

RH, CCXLV (1971), s. 131-135; M. Sánchez-Martinez, "Râzi, fuente de Al-Udrî para la España preislámica", *Cuadernos de historia del Islam*, III/7, Granada 1971, s. 17-48; E. Lévi-Provençal, "ar-Râzî, Abû Bakr", *EI<sup>2</sup>* (İng.), III, 1137.



MEHMET ÖZDEMİR

## RÂZÎ, Ebû Bekir

(أبو بكر الرازي)

Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî  
(ö. 313/925)

Ünlü hekim ve filozof.

İslâm tarihinde hekim-filozof tipinin en başarılı temsilcisi olup Bîrûnî'nin tesbitine göre 251 (865) yılında Rey'de doğdu (*Fihrist-i Kitâbhâ-yi Râzî*, s. 4). Hayatıyla ilgili fazla bilgi yoktur. Batılılar'ın Rhazes dedikleri bu ünlü hekim gençlik döneminde felsefe ve edebiyatla ilgilenen, şir yazan, ud çalıp şarkı söyleyen, sakalı bıyığı çıktık-tan sonra, "Artık mûsiki ile uğraşmak ya-kışık almaz" diyerek bundan vazgeçen il-ginç bir şahsiyettir (İbn Cülcül, s. 77; İbn Hallikân, V, 158). Hipokrat ve Câlî'nûs'tan (Galen) sonra tıp ilmine yaptığı önemli kat-kılardan dolayı "Araplar'ın Galeni" unvanıyla anılır. Hayatını kuyumculukla kazanır-ken bu meslek onda kimyaya karşı merak uyandırmış, kurduğu laboratuvarında kim-ya deneyleri yaparken ortaya çıkan gaz ve buharlar sebebiyle gözleri rahatsızlanmış, bu rahatsızlığı hayatı boyunca sürmüştür (Beyhakî, s. 8). Bîrûnî'ye göre Râzî'nin kim-yadan sonra tıbbı yönelmesinin asıl sebe-bi gözlerindeki rahatsızlıktır (*Fihrist-i Ki-tâbhâ-yi Râzî*, s. 4). Bazı klasik yazarlar Râzî'nin otuzundan sonra (İbn Ebû Usay-bia, s. 415), bazıları da kırkıdan sonra (İbn Hallikân, V, 159) tıp tahsiline başladığını söylüyorlarsa da bu alanda zengin bir li-teratür oluşturan eserlerine bakıldığında bunların ileri yaşta tıbbı merak sarmış bi-rinin başaracağı türden olmadığı görülür.

İslâm medeniyetinin altın çağında yaşa-mış olan bu müstesna zekânın kimlerden tahsil gördüğüne dair yeterli bilgi yoktur. Bazıları onu hekim Ali b. Rabben et-Ta-berî'nin öğrencisi olarak gösterirse de bu yanlıştır; çünkü Ali b. Rabben, Râzî doğ-madan dört yıl önce ölmüştür. İbnü'n-Ne-dîm, Râzî'nin felsefeye ve kadim ilimlere hakkıyla vâkıf gezgin bir felsefeci olan Bel-hî'den okuduğunu, hatta hocasının yazdık-larını kendine mal ettiğini iddia etmekte, fakat Belhî'nin kimliği hakkında yeterli bil-gi vermemektedir (*el-Fihrist*, s. 357). Bu ki-şi o dönemin hekim ve filozoflarından olan,

uzun seyahatleri esnasında Bağdat'a gi-derek filozof Kindî'nin ders halkasına ka-tılan Ebû Zeyd el-Belhî olabilir. Râzî'den on beş yaş büyük olan ve ondan dokuz yıl sonra vefat eden Belhî'nin nezle olması üzerine Râzî, "Ebû Zeyd el-Belhî'nin nezle olmasının sebebi ilkbaharda kokladığı gül-dür" başlığıyla bir makale yazmıştı (İbn Ebû Usaybia, s. 425). Bu olay iki filozof arasındaki ilişkinin derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Klasik kaynaklarda bulunmayan farklı bir bilgiye Hücvîrî'de rastlanmaktadır. Hücvîrî'ye göre Hallâc la-kabîyle anılan iki şahıs bulunmakta, bun-lardan biri meşhur sûfî Hüseyin b. Man-sûr el-Hallâc, diğeri de Muhammed b. Ze-keriyâ er-Râzî'nin hocası olan Bağdatlı mülhid Hasan b. Mansûr el-Hallâc'dır. İşin gerçeğini bilmeyenler bunların aynı kişi ol-duğunu sanırlar (*Keşfü'l-maḥcûb*, s. 362). Herhalde Hücvîrî, sûfî Hallâc'ı savunmak amacıyla ona isnat edilen zındıkça fikirle-rin aslında Râzî'nin hocasına ait olduğunu, Râzî de zındıklıkla suçlandığına göre bu iddianın kabul göreceğini düşünmüştür.

Ebû Bekir er-Râzî, tahsil için çıktığı uzun seyahati esnasında Horasan bölgesindeki ilim ve kültür merkezlerinde bulundu; he-kimlikte şöhrete kavuştuktan sonra Halife Müktefi-Billâh'ın daveti üzerine otuz kü-sur yaşlarında Bağdat'a gitti (İbn Ebû Usaybia, s. 414; Kemâl es-Sâmerî, I, 501). Otobiyografisi mahiyetindeki *es-Siretü'l-fel-sefiyye*'sinde (s. 102) kendinden şöyle söz etmektedir: "Beni tanıyanlar bilir ki ilme karşı olan sevgim, tutkum ve bu yoldaki çalışmalarım gençliğimden beri aralıksız devam etmektedir. Okumadığım bir kitap, karşılaşmadığım bir ilim adamı bulunsa büyük bir zarara uğramam söz konusu olsa bile her şeyi bir kenara bırakıp mut-laka o kitabı okurum ve o âlimi tanırım. Bu alandaki sabırlı çalışmalarım neticesin-de bir yıl zarfında müsvedde olarak 20.000 varaktan fazla yazı yazdım." Onu anlatan-lar, sepet gibi kocaman bir kafası olan bu şahsı ya bir kitabı istinsah ederken ya müs-vedde yaparken ya da bunları temize çe-kerken gördüklerini söylerler (İbnü'n-Ne-dîm, s. 357). Başta tıp ve felsefe olmak üzere çağının geometri dışındaki bütün ilimlerinde eser veren, antik ve Helenistik dönemde ve kendi çağdaşları arasında ön-de gelen birçok bilgin, düşünür ve ilâhi-yatçı ile hesaplaşan Râzî onları eleştirmiş, kendini eleştirenlere karşı reddiyeler yaz-mış, cesur, hür fikirli ve üretken bir filo-zoftur. "Hayatın Sokrat'inkine benzemedi-ği için sen filozof olamazsın" diyenlere kar-şı ülkesinde hiç kimsenin tıp alanında ken-

disini geçemediğini, filozof adına yakışma-yacak hiçbir davranışta bulunmadığını, fi-zik ve metafizik disiplinleriyle ilgili 200'e yakın eser yazdığını belirtip, "Ulaştığım bu bilgi düzeyi filozof adını almama yetmi-yorsa keşke bilseydim, çağımızda bu isme lâyık olan kim var?" diyerek kendisini sa-vunmuştur (*es-Siretü'l-felsefiyye*, s. 110). Hayatının sonlarına doğru gözlerine ka-tarakt inen Râzî Rey'de vefat etti. Râzî, dönemin hoşgörüsü ortamında gelişen dinî ve felsefî düşünce hareketleri arasında Eflâtun felsefesinden esinlenerek deist dünya görüşünü temellendirmeye çalışan bir filozof olarak bilinir. Allah'ın verdiği akıl gücü ve adalet duygusunun insanlar ara-sında düzeni sağlayacağını ve mutlu bir hayat gerçekleştireceğini, bunun için dine ve bir peygamberin rehberliğine gerek ol-madığını savunan cüretkâr görüşleri se-bebiyle gerek çağdaşları gerekse sonraki dönem filozof ve kelâmcıları tarafından şiddetle eleştirilmiştir (Ebû Hâtim er-Râ-zî, s. 1-2). Literatürde kendisinden genel-likle mülhid ve zındık diye söz edilir. Din hakkında inkârcı görüşleri yanında âlemin yaratılışı ve kozmik varlığın oluşumuna yö-nelik geliştirdiği sistemin içerdiği çelişki-ler yüzünden bir gelenek kuramamış, bi-lim dünyası onu daha çok tıp alanındaki başarılarıyla tanımıştır.

