

## NEFİS NAZARİYESİ ÇERÇEVESİNDE FAHREDDİN er-RÂZÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNCESİ

Asiye AYKIT\*

### Özet

Kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Eş'arî âlimi Fahreddin er-Râzî, eserlerinde genellikle akıl ve vahiy arasındaki uyum ve irtibata işaret etmektedir. Özellikle "en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ" isimli eserinde bu uyumu, insan nefsi ve kuvvelerini merkeze alarak tanımladığı ahlâk düşüncesi çerçevesinde ele alıp tartışmaktadır. Çalışmamız Râzî'nin bu genel düşünce sistemi çerçevesinde ele aldığı ahlâk felsefesini, nefis ve kuvveleri konusundaki görüşleri merkezinde ortaya koymayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fahreddin er-Râzî, ahlâk, nefis, kuvve

### Thought of Ethics of Fahreddin er-Razi in the Framework of Theory of Nafs

### Abstract

Ash'ari scholar Fahraddin Razi who is known with his studies in Islamic Theology, philosophy, Exegesis, and methodology of Fiqh mentions often to the harmony between reason and revelation in his works. Especially in his work which is entitled 'en-Nefs ve'r-Ruh ve Serhu Kuvahuma' he discusses this harmony based on the nafs (self) and powers of human being. This article aims to put forward his moral philosophy centered on his ideas about nafs and his powers.

**Key words:** Fahreddin er-Razi, ethics, nafs, powers

---

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı.

### Giriş

Makâlemizde insanın yaratılışını, mevcûdât içerisindeki konumunu ve ahlâkî sorumluluğunu; onun varlığının temel özelliklerini üzerinde barındıran *nefsi ve kuvveleri* merkezinde inceleyeceğiz. Bu araştırmamızı konuya dair müstakil bir eseri bulunan, hicrî altıncı yüzyılda yaşamış Fahreddin er-Râzî'nin ahlâk alanındaki görüşleri çerçevesinde ele alacağız.

VI./XII. yüzyılda (606/1210) Büyük Selçuklu Devleti'nin başkenti olan Rey'de doğan Râzî, bir Eşarî kelamcısı ve Şafî fıkıhçısı olarak yetişmiştir. Yaşadığı yüzyıl, Abbasiler'in son, Eyyûbîler'le Selçuklular'ın ilk dönemleridir. Bu yıllarda Abbasiler merkezî otoritelerini kaybetmelerine rağmen daha sonra ortaya çıkan emirlikler ve sultanlıklardaki devlet adamları ve ilim adamlarını korumuşlardır. Bu sebeple dönem, büyük âlim ve filozofların yetiştiği bir dönemdir.<sup>1</sup>

Kelam alanında Eş'arî Mezhebi'nin görüşlerini benimseyen Râzî, bu mezhebi fikrî hayatı gelişip ilerledikçe bazı konularda tenkit etmiştir. Eş'arî kelam geleneğine uygun olarak önce filozoflarla, sonra Mutezile'yle, Kerrâmiye gibi o dönemde teşbih ve tescîmi öne çıkaran mezhep mensuplarıyla, daha sonra da bir Şafî ve Eş'arî olarak Hanbelîlik, Hanefîlik ve Maturidîlik gibi sünnî mezheplerle mücadele etmiştir. Akılcı ve nazarî eğilimi ağır basan Râzî, öte yandan Mutezile'yi tenkid ve reddederken diğer taraftan aynı eğilimi paylaştıkları konularda onlardan istifade etmiştir. O dönemde, Sünnî akidenin siyasi yönden güçlü olması sebebiyle Şîî hareketleri çok belirgin olmamakla birlikte Râzî'nin İsmailîler'le mücadeleleri mevcuttur.<sup>2</sup> Râzî'nin hem Ehl-i Sünnet mezhepleriyle hem de -akılcı çizgisine rağmen- Mutezile'yle mücadelesindeki asıl hedefi, Ehl-i Sünnet mezheplerinin Mutezile'ye tepki olarak zaman zaman aklî esaslardan yoksun olarak yaptıkları açıklamaları, bu tepkiselliğin ötesinde dengeli bir aklî zemine oturtma çabasıdır.

Râzî, Gazzâlî'nin fikri serüvenine benzer bir şekilde, ilk dönem eserlerinde dönemine kadarki felsefî görüşleri tanımlamaya çalışmıştır. Gazzâlî sonrası İbn Sînâ üzerinden İslam felsefesi okuyan Râzî'nin ilk dönem eserleri, İbn Sînâ'ya zaman zaman itiraz etmekle birlikte, genellikle onun görüşlerini beyan eder niteliktedir. Ömrünün son dönemlerinde

<sup>1</sup> Süleyman Uludağ, **Fahreddin Râzî**, Ankara 1991, s.22.

<sup>2</sup> Süleyman Uludağ, a.g.e, s. 23.

yazdığı eserlerinde ise, kendisine kadar gelen kelâmî ve felsefî çizgileri kendi sistematığı içinde tek tek sorgulayarak dengeli bir zemine oturtmaya çalışmıştır. *Mefâtihu'l-gayb* isimli hacimli tefsiri, ömrünün sonunda yazdığı, fikrî serüveninin de son dönemlerini yansıtan, pek çok ilim dalına ait bilgilerin derlendiği bir ansiklopedi niteliğindedir.

Râzî'den sonra gelen Nasıruddin et-Tûsi, İbn Rüşd'ün Gazzalî'nin *Tehâfüt*'üne yaptığı tenkide benzer bir şekilde Râzî'yi eleştirip İbn Sînâ'ya dayalı başka bir çizginin öncüsü olmuştur. Onlardan sonra gelen âlimler tıpkı *Tehâfütler* üzerine yapıldığı gibi Râzî ve Tusi şerhlerini birbirleriyle mukayese ederek, bu iki düşünürden hangisinin haklı olduğunu tespit için "*el-Muhâkemât*" adında eserler kaleme almışlardır.<sup>3</sup>

İbn-i Rüşd, Sühreverdî Halebî, Seyfuddin Âmidî, Nasıruddin et-Tûsi, İbn-i Arabî, Ferîdüddin Attar, Bahâuddin Veled gibi âlimler Râzî ile çağdaştır. Ebu Bekir İbrahim Isfehanî, Kutbuddin Mısırî, Tacuddîn el-Urmevî, Siracuddin el-Urmevî gibi kendisinden sonra yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla gerek yaşadığı topraklarda gerekse Osmanlı ilim ve fikir hayatında tesirli olmuştur. Kutbuddin Şirâzî, Adududdin el-Îcî, Kadı Beydavî, Taftazanî, Seyyid Şerif Cürcanî gibi kelimcilerden başka müfessirler, fıkıh usulü âlimleri, mantıkçılar ve bazı filozoflar da Râzî'nin açtığı yolda yürümüşlerdir.<sup>4</sup>

Dinî ilimler içerisinde Râzî'nin daha çok temayüz ettiği alanlar tefsir ve kelâmdır. Tefsirinde dirayet metodunu başarıyla uygulamış ve kendisinden sonra gelen hemen bütün müfessirlere kaynak olmuştur. Kur'an'ı tefsir ederken döneminde mevcut bütün ilimlerden faydalanıp ilmî tefsir hareketine öncülük etmiştir. Râzî en çok kelim alanında eserler vermiştir. Ona göre kelâm bütün ilimlerin en şerefli sidir. İslâm akaidini kesin delillerle kanıtlayıp muhalif görüşleri reddetmeyi peygamber mesleği olarak gören Râzî, Gazzâlî'nin yaptığı gibi İslâm filozofları karşısında Eş'ariyye'nin kelim sistemini savunmuş, Gazzâlî'ye nispetle eserlerinde felsefî konulara daha geniş yer ayırmış, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış ve felsefe ile kelâmın konularını birleştirip "felsefî kelim dönemi" denilen süreci başlatmıştır.<sup>5</sup>

İbn Teymiyye, Râzî'nin Farâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının etkisinde kaldığını söylerken; İbn Haldun, Seyyid Hüseyin Nasr gibi müte-

<sup>3</sup> Süleyman Uludağ, *Fahreddin Râzî*, s. 132.

<sup>4</sup> Süleyman Uludağ, a.g.e, s. 32.

<sup>5</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin Râzî", *DİA*, c. XXII, s.92.

fekkirler onun Gazzâlî'den etkilendiğini belirtirler. Bu konuda Seyyid Hüseyin Nasr şunları söyler: "Gazzâlî gibi o da Şafî mezhebine bağlı olup bütün ilimlerde ve felsefede oldukça bilgili, Yunan kültürüne bir çok yönden karşı, İslam filozoflarının ciddi bir tenkitçisi olup sonunda tasavvufa meyletmiştir".<sup>6</sup> Kelam ve felsefe arası ilişki tarihinde Râzî'yi dönüm noktası olarak görenlerden biri de Muhammed Abid el-Câbirî'dir: "Râzî'ye kadarki kelimciler filozoflara reddiye yazmayı görev bilmişlerdi. Râzî ile beraber durum değişti. Râzî, *Mebâhisi'l-Meşrikiyye* gibi ilk dönem eserlerinde felsefe içinde kelam yapan bir filozof kelimciydi. *Mefâtihu'l-Gayb* gibi son dönem eserlerinde ise kelam içinde felsefe yapmıştır".<sup>7</sup>

Böylece Râzî, felsefe ve kelam alanlarında hem bir köprü kurmaya hem de denge noktası yakalamaya çalışmıştır. Makâlemizde öne çıkacak olan kavramlar ve bu kavramlar çerçevesinde incelenecek olan insanın ahlâkî sorumluluğu meselesi ele alınırken, Râzî'nin ifade etmiş olduğumuz düşünce sistemine de zaman zaman temas edilecektir.

Râzî ahlak alanında, genel olarak ruhlar tasnifi, ardından insan ruhu ve nefsi ile başladığı düşünce serüvenini nübüvvetle ulaşılan yetkin akılla taçlandırır. Bu çerçevede çalışmamızda öncelikle nefsin tanımı ve mahiyeti, bedenle alakası ele alınacak, ardından kuvveleri incelenecektir. Daha sonra bu genel bilgiler ışığında aklın ve kalbin insanların fiillerini belirlemedeki rolü, vahyin bunlara etkisi, en son aşamada yetkin akılla ulaşılan en üst mertebede bulunan peygamberler ve onların diğer insanlar içindeki konumu incelenecektir. Son bölümde ise, yetkin akılla elde edilen "mutmain nefis" in ulaştığı ahlâkî olgunluk konusu çerçevesinde Râzî'nin ahlâk felsefesi tanımlanacaktır.

