

EBÛ BEKİR RÂZÎ'NİN DOĞA GÖRÜŞÜ

Abû Bakr al-Râzî's Account of Nature

Yazar | Author

Selime ÇINAR

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Marmara University Faculty of Theology

selime99@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0036-2493>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başyuru Tarihi | Date Received: 08.11.2025

Kabul Tarihi | Date Accepted: 12.11.2025

Atıf | Cite As

Çınar, Selime. "Ebû Bekir Râzî'nin Doğa Görüşü". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 8/1 (Haziran 2025), 36-62.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

EBÛ BEKİR RÂZÎ'NİN DOĞA GÖRÜŞÜ

ÖZ

Bu makale, Ebû Bekir Zekerıyyâ er-Râzî'nin doğa görüşünü ve bu görüşün İslam felsefesi ile kelamı arasındaki konumunu analiz etmektedir. Makalenin temel gayesi, Râzî'nin doğa görüşünü ortaya koymak ve bu görüşün, onu filozoflar ve kelimcilerin doğa anlayışlarına kıyasla “ara bir konuma” yerleştirip yerleştirmedığını tespit etmektir. Râzî, günümüze eksik ulaşan *Makâle fî Mâ ba'de't-tabîa* adlı eserinde, doğanın fail olamayacağını savunur. Bu red, ilk bakışta onun âlemdaki nedensellik ilişkilerini inkâr eden ve tüm fiilleri doğrudan Tanrı'nın iradesine bağlayan Eş'arî kelimcilerin âdet teorisine yaklaştığı izlenimi verir. Ancak ben bu makalede, Râzî'nin reddettiği şeyin mutlak anlamda nedensellik olmadığını, Yeni-Platoncu, âleme nüfuz eden ve onu yöneten tümel bir cevher olan aşkın bir doğa anlayışı olduğunu iddia ediyorum. Râzî, bu aşkın doğayı reddederken, unsurların kendine özgü hareketlerinden sorumlu olan içkin doğayı (*tab'*) kabul etmektedir. Fakat bu doğanın oluşun faili olmadığını, zira bu failin ancak canlı, bilinçli, iradeli ve kâdir olması gerektiğini savunur. Ona göre hakiki failler, ancak bu sıfatlara sahip olan Bârî Teâlâ ve Nefs'tir. Dolayısıyla onun doğayı reddi, fiziksel nedenselliğin inkârı değil, metafizik düzeydeki yanlış bir fail atfının tenkididir. Motivasyonu, dehrîlerin âlemin kendi kendine yeten ve Tanrı'yı dışlayan bir doğa tarafından yönetildiğine dair iddialarını çürütmektir. Amacı, kelimcilerde olduğu gibi mucizeler için zemin hazırlamak değil, failliği akıl, irade ve hayat sahibi olan Tanrı ve Nefs'e hasretmektir. Dolayısıyla Râzî'nin doğa görüşü kelimcilerinkine çok benzese de, nedenselliği ve Tümel Nefs'i kabul etmesi ile filozoflar zümresine dâhil edilebilir. Râzî'ye ara konumun hasredilmesi ise İslam düşünürlerinin görüşlerindeki çeşitlilik dikkate alındığında isabetli görünmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Bekir Râzî, İslam Felsefesi, Doğa, Nedensellik, Aşkın Doğa, İçkin Doğa.

Abû Bakr al-Râzî's Account of Nature

ABSTRACT

This article analyzes the view of nature held by Abû Bakr al-Râzî and its place between Islamic philosophy and theology. The main aim of article is to posit his account of nature and determine its place between the philosophers' and the theologians' account of nature. In his extant work, *Maqâla fî Mâ ba'da al-Ṭabî'a*, al-Râzî refutes the nature. This denial initially seems to align him with Ash'arite theologians and their custom theory, which denies inherent causality and attributes all events directly to God's will. However, the article contends that what al-Râzî rejects is not causality, but rather a transcendent nature—a universal, substance permeates and governs the cosmos, stemming from Neoplatonic thought. While

rejecting this nature, al-Rāzī accepts an immanent nature (*ṭab*), which is principle for motion of elements. But he argues that this nature cannot generate because only who possess life, consciousness, will, and power can be a true agent and those are God and the Soul. Thus, his denial is not a negation of physical causality but a critique of misattributing agency at the metaphysical level. Al-Rāzī's primary motivation was to refute the claims of materialist who argued that a self-sufficient nature governed the cosmos, excluding God. His aim was not to establish grounds for miracles, as in *kalām*, but to reserve agency for beings possessing intellect, will, and life. Therefore even if his ideas were close to those of some Mutazili theologians he would still be included among philosophers, due to his admission of causality and Universal Soul. Attributing the intermediate position solely to him seems not adequate when considered the variety of ideas of Islamic thinkers.

Keywords: Abū Bakr al-Rāzī, Islamic Philosophy, Nature, Causality, Transcendent Nature, Immanent Nature.

GİRİŞ

Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (v. 313/925) İslam felsefesinde istisnai bir yerde duran bir filozoftur. İslam düşüncesinde öncüsü ve takipçisi olmayan beş ezeli ilke iddiasıyla ve peygamberliği reddettiği ithamlarıyla tartışmalara konu olmuştur.¹ Buna paralel olarak doğa anlayışının da diğer İslam filozoflarından daha farklı bir yerde durduğu görülmektedir.

Râzî'nin diğer pek çok eseri gibi doğa felsefesi alanında yazdığı eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Doğa ile ilgili en ayrıntılı görüşlerini günümüze tek ve eksik bir nüsha olarak ulaşmış *Makâle fî Mâ ba'de't-tabîa* başlıklı eserinden bulabiliyoruz.² Râzî burada doğanın hayat ve kudret sahibi olmaması nedeniyle bir fail olamayacağını, gerçek bir failin canlı, kâdir, muhtâr olması gerektiğini, bu failin de Bârî Teâlâ ve Nefs olduğunu savunmaktadır. Doğanın bir filozof tabip tarafından reddedilmesi oldukça şaşırtıcı görünmektedir. Râzî'nin doğa yerine Tanrı'ya, iradeli olması bakımından faillik atfetmesi, akla kâdir-i muhtar bir Tanrı anlayışını mı savunduğu, yani aslında Râzî'nin Tanrı ve âlem ilişkisi konusunda mütekellimler gibi mi düşündüğü sorusunu getirmektedir. Nitekim Peter Adamson tam olarak öyle olmasa bile Râzî'nin kelimacılar ve filozofların iki uçtaki görüşlerinin arasında orta bir yere yerleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır.³ Râzî'nin doğa görüşünü belirginleştirmek adına bu iddiayı biraz açmakta yarar vardır.

¹ Râzî'nin görüşlerinin değerli bir incelemesi için bk. Turgut Akyüz, *Ebûbekir Zekeriyâ Er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017).

² Kraus eserin eksik oluşuna, eser kendi bölümlerine gönderme yaptığı hâlde bu bölümlerin elimizdeki nüshada bulunmayışını delil gösterir. Bk. Paul Kraus, *Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî* (Kâhire: Câmîatü Fuad el-Evvel, 1939), 113-5; krş. Mahmut Kaya, *Felsefe Risâleleri: Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 35.

³ Peter Adamson, "Against Nature: Two Critics of Naturalism in the Islamic World", *State and Nature: Studies in Ancient and Medieval Philosophy*, ed. Peter Adamson & Christof Rapp (Boston: De Gruyter, 2021), 343-364.

Adamson, felsefe tarihinde, Aristoteles ve Stoacılar tarafından temsil edilen katı nedenselci bir anlayışın yanı sıra Orta Çağ'da, Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğu ve istediği zaman doğadaki düzeni kırarak mucizeler yaratabileceği görüşüne dayanan vesileci teorilerin karşımıza çıktığını anlatır. Bununla birlikte sonrasında Latin Hristiyanlığında, katı bir determinizm söz konusu olmasa da bilimsel faaliyeti sürdürebilmek için genel bir nedenselliğin var olduğunun fakat bunun bazen de kırılabildiğinin benimsendiği ara bir anlayışın geliştiğini belirtir. İslam düşüncesinde nedensellik görüşünü Fârâbî (v. 339/950), İbn Sînâ (v. 428/1037), İbn Rüşd (v. 520/1126) gibi filozofların benimsediğini, diğer yandan Gazzâlî'nin (v. 505/1111) de bir temsilcisi olduğu Eşarilik gibi kelim ekollerinin doğada gördüğümüz düzenliliğin Tanrı'nın bir âdeti yani *sünne*'si olduğunu, dolayısıyla doğanın içsel bir zorunluluk gerektirmediği teorisini benimsediklerini ifade eder. Bu noktada Latin Hristiyanlığında olduğu şekliyle ara örneklerin diğer geleneklerde göz ardı edildiğini, tam da bu örneklerin İslam düşüncesinde Ebû Bekir Râzî ve Yahudi düşüncesinde Judah Hallevi (v. 1141) şahsında temsil edildiğini iddia eder. Bu düşünürlerin kelim ekollerinden haberdar olduklarını, ara bir konumda yer almalarının sebebinin de doğanın failliğini eleştirmekle birlikte Tanrı'nın yanında başka fail sebepleri kabul etmeleri olduğunu dile getirir. Buna göre Râzî unsurların hareketlerinin ilkesini doğa değil Tanrı olarak tayin etmekte, fakat Tanrı'nın yanında Nefs'i fail olarak benimsemektedir. Hallevi ise unsurlardaki fiillerin doğa ile gerçekleştiğini, yani orta seviyeli bir nedenselliğin olduğunu kabul ettiği hâlde bunların kendi başlarına yeni türler oluşturamayacaklarını, bunun için Tanrı'nın müdahâlesinin gerektiğini, ayrıca nedenselliğin Tanrı tarafından bir mucize gerçekleştirmek için kırılabileceğini kabul etmektedir.

Adamson'un bu iddialarında şu önermelerin örtük olarak bulunduğunu görebiliriz: (i) Zorunlu nedensellik gayeli bir nedenselliktir, (ii) doğayı reddetmek zorunlu nedenselliği reddetmektir, (iii) bunun tersine doğayı kabul etmek zorunlu nedenselliği kabul etmektir.

Bu önermeler Râzî için geçerli midir? Zira eğer değilse Adamson'un Râzî hakkındaki iddiasının tekrar gözden geçirilmesi gerekecektir. Ben bu makalede Râzî'nin doğa düşüncesini ortaya koymak ve bu bağlamda düşünce sistemlerindeki konumunu belirleyebilmek için bu üç önerme üzerinde duracağım. Bu yüzden Râzî'nin istifade ettiği Yunan geleneğinin yalnızca gayeli değil aynı zamanda mekanik bir nedenselliğe de işaret ettiğine değineceğim. Sokrates öncesi filozoflarda mekanik nedensellik düşüncesi hâkimken gayeli nedensellik Platon tarafından, mekanik nedensellik yan yana bir şekilde sunulmuş, âlemde nedenselliğin yalnızca gayeli olarak bulunması Aristoteles tarafından takdim edilmiştir. Evet, Aristoteles sonrasında nedenselliğin gayeli oluşu gerçekten de verili kabul edilmiştir ve Râzî'de olduğu gibi İslam düşüncesinde de genel kabul budur. Ancak Râzî'nin görüşlerinde Platon'dan istifade ettiğini savunacağım için Platon'un doğa ile ilgili açıklamalarındaki motivasyonu belirginleştirmek adına bu noktaya değinmek yararlı olacaktır. Bu yüzden doğanın Platon'da aslında gayeli olan değil mekanik olan

nedensellik ilkesine tekabül ettiğini, bu yüzden de âlemde etkin olsa da nihai fail olduğunun kabul edilmediğini, âlemdeki düzeni tesis eden ve zorunlu nedenselliği bir şekilde ikna ederek onu kontrol altına almaya çalışan temel failin, akıl ve irade sahibi Âlem Nefsi olduğuna işaret edeceğim. Dolayısıyla ikinci önerme için doğanın nihai fail olmasının reddinin zorunlu olarak nedenselliğin reddi olmadığını ileri süreceğim. Dahası Ebû Bekir Râzî'de doğadan söz ederken aslında iki tür doğadan bahsettiğimizi, bunların içkin ve aşkın seviyedeki doğalar olduğunu, Râzî'nin reddettiği doğanın aşkın seviyede doğa olduğunu ifade edeceğim. Bu iddiamı açıklığa kavuşturmak için içkin ve aşkın seviyede doğalara kısaca değineceğim. Bunlardan hareketle Ebû Bekir Râzî'nin doğayı reddine yönelik ifadelerinin zorunlu olarak onu filozoflardan uzaklaştıracak şekilde nedenselliğin reddi anlamına gelmediğini göstereceğim. Dahası üçüncü önerme bağlamında, doğayı kabul etmenin de zorunlu nedenselliği kabul etmek anlamına gelmediğini doğayı kabul eden mütekellimlere işaret ederek ortaya koymaya çalışacağım. Râzî'nin ne içkin doğayı kabul etmekle mütekellimler zümresine dâhil olduğunu ne de aşkın doğayı reddetmekle filozoflar zümresinin dışında kaldığını göstermeye gayret edeceğim. Bunu Râzî'nin doğayı reddindeki motivasyonun dehrîlerin iddialarını çürütmek olduğuna, temel gayesinin mütekellimlerin yaptığı gibi mucizeleri temellendirmek üzere bir âdet teorisine atıfta bulunmak olmadığına işaret ederek ve âlemin yönetiminde Tümel Nefs'e vermiş olduğu role atıfla yapacağım. Bunun için öncelikle tartışma boyunca aklımızda bulunması için İslam düşüncesinde bir mütekellim ve filozofu ayırt eden en belirleyici hususları ele alarak başlamak istiyorum. Böylelikle Râzî'nin filozoflar zümresinden mi yoksa mütekellimler zümresinden mi olduğunu ve İslam düşüncesinde Adamson'un ileri sürdüğü ara bir bölge olup olmadığını değerlendirebiliriz.

