

lullah el-Yezdî et-Tabâtabâî ve Hâşim er-Resûlî (I-X, Beyrut 1406/1986) tarafından neşredilmiştir. 2. *el-Kâfî eş-şâfi min kitâbi'l-Keşşâf (et-Tefsîrû'l-vecîz, et-Tefsîrû's-şâgir)*. Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*'dan sonra Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ındaki edebî özellikleri bu çalışmada bir araya getirmiştir (*El² [İng.]*, X, 40). 3. *Cevâmî'u'l-câmî' et-Tefsîrû'l-vasîf*. Müellifin, oğlu Hasan'ın isteği üzerine yazdığı, tefsirle ilgili çalışmalarının sonuncusu olan bu eser, *el-Keşşâf*'tan alıp yazdıklarına kendi tefsirinden bazı bölümlerin eklenmesiyle meydana gelmiştir. İlk taşbaskı neşrinden (Tahran 1302, 1321) sonra Ebû'l-Kâsım Gürcî (Gerecî ?) (I-II, Tahran 1347-1359 hş.; Kum 1409/1367 hş.) ve Âyetullah Kâdî Tabâtabâî (Tebriiz 1383) tarafından yayımlanmıştır. 4. *İ'lâmü'l-verâ bi-a'lâmî'l-hüdâ*. İspahbed Alâüddeve Ali b. Şehriyâr b. Kârin adına Hz. Peygamber'in, Fâtima'nın ve on iki imamın faziletlerine dair Şii ve Sünnî kaynaklarından derlenen bilgilere dayanılarak kaleme alınan bir eserdir. Çeşitli baskıları bulunan kitabın ilk neşirlerinden biri Necef'te yapılmış (1970), ilmî neşri Ali Ekber el-Gaffârî'nin tashihleri ve dipnotlar ilâvesiyle gerçekleştirilmiş (Beyrut 1399/1979), ayrıca bir komisyon tarafından gözden geçirilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1985). 5. *el-Âdâbü'd-dîniyye li'l-hizâneti'l-Mu'îniyye*. Ahlâka dair olan eser, İsmâilî fedâilerince 521 (1127) yılında öldürülen Horasan emîri ve Sultan Sencer'in veziri Muînüddîn-i Kâşî'ye ithaf edilmiş olup henüz neşredilmemiştir (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, I, 18). 6. *el-Mü'telef mine'l-muhtelif beyne e'immeti's-selef*. Şeyhü'ttaife Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Mesâ'ilü'l-hilâl* adlı eserinin şerhidir (nşr. Mehdî er-Recâî, Meşhed 1410). 7. *Tâcü'l-mevâlid*. Hz. Peygamber, Fâtıma ve imamlarla ilgili biyografik bir çalışmadır (Kum 1406/1985). 8. *Neşrû'l-je'âlî*. Hz. Ali'nin sözlerinin alfabetik sıraya göre düzenlenip kaydedildiği küçük bir risâledir (Musa O. A. Abdul, XV/2-3 [1971], s. 101). Tabersî'nin bunların dışında *en-Nûrû'l-mübîn*, *Münûzü'n-necât*, *et-Temhîd fi'l-uşûl*, *Münyetü'z-zâhid*, *el-Fâ'ik*, *el-Umde*, *Fezâ'ilü'z-Zehrâ*, *Me'âricü's-su'âl*, *Şahîfetü'r-Rizâ* ve *el-Cevâhir fi'n-nahv* gibi eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Beyhakî, *Târîh* (Hüseynî), s. 420-421; Abdülcelîl el-Kazvîni, *Kitâbü'n-Nakz* (nşr. Celâleddin el-Hüseynî Urmevî), Tahran 1331hş./1952, s. 304; İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-ulemâ*, Necef 1380/1961, s. 135; Mustafa el-Hüseynî et-Tefrîşî, *Nakdû'ricâl*, Tahran 1318, s. 266; Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzü'l-ulemâ* ve *hiyâzü'l-fuzalâ* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, IV, 340-359;

Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef 1385/1965, II, 216-217; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, Beyrut 1411/1991, V, 342-349; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1403/1983, II, 444; A'yânü's-Şî'a, VIII, 398-401; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşâñifi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, I, 18; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessîrin*, s. 420; M. Rizâ el-Hakîmî, *Târîhu'l-ulemâ* 'abre'l-uşûri'l-muhtelife, Beyrut 1403/1983, s. 433-435; Kays Âl-i Kays, *el-İrânîyyûn*, III, 279-295; Musa O. A. Abdul, "The Unnoticed Mufassir *Şhaykh* Tabarsî", *IQ*, XV/2-3 (1971), s. 96-120; Ali Asgar Halebî, "Tabersî ve Mecma'u'l-beyân", *Neşr-i Dâniş*, III/1, Tahran 1361/1983, s. 19-22; E. Kohlberg, "al-Tabrisî (Tabarsî)", *El² (İng.)*, X, 40-41; Nebîl Ebû Amşe, "et-Tabersî, el-Fazl b. Hasan", *el-Mevsû'atü'l-Arabiyye*, Dimaşk 2005, XII, 507-508.



MUSTAFA ÖZ

TABHÂNE

(bk. İMARET).

TABİAT

(الطبیعة)

Yaratılış, seciye,
bir varlığın aslı yapısı,
maddî dünya anlamında
bir terim.

Sözlükte "yaratmak, inşa etmek, biçim vermek; mühürlemek" anlamlarındaki *tab'* masdarından isim olan *tabîat* eski lugatlarda "yaratılış, seciye, yaratılıştan gelen aslı yapı" mânalarında kaydedilir (*Lisânü'l-Arab*, "tb'a" md.; *Tâcü'l-arûs*, "tb'a" md.; Cevherî, *eş-Şihâh*, "tb'a" md.). Râğıb el-İsfahânî'ye göre tabiat, *tab'*in "mühürlemek" anlamından gelmekte olup yaratılış veya alışkanlıklar yoluyla nefse nakşedilen temel yapıyı anlatır; ancak yaratılış için kullanımı daha yaygındır (*el-Müfredât*, "tb'a" md.). Terim olarak tabiat, bir varlığı belirleyen özelliklerin tamamını, hareket sağlayıcı güç diye kabul edilen etkeni, doğuştan sahip olunan aslı yapıyı (fitrat), bilimsel veya metafizik açıdan ele alınan maddî dünyayı, hareketin ve onu takip eden sükûnun ilkesini, kültür ve tekniğin etkisiyle değişikliğe uğramamış olan şeyi ve nefsin ilk güçlerinden birini ifade eder. "Bir varlığın aktif unsurlarının ve temel niteliklerinin toplamı" anlamındaki mahiyet de tabiat mânasına gelir. Öz (essence) ve cevher (substance) terimleri de tabiatı anlatır. Ancak ayrı ayrı söz edildiğinde öz ve cevher varlığın statik durumuna, tabiat ise içsel eğilimlerine ve dinamik yapısına işaret eder.

Fizik çerçevesinde tabiat, maddî nesnelere toplamını veya hareketin ve onu ta-

kip eden sükûnun ana ilkesini göstermek için kullanılır. Tabiat felsefesi ve tabiat bilimleri denildiğinde maddî cevherlerin kanunlarını, özelliklerini, oluş ve bozuluş süreçlerini inceleyen çalışmalar anlaşılır. Metafizik alanında tabiat organik bütünlük gibi daha geniş bir kapsama sahiptir. Bu mânada tabiat Yunanca'daki "physis" (kendisi doğal sonucunu yaratacak dinamizme sahip maddî varlık) terimine çok yakındır. Physis ve bunun karşılığı tabiat kendi kendine hareket imkânını yaratan bir tür nefse sahip olarak düşünülür. Bununla birlikte Allah'tan başka bütün varlıkların mümkün varlıklar kategorisine dahil edilmesi onları zorunlu varlık olan Allah'a bağlı hale getirdiği için İslâm düşüncesindeki tabiat terimi physis'e göre farklılık arzeder.

