

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

EBU BEKR RÂZÎ VE FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Doç. Dr. Şahin FİLİZ

HAZIRLAYAN

Emel SÜNTER

KONYA - 2004

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	III
KISALTMALAR.....	IV
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	3
EBU BEKR RAZÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	3
A - HAYATI.....	3
B – ESERLERİ.....	7
1 - es-Siretü'l-Felsefiyye:.....	16
2 – et -Tibbu'r –Ruhani:.....	16
3 - el-Hâvi.....	17
4 - Ahlaku't Tabib:.....	18
5 - Kitabu'l – Cederi ve'l - Hasbe.....	18
6 - Kitabu'l –Mansûri.....	19
7 - Emâretü'l - İkbal ve'd - Devle.....	19
8 - Kitabu'l - Lezze.....	19
9 - Kitabu'l - İlmi'l - İlâhi.....	19
10 - Makale fi ma ba'd el - Tabi'a.....	20
11 - Kitabu'l Esrar.....	20
12 - Nakda'l - Edyan ve Meharika'l - Enbiya.....	20
13 - Ebu Bekr Râzî'nin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan El Yazması Eserleri:.....	20
C- HOCALARI.....	22
D- ÖĞRENCİLERİ.....	23
E - EBU BEKR RÂZÎ'Yİ ELEŞTİRENLER.....	23
F- EBU BEKR RAZÎ'NİN ETKİLENDİĞİ FİLOZOFLAR.....	24
G - METODU.....	28
II. BÖLÜM	30
EBU BEKR RAZÎ'NİN “AKIL” GÖRÜŞÜ	30
A - KELİME VE TERİM OLARAK “AKIL”.....	30
B – EBU BEKR RAZÎ'NİN “AKIL” GÖRÜŞÜ.....	30

C - AKIL, TANRI VE NEFS	37
D - AKIL VE AHLAK	39
E - AKLİ YETİ'NİN GELİŞTİRİLMESİ	44
F - AKIL VE VAHİY	45
III. BÖLÜM.....	48
EBU BEKR RÂZÎ'NİN YAŞAM FELSEFESİNDE AKLIN YERİ.....	48
A- AKIL VE KISKANÇLIK.....	48
a- Kıskançlığı Yenmenin Yolları.....	52
b- Kıskançlığın Zararları.....	55
c- Kıskançlık Duygusundan Kurtulmanın Yolları	57
B- AKIL VE ÖFKE.....	60
C- AKIL VE YALAN	63
D- AKIL VE CİMRİLİK.....	67
E- AKIL VE AŞIRI KAYGI - DÜŞÜNCE.....	71
F- AKIL VE ÜZÜNTÜ (KEDER)	75
G- AKIL VE AŞIRI YEMEK YEME	81
H- AKIL VE SARHOŞLUK	84
I- AKIL VE CİNSELLİK	86
İ- AKIL VE AŞK.....	88
J- KAZANMAK, HARCAMAK, YARDIMDA BULUNMADA AKLIN YERİ.....	90
K- AKIL VE DÜNYEVİ MAKAMA DÜŞKÜNLÜK	92
L- AKIL VE ÖLÜM KORKUSU.....	93
SONUÇ.....	96
KAYNAKÇA	98
KENDİ ESERLERİ	98
DİĞER ESERLER.....	98

ÖNSÖZ

Ebu Bekr Râzî (865-933) İslam Felsefesi Tarihi'nin önde gelen rasyonalist filozoflarından biridir. O felsefî görüşlerinden çok Tıp ve Kimya alanlarındaki başarılarıyla tanınır. Bu iki alandaki başarıları gerek batı gerek İslam dünyasında olsun birçok bilimsel araştırmaya ışık tutmuştur.

Ebu Bekr Râzî'nin felsefî görüşlerinin kendinden sonra İslam dünyasında taraftar bulamamasının sebebi olarak onun “Vahiy” bilgisinden daha çok “Akıl” bilgisine önem vermesi gösterilir. Bu nedenle Ebu Bekr Râzî'nin birçok eseri günümüze ulaşamamıştır.