<sup>6</sup> M. Muhammed Şerif, **Klasik İslam Filozofları**, İstanbul 2000, s.328. M. Şerif Râzî'nin kelam alanına yapmış olduğu katkılar hakkında kendi görüşünü şu şekilde ifade eder: Kelam adıyla bilinen İslam ilahiyatı, akılcı Mutezile mezhebine bir tepki olarak başlayıp zamanla olgun bir ilim haline geldi. Eş'arî öğretisini ilk asırlarda takip eden kelimciler, vahyin hakikatlerini savunmak için rakiplerinin silahı olan mantığı kullanmaya çalıştılar. Bu savunma Cüveynî'de zirvesine ulaştı. Gazzâlî ile birlikte yeni bir şekil olarak bu defa felsefe ile mücadeleler sonucu "felsefî kelam" anlayışının temelleri atıldı. Râzî ile bu okul zirvesine ulaştı. Râzî'nin kelamı bütün olarak dinî ve metafizik sorunlarla ilgili akli ve nakli delilleri birleştirdi": M.M. Şerif, a.g.e, s. 331.

<sup>7</sup> Muhammed Abid el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, terc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul 1999, s. 619.

## I. NEFSİN TANIMI VE MAHİYETİ

Ahlâk ilminin konusu olan ahlâkî faziletlerin kazanılmasında, nefis ve kuvveleri meselesi önemli bir yeri haizdir. Ahlâkî erdem in elde edilmesi, zaaf ların ortadan kaldırılması nefsin kuvvelerinin işleyişi zemininde gerçekleşmektedir. Bu meselede Râzî, klasik ahlâk eserlerinin çoğunda olduğu gibi, İbn Sînâ'nın hem epistemolojik hem de ontolojik bir zemine yerleştirdiği nefis teorisi merkezinde konuyu ele alır. Bu sistemde nefis ve kuvveleri meselesi ahlâk ilminin temelini oluşturmaktadır. Ancak Râzî'nin nefis ve kuvveleri meselesini ele alıp incelemesi İbn Sînâ'da olduğu gibi ontolojik bir yaklaşımla değil, ahlâkî davranışa zemin oluşturm ası itibarıyladır.

### A. Nefsin Tanımı

Nefsin iki yönünü ifade edecek şekilde iki farklı tanım yapılmaktadır. Râzî'nin bu kavramı eserlerinde ele alış şekline örnek olmak üzere bu iki tanım konunun başında zikretmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki nefsin metafizik yönünü öne çıkaran Platoncu bir tanım olup Kindî başta olmak üzere daha sonra İslâm felsefecilerinin ve ahlâkçıların esas aldığı tanımdır. "Bedenle hulûl ya da ona nüfûz etmek için değil tedbir için birleşmiş soyut bir cevherdir."<sup>8</sup> Tanım aynı zamanda nefsin bedenle olan ilişkisini de açıklamaktadır. Buna göre nefsin bedenle birlikte olmasının amacı bedeni tedbir etmektir. Râzî'nin en-*Nefs ve'r-Ruh* isimli eserinin başında "nefis tek olandır"<sup>9</sup> diyerek teaddüdü kabul etmeyeceğine dair yaptığı açıklamalar nefsin cevher oluşuna işaret etmektedir. Bu hususta getirdiği deliller nefsin mahiyetiyle alakalı kısımda ayrı bir başlık altında incelenecektir.

<sup>8</sup> Eflatun, **Timaios**, Erol Güney, Lütfi Ay (terc.), İstanbul, 2001, s. 45, 46d; Kindî, **Risâle fi'n-nefs**, Abdulhâdî Ebû Rîde (nşr.), (Risâletü'l-Kindî el-felsefiyye içinde), Kahire, 1950, s. 273; Mahmut Kaya, **Kindî/ Felsefî Risâleler**, İstanbul, 2002, s. 129; İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlâk**, İbnü'ul-Hatib (tahk.), Kahire, 1398, s. 13; Nasıruddin et-Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, Anar Gafarov, Zaur Şükürov (terc.), İstanbul, 2007, s. 27; Devvânî, **Ahlâk-ı Celâlî**, Leknev, 1898, s. 43; Harun Anay, "Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Ün. SBE, 1994), s. 259; Abdullah Tümssek, **Muhyî Gülşenî/Ahlâk-ı Kiram**, İstanbul 2004, s. 75. Bu tanımla irtibatlı olarak İbn Sînâ'nın insan nefsinin cevher oluşunu ispatlamak için kaleme aldığı on delili içeren risalesi için bkz: İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, Fatih Toktaş (terc.), Ankara 2011.

<sup>9</sup> "ان النفس واحدة": Râzî, **en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ fi İlmi'l-ahlâk**, Muhammed Sağır Hasan el-Ma sumî (tahk.), İslamabad 1968, s. 28.

Nefsin ikinci tanımı, “tabîî cismin ilk yetkinliği (*entelechia*)” şeklindedir.<sup>10</sup> Nefsi tabiat bilimleri içinde inceleyen Aristo’ya ait olan bu tanımda nefis maddî bir cevher olmamakla birlikte maddede mündemiç bir ilke olarak görülmektedir.<sup>11</sup> Ahlâk ilmine dair müstakil bir eser yazmamakla birlikte ortaya koyduğu nefis teorisiyle rasyonel ve metafizik psikolojinin temelini atan İbn Sînâ da bu tanımı benimsemiştir. Ancak onun ilk yetkinlikle kastetmiş olduğu şey nefsin bitki, hayvan ve insan için ortak olarak düşündüğümüzde *hayatiyeti*, kuvve halinden fiil haline geçişi sağlaması itibariyledir. Yani burada her üç varlık kategorisinde de ortak olarak öne çıkan şey “canlılık”tır. Bu açıklama Aristo’nun tanımıyla da örtüşmektedir. Ancak tek başına insana has özellikler açısından düşündüğümüzde nefis, “ihtiyârî bir hareketi gerekli kılan cisimden hariç bir kemal ve cevherdir”.<sup>12</sup> Burada ise, “akıl” ve buna bağlı olarak “ihtiyârî hareket” öne çıkmaktadır. Bunu –ileride ele alınacağı üzere- düşünürün nefsin kuvveleri, kendini bilmesi, cevher oluşu, bedenden farklı oluşu yönündeki açıklamalarında da açıkça görmekteyiz.

Nefsin bedenden farklı bir cevher oluşuna ilişkin farklı tanımlar Râzî’de yer almaktadır. Yetkinlik meselesi ise özellikle kuvvelerin ele alındığı yerlerde işlenmektedir. Zaten yetkinlik nebâtî nefis için beslenme, büyüme ve üreme konularında, hayvânî nefis için ise, cüz’îleri idrak etme ve iradeyle hareket etme noktasında söz konusudur. İnsan için ise yetkinlik, küllîleri idrak etmek, düşünce yoluyla çeşitli sanatlar ortaya koymak şeklinde kendini göstermektedir. Râzî’nin bu husustaki düşünceleri kuvveler kısmında incelenecektir.

Râzî ayrıca eserlerinde nefis kelimesini Kuran-ı Kerim’de olduğu gibi; beden, ruh, kalp, insanın iç dünyası, bedenle birlikte ruh, insanın kötülüğü emredici yönü gibi farklı manalar yerine kullanmıştır.<sup>13</sup> *En-Nefs*

<sup>10</sup> Aristoteles, *De Anima/Ruh Üzerine*, Zeki Özcan (terc.), İstanbul, 2001, s. II/1, 412b. Burada yetkinlikle kastedilen şeyin kemâl olduğunu ifade edebiliriz. Aristo felsefesinde nasıl kuvve halinde olan maddeyi fiilî olarak var kılan biçim ise, aynı şekilde kuvve halinde olan fiziksel bir cismi de fiilî olarak harekete geçiren nefistirbu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983, s. 181-183.

<sup>11</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İstanbul, 1993, s. 19.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifa/et-Tabiiyyât/en-Nefs*, G. C. Anawati (thk.), Kahire, 1975.s. 10.

<sup>13</sup> Nefis kelimesi Kuran’da pek çok anlamı ifade edecek şekilde; Allah Tealâ ve diğer ilahlar anlamında, ruh, kalp, gönül, iç dünyası, insan bedeni, bedenle birlikte ruh, insanın kötülüğü emredici yönü, insan-cin-melek-hayvan-bitki için zât anlamında, cins ve tür anla-

*ve'r-Rûh, Esrâru't-Tenzîl* gibi eserlerinde konuyu ele alırken öncelikle en genel anlamda ruh ve ruhlar âlemi ayırımını yaptıktan sonra, insan için nefis ve ruh kavramını incelemeye geçer. İnsan için ruh, canlının bedensiz varlığı olup bedene girdiğinde nefis adını alır. Bu meyanda Râzî, eserlerinde en genel anlamda ruhtan bahsettiğinde ya da mevcûdât içerisinde insanı tanımlarken "ruh" kelimesini kullanmayı tercih ederken insanın bedeniyle birlikte ruhtan bahsettiği yerlerde "nefis" kelimesini kullanır.

Ruh kelimesini eserlerinde ele alışıyla ilgili örnek olarak tefsirinde; *"Sana ruhu sorarlar, de ki; ruh Rabbimin emrindedir. (Zaten) size az bir ilimden başkası verilmemiştir"*<sup>14</sup> ayeti hakkında konuyla ilgili yaptığı açıklamaları burada zikretmek istiyoruz: "Ayette Hz. Peygamber'e sorulan bir soru üzerine ruhun mahiyeti ve hakikatinden bahsedilmektedir. Burada insan için hayat sebebi olan ruh kastedilmektedir. "Ruh, Rabbimin emrindedir" ifadesi "Rabbimin işleri cümlesindedir" manasındadır. Bu ifade kâfirlerin ruhun kadim mi hadis mi olduğunu sorduklarını ve Cenab-ı Hakk'ın buna; "Hayır aksine ruh hâdistir. Ancak Allah'ın fiili, var etmesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir" diye cevap verdiğini göstermektedir. Allah Teala sonra da ruhun hâdis olduğuna "Size az bir ilimden başkası verilmemiştir" ifadesi ile hüccet getirmiştir. Yani ruhlar fitratlarının başlangıcında ilimlerden ve bilgilerden uzaktırlar. İlimler ve bilgiler onlarda sonradan meydana gelmiştir. Dolayısıyla o ruhlar, devamlı bir halden bir hale geçmekte ve noksanlıktan kemale doğru terakki etmektedirler. Böyle değişmek ve terakki etmek ise, hâdis oluş emarelerindedir. Ayette geçen "O Rabbimin emrindedir" ifadesinden ruhun cisim olmayıp soyut bir cevher olduğu neticesi de anlaşılır: Nitekim Hz. Peygambere ruh sorulduğunda; "O, şöyle şöyle olan daha sonra da şöyle olan, daha sonra ruh haline gelen bir cisimdir" diye bir açıklamada bu-