Felsefe. Râzî'nin mantık, metafizik ve fizikle ilgili eserleri günümüze ulaşmamış-tır. Fakat temel felsefî görüşlerini yansı-tan *el-İlmü'l-ilâhî* adlı eserinden yapılan iktibasları ve özet metinleri Sünnî, Şii-İs-mâilî ve Zâhirî kelâmcıları ile bazı filozof-ların eserlerinde bulunmaktadır. Bunlar Paul Kraus tarafından *Resâ'il felsefiyye* başlığı altında filozofun dört eseriyle bir-likte yayımlanmıştır (Kahire 1939). Çeşitli dönemlerde yaşamış farklı görüşlere sa-hip müelliflerin aktardığı ikinci derecede kaynak niteliğindeki bu metinlerde yer alan bilgiler birbirini destekler nitelikte ol-duğundan güvenilir sayılabilir. Düşünce ta-rihinde bir filozof için en temel sorun "bir" ile çok ya da ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişen varlık arasındaki iliş-kiyi mâkul bir sistem halinde temellendir-mektir. Râzî, Tanrı-varlık ilişkisini ve koz-mik varlığın ortaya çıkışını beş ezeli ilke (el-kudemâü'l-hamse) adını verdiği bir sis-temle açıklamaktadır. Yaratıcı (el-bârî), ne-fis (külli nefis), heyûlâ (şekilsiz ilk madde), ha-lâ (boşluk, mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman) olarak belirlediği bu ilkelerin beşi de ezeli olmakla birlikte aralarında dere-ce ve mahiyet farkı bulunmaktadır. Bun-lardan yaratıcı ile nefis aktif, heyûlâ pasif, halâ ve dehr ise ne aktif ne de pasiftir.

1. **Yaratıcı.** Genel varlık planındaki şaşmaz düzen sağlam yapı ve hiyerarşi göstermektedir ki her şeyin üstünde akıl ve hikmet sahibi, âdil, merhametli, bilgisiyle, kudret ve iradesiyle her şeyi kuşatan ezeli bir yaratıcı Tanrı vardır. Bu konuda kozmolojik delille yetinen Râzî, Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde kelâmcı ve filozofların ileri sürdükleri diğer delillere gerek duymamıştır.

2. **Nefis.** Ezeli olan Tanrı hiçbir zorunluluk olmadan bu âlemi yaratmıştır; ancak O'nun âlemi herhangi bir anda yaratması yönünde ezeli bir ilkenin bulunması gerekmektedir. Bu ezeli ilke külli nefistir. Râzî Tanrı-varlık-nefis ilişkisini şu şekilde temellendirmektedir: Âlemin yaratılmışlığı iki bakımdan hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını gerektirir. a) Âlemin Tanrı'dan doğal olarak meydana geldiği düşünülebilir. Buna göre Tanrı'nın varlığı âlemin var olması için yeter sebeptir, ayrıca iradesine gerek yoktur. Ancak böyle bir önerme Tanrı'nın da doğal ve yaratılmış olduğu düşüncesine yol açar. Çünkü fiili bir durum olmadan doğal bir olay gerçekleşmez. Doğal olaylarda var edenle var olan arasında belirli bir sürecin geçmesi gerekir. Buna göre âlem Tanrı'nın varlığından belli bir süre sonra meydana gelmiştir. Yaratıldan belli bir süre önce bulunan da yaratılmış sayılır. Şu halde âlemin yaratıcısı olan Tanrı da doğal olarak yaratılmıştır. Bu tür bir akıl yürütme ezeli olan Tanrı hakkında geçerli değildir. b) Ezelde Tanrı ile birlikte hiçbir şey yoktu ve âlem Tanrı'nın iradesiyle bir anda yaratıldı diye düşünülebilir. Bu takdirde başka herhangi bir anda değil de neden o anda yaratıldığı sorusu gündeme gelmektedir. Halbuki mutlak varlık hakkında bu tür sorular sormak O'nun mutlaklığı ile bağdaşmamaktadır. Râzî'ye göre âlemin yokluktan varlığa geçişinde Tanrı'nın iradesini tahrike vesile olan Tanrı kadar ezeli bir şeyin bulunması gerekir ki o da nefistir (*Resâ'il felsefiyye*, s. 282-284).

Nefis hayatın kaynağı ve aktif bir ilke olmakla birlikte sadece tecrübe edilen şeyleri bilir. Fakat yapısı gereği nefsin ezelden beri heyûlâya karşı bir tutkusu ve sempatisi vardı, potansiyel durumdaki bu ilk maddeyi harekete geçirip ona sûret vermek, böylece ona karşı duyduğu arzu ve iştiyakı tatmin etmek istiyordu. Tanrı gibi ezeli olan, fakat O'nun kadar bilgin ve kâdir olmayan nefis pasif maddeyle kurduğu ilişkide başarılı olamamış ve sonuçta kaos meydana gelmiştir. Elbette hikmet ve merhameti gereği Tanrı nefse yardım

edecekti. Neticede âlemin kaostan çıkıp kozmosa kavuşması (maddenin sûrete bürünmesi) nefse verilen akıl sayesinde gerçekleşmiştir. Tanrı nefse acıyıp ona yardım etmiştir, zira biliyordu ki yaptığı bu işin acı sonuçlarını görüp bu tecrübeyi yaşadktan sonra pişman olacak ve tekrar kendi âlemine dönerek huzura kavuşacaktır (Ebû Hâtîm er-Râzî, s. 21). Ardından Tanrı insanı yaratarak onda ferdî nefsi (akıl-ruh) uyandırmıştır ki nefis kendisinin madde âlemine ait olmadığını anlasın, buraya yüce bir âlemden geldiğini hatırlasın ve asıl görevinin felsefe öğrenmek suretiyle arınıp tekrar geldiği o ilâhî âleme dönmek olduğunu bilsin. Çünkü Râzî'ye göre bu dünyanın kirinden ve pasından arınmayı sağlayacak olan din değil felsefedir. Filozof, materyalistlere karşı âlemin yaratılmışlığını ve yaratılış sebebinin açıklayan bundan daha güçlü bir tez bulunmadığını iddia etmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu filozoflar kozmik varlığın meydana geliş sebebinin, Tanrı'nın (el-evvel) kendi zâtını bilmesi ve bu bilginin bir eyleme dönüşerek çokluk özelliği taşıyan bir cevherin yani ilk aklın O'ndan sudûr etmesiyle izah ediyor, ay altı âlemdaki çokluğu da kozmik akılların sonuncusu olan faal aklın heyûlâ ile ilişkisine bağlıyorlardı. Râzî'ye göre ise varlığın oluşumunun sebebi külli nefsin heyûlâya olan aşkı ve tutkusudur. Ancak o bunu aklın düzenleyici katkısı olmadan tek başına başarmış değildir. Bu görüş bir yandan Eflâtuncu ve Yeni Eflâtuncu felsefedeki ruhun düşüşünü, öte yandan sudûr anlayışındaki kozmik akıllar teorisini hatırlatmaktadır. Ayrıca Râzî, âlemin yaratılışını nefsin maddeye olan tutkusuyla yorumlarken dünyadaki kötülüğün Tanrı'dan değil nefsin madde ile kurduğu ilişkiden kaynaklandığını söylemektedir.

3. **Heyûlâ.** Râzî'nin pasif ve ezeli bir cevher saydığı heyûlâ maddî kâinatın nüvesi konumundadır. Ona göre yoktan ve hiçten yaratma fikri mantık dışı sayıldığından oluşun üzerinde gerçekleştiği kadim bir ilke bulunmalıdır. Süregelen varlık düzeninde her şeyin bir başka şeyden meydana geldiği görülmekle birlikte bu oluş hareketinin sonsuza kadar sürüp gitmesi (teselsül) mantık dışıdır. Şu halde âlem ezeli bir cevher olan heyûlâdan neşet etmiştir. Ancak Aristocu gelenekte heyûlâ henüz form kazanmamış potansiyel bir güç ve imkân anlamına gelirken Râzî'nin sisteminde ilk ve mutlak heyûlâ atomlardan ibarettir. Son derece küçük olan ve hacmi bulunan dağınık haldeki bu parça-

cıkların birleşmesi sonucunda ikinci heyûlâ, yani madde ve cisimler âlemi meydana gelmiştir. Madde türlerinin ve varlık tabakalarının özelliklerini bu birleşimdeki atomların yoğunluk ve seyrekliği belirlemektedir. Meselâ atomların en yoğun olduğu katı cisimler karanlıktır; atom sayısı azalıp seyrekleştiği oranda saydamlaşma artarak su, hava, ateş ve en seyrek durumda da parlak gök küreleri (yıldızlar) oluşur. Cisimlerin ağırlık ve hafifliğini tayin eden yine birleşimdeki atomların sayısıdır. Râzî, âlemin ömrü sona ererken söz konusu birleşimin atomlara dönmek üzere çözülüp dağılacağını savunan görüşüyle âlemin yaratıldığını kabul etmekle birlikte onun ebedî olduğunu söyleyen Eflâtun'dan ayrılmıştır.