Ancak Ebu Bekr Râzî'yi batının daha iyi tanıdığı bir gerçektir. Günümüze kadar gelen eserlerinin hemen hepsi batı dillerine tercüme edilmiştir.

Ülkemizde ise yakın tarihimize baktığımızda onun hakkında yapılan akademik çalışmaların yetersizliği dikkat çekmektedir. Bu sebeple ülkemiz de Ebu Bekr Râzî henüz tam anlamıyla bilinmemektedir.

İslam dünyasında ve ülkemizde, diğer pek çok filozof gibi Razi de ihmalcilikten nasibini almıştır. Onun belirgin bir rasyonalist ve “üç heterodoksdan birisi” sayılması, bu ihmalciliği maksatlı bir bilmezden gelme yaklaşımına dönüştürmüş; bu da Razi'yi ve Felsefesini daha yakından tanımamızı sağlayacak çalışmaların sınırlı kalmasına yol açmıştır. Bu çalışmamız kendi çapında söz konusu boşluğun mütevazı bir katkıyla giderilmesini hedeflemektedir.

Çalışmanın giriş bölümünde Ebu Bekr Râzî'nin bulunduğu dönem hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde ise Ebu Bekr Râzî'nin hayatı, eserleri, hocaları, öğrencileri, Ebu Bekr Râzî'yi eleştirenler, Ebu Bekr Râzî'nin etkilendiği filozoflar ve metoduna yer verilmiştir. İkinci bölümde “Aklın” kelime ve terim anlamı, Ebu Bekr Râzî'nin “Akıl” görüşü mevcuttur. Üçüncü bölümde ise onun Yaşam Felsefesinde Aklın Yeri hakkında görüşlerine yer verdik. Onun felsefesi geniş olmakla birlikte bu çalışmada sadece akıl merkezli görüşlerine yer verdik. Aklın fonksiyonlarının bilgi sorununda ve pratik hayatta nasıl kullanılacağını ortaya koymaya çalıştık. Filozofun “Akıl” hakkındaki görüşlerini kendi eserleri olan et – Tıbbu'r – Ruhani ve es-Siretü'l – Felsefiyye'yi temel alarak serimlemeye çalıştık.

Bu çalışmanın hazırlanmasında bana yardımcı olan Danışman hocam Doç.Dr. Şahin FİLİZ'e, hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail TAŞ'a, hocalarım Prof. Dr. Mehmet AYDIN ve Dr. Hüseyin KARAMAN'a, desteğinden dolayı eşim Adem YALÇIN'a teşekkürlerimi borç bilirim.

Emel SÜNTER

KISALTMALAR

A.g.e	: Adı Geçen Eser
A.g.m	: Adı Geçen Makale
A.g.i.s.	: Adı Geçen İnternet Sitesi
Bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar Arası
s.y.	: Sayı
yay.	: Yayınları
Nşr	: Neşreden
K.B.	: Kültür Bakanlığı
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
V.	: Vefatı
v.d .	: Ve devamı
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
nv.	: Üniversite
S.B.E	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
İng.	: İngilizce

GİRİŞ

Ebu Bekr Râzî'yi daha iyi anlayabilmek için onun dönemini genel olarak tanımakta fayda vardır.

VIII.yüzyıldan itibaren Klasik Yunan ve Helenistik dönemlere ait tercümelemlerin yapılmasıyla İslam medeniyeti yeni bir oluşumu tecrübe etmeye başladı. Felsefeyle birlikte Tabiat ilimlerine de duyulan ilginin artmasıyla bu dönemin yapısının renklendiği görülmektedir, çünkü ilim adamlarının Tabiat ilimlerine olan eğilimleri yeni felsefî oluşumların temellerini oluşturmuştur. Tabiat İlimleri ve Felsefe'nin içiçe olduğu bu dönemin etkileri, VIII. yüzyıldan sonraki gidişat için büyük önem arz etmektedir.