---

mında kullanılmaktadır. Nefis kelimesi Arap dilinde "ruh" manasında kullanılır. Ayrıca beden ve ruh toplamına da nefis denilmektedir. Aslında nefis, nefes alan canlı anlamına gelir. Bu anlamda her canlı şeyde ruh vardır. Organizma içinde bulunan can (ruh), nefistir. Çünkü onun hayatı nefes (solunum) iledir. Temelde "esinti, rüzgar" anlamına gelen ruh da hayat soluğu demektir. Bu soluk maddeye girince "nefis" adını alır. Ruh denince maddeden soyutlanmış can anlaşılır. Ne bedene ne de bedenden soyutlanmış bir cana ruh denmez. Ruh, canlının bedensiz varlığıdır. Bedene hayat veren ruhtur. Zaten hayat kendisiyle ortaya çıktığı için ruha "rîh" (esinti, rüzgar) da denmiştir. Teneffüs ettiğinden yahut nefisliğinden(enfes) dolayı ruha nefis de denmiştir. Nefis ve ruh kelimelerinin farklı anlamları hakkında bkz: Ahmet Ögke, **Kur'an'da Nefis Kavramı**, İstanbul 1997, s. 1

<sup>14</sup> İsra, 17/85.

lunmaz. Tam aksine; "o, varlık âlemine, Allah Teala kendisine "ol" dediği için girmiştir, meydana gelmiştir" manasında; "o Rabbimin emrindedir" şeklinde buyurması, ruhun maddeler cinsinden bir cevher değil, tam aksine kutsî, soyut bir cevher olduğuna delalet eder." Ayetin tefsirinin devamında ruh kelimesiyle; Kur'an, melek veya Cebrail'in kastedilmiş olmasının da muhtemel olduğunu belirten Râzî, bu görüşlerden insana ait ruhun kastedildiği şeklindeki ilkinin tercih eder. Ayetin devamının tefsirini de bu anlam üzere yapar.<sup>15</sup> Bu ifadelerinde Râzî ruhun soyut bir cevher ve hâdis olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte ilk yaratıldıklarında yani bedenle ilk birleştiklerinde her tür bilgiden uzak temiz bir fitrat üzere olduklarına da dikkat çekmektedir. Tüm bu açıklamalarından yola çıkarak Râzî'nin en genel anlamda nefisle kastettiği şeyin, cismin hayatietini ve fonksiyonlarını yerine getirmesini sağlayan, cisimle birlikte bulunan, ancak ondan farklı bir yetkinlik olduğunu ifade edebiliriz.

#### **B. Nefsin Mahiyeti ve Bedenle Alakası**

Râzî, nefsin mahiyetini insanın benliği üzerinden şöyle açıklar: İnsan, belli bir işe yönelip onunla meşgul olduğu anda bedeninin diğer uzuv, parça ve kısımlarından, kol ve bacaklarından habersiz olur. Ancak o anda kendinden tam haberdar değildir. Bunun delili insanın o esnada - bedeninin uzuvlarını düşünmeksizin- bazen "kızdım, istedim, sözünü dinledim, yüzünü gördüm" diyerek, bununla kendisini kastetmesidir. Ancak o anda kendinin/zatının bilincindedir. İşte bu, insanın "ben"liği, bedeni ve uzuvlarından başka, varlığının hakikatidir. İnsanın bu metafizik yönü aynı zamanda onun nefsidir. Nefsin bedenle alakası ise, onu idare etme ve tasarrufta bulunma şeklindedir. Ruh bedenle alaka kurduğunda onunla bütünleşmiş olur. Dolayısıyla insan bu ikisinin bir araya gelmesinden, ikisinin toplamından meydana gelen bir varlıktır.<sup>16</sup> İbn Sînâ'nın nefsin kendisini bilmesi olgusunu ispatlamak için kullandığı boşluktaki adam benzetmesiyle Râzî'nin bu açıklamaları paralel gözükmektedir.<sup>17</sup> Râzî'nin nefsin mahiyeti hususundaki bu açıklamaları; insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi aslî tabiatı olan nefsin bedenle birlikte bulursa da mahiyet olarak ondan ayrı, yalın, ölümsüz bir cevher olduğunu göstermektedir. Müellif, cisimden başka insanın nefsinin olduğunun aklî delillerini şöyle sıralar:

<sup>15</sup> Râzî, **Mefâtiḥul-gayb**, Muhammed Ali Beydûn (neşr.), Beyrut 2000, c. XXI, s. 30-45.

<sup>16</sup> Râzî, a.g.e, c. XXI, s. 30-45.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ/en-Nefs**, s. 13, 225.



1. Delil: İnsanın bedeni sürekli değişikliğe uğrar. Bununla birlikte insanın değişmeyen bir yönü daha vardır ki, o da nefistir.

2. Delil: Konuşurken insan uzuvlarını kendisine nispet eder ve "başım, gözüm, elim, ayağım, dilim, kalbim" der. Hâlbuki muzaaf, muza-fu'n-ileyhten başkadır. Dolayısıyla "insan" denen şeyin, bu beden ve uzuvlardan başka bir şey olması gerekir.

3. Delil: Ölümden sonraki hayata delalet eden ayetler insanın ölen bedeninin dışında bir varlığının olduğuna işaret eder.

4. Delil: Bir defasında Hz. Peygamber Cebrail'i Dihyetü'l-Kelbî kılığında görmüştür. Burada insanın hakikati mevcut olmadığı halde bünyesi, kalıbı ve şekli mevcuttur. Râzî, bu hadisenin de insanın bu bünye ve kalıptan ibaret olmadığına delalet ettiğini ifade eder.<sup>18</sup> Eserinde insanın bedeninin dışında nefsinin varlığına işaret eden pek çok delili ele alan Râzî, ayrıca İsra Sûresi 85. ayetinin tefsirinde bedenin ruhla münasebetini şöyle açıklar:

Nefis cevheri bedenin aynı veya bir parçası değildir. Bununla birlikte, kendi içinde "*bir ve bütün*"dür. Zâtında tektir, sıfatları çeşitlidir.<sup>19</sup> Bu iddiasını Râzî şu delillerle ispatlar:

1. Delil: Öfke, nefsi bir hal olup arzulanmayan şeylerin uzaklaştırılması istendiğinde hâsıl olur. Şehvet de nefsi bir hal olup uygun görülen şeyin talep edilmesi esnasında meydana gelir. Bu kuvveler o şeyin uygun veya istenmeyen olduğunun bilinmesi ile harekete geçer. Dolayısıyla gazap (öfke) kuvvesi, kişinin kendisine uygun olmayan şeyleri giden kuvvesidir. Bu kuvve bir şeyin kendisine uygun olmadığını anlayamazsa, o şeyi kastı ve ihtiyarî olarak defetmek için çabalayamaz. Çünkü bir şeyi elde etmeye ya da defetmeye niyetlenmek o şeyleri tanımaya ve bilmeye bağlıdır. Bu sebeple öfkelenenin mutlaka, aynı zamanda anlayan bir varlık olması gerekir. O halde birbirine zıt olan bu cevherler arasında bir uygunluk söz konusudur.

2. Delil: Anlama ve tefekkür etme mahalli bir cevher, öfkelenme mahalli başka bir cevher, şehvet (arzu etme) yeri başka bir diğer cevher olsaydı, her biri belli bir fiille meşgul olan cevherlerden birinin belli bir işle meşgul olması, diğerinin işine mani olurdu. Ancak durum böyle değildir.

<sup>18</sup> Râzî, *Mefâtiḥul-gayb*, c. XXI, s. 30-45.

<sup>19</sup> Râzî, *en-Nefs ve'r-Rûh*, s. 29.

3. Delil: Bir şeyleri idrak ettiğimizde bu idrak bazen arzunun bazen öfkenin uyanmasına sebep olur. Şayet algılayan cevher gazaplanan, şehvet duyan şeyden başka bir şey olsaydı algılayan cevher bunu algıladığında, şehvet duyan ve öfkelenen cevherde bu idrakten hiçbir tesir ve iz meydana gelmezdi. Böyle olmadığına göre idrak eden, arzulayan ve öfkelenen şey tek bir cevherdir.<sup>20</sup> Bu cevher idrak edilecek her şeyi idrak eden ihtiyarî fiillerin ve iradî hareketlerin hepsini yapan şeydir, yani nefistir. Nefis bedenden ayrı, bütünlük arz eden, tek bir şeydir. Bedenin cüzlerinden değildir. Görme, duyma, hatırlama gibi algıların gerçekleştiği tüm uzuvlar nefsin alet ve vasıtalarıdır.

Râzi, nefsin mahiyetiyle ilgili -onun cisim olmadığına dair- ayetlerden de deliller getirir: "And olsun ki biz insanı çamurdan (süzülmüş) bir hülasadan yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe haline getirdik. Sonra o nutfeyi bir alaka (aşılanmış yumurta) haline getirdik. Sonra o alakayı bir çiğnem et yaptık. O bir çiğnem eti de kemiklere kalbettik de, o kemiklere de et giydirdik"<sup>21</sup> ayetinde ifade edilen bu derecelerin maddi haller hususunda olduğuna şüphe yoktur. Ayetlerin devamında; "Ardından onu başka bir yaratılışla inşa ettik" buyrulurken bedene taalluk eden şeyin daha önce bahsedilen maddi hallerle ilgili meydana gelen değişikliklerden başka bir şey olduğu, bunun da ancak insanın nefsi olabileceği ifade edilmiştir. Yine bir başka ayette: "O halde ben onun yaratılışını bitirdiğim, ona ruhumdan üflediğim zaman siz derhal onun için secdeye kapanın"<sup>22</sup> buyrulmuş, böylece beşeriyet vasfıyla ruh üfleme birbirinden ayırılmıştır. Bu durum ruh cevherinin bedenden başka bir şey olduğunu göstermektedir.<sup>23</sup>

İncelemiş olduğumuz delillerinden yola çıkarak Râzi'nin nefsin mahiyetiyle ilgili yaptığı açıklamaları kısaca ifade etmek yerinde olacaktır. Nefis, bedenden farklı manevî bir cevherdir. Ancak insan hayatta olduğu sürece bedenle birlikte bulunur ve bedeni tedbir eder. İnsanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi aslî tabiatı olan nefis bedenle birlikte bulunup onu tedbir etmekle birlikte, mahiyet olarak ondan ayrı, yalın, ölümsüz bir cevherdir.

<sup>20</sup> Râzi, *Esârü't-tenzil ve Envârü't-te'vil*, Mahmut Ahmet Muhammed, Baba Ali Şeyh Ömer, Salih Muhammed Abdülfettah (tahk.), Bağdad 1990, s. 352-355.

<sup>21</sup> Mü'minûn, 23/12-14.

<sup>22</sup> Hicr, 15/29.

<sup>23</sup> Râzi, *Mefâtihi'l-gayb*, c. XXI, s. 30-45.