Heyûlâ kadim ve âlem yaratılmış olduğuna göre yaratma fiili bir anda mı olup bitmiştir, yoksa birleşim şeklinde belli bir süreçte mi gerçekleşmiştir? Filozof yaratılışın atomların birleşmesiyle olduğunu şöyle temellendirmektedir: Bir şeyi bir anda yoktan yaratmak belli bir süreçte yaratmaktan daha kolaydır. Söz gelimi insanı bir anda yetişkin olarak yaratmak onu kırk yılda yetişkin hale getirmekten kolay bir iştir. Tanrı'nın dolaylı ve uzun süreç alan bir fiili değil kolay ve pratik olanı tercih etmesi hikmetinin gereğidir. Buna göre yaratılış bir anda olup bitmiş olmalıdır. Aksi halde Tanrı'nın kolay olana gücünün yetmediği ve hikmetinin gereğini yapmadığı anlamı çıkar. Fakat Râzî'ye göre tabiatla olayların meydana gelişinin aksini göstermektedir, yani her şey tedricî bir süreç izleyerek birleşim şeklinde ortaya çıkmaktadır. Şu halde yaratılış dağınık olan atomların maddeyi oluşturmak üzere bir araya gelmeleriyle gerçekleşmiştir (*Resâ'il felsefiyye*, s. 220-225). Bu sistemde heyûlânın mahiyetine ilişkin Râzî'nin görüşleri arasındaki çelişki gerçekten dikkat çekicidir. Zira heyûlâyı pasif bir ilke kabul ettiği halde onun atomlardan ibaret olduğunu söylemesi bir çelişki sayılır, çünkü atomlar aktiftir. Hatta filozofun kendisi Aristo'nun hareket teorisini eleştirmek üzere yazdığı *İnne li'l-cismi hareke min zâtih ve inne'l-hareke mebbe'dün tabi'îyye* adlı günümüze ulaşmayan eserinde (Bîrûnî, s. 10) cisimlerin doğal olarak hareket ilkesini kendi özünde sakladığını, yani maddenin dinamik olduğunu savunmuştur.

4. **Halâ.** Heyûlâ ezeli bir ilke kabul edildiğine göre onun bir mekânda bulunması sistemin mantığı gereğidir. Ancak Râzî'nin terminolojisinde mekânın biri mutlak,

diğeri cüz'î veya izâfî olmak üzere iki anlamı vardır. "İçinde hiçbir nesne bulunmayan boşluk" demek olan mutlak mekân günlük dildeki yer ve Aristo felsefesindeki kuşatan cismin iç yüzeyi, daha açık bir ifadeyle kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi arasındaki hayalî bir şey değil ezeli olan heyûlânın varlığıyla birlikte tasarlanan mutlak uzaydır (fezâ); yani uzay heyûlâ için bir kap konumundadır. Cisimden tamamen bağımsız olan mutlak mekân ezeli ve sonsuz bir ilke olduğundan işaretlerle gösterilecek maddî bir yapıya sahip değildir, sadece akılla bilinir. Râzî'nin benzetmesiyle küpün içindeki nesneler boşaltılsa da küp kavramı zihinden silinmez (Ebû Hâtîm er-Râzî, s. 18). Meşşâî felsefesinde bir ilke olarak varlıkta boşluğa yer tanınmazken Râzî atomizmi benimsediğinden atomların somut maddeyi meydana getirmek üzere hareket edebilmeleri için boşluğun bulunmasını bir zorunluluk olarak görmektedir. İzâfî mekâna gelince o yer tutan nesnenin varlığıyla vardır, nesne olmayınca mekândan da söz edilemez; yani izâfî mekân renk ve şekil gibi cisimle bağıntılı bir kavramdır. Bir şeyin diğer şey üzerinde ya da içinde bulunmasıdır ki bu anlamıyla izâfî mekân ezeli değil âlemin varlığından sonra ortaya çıkan bir kavramdır.

5. Dehr. Sistemin mantığı uyarınca mutlak madde, mutlak mekânla birlikte düşünülen mutlak zamanın varlığından söz etmek gerekir. Râzî'nin dehr, sermed, müddet terimleriyle ifade ettiği bu kavram "ezel ve ebedi kuşatan sonsuz-sınırsız zaman" demektir. Filozof mekân gibi zamanı da mutlak ve izâfî olmak üzere iki kategoride değerlendirir. Mutlak zaman ezelden ebede sürekli akan bir cevherdir. Akıl âlemin dışında ve âlemi de kuşatan bir sürekliliğin bulunduğunu bildirmektedir. Felek ve feleğin dönüşü ortadan kalksa bile zihinde sürekli akıp giden bir şeyin imajı kalır ki işte o mutlak zamandır. Râzî, kelâmcıların kafa karıştırıcı polemikleriyle zihni bulanmamış halka bu konuyu sorduğunu, onların da âlemden bağımsız ve onu dıştan kuşatan bir sürekliliğin varlığını kolayca kavradığını söylemekte ve mutlak zamanın apaçık (apriori) bir kavram olduğunu savunmaktadır (*Resâ'il felsefiyye*, s. 264, 267). Mutlak mekân gibi mutlak zamanın da maddî âlemlerle bir ilişkisi bulunmadığına göre yıl, ay, hafta, gün, saat, dakika, saniye ve an gibi günlük dilde kullanılan zaman birimleri izâfî ve cüz'î zamana ait birer kavram sayılmaktadır. Râzî zamanı apriorik bir kavram kabul et-

mekle birlikte Fahreddin er-Râzî'nin *el-Meâtîlibü'l-Âliye* adlı eserinden (V, 21-26) öğrenildiğine göre yine de bunun ispatı gerektiren bir kavram olduğunu on ayrı delille ortaya koymuştur. Zamanı hareketin ölçüsü ya da hareketin sayısı kabul eden Aristocu zaman tanımı Râzî'ye göre sadece izâfî zamana ait bir anlayışı yansıtmaktadır. Ölçülebilen, bölümlenebilen ve nesneyle bağıntılı olan sınırlı-sonlu zaman anlayışı Aristo'dan, ölümsüzlüğün ve ezelîlik tasavvurunun sembolü olan mutlak zaman kavramı ise Eflâtun'dan gelmektedir (*Timaios*, s. 37 vd.). Râzî, hemşehrisi Ebû Hâtîm er-Râzî ile mekân ve zaman kavramları üzerine yaptığı tartışmada Eflâtun'un bu konudaki görüşünün kendi teziyle bağdaşabileceğini söylemiştir (*A'lâmü'n-nübüvve*, s. 16). Râzî'nin mutlak mekânı heyûlânın kabı, mutlak zamanı da onun varlık süreci olarak düşündüğü anlaşılmaktadır.

Râzî metafiziğinin omurgasını oluşturan söz konusu beş ezeli ilke ve onun bu yöndeki görüşlerini sergilediği *el-İlmü'l-ilâhî* adlı çalışması, İslâm düşüncesi tarihinde en çok eleştiri alan ve üzerine en fazla reddiye yazılan eserlerdendir (*Resâ'il felsefiyye*, s. 167-170). Filozofa yapılan itirazlar Allah'tan başka ezeli varlık kabul ettiği, sistemin kendi içinde oldukça fazla çelişki barındırdığı ve bu sistemin orijinal olmayıp Sokrat öncesi filozoflarından ya da Harranlı Sâbiîler'den veya Maniheiztler'den alınmış olduğu şeklindedir. Fakat Râzî, Ebû Hâtîm'le yaptığı tartışmada İlkçağ filozofları üzerindeki incelemelerinde böyle bir sistemin bulunmadığını, âlemin ezelîliğini iddia eden dehrîlere karşı onun yaratılışlığını ispata yönelik kendi sisteminden daha mâkul bir sistem olmadığını savunur (Ebû Hâtîm er-Râzî, s. 10). Beş ezeli ilke anlayışının eski Şark kültürlerinde var olduğu iddiası ise Râzî'nin *el-İlmü'l-ilâhî*'yi kaleme almasıyla ve onun kadîm kültürler hakkında verdiği bilgilerden hareketle ortaya atılmıştır (*Resâ'il felsefiyye*, s. 192). Nitekim Cürcânî bu doktrinin mezhepler arasında üstü kapalı olarak bulunduğu, Râzî'nin bunu beş ezeli ilke adıyla ortaya çıkardığını Fahreddin er-Râzî'den naklen bildirmektedir (*Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 438).