Ayrıca bu dönemin bir diğeri özelliği Şii-Mu'tezile kelamının model alınarak Yunan-Helenistik Felsefe'nin senteziyle yeni bir tarzın oluşturulduğu da göz ardı edilmemelidir.¹

Şimdi, VIII ve IX. yüzyıllardaki ilim adamları ve ilgilendikleri konulara kısaca değinelim:

Halid İbn Yezid İbn Muaviye (V. 704 veya 708) tarafından Yunanca'dan Arapça'ya yapılan tercüme faaliyetleri ile birlikte onun Tıp, Astroloji ve Kimya ile ilgilendiği bilinmektedir.²

VIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan bir diğeri önemli ilim adamı Şii olan Cabir İbn Hayyan'dır. Cabir İbn Hayyan'ın da Kimya, Dil çalışmaları ile fiziğe dayalı bir felsefe bilgisi olduğu görülmektedir.³

Bundan sonra IX. yüzyılda Kindi (v. 872)'nin tam olarak İslam Felsefesi için bir başlangıç noktası olduğu görülmektedir. İslam medeniyetinde onun bütün tabiat eğilimleri dışında felsefesini oluşturması onu ayrı bir konuma yerleştirmiştir

Kindi'nin de Matematik, Astroloji, Fizik, Tıp, Farmakoloji ve Coğrafya bilimlerinin bilgisine sahip olmasına rağmen onun sistematik olarak Tabiat Felsefesi merkezli bir felsefesi yoktur.

¹ Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, T.D.V. yay, Ankara 1999, s. 75

² Şafak Ural, Bilim Tarihi, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s.161

³ M. Bayrakdar, A.g.e, s. 75,85; Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay. İstanbul 1994, s.244

Tabiat felsefesi bir yana Kindi'nin felsefesinde "Akıl"ın bilginin tek kaynağı olmadığını, 'Vahiy' bilgisinin de gerekli olduğunu savunduğu bilinmektedir. Her şeyden önemlisi o "Akıl ve Nübüvvet"i uzlaştırmaya çalışmıştır.⁴

Kindi'nin bu fikrinin yanı sıra, Tabiat ilimlerine duyulan ilginin o dönem felsefesini şekillendirdiği de bir gerçektir. Bu duruma, "Dehriyet ve Tabiatçılık" akımları örnektir.

Dehriyet akımını temsil eden İbn Râvendî (v. 911)'dir. İbn Râvendî önceleri Mu'tezile'dir, daha sonra Mu'tezile'nin görüşlerini kabul etmemiştir. İbn Râvendî teolojik alanda özgür düşüncenin gelişimine bir örnektir. İbn Râvendî, insan aklının, Allah hakkında bilgi edinmeye, iyi ve kötüyü temyiz etmeye yeterli olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple, ona göre, "Vahiy" gereksizdir, Peygamberlik iddialarına dayanan mucizeler de tamamen batıldır. Tabiatçılık ise, Mu'tezile akılcılığının daha ileri bir aşamaya götürülerek Yunan Felsefesi ve Bilimin etkisiyle yeni bir dünya görüşüdür. Tabiat Felsefesinin kaynakları; Oklid, Hipokrat, Galen, Aristo'nun bazı kitapları ve bunlara ilaveten bir çok Yeni -Platoncu eserdir. Tabiat Felsefecileri , Tecrübe ve Tümevarım metotlarını kullanarak bilginin duyu verilerinden elde edileceğini düşünen ilk ampristlerdir. Bütün bunların dışında, Tabiat Felsefecileri maddi dünyanın dışında ve karşısında yer alan Ruh ve Tanrı'yı kabul ederler. Onlar, "Tanrı'nın hikmeti yaratmış olduğu şeylerde görmektedir" fikrini benimserler.⁵ Tabiatçılık ekolünün kurucusu Ebu Bekr Râzî'dir.

Ebu Bekr Râzî'nin Tabiat ilimleri ve Tıp ilmiyle meşgul olması, hayatının çoğunu araştırmalar yaparak geçirmesi onun felsefi görüşlerinde etkili olmuştur.

Ebu Bekr Râzî'nin de diğer filozoflar gibi bir çok ilimle ilgilendiği ve ilgilendiği bütün konularda eser verdiğini görmekteyiz. Bu manada onun bu dönemde çok önemli bir filozof olduğu bilinmektedir.

⁴ T.J.De. Boer, İslam'da Felsefe Tarihi, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara Yay. İstanbul 2001 s. 125 v.d.