Tabiat felsefesinde ortaya çıkan meseleler tabiatın birliği düşüncesi etrafında odaklanmaktadır. İyonya filozoflarının hepsi tabiat filozoflarıydı ve bütün varlıkların ilkesi olarak tesbit edebilecekleri temel maddelerin peşindeydi. Bu dönemde hava, su, ateş ve toprak (daha sonra Empedokles'in bunlara eklediği yeniden toplanma ve dağılıma özellikleri) sırasıyla yahut hepsi birden varlığın ilkesi sayılmıştır. Günümüzde ise eter veya başka maddeler ya da enerji bütün maddî varlığın ilkesi, ana dayanağı diye kabul edilmektedir. Bütün varlıklara kaynaklık eden bu ana madde konusundaki statik birliğin yanında dinamik birlik de araştırılmaktadır. Başka bir deyişle evrende meydana gelen bütün değişikliklerin arkasında tek bir ilke aranmaktadır. Tabiata metafizik bir temel arandığında yaratıcı Tanrı'nın yaratılan şeylerden ayrılması felsefede gelenekleşmiştir. Mekanizm, her şeyin salt olarak bir cevherden diğerine doğru ilerleyip açıklanabileceğini kabul ederken teleolojik görüşler nihaî sebebe daha büyük önem verir ve farklı varlıkların son amaçlarına odaklanılır. Bütün varlıkları nihaî bir gayeye bağlamak ve her varlığın içine bir anlam yükleyerek onu bu hedefe ulaşacak şekilde yönlendirmek tabiatta monoteizmin egemen olduğu anlamına gelir.

İlk Yunan düşünürlerinde tabiat materyalist değil hylozoist (maddenin canlılığı) yahut animist bir yorumla anlaşılıyordu ve şekillendirici fonksiyon "nous"a (akıl) yahut rasyonel prensibe veriliyordu. Bunun ardından Demokritos, Epikuros, Lucretius gibi atomcular tarafından saf atomculuk geliştirilmiş, her şeyin ruha sahip olduğu ve ruhun ince atomlar tarafından meydana getirildiği iddia edilerek bütünüyle maddeye indirgenen bir tabiat görüşü be-

nimsenmiştir. Bu görüşte madde tek gerçek kabul edildiğinden dünyada var olan her şey maddî sebeplerin sonucu durumuna düşürülmüş ve herhangi bir teleolojik açıklamaya ihtiyaç duyulmamıştır. Bu kabulde zihne yahut ruha ait sanılan her şey maddenin görünüşlerinden ibaret sayılmış, rasyonellik duyulara, irade de içgüdülere indirgenmiş, insan ise zihinsel süreçleri doğuran maddî elementlerin özel biçimde düzenlenmesinin meydana getirdiği aşamalardan biri haline getirilmiştir. Böylece sistemde özgürlüğe, sorumluluğa ve ölümsüzlük düşüncesine yer bırakılmamıştır. Eflâtun'un tabiat felsefesi bütünüyle metafiziktir ve soyut düşünceye dayanır. Aristo ise akîl tecrübecilik denilen yöntemle bağımsız bir fizik yani tabiat felsefesi oluşturmuştur. Daha sonra Epikuros, Demokritos'un mekanist görüşlerini, Stoacılar da (Revâkıyyûn) Herakleitos'un dinamik anlayışını canlandırıp geliştirmiş, Yeni Eflâtuncular ise bu alanda tamamen soyut düşünceler ileri sürmüştür.

Aristocu dört sebep teorisinin Meşşâî modeldeki etkisine bağlı şekilde tabiatta hiçbir hadisenin belli bir sebebin dışında olamayacağı, tabiatta tesadüfe ve şansa imkân bulunmadığı, âlemde determinizmin hüküm sürdüğü fikri felsefe tarihinde geniş kabul görmüştür. Tabiatı boşluk kabul etmeyen ve madde-sûret teorisini esas alan Meşşâîler'in âlem anlayışında mekân ve zaman cisim ve hareketten bağımsız birer realite olarak düşünülemez. Meselâ İbn Sînâ'ya göre hareketin, içinde gerçekleştiği mekân boşluk demek değildir; mekân, kuşatan cisimle kuşatılan cismin temas ettiği zihni bir alan olup dış dünyada boşluk yoktur (*'Uyûnû'l-hikme*, s. 23 vd.). İslâm filozofları, tabiatı oluşturmuş Allah'ın hür iradesi yerine O'nun küllî bilgisine bağlamak suretiyle nisbî bir determinist tabiat görüşüne meydan vermişlerdir. Nitekim onlar, fizikî sebepleri tabii hadiselerin yakın sebebi sayarken bütün sebepler zincirini hakiki sebep olan Allah'a bağlamış, tabii olanları mecazi sebep diye nitelemiştir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar tabiatındaki sebepliliğe vurgu yaparken buradan âlemdeki gaye, nizam ve inâyet fikrine ulaşmanın ve bütün bunları Allah'ın ilim, hikmet ve kudret sıfatlarına bağlamanın daha mâkul olduğunu savunmuşlardır.