Kadîm Şark kültürlerinde kozmik varlığın oluşumuna ilişkin ezeli ilkerin varlığı söz konusudur, bu doktrinin belirgin izlerine Eflâtun'un *Timaios* adlı diyalogunda rastlanmaktadır. Râzî'nin kendisi de bunu belirtmektedir. Dolayısıyla Kâdî Sâid'in,

"Râzî, Aristo'nun, felsefenin esasına ait birçok şeyi değiştirip bozduğunu, Eflâtun ve önceki filozoflardan birçoğunun görüşlerine ters düştüğünü gerekçe göstererek Aristo'nunkinden çok farklı bir sistem geliştirmiş, tabiat felsefesi alanında da Pisagor ve Pisagorculuğu benimsemiştir" şeklindeki değerlendirmesi (*Tabakâtü'l-ümmem*, s. 36) doğru bir tesbittir.

**Tabiat Felsefesi.** Tabiatdaki her çeşit oluşum, gelişim ve değişimi teorik düzeyde temellendirmeye çalışan ve tabiiyyûn (natüralistler) olarak bilinen kadroda yer alan müslüman düşünürlerin başta tıp, kimya (simya), botanik, zooloji olmak üzere matematik ve astronomi alanlarında da birer otorite olduklarında şüphe yoktur. Bunların başında bu felsefe akımının kurucusu olan Râzî gelmektedir. Gazzâlî'ye göre tabiat felsefesinin kurucuları bitki, hayvan ve insan anatomisi üzerinde araştırma yapan hekimlerdir. Bu filozoflardan bir kısmı her şeyi bilen hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını kabul etmiş, diğerleri ise canlıların anatomisinde tesbit ettikleri olağan üstü mükemmelliğin normal mizaçtan kaynaklandığını iddia ederek Tanrı'yı ve âhireti inkâr etmiştir (*el-Münkiz mine'd-dalâl*, s. 38-39). Deist bir filozof olan Râzî'nin ilk grup arasında yer aldığı söylenebilir. Koyu bir rasyonalist olan, çalışmalarında gözlem, deney ve tümevarım yöntemini başarıyla uygulayan Râzî, tıp ve kimya alanındaki başarıları yanında atomist görüşleriyle de dikkat çekmektedir. Aristo'nun tabiatdaki her türlü oluş ve bozuluşu dört unsur ve onlardaki dört nitelik ile açıklayan madde anlayışına karşılık Râzî, yapısı gereği maddenin dinamik olarak hareket etme gücüne sahip olduğunu savunmuş ve bu konudaki düşüncelerini *İnne li'l-cismi hareke min zâtihi ve inne'l-hareke mebdü'ün tabi'îyye* adlı eserinde temellendirmeye çalışmıştır. Ayrıca tabiat ve tabiat olaylarının yorumu üzerine otuz iki eser kaleme almış, fakat bunlar günümüze ulaşmamıştır.

Ahlâk. Kindî'den sonra Râzî de dinî telakkinin dışına çıkarak ahlâkî bir felsefe problemi tarzında ele almıştır, bu konudaki temel kitabı *e'l-Tıbbü'r-rûhânî*'dir. Filozof, bu eserden önce Sâmanî Devleti'nin Rey valisi Mansûr b. İshak için kaleme aldığı tıp kitabına *e'l-Tıbbü'l-Manşûrî* adını vermiş, bunun üzerine vali vücut sağlığının ahlâkî olgunlukla tamamlanması gerektiğini hatırlatarak kendisinden bir de ahlâk kitabı yazmasını ve ona *e'l-Tıbbü'r-rûhânî* adını vermesini iste-

miştir. Çünkü Râzî bir hekim-filozof olarak bedenle ruh ya da fizyoloji ile psikoloji arasındaki ilişkide ruhun aktif rol oynadığını, ruh sağlığının da belli ahlâk ilkelere sadakatle kazanılacağını savunmaktaydı. Bunun dışında *es-Sîretü'l-felsefiyye*'de Sokrat prototipinde filozofça yaşamının ne gibi erdemler gerektirdiğini ve normal ahlâkî hayatın temel ilkelerinin nelerden ibaret olduğunu tartıştı. Onu da ahlâk alanında bir eser saymak gerekir. Ayrıca filozof, '*Alâmâtü'l-ıkbâl ve'd-devle* isimli risâlesinde karizmatik bir liderde bulunması gereken ahlâkî ve psikolojik özellikleri on madde halinde sıralamıştır. Öğrencilerinden Ebû Bekir b. Kârih'in Horasan valisinin özel hekimi olması üzerine Râzî hekimlik ahlâkıyla ilgili tebib ve tavsiyelerini içeren *Ahlâku't-tabîb* adıyla bir risâle yazıp ona göndermiştir. Günümüze ulaşan bu risâle kendi alanının da ilk eser sayılmaktadır.

Nasihate dayalı ahlâk geleneğinden farklı olarak felsefî bir ahlâk anlayışını temellendirirken Râzî'nin referansları filozofların üstadı ve en büyüğü diye nitelediği Eflâtun ile *Kitâbü's-Şükûk*'ün girişinde kendisinden "insanlar arasında bana en büyük iyilikte bulunan, en çok yararı dokunan, sayesinde yolumu bulduğum ve izini takip ettiğim ... velinimetim" şeklinde söz ettiği Câlînûs ve onun *Kitâb fi'l-Ahlâk*'ının muhtasarıdır. Son dönem Stoa ahlâk felsefesinin temsilcilerinden olan Câlînûs'un bu eseri vasıtasıyla Stoacı görüşler İslâm toplumunda yankı bulmuştur. Ayrıca onun kaynakları arasında Kindî'nin *el-Hîle li-def'i'l-aḥzân*'i ile Râzî'nin içinde yaşadığı toplumun ahlâk konusundaki değer yargılarını da saymak gerekir.

Râzî, yirmi kısa bölümden oluşan *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî*'nin ilk bölümünde yaratıcının insana lutfettiği en büyük ve en yararlı nimetin akıl olduğunu belirterek bu konuda rasyonel bir yöntem izleyeceğinin işaretlerini verir. İnsanı hayvanlardan üstün kılan en önemli güç akıldır; varlığı akıl sayesinde tanır, bilim ve sanatı akılla yapar, Allah'ı da akılla buluruz. Şu halde davranışlarımız akla uygun olduğu ölçüde ahlâkî sayılır. Akıl işlevini yapmasına engel olan en büyük tehlike ise nefsânî arzulardır (hevâ). Öyle ki doğuştan gelen ham duygular ve şehvî arzular hâkim olması gereken akıl mahkûm durumuna düşürebilir. Her akıllı insanın fiil ve davranışlarının ahlâkî olduğu söylenemez. Akıl önündeki engelleri aşabilmek için Allah insana hayvanlarda bulunmayan ve irade denilen

bir yetenek vermiştir. İnsan ancak hür iradesiyle yaptığı işlerden sorumludur ve davranışlarının iyi ya da kötü olarak nitelenmesi de irade ile ilgili bir husustur. Şu halde insanın ahlâkî bir kimlik kazanabilmesi için eğitime ve irade egzersizine ihtiyacı vardır. Ancak filozof iradeyle ilgili görüşlerinde hayli kötümserdir. Ona göre çoğunlukla insanlar akıl ve iradeleriyle değil tutku ve ihtiraslarıyla hareket ederler. Halbuki mutluluğa giden yol her zaman akıl, bilgi ve güçlü bir iradeden geçer. Râzî'ye göre aklını ve iradesini kullanarak doğuştan gelen hayvanî duygularını yenen ve tam ahlâkî bir hayat yaşayan tek insan tipi vardır, o da erdemli filozoftur. Bu yargıya varırken onun düşüncesindeki ideal filozof tipinin ahlâk felsefesinin kurucusu Sokrat olduğunda şüphe yoktur.