⁵ M. Bayrakdar, A.g.e, s.78; Macit Fahri, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufa Giriş, çev: Şahin Filiz, İnsan Yay. İstanbul 2000 s.54; M. Bayrakdar, A.g.e, s.78; Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, çev: Kasım Turhan Ayışığı Yay. İstanbul 1998, s.111; M. Bayrakdar, A.g.e, s.80; T.J. De Boer, A.g.e, s.97; Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, Ülken Yay. İstanbul 1995, s.167; Hasan Şahin, İslam Felsefi Tarihi Dersleri, İlahiyat yay., Kayseri 2000, s.66; Hasan Şahin, A.g.e, s.66; Hilmi Ziya Ülken, A.g.e, s.167

İ.BÖLÜM

EBU BEKR RÂZÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A - HAYATI

IX-X. yüzyılda Tabip, Kimyacı, Simyacı ve Felsefeci olarak yaşamış bir isim Ebu Bekr Râzî.

Tam ismi Ebu Bekr Muhammed İbn Zekeriyya İbn Yahya er-Râzî'dir.⁶

İslam medeniyetinde önemli bir konuma sahip olan Ebu Bekr Râzî 271/865 yılı Şaban ayında İran'ın Rey şehrinde doğdu.⁷ Bazı kaynaklar onun doğum tarihini 864 olarak bildirmektedir.⁸

Ebu Bekr Râzî'nin yine doğduğu şehir Rey'de Şaban Ayında 313/925 yılında vefat etmiştir. Fakat son yapılan çalışmalara göre ve yaygın bir anlayışla kabul gören vefat tarihi ise 932-933'dür.⁹

Ebu Bekr Râzî Batı dünyasında tanınmıştır. Batı onun isminin "Ebu Bekr" olması nedeniyle "Bubikir, Alubator ve Alrazes, Rhazes, Raghensis, Bubcaris, Filu Zachariae gibi isimlerle tanır."¹⁰

⁶ Abdurrahman Bedevi, Muhammed İbn Zekeriyya Zekeriyya el-Râzî, çev.: İslam Düşünce Tarihi içinde, edit. M.M.Şerif, İnsan yay. İstanbul 1990, c.2, s. 49

⁷ İslam Ansiklopedisi, M.E.B yay., İstanbul 1950, c.9 s. 642; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ yay. İstanbul 1986 s.531 İslamic Medicine, The Philosophy of the Physican, ar-Razı, trhs, volume 26, s.53; İsmail Yakıt, Nejdî Durak, İslam'da Bilim Tarihi, Isparta 2001, s.101; Necip Taylan, İslam Düşüncesi Din Felsefeleri, İFAV-1999, s.66; M.M Şerif, a.g.e s.49, Mehmet Bayrakdar, İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi, Kitabiyat yay., Ankara 2001, s.92

⁸ İslam Ansiklopedisi, s.642; Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, İletişim yay. İstanbul 1994, s.253; Mehmet Bayrakdar, a.g.e, s.81; Paul Kraus, Abi Bekr Muhammed'ın Filu Zachariae Raghensis, Opera Philosophica Fragmentaque Quae Supersunt, Kahire 1939, s.1

⁹ Paul Kraus, a.g.e s. 8; Henry Corbin, a.g.e, s.253; Macit Fahri, İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay, İstanbul 2000, s.253; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, a.g.e, s.481, 531; Macit Fahri, İslam Felsefe Tarihi, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1998, s.112, Mehmet Bayrakdar, a.g.e, s.32; İsmail yakıt, a.g.e, s.101, Abdurrahman Bedevi, Batı düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü, İz yay. İstanbul 2002, ss.23-24; Şafak Ural, Bilim Tarihi, Kırkambar yay. İstanbul 1998, s.163; Necip Taylan, a.g.e, s.66, Sarah Stroumsa, Freethinkers of Medieval İslam, Boston 1999, ss.88-89, Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, T.D.V. yay. Ankara 1999, s.81, İslam Ansiklopedisi, a.g.e, s.642; Paul Kraus, Muhammed b. Zekeriyya Er-Râzî'nin Kitaplarıyla ilgili el-Biruni Risalesi, 1936, çev. Mustafa Çuhadar, Hasan Şahin, M. Zeki Duman, Erciyes Üniversitesi Kütüphanesi, Dök. Daire. Baş., ss. 3-4; İslamic Medicine, a.g.e, s.53, The Millennium of Ar-Râzî (Rhazes) (850-932), by. L.M. Sadi Detroit, s.62, www.muslimphilosophy.com