Gazzâlî de sebep-sonuç ilişkisini kabul etmekle birlikte bu ilişkinin tabii varlıkların yapısından gelen bir zorunluluk olmadığını ileri sürmüştür. Gazzâlî'de tabiat,

Allah'ın hür ve mutlak iradesiyle müdahale edebileceği bir zorunsuzluk alanı diye kabul edilmiş, böylece mucizelerin meydana gelişine imkân sağlanmıştır. Onun *Tehâfütü'l-felâsife*'de İslâm filozoflarına yönelttiği eleştirilerle bu mesele kurumsallaşmış bir tartışmanın odağı haline gelmiştir. Esasen İslâm filozoflarının nisbî determinizmine ilk eleştiri Gazzâlî'den önceki kelâmcılar tarafından yöneltilmiştir (meselâ bk. Bâkîllânî, s. 56 vd.). Determinizm fikri, kelâm sisteminde Allah'ın mutlak kudreti ve fâil-i muhtâr oluşu inancıyla uzlaştırılmaz bulunmuş ve sabit tabiatlar yahut tabiat kanunları fikri reddedilerek endeterminizme meydedilmiştir. Kelâmcılarda araya giren tabii sebepler zincirine zorunlu bir etkinin tanınmaması, oluşun her safhasında Allah'ın yaratma fiilinin ön plana alınması, âlemdeki her çeşit oluşun Allah'ın sürekli yaratıcı iradesine bağlanması hâkim bir fikirdir. Allah ile âlem arasındaki ilişki sadece ilâhî sebep planında düşünülmüş ve tabii sebeplere görece bir etki tanınmıştır. Varlık esasına dayanan Meşşâî felsefenin aksine kelâmda oluş esas alınmış ve âlem Allah'ın yaratıcı iradesinin kuşattığı sürekli bir oluş-bozuluş (kevn-fesad) süreci olarak tasavvur edilmiştir. Tabiatı sistemli bir şekilde açıklamaya çalışan bu ilk müslüman düşünürlere göre âlem atomlardan oluşmuştur ve değişkendir. Atomlar basit varlıklardır ve üç boyuttan yoksundur. Bu basit cevherler birbiriyle bitişerek terkipler oluşturur veya birbirlerinden ayrılır, böylece varlıkta oluş ve bozuluş meydana gelir. Kelâmcıların atom nazariyesinde arazların iki ayrı zamanda var olamayacağı, yaratılan her şeyin birbirinden bağımsız cüzlerden meydana geldiği kabul ediliyordu. Bu cüzlerin bir araya gelmesine ve ayrılmasına sebep olan da onlardaki içkin güç değil Allah'ın yaratmasıdır. Bu şekilde kelâmda Allah'ın müdahalesiyle sürekli yeniden yaratılan bir âlem telakkisi geliştirilmiştir.