Ahlâk psikolojisini temellendirirken Eflâtun'u referans alan Râzî insanda üç çeşit nefis bulunduğunu söyler. Bunlar akleden veya ilâhî nefis, öfke veya hayvanî nefis, şehvî veya nebâtî nefistir. Bunlardan son ikisi akleden nefse hizmet için vardır. Nebâtî nefsin işlevi bedeni besleyip gelişim ve üremesini sağlamak, öfkenin kaynaklandığı hayvânî nefsin görevi ise şehvî arzuların üstesinden gelebilmesi için akleden nefse yardımcı olmaktır. Bedenle birlikte nebâtî ve hayvanî nefis ölür, akleden nefis cevheri ise ölümsüzdür. Filozofa göre bayağı arzuları kınamayan, gayri ahlâkî bulmayan dinî ve dünyevî hiçbir görüş mevcut değildir. Bu tür arzu ve isteklerle başa çıkmak için çeşitli yöntemler uygulanagelmış de bu konuda aklın öngördüğü ölçüyü aşmamak ve insan onuruyla bağdaşmayan davranışlardan uzak durmak gerekir. Şu halde lezzete baskın gelecek bir acıya katlanmak doğru bir hareket değildir. Akıl ve adaletin hükmüne göre bir insanın tıpkı başkasına olduğu gibi kendine de acı vermeye hakkı yoktur. Meselâ Hintliler'in Allah'a yakın olma arzusuyla cesetlerini yakmaları, çiviler üzerine yatmaları; Maniheistler'in cinsî ilişkiden uzak kalmak için kendilerini iğdiş ettirmeleri, aç susuz kalmaları ve su yerine idrar içerek kendilerini kirletmeleri tamamen akla ve ahlâka aykırı davranışlardır. Ayrıca hristiyanların dünyadan el etek çekerek manastırlara kapanması, birçok müslümanın çalışmayı terkedip az ve basit yiyeceklerle yetinmesi, kaba ve rahatsız edici elbise giymesi de yanlıştır (*eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî*, s. 17-31; *es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 105). Ahlâkî olan ise her türlü aşırılıktan uzak ve normal bir hayat tarzıdır.

Filozof alışkanlıklar yüzünden insanın kendi hata ve kusurlarını görüp kendi davranışlarını eleştirmesinin çok zor olduğunu söyler. Bunun için akıllı ve sağduyulu bir dost edinerek onun uyarı ve tavsiyeleri doğrultusunda davranışlarına çekidüzen vermesini, ayrıca düşmanlarının kendisine yönelttiği eleştirileri dikkate alarak doğru yolu bulmasını salık verir. Bununla birlikte Râzî, Sokrat ve Eflâtun'u izleyerek erdemli bir hayatın ancak bilgi ile aydınlanmak ve adalet ilkesini benimsemekle gerçekleşeceğini savunur.

Râzî, aklın işlevini tam olarak yapmaması ve insanın mutluluğuna engel saydığı için hazcılığı şiddetle eleştirir. Ona göre haz, elem veren şeyin tabii durumundan çıkardığı bedeninin tekrar tabii durumuna dönmesidir. Yani normalin dışına çıkma elemi, normal hale dönüş ise hazzı meydana getirir. Ancak bu ilişki kısa sürede gerçekleştiğinde haz alınır da uzun ve tedricî olaylarda elem ve haz hissedilmez. Elemin esas, hazın elemden kurtuluş olarak görülmesi şüphesiz olumsuz bir yaklaşımdır. Burada vurgulanmak istenen husus, sıkıntı ve zahmetlere katlanarak elde edilen maddî hazların çok kısa sürdüğü gerçeğidir. Çünkü vücut doyum noktasına ulaşınca yani tabii hale dönünce artık haz duymaz. Şu halde anlık zevk için onca elem ve gerilime katlanmaya değmez. Râzî haz-elem ilişkisini şu örneklerle açıklar: Serin gölgede oturan biri oradan ayrılarak kızgın güneş altında yürüyüş yaparken elem duyar, önceki yerine döndünce haz ve huzur bulur. Fakat vücudu kısa sürede ortama alışınca yani tabii hale döndünce artık haz almamaya başlar. Bu durum bütün maddî hazlar için geçerlidir. Katlanılan elemin şiddetiyle duyulan hazın büyüklüğü doğru orantılıdır. Söz gelimi uzun süre aç ve susuz kalanların yediklerinden ve içtiklerinden aldıkları haz daha fazla olacaktır.

Hazcılığı eleştirirken Eflâtun gibi Râzî de aşkı bir tür ruhî hastalık sayar; âşıkla- rı şehvet düşkünü, nefsânî arzuların kulu kölesi olmakla suçlar ve hayvanlardan daha aşağı düzeyde olduklarını söyler. Filozofun ilâhî ve tertemiz duyguların teza- hürü olan beşerî aşkın varlığını dikkate almaksızın aşkı sadece cismanî ve müptelâ ilişkilere indirgemesi kendisinden beklenmeyen bir duyarsızlıktır. Söz konusu aşk, halkın kara sevdâ dediği melankoli hali ise irade dışı bir olay olduğu için o da aşağılanamaz. Dolayısıyla Râzî'nin aşk konusunda felsefî geleneği sürdürme adına

insanın en nezih ve en ulvî duygularını görmezden gelmesi büyük bir eksiklik sayılır. Râzî hazzın mahiyetiyle ilgili *Kitâbü'l-Lezze* adlı günümüze ulaşmayan bir eser yazmış ve bu çalışması kültür çevrelerinde hayli tepkilere yol açarak üzerine çeşitli reddiyeler yazılmıştır.

Kindî gibi Râzî de insanı karamsarlığa sevkedip mutluluğunu engelleyen bazı psikolojik etkenlere dikkat çeker, bunlar üzüntü ve ölüm korkusudur. Tasa ve üzüntü beşerî bir gerçek olduğuna göre bundan kurtulmanın ya da etkisini azaltmanın iki yolu vardır. İlki, üzüntünün meydana gelmemesi veya olabildiğince etkisinin azaltılması için önlem almak, ikincisi de meydana geldikten sonra ondan kurtulmanın çarelerini aramaktır. Râzî'ye göre üzüntünün başlıca kaynağı sevdiklerini kaybetmek ve beklentilerini gerçekleştirememektir. Şu halde insanın sevip ilgi duyduğu şeyler ne kadar çoksa üzüntüsü de o nispette fazla olacaktır. Bu durumda akıllı kimse üzerinde yaşadığı dünyada her şeyin sürekli değiştiğine, yaşayanların da bu yasaya tâbi olduğuna, bundan kurtuluş imkânının bulunmadığına kesinlikle inanırsa meydana gelen can sıkıcı ve üzücü her olayı doğal karşılar. İradesi dışında ve üstesinden gelemediği olumsuzluklar karşısında yıkılmaz. Her olumsuzluktan daha beterinin olabileceğini, sevinç ve mutluluk gibi üzüntü ve kederin de gelip geçici olduğunu, nihayet üzülmünün hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini düşünerek teselli bulur (*eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî*, s. 63-69).

Ölüm korkusuna gelince, insanı içinden çıkılmaz düşüncelere sevkeden bu korkuyu yenmenin Râzî'ye göre biricik çaresi ölümden sonraki hayata inanmaktır. Akıl ve adalet duygusunun yanında Allah'ın hikmet ve merhameti de insan için ebedî bir hayatın varlığını gerekli kılar. Nitekim iyi ve erdemli olan, hak dinin (İslâm) kendisine yüklediği görevleri hakkıyla yerine getiren kimse ölümden korkmaz. Çünkü din ona kurtuluş, huzur ve ebedî nimetler vaad etmiştir. Ölümü ebedî yok oluş sayanlar bu korkuyu yenmek için kendilerini çeşitli şeylerle avutsalar da inanan insanın yaşama sevincine hiçbir zaman ulaşamazlar. Bunlar genellikle karamsarlardır, teselli verecek bir şey bulamayınca çareyi intiharda ararlar (*a.g.e.*, s. 92-96). Deist bir filozof olarak âhiret inancını aklın ve adalet duygusunun bir gereği sayan Râzî, inandığı için değil bu konuda kendi görüşünü desteklediği için dine atıfta bulunmaktadır (aş.bk.).

Râzî'nin *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî*'deki ahlâka dair temellendirmeleri kendi döneminden itibaren birçok müellif tarafından eleştirilmiştir. Özellikle İsmâîlî kelâmcılarından Hamîdüddin el-Kirmânî *el-Akvâlü'z-zehebiyye*'de filozofun eserinin isminden başlayarak görüşlerinin tutarsız olduğunu göstermeye çalışmıştır; ancak Kirmânî'nin mezhep taassubuyla yaptığı eleştirilerinde onu doğru anladığı söylenemez. Râzî'nin anılan eserinde ve günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-Lezze*'de lezzetin tarifi ve mahiyetine ilişkin görüşleri de yüzyıllar boyu tartışmalara konu olmuş ve üzerine birçok reddiye yazılmıştır (*Resâ'il felsefiyye*, s. 139-148). Bununla birlikte filozofun ahlâka dair bazı temellendirmelerinin İhvân-ı Safâ'da, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-aḥlâk*'ta, İbn Sînâ'nın *Risâletü'l-İşk ve Risâletü'l-havî mine'l-mevt* ile Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî*'sinde yansımaları görülmektedir.