Adamson'un isabetle ifade ettiği gibi felsefe ve kelam sistemleri birbirinden farklı bir Tanrı-âlem ilişkisi anlayışına sahiptir. Dahası bir filozof ve mütekellimi birbirinden ayırt etmeyi sağlayan en belirleyici husus Tanrı'nın zorunlu bir varlık mı olduğu yoksa kâdir-i muhtar mı olduğudur. Bu iki görüşün sonuçlarını gösterdiği yer ise âlemdeki nedenselliktir. Filozoflar Tanrı'nın ilmi gereği âlemde zorunlu ve gayeli bir nedensellik olduğunu ve bunun Tanrı'nın acziyetinden dolayı değil tam da ilmi gereği kırılmaz olduğunu benimserler. Kelamcılar ise Tanrı'nın hikmeti gereği âlemde bir düzen olduğunu savunsalar da aslında bu dar anlamıyla bir nedensellik değildir. Şeylerin hep aynı şekilde arka arkaya gelmesi âlemde işleyiş için gerekli olsa da bu temelde sadece bir alışkanlık ve âdettir. Tanrı istediği zaman bu düzeni bozabilir. Bu durumda nedensellik kırılmış olmaz, zira zaten en başta böyle içkin bir zorunluluk bulunmamaktadır. Mucizeler de bu şekilde açıklanır. Bu görüşleriyle kelamcılar Tanrı'yı sınırlayan, ona herhangi bir zorunluluk yükleyen ek bir etkeni reddeder ve vurguyu onun mutlak kudretine yaparlar.

Kelam ve felsefe tarihi boyunca birçok mütekellim ve filozofun aslında genel olarak diğer sisteme ait olduğu kabul edilen görüşleri benimsedikleri görülmüştür. Mütekellimlerden doğayı, madde-suret teorisini, nefsin soyut cevher oluşunu kabul

edenler olduğu gibi filozoflardan da yoktan yaratmayı ve kıyamet görüşünü kabul edenler vardır. Bu iki grubu birbirinden ayıran fasıl Tanrı'nın kâdir-i muhtar olup olmaması ve zorunlu bir nedenselliğin bulunup bulunmamasıdır. Nedenselliğin zorunluluğu, âlemde bir nedenselliğin var ve kırılmaz olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bu ayırım özellikle Gazzâlî sonrası dönem için âdeta bir turnusol kâğıdı niteliğindedir.⁴ İşte bu ayırt edici ilkeyle Ebû Bekir Râzî'nin durduğu yer tespit edilebilir. Birçok konuda filozoflar ve mütekellimler farklı görüş yelpazelerinde yer alsalar da bu ayırımla iki zümreden birine dâhil edilebilirler. Şimdi sözünü ettiğim önermeler bağlamında Râzî'nin doğa görüşünü inceleyebiliriz.

1. Râzî'nin Doğa Görüşünün Unsurları

1.1. Râzî'nin Doğa Görüşünün Kaynakları

Yukarıda Râzî'nin doğa düşüncesini Yunan düşüncesindeki doğa ve nedensellik anlayışlarına kıyasla ele alacağımı ifade ettim. Bu noktada Râzî'nin beş ezeli ilke görüşünü Harranlı Sabiilerden aldığına dair ikincil kaynaklarda bulunan atıflar akla gelebilir ve Râzî'nin görüşünün neden Yunan düşüncesi bağlamında ele alınması gerektiği sorulabilir. Bu yüzden buna değinmek gerekmektedir.

Kaynaklarda Râzî'nin beş ezeli ilke görüşünü dayandığı geleneğin Antik Yunan düşüncesi, hocası İrânşehrî'nin görüşleri⁵ ve Harranlıların inançları olduğuna dair iddialar mevcuttur. Çeşitli çalışmalar Râzî'nin temelde istifade ettiği kaynağın Antik Yunan düşünürleri ve özellikle Platon olduğu görüşünü öne çıkarmaktadır. Shlomo Pines, İrânşehrî'nin (v. 259/873) görüşleri ile Râzî'nin görüşlerini karşılaştırarak bu iddianın doğru olmadığını ortaya koyar.⁶ Klasik eserlerin daha geç olanlarında Râzî'nin görüşleri Harranlılara atfedilse ve hatta bazen Râzî'nin ismi dahi zikredilmeden bu görüşler doğrudan Harranlıların görüşleri olarak aktarılsa da⁷ daha erken olan ve özellikle Râzî'nin eserlerini doğrudan okumuş Bîrûnî (v. 453/1061) ve Merzûkî (v. 421/1030) gibi kaynakların Râzî'nin görüşlerini Antik Yunan düşünürlerinden aldığına dair ifadeleri⁸ ve Harranlılara atıfta bulunmamaları hayati görünmektedir. Râzî'den önce böyle bir sistemin Harranlılara atıfta ele alınmaması, Râzî'nin belli görüşlerini kendi eserlerinin içinde Platon'a isnat etmesi,⁹ günümüze

⁴ Filozoflar ve mütekellimler arasında görüş alışverişleri arttıkça farklılığın Tanrı'nın kâdir-i muhtar oluşu, adet teorisi ve âlemin hadis olduğu ilkeleri bağlamında değerlendirildiğine dair bk. Ömer Türker, "Gazzâlî Sonrası Kelam Geleneği", *İslam Düşüncesi Atlası*, genişletilmiş 4. basım (İstanbul: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 1/825-45, özl. 837. Adet Teorisi için bk. Osman Demir, "Adet Teorisi", *Metafizik*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1150-1164.

⁵ Nasır Hüsrev (v. 465/1073'ten sonra) bu iddiayı *Zâdü'l-müsâfirîn* eserinde zikreder, ilgili pasajların çevirisi için bk. Kaya, *Risâleler*, 268-85.

⁶ Shlomo Pines, *İslam Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 43-66.

⁷ Kâtibî'nin (v. 675/1277) *el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhasssal*'da, Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Şerhu'l-İşrât*'ta, İcî'nin (v. 756/1355) *Mevâkıf*'ta, Şehristânî'nin (v. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'de beş ezeli ilke görüşünü Harranlılara nispet ettikleri pasajların çevirisi için bk. Pines, *İslam Atomculuğu*, 66-75.

⁸ Ebû'r-Reyhân Bîrûnî, *Tahkik mâ li'l-hind* (yy.), (ty.), 163; krş. Ebû'r-Reyhân Bîrûnî, *Tahkik mâ li'l-hind Bîrûnî'nin gözüyle Hindistan*, çev. Kıvameddin Burslan, haz. Ali İhsan Yitik (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 219; Ebû Ali Ahmed Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1996), 106-7.

⁹ Râzî'nin Ebû Hâtim ile arasında geçen tartışmada zaman ve mekân görüşlerinde Platon'u isabetli bulduğuna dair ifadeleri için bk. Ebû Hâtim er-Râzî, "el-Münâzârât beyne Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû

ulaşmamış olsa da eserlerinin listesinde Platon'un görüşlerine dair eserler kaleme almış olması¹⁰ ve görüşlerindeki benzerlikler dolayısıyla Râzî'yi anlamak için Yunan düşüncesini izlemek isabetli görünmektedir.¹¹ Nitekim doğa görüşünü anlamak için de Platon'un sisteminin oldukça açıklayıcı olduğu görülecektir.

1.2. Mekanik ve Gayeli Nedensellik

Antik Yunan düşüncesi tarihinde nedensellik denildiğinde bunun zorunlu olarak gayeli olmadığı görülmektedir. Sokrates öncesi filozoflarda doğa âlemdeki hareketin ilkesi kabul edilmiştir. Bu filozoflar âlemde bir nedensellik ve bir tür düzen olduğunu kabul etmelerine rağmen iyiye ve gayeye giden bir nedensellik olduğunu benimsemezler. Herakleitos (v. M.Ö. 480) âlemde bir *Logos* olduğunu kabul etse de bunun sadece bir ölçü olduğunu kabul eder, akıllı bir tasarımcının hikmetle hareket ettiğini benimsemez.¹² Aristoteles'in eleştirdiği Empedokles (v. M.Ö. 435) doğada bir gayenin olmadığını, her şeyin nasılsa o şekilde işlediğini ileri sürer. Buna göre ne yağmur ürünler yetişsin diye yağar ne de dolu yok olsunlar diye. Sadece yağarlar.¹³ Sokrates'in (v. M.Ö. 399) ilk okuduğunda oldukça heyecanlandığı fakat kendisinde aradığını bulamadığı Anaksagoras (v. M.Ö. 428) ise âlemdeki hareket ilkesinin *Nous* yani Akıl olduğunu söyler.¹⁴ Sokrates'i heyecandıran, işte bu, âlemdeki işleyişin akıllı bir ilkeye bağlanması ihtimalidir. Fakat neticede anlaşılan, Anaksagoras'ın *Nous*'a Sokrates'in beklediği şekilde akıllı bir tasarım işlevi yüklediği bunun neredeyse bir isim olmaktan öteye geçmediğidir. Demokritos (v. M.Ö. 360) atomların birbirlerine çarparak oluşturdukları terkiplerle yeni varlıkların meydana geldiğini, yine atomların çarpışmasıyla bu terkiplerin ortadan kalktığını ve söz konusu varlıkların yok olduğunu ileri sürer. Şeylerin oluşu ve bozuluşu tesadüf sebebiyledir.¹⁵

Gayeli nedensellik anlayışı Platon'da (v. M.Ö. 347) karşımıza çıkar. Fakat Platon'da akıllı bir failin üstlendiği gayeli bir nedensellik bulunsa da plüralist filozoflarda gördüğümüz âlemde mekanik bir işleyişin olduğu anlayışı da sürmektedir. *Timaïos* eserinde iki tür nedensellik anlayışını birden ele alır. Fakat gezgin ve başıboş olarak nitelediği ve zorunluluk (*anankê*) olarak adlandırdığı mekanik nedensellik yani doğa, her ne kadar etkili olsa da âlemdeki temel fail olamaz. Zira bu zorunluluktan tekrar eden bir düzen çıksa da bu iyiye giden değil, bir şekilde

Bekir er-Râzî", Paul Kraus, *Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekerıyya er-Râzî* (Kâhire: Câmiatü Fuad el-Evvel, 1939), 305, 307; Ebû Hâtım er-Râzî, "Ebû Hâtım er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 304, 310.

¹⁰ Râzî'nin eserlerinin listesi için bk. Paul Kraus, *Risâle li'l-Bîrûnî fî fihristi kütübî Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî* (Paris, Matbaatü'l-kalem, 1936), 2-21; Kaya, *Risâleler*, 42-76.

¹¹ Hüseyin Karaman, "Harrân Okulu Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî'nin Felsefi Düşüncesine Kaynaklık Etmiş Midir?", *I. Harrân Okulu Sempozyumu* (Şanlıurfa: Harrân Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006), 1/177-185. Ayrıca bk. Pines, *İslam Atomculuğu*, 66-82.

¹² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 196.

¹³ Aristoteles'in Empedokles'in görüşünü aktararak eleştirmesi için bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 83, 198b10-32.

¹⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 302-5.

¹⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 322-3.

kaotik hâle gelecek bir düzendir. Akılsız Zorunluluğun akıllı Âlem Nefsi tarafından ikna edilerek mümkün olduğunca kontrol altına alınması gerekir.¹⁶ Dêmiurgos da âlemin nefsi ile cismini bir araya getiren aklın sahibidir. Âlem nefsi, âlemdeki bu zorunluluğu yani doğayı kontrol eden aklın sahibidir. Dolayısıyla Platon'da ve ondan sonra Yeni-Platoncularda bütün fiillerin bir nefse yani bir akla döndüğü ilkesi benimsenir.

Doğanın gayeli bir işleyişin nedeni olması düşüncesi ilk defa Aristoteles'te (v. M.Ö. 322) karşımıza çıkar. Aristoteles hocasının âlem nefsine dair görüşlerini kabul etmeyerek şeylere içkin, yani onların suretlerine tekabül eden bir doğa anlayışı benimsemiştir. Ona göre doğa sanatın karşısında yer alır ve kendi hareketinin ilkesine sahip her şey doğa sahibi ve doğaldır. Temelde surete söylene de doğa aslında aynı zamanda fail ve gâî bir nedendir. Cisimleri kendi gayelerine, mükemmelliklerine göre hareket ettirir. Faydalı bir şekilde tasarlar.¹⁷

Bu tabloda Platon üzerinde yoğunlaşmak gerekmektedir. Zira Râzî'nin beş ezeli ilke görüşü öncüsüz görünse de, bu görüşün, ayrıntılarında Platon'a, özellikle *Timaios*'taki görüşlerine benzerliği göze çarpmaktadır. Nitekim kendisi de zaman ve mekân konusunda Platon'u takip ettiğini ileri sürmektedir.¹⁸ Unsurların atomlardan meydana geldiği görüşü Platon'un unsurlara atomik düzeyde geometrik şekiller isnat etmesini hatırlatır ki Râzî bu görüşten haberdardır.¹⁹ Ayrıca Nefs'in düşüşü teması, Nefs'i ile cisminin birleşerek âlemi meydana getirmesi anlatısı da Platoncu anlayışın izlerini göstermektedir.