## II. NEFSİN KUVVELERİ

Nefis, kendisi soyut bir cevher olduğu için varlığı, fonksiyonları ve çeşitli fiilleri itibarıyla bilinmektedir. Ahlâkî davranışın meydana gelmesi için gerekli olan nefsin tasarrufu, kuvvelerle gerçekleşmektedir. İnsanın kemâlâtı elde etmesi bu kuvveleri maksadına uygun bir biçimde kullanmasıyla mümkün olmaktadır. Râzî, diğer eserlerinde de zaman zaman yer vermekle birlikte, "*en-Nefs ve'r-rûh*" isimli eserinin bir faslını nefsin kuvveleri başlığıyla sistematik bir biçimde yaptığı tasnif ve tanımlara ayırır:<sup>24</sup> Râzî'nin burada yapmış olduğu tasnif İbn Sînâ'nın nefsin kuvvelerine dair *Şifa* ismiyle bilinen eserinin, *en-Nefs* isimli müstakil bir kitap halinde kaleme aldığı bölümünde yaptığı tasnifle örtüşmektedir.<sup>25</sup> Râzî, nefsin kuvvelerini (güçlerini) İbn Sînâ gibi fiillerinden hareketle tespit etmeye çalışır. Bu güçlerle birlikte yaratılan nefsin sonsuz sayıda fiilleri olmakla birlikte güçlerinin sayısı sınırlıdır.

Kuvve (yeti), bir insanın yapması gereken şeylerle, ödevleriyle ilişkili olarak yapabileceği şeyi, gerçekleştirmeye muktedir olduğu eylem tarzını ifade eder. Bununla birlikte zihnin belli bir fonksiyonla özelleşmiş bölümünü de kuvve kelimesi ile karşılamak mümkündür.<sup>26</sup> Râzî ise bu kelimeyi, nefsin belli türdeki fiillerinin "ilkesi" (mebde') olarak tanımlamaktadır. Nefsin fiilleri bu kuvvelerin görünür hale gelmesiyle oluşur. Bütün nefisler eşit sayı ve türde güce sahip olmakla birlikte bu güçlerin fiil haline geçme dereceleri anlamına gelen yetenekleri farklıdır. Bu genel tanımlamalardan sonra Râzî, nefsin kuvvelerinin tek tek tanım ve tasnifine geçer. Nefsin nebatî, hayvanî, insanî olmak üzere üç çeşit kuvvesi vardır:

1. **Nebatî Kuvve:** Nefsin tabiata en yakın olan gücüdür. Besinlerin vücuda alınması ve bir takım işlevlerden geçerek insanı fiile sevk eden

<sup>24</sup> Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh*, s. 74-87.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ en-Nefs*, s. 25-26, 32-41.

<sup>26</sup> Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s. 933. Kuvve kelimesi Ta'rifât'ta "Nefsin zor fiilleri yapabilme gücü" şeklinde tanımlanmaktadır: Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983, s. 179. Tehânevî ise; "ister muhtelif olsun ister olmasın, ister şuurlu ister şuursuz olsun mutlak mânada fiilin kaynağı" şeklinde tanımlamıştır: Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtü'l-fünûn*, Beyrut, Dâru Sadır, t.y, c. III, s. 1230. Abdurrahman Bedevî Mevsûat'ta "bir şeyde değişimin meydana gelmesini sağlayan kudret" şeklinde tanımlar ve daha sonra nefis için bu değişimin kuvveden fiile geçiş şeklinde olduğunu ifade eder: Abdurrahman Bedevi, *Mevsuatü'l-felsefe*, Beyrut, 1984, c. II, s. 238.

güç haline gelmesini sağlar. Kısaca nefsin beslenme, büyüme, üreme filleri sağlayan kuvvesidir.

Bitkisel nefse ait bu kuvveler hayvanlarda ve insanlarda da vardır. Bunlardan beslenme ve büyüme, canlının hayatta kalıp varlığını devam ettirebilmesi için gereklidir. Üreme gücü ise, türün devamını, başka bir ifadeyle insan için var oluşun devamlılığını sağlamaktadır.

**2. Hayvânî Kuvve:** Kaslardaki güçten beş duyuya kadar insanın biyolojik güçlerle hareketini, dış (fiziksel) dünyayı algılamasını sağlayan güçtür. Nebatî güce ek olarak duysal idrak ve irade söz konusudur. Hayvânî nefis kendi içinde şöyle sınıflandırılır:

1. Muharrik Güç: Bu da kendi içinde ikiye ayrılır:

a. Mübâşir(fail)güç: İtme ve çekme şeklinde kaslardaki hareketi sağlayan güçtür.

b. Bâis güç: Faydalı şeyleri çeken şehvet (istek) gücü ile zararlı şeyleri uzaklaştıran gazap (öfke) gücünün kaynağı olan kuvvedir. Şehvet ve öfke gücünün fiile dönüşebilmesi için bir şeyin faydalı veya zararlı olduğunun bilgisini insana şuur yani idrak gücü verir.

2. Müdrîke Gücü: Bu kuvvenin fonksiyonu, (zâhirden bâtına doğru) idraki gerçekleştirmektir.<sup>27</sup> Bu idrak, hâricî ve dâhilî kuvveler vasıtasıyla gerçekleşir:

a. Hâricî kuvveler: Beş duyu.

b. Dâhilî kuvveler: İkiye ayrılır:

b.1) Müdrîke gücü: Hâricî kuvvelerden gelen verilerden yola çıkarak farklı kuvveler aracılığıyla aşama aşama idraki gerçekleştiren kuvvedir. Bu kuvvelerden ilki olan *hiss-i müşterek* ile beş duyu ile dış âlemde elde edilen verilerin suretleri bir araya getirilir. Hiss-i müşterekteki veriler üzerine hüküm veren kuvve ise *vehim gücüdür*. Bu iki gücün mekânı

<sup>27</sup> Kuvveler meselesinde insanın yapısı ve buna bağlı olan ahlâkî eylemi açısından önemle üzerinde durmak istediğimiz iki husus mevcuttur. Dâhilî duyu hayvanlarda ve insanlarda ortaktır. Burada altını çizmek istediğimiz birinci husus -özellikle insanlarda ahlâkî davranışın oluşmasında zemin oluşturan- bilginin kaynağının hâricî duyu dışındaki başka bir takım algılara da dayanması meselesidir. Dikkat çekmek istediğimiz diğer bir husus ise, bu duyu ve insanda yer alan diğer duyu, bilmeye konu olan fizik ve metafizik âlemlerle paralel olarak ilerlemekte olduğu meselesidir. Bu kuvvelerden her birinin bir sonraki kuvveye hizmet ettiği hakikatini de burada tekrar etmek isteriz. Dış dünyadaki nesnelere biçimi dış duyuyla algılanmaktadır. Bu biçim dâhilî duyu vasıtasıyla nefse ulaştırılır, böylece biçimlerin mânaları, maksatları idrak edilerek muhafaza edilir. Ardından, bunlardan yola çıkılarak başka bilgilere ulaşılır.

vardır. Bunlardan müşterek hissin mekânı *hayal*, vehmin mekânı ise *hafızadır*.<sup>28</sup> Bu kuvvelerin amel edişini kısaca özetleyecek olursak; nesnelere muhatap olan beş duyudan gelen algılar, ortak duyuda sûretler şeklinde idrak edilip hayal kuvvesine iletilerek burada muhafaza edilir. Vehim kuvvesinin mütehayyile vasıtasıyla bu sûretlerden algıladığı mânaları da hafıza kuvvesi muhafaza eder. Dikkat edilirse vehim kuvvesi sûretlerin, hafıza kuvvesi mânaların deposu görevindedir. Tüm bu idrak güçleri görüldüğü üzere vehim gücüne hizmet etmektedir. Dolayısıyla bu güçlerin hepsi aslında tek bir güçtür ya da başka bir ifadeyle tek bir güç şeklinde çalışırlar ve işlevlerinden dolayı değişik isimler alırlar. Burada şu meselenin altını çizmekte gerekir ki, tüm bu idrak güçleri buraya kadar cüz'ilerin sûretlerini ve mânalarını algılayabilmektedir. Küllîlerin idraki ise insânî nefiste söz konusu olacaktır. Yani bu tür bir idrak ancak insanlara hastır.

b.2) Mütesarrife gücü: Müdrike gücü ile elde edilen veriler (cüz'î suretler ve manalar) üzerinde tasarrufta bulunulur, tahliller yapılır. Bu sebeple buna *müfekkire* adı da verilir.

**1. İnsânî Kuvve:** Râzî buraya kadar görmüş olduğumuz kuvvelerde duyulara dayalı cüz'î bir idrak ve bu idrake dayalı fiilden bahsetmektedir. İnsânî nefiste ise gerek bu kuvvelerden gelen bilgilerin işlenmesiyle gerekse doğrudan metafizik âlemle farklı şekillerde irtibat kurularak küllî bilgileri idrak ve bu idrake dayalı ahlâkî değer taşıyan hareket ya da eylem meselelerini ele almaktadır. Şu ana kadar açıklanan kuvveler fizik âleme ait, cüz'î bilgilerin elde edildiği kuvvelerdir. Bunlardan nebati olan beslenme, büyüme ve üremeyi içine alan kuvve, bitkilerde de vardır. Nebatî kuvveyi de içine alan, kısaca duyusal idrak ve irade şeklinde özetlenen hayvanî kuvve ise hayvanlarda da mevcuttur. Ayrıca bunlar insanda da mevcut olup onun beşerî yönünü oluşturur. Ancak şimdi tanımlanacak olan kuvveler yalnızca insana hastır. İnsânî kuvve amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılır. İlki insanın bedeniyle alakalı, onu kontrol ve idare eden eyleme yetisi; diğeri ise ilâhî varlıklarla irtibat kurmasını sağlayan bilme yetisidir. İbn Sînâ'nın ifadeleriyle, nefsin fizik ötesi âlemle ilişkisini düzenleyen güce "nazarî", fizik âlemle ilişkisini düzen-

<sup>28</sup> Râzî'de özet olarak ele alınan hayvânî nefsin idrak güçleri temelde İbn Sînâ sistemine dayanmaktadır. Bu hususta İbn Sînâ'nın yaptığı tasnifler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, Macid Fahri (thk.), Beyrut, 1985, s. 201-207; *Risâle fi mahiyyeti'l-Işk*, Ahmet Ateş (terc.), (Resailu İbn Sina içinde). İstanbul, 1953, s. 9.

leyen güce de “amelî” akıl gücü denilir.<sup>29</sup> Her iki kuvve birlikte hareket ettiğinde insan, ahlâkî açıdan kemâle ulaşabilmektedir.