**Din Anlayışı.** İslâm düşüncesi tarihinde yaratıcı bir Tanrı'ya inandığı halde peygamberliği ve dini kabul etmeyen Râzî'ye göre Allah'ın verdiği akıl gücü ve adalet duygusu sayesinde insan, peygamberin ya da herhangi bir ruhaninin aracılığına gerek kalmadan kendi yolunu kendisi bulabilir. İyiye kötüden, yararlıyı zararlıdan, güzeli çirkinden, doğruyu yanlıştan, haklıyı haksızdan ayırt eden tek ölçü akıl ve adalettir. Mutlak hikmet, adalet ve merhamet sahibi olan Allah'ın insanlar arasından peygamber veya ruhanî bir şahsiyeti üstün niteliklerle donatarak imtiyazlı kılması ve insanlara müşrid olarak göndermesi O'nun hikmet, adalet ve merhametiyle bağdaşmayan bir durumdur. İnsanlar akıl ve diğer yetenekleri açısından eşit düzeyde yaratılmıştır, üstün niteliklerle donatılmış imtiyazlı birinin varlığı bu eşitliği bozar. Ayrıca filozof tarih boyunca devam eden savaşların din farklılığından ileri geldiğini, dolayısıyla insanlığı kurtarma iddiasıyla ortaya çıkan peygamberlerin insanlığın felâketini hazırladığını ileri sürmektedir. Buna ilişkin olarak Yahudilik, Hristiyanlık, Maniheizm ve Brahmanizm'i, bazan da "hak din" diye nitelediği İslâm'ı eleştirmekten çekinmez. Ayrıca mucizenin kehanetten, Kur'an'daki icâzın sanat değeri yüksek bir şiirden farklı olmadığını söyler. Ona göre toplumların bir dine bağlanmasının asıl sebebi taklit ve geleneğe saygı, devlet hizmetinde bulunan din bilginlerinin nüfuzu, dinî âyin ve merasimlerin halkı etkilemesidir. Bu cüretkâr iddialarına hayvanlar arasında ruh göçünün (tenâşüh) geçerli olduğu fikrini de ilâve eder (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 1-2, 45-54).

İslâm toplumunda mülhid olarak tanınan İbnü'r-Râvendî, dine ve kutsala karşı bu saldırgan tutumunu özellikle *Meḥâriku'l-enbiyâ*' ve *Ḥiyelü'l-mütenebbî*'in adlı günümüze ulaşmayan eserlerinde ortaya koymuştur. Klasik kaynaklar Râzî'ye ait eserler listesinde bunlara yer verdiği gibi ikisi de İsmâîlî kelâmcısı olan Ebû Hâtim er-Râzî'nin *A'lâmü'n-nübüvve*'si ile Kirmânî'nin *el-Akvâlü'z-zehebiyye*'sinde onun bu yöndeki düşünceleri görülmektedir. Ancak Ebû Hâtim, eserinde Râzî'nin adını anmaksızın ondan sürekli olarak "mülhid" diye söz etmesi karşısında çağdaş bazı araştırmacılar bu mülhidin kimliği hakkında gereksiz spekülasyonlara kalkışmışlardır. Çünkü Râzî, Ebû Hâtim'le yaptığı tartışmada Sâmanîler hükümdarı Ahmed b. İsmâîl'in özel hekimi sıfatıyla Buhara'da bulunduğu sırada hükümdarla birlikte tanık oldukları ilginç bir olaydan söz eder (*a.g.e.*, s. 115). Öte yandan filozof kendini savunmak amacıyla yazdığı *es-Sîretü'l-felsefiyye*'de şöyle demektedir: "Benim sultanın yanında bulunuşum onun askerî ve mülkî âmirlerinin durumuna benzemez. Bir tabip ve bir danışman olarak o hasta iken tedavisini yapmak, sağlığı yerinde iken kendisinin ve halkının yararına olan her hususta ona yol göstermek gibi iki görevim vardır" (s. 109-110). Bu iki metin, söz konusu mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğu konusunda şüpheye yer bırakmayacak kadar açıktır. Ebû Hâtim yukarıda söz edilen konular üzerine filozofla çetin tartışmalar yapmış, onun ileri sürdüğü tezleri teker teker sorgulamış, çelişki ve tutarsızlıklarını göstererek iddialarını çürütmüştür. Kirmânî ise Ebû Hâtim'in eksik biraktığı sorgulamaları derinleştirerek tamamlamıştır.

Bazı Ortaçağ ve günümüz yazarları yukarıda sözü edilen ve Râzî'nin ilhadla suçlanmasına sebep olan eserlerin hasımları tarafından ona isnat edildiğini ve anılan iki İsmâîlî kelâmcının yönelttikleri eleştirilerde objektif davranmadıklarını iddia ediyorsa da (İbn Ebû Usaybia, s. 426) bugüne ulaşan eserlerinde mevcut görüşleri onun bir deist olduğunu göstermeye yeter niteliktedir. Ancak *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî*'nin son paragrafındaki şu ifade nasıl yorumlanmalıdır: "Eğer bu hak dinden şüphe eden, onu bilmeyen ve doğruluğundan emin olmayan bir kişi varsa onun olanca gücüyle düşünüp araştırma yapmaktan başka çaresi yoktur. Bütün gayret ve imkânını kullanarak araştırırsa doğruyu bulmaması neredeyse imkânsızdır. Yine de bulamazsa o zaman yüce Allah'ın af ve

mağfiretine en lâyık olan odur. Çünkü o gücünün yetmediğinden sorumlu değildir. Aksine, şanı yüce Allah'ın kullarını yükümlü tuttuğu şeyler güçlerinin çok altındadır" (s. 96). Şüphesiz bu tarz bir yaklaşım İslâm'ı hak din olarak kabulden ziyade filozofun kendi konumunu mâzur göstermeye yönelik bir çaba sayılmalıdır. Zira her çağda deistler Allah'a din yoluyla değil akılla ulaşılacağını savunurlar. Râzî'ye göre de Yüce Allah'a en yakın olan kul en bilgin, en âdil, en merhametli ve en şefkatli olanıdır. Bütün filozoflar, "Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesidir" sözünü bunu anlatmak istemişlerdir. Kısacası filozofça yaşamak işte budur (*es-Siretü'l-felsefiyye*, s. 109).

**Tıp.** Râzî tahsilini tamamlamak için çıktığı seyahatte Horasan bölgesindeki çeşitli merkezlerde Yunan, Hint, İran ve İslâm tıbbı üzerinde araştırmalar yapmış ve Helenistik çağın en ünlü hekimi Câlînûs'tan beri hiçbir tabibin ulaşamadığı tıp bilgisine sahip olmuştu. Doğduğu şehir olan Rey'e dönünce oradaki bîmârîstanın başhekimliğine getirilmiş, her alandaki geniş bilgisi, tıptaki üstün başarısı ve sağlam karakteri sebebiyle hem saray hekimi hem devlet işlerinde danışman olarak önemli görevler üstlenmiştir (*a.g.e.*, s. 101-102). Otuz küsur yaşlarında Bağdat'a gitmiş ve sonradan Bîmârîstân-ı Aduî adıyla anılacak olan hastahane'nin başhekimlik sınavını yüz hekim arasından kazanmıştır (İbn Ebû Usaybia, s. 425). Hizmeti muntazam bir şekilde nöbetleşe yürütebilmek için hastahane'ye dahiliye, hariciye, nöroloji, ortopedi ve göz hekimlerinden oluşan yirmi dört kişilik bir uzman kadrosu daha ilâve etmiştir (Hunke, s. 159). Râzî geliştirdiği çok ileri bir yöntemle kliniklerde hastaları önce asistanlara, sonra başasistanlara muayene ettirir, onların teşhisteki güçlük çektikleri bir vak'a olursa o zaman kendisi müdahale ederdi. Hastahanelerde muayene, teşhis, ilâçların etkileri ve vak'anın bütün seyri defterlere geçirilirdi (*a.g.e.*, s. 166). Ayrıca o tıp tarihinde kimyayı tıbbın hizmetinde kullanan ilk hekim olarak bilinmektedir. Her ne kadar İbn Sînâ onu "irinli çıbanları deşme, idrar ve dışkı inceleme konusunda uzman" diyerek küçümsüyorsa da (Tancî, s. 272-273) gerçekte deney ve klinik bulgulardan hareketle dünya tıp tarihine getirdiği yenilikler açısından İbn Sînâ'dan çok ileridedir.