Râzî âlemin meydana gelişi konusunda yoktan yaratma görüşüne karşıdır. Zira yoktan yaratma Tanrı'nın iradesinde bir değişiklik meydana geldiğini gösterir. Bir şeyi neden daha önce veya sonra değil o zaman yarattığını açıklamak mümkün olmaz. Fakat buna mukabil âlemin Tanrı'dan taşıdığı görüşünü de reddeder. Çünkü bu durumda Tanrı mecbur olacak ve âlem ezeli olacaktır. Bârî Teâlâ ile birlikte Nefs, Heyula, Dehr ve Halâ olmak üzere dört ezeli ilkenin daha bulunduğunu benimseyen Râzî, âlemin yaratılışını Nefs'in cehâleti dolayısıyla Heyula'ya meyletmesi ile açıklar. Nefs, Heyula'ya âşık olur ve daha iyi olacağı zannıyla onunla birleşir ve bu âlemi meydana getirir. Fakat Nefs akıldan yoksun olduğu için bu durum bir kaosa sebep olur. Bârî ise sonsuz cömertlik sahibi olduğu için âleme nizam verir. Nefs'e de bu durumu anlayıp kendisini kendisinin daha düşük âlemde kurtarması için akıl

¹⁶ Platon'un *Timaios* 47e-48e arası ifadelerinin çevirisi ve tahlili için bk. Francis Macdonald Cornford, *Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 228-50.

¹⁷ "Oysa Tanrı ile doğa hiçbir şeyi gereksiz yere yapmaz." Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013), 18, 271.33. İnsandaki el ve ayakların onun yararına olacak şekilde doğa tarafından tasarlanmasına dair bk. Aristotle, *Parts of Animals*, çev. William Ogle (Londra: K. Paul, Trench & co, 1882) 117-8, 687a-b.

¹⁸ Râzî'nin Ebû Hâtim ile arasında geçen tartışmada zaman ve mekân görüşlerinde Platon'u isabetli bulduğuna dair ifadeleri için bk. Kraus, *Resâil*, 305, 307; Kaya, *Risaleler*, 304, 310.

¹⁹ "Platon da şöyle diyerek ispatlar: 'ateşin terkibi piramitlerden ve toprağın terkibi küplerdendir'", Ebû Bekir Râzî, *Şükûk 'alâ Câlînûs*, thk. Mustafa Lebîb Abdülganî (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2005), 111.

bahşeder. Nefs bu sayede kendisini arındırarak Heyula'dan ayrılacak ve o zaman kıyamet kopacaktır.²⁰

Platon'un *Timaïos*'taki anlatımına benzer şekilde Râzî'deki bu anlatım da mitik karakteri ile dikkat çeker. Platon'un anlatısında yer alan örneğin daha küçük tanrılar gibi bazı öğelerin Râzî'de bulunmadığını, diğer taraftan onun da Platon'da bulunmayan bazı konuları ele aldığını görüyoruz. Mesela akıl sahibi Nefs'in Dêmiurgos tarafından âlem cismi ile bir araya getirilmesi benimsenmemiş, akılsız Nefs'in Heyula seviyesine düşmesi ve kaos sonrası Bârî'nin âleme düzen bahşetmesi söz konusu olmuştur. Pines, Râzî'nin bu konuda Plutarkhos'un (v. 120) *Timaïos Şerhi*'ni izlediğini ileri sürer.²¹ Nitekim Râzî'nin günümüze ulaşmayan eserleri arasında Plutarkhos'un *Timaïos* üzerine şerhine dair bir risale mevcuttur.²² Fakat Adamson İslam dünyasında Plutarkhos'a ait olduğu düşünülen eserin Sahte-Plutarkhos'a ait olduğunu ifade eder.²³ Herhâlükarda Râzî'nin görüşünün, Pines'in işaret ettiği Plutarkhos'un görüşüne benzerliği dikkat çekmektedir.

Platon'da bulunan Dêmiurgos'un âlemi nefsi ve cismi ile birleştirerek meydana getirdiği görüşü Râzî'nin âlemin Tanrı tarafından hâdis olarak meydana getirildiği, daha doğrusu bu hâlinin verildiği görüşünü savunması için elverişli bir zemin oluşturmaktadır. Râzî'nin âlemin ezeli olduğunu savunan Aristoteles (v. MÖ 322) ve Proklos'a (v. 485) yönelttiği eleştiriler de dikkate alındığında²⁴ bu filozofları aynı bağlamda eleştiren ve âlemin hâdisliğini ispatlamak için Platon'a başvuran Philoponos (v. 570) akla gelmektedir.²⁵ Bu da Platon'un kozmogonisinin hâdis bir âlemi savunmak için elverişliliğini bir kez daha göstermektedir.

Bunlarla birlikte Râzî'nin Platon'un teorisini kendi görüşünü savunmak için kullansa da yine kendi anlayışı doğrultusunda bazı değişiklikler yaptığı görülmektedir. İşte bu konumuzu oluşturan doğa ve nedensellik bağlamlarındadır. Yukarıda ifade ettiğim gibi Platon Dêmiurgos'un âkil ve mükemmel bir fail olduğunu, kendisine benzer yarattığı Nefs'in de âkil ve mükemmel olduğunu ve âlemin işleyişinin ancak akıllı fail olan Nefs tarafından yönetileceğini kabul etmekteyse de

²⁰ Râzî'nin görüşünün ayrıntıları için bk. Ebû Hâtim er-Râzî, "Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 35. Ayrıca Fahreddin Râzî, *Metafizik (el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2022), 4/282-91.

²¹ Pines, *İslam Atomculuğu*, 78, dn. 117. Âlemin Nefsinin başta akılsız olduğu görüşünün Platon'da bulunmadığı, bunun eski Platoncular Plutarkhos ve Atikos'ta bulunduğu dair bir atıf için bk. Cornford, *Platon'un Kozmolojisi*, 283.

²² Râzî'nin eserlerinin listesi için bk. Kraus, *Fî fihristi kütübî er-Râzî*, 2-21; Kaya, *Risâleler*, 42-76.

²³ Peter Adamson, *Al-Râzî* (New York: Oxford University Press, 2021), 6-7, 198.

²⁴ Râzî *Mâ ba'de't-tabîa*'da Aristoteles ve Proklos'u âlemi ezeli kabul ettikleri için eleştirir ve Metafizik Lambda bölümündeki bu iddia bağlamında o kısmı ele alırken Proklos'a cevap verdiğini söyler, Râzî, "[Meta]fizik Üzerine Makale", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 242. Ayrıca Proklos'a karşı kaleme aldığı "eş-Şükûk alâ İbrakles" başlıklı bir risalesi mevcuttur, bk. Kaya, *Risâleler*, 65.

²⁵ Philoponos'un ilgili reddiyelerinin İngilizce çevirisi için bk. Philoponos, *Against Aristotle on Eternity of the World*, çev. Christian Wildberg (Londra: Bloomsbury Publishing, 2014); Philoponos, *Against Proclus's "On the Eternity of the World 1-5"*, çev. Michael John Share (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

kendisinden önceki filozoflarda bulunan mekanik diyebileceğimiz bir nedenselliğin de varlığını kabul eder. Gezgini ve başıboş bu Zorunluluğun Nefs tarafından ikna edilmesi gerekir. Bu ikna mümkün olduğunca sağlanır, mükemmelen olmaz. Yeni-Platoncularda Doğa yine Nefs'in kontrolünde bir ilke olsa da ona zayıf olmakla birlikte bir tür aklilik atfedilmiştir ve zaten bu Doğa Nefs'ten sadır olmuştur, onun bir gücüne tekabül ettiği de düşünülebilir.²⁶ Fakat Platon'da bu Doğa Nefs'ten tamamen bağımsızdır ve Nefs'in Doğa'yı tam bir şekilde kontrolü altında aldığını söylemek de mümkün değildir. Âlemdeki belli aksaklıklar ve eksiklikler bu şekilde açıklanabilir. Cornford, Yeni-Platonculuktaki Doğa ile de karşılaştırdığı bu Zorunluluğun ve bunun yanında Kader'in aslında Dêmiurgos'un ve Nefs'in failliğini bir yönden sınırlayan ilkeler olduğunu anlatır. Dolayısıyla bunlara bakıldığında ve âlemin aslında hâdis olarak zamanda yaratıldığı değil de âlem yaratılınca zamanın başladığı dikkate alındığında yani âlemin aslında ezeli olduğu anlaşılınca Platon'un Dêmiurgos'unun Yahudi-Hristiyan Tanrı'sına tam olarak tekabül etmeyeceğini dile getirir.²⁷

Râzî'ye dönersek, onun doğa görüşünün tam da bu bağlamda bazı tadiller içerdiğini görebiliriz. Buna göre Râzî âlemde failin Tanrı ve Nefs olduğunu kabul etmekte fakat Doğa'nın gayeli ya da gayesiz herhangi bir şekilde fail olduğunu reddetmektedir. Doğanın hayat, kudret ve irade sahibi olmamasından dolayı bir gaye içermeyeceğini ve bir fiilde bulunamayacağını söyleyerek Platonculuk ve Yeni-Platonculuktaki bütün fiillerin canlı ve akıllı bir faile döneceği ilkesini benimsemektedir. Bununla birlikte Aristotelesçiliktekiyle birlikte Yeni-Platonculuktaki Doğa'yı da reddetmektedir.

Bununla birlikte Râzî'nin doğayı reddettiğinde zorunlu nedenselliği reddettiğini ve şeylere içkin, özellikle de unsurların iradesiz tek yönlü hareketlerini sağlayan doğayı reddettiğini söyleyemeyiz. Râzî'nin görüşlerini şu şekilde maddeleyebiliriz: Râzî (i) doğayı reddeder fakat reddettiği doğa aşkın doğadır. (ii) Unsurların hareketlerini sağlayan bir içkin doğa olduğunu kabul eder. (iii) Fakat içkin doğanın yeni bir mevcut meydana getireceğini kabul etmez. (iv) Nedenselliğin ve zorunluluğun var olduğunu benimser. (v) Nedenselliğin ve zorunluluğun gayeli olduğunu benimser; gayesiz, mekanik bir zorunluluğun varlığını reddeder. (vi) Doğa ne gayeli ne de mekanik bir zorunluluğun nedenidir, bir fail değildir. (vii) Nedenler Tanrı ve Nefs'tir.

1.3. İçkin ve Aşkın Doğa

Râzî' nin doğaya dair ifadelerini incelemeye başlamadan önce tahlili dakikleştirmeyi mümkün kılacak içkin ve aşkın doğa kavramlarına kısaca değineceğim. Bu kavramlar benim daha önce başka çalışmalarda önermiş olduğum kavramlardır.²⁸ İçkin doğa ile tek bir nesneye ait hareket ilkesi olan doğayı, aşkın doğa

²⁶ Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen Mackenna (Londra: Faber and Faber Limited, 1969), 380.

²⁷ Cornford, *Platon'un Kozmolojisi*, 232-50.

²⁸ Selime Çınar, *İbn Sînâ'da Doğa Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Selime Çınar, "Doğa Kavramı Araştırmaları İçin Yeni Bir Kavram Çerçevesi Önerisi: İçkin ve Aşkın Doğa Ayrımı", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 6/4 (Aralık 2025).

ile âlemin işleyişini yöneten, âlemde bulunan şeylerin tamamına hareket vererek suret almalarını yani oluşa gelmelerini sağlayan bir ilkeyi kastediyorum. İçkin doğanın dar anlamı konusunda temelde iki anlayış olduğu söylenebilir. Biri, unsurların hareketinin ilkesi olan, onların doğal mekânlarına doğru hareket etme meyillerine karşılık gelen doğadır. Bu İskender Afrodîsî (v. III. yüzyılın ilk yarısı) tarafından sistemleştirilmiştir. İslam felsefesinde bu görüşün yaygın şekilde kabul edildiği görülmekte, Râzî de bu görüşü sürdürmektedir. Diğer görüş ise doğanın bitkisel nefis olmasıdır. Bu görüş Stoacıların ortaya attığı ve Yeni-Platoncuların benimsediği anlayıştır. Aşkın doğa konusunda ise bu anlayış yine ikiye ayrılır. Birisi yine İskender Afrodîsî tarafından Stoacılardan ilhamla ortaya atılan, âlemi yöneten aşkın doğanın feleklerin hareketinden doğarak âleme sirayet eden ve onu yöneten bir güç olmasıdır. Diğer anlayış ise Plotinos (v. 270) tarafından ortaya atılan, aşkın doğanın Bir-Akıl-Nefs-Doğa zincirlemesinde Nefs'ten taşan, onun tarafından yönetilen ve onun bitkisel gücüne tekabül eden aklî tümel bir cevher ve bir hipostaz olmasıdır. Bu iki görüş İslam dünyasına aktarıldığında filozofların farklı kabulleri ve hassasiyetleri ışığında özgün tadillere ve mezc ameliyelerine konu olmuştur. Bu yüzden bir İslam filozofunun doğa görüşü ele alınırken doğa ile ne kastettiğinin ve kastın diğer sonuçlarının dikkatli bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Ebû Bekir Râzî'nin doğa görüşü de buna dahildir.