Burada müellifin ifadelerinden yola çıkarak dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus daha bulunmaktadır. Nefsin daha önce ifade edilen nebâtî ve hayvânî kuvvelerine ait; beslenme, büyüme, üreme, duylara dayalı idrak ve hareket gibi kuvveleri ahlâkî eylem açısından bir anlam ifade etmezler. Aynı kuvveler insânî nefis söz konusu olduğunda bilgi ve buna bağlı irade süzgecinden geçtiği zaman ahlâkî açıdan değer ifade eden birer isti'dat haline gelmektedirler. Zira bu bilginin bir yönü bu âleme bakarken diğer yönü ulvî âlemlere dönüktür.

a. Nazarî (teorik) kuvve: İnsanın beşerî güçlerini doğru kullanmasını sağlayan kuvvesidir. Nefsin metafizik bilgiyi elde etme noktasında bilmeye yönelik kuvvesidir. Nefsin bilmekle ilgili bu fiili *akıl* (akletme), bu fiili ortaya koyan güç ise *nazarî akıldır*. Nazarî aklın metafizik olanın bilgisini elde etmek için bedene, yani şu ana kadar saydığımız nefsin diğer güçlerine ihtiyacı vardır. Onlar vasıtasıyla elde edilen veriler tümel bilgiler (mücerred küllî suretler) şeklinde nazarî akılda idrak edilir. Böylece insan maddenin görünen suretlerinin ötesinde, mahiyetinin bilgisini, mücerred hakikatini elde eder, *akletme fiili* gerçekleşir. Böylece varlığın gerçek bilgisine ulaşılmış, idrak edilmiş olur. (Kuvve>Fiil> İdrak)

b. Amelî kuvve: Râzî, "bedenin tasarrufu için insandaki nefis cevherini hazırlayan güç" tanımlamasını yapar. Yani amelî güç nefsin, bedenle veya bedende gerçekleşen bütün güç ve fiillerini içine alır. Bu kuvve, daha önce geçen hayvânî kuvve başlığında izah edilen güçlerle paraleldir.<sup>30</sup> Ne var ki hayvânî kuvvede eylem, duysal bir idrake dayalı olarak ortaya çıkarken, insânî kuvvede daha üst bir idrak ile gerçekleşmektedir.

Hayvânî kuvveyi ele alırken fâil ve bâis güç olarak sınıflara ayırarak tanımladığımız bu kuvveyi –insânî kuvve bağlamında- irade ve idrak arasındaki irtibatı ifade etmek üzere tekrar değerlendirmek yerinde olacaktır. Bâise kuvvesi; hazza yönelme (şehviyye) ve istenmeyen şeyden, elemden kaçınma (gazabiyye) şeklinde hareket için gerekli iradeyi/motivasyonu sağlayan güçtür. Şehvânî kuvve, lezzetli ve yararlı olarak tahayyül edilen şeyleri isteyen, canlıları yahut insan nefisini onlara doğru

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *Şifâ/Nefs*, s. 37-38.

<sup>30</sup> Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh*, s. 74-87.

yaklaştırmak isteyen kuvvedir. Gazabî kuvve ise, zarar ve elem veren şeyleri kovmak, onlardan korunmak için onlara karşı üstün gelmeyi ve bu yönde nefsin bedeni hareket ettirmesini isteyen güçtür. Bu kuvvelerin irade ettiği şeyi eyleme geçirmeyi sağlayan fâile kuvvesi ise, beyinden sınırlar vasıtasıyla kaslara ulaşan onları kasarak veya gevşeterek uzuvları ve bedeni harekete geçiren güçtür. İstemek ya da terk etmek şeklinde ortaya çıkan irade, hayvanlarda hissî idrak, insanlarda hem hissî hem de aklî idrak neticesinde gerçekleşir. Şâyet insan tamamen hissi idraklerle eyleme yöneliyorsa bu onun -ahlâkî davranış açısından- behîmî seviyede kaldığını gösterir. Bu açıklamalardan sonra altını çizmek istediğimiz husus şudur ki, idrak güçleri ile irade güçleri arasında sürekli bir irtibat vardır. Bununla birlikte şunu da ifade etmek gerekir ki hareket amaç değildir, iradeye sevk eden idrakin gerçekleşmesi için gereklidir.<sup>31</sup>

İrade ve nefsin kuvveleriyle alakalı bir başka konu da hüsün ve kubuh meselesidir. Râzî bu konuda son dönem eserlerinden birinde kısaca şunları söyler: İlâhî fiiller hüsün-kubuh ölçüsü dışında olup O'nun fiilleri için bir değer ayırımına gidilemez. Kullanın fiillerine gelince bu konuda yegâne hâkim unsur, akıldır.<sup>32</sup> Bu ifadeleriyle Râzî, ilahi fiillerle kullanın fiillerini kesin bir ayırımı tabi tutmuştur. Bu ayırımında, insanın fiillerinde iyi ile kötünün belirleyicisi akıldır. Fizik âleminin ötesine ulaşma ve hakikatin bilgisini (ilahi bilgiyi) elde etmede nefsin kuvvelerini nasıl kullanacağını ölçüsü Râzî' de daima akıldır.<sup>33</sup> Ancak onun sis-

<sup>31</sup> Râzî, insan iradesini ele alırken bir kelimacı olarak Küllî İrade ile aralarındaki irtibatı da inceler. Konuyla ilgili Mülk Suresi 13-14. ayetlerin tefsirinde şunları söyler: "İnsanın fiilleri karar ve iradesiyle yakından ilgilidir. İnsana ait bir fiilin meydana gelmesi için onun önce kesin bir karar vermesi ve bunu gerçekleştirecek gücünün bulunması gerekir. İnsanın karar vermesini sağlayan düşüncenin kalbinde doğması ise kendi kendine değil Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Zira tüm bu kuvveleri en temelde yaratan Allah'tır. Eğer bunların bir yaratıcı olmaksızın kulun kalbinde kendiliğinden meydana geldiği iddia edilirse bu takdirde bütün varlıkların bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan kendi kendine meydana gelebileceğini kabul etmek gerekir ki bu bizi Allah'ın varlığını inkara götürür. Şu halde insanın kalbine doğan düşünceleri yaratan Allah'tır. Fiil yaratılmış da olsa kuldaki güç ve irade ile meydana geldiğinden insan gerçek fail olur": Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXX, s. 59. Râzî bu ifadeleriyle döneminin iki fikir akımı olan Mutezile ve Cebriye arasında durmaya çalışmıştır.

<sup>32</sup> Râzî, *Metâtibul-âliye*, c. III, s. 317-358.

<sup>33</sup> Bilgiyi elde etme ve akıl yürütme konusunda Râzî, aklın sebep, bilginin sonuç olduğu, aklın bilgiyi üreten kaynak olduğu şeklindeki görüşleri kabul etmez. Ona göre ikisi arasında makul bir ardışıklık (succession) vardır; Allah akletmeyi yaratır ve bilgi onu zorunlu olarak izler. Râzî akıl kuvvesine belli bir değer atfeder. Gerçekte kelam ilminin gayesi

teminde akıl, doğru bilgiye ulaşabilmek için daima vahyin rehberliğinde olmalıdır. Kendi ifadesiyle "Kur'an nuruyla aydınlanmış akıl" ancak insanı hakikatin zirvesi olan ilahî bilgiye ulaştırabilir. İsrâ 82-84. ayetlerin tefsirinde, Kur'an'ın mü'minler için rahmet ve şifa oluşunu açıklarken şunları söyler: "Ruhlarını batıl inançlar ve bozuk ahlâklardan arındırmış olanlar için Kur'an rahmettir." Ayetin devamında geçen "herkes kendi şâkilesine göre amel eder" ifadesi hakkında ise şunları söyler: "Herkes kendi nefis cevherinin şâkilesine/kalıbına; ruhunun muktezasına göre amel eder. Eğer Kur'an'ın rehberliğinde nefsi/aklı aydınlanmış ise - hakikati görür- artık ondan faziletli, kıymetli ameller sudur eder. Aksi durumda ise, sapıtılmış, zulmanî, kararmış ise ondan da kötü ve değersiz fiiller sadır olur."<sup>34</sup>

Râzî'nin akletme fiilini açıklarken en üst seviyede idrakten bahsettiği yerlerde dikkatimizi çektiği önemli bir nokta daha vardır ki; o da eserlerinde "akıl merkezi" şeklinde ifade ettiği; "kalp"tir. Bir eserinde akıl ve kalp kavramları arasındaki münasebeti açıklarken öncelikle konuyla ilgili felsefecilerin görüşlerini ele alır, değerlendirir, en sonunda da kendi görüşünü beyan eder. İlk olarak Aristo'ya nispet ettiği nefis ve kalple ilgili şu görüşü ele alır: "Nefis tek bir cevherdir, fikir-gazap-şehvet özellikleri ise onun sıfatlarıdır. Nefse ilk müteallik olan ise kalptir. Nefsanî kuvveler diğer uzuvlara onun vasıtasıyla geçer." Ardından Sokrat, Eflatun ve Calinus'a nispet ettiği diğer görüşü belirtir: "Her biri müstakil olmak üzere üç nefis vardır. Onlardan her biri tek başına birer uzuvdur. Bunlardan müfekkir nefsin kaynağı beyin; gazabî nefsin kaynağı kalp; şehvanî nefsin kaynağı ise karaciğerdir." Bu görüşlerden Aristo'ya ait olanının Kur'an ve sünnete uygun olduğunu belirtir. Calinus ve takipçilerine ait görüşü; "nefsin birden çok oluşu ve her birinin vücudun bir organıyla özdeşleştirilmesi" şeklinde ifade edip değerlendirerek reddeder. Ona göre nefsin kuvvelerinin bu organlarla ilgisi vardır ama özdeş değildir.<sup>35</sup>

---

akılla vahyi (akıl ve nakli) birbirine uyum içinde bağlayıp birleştiren bir ilim vücuda getirmektir. Kendi Kur'an tefsirinde bu iki unsuru meczetmeyi başaranları Müslüman bilgeler (hukemâu'l-İslâmiyye) olarak isimlendirip metheder; M. M. Şerif, **Klasik İslam Felsefeleri**, s. 332.

<sup>34</sup> Râzî, **Mefâtiḥul-gayb**, c. XXI, s. 30.

<sup>35</sup> Râzî, **Esrâru't-Tenzil**, s. 532.