Klinik tıbbın ustası kabul edilen Râzî, kendisine çok şey borçlu olduğunu sıkça tekrarladığı Câlînûs'u eleştirmek üzere ka-

leme aldığı *Kitâbü's-Şukûk*'ün girişinde tıp ve felsefede kanıtlanmış bilgi dışında hiçbir otoriteye güvenilemeyeceğini, zaten bir filozofun öğrencilerin göstereceği teslimiyetçi tavrı hoş karşılamayacağını söyler. Râzî'nin tabiat ilimlerinde uyguladığı gözlem ve deney yöntemini tıp alanında da başarıyla uyguladığı görülmektedir. Muayene sırasında hastanın yaşını, beslenmesini, geçirdiği hastalıkları, şikâyetinin ne olduğunu ve ne zaman başladığını sormakta, koyduğu teşhisleriyle birlikte bütün bulguları kayda geçirmektedir. Bu alandaki zengin birikimini sayıları, altmış beş ile yüz arasında değişen tıbbî eserlerinde ve özellikle on beş yılda vücuda getirdiği tıp ansiklopedisi mahiyetindeki *el-Hâvî* (*el-Câmî'u'l-kebîr*) adlı kitabında görmek mümkündür. Kızamık ve çiçek hastalıklarının teşhisini doğru koyan ilk hekim olan Râzî'nin bu konuda yazdığı *el-Cüderî ve'l-Hasbe* adlı eseri Latince'ye çevrilmiş ve 1498-1866 yılları arasında kırk ayrı baskısı yapılmıştır. *Ahlâku't-tabîb* adlı eserinde hekim-hasta ilişkisinde uyulması gereken kuralları hatırlatarak, "Tıpta kehanet olmaz, hekim her şeyi bilemez, hasta denek olarak kullanılmaz. Gerekmedikçe tedavide basit ilâçlarla yetinilmeli. Hekim hastasının sırdaşı olmalı. Hekim hasta ile doğrudan diyalog kurmalı" şeklinde tavsiyelerde bulunur ve eğitimi almadan tıba dair okuduğu bir iki kitapla halkın sağlığını istismar eden şarlatanları deccâl olarak niteler.

**Kimya.** İslâm ilim tarihinde Ebû Bekir er-Râzî'nin kimya alanındaki çalışmaları'nın önemli bir yeri vardır. Değersiz madenleri birtakım işlemlere tâbi tutmak suretiyle onlardan değerli maddeler elde etmenin mümkün olduğuna inanan Râzî'nin Câbir b. Hayyân'ın bu konudaki çalışmalarından büyük ölçüde yararlandığı ve onu üstadımız diye andığı bilinmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 514). Söz konusu madenler farklı derecelerde ergitilip iksir denen bir madde belli ölçüde katıldığında sarı ve beyaz renkteki değerli maddeler yani altın ve gümüş elde edileceğine inanılmaktaydı. İslâm toplumunda bu sahte ilme ilk karşı çıkan filozof Kindî olmuştur. Kindî, bu konuda *Risâle fi buhlâni da'va'l-müdde'in şan'ate'z-zeheb ve'l-fizâ ve huda'ihim* ve *Risâle fi't-tenbih 'alâ huda'i'l-kimya'iyyin* adıyla iki eser yazarak madenlerin aslı niteliklerini değiştirmenin mümkün olmadığını, bunu yapmaya kalkışanların halkı aldattıklarını söyler (*a.g.e.*, s. 379). Buna karşı Râzî, *er-Red 'ale'l-Kindî fi reddihî 'ale'l-kimya* adıyla

la bir risâle kaleme alarak Kindî'nin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır (Bîrûnî, s. 17). Her ne kadar İbn Cülcül, Râzî'nin kimya ile ilgili on dört eser yazarak amacına ulaştığını yani iksiri bulduğunu söylüyorsa da (*Tabakâtü'l-ettubbâ*, s. 77-78) uzun yıllar kimya deneyleriyle uğraştığı halde iksir denen o sihirli maddeyi bulamamıştır. Fakat kimyasal maddeleri maden, bitki ve hayvanlardan elde edilenler şeklinde üç kısma ayırması ve bunların türevlerinden oluşan maddeleri daha alt sınıflara ayırarak kimyasal birleşim ve alışımdaki işlevlerini tesbit etmesi (*Kitâbü'l-Esrâr*, s. 2-3), bu arada gliserin, soda, sirke asidi, alkol, kükürt asit ve nitrik asit gibi kimyasal maddeleri bulmuş olması sebebiyle kimyayı teoriden pratiğe geçirdiği için bu ilmin kurucularından kabul edilmiştir. Râzî'nin laboratuvarında kullandığı madde ve araç gereçlerin nelerden ibaret olduğu çok iyi bilinmektedir (*Mevsû'atü târîhi'l-'ulûmî'l-'Ar' 'iyye*, III, 1108-1110).

**Eserleri.** Râzî'nin kendi hazırladığı eser listesi günümüze ulaşmamışsa da İbnü'n-Nedîm ona ait listeden yaptığı nakille eser sayısını 167, İbn Ebû Usaybia 238, Bîrûnî 184, Mahmûd Necmâbâdî 272 olarak tesbit etmiştir. Filozofun ölümünden iki yıl önce yazdığı bir risâlede o güne kadar 200'e yakın eser kaleme aldığını belirtmiş olması dikkate alınırsa Bîrûnî'nin listesinin daha güvenilir olduğu söylenebilir. Buna göre tıp alanında elli altı, tabiat ilimlerinde otuz iki, mantıkta yedi, matematik ve astronomide on, felsefe ve tıp alanındaki eserlerin yorumu, kısaltma ve özetlemeleri şeklinde yedi, felsefede on yedi, metafizikte altı, ilâhiyatta on dört, kimyada yirmi iki, küfriyatla ilgili iki, çeşitli konularda on kitap yazmış olup bunlardan günümüze ulaşanların çoğu tıpla ilgilidir. 1. *et-Tıbbü'r-rûhânî*. İlk defa Paul Eliezer Kraus tarafından *Resâ'il felsefiyye* içinde yayımlanmış (Kahire 1939, s. 15-96), eseri Arthur J. Arberry *The Spiritual Physick of Rhazes* başlığıyla İngilizce'ye (London 1950), Hüseyin Karaman *Ruh Sağlığı* adıyla Türkçe'ye (İstanbul 2004) çevirmiştir. 2. *es-Sîretü'l-felsefiyye*. P. Kraus eseri *Resâ'il felsefiyye* içinde yayımlanmış (Kahire 1939, s. 99-111), Mahmut Kaya "Filozofça Yaşama" başlığıyla Türkçe'ye çevirmiştir (*Felsefe Arşivi*, sy. 27 [İstanbul 1990], s. 91-201). 3. *Ma'âle fîmâ ba'de't-tabî'a*. Es-ki listelerde bulunmayan eserin başlığı bunun metafiziğe ait olduğunu ifade ediyorsa da muhteva itibarıyla tabiata dair meseleleri içermekte, ayrıca eksik olduğu anlaşılmaktadır. P. Kraus tarafından *Re-*

*sâ'il felsefiyye* içinde yayımlanmıştır (Kahire 1939, s. 113-134). **4. Maḳāle fî emâ-râti'l-ikbâl ve'd-devle.** Bu kısa yazıyı P. Kraus *Resâ'il felsefiyye*'de neşretmiş (Kahire 1939, s. 136-138), Mahmut Kaya "İkbal ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri" başlığıyla Türkçe'ye çevirmiş ve *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde yayımlanmıştır (İstanbul 2003, s. 101-103). *Resâ'il felsefiyye*'deki metinlerin tamamı Mehdi Muhakkık tarafından *Feylesûf-ı Rey* adıyla Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1352). **5. Aḥlâku't-ṭabîb.** Abdülatîf el-Abd'in yayımladığı eseri (Kahire 1397/1977) Mahmut Kaya "Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Bir Risâlesi" başlığıyla neşretmiştir (*Felsefe Arkivi*, sy. 26 [İstanbul 1987], s. 227-246). **6. el-Hâvî.** Râzî'nin tıp ansiklopedisi mahiyetindeki bu en büyük eseri *el-Câmi'u'l-kebîr* adıyla da anılmaktadır. 1279'da Feret b. Sâlim (Farragut) tarafından Latince'ye çevrilmiş ve 1448-1542 yılları arasında beş ayrı baskısı yapılmıştır. Arapça metnin ilk baskısı Haydarâbâd'da 1955'te gerçekleşmiş, aynı baskı 1974 ve 1979'da tekrarlanmıştır. **7. et-Tıbbü'l-Manşûrî.** On bölümden oluşan eser Sâmanîler'in Rey valisi Mansûr b. İshak adına yazıldığı için bu isimle bilinmekte, bazan *Künnâşü'l-Manşûrî*, *Kifâyetü'l-Manşûrî* ve *el-Manşûrî fî't-ṭib* adıyla da anılmaktadır. Tıbbın teori ve pratiğine ilişkin bütün meseleleri içerdiği için büyük üne sahip olan eser Latin Ortaçağı'nda çok beğenilmiş, özellikle yaraların tedavisini konu alan yedinci bölümle genel hastalıklara dair dokuzuncu bölümü uzun yıllar İtalya üniversitelerinde okutulmuş ve üzerine birçok şerh yazılmıştır. Cremonalı Gerard'ın *Liberal Almansori* adıyla 1481'de Latince'ye çevirdiği eserin 1484-1674 yılları arasında on iki baskısı yapılmıştır. Arapça metni G. Collin ve M. Renau adlı iki Fransız bilgini yayımlanmıştır (Rabat 1941). **8. Kitâbü't-Tecârib** (nşr. Hâlid Harbî, İskenderiye 2002). **9. Kitâb Sırru şinâ'ati't-ṭib** (nşr. Hâlid Harbî, İskenderiye, ts.). **10. Kitâbü'l-Ḳavlenc** (nşr. Subhî Hammâmî, Halep 1403/1983). **11. Maḳāle fî'n-nikrîs** (nşr. Yûsuf Zeydân, İskenderiye 2003). **12. Tekâsîmü'l-İlel.** Subhî Hammâmî'nin tahkik ederek Fransızca'ya çevirdiği eser (İskenderiye 1412/1992) *Kitâbü't-Taksîm ve't-teşcîr* adıyla da tanınmaktadır. **13. Kitâb Cerâbü'l-mücerrebât ve hizânetü'l-eṭṭibbâ** (nşr. Hâlid Harbî, İskenderiye 2002). **14. Kitâbü's-Şükûk 'alâ Câlînûs** (nşr. Mehdi Muhakkık, Tahran 1993). **15. Kitâbü'l-Esrâr ve sırrü'l-esrâr.** Dânişpejûh tara-