Şimdi Râzî'nin doğaya dair ifadelerini tahlil ederek onun reddettiği doğanın Yeni-Platoncuların benimsediği hipostaz olan doğa olduğunu, İskender'e eleştiri yöneltmekteyse de ona farklı bir görüş atfetmediğini ortaya koyacağım ve içkin doğayı reddetmediğine işaret edeceğim.

2. Râzî'nin Doğa Görüşü

2.1. Râzî'nin Aşkın Doğa Görüşü

Yukarıda ifade ettiğim gibi Râzî'nin elimize ulaşan fiziğe dair eserleri ne yazık ki oldukça sınırlıdır. Doğaya dair en geniş bilgiyi edinebildiğimiz *Mâ ba'de't-tabî'a* eseri dahi eksiktir. Bu onun doğa görüşünü etraflıca değerlendirmede zorlayıcı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktaysa da bir tahlil imkânı yine de mevcuttur.

Râzî *Mâ ba'de't-tabî'a* eserine Aristoteles ve şarihlerine göre doğanın âleme yayılmış güçleri olan, unsurları hareket ettiren ve yine bitki ve hayvanlardaki beslenme ve büyüme fiillerini gerçekleştiren bir ilke olduğunu ifade ederek başlar ve bu görüşe karşı çıkar:

Aristoteles ve onun kitaplarını yorumlayanlar, *es-Simâ'u't-tabî'*nin ikinci bölümünde doğanın apaçık olduğu ve insanların onu benimsedikleri ve varlığını kabul ettikleri için bir delile ihtiyaç duymadığını sanmışlardır. Gördüğümüz filozoflardan biri doğanın varlığının delilinin, doğanın fiilleri ve âlemde fiilleri gerektiren yayılmış güçleri olduğunu sanmıştır. Tıpkı ateş ve havanın merkezden gitmesi, su ve toprağın merkeze doğru gitmesi gibi. Bu şekilde eğer onlarda bu hareketleri gerektiren güçler olmasaydı ve bu güçler o hareketlerin, onlarda bulunan ilkesi olmasaydı [bu hareketlerin var

olmayacağı]²⁹ bilinir. Aynı şekilde onlar, bitkilerde ve canlılarda bulunan beslenme gücü ve büyüme gücü için de aynısını söylemişlerdir.³⁰

Aslında Aristoteles'in doğanın ne olduğunun açık olduğuna ve bunu ispatlamaya çalışmanın açık bir şeyi daha kapalı bir şeyle açıklamak olduğuna dair ifadeleri doğanın sanattan farklı olduğunu ve kendi değişim ilkelerine sahip olan şeyler için kullanıldığını anlatmak içindir.³¹ Nitekim buna göre bir masanın bir kedi gibi beslenip büyümediği, yer ve nitelik değiştirmedeği tecrübemize doğrudan açıktır. Bununla birlikte bu ifade doğa kavramının ele alınışındaki farklılaşmadan ötürü İbn Sînâ'nın da eleştirisine maruz kalmıştır.³² Peki Râzî bahsedilen doğayı ne olarak kabul etmektedir ki buna karşı çıkmaktadır?

Râzî'nin bu eserinde, Aristoteles, İskender, Galen (v. 216), Plotinos, Porfirios (v. 305), Philoponos gibi pek çok isme atıf yaptığı görülmektedir. Bu filozofların farklı görüşlerine atıf yapmakta olsa da aslında hepsini aynı kefedede değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Metnin devamında Râzî eleştirdiği bu gruba Yeni-Platoncu aşkın doğa anlayışı olan görüşü isnat etmektedir. Onlara göre doğa “ezelî bir cevherdir, cisim değildir, değişmez ve dönüşmez, ona oluş ve bozuluş ilişmez. Âlemi yönetir, fiilleri ise hikmetli ve isabetlidir.”³³

Yukarıda ifade ettiğim gibi Yeni-Platonculara göre doğa, Bir-Akıl-Nefs-Doğa şeklindeki kozmolojik şemada Nefs'in yönetiminde bulunan ezelî bir hipostaz, tümel bir cevherdir. Yeni-Platoncuların doğa anlayışı mesela İbn Sînâ'nın da eleştirdiği bir görüş olmasına rağmen, İbn Sînâ bunun yerine İskenderci görüşü, yani feleklerden gelip âleme sirayet eden bir güç olan doğa anlayışını benimsemektedir. Râzî bir yerde, eleştirdiği bu gruptan kimilerine göre doğanın feleğin üzerinde, kimine göre feleğin doğanın üzerinde olduğunu, fakat bunun kendi içlerinde bir tartışma olduğunu, kendisinin de onların iddialarını delilleriyle açıkladığını belirtse de³⁴ bu açıklama da elimizde olmadığından Râzî'nin bu ikisi arasında bahsettiğim minvalde bir ayırım yapıp yapmadığını bilemiyoruz. Fakat mevcut metinde İskender'e farklı bağlamda atıfta bulunmasına rağmen bu görüşünü ele almadığı ve herhangi bir ayırım gözetmeksizin aşkın doğanın faillğine dair bütün anlayışları topyekûn reddettiği görülmektedir.

Râzî, Yeni-Platoncuların doğanın âleme sirayet ettiği yönündeki görüşlerini reddeder. Philoponos'tan alıntılardığı bu görüşü, doğa eğer bir cevherse ve cisimlere sirayet ediyorsa bu durumda iki cevherin bir arada bulunabilmesi imkânının iki cisme de taşınabileceğini fakat bunun imkânsız olduğunu dile getirerek eleştirir.³⁵ Dahası

²⁹ Yazmada bir eksiklik olmasa da ifadede bir düşüklük vardır. Nitekim Kraus de buna işaret edecek şekilde bu kısma üç nokta bırakmıştır. Parantez içindeki ifadeyi ben tamamladım.

³⁰ Râzî, “Makâle fî Mâ ba'de't-tabîa”, neşr. Paul Kraus, *Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekerîyya er-Râzî* (Kâhire: Câmiatü Fuad el-Evvel, 1939), 116; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 218.

³¹ Aristoteles, *Fizik*, 53, 193a4-7.

³² İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 42.

³³ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 120; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 226.

³⁴ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 124; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 234.

³⁵ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 118; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 222.

“doğanın bir cevher olduğu fakat kendi başına kaim olmadığı” şeklinde bir iddia ileri sürüldüğü takdirde bunu kabul edeceksek “Niçin bütün arazların kendinde kaim olmayan cevherler olduğunu söylemiyorsunuz?” diyerek buna itiraz eder.³⁶ Bu, Proklos’un *Timaeus Şerhi*’nde tartıştığı Doğanın Akıl ve Nefs gibi paylaşılan yönünün dışında bir de paylaşılmayan bir yönü olmadığı, onun bir bütün olarak âleme sirayet ettiği, kendinde ayırık bir varlığının bulunmadığı tartışmasını hatırlatır.³⁷ Bu kadar hususi bir atıf olmasına rağmen Râzî bu görüşü herhangi özel bir isme atfetmez, Aristoteles takipçilerine toplu atfı sürdürür.

Râzî, Yeni-Platonculara ait, Doğa’nın âleme sirayet ederek bu şekilde Nefsten aldığı aklî suretleri cisimlere aktardığına dair görüşü de nakletmektedir. Bununla birlikte bu görüşü Aristoteles’e atıfla dile getirmektedir. Râzî’ye göre “Aristoteles’in ‘Doğa’ya Nefs tarafından hikmet ilham edilmiştir ve Doğa bütün âleme yayılmıştır’ sözü bir hurafedir.” Râzî “nefs bölümünde bunun ve filozofların bu konudaki sözlerinin geçersizliğini ortaya koyacağını”³⁸ ifade etse de kitabın ilgili bölümünün günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar Aristoteles doğanın gayeli bir ilke olduğunu kabul ediyorsa da nefsin doğaya hikmet ilham etmesinin Yeni-Platoncu karakteri açıktır ve sebebi Aristoteles’e atıfla çevrilen Plotinos’un *Enneadlar*’ının özeti olan *Üsûlucya* veya başka bir Yeni-Platoncu kaynak olmalıdır.³⁹

Râzî’nin unsurların hareketlerinin ilkesi konusunu tartışırken de aslında içkin doğadan değil aşkın doğadan söz ettiği görülmektedir. Nitekim yukarıda alıntılanan pasajda, âleme sirayet edip unsurları hareket ettiren bir doğadan bahsetmekteydi ve bunu reddetmekteydi. Unsurları hareket ettiren aşkın bir doğa yoksa unsurlardaki hareketlerin ilkesi nedir? İşte burada Râzî gerçekten kelamcıların ifadelerine çok benzer şekilde bu fiillerin doğa tarafından değil Tanrı tarafından gerçekleştirildiğini ileri sürer. Aristoteles ve şarihlerinin doğanın varlığını âlemdeki güçleriyle, yani unsurların hareketi ve canlılardaki ve bitkilerdeki beslenme ve büyüme güçlerinin varlığıyla ispatlamalarına karşı çıkarken şöyle bir karşılık verir:

Doğayı iddia ettikleri güçlerle delillendirmelerine gelince, onlara şöyle denir: “Diğer fiillerin güçlerini ve şeylere ait doğaları, şânı yüce Allah’ın zatı dolayısıyla gerekli kıldığını neden inkâr ediyorsunuz? Eğer biz, sizin doğa hakkındaki görüşünüz doğrultusunda düşünmezsek bu güçler doğaya değil Allah’a ait olur.”⁴⁰

Râzî eser boyunca defalarca doğanın fail olamayacağını zira bir failin hayat, akıl, kudret, irade ve temyiz sahibi olmak zorunda olduğunu, doğanın ise cansız ve

³⁶ Râzî, “Mâ ba’de’t-tabîa”, 117; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 222.

³⁷ Proklos’a göre Doğa’nın âlemden ayrı paylaşılmayan bir yönü olmamasına rağmen âleme bir bütün olarak sirayet etmekle aşkın olarak nitelenebilmesi için bk. Marije Martijn, *Proclus on Nature Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus’ Commentary on Plato’s Timaeus* (Leiden: Brill, 2010), 41-43.

³⁸ Râzî, “Mâ ba’de’t-tabîa”, 120; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 226.

³⁹ Bu ifadeyi çağrıştıran bir pasaj için bk. Plotinos, *Üsûlûcyâ Aristoteles’in Teolojisi*, çev. Cahit Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 226.

⁴⁰ Râzî, “Mâ ba’de’t-tabîa”, 116-7; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 218.

akılsız olduğunu ifade eder. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Râzî doğayı günümüz ifadesiyle doğa dünyası olarak yahut cisimler dünyası veya âlemin cansız kısmına tekabül eden bir şey olması gerektiğini anlamaktadır. Cansız cisimler âlemine doğa dediğimizde Râzî'nin kastı daha iyi anlaşılabilir. Râzî doğanın oluş bozuluşa uğramadan sabit kalan, kendi başına kaim, cisimlere sirayet etmiş hayat ve irade sahibi bir cevher olduğunu reddettiği için böyle bir şeyin hareketin ve gayeli oluşların bir ilkesi olduğunu reddeder. Ona göre, eğer bir insan ferdi bozuluşa uğruyorsa “o hâlde bedende bulunan doğanın ve bedenin kendisinden oluştuğu unsurların bozulmaması imkânsızdır.”⁴¹ Bozulan, sabit kalmayan, ölü ve iradesiz bir şey nasıl fail olabilir?