Kalp, aynı zamanda nefsanî kuvvelerin diğer uzuvlarla bağlantı kurduğu merkez konumundadır: "Kalp meydana gelme bakımından uzuvların ilki, ölüm bakımından da en sonuncusudur. Ayrıca beden merkezinde bir yerdedir. Tüm organlarla kan vasıtasıyla bağlantısı vardır. Yani her şey, tüm organların hareketi ondan neş'et eder."<sup>36</sup> Râzî bu açıklamalarını Calinus'un, biyolojik olarak beden merkezinde beyin bulunduğu, bundan yola çıkarak aklın merkezinin beyin olduğu şeklindeki açıklamalarına reddiye olarak ele alır. Bu açıklamalarının ardından kalbin, aklın merkezi olduğu şeklindeki görüşünü ayetleri delil gösterecek açıklar: "Onlar yeryüzünde gezip dolaşmazlar mı ki bu sebeple düşünce kalplere sahip olsunlar".<sup>37</sup> "Onların kalpleri vardır bunlarla idrak etmezler".<sup>38</sup> Bunlar ve "akleden kalpler" şeklindeki ifadelerin bulunduğu ayetlerin aklın merkezi ve kaynağının kalp olduğuna işaret ettiğini belirtir. Yine "kalpleri mühürlenmiş olanlar", "kalplerinde hastalık bulunanlar" şeklindeki ayetlerde, ilmin zıtlarının da kalbe nispet edildiğini ifade eder.<sup>39</sup>

Râzî, *Esraru't-Tenzil* isimli ahlâka dair konuların yer aldığı eserinde kâinatın yaratılış amacı olan ilahi bilgiye ulaşma noktasında akıl ve kalbin rolünü şöyle açıklar: "İnsanın yaratılış amacı mârifetullahıdır ve onun makamı da kalptir. O halde âlemin yaratılışından maksat da kalptir: Allah Teala önce *cevheri* yaratmıştır. Sonra *yeri ve göğü*, ardından topraktan *insanı* yaratmış, Marifetullâh için insanda da *kalbi* yaratmıştır. Surette kalp bedene tabidir. Mana âleminde ise beden kalbe tabidir. Dolayısıyla makasidu'l-aslî kalptir. Kalbin kalesi beden, beden kalesi yeryüzü, yerin kalesi göktür. O halde şunu ifade edebiliriz ki insanın yaratılış amacı olan marifetullâh noktasında tüm kâinatın özü kalptir. Kuran'da kalp için *fuâd* ve *kalp* kelimeleri kullanılır. Fuâd (organ olarak) kalp dediğimiz et parçasına genel olarak verilen isimdir. Kalp ise, gözün bedende bir cüz oluşu gibi, fuâdda mümeyyez, mahsus bir cüzdür. Bu cüzün içerisinde de bir nokta vardır. Gözdeki görmeyi sağlayan nokta gibi o da *süveydâ* adı verilen siyah bir noktadır. Zâhirî görme gözün siyah bölgesinde gerçekleştiği gibi bâtinî görüş de kalpteki bu noktada gerçekleşir." Neden siyah nokta denildiğini ise şöyle açıklar: "Karanlığın bittiği yerde

<sup>36</sup> Râzî a.g.e, s. 536.

<sup>37</sup> Hacc, 22/46.

<sup>38</sup> Âraf, 7/79.

<sup>39</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXIV, s. 142-145.

aydınlık başlar. En küçük siyah nokta karanlığın sonu aydınlığın da başıdır. Marifetullah noktasında süveydâ karanlığın bitip aydınlığın başladığı yerdir. Yani süveydâ bitişten sonraki başlangıcı ifade eder; kalbin başlangıcı ve gayesidir."

Râzî bu açıklamalarının ardından akılla olan irtibatı açıklar: "Süveydâ marifetullah'ı, gerçek nuru görmenin mekanıdır ancak, nasıl ki göz direk güneşle muhatap olduğunda hayrete düşer ve onu tamamen idrake güç yettiremezse, kalp de "marifetullah" nuru karşısında aynı durumdadır. Bu noktada akıl devreye girer ve algılama onunla birlikte idrake dönüşür". Yani nurla direk muhatap olan kalptir, algılama noktasında ise akıl devreye girer. Akletme fiili belli bir zaman sürecinde olurken, kalple gerçekleştirilen sezgi ise bir anda olmaktadır. Ardından Râzî idrak konusunda bir adım daha atar ve şunları söyler: "Akıl da kendi başına bu bilgiye ulaşmada acizdir. İnsanın anne karnında ne hallere girdiğini tam olarak bilemediği, ezel ve ebed hakkında kesin fikir beyanında bulunamadığı gibi akıl da tüm bunları algılamada acizdir. Bu durumda Allah'ın bildirmesine, yani vahye ihtiyacı vardır".<sup>40</sup> Böylece, *Razî' deki idrak mahalli olan akıl, "kalbin aydınlattığı, vahyin inşa ettiği akıl"* şeklini alır.

Vahyin rehberliğinden uzak aklın, ateşin nurunda olduğu gibi pek çok kusuru bulunduğunu şu şekilde açıklar: "Ateş, dumanla birlikte ve duman elbiseyi siyahlatıp kirletir. Akıl da şüphe dumanıyla ubudiyet elbisesini kirletir. Ateşin en ufak bir rüzgârla sönmeye gibi akıl da en ufak bir şüphe dumanıyla söner. Ateşin nuru küçük bir evde parlar, anlamlıdır. Bir çölde hiçbir şey ifade etmez. Akıl da beden evinde anlamlıdır, ruhlar âlemine konulduğunda söner. Ateş güneşin karşısındadır, ancak arasında bir engel olursa yanabilir. Akıl da Allah'ın nuru karşısındadır, ancak arada gayb perdesi varken yanar, bu perde kalkarsa söner. Ateş bir vakitten sonra söner, o sönmeye de gündüz olunca hükmü ortadan kalkar. Akıl da şehvet ve gaflet tarikiyle söner. Bu şekilde sönmeye de ahiret hayatı gelip dünya hayatı bittiğinde, tüm gizliler açıklandığında aklın hükmü kalkar, tek "Nur" kalır."<sup>41</sup> Görünen elemde nurlar en büyüğünden itibaren güneş, ay, yıldız, ateş şeklinde sıralanır. Göz bunları direk görmez, durumuna göre merteye merteye görebilir. İnsanlar da Allah'ı, Nuru İlahi'yi algılamada merteye mertebedir. Kimi, yıldızlar kadar o nuru

<sup>40</sup> Râzî, *Esrâru't-tenzîl*, s. 543-544.

<sup>41</sup> Râzî, a.g.e, s. 548.

algılar kimi ay, kimi güneş. Peygamberler onu en üst seviyede algılayanlardır.<sup>42</sup>

Râzî peygamberlerin aklî yetkinlik noktasında en üst seviyede insanlar olduğunu bir başka eserinde şöyle açıklar: "Peygamberler kuvve-i nazariyye ve kuvve-i ameliyye açısından en kâmil mertebede bulunurlar ve insanların bu konulardaki eksikliklerini tamamlayabilirler. Nesnelere akılla kavranan ve aklın tam olarak kavrayamadığı nesnelere ikiye ayrılırlar. Birinci tür konularda peygamber göndermek insanların bu tür konularda ileri süreceği özür beyanını bertaraf etmek içindir. İkinci tür konularda ise insan zaten ilahi izaha muhtaçtır".<sup>43</sup>

Râzî insanların yetkinlik ve mutluluklarının temel dinamikleri olan kuvve-i nazariyye ve kuvve-i ameliyye açısından hem kusurlu hem de farklı derecelerde olduklarını; bu sebeple de peygamberlerin yardımı olmadan dünya ve ahiret mutluluğuna erişemeyeceklerini düşünmektedir. Varlıkların ontolojik olarak bitki, maden ve canlı gibi türlere ayrılması gibi, bilgi edinme imkânına sahip olması itibarıyla canlılar içinde üstün bir konumda bulunan insanlar da -epistemolojik olarak- kendi aralarında bilgi muhtevası bakımından farklı mertebelerde bulunmaktadır. Bu açıdan peygamberler, fizikötesi âlemle ilişki kurma imkânına sahip oldukları için kuvve-i nazariyye ile kuvve-i ameliyye noktasında insanlık ufkunun en üst mertebesinde yer alan, yetkin akıl sahibi insanlardır. Bundan dolayı onlar doğru inanç ve güzel davranış yönünden insanların eksiklerini tamamlarlar. Bu tespitten hareketle Râzî, peygamber olduğunu söyleyen bir kimsenin insanları Allah'a inanmaya ve doğru davranışlarda bulunmaya davet edip onlara dünya ve âhiret mutluluğuna erişecek bilgiler öğretmesini onun peygamberliğinin bir kanıtı olarak değerlendirir.<sup>44</sup> Bu niteliklere sahip olan peygamberler aynı zamanda, nefsinin kuvvelerini, vahiyle şekillenen akıllarının rehberliğinde hakikatin bilgisine yönelten, "yetkin akıl" sahibi kimseler olarak tüm insanlara örnekler.

### III. AHLÂK FELSEFESİ

Râzî'nin nefis nazariyesi, ahlâk felsefesinde merkezî bir öneme sahiptir. Nefis ve kuvveleri konusu merkezinde, insanın fizik ve metafizik âleme dönük yönlerini tanımlamaya gayret eden müellif, "insan hangi

<sup>42</sup> Râzî, a. g. e, s. 546.

<sup>43</sup> Râzî, **el-Muhassal**, Hüseyin Atay (tahk.), Kahire 1991, s. 512-513.

<sup>44</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Fahrettin Râzî", **DİA**, c. XXII, s.92.

davranışı, niçin seçmelidir?" şeklindeki ahlâka dair temel soruya cevap bulunmaya çalışmaktadır.

İnsanın davranışları ilk basamakta nefsin istek veya öfke gücünden kaynaklanmakta ve ahlâki davranış bu iki gücün yönlendirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Râzî'ye göre nefsin, faziletleri elde edebilmesi noktasında bu iki gücü harekete geçiren şey sadece duyu algıları ve onları takip eden haz ve elemeler olmamalıdır. Bu noktada hakikî manada iyi ve kötüyü belirlemek, varlığı bütün yönleriyle idrak eden *akıl* işidir. Aklın aydınlatıcı rehberliğinde nefis, bedenle birlikte iken bu dünyada faziletleri elde eder. Ancak kalıcı saadet onun ahirette, bedenden ayrıldıktan sonra kavuştuğu durumdur. Râzî'ye göre ruhun kemali, dolayısıyla hayatın gayesi ölümden sonra gerçekleşecek olan mutluluk için insanın kendisini hazırlamasındadır. Eğer insan aklî idraki ve bu idrakin gerektirdiği fiilleri ile gayeleri bırakıp sadece duyu idraklerine ve bunları takip eden hazlara kendini kaptırırsa ne bu dünyada erdemli ne de ahirette mutlu olabilir.

Râzî, ahlâk alanında kaleme aldığı "*en-Nefs ver-Ruh*" isimli eserinin ikinci kısmında ahlâki davranışla ilgili somut örnekler üzerinde durmaktadır. Asıl mutluluğun duyularla elde edilen hissî lezzetlerde değil, aklî lezzetlerde olduğunu belirtir. Duyularla elde edilen şeyler gerçek mutluluk ve huzur için birer araçtır. Bu durumda insanın duyularıyla elde edeceği şeylere kalıcı mutlulukmuş gibi yönelmeyip, onlardan aklının rehberliğinde gereği kadar istifade etmeyi bilmesi gerekir. Bu sebeple aklî lezzetler hissi lezzetlerden daha şerefli ve daha kâmindir.