¹⁰ M. Bayrakdar, a.g.e, s.81; Necip Taylan, a.g.e, s.66; İsmail Yakıt, a.g.e, s.66 Seyfi kenan, Hekim Filozof, EbuBekr Er- Râzî bir Mülhid miydi?, Divan Dergisi 2001 s.10 ss.187-188; A. Baki

Batı, Ebu Bekr Râzî'nin felsefi görüşlerinden daha çok Tıp ve Kimya alanındaki buluşlarıyla ilgili görüşlerini benimsemiştir. Bu nedenden ötürü eserlerinin çoğu Latince, Fransızca, İbranice ve diğer batı dillerine çevrilmiştir. XVII. yüzyıla kadar da Ebu Bekr Râzî'nin Tıp ve Kimya alanındaki fikirlerinin etkisi sürmüştür. ¹¹Ancak son yüzyıllarda Batı'nın Ebu Bekr Râzî'nin felsefi görüşlerini derinlemesine inceledikleri de görülmektedir.

O İslam dünyasında ise Tabiat felsefesinin kurucusu olarak tanınır. Ebu Bekr Râzî Rasyonalistliğinin ¹² yanında Tıp alanındaki çalışmalarından dolayı İslam dünyasının Calinus (Galen)'u unvanıyla bilinir. ¹³

Ebu Bekr Râzî'nin hayatı hakkında çok fazla bir sıhhatli bilgiler bulunmamaktadır, çünkü onun "tabiatçı" eğilimleri ve Rasyonalistliği İslam dünyasında görüşlerinin pek yaygınlık kazanmamasına sebep olmuştur. Bu sebeple Ebu Bekr Râzî'nin birçok eseri günümüze ulaşmamıştır.

Gençliğinde kuyumculuk ve sarraflık yaptığını, musiki ve şiir ile ilgilendiğini ve daha sonra Tıp ve Felsefe öğrendiği bize aktarılmaktadır. ¹⁴

Ebu Bekr Râzî'nin Kimya ve Tıptaki başarılarının Batı ve İslam dünyasındaki etkileri dikkate değerdir.

Kimya alanında bazı aletleri yapması, "damıtma" metodunu kullanarak çeşitli maddeleri elde etmesi gibi fikirlerinin etkinliği "Modern Kimya"nın oluşumuna kadar önemlidir. ¹⁵

Tıp alanında ise "Deney ve gözlem" metodunu kullanması, hastalarının kobay olarak kullanılmasını kabul etmeyip deneylerini maymunlar üzerinde gerçekleştirmesi "Kızıl ve Kızamık" hastalıklarının arasındaki farkı bulması ve günümüz hastahane sisteminin temellerini atıp Tıp alanında uzmanlaştırmayı gerçekleştirdiği bilinmektedir. Ayrıca Ebu Bekr Râzî Kimyayı Tıp'da uygulayan ilk

Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü.Hüsrev Yolsal, Sarp-Erk-Felsefe Sözlüğü, Bilim Sanat yay. 2002 s.1205

¹¹ İslam Ansiklopedisi ,s.642

¹² Mehmet Bayrakdar, A.g.e, s. 81; Necip Taylan A.g.e, s. 66; Hasan Küçük, Antik Çağdan Günümüze Sistematik Felsefe Tarihi, Dersaadet yay. İstanbul 1985, ss. 31-32; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, s. 481

¹³ İbn Nedim, Fihrist, Daru'l- Maarif, Beyrut 1994, s.360

¹⁴ İsmail Yakıt, A.g.e ,s.101, Abdurrahman Bedevi, A.g.m, s.49; Seyfi Kenan, A.g.m, s,188