Onlara sorulacak sorulardan biri şudur: “Siz doğayı canlı, muhtâr, bilen ve hikmetli olan birinin nitelendiği şeylerle niteliyorsunuz ve diyorsunuz ki, doğa hikmete uygun ve doğru olan dışında bir fiilde bulunmaz. O ancak bir garazı amaçlar ve bir şeyi başka bir şeyin olması için yapar. Tıpkı ceninde gözü görmek için, eli tutmak için ve azı dişlerini öğütmek için yapması gibi. Doğa her şeyi yerli yerine koyar, düzenlenmesi gereken şekilde düzenler. O, rahimdeki çocuğa şekil verir ve tamamlanması için en latif bir tarzda onu yönetir. Sonra insanı yönetir, sağlığı ona doğru çeker ve hastalıkları ondan uzaklaştırır. Bu yüzden Hipokrat, “Doğalar, hastalıkların hekimleridir” demiştir. Sonra bununla birlikte diyorsunuz ki, “Doğa canlı değil ölüdür ne duyuları vardır ne kudret sahibidir ne muhtârdır ne de bilendir.” Bu apaçık bir çelişki, besbelli bir tutarsızlıktır. Zira doğayı kendisiyle nitelediğimiz şeyler ancak canlı ve muhtâr olanda bulunur.”⁴²

Dolayısıyla Râzî doğanın gayeli bir fail olduğunu reddeder. Buna ek olarak gayesiz bir fail olduğunu da reddeder. Şöyle ki bazı kimselerin hastalıklar, organlardaki eksiklikler, geyiklerdeki gereksiz uzun boynuzlar, yağmurların istenmeyen zamanlarda yağıp ekinleri telef etmesi gibi olayları sebep göstererek doğanın hikmet sahibi olmadığını iddia ettiklerini aktarır.⁴³ Ayrıca bazı kimselerin de doğanın bir kasıt olmaksızın fiilde bulunduğunu iddia ettiklerini ifade eder. Fakat kendisi buna karşı çıkarak bu iddiaya şu cevabın verilmesi gerektiğini söyler: Doğa kasıt olmaksızın fiil yapıyorsa “o hâlde insanın terkinin nasıl doğanın bir fiili olduğunu iddia edersiniz, böyle bir şey nasıl bir kasıt olmaksızın gerçekleşebilir? Bilakis, sizin ileri sürdüğünüz gerekçelere göre doğanın hem hata yapması hem isabet etmesi gerekir.”⁴⁴

Dolayısıyla âlemde oluşlar, mesela insanın meydana gelmesi gibi fiiller, bir kasıt ve gaye olmaksızın meydana gelemez. Fakat bu kasıt ve gaye doğaya ait olmadığı için doğa fail değildir. Yine bu görüşü desteklemek için oluştaki hataları

⁴¹ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 120; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 226.

⁴² Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 118; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 222.

⁴³ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 123; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 232. Râzî bu pasajın sonunda, bu iddiaları ileri süren kişinin doğada hikmet olduğunu kabul edenler grubuna dâhil olduğunu söylese de örnekleri “doğayı çürütmek için doğada hikmetin olmadığını delil getiren kimseye” nispet ettiği, bununla doğanın hâkim olmadığını ileri sürdüğünü pasajın içinde tekrar ifade ettiği için son cümlesinde yazım hatası olmalıdır.

⁴⁴ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 124; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 234.

açıklamada tümel doğa ve tikel doğa açıklamasını kullanan Yahya en-Nahvî'ye yani John Philoponos'a atıf yapar. Nahvî'ye göre tikel doğada hata yoktur, hata gibi görünen şey de tümel doğanın tedbirine dâhildir. Buradaki tikel doğanın tekillere ait içkin doğa değil, türü yöneten doğa,⁴⁵ yani bir seviyede tümelliğe sahip doğa olması da reddettiği doğanın aşkın doğa olduğu iddiasını desteklemektedir. Râzî tümel ve tikel olarak doğayı ayırmanın iddiayı desteklemediğini, tümelde hata varsa tikelin de bundan kaçamayacağını savunur. Eğer hatanın heyulanın eksikliğinden kaynaklandığını söylerlerse onun kendi iddiasını desteklediklerini, “kendisine karşı fazladan bir iddia ortaya attıklarını, ama bununla başka bir iddiayı pekiştirmiş olduklarını” ifade eder.⁴⁶ Buradan da Râzî'nin âlemdeki bozuklukları Platon gibi mekanik ve akılsız bir zorunluluğa değil heyulanın eksikliğine bağladığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak âlemde oluşlar, mesela insanın meydana gelmesi gibi fiiller, bir kasıt ve gaye olmaksızın meydana gelemez. Yani âlemde mekanik, akılsız, gayesiz bir nedensellik işlememektedir, gayeli bir nedensellik vardır. Fakat bu gayeli nedenselliğin ilkesi doğa değildir, mekanik nedensellik olmadığı için onun da ilkesi değildir, netice itibarıyla bir fail değildir. Râzî yukarıdaki pasajda unsurların hareketlerini sağladığı gibi canlıyı da terkip eden ve düzenleyen Tanrı olduğunu benimser.⁴⁷ Peki bu durumda Râzî âlemdeki iradesiz fiillerin Tanrı tarafından sürekli yaratıldığı ve şeylere içkin bir hareket ilkesi bulunmadığı konusunda doğayı reddeden kalamcılar gibi mi düşünmektedir?

2.2. Râzî'nin İçkin Doğa Görüşü

Râzî'nin ifadeleri, hayret verici olsa da gerçekten de böyle düşünmeye oldukça elverişli görünmektedir. Bununla birlikte durumun tam olarak böyle olmayabileceğine dair de bazı ipuçları bulunmaktadır. Bunu içkin doğa olarak ifade ettiğim anlayışından takip edebiliriz. Râzî unsurların hareketlerinin ve canlılardaki ve bitkilerdeki beslenme ve büyüme güçlerinin ilkesinin doğa değil de Tanrı olduğunu söylerken doğrudan fiillere değil bu fiillerin kendisinden çıktığı güçlere atıfta bulunmaktadır. İfadeyi tekrar hatırlayacak olursak: “Diğer fiillerin güçlerini ve şeylere ait doğaları (*li-kuvâ sâiri'l-ef'âl* ve *li-tabâi'l-eşyâ*), şâni yüce Allah'ın zatı dolayısıyla gerekli kıldığını neden inkâr ediyorsunuz? Eğer biz, sizin doğa hakkındaki görüşünüz doğrultusunda düşünmezsek bu güçler doğaya değil Allah'a ait olur.”⁴⁸

Burada iki kavram üzerine durmak gerekir. Birisi güçler (*kuvâ*) diğeri doğalardır (*tabâi'*). Râzî bu ifadesinde Tanrı tarafından fiillerin doğrudan yaratıldığını değil, o fiillerin güçlerinin sağlandığını ifade etmektedir. Ayrıca *tabî'a* yani doğa kelimesinin çoğulu olan *tabâi'* kelimesini kullanmaktadır. İşte burada ayrık soyut bir cevher olan doğayı reddetmekle birlikte unsurların kendine özgü hareketinin ilkesi anlamında bir doğayı kabul etmekte olduğunu anlayabiliriz. Fakat Râzî'nin felsefe

⁴⁵ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 123; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 232.

⁴⁶ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 123; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 232.

⁴⁷ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 119, 120; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 224, 226.

⁴⁸ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 116-7; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 218.

tarihi boyunca aslında içkin doğayı tasvir etmek için kullanılan ifadeleri aşkın doğa için kullanarak bunu reddetmesi bu tespiti yapmayı zorlaştırmaktadır. Bunu en açık şekilde Aristoteles'ten beri kabul edilen “doğanın hareket ilkesi olduğu” şeklindeki tarife yönelttiği itirazda görebiliriz.

“Doğa fiilde ve kasıttâ bulunmaz, o bir hareket ilkesidir” diyenin iddiasına gelince, ona şöyle denir: “Hareket ve sükûnun ilkesiyle neyi kastediyorsun? Eğer o bulunduğunda hareket, sükûn, büyüme, beslenme gerçekleşir, o, şeyleri düzenler, onları kendi yerlerine koyar, bir şeyin bir şeye konması onunla ve onun içindir demek istiyorsan o zaman sen, o grupla anlam bakımından mutabık, isim bakımından muhâlifsin. Eğer meydana gelen hâdiseler doğa ile ve doğa için değildir demek istiyorsan doğa konusundaki iddiandan vazgeçmişsin demektir.”⁴⁹

Fakat bu pasaj ilk bakışta Râzî'nin unsurların hareketinin ilkesi olan doğayı hiçbir şekilde kabul etmediği izlenimini veriyorsa da dikkatli bakıldığında yine aşkın doğa için söylenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bunu destekleyen diğer bir husus, Râzî'nin unsurların hareketinden bahsederken onların *tab'*ıyla hareket ettiğini ifade etmesidir. Arapçada doğa *tabî'a* kelimesi ile karşılanmakta, Râzî de doğa eleştirisinde hep bu kelimeyi kullanmaktadır. Bununla birlikte Türkçeye yine doğa olarak çevrilen ve aynı kökten gelen *tab'* kelimesi de bulunmakta ve filozoflarca bazı nüansları ifade etmek için kullanılabilmektedir. Mesela İbn Sînâ *tabî'a* kelimesini dört unsurun hareketinin ilkesi için kullanırken *tab'* kelimesini dört unsurdan oluşmayan feleğin kendine özgü hareketinin ilkesi olarak kullanmaktadır.⁵⁰ Râzî'de de benzer bir nüansı görebiliriz. Râzî aşkın doğanın âlemdeki gayeli ve düzenli işleyişin faili olduğunu iddia etmek üzere hayvanların içgüdüsel hareketlerini doğanın yönettiğine dair delil getirenleri, hayvanların hareketlerinin onları *tab'*larıyla değil nefleriyle gerçekleştiğini söyleyerek reddeder. Burada yine *tab'* kelimesinden türettiği, *tab'*ları olanlar veya *tab'*ları ile fiil yapanlar anlamında *matbû'ât* kelimesini kullanır.

Yine onlar bu konuda kırlangıçların yuva, arıların petek yapmasını ve buradaki hikmet göstergelerini ileri sürerek ve bunların yaptıkları şeylerin bir tür amaç için yaptıklarını, bunu yapmalarının doğayla (*bi't-tab'*) olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara şöyle denir: “Siz bu konuda çelişkiye düşüyorsunuz. Çünkü bu canlıların fiili doğayla (*bi't-tab'*) değildir, çünkü hayat sahibi olan doğayla (*bi't-tab'*) fiilde bulunmaz. Doğası olanlar (*matbû'ât*) ancak ateş ve onun gibi olanlardır. O hâlde bu örnekler nasıl doğayla (*bi't-tab'*) olsun, nitekim onların fiilleri çeşitlidir, mesela ihtiyaç duyduğunda uçmak, yorulduğunda durmak ve uçmaktan vazgeçmek gibi ve yiyeceği her şeyi -onun yerine bunu- seçmek, yuvası için yüksek ve saklı yerleri tercih etmek gibi.”⁵¹

Râzî burada iradesiyle yani nefsiyle, çeşitli şekillerde hareket eden canlıları, tek biçimli ve iradesiz hareket eden ateş ve diğer unsurlardan ayırt etmekte, unsurların hareketini *tabî'a*'ya değil onların *tab'*ına bağlamaktadır. Yine başka bir

⁴⁹ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, 122; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 230.

⁵⁰ Felekler için “tab” kullanımının yanında, “cisim”den farklı olarak “cirim” kavramının kullanımı için bk. Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (İstanbul: Bilay Yayıncılık, 2020), 138.

⁵¹ Râzî, “Mâ ba'de't-tabîa”, s.121-2; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 230.

pasajda doğanın hareketin ve sükunun ilkesi olduğu iddialarını reddetmek için unsurlarda bulunan güçlerle doğayı karşı karşıya getirmektedir. Buna göre doğa tek bir güçse ve tek biçimli hareket ettiriyorsa nasıl olur da aynı anda iki zıt şeye sebep olabilir?

Onlara şöyle denir: “Eğer şeylerin hareket etmesi ve durması, mesela taşın hareket etmesi ve durması, insanın büyümesi ve duraklaması, bir tek doğa ileyse, iki zıt şey tek bir şeyle gerçekleşiyor demektir, bu da imkânsızdır.” Eğer onlar “şeylerin hareket etmesi başka bir güç iledir” derlerse, onlara şöyle denir “o hâlde bu hareketin durağan olandan iptal edilmesi gerekir. Hareketin iptali mümkünse durma gücünün iptali de mümkün olur. Bu durumda doğanın şeylerden iptal edilmesi de mümkün olur. Eğer taşın hareket etmesinin ve durmasının iki güçle olması mümkünse, neden siz ateşin soğumasının ve ısınmasının iki güçle olmasını reddediyorsunuz? Eğer “toprakta, kendisiyle merkeze doğru hareket ettiği bir güç vardır ve bu ateştekinden daha üstün değildir” derlerse onlara şöyle denir: “O hâlde şunu iddia eden kişiden ayrılınız: ‘Eğer toprağın cisminde, kendisinde bulunan gücü kabul etme gücü olmasaydı ona, ateşte bulunan, kendisiyle merkezden uzağa gitme gücünün yerleşmesi mümkün olurdu.’”⁵²

Bu pasaj Râzî’nin unsurların hareketinin hiçbir şekilde kendinden olmadığını düşündüğü şeklinde okunmaya elverişli görünmektedir. Bununla birlikte pasajda geçen toprakta ve ateşte kendileriyle hareket ettikleri güçlerin bulunduğu iddiasını reddetmemesi, diğer ifadeleri de göz önünde bulundurduğunda aşkın bir ilke olan doğanın failliğini reddetse de aslında onlarda bir tür güç bulunduğunu kabul ettiği şekilde yorumlanabilir. Zira son olarak zikrettiği görüş unsurlarda bu fiillerin gerçekleşmesi için gereken güçleri kabul etmek için onda başka bir gücün bulunması iddiası özellikle Aristoteles’in *Fizik* 8.4’te, unsurların doğasının, kendi hareketlerini başlatmanın değil de hareket ettirilmeyi kabul etmenin ilkesi olduğu görüşü doğrultusunda ele alınabilir. Buna göre bu iddiayı ileri süren kişi şunu diyor olmalıdır: “Unsurlarda bir güç (doğa- *tabî’a*) olmasaydı onlar merkeze ve merkezden uzağa gitme gücüne (doğa- *tab*) sahip olamazlardı.”