Nefis ve kuvveleri merkezinde ahlâkî davranışın sınırlarını çizdikten sonra bazı somut misaller üzerinde meseleyi ele alır. Bunlardan biri "mal edinme" konusundadır. Mal edinmeyi öven ve yeren ayetlerden örnek verdikten sonra mal edinmenin insan için uygun olacağı durumları aklî deliller ışığında açıklamaya çalışır:

"İnsana ait üç çeşit fazilet mertebesi vardır:

a. Nefsanî Faziletler: İlim ve güzel ahlâk neticesinde elde edilen faziletler.

b. Bedenî Faziletler: Sıhhat ve güzellikle elde edilen faziletler.

c. Diğer faziletler: İnsanın yeme içme gibi bedene hizmet eden yönleriyle elde ettiği faziletler. Beden nefse hizmet etmektedir. Nefis ise ilim ve güzel ahlâki elde etmek içindir. Dolayısıyla yeme-içme gibi bedene hizmet eden tüm özellikler eğer ilim ve güzel ahlâka yönlendirilirse fazi-

let halini alır. İlim ve bunun neticesinde elde edilen güzel ahlâk dünyevî/cismanî olanda değil; uhrevî/ezelî olandadır ve ona yönelmekle elde edilir.<sup>45</sup> İşte mal edinme de insanı aynı şekilde fazilet ya da rezilete yönlendirebilir. Eğer insan malı nefsinin amelî ve nazarî kuvvelerini hayra yönlendirmek için temin eder ve kullanırsa bu onun yararına olur. Zira insanın bu dünyada ilim ve güzel ahlâk elde edebilmesi için maddi imkânlarla ihtiyacı vardır. Mal sahibi olmak bunu sağlar. Yine insan, malı başkalarındaki bir zararı defetmek için de kullanır. Mesela; zekât ve sadaka verir, güzel bir kurum inşa ettirir. Tüm bunlar malın dünyevî olana değil uhrevî olana hizmet etmesi için kullanılmasıdır ve insana sonsuz mutluluk sağlar. Ancak insan malı dünyevî lezzetler için elde eder ve kullanırsa bu hem kendisine ve hem başkalarına zarar verir. Mesela, gereğinden fazla mal biriktirmek ve bunu muhafazaya çalışmak insanı zikirden (Allah'ı hatırlamaktan) alıkoyar.<sup>46</sup>

Râzî'nin ele aldığı örneklerden biri "şöhret"tir: " Peygamberler, âlimler, devlet başkanları için şöhret sahibi olmak mubahtır. Ancak bunu dünyevi menfaatleri için değil, uhrevî olana davet için talep etmelidirler. Zira insanların gönüllerinde yer edinmeden bu görevleri yerine getirmek mümkün değildir. Ancak insan şöhret sahibi olmayı dünyevî menfaat elde etmek, böylece elde edeceği kemali bu amaçla kullanmak için isterse, bu haramdır. Ayrıca insan dünyevî hasletlerinden dolayı ya da kendinde olmayan bir takım özelliklerinden dolayı şöhret sahibi ise bu da haramdır. Dünyevi hasletlerinden dolayı şöhret sahibi olan, bu durum kalıcılığı olmadığı için sürekli bunu koruma endişesi içinde olur. Bu da onu uhrevî olana yönelmekten alıkoyar. Kendinde bulunmayan bir özellikten dolayı şöhret sahibi olmak ise riyaya sevk edeceği için haramdır.<sup>47</sup>

Râzî, tefsirinde "Ey mutmain nefis, sen O'ndan O senden razı olarak Rabb'ine dön"<sup>48</sup> ayetini açıklarken ilahî olana yönelerek mutmain olan nefsi şöyle ifade eder: "İtmi'nan nefis, Hak ile içice yaşayan ve kendisini hiçbir şek-şüphenin yenip mahcup edemediği nefistir. Aklî kuvve, sebepler zincirinde yükselmeye başladığında, zâtı gereği "mümkün" bir sebebe varıp ulaştığında, bunun başka bir sebebi olduğunu bilir, burada durmaz, aksine her şeyden daha üstün olana yönelip tırmanmaya devam

<sup>45</sup> Râzî, **en-Nefs ve'r-Ruh**, s.110.

<sup>46</sup> Râzî, a.g.e, s. 111-113.

<sup>47</sup> Râzî, a.g.e, s. 127-138.

<sup>48</sup> Fecr, 89/27-28.

eder. Bu tırmanış ihtiyaçların son bulduğu, zaruretlerin nihayete erdiği, zatı gereği Vacibu'l-Vücûd olan o yüce varlığa varıp dayanır. Artık O'ndan başkasına yönelmez. Aklî kuvve her ne zaman mümkün varlıklardan birine dikkat etse ve ona yönelse o şeyin yanında karar kılması imkânsız olur. Fakat akıl, Vacibu'l-Vücud'un celaline bakıp, her şeyin O'ndan olduğunu anladığında ise bundan başkasına geçmesi imkânsız hale gelir. Böylece itmi'nanın ancak Vacibu'l-Vücûd'un zikri ile elde edilebileceği sabit olur. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki; kulun ihtiyaçları sınırsızdır. Buna karşılık Allah'ın dışındaki her şeyin varlığı ve kuvveti sınırlıdır. Sınırsız-sonsuz olan ise sonlu ile kuşatılamaz. Dolayısıyla kulun sınırsız ihtiyaçları karşısında, itmi'nanın-istikrarın olabilmesi için ancak Allah'ın sonsuz kemalinin bulunması gerekir. Böylece marifetullâhı, Allah'tan başka bir maksat ile tercih eden hiçbir kimsenin mutmain olamayacağı; onun nefsinin de, nefs-i mutmainne durumuna ulaşamayacağı; fakat marifetullahı başka bir şey için değil ancak O'nun için isteyen nefsinin ise, "nefs-i mutmainne" olacağı sabit olur. Böyle olan herkesin ünsiyeti Allah Teala ile, arzusu Allah'a yönelik; bekası yine Allah ile, sözü Allah ile beraber olmuş olur. İşte bu sebeple böylesi canlılara dünyadan ayrılırken "*Sen O'ndan razı, O senden razı olarak dön Rabbine*" denilir.<sup>49</sup>

Râzî bir başka eserinde ilahî bilgiye götüren batınî bakışın nasıl yakalandığını şöyle tasvir eder: "İnsanın (anne karnundayken) gözleri yaratılır ama kapalıdır. Bir zaman sonra göz kapaklarını Allah Teâla açar. Anne karnundan ayrılınca da ilk zamanlar gözleri genelde kapalıdır. Zira dış dünyaya karşı (anne-babası da dâhil) câhildir. Biraz büyüyünce gözlerini açar ve yavaş yavaş temyiz kabiliyetine ulaşır. İnsanın batınî gözü de böyledir. Önce kapalıdır, sonra açılır ama hayır ve şerri ayırtmeme gücü yetmez. İyiyi-kötüyü ayırtmak için aklının gözüyle bakmaya devam eder. Bir süre sonra anlar ki Muhsin olan hakktır diğerleri ise zararlıdır. Sonra -ilahi olana yönelerek- ilerlemeye gayret ederse akıl nazarıyla bakmaya sabretmek mümkün olmaz. Anne nasıl temyiz dönemine kadar çocuğu arasına azarlarsa Allah Teala da insanı ilk dönemlerinde Rabbini bilene kadar bazen azarlar. Tüm bunlar buluşdan önceki dönemlerdir. Sonra yine Allah'ın fiillerini ve mahlûkatındaki hikmetini anlama gayreti içinde olursa bu bakışıyla birlikte onda aşk ve muhabbet

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtihul-gayb*, c. XXXI, s. 160-161.

oluşur. Akıyla bir şey göremez. Tamamen Hakkın kudretine ve hikmetine yönelir. O zaman ona sırlar açılır, ayın güneş karşısında nurlandığı gibi kalp bu makamda bakışından lezzet alır. Bundan önce kalbin bir tek gözü varken şimdi kâinattaki her zerre onun için göz olmuştur. Zira âlemin tümü O'nu yansıtan birer ayinedir. Böylece o başkalarının göremediğini görür. Tüm âlem onun için nûr olur.<sup>50</sup>

Marifetullah nuruyla hemhal olan nefsi Râzî yukarıda ifade edildiği şekilde açıklar. Bütün müslüman düşünürler gibi o da ahlâkın gayesinin mutluluk olduğunu ve bunun da en yüksek derecede ölümden sonra gerçekleşebileceğini düşünür. Bununla birlikte mutluluğa ulaşabilmek için her şeyden önce nazari aklın yetkinleşerek başta ilk varlık (Allah) olmak üzere var olanları bütün yönleriyle olabildiğince kavrayıp bilmesi gerektiğini ifade eder. Râzî'nin eserlerinde hakîki bilgiyi idrak ederek ahlâkî olgunluğa ulaşılması noktasında ele aldığı aşamalar tasavvuftaki idrak mertebelerine de işaret eder niteliktedir. Onun akıl ve vahyi mezcetme faaliyetini zaman zaman bu zeminde gerçekleştirme gayretine de bu vesileyle işaret etmek isteriz.

### Sonuç

Makalemizde incelemiş olduğumuz düşünce sistemi içerisinde Râzî, genel olarak ruhlar tasnifi, ardından bu tasnif içerisinde insan nefsinin yeri ve nitelikleriyle gelişen düşünce serüvenini, nübüvvetle ulaşılan yetkin akılla taçlandırır. Nefsin mahiyeti ve kuvvelerini açıklarken en üst seviyede insanî kuvvede ifade edilen aklın, insanı hangi aşamalardan sonra ahlâkî yetkinliğe ulaştıracağını beyan eder. Fizik âlemden başlayarak metafiziğe ve hakikatin bilgisine ulaştıran bilme sürecini, bunun neticesinde ulaşılan ahlâkî olgunlukla elde edilen mutluluğu aşama aşama açıklar.

Râzî'nin sisteminde bilme, zihnin soyutlama yoluyla nesnelere suretini alıp bilgiye dönüştürmesi çabasıdır. İlk aşamada nefsin hayvânî kuvvelerinden olan duyularla; nesnenin fizikî, kimyevî ve biyolojik nitelikleri duyulanır. Ardından bu nitelikler ortak duyuda (hiss-i müşterek) birleştirilerek duyularla kazanılan tikel bir yargıya ulaşılmış olur. Bu, duyularla elde edilen ilk yargıdır. İkinci aşamada bu tikel algıların suretleri hayal veya tasarlama gücünde saklanır. Bu bilgi hayalî idrak

<sup>50</sup> Râzî, *Esrâru't-Tenzil*, s. 553-554.

düzeyinde bir bilgidir. Bu ortak duyularla elde edilen tikel suretlerden, üzerinde durup düşünmeden yüzeysel, tikel yargılarda bulunulabilir, bu tür yargılar vehmiyyât adını alır. Bunlar aynı zamanda insan dışındaki canlıların ulaşabileceği en üst bilgi düzeyidir. İnsanın bu bilgi seviyesine takılıp kalması onun öteki canlılarla aynı düzeyde kalması demektir. Ancak yine de bu bilgi insanın gündelik hayatında yararlı ve vazgeçilmez olan bilgidir.