¹⁵ İsmail Yakıt, A.g.e, s.134; Mehmet Bayrakdar, A.g.e, s. 81

kişi olarak bilinir. İlaçların etkilerinin test edilmesi ve yan etkilerinin bilinmesi yani Farmakoloji bilgisinin uygulamaları, hidrostatik teRâzîyi kullanması Ebu Bekr Râzî'ye Kimya ve Tıp alanında şöhret olma imkanı sağlamıştır.¹⁶

Ebu Bekr Râzî Kimya ve Tıp alanında elde ettiği üstün başarıları sayesinde ferah, güzel bir hayat yaşamıştır, çünkü onun bu başarıları dönemin hükümdarlarının büyük ilgisini çekmiştir.¹⁷

Bu güzel ve ferah yaşamı sayesinde bir çok seyahatler yapmıştır. Dönemin hükümdarlarının dikkatini çekince de önce Rey şehrinde daha sonra Bağdat şehrinin hastahanelerinin baş hekimliğine getirilmiştir.¹⁸

Ebu Bekr Râzî Tıp alanındaki başarıları sayesinde İslam Dünyasının “en büyük tabibi olarak” nitelendirilmeyi hak etmiştir.¹⁹ Çünkü onun bu başarıları asırlarca Doğu ve Batıyı tesiri altında bırakıp bir çok yeniliğe rehber olmuştur.

Ebu Bekr Râzî'nin bundan sonra hayatının seyri hakkındaki bilgiyi, eserlerinin isimlerini günümüze ulaştıran Biruni (973-1051)'nin aktardığına göre şu şekildedir:

Ebu Bekr Râzî'nin çok okuduğunu ve onun ilme olan düşkünlüğünden dolayı ileri yaşlarda gözlerinin âmâ olduğunu biliyoruz, fakat Ebu Bekr Râzî'nin gözlerinin âmâ olmasının sebebi “bakla” ya olan düşkünlüğüdür. Ebu Bekr Râzî'nin gözlerini tedavi etmek için Taberistan'dan bir öğrencisi gelir. O, öğrencisinin bilgisini deneyerek kendisini tedavi edeceğini anlasa da gözlerinin tekrar görmeye başlamasını istemez.²⁰

Ancak Ebu Bekr Râzî gözlerinin âmâ olmasının sebebini kendi eseri olan es-Siretü'l-Felsefiyye'de şöyle açıklamaktadır: O, kendisinin El-Camiu'l-Kebir adlı eseri üzerinde geceli- gündüzlü on beş yıl çalıştığını ve bunun sonucunda da okuması

¹⁶ İsmail Yakıt, A.g.e, ss. 101-104; Mehmet Bayraktar, A.g.e s.81; Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, s.73; Şafak Ural, a.g.e, s.163; Mahmut Kaya, Ünlü Hekim Filozof Ebu Bekr Er-Râzî ve Hekimlik Ahlakı ile İlgili Bir Risalesi, Felsefe Arkivi, sy.26, s.230

¹⁷ Biruni, Risale, s.3

¹⁸ Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.112; Abdurrahman Bedevi, A.g.m. ss.49-50; Hasan Şahin, İslam Felsefesi Dersleri, İlahiyat yay. , Kayseri 2000, s.67; Hüseyin Karaman, Muhammed Bin Zekeriyya er-Râzî'de Ahlak Felsefesi, Erzurum 2002, Basılmamış Doktora Tezi, s.4

¹⁹ Hasan Şahin, A.g.e, s.67; Abdurrahman Bedevi, A.g.m, ss.23-24

²⁰ Biruni, Risale, s. 3

ve yazmasını engelleyecek derecede gözlerinin zayıfladığını ve ellerinin titreyip tutmaz hale geldiğidir.²¹

Ebu Bekr Râzî, bu durumda bile ilmi öğrenmeyi bırakmadığını başkalarına kitapları okutarak öğrendiğini ve eserlerini de yazdığını anlatmaktadır.²²

Ebu Bekr Râzî yaşantısı boyunca, üstün Tıp bilgisinin yanında hastalarına karşı mütevazılığı ile de dikkat çekicidir. Hastalarından fakir olanları, tedavi ederken herhangi bir maddi karşılık almaksızın tedavi ettiğini görmekteyiz.²³