Başka bir delil de Râzî’nin günümüze ulaşmamış bir risalesinin adından getirilebilir. Anlamı en açık ifade eden hâliyle “Fî enne li’l-cismi muharriken min zâtihi tabî’iyyen”⁵³ adını taşıyan bu risalenin farklı eserlerde farklı kelimelerle aktarılıyor olması göz önüne alındığında belli bir isminin olmadığı ve içeriğine göre adlandırıldığı yahut aktarılırken bozulmalar meydana geldiği akla gelmektedir. Fakat sonuç olarak “Cismin kendi zatından, doğal bir hareketi vardır” anlamı taşıyan bu başlıktan Râzî’nin aslında cisimlerin kendilerinde bulunan ve doğa denebilecek bir ilkeden dolayı hareket ettiğini kabul ettiği anlaşılabilir.⁵⁴

⁵² Râzî, “Mâ ba’de’t-tabîa”, 117; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 220.

⁵³ Paul Kraus, *Risâle li’l-Bîrûnî fî fihristi kütübi Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî* (Paris: Matbaatü’l-kalem, 1936), 12.

⁵⁴ Risalenin aktarılan diğer isimlerinde ilk kısım cismin hareket ettiğini, ikinci kısım hareketin doğanın ilkesi olduğunu anlatmaktadır. İkinci kısımda kelimelerin yeri değiştiğinde doğa onun hareketinin ilkesidir olarak okunabilir. Bk. “Fî enne li’l-cismi teharrüken bir zâtihi ve inne’l-harekete mebdue

Bunlarla birlikte Râzî'nin bu görüşü hâlâ kelamcılarının görüşleri ile karşılaştırılmaya uygundur. Zira içkin doğayı, yani Râzî'nin *tab'* dediği doğayı kabul etmek, diğer bir deyişle unsurlarda aşağı veya yukarı gitme, ısıtma veya soğutma gibi güçlerin olduğunu kabul etmek, kendi başına doğanın müstakil fail olup olmadığını belirleyen bir husus değildir. Fizik ve tıp düzeyinde, bir mütekellim de zaten günlük tecrübeye konu olan bu husus üzerine ilmî faaliyetini sürdürmeye devam edecek, hastalıkların vücutta bulunan unsurların ve sıvıların dengesizliğinden kaynaklandığını açıklayarak reçetelerini yazacaktır. Asıl ayırım metafizik alanında bu unsurların kendilerine içkin bir güçle mi fiil ürettikleri yoksa bu fiilleri doğrudan Tanrı'nın mı yarattığı konusundaki görüşlerinde karşımıza çıkacaktır. Nitekim Râzî'nin tıp eserlerinde doğa kavramı kullanılıyor olsa da oldukça günlük ve sıradan bir kavram gibi “olağan, süregiden” anlamının öne çıktığı görülmektedir.

Râzî *Medhal ilâ sinâ'ati't-tıb* eserinde felç gibi harekete ilişkin rahatsızlıkları ele alırken bunların üç gruba ayrıldığını söyler. Bunlar; Doğadan kaynaklanan, hastalıktan kaynaklanan ve hem doğa hem hastalıktan kaynaklanandır. Râzî burada doğa derken ne kastettiğini açıklar. Doğaya iki anlama gelir. Doğanın birinci anlamı bedeni iradesiz bir şekilde yöneten güçtür. Râzî bu ismin, bedeni irade ile yöneten güç olan nefsten ayırt etmek için kullanıldığını söyler. Doğanın ikinci anlam hareketi doğal yoldan (*'ale'l-mecra't-tabî'*) olan güçtür. Burada doğa, hareketi doğal yolun dışında (*hârice 'ani'l-mecra't-tabî'*) olan gücü ayırt etmek için kullanılır. Râzî bu bağlamda ikinci anlama atıf yaptığını söyleyerek kastına bir örnek verir. Buna göre boşaltım gücünün gıda fazlasını atması doğal bir hareketken, vücut sıvılarından (*hılt*) eziyet veren birini atması arazî bir hareket sayılır ve arazlar da doğal akışın dışında kabul edilir.⁵⁵ Başka bir bağlamda da doğayı ilk anlamda verdiği şekilde, bedenin bitkisel nefsin hareketlerinin ilkesi olarak kullanır. Buna göre üreme, büyüme, değişme, çekme, itme, tutma güçleri doğal güçlerdir.⁵⁶ Doğal gücün mukabili diğer güçler ise nefsanî ve hayvanî güçlerdir.⁵⁷ Ayrıca eserin en başında dört unsuru, onların dört niteliğini, niteliklerin güçlerini, bunların terkipleriyle dört sıvının meydana geldiğini anlatır.⁵⁸

Yukarıda ifade ettiğim gibi Râzî'nin ele aldığı şekliyle doğanın ve unsurların anlatımı doğanın gayeli müstakil bir fail olduğunu kabul etmeyen bir düşünürün de

tabî'atihî”, Ebü'r-Reyhân Bîrûnî, *Fihristi Kütübi Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî el-Mutabbib ve aḡrâziḥâ* (Londra: British Library, Oriental Manuscripts, 5479), 110b; “Fî enne'l-cism yeteharrekü min zâtihi ve enne'l-harekete mebdau tabiatuhu”, İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 949; “Makale fi enne li'l-cismi tahriken min zâtihi ve enne'l-hareke mebdau tabiiyyin”, İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l etibbâ*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-hayât, [t.y.]), 423.

⁵⁵ Ebü Bekir Râzî, *Medhal ilâ sinâ'ati't-tıb*, thk. Muhammed Mehdî İsfahânî (Tahran: Müessesese-i Mütâla'âti Târih-i Pezeşki), 2009, 108/111.

⁵⁶ Râzî, *Medhal ilâ sinâ'ati't-tıb*, 71/74.

⁵⁷ Râzî, *Medhal ilâ sinâ'ati't-tıb*, 67/80.

⁵⁸ Râzî, *Medhal ilâ sinâ'ati't-tıb*, 6-9/11-14. Râzî'nin mizaç görüşü ve mizacın ahlakla ilişkisi için bk. Kübra Bilgin Tiryaki, “Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M.Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: İLEM Yayınları, 2022), 75-104.

tıp eserinde yer alabilirdi. Peki bundan ve yukarıdaki alıntılanan pasajlardan yola çıkarak Râzî'nin mütekellimlerle aynı kategoriye konabileceğini ileri sürebilir miyiz?

3. Râzî'nin Doğa Görüşü ile Mütekellimlerin Görüşlerinin Karşılaştırılması

3.1. Mütekellimlerin Görüşleriyle Benzerlikler

Gerçekten Râzî irade vurgusunu yaptığı Tanrı anlayışı ve âlemin hâdisliği iddialarıyla mütekellimlere çok yaklaşmıştır. Doğaya dair itirazları da artık onu son sınıra getirmiştir. Daha ötesi, içkin doğayı kabul etmesinin de onu kelamcılardan tam anlamıyla ayırdığı söylenemez. Zira ilk dönem Mutezile kelamcıları arasında atomculuğu kabul etmekle birlikte doğayı da kabul eden bir grup vardır. Râzî'nin de bu mütekellimlerle yakından irtibatta olduğu görülmektedir. Elimize ulaşmayan eser isimlerinde onun Nazzâm (v. 231/845), Câhız (v. 255/869), Misma'î (v. 4/10 yy.) ve birden fazla risale ile Ka'bî'ye (v. 319/931) yönelik eleştiriler kaleme aldığını görebiliriz. Nitekim Fahreddîn Râzî (v. 606/1210), onun beş ezeli ilke görüşünü temellendirirken Tanrı'nın âlemi baştan kendisinin yaratmadığını, zira öyle olsaydı kendi yarattığı âlemdeki hazzardan dinler aracılığı ile yüz çevrilmesini emretmeyeceği şeklinde bir delil ileri sürdüğünü, bunun da muhtemelen adalet ilkesini kabul eden Mutezilîlere yönelik olduğunu dile getirdikten sonra, Ka'bî ile bu konuda çok tartıştıklarını ve Ka'bî'nin onun elinden kurtulamadığını ifade eder.⁵⁹

Bu Mutezilî mütekellimler Tanrı'nın cevherleri yarattığını fakat cevherlerin kendi doğaları sayesinde fiillerini gerçekleştirdiğini yani Tanrı'nın arazları yaratmadığını kabul ederler. Buna göre şeyler kendi fiillerini gerçekleştirirler. Fakat bu fiillerin sonuçlarını Tanrı yaratır. Bu mütekellimlere göre insanın kudreti dahilinde olan şeyler insanın fiili iken kudret dışındaki şeyler Tanrı tarafından yaratılır.⁶⁰ Dahası mesela Nazzâm'a göre Tanrı dilediğinde cevherlerde onların doğasına aykırı fiiller yaratabilir.⁶¹ Bu grupta en uç görüş olarak Ka'bî'nin "Allah'ın ağır bir cismi havada tutmasının imkânsız olduğu" iddiasını zikredebiliriz. Tamamen kırılmaz bir nedensellikten bahsettiği düşünülse de Allah'ın âlemdeki tüm cisimleri dört doğadan yarattığı fakat isterse bu doğalar olmadan da onları yaratabilecek kudrete sahip olduğu iddiası dolayısıyla onu yine ayırt edebiliriz.⁶² Dolayısıyla burada görüldüğü gibi doğanın kabulü de zorunlu nedenselliğin kabulü anlamına gelmemektedir.

Bu Mutezilî grubun görüşleri, Râzî'nin ateşin ve suyun fiillerini kabul etmekle birlikte bir insanın ter kibinin doğa tarafından gerçekleştirildiğini reddetmesine benzemektedir. Biraz daha açacak olursam Râzî'nin içkin doğayı benimsediği hâlde bu doğaya sadece unsurların kendilerine özgü fiillerine atfettiği, bununla birlikte bu doğanın bir şeyi meydana getirme gücü olmadığını kabul ettiği görülmektedir. Râzî

⁵⁹ Fahreddîn Râzî, *Metafizik*, 4/290-1.

⁶⁰ Bu konuya dair aydınlatıcı bir eser için bk. Ahmet Mekin Kandemir, *Mutezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 89-103.

⁶¹ Kandemir, *Tabiat ve Nedensellik*, 99.

⁶² Kandemir, *Tabiat ve Nedensellik*, 94-95.

anlaşıldığı kadarıyla eserin tümünde eleştirdiği o geniş gruba tam dâhil edilemeyecek bir gruba hitaben şöyle bir diyalog yürütür:

Onlara “Cisimlerin yaratmasını neden inkâr ediyorsunuz?” denir. Buna cevaben “Cisimlerin yaratması akla aykırıdır” derlerse, onlara şöyle denir: “Siz, insana ait bir şeyin cisimlerden terkip edilmesi akla uygundur diyenlerden ayrılıңыз. Zira şâni yüce Yaratıcı’yı ve sizin benimsediğiniz doğayı inkâr edenlerden bir grup bunu ileri sürmektedir.”⁶³

Bu diyaloga bakıldığında doğayı yani içkin doğayı kabul eden fakat cisimlerin bir insanı veya onun parçasını meydana getirmesini mümkün görmeyen ve Bârî’nin bunu yaptığını benimseyen bir grup vardır ve Râzî onları tam tersini benimseyenlerden ayrı tutmakta ve görüldüğü kadarıyla onaylamaktadır. Nitekim yukarıda ele alınan görüşleri doğrultusunda onun da savunduğu inancın bu olduğu anlaşılmaktadır.

Bu noktada Râzî’nin felsefe ve kelam sistemi bağlamında konumunu anlamak için doğayı reddindeki motivasyona göz atmak gerekir. Râzî’nin kaygısı âlemin, Tanrı’nın karşısına yerleştirilebilecek oluş bozuluşa uğramayan, cisim olmayan bir cevher tarafından yani Tanrı’ya mukabil tek bir zat, bir mevcut tarafından yönetiliyor olması ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Nitekim o muhâliflerine “Siz, Bârî ile doğayı (*tabî’a*) birbiriyle, doğası olan (*matbû’a*), bağımsız olmayan ve kendi başına kaim olmayan şeyleri doğaya (*tabî’a*) tahsis etmek suretiyle karşılaştırıyorsunuz”⁶⁴ diyerek itiraz eder. Râzî’nin izlediği Platon’un da doğanın yani zorunluluğun tam anlamıyla bir fail olamayacağını savunurken aslında âlemde işleyişin tesadüfi ve zorunlu olduğunu, oluş ve bozuluşun akıllı bir tasarım olmaksızın ezelden ebede süregittiğini savunan hилоzoist ve pluralist filozoflara karşı bir mücadele verdiğini hatırlamak gerekir. Cornford bunu ateizme karşı bir mücadele olarak tasvir eder.⁶⁵ Râzî’nin amacı da Tanrı’ya ihtiyaç bırakmadan âlemde her şeyin başka bir güç sayesinde işlediğini, âlemin ezeli olup var ediciye gereksinim duymadığını iddia eden dehrîlerin iddialarını çürütmektir. İlginç olan ise dehrîlerin başında Aristoteles’i görmesidir. İlginç olmasının sebebi Aristoteles’in doğayı hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye dayandırma çabasıdır. Bu konuya kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Aristoteles doğanın gayeli bir hareket ilkesi olduğunu yani gayeli nedensellik ilkesi olduğunu kabul etse de aslında doğayı tek başına müstakil ve yetkin bir fail saymaz. Onu daha üst bir ilkeye bağlar. Şöyle ki âlemdeki işleyiş en nihai fail olan mükemmel hareket etmeyen hareket ettiriciye bağlamak için bazı araçlar kullanır. Ona göre doğa sahibi olarak adlandırılmayı en çok canlılar hak eder. Çünkü kendi hareketlerini başlatabilir, durdurabilir ve değiştirebilirler ve en önemlisi en mükemmel hareket olan yer değiştirme hareketini tam bir şekilde gerçekleştirebilirler. Fakat Aristoteles’e göre hareket kuvveden fiile çıkış olduğu için ve bir şey ancak fiil hâlinde var olduğu için ve ancak var olan bir şey fiilde

⁶³ Râzî, “Mâ ba’de’t-tabîa”, 119; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 226.