Kelâmcılar maddeciliğin felsefede ortaya çıkan değişik temsilcilerini tabiiyyûn, dehriyye, muattıla gibi adlarla sınıflandırmışlardır. Tabiiyyûn adı genellikle, maddenin görünüşlerinde ve duyumlarda ortaya çıkan çeşitliliğin kökenini onun doğasında arayan akımları belirtmek için kullanılır. Buna göre doğal olayların sebebini yalnızca tabiatı ve tabii nesnelere aramak gerekir. Bütün olaylar (maddî ya da zihinsel süreçler) yeterli açıklamalarını zorunlu tabiat kanunları içinde bulur. Bu eğilim kelâmcılarda şirk sayılmıştır (bk. TABİATÇILAR). Bazı kelâm âlimleri, sonuçları ta-

biattaki sebeplere bağlamakla birlikte her ikisinin de Allah tarafından yaratıldığını kabul eden, sebepleri yaratanın onların doğal sonuçlarını da yaratması gerektiğini savunan Mu'tezile'yi bu tanımın dışında tutarlar. Böylece görelî bir determinizmin varlığı olumlanmış olmaktadır. Bu anlayışta Allah müsebbibü'l-esbâb (tabiatı her şeyin belli bir sebeplilik içinde yürümesini takdir eden) diye görülmektedir.

Tabiatı kendi gerçeklik zemininden koparmadan bir semboller alanı olarak gören kelâmcılar bu alanın sembolize ettiği aşkın gerçekliği delillendirmek amacıyla istishâd (istidlâl) bi's-şâhid ale'l-gâib (analoji) yöntemini geliştirmişlerdir. Bu yaklaşım içinde küllîlerle cüz'iler, soyutla somut arasında bir irtibat kurularak gerçekliği bütünüyle maddeye indiren veya tamamen maddenin ötesine taşıyan yaklaşımlar arasında bütüncül bir orta yol bulunmuştur. Bilgi kaynaklarını da hem reel (beş duyu) hem ideal (akîl) alanı kuşatacak biçimde oluşturan kelâmcılar böylece gerçekçi bir varlık ve tabiat anlayışını temellendirmişlerdir. Bu kabulde Allah hakkında bilgi sahibi olmayı mümkün kılan kavram ve kategorilerin tabiatı mevcut olduğunu savunmuşlardır. Başından itibaren kelâmın -tabiatı esaslı bir tahlil alanı ve sağlam bir veri kaynağı şeklinde görmeye imkân verecek şekilde- bilgi teorisinde akla ve doğru habere tecrübeyi de eklemesi bu amaca yöneliktir. Bu yöntemin bir yandan aklın özgürleşmesi demek olan rasyonalizmin bir yandan da eşyanın bilgisinin eşyadan öğrenilmesi demek olan ampirizmin yolunu açacak nitelikte olduğu söylenebilir.

İnsan aklına dayalı biçimde ortak tecrübe alanı durumundaki tabiatı hareket etmek suretiyle Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını ortaya koymaya çalışan felsefî faaliyete tabiat teolojisi denir. Buna göre yaratan ve yarattıklarını koruyup gözetken nitelikleriyle Tanrı hakkında fikir veren en temel bilgi alanı tabiatıdır; nitekim bu alan için "varlık kitabı" denilmiştir (meselâ bk. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, II, 437). Yaratıcı kudret olarak Tanrı, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve delil şeklinde kendine şahit kılmıştır. Bu tabii düzene eşlik eden ve bir yönüyle tabiatın parçası olan insan da tabiatı algılamak ve onu Allah'ın varlığına tanıklık eden semboller dünyası olarak yorumlama yeteneğiyle donatılmıştır. Allah'ın insana kendini rasyonel olarak açacağını, buna giden yolun akîl ve fikrî çabaya bağlı bulunduğunu söyleyen ontolojik delilin aksine ta-