Zenginlik ve varlık içerisinde olmasına karşın, mütevazı bir hayat tarzı benimsediği görülmektedir. Kendi ifadesine bakılırsa “Hocamız Sokrat” diye nitelendirdiği Sokrat’ın yaşam tarzını örnek aldığı görülmektedir.²⁴

Kendisinin “Normal Bir Yaşam” geçirdiğini dile getirerek “İdeal Hayat”ın ne olduğu konusunda bu hayatın en üst seviyede değil, en aşağı seviye hayat olduğunu söyler, fakat burada “en aşağı” derken de hayatın; Maniheiztlerin, Hindlilerin, rahiplerin ve sufilerin yaşam şekilleri olarak belirlenemeyeceği, çünkü bu şekilde yaşamın yaşam anlayışı dışına çıkmak olduğunu ifade eder. Bu sebeble en yüksek yaşam veya sufi ve rahiplerinki gibi en aşağıda bir yaşamı benimsemenin Tanrı’ya öfkelenildiğini ve bu durumun filzofluktan kovulmayı gerektiren bir durum olduğunu söyleyerek kendisinin bu iki seviye arasında yaşadığını bize aktarır.²⁵

Ebu Bekr Râzî’nin benimsediği yaşam şekli, Aristo’nun Nikomakhos’a Etik’in de belirlediği “orta halli” yaşam biçimine benzemektedir.

Ebu Bekr Râzî’nin öğrendiği ilimler çeşitlidir. Bu ilimler, Kimya, Tıp, Fizik, Mûsuki, Astronomi, Simya, Dil, Edebiyat ve Felsefe’dir. Onunla bütünleşen ilimler ise Kimya, Tıp ve Felsefe’dir.

Ebu Bekr Râzî bu ilimler dışında Metamatik ilimlerinden kendisine lazım olacak şekilde Matematikle ilgilendiğini anlatmaktadır. Matematik ilimlerini yapamadığından değil, boş yere zaman harcamamak maksadıyla ilgilenmediği ifade

²¹ es-Siretü’ül-Felsefiyye, Opera Philosophico içinde, s.97 vd.; Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama, Felsefe Arkivi, sy.27, s.200

²² Mahmut Kaya, A.g.e. , s.201

²³ İbn Nedim, Fihrist, s.360

²⁴ Mahmut Kaya, A.g.e. , ss. 191-192

²⁵ Mahmut Kaya, A.g.e. , ss. 198-199

etmektedir. Ona göre Felsefeci oldukları halde Geometri'nin gereksiz ayrıntılarıyla ömür tüketenler yanlış yoldadır.²⁶

Ebu Bekr Râzî'nin “ ilme ve ilim adamlarına” olan düşkünlüğünün “sevgi ve tutku” olduğunu söylemektedir.²⁷ O gençliğinden beri aralıksız çalıştığını, okumadığı bir kitap, karşılaşmadığı bir ilim adama olursa - büyük bir zarara uğraması söz konusu olsa dahi her şeyi bir kenara bırakıp - o kitabı okumadan ve o alimi tanımadan yapamadığını ifade etmektedir.²⁸

Ebu Bekr Râzî'ye göre, ilim sadece bilgi toplamaktan ibaret değildir, ilim öğrenmeyi ve bilgiyi kendisinin kayıp malıymış gibi düşünerek onu elde etmeye çalışması ve önemsemesi onun ilim öğrenmedeki tarzıdır.²⁹

Genel olarak Ebu Bekr Râzî'nin bir çok ilime ilgi duyduğu görülmektedir. Doğal olarak onun bu ilgisinin eserlerine yansıdığı bir gerçektir.

B – ESERLERİ

Ebu Bekr Râzî'nin Tıp, Kimya, Mantık, Simya, Ahlak, Astronomi, Felsefe, Metafizik ve İlahiyat ilimleriyle ilgilendiğini biliyoruz. O, bu sebeple bütün kategorilerde eser vermiştir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi rasyonalitsliğinden dolayı bir çok eseri günümüze ulaşmamıştır. Günümüze kadar gelen eserleri de çok fazla bilinmemektedir.