⁶⁴ Râzî, “Mâ ba’de’t-tabîa”, 120; krş. Râzî, “[Meta]fizik”, 226.

⁶⁵ Cornford, *Platon’un Kozmolojisi*, 65.

bulunabileceği için bir şeyin hareketinin ilkesi her zaman kendi dışında ve bilfiil bir şey olmalıdır. Bir şeyin hareketi kendinden olamaz. Canlılardaki durumu, canlının nefsinin hareket verdiği ve bedeninin hareket ettiği şeklinde açıkladığımızda mesele çözülecektir. Fakat Aristoteles bununla da kalmaz. Nefsin hareketinin kendinden kaynaklanması durumunu da elemek ister. Platon'un nefse dair kendini hareket ettiren tanımı yerine organik cismin ilk yetkinliği tanımını benimser. Ayrıca nefsin hareketini fail değilse de gâî bir neden olarak kendi dışındaki bir arzu nesnesine bağlar. Böylece ne ay altındaki canlıların nefsleri ne de felekler kendi kendilerine hareket edebileceklerdir. Bu şekilde hepsi kendi dışında bir arzu nesnesi tarafından hareket ettirilecektir. Bu da feleklerin hareketini hareket etmeyen hareket ettiriciye, ay altındaki oluşumları da feleklerin hareketlerine bağlayarak gayeli ve mükemmel bir nedensellik içinde işleyen bir âlem tasviri ortaya koyar.

Aristoteles doğaya müstakil bir faillik atfetmeme kaygısında tek de değildir. Doğanın hem gayeli bir fail oluşu hem de daha üst bir ilkeye dayanıyor olmasının Helenistik ve Orta Çağ felsefesinde genel olarak kabul edilen bir ilke olduğu ileri sürülebilir. Aristoteles'ten sonra gelen Stoacılar, Afrodisiaslı İskender, Yeni-Platoncular ve İslam filozofları kendi âlem anlayışları doğrultusunda doğaya faillik payı verseler de nihai olarak onun daha üst ve yüce bir ilkeye dayanması gerektiğini ispatlama gayreti içinde olmuşlardır. Stoacılar doğanın nihai olarak Tanrı olduğunu benimsemişler, İskender âlemdeki düzenin Tanrı'nın inayeti sayesinde feleklerin hareket etmesi sonucu oluşan doğa sayesinde gerçekleştiğini benimsemiştir. Yeni-Platoncular Doğa'nın Nefs'ten taşıdığını ve onun yönetiminde olduğunu benimsemişlerdir. İslam filozofları da nedensellik zinciri içinde doğayı üst ilkelere bağlamışlardır.

Bunlara rağmen Râzî âlemin ezelî olduğunu savundukları için başta Aristoteles olmak üzere, Galen'i ve Porfiryos, Proklos, Philoponos gibi Yeni-Platoncu düşünürleri eleştirir. Aslında Yeni-Platoncu düşünürler doğaya bir tür hayat ve akıl atfederek ve Doğa'nın Nefs'ten bağımsız hareket edemediğini ileri sürerek Râzî'nin kaygılarına kendi sistemleri içinde cevap vermişlerse de Râzî'nin tam da bu atfı eleştirerek onları değil daha yalın hâli ile Platon'u takip ettiği anlaşılmaktadır. Onların görüşlerini reddetmesinin en önemli sebebi âlemin ezelî olduğu ve her şeyin en başından? kendi kendine işlediği iddia edilirse Tanrı'yı devre dışı bırakmanın mümkün oluşudur. Nitekim beş ezelî ilkeyi savunmasının gerekçesi olarak âlemin Tanrı tarafından meydana getirildiğini dehrîlere karşı en iyi savunma yolunun bu olduğunu Ebû Hâtim er-Râzî'ye karşı ileri sürer.⁶⁶

Bu vurgular da Râzî'yi kelamcılardan ayıran hususlar değildir. Fakat bunları ele almanın sebebi Râzî'nin açıklamalarını kendi içinde izah ederek karşılaştırma zemini oluşturmaktır. Râzî'nin görüşlerinin kelamcılarla bu kadar benzerliğine rağmen ben hâlâ Râzî'nin filozoflar tarafında değerlendirilmesi gerektiğini savunacağım. Bunu âdet teorisi ve tümel nefis görüşü üzerinden ileri süreceğim.

⁶⁶ Ebû Hâtim, "el-Münâzârât", 307; Ebû Hâtim, "Tartışma", 310.

3.2. Mütakallimlerin Görüşlerinden Farklılıklar

Râzî'nin savunduğu doğa görüşü dolayısıyla neredeyse ilk dönem Mutezili düşünürlerinin safına eklenmesi mümkün görünse de onu mütakallimlerden en başta kudret ve âdet vurgusuyla ve bunu mucizeler üzerinden inceleyerek ayırt edebiliriz. Ağırlıklı olarak kalamcılar, âlemde işleyen düzenin şeylerin kendisinde bulunan güçlerden kaynaklanmadığını, bunların nedenler gibi görünecek şekilde arka arkaya gelmesinin bir âdet ve alışkanlık olduğunu, dolayısıyla bir mucizenin ancak içsel doğanın bir değişimi değil sadece alışkanlığa aykırı bir şey olduğunu benimsemektedirler. Nazzâm gibi doğayı kabul eden kalamcılar doğa sayesinde fiillerin cevherlere ait olduğunu kabul etse de Tanrı'nın irade ettiği takdirde bu cevherlerde doğanın gereğinin tersine arazlar yaratabileceğini savunarak bu doğaya bir zorunluluk yüklemeyiz. Öte yandan İslam filozofları da mucizeye dair açıklamalar yapmışlardır. Fakat onlar mucizeleri nedenselliğin veya nedensellik gibi görünen düzenin kırılması şeklinde değil bu nedensellik içinde başka bir nedensellik biçiminde açıklamışlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ bunu peygamberin ve velinin nefsinin gücü ile açıklarken,⁶⁷ Âmirî'ye göre mucize bir olaya aşkın tümel doğanın değil, zaten onu da yönetmekte olan tümel nefsin müdahâlesiyle gerçekleşir.⁶⁸

Râzî'nin ise âdet teorisi konusunda kalamcıların hassasiyetini paylaştığına işaret eden ifadelerini elimize gelen eserlerinde görmemekteyiz. Ayrıca doğa reddinde bu reddin sebebinin nedenselliğin kırılabilmesine dair bir zemin hazırlamak olduğuna dair bir ihsas da yoktur. Felsefe tarihinde Râzî peygamberlik konusundaki görüşlerinden dolayı zaten tartışmalı bir kişiliktir. Râzî'nin Ebû Hatim ile yaptığı tartışmada Ebû Hatim, onu peygamberliği reddeden bir konumda takdim etmektedir. Burada iddiamı Râzî'nin peygamberliği ve mucizeleri reddettiği üzerine kurmak niyetinde değilim. Zira İbn Ebi Usaybi'a'nın Râzî'nin nübüvveti reddeden görüşlerinin Şiiler tarafından yanlış yansıtıldığını ifade edişi önemli bir husustur.⁶⁹ Ayrıca Fahreddîn Râzî de Ebû Bekir Râzî'nin beş ezeli ilke görüşünü savunurken tarih boyunca gönderilen tüm dinlerin ve peygamberlerin dünya hayatını yermesinin bunun bir delili olduğunu belirttiğini ifade eder.⁷⁰ Dolayısıyla Râzî'ye nübüvvet konusunda isnat edilen ithamlar isabetli olmasa da Râzî'nin temel kaygılarından birinin âdet teorisinde olduğu gibi şeylere içkin güçleri reddetmek ve fiillerin her an Tanrı tarafından yaratıldığını savunmak yahut bunun her an kırılacak bir

⁶⁷ İbn Sînâ'nın açıklamaları için *el-İşârât ve Tenbihât*'ta 9 ve 10. namatlar olan "Ariflerin Makamları" ve "Olağanüstü Hadiselerin Sırları" bölümlerine bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 182-204.

⁶⁸ "Onlardan daha düşük olan üstündekine boyun eğerek bir şekilde var olduğundan, akıl emre boyun eğerek bir şekilde var olur. Zira o, gerçeğin gerektirdiği şeye gönül rızasıyla bağlanır. Nefs de aklî öncüllerin sonuç olarak sunduğu şeye kulak vermek suretiyle akla boyun eğerek bir şekilde var olmaktadır. Doğanın akleden nefse itaati de bu şekildedir. Zira bu [yani doğanın akleden nefse itaati] imkânsız olsaydı, mucizeler, olağanüstü olaylar ve ruhanî etkiler geçersiz olurdu." Ebû'l-Hasan Âmirî, "el-Mecâlisü's-seb' beyne's-şeyh ve'l-Âmirî", neşr. ve çev. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 107.

⁶⁹ İbn Ebi Usaybia, *Uyûn*, 426. Ayrıca bk. Akyüz, *Râzî'nin Felsefî Görüşleri*, 21-3.

⁷⁰ Fahreddîn Râzî, *Metafizik*, 4/290-1.

nedensellik olduğunu ispatlamak olduğu en azından elimizdeki eserlerinden yola çıkıldığında hissedilmemektedir.

Râzî'nin mütekelimlerden diğer bir farkı âlem nefsinin kabulünde yatar. Fakat burada asıl dikkat çekmek istediğim nokta sadece âlem nefsinin ezeli olması değildir. Onun da bir fail olarak âlemin meydana gelmesindeki başlatıcı rolünün dışında, âlemdeki etkinliği yani nedensel mekanizmadaki rolüdür. Ne yazık ki elimizdeki metinler âlem nefsinin âlemdeki failliği konusunda yeterli veri sunmamaktadır. Râzî, Aristoteles'in "Doğa'ya Nefs tarafından hikmet ilham edilmiştir ve Doğa bütün âleme yayılmıştır" sözünü *nefs bölümünde* başka filozofların bu konudaki görüşleriyle birlikte ele alıp çürüteceğini ifade etmektedir.⁷¹ Fakat vadedilen bu bölüm elimize ulaşmamıştır. Ancak Merzûkî'nin Râzî'ye dair atfında nefse dair şöyle bir ifade buluruz: "[Bârî'den] güneşin kursundan ışığın taşması gibi hayat taşar, o tam ve salt akıldır. Nefse gelince ondan ışığın taşması gibi hayat taşar."⁷² Tanrı'dan hayatın taşmasına benzer şekilde Nefs'ten de hayatın taşıyor olması, Nefs'in âlemi ve buradaki nedenselliği yönetmesi olmalıdır. Nitekim Râzî'nin çokça istifade ettiği Platon'un sisteminde de Nefs âlemi yöneten ilkedir.

Râzî'ye göre Nefs'in Heyula ile birleşip kaos oluşturmamasından sonra Tanrı'nın, oluşan bu âleme düzen ve Nefs'e akıl bahşederek bir müdahâlede bulunduğu görülmektedir. Fakat bu müdahâlenin âlemde her an veya mucizeler anında olduğu gibi aralıklarla sürüp sürmediğine dair açık ifadeler yoktur. Fakat Nefs'in bu âlemde arınarak yetkinleşmesinin gerekliliğinin ve âlemin ona hayat veren nefsi olmasının kelim sisteminden farklı bir oluş mekanizmasına işaret ettiği ileri sürülebilir. En açık ifadeyi ise Râzî'nin cansız ve akılsız aşkın doğanın failliğini reddederken iradesiz olan beslenme ve büyüme güçlerinin doğaya atfedilmesine karşı çıkarak bunun, düşünen (*mantıkıyye*) nefse isnat edilebileceğini dile getirisinde görebiliriz. Mantıkıyye ifadesi insan nefesine işaret eder gibi görünse de delilin gidişatının âlemin nefesine işaret ettiği açıkça anlaşılmaktadır.