biat teolojisinin kullandığı kozmolojik delilde tabiata dayalı tecrübe öne çıkarılmaktadır. Tabiat teolojisi bakımından Tanrı sadece mekanik olarak kabul edilen evrenle değil evrenin içindeki bireyle de ilgilidir. Atomcu nazariyenin ifade ettiği şekliyle oluş halindeki evrenin sürdürülebilirliği kadar Tanrı'nın birey ve toplum hayatında yer tutması ve ahlâka kaynaklık etmesi de ön plana alınmaktadır. Nitekim kendi dışındaki varlıklarla ve tabiatla ilişkisinde Kur'an'ın öne çıkardığı Tanrı sadece yaratmakla kalmaz, aynı zamanda yaratmasını adalet üzere yapar, yaratmasına rahmet ve merhametini eş kılar. O'nun yaratması, açıklamaya çalışılan duyu verilerinin algıladığı âlemle (âfâk) sınırlı olmayıp kavranması gereken bir psikik dünyayı da (enfûs) kapsar (Fussilet 41/53). Bu yaklaşım, Allah ile tabiat ve genel olarak yarattığı alan arasındaki ilişkiyi -felsefe ve mistisizmde yapılanın aksine- sadece ontolojik ve epistemolojik bir ilişki olmaktan çıkarır ve işin içine aksiyolojîyi, ahlâkı ve estetiği de koyar.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Fâris, *Mücmelü'l-luğa* (nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân), Beyrut 1404/1984, II, 592; Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, s. 43-44, 129; Bâkîllânî, *el-Temhid* (McCarthy), s. 56 vd.; İbn Sinâ, *'Ülünü'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 23 vd.; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1955, s. 65-66; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme* (nşr. Şerefeddin Yalıtıkaya – Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1357-58, II, 437; İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1972, s. 359 vd.; İsmail Hakkı İzmîrli, *Feylesüfü'l-'Arab Ya'kûb bin İshâk el-Kindî* (trc. Abbas el-Azzâvî), Bağdad 1382/1963, s. 89 vd.; G. N. Atiyeh, *Al-Kindî: The Philosopher of the Arabs*, Islamabad 1967, s. 82 vd.; Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, London 1968, s. 37; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 443 vd.; Şaban Ali Düzgün, *Al-lah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Ankara 2005.



ŞABAN ALİ DÜZGÜN

TABİATÇILAR

(الطبيعون)

İyonyalı filozoflar gibi tabiat bilimlerine dayalı bir metafizik kurma çabası içinde olan İslâm filozoflarının temsil ettiği akım.

Milâttan önce VI. yüzyılda yaşayan Tales, Anaximenes, Anaximandros, Herakleitos gibi tabiatçı filozoflar evrenin ana maddesinin ne olduğunu sorgulamışlar-

dır. Maddenin canlı olduğu (hylozoisme) öğretisini benimseyen bu düşünürler varlığın ilkesinin toprak, hava, ateş ve su olduğunu; bunların taşıdığı soğukluk, sıcaklık, yaşlılık ve kuruluk gibi karşıt niteliklerin etkilemesiyle maddî kâinatın teşekkül ettiği savunuyorlardı. Bazı İslâm düşünürleri bu fikri benimsediğinden tabiiyyûn (tabiatçılar, natüralistler) diye anılmıştır (İbn Cülcül, s. 77-78; Sâid el-Endelüsî, s. 52). Gazzâlî filozofları sınıflandırırken birinci gruba materyalistleri (dehriyyûn), ikinci gruba tabiatçıları, üçüncü gruba ilâhiyatçıları yerleştirir. Ona göre tabiatçı filozoflar bir bilim adamı titizliğiyle tabiatı incelemiş, hayvanların anatomisini araştırarak orada yüce Allah'ın eşsiz hikmetlerini ve eserinin ilginçliğini görmüş, evrenin yaratıcısı Allah'ın varlığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte nefsi insanın maddî varlığının bir parçası sayarak ölümle birlikte ruhun da yok olacağını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşım onların âhireti, cenneti, cehennemini, kıyameti ve hesap vermeyi inkâr etmelerine yol açmıştır.