Gerçek bilgiyi oluşturan düşünce yargıları ise, beş duyu ile kazanılıp hayal veya tasarlama gücünde saklı bulunan tikel suretler üzerinden gerçekleşir. Burada nefsin insanî kuvvelerinin kullanılması söz konusudur. Hayvanî kuvve ile elde edilen tikel suretler, nazarî akıldaki düşünme (müfekkire) gücüyle, hayalî suretten türe ait surete başka bir ifade ile tikel anlamdan genel anlama geçerek kavram (tasavvur) bilgisine yükselir. Böylece mücerred küllî suretler akılla idrak edilmiş olur. Bu, özel ve belirli bir nesnenin değil, bilmeye konu olan türün bütün fertlerini kaplayan, bu fertlerin değişmez, temel özelliklerini içeren tamamen soyut ve genel bir surettir. Düşünce bir defa türe ait suretlere ulaştınca artık ona malzeme oluşturan hayalî tikel suretlere ihtiyacı kalmaz. Duyu ve düşünce birliğiyle elde edilen bu bilgi, nesnelere ilişkin bir bilgidir. Bu genel bilgilerden hareketle de, nesnelere arası ilişkilerin ve olayların bilgisine (yargılar/tasdikât) ulaşılır. Şu halde düşünme (tefekür) sürecinde, nesnel dünyanın verileri çeşitli aşamalardan geçerek zihnimize ulaşır, zihnin kendisine has faaliyetleriyle yeni işlemlerden geçer ve sonuç olarak bir tasavvur (kavram) ve tasdik (yargı) elde edilir.

Öte yandan Râzî, bilginin sadece akıl ve onun faaliyetleri neticesinde elde edilmediğini belirtir. Önemli bir bilgi edinme yolu ve merkezi daha vardır ki o da kalp ve onunla elde edilen sezgisel bilgidir. Aslında düşünce ve sezgi özünde birdir. Fark şu noktada ortaya çıkar; kalp, bilgiyle doğrudan muhatap olur. Akletme fiili belli bir zaman sürecinde gerçekleşirken, sezgide bilginin adeta zamansız olarak bir anda kazanılması söz konusudur. Hakikatin bilgisine ulaşmada akıl ve kalp birlikte olmalıdır. Râzî akıl derken çoğu zaman bu şekilde kalple birlikte olan akli kasteder.

Bu sürecin ardından Râzî doğru bilgiye ulaşma noktasında son merhaleye varır: Düşünme işlemi her zaman insanı hakikatin bilgisine ulaştırılamaz. Düşünmenin doğru sonuç vermesi için onun ilkelerini bilmek ve bilgi imkânlarını yerinde kullanmak gerekir. İnsana bu nokta-



da rehberlik eden şey, bilgi edinme noktasında aklını en ileri seviyede kullanarak yetkin akıl elde eden peygamberler aracılığıyla insana ulaşan vahiydir. Doğru bilginin elde edilmesi noktasında Râzî, İbn Sînâ'nın faal akıl üzerinden ifade ettiği aydınlanmayı, direk peygamberler ve onlar sayesinde insanlara ulaşan vahiy ile ifade eder. Bu durumda Râzî'de hakikatin bilgisine ulaşan ve yetkinleşen akıl, vahyin inşâ ettiği akıldır.

Râzî, insanî nefsin bedenden ayrı bir cevher oluşu, bedende yer tutmasının suretin maddede yer tutmasına benzemediği, dolayısıyla onun bedenden ayrıldıktan sonra da ölümsüz olarak varlığını devam ettiren bir cevher olduğu, insanın gerçek varlığının ve benliğinin nefisten ibaret olduğu şeklindeki fikirlerinde İbn Sînâ ile benzer düşünmektedir. Nefis teorisini ve buna bağlı olarak ahlâk felsefesini açıklarken Râzî, İslâm düşüncesinde ahlâk alanında eser kaleme alan diğer müellifler gibi İbn Sînâ sisteminden istifade etmiştir. Ancak Râzî'de hakîki bilgi noktasında vahyî bilgi ve sezgisel bilginin önemi ön plandadır. Ayrıca aklî bilgi ve vahye dayalı sezgisel bilgi arası bütünlüğü her fırsatta vurgulayan müellif, bu düşüncesiyle aynı zamanda kelam ve felsefe ilimleri arasındaki ilişkiye zemin oluşturmaktadır.

Râzî'nin ahlâk felsefesi, onun nefis ve buna bağlı metafizik görüşü merkezinde şekillenir. İnsanın neleri niçin yapması gerektiğini ifade eden kavramlar aklın rehberliğinde gelişen düşünce serüveniyle yakından ilgilidir. Duyu idraklerini takip eden haz ve elemelerle birlikte nefiste biri kendine haz veren şeyleri elde etmeye, diğeri ona elem veren şeylerden kurtulmaya yönelik iki temel irade ve güç vardır. Bunlardan biri istek (şehvet), diğeri öfke (gazap) gücüdür. İnsan davranışları en temelde bu istek veya öfke gücünden kaynaklanmaktadır. Ahlâki davranış ise bu iki gücün yönlendirilmesiyle ortaya çıkar. Tikel ve sınırlı olan duyu algılarını ve onları takip eden haz ve elemeleri yönlendiren ise akıldır. Bu akıl elbette vahyin inşasıyla şekillenen akıldır. Bu şekilde nazarî aklın aydınlatıcı rehberliği sayesinde nefsin bedenle birlikte iken kazandığı her şey fazilet, bedenden ayrıldıktan sonra kavuştuğu durum ise saadettir. Şu durumda ruhun kemali ve dolayısıyla hayatın gayesi ölümden sonra gerçekleşecek mutluluk için insanın kendisini hazırlamasıdır.

Râzî de diğer İslam âlimleri gibi ahlâkın gayesi olan mutluluğun ölümden sonra baki kalan ruhla birlikte gerçekleşeceğini düşünür. Bu mutluluğa ulaşabilmek için her şeyden önce nazarî aklın yetkinleşerek başta ilk varlık (Allah) olmak üzere var olanları bütün yönleriyle olabil-

diğince kavrayıp bilmesi gerekir. Bu bilgi arttıkça ilk varlığı bilfiil idrak isteği de (aşk) artacaktır. İlk varlığa kavuşmaya yönelik bu yoğun istek nazarî aklın yetkinliği olup aynı zamanda insanın en yüksek mutluluğudur. Şu halde Râzî'nin ahlâk felsefesi, varlığın metafizik tasavvurunun zorunlu kıldığı bir durum olarak nefsin duyulara dayalı kuvvelerinin vahyin inşa ettiği akılla dengelenmesi temeline dayalı bir erdem ve mutluluk ahlâkıdır.

### Kaynakça

- Anay, Harun. Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi, **Basılmamış Doktora Tezi**. İstanbul, 1994.
- Aristoteles. **De Anima/Ruh Üzerine**, Zeki Özcan (terc.). İstanbul, 2001.
- Bedevi, Abdurrahman. **Mevsuatü'l-Felsefe**. Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabîyye, 1984.
- Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**. İstanbul, 1999.
- Devvânî. **Ahlâk-ı Celâli/Levamiu'l-İşrak fî Mekarimi'l-Ahlâk**. Leknev, 1898.
- Durusoy, Ali. **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**. İstanbul, 1993.
- Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî. **et-Ta'rifât**. Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Eflatun, **Timaios**. Erol Güneş, Lütfi Ay (terc.), İstanbul, 2001.
- Fahreddin Râzî, **Mefatihul-Gayb**, Muhammed Ali Beydûn (neşr.). Beyrut 2000.
- .....**el-Muhassal**, Hüseyin Atay (tahk.). Kahire 1991.
- .....**en-Nefs ve r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ fî İlmi'l-ahlâk**. Muhammed Sağır Hasan el-Ma sumî (tahk.). İslamabad 1968.
- .....**Esrâru't-Tenzîl ve Envâru't-Te'vil**. Mahmut Ahmet Muhammed, Baba Ali Şeyh Ömer, Salih Muhammed Abdülfettah (tahk.). Bağdad 1990.
- .....**el-Metâlibu'l-Âliye minel-İlmi'l-İlâhî**. Ahmet Hicazı Saka (tahk.). Beyrut 1987.
- Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**. Ahmet Serdaroğlu (terc.). Ankara t.y.
- İbn Miskeveyh. **Tehzîbu'l-Ahlâk**. İbnu'ul-Hatib (thk.). Kahire, 1398.
- İbn Sînâ. **eş-Şifa/et-Tabîyyât/en-Nefs**. G. C. Anawati (thk.). Kahire, 1975.
- .....**Kitâbu'n-Necât**, Macid Fahri (thk.). Beyrut, 1985.

- .....**Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil.** Fatih Toktaş (terc.). Ankara, 2011.
- .....**Risâle fi mahiyeti'l-Işk.** Ahmet Ateş (terc.). (Resâilu İbn Sina içinde). İstanbul, 1953.
- Kaya, Mahmut. **Kindî/ Felsefî Risâleler.** İstanbul 2002.
- ..... **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi.** İstanbul, 1983.
- Kindî. Ebû Yusuf Ya'kub b. İshak. **Risâle fi'n-Nefs.** Abdulhâdî Ebû Rîde (nşr.). (Risâletu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), Kahire, 1950.
- Kutluer, İlhan. **İlim ve Hikmetin Aydınlığında.** İstanbul 2001.
- Muhammed Abid el-Câbirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı.** Burhan Köroğlu Hasan Hacak, Ekrem Demirli(terc.). İstanbul 1999.
- Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî. **Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn,** Beyrut, Dâru Sadır, t.y.
- Muhyî Gülşenî. **Ahlâk-ı Kirâm.** Abdullah Tümsek (haz.). İstanbul, 2004.
- Nasıruddin et-Tûsî. **Ahlâk-ı Nâsırî.** Anar Gafarov, Zaur Şükürov (terc.). İstanbul, 2007.
- Ökge, Ahmet. **Kur'an'da Nefis Kavramı.** İstanbul 1997.
- Şerif, M. Muhammed. **Klasik İslam Filozofları.** İstanbul 2000.
- Uludağ, Süleyman. **Fahreddin er-Râzî.** Ankara 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", **DİA**, C. XII, İstanbul 1995.