findan Farsça tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1343 hş.). **16. Kitâbü'l-Mürşid.** Tıp öğrencileri için kılavuz niteliğindeki bu eser *Kitâbü'l-Fuṣûl* adıyla da anılmaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 433; nşr. Albîr Zekî İskender, Kahire 1380/1961). **17. Bûr'ü's-sâ'a.** Râzî'nin Müktefi-Billâh'ın veziri Kâsım b. Ubeydullah için yazdığı eseri önce Guigues (Beyrut 1903), ardından İz-zet el-Attâr (Kahire 1936) neşretmiştir. **18. Kitâbü'l-Cüderî ve'l-ḥaşba.** Koning'in Fransızca tercümesiyle birlikte yayımladığı metni (Leiden 1766) Van Dyck neşretmiş (Beyrut 1872), Necmâbâdî ise Farsça tercümesiyle beraber yayımlanmıştır (Tahran 1344). **19. el-Hasa'l-mütevellide fî'l-kilâ ve'l-mesâne.** Fransızca çevirisiyle birlikte basılmıştır (Paris 1896). **20. Kitâb me'l-fârik evi'l-furûḳ ev kelâm fî'l-furûḳ beyne'l-emrâz** (nşr. Selâm Katâyê, Halep 1978). **21. el-Medḥalü's-sağır ilâ 'ilmi't-ṭib** (nşr. Abdülatîf el-Abd, Kahire 1977). **22. Kitâbü'l-Medḥâl ile't-ṭib** (İspanya 1979). **23. Risâle fî mihneti't-ṭabîb** (nşr. Elbîr Zekî İskender, *Mecelletü'l-Meşrik*, sy. 54 [Beyrut 1960], s. 471-522). **24. Men lâ yaḥḍuruhû ṭabîb** (Lekno 1886; Tahran, ts.). **25. Risâle tecâribü'l-bimâristân** (nşr. Elbîr Zekî İskender, *Mecelletü'l-Meşrik*, sy. 54 [Beyrut 1960], s. 171-175). **26. Kitâb Menâfi'u'l-ağziye ve def'u maḍârrihâ** (Kahire 1305). **27. Kıssaş ve ḥikâyatü'l-merzâ.** *el-Hâvî*'den seçilmiş ilginç klinik vak'alardan oluşan risâleyi Mahmûd Necmâbâdî Farsça'ya çevirerek metniyle birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1964).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbü'r-rûḥânî* (nşr. P. Kraus, *Resâ'il felsefiyye* içinde), Kahire 1939, s. 15, 17-31, 63-69, 92-96; a.mlf., *es-Siretü'l-felsefiyye* (a.e. içinde), s. 101, 102, 105, 109-111; *Resâ'il felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 139-148, 167-170, 192, 220-225, 264, 267, 282-284; a.mlf., *eş-Şükûk 'alâ Câlînûs* (nşr. Mehdi Muhakkık), Tahran 1993, s. 1-3; a.mlf., *Kitâbü'l-Esrâr ve sırrü'l-esrâr* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1964, s. 2-3; Eflâṭun, *Timaios* (trc. Erol Güneş – Lütfi Ay), İstanbul 2001, s. 37 vd.; Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve* (nşr. Salâh es-Sâvî – Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977, s. 1-2, 10, 16, 18, 21, 45-54, 115; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 122, 162; İbn Cülcül, *Ṭabakâtü'l-eṭṭibbâ* (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1955, s. 77-78; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 356-357, 379, 433, 514; Hamîdüddin el-Kirmânî, *el-Akvâlü'z-zehebiyye* (nşr. Salâh es-Sâvî), Tahran 1397/1977; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), I, 73-86; Bîrûnî, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Râzî ve Nâmhâ-yi Kitâbhâ-yi Bîrûnî* (nşr. Mehdi Muhakkık), Tahran 1366 hş., s. 4, 10, 17; Sâid el-Endelüsî, *Ṭabakâtü'l-ümem*, s. 36; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (trc. İsa'd Abdülhâdî Kindî), Beyrut 1980, s. 362; Gazzâlî, *el-Münkiz mine'd-dâlal*, Beyrut 1408/1987, s. 38-39;

Beyhakî, *Tetimme*, s. 8; Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭalibü'l-âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, V, 21-26; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-ulemâ* (Lippert), s. 271-280; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 415, 425, 426; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 158-159; Seyyid Şerîf el-Cürânî, *Şerḥü'l-Mevâkıf*, İstanbul 1311, I, 438; Mahmûd Necmâbâdî, *Mü'ellefât ve muşannefât-ı Ebû Bekir Muḥammed b. Zekeriyâ Râzî*, Tahran 1339; a.mlf., "Kitâbü'l-Manşûrî li'r-Râzî", *ed-Dirâsâtü'l-edebiyat*, III, Beyrut 1961, s. 211-224; Mehdi Muhakkık, *Feylesûf-ı Rey*, Tahran 1352; S. Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi* (trc. Servet Sezgin), İstanbul 1972, s. 159, 166; Sezgin, *GAS*, III, 274-294; VI, 187-188; VII, 271-272; a.mlf., *GAS* (Ar.), IV, 405-416; Muhammed Tancî, "Beyrûnî'nin İbn-i Sînâ'ya Yöneltiği Bazı Sorular, İbn-i Sînâ'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrûnî'nin İtirazları", *Beyrûnî'ye Armağan*, Ankara 1974, s. 272-273; Kemâl es-Sâmerrâî, *Muḥtaşaru târihi't-ṭibbi'l-'Arabî*, Bağdad 1404/1984, I, 497-527; Abdurrahman Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fî'l-İslâm*, Kahire 1993, s. 230-261; G. C. Anawati, "el-İlmîyâ'u'l-'Arabiyye", *Mevsû'âtü târihi'l-ulumî'l-'Arabiyye* (nşr. Rüşdî Râşid), Beyrut 1997, III, 1108-1112; Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul 2004; Elbîr Zekî İskender, "er-Râzî ve mihnetü't-ṭabîb", *Meşrik*, LIV, Beyrut 1960, s. 471-522; Osman Emin, "er-Revâkıyye ve'l-İslâm", a.e., LVIII (1964), s. 397-420; Mahmut Kaya, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, IX, İstanbul 1995, s. 51-76; P. Kraus – S. Pines, "Râzî", *İA*, IX, 642-645.



MAHMUT KAYA

#### RÂZÎ, Ebû'l-Fazl

(bk. EBÜ'L-FAZL er-RÂZÎ).

#### RÂZÎ, Fahreddin

(bk. FAHREDDİN er-RÂZÎ).

#### RÂZÎ, Kutbüddin

(قطب الدين الرازي)

Ebû Abdillâh Muhammed  
b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî  
(ö. 766/1365)

İbn Sînâ geleneğine mensup  
mantık, felsefe ve din âlimi.

Rey civarındaki Verâmin nahiyesinde doğdu. Tâceddin es-Sübkî yetmiş dört yaşlarında öldüğünü söylediğine göre (*Ṭabakât*, IX, 275) 692'de (1293) doğmuş olmalıdır. İsnevî ve muhtemelen ona dayanan Süyûtî ismini Mahmud olarak verirken diğer kaynaklar Muhammed şeklinde kaydeder. Yi-ne İsnevî'nin belirttiğine göre, Dimaşk'ta Râzî gibi Kutbüddin unvanıyla tanınan ve