Ayrıca onlara denilir ki: "Canlı ve kudret sahibi olmayan bir doğa sayesinde bir evin inşası ve bir şehrin kurulması mümkün müdür?" Eğer "Hayır" derlerse, onlara, "İnsan bedeninin terkip edilmesi de canlı ve kudret sahibi olmayan bir şey sayesinde gerçekleşemez denir. Onlara şöyle denir: "Neden insanın doğa yerine düşünen nefis ile olduğunu reddediyorsunuz, böylece büyüme ve beslenme güçleri de doğaya değil nefse ait olur? Biz sizin bu ifadenizi ters döndürerek doğanın olanı nefse veririz, tıpkı sizin düşünen nefse ait olanı doğaya verdiğiniz gibi."⁷³

Hem unsurlardaki güçler ve *tab'*lar ile ilgili ifadelerinden hem de bu risalesinin isminden Râzî'nin cisimlerde bulunan içkin bir doğayı kabul ettiği, fakat bunun tabiri caizse suret almayı sağlamadığını benimsediği görülmektedir. Dolayısıyla o aşkın doğayı reddederek hem de içkin doğanın suret vericiliğini benimsemeyerek doğadan

⁷¹ Râzî, "Mâ ba'de't-tabîa", 120; krş. Râzî, "[Meta]fizik", 226.

⁷² Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, 106.

⁷³ Râzî, "Mâ ba'de't-tabîa", 119; krş. Râzî, "[Meta]fizik", 224.

metafizik failliği elemektedir. Bu görüşlerde büyük farklılıklara rağmen fizik ve metafizik seviyede doğanın failliğini ayırt etme konusunda İbn Sînâ'nın görüşüne kısmen kıyaslanabilecek bir durumdur. Nitekim İbn Sînâ fizik seviyede doğayı bir fail olarak görmekle birlikte hareket ilkesi olan doğanın metafizik bir fail olamayacağını yani varlık veremeyeceğini, bir şeyin suretini vererek oluşa gelmesini sağlayamayacağını savunur.⁷⁴ Râzî'nin unsurlarla ilgili görüşün fizikte müsadere yoluyla alınacağını, asıl ele alınacağı yerin metafizik olduğuna⁷⁵ dair ifadesi de İbn Sînâ'nın doğaya dair ifadelerine paralelliği de oldukça dikkat çekicidir.⁷⁶

SONUÇ

Hem sahip olduğu kozmoloji anlayışı hem de nübüvvete dair tartışmalı konumuyla İslam felsefesinde kelimenin tam anlamıyla nevi şahsına münhasır bir felsefi görüşe sahip olan Ebû Bekir Râzî'nin doğa konusunda da özgün bir iddiaya sahip olduğunu görmekteyiz. Râzî'nin elimize ulaşan sınırlı metinlerinde onun doğanın failliğine şiddetle karşı çıkıyor olmasının, Râzî'nin nedensellik konusunda filozoflardan ayrıldığı fakat Tanrı ile birlikte Nefs'i de fail görmesinden ötürü kelimciler safına da yerleşmediği, bu şekilde ara bir konumda bulunduğu şeklindeki iddiaya sebep olmuştur. Bununla birlikte Râzî'nin Yeni-Platoncu, âleme sirayet edip onu yöneten, içindeki bütün cisimleri hareket ettiren ve bu şekilde varlık ve suret almalarını sağlayan oluş bozuluşa uğramayan ama oluş bozuluşu yöneten, gayri cismani bir cevher olan âlemin doğası görüşünü reddettiği anlaşılmaktadır. Bu iddiasını doğanın cansız, akılsız, iradesiz oluşu ile temellendirmekte, cevher olan tümel doğanın bir tür canlılığa ve akliliğe sahip olduğuna dair Yeni-Platoncu tadilleri şiddetle eleştirmektedir ve Platon'un kozmolojisine yakınlığı görülmektedir. Kozmolojide Platon'u takip etse de unsurların hareketlerinin Platon'da olduğu gibi "benzer benzeri çeker" ilkesiyle değil, Aristotelesçi Afrodisiyalı İskender'in geliştirdiği şekliyle içkin bir doğa (*tab'*) sayesinde olduğunu kabul eder. Bu doğa âlemi yöneten aşkın doğadan farklı olarak, unsurların fiillerinin kendilerinden çıkmasını sağlayan onlarda bulunan bir güç veya onların nitelikleri olan bir doğadır. Dolayısıyla Râzî'nin doğayı büsbütün reddetmediği görülmektedir. Bununla birlikte aşkın bir doğayı kabul etmediği gibi, içkin doğaların da belli nitelikleri ve fiilleri gerçekleştirmenin dışında bir suret meydana getirmediğini kabul etmektedir. Fakat her ne kadar bu anlayışı ile doğayı kabul eden fakat mutlak kudreti Tanrı'ya atfeden bazı Mutezilî mütekellimlere yaklaşılmaktaysa da Râzî'nin vurgusunun nedenselliğin olmadığına veya kırılabilir olduğuna zemin hazırlamak olmadığı görülmektedir. O, Platon gibi, dehrîlere yani ateistlere karşı Tanrı'nın ve Âlem Nefs'i'nin failliğini savunmaktadır. Bununla birlikte âlemde gayesiz bir nedenselliğin bulunduğunu kabul etmemektedir. Bu noktada Platon'dan farklı bir yerde durmaktadır. Mütekellimlerden diğer farkı ise, Tanrı ile birlikte ezeli ilkeler kabul

⁷⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, 15-6.

⁷⁵ Râzî, *Şükûk*, 115.

⁷⁶ Râzî'nin tıbbi metafizik ile ilişkili olarak yeniden kurgulama çabasına dair bir tahlil için bk. Aileen R. Das, *Galenos ve Platon'un İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*, çev. Merve Nur Yaman (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 179-233.

etmenin dışında ve Âlem Nefsi'nin âlemdeki işleyişte bir role sahip olduğunu kabul etmesidir.

Görünen odur ki, Râzî'nin doğayı reddetmesi kelamcılar gibi zorunlu nedenselliği reddetme olarak değil, felsefe sistemi içinde nedenselliğin atfedildiği failin ne olduğuna dair bir tartışma olarak okunmalıdır. Bu da Râzî'yi Platoncu ve Aristotelesçi görüşler arasında seçim, tadil ve telif yapan ve bunların üzerine kendi felsefi ve din kaygılarından yola çıkarak ve bu kaynaklardan istifade ederek düşüncelerini üreten filozoflar arasında bir konuma yerleştirmemiz gerektiğini göstermektedir.

Nitekim Yeni-Platoncu şarihler Platoncu, Aristotelesçi, Stoacı ve Yeni-Platoncu ilkeleri kendi felsefi kaygıları ve Yunan dini, Mısır dini, Hristiyanlık gibi farklı dinlere dayalı anlayışlar ışığında seçim, tadil ve telif konu etmişlerdir. İslam filozofları da bu felsefi kaynaklarla birlikte kendi dinî hassasiyetleri ışığında felsefi faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Dolayısıyla ileri sürülen felsefi iddiaların sonuçları önemli olsa da görüşlerin tam rafine edilememiş olduğu ihtimaline dayanarak filozofların belli bir iddiasıyla aslında neyi hedeflediğini veya neyden kaçınmaya çalıştığını anlamak onun düşüncesini açıklığa kavuşturmak açısından oldukça yararlı olacaktır.

Râzî'nin beş ezeli ilkeyi kabul etmekle birlikte dehrîlerle mücadele etmesi, yoktan yaratmayı reddetmekle birlikte âlemin hâdis olduğunu ve yok olacağını kabul etmesi, madde ve suretle birlikte atomculuğu kabul etmesi onun nevi şahsına münhasır bir konumda olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte sadece Râzî'nin filozoflar ve mütekellimler arasında ara bir konumda yer aldığı iddiası bu iki sistem içinde yer alan düşünürlerin görüşlerindeki çeşitlilik dikkate alındığında durumu tam ifade etmeyecektir. Zira yukarıda da işaret edildiği üzere Eşari kelamcılar âdet teorisini kabul ederek doğayı reddetseler de doğa teorisini kabul eden mütekellimler de bulunmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar âlemin sudurla meydana geldiğini ve ezeli olduğunu savunsalar da Kindî, âlemin yoktan yaratıldığını, Sicistânî ve Âmirî ilk aklın ibda ile yaratıldığını savunmakta ve bu son üç filozof da kıyametin koparak âlemin sonlanacağını benimsemektedirler. Dahası her biri metafizik failliği Tanrı'ya atfetmekte, bunu sistemleri içinde temellendirmektedirler. En dikkat çekici olanlardan biri İbn Sînâ'nın fizik bilimlerini doğanın failliği üzerine inşa ederken metafizikte hem içkin hem aşkın doğanın hareket ettirme yoluyla suret veremeyeceğini ileri sürmüş olmasıdır. Dolayısıyla düşünürleri kendi çeşitlilikleri içinde kaygıları ve katkıları bakımından ele almak daha dakik bir anlayışa ulaşmak için yararlı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter. "Against Nature: Two Critics of Naturalism in the Islamic World". *State and Nature: Studies in Ancient and Medieval Philosophy*, ed. Peter Adamson & Christof Rapp. Boston: De Gruyter, 2021, 343-364.
- Adamson, Peter. *Al-Râzî*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Akyüz, Turgut. *Ebûbekir Zekerîyyâ Er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Âmirî, Ebü'l-Hasan. "el-Mecâlisü's-seb' beyne's-şeyh ve'l-Âmirî". neşr. ve çev. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, 99-147.
- Aristotele. *Parts of Animals*. çev. William Ogle. Londra: K. Paul, Trench & co, 1882.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân. *Fihristi Kütübi Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî el-Mutabbib ve ağrâzihâ*. Londra: British Library, Oriental Manuscripts, 5479, 108b-113a.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân. *Tahkîk mâ li'l-hind Bîrûnî'nin gözüyle Hindistan*, çev. Kıvameddin Burslan, haz. Ali İhsan Yitik, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân. *Tahkîk mâ li'l-hind*, (yy.), (ty.).
- Cornford, Francis Macdonald. *Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Çınar, Selime. "Doğa Kavramı Araştırmaları İçin Yeni Bir Kavram Çerçevesi Önerisi: İçkin ve Aşkın Doğa Ayrımı". *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 6/4 (Aralık 2025).
- Çınar, Selime. *İbn Sînâ'da Doğa Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Das, Aileen R. *Galenos ve Platon'un İslam Düşüncesindeki Alımlanışı*. çev. Merve Nur Yaman. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Demir, Osman. "Adet Teorisi". *Metafizik*, haz. Ömer Türker. 3/1150-1164. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- er-Râzî, Ebû Hâtim. "Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- er-Râzî, Ebû Hâtim. "el-Münâzârât beyne Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû Bekir er-Râzî". çev. Paul Kraus. *Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekerîyya er-Râzî*. Kâhire: Câmiatü Fuad el-Evvel, 1939.
- İbn Ebî Usaybia. *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l etibbâ*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-hayât, [t.y.].
- İbn Sînâ. *Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mutezîlî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023.
- Karaman, Hüseyin. “Harrân Okulu Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî’nin Felsefî Düşüncesine Kaynaklık Etmiş Midir?”. *I. Harrân Okulu Sempozyumu*. 1/177-185. Şanlıurfa: Harrân Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006.
- Kaya, Mahmut. *Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kraus, Paul. *Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekerîyya er-Râzî*. Kâhire: Câmîatü Fuad el-Evvel, 1939.
- Kraus, Paul. *Risâle li’l-Bîrûnî fî fihristi kütübî Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî*. Paris: Matbaatü’l-kalem, 1936.
- Martijn, Marije. *Proclus on Nature Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus’ Commentary on Plato’s Timaeus*. Leiden: Brill, 2010.
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed. *Kitâbu’l-Ezmine ve’l-emkine*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1996.
- Philoponus, *Aganist Aristotle on Eternity of the World*. çev. Christian Wildberg. Londra: Bloomsbury Publishing, 2014.
- Philoponus. *Against Proclus’s “On the Eternity of the World 1-5*, çev. Michael John Share, Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Pines, Shlomo. *İslam Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Plotinos. *Üsûlücyâ Aristoteles’in Teolojisi*. çev. Cahit Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Stephen Mackenna. Londra: Faber and Faber Limited, 1969.
- Râzî, Ebû Bekir. “[Meta]fizik Üzerine Makale”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Râzî, Ebû Bekir. “Makâle fî Mâ ba’de’t-tabîa”. neşr. Paul Kraus. *Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekerîyya er-Râzî*. Kâhire: Câmîatü Fuad el-Evvel, 1939.
- Râzî, Ebû Bekir. *Medhal ilâ sînâ’ati’t-tıb*. thk. Muhammed Mehdî İsfehânî. Tahran: Müessese-i Mütâla’âti Târih-i Pezeşkî, 2009.
- Râzî, Ebû Bekir. *Şükûk ‘alâ Câlînûs*. thk. Mustafa Lebîb Abdülganî. Kahire: Dâru’l-kütüb ve’l-vesâiki’l-kavmiyye, 2005.
- Râzî, Fahreddîn. *Metafizik (el-Metâlibu’l-âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî) 4-6*. çev. Ekrem Demirli vd., İstanbul: Fikriyat Yayınevi, 2022.
- Tiryaki, Kübra Bilgin. “Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki. İstanbul: İLEM Yayınları, 2022, 75-104.
- Türker, Ömer. “Gazzâlî Sonrası Kelam Geleneği”. *İslam Düşüncesi Atlası*, 3/825-45, genişletilmiş 4. basım, İstanbul: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. İstanbul: Bilay Yayıncılık. 2020.