Tabiatçı filozoflar bütün fizik ve metafizik gerçeklikleri maddeye indirgeme eğiliminde olduğundan bilginin kaynağı sorununda sansüalist, yöntem konusunda tümevarımcı, varlık felsefesinde realisttir. Bu felsefenin İslâm toplumuna aktarılmasıyla dinî nasları akılcı bir yaklaşımla yorumlayan Mu'tezile'nin tabiat ilimlerine olan ilgisi özellikle Nazzâm'ın çalışmalarıyla ileri bir seviyeye ulaşmışsa da onların bu ilgisi temel İslâm inançlarının sınırları dışına çıkmamıştır (Mâcid Fahrî, s. 120). Bazı yazarlar İbnü'r-Râvendî'yi de tabiatçılar arasında değerlendirme eğilimindedir (a.g.e., s. 134); ancak kendisine muhalif kaynakların bildirdiği kadarıyla o sadece peygamberliği değil tabiatçı filozoflardan farklı olarak Allah'ın varlığını inkâra varan materyalist bir düşünürdür. İslâm toplumunda kendisinden tabiatçı filozof diye söz edilen ilk düşünür ve bilginin Câbir b. Hayyân olduğu bilinmektedir. Her ne kadar Câbir'in çalışmaları tıp, astronomi, matematik, felsefe gibi ilimlere yayılmışsa da o her şeyden çok kimyacı sıfatıyla tanınır. Temsil ettiği tabiat felsefesi küçük âlem-büyük âlem (insan-evren) anlayışına ve semavî güçlerin yeryüzündeki olaylara etkisi fikrine dayanmaktadır. Ayrıca evrenin nicelik boyutu üzerinde ısrarla durması ve ilim anlayışında ölçme ve deneye büyük önem vermesi de evrende temel ilkenin sayı olduğu şeklindeki Pisagorcu sistemin onun tabiat felsefesinde-

ki bir yansımasıdır. Tabiatçı maden, bitki ve hayvan şeklinde sıralanan varlık mertebeleri içinde madenler seviyesinin Câbir'in eserlerinde özel bir yeri vardır. Madenlerin sadece oluşumları açısından değil dönüşümleri açısından da ele alınması onun kimya çalışmalarının hareket noktasını oluşturur. Daha sonra Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin felsefe, matematik, astronomi, optik, meteoroloji, psikoloji, ahlâk, kimya, müzik gibi alanlarda eser vermesi ve tabiat bilimleri alanında birçok eser kaleme alması sonraki nesilleri yüreklendirmiştir. Nitekim Kindî'nin talebesi olan İbnü't-Tayyib es-Serahsî üstadı gibi atomculuğu reddeden görüşleri savunmuş, çeşitli atmosfer olaylarını ve dağların işlevlerini ele aldığı çalışmalarıyla tabiat bilimlerinin gelişmesine katkılarda bulunmuştur.

İslâm düşüncesinde tabiatçı filozof ismini en çok hak eden âlimin Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî olduğunda şüphe yoktur. Yaşadığı dönemin hoşgörüt ortamında Eflâtun felsefesinden esinlenerek deist dünya görüşünü temellendirmeye çalışan filozof, hakikate ulaşmada dine ve bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç olmadığını iddia ettiği için gerek çağdaşları gerekse daha sonraki filozof ve kelâmcılar tarafından eleştirilmiş, mühlidlik ve zındıklıkla damgalanmıştır. Bazıları da onu bir taraftan Aristoculuk'tan sapmakla, diğer taraftan Sokrat öncesi natüralistlerin görüşlerini benimsemekle suçlamıştır. Râzî'nin tabiat felsefesi konusundaki görüşleri onun, Gazzâlî'nin tabiatçı filozoflarla ilgili tasnifindeki hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını kabul eden grup içinde yer aldığını gösterir. Koyu bir rasyonalist olan, çalışmalarında gözlem, deney ve tümevarım yöntemini uygulayan Râzî, tıp ve kimya alanındaki başarıları yanında atomist görüşleriyle de dikkat çekmektedir ki bu yaklaşımlar geleneksel tabiatçı felsefenin tipik özelliklerine işaret eder (*DİA*, XXXIV, 481). Meşşâî felsefedeki statik madde anlayışına karşılık Râzî, yapısı gereği maddenin dinamik olarak hareket etme gücüne sahip olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca ruh göçünü (tenâsüh) savunduğu için tipik bir natüralisttir. Ruhun ölümsüzlüğüne inandığından salt materyalistlerden, tenâsühü kabul ettiği için kelâmcılardan ayrılır. Kozmik varlığın oluşum ve işleyişini beş ezeli ilke adını verdiği bir sistemle yorumlayan filozof bunun kendisine ait orijinal bir sistem olduğunu iddia etse de Allah, küllî nefis, ilk heyûlâ, mutlak zaman ve mutlak mekân diye sı-