Ebu Bekr Râzî'nin yazmış olduğu eserlerin listesini veren Biruni³⁰ (973-1051/1052)'nin aktardığına göre bu eserlerin sayısı 184 adettir. Biruni bu eserleri kategorilere ayırmıştır.³¹

²⁶ Mahmut Kaya , Filozofça Yaşama, ss. 199-200

²⁷ Mahmut Kaya, A.g.e, s.200

²⁸ Mahmut Kaya, A.g.e, s.200

²⁹ Seyfi Kenan, A.g.m, s.200

³⁰ Birüni; Tam adı Ebu Reyhan Muhammed İbn Ahmet el-Biruni'dir. Biruni, Fizik, Matematik, Coğrafya, Yerbilim, Gökbilim, Tarih ve Felsefeyle ilgilenmiştir. Biruni Hint felsefesini, Arap ve Yunan felsefelerini öğrenmiştir. O, yapıtlarıyla ortaya koyduğu bilimsel çalışma metoduyla Ortaçağın önde gelen bilginlerinden sayılır. Biruni'nin “Risale Fi Müllifat Muhammed Zekeriyya er-Râzî” adlı eserin adından anlaşılacağı üzere Ebu Bekr Râzî'nin hayat ve eserleri hakkında özel incelemesini ihtiva eder. Bu eser, Paul Kraus tarafından “Épître de Biruni Contenant le Répertoire de Duvrape de Muhammed İbn Zakariyya al-Râzî adıyla Paris'te 1936 yılında yayınlanmıştır; Ayrıca bkz, Mehmet Bayraktar, A.g.e s. 15

³¹ Biruni, Risale, (Türkçe çev. Mustafa Çuhadar, Hasan Şahin, M.Zeki Duman), ss.4-15

Bu kategoriler ve eserlerin sayıları şu şekildedir.

1. Tıp ilmiyle ilgili eserleri, 89 tane
2. Mantık ilmiyle ilgili eserleri, 7 tane
3. Matematik ve yıldız ilmiyle ilgili eserleri 10 tane
4. Yorumlar, Özetler ve Kısaltmalarla ilgili eserleri, 7 Tane
5. Felsefe ve tahmin ilmiyle ilgili eserleri, 16 tane
6. Metafizik ile ilgili eserleri, 6 tane
7. İlahiyat ile ilgili eserleri, 14 tane
8. Kimya ile ilgili eserleri, 21 tane
9. İnkarla ile ilgili eserleri, 2 tane
10. Değişik ilimlerdeki eserleri, 13 tane³²

Biruni'nin kaydettiğine göre Ebu Bekr Râzî'nin burada eserlerinin bir kısmına yer verilecektir. Ancak burada verilecek olan liste, Ebu Bekr Râzî'nin eserlerinin tam listesi değildir.

1. Sem'ül –Kıyan, “Kainatın Kulağı”, No:57 (Biruni, Risale)
2. Er-Reddü Ale'l Misme'yyi Fi Reddihi Ale'l –Ka'iline bi Kıdemi'l – Heyûlâ “Heyulanın Ezeli olduğunu Kabul Edenlere Karşı Reddiyesi Olan Mesmeyye'ye Reddiye”, No:58
3. el-Heyûlâ's –Sağuru, “Küçük Heyula”, No:59
4. el-Heyûlâ'l – Kebiru, “Büyük Heyula”, No:60
5. fi'z - Zeman ve'l - Mekan, “Zaman ve Mekan”, No:61
6. Mâ Cerâ Beynehû ve Beyne Ebi'l – Kasım el-Kabi fiz-zaman, “Zaman hakkında Müellifle Ebi'l – Kasım el-Ka'bi Arasında geçen tartışma”, No:62
7. fil - Farki beyne ibt'dâ'i'l - Meddeti ve beyne ibtida'i'l - Hareketi, “Müddetin Başlamasıyla Hareketin Başlaması Arasındaki Fark”, No:63
8. fi Tesbîdi'l istihaleti ve Münakadatihi men Kâle (inne)'t Tağayyüre Kemünün ve Zuhurun, “Dönüşümün Tesbiti ve Dönüşümün Gizli ve Açık Olduğunu Kabul Edenlerin Birbiriyle Çekişmesi”, No:66

³² Biruni, Risale, A.g.e, ss.4-15

9. fi't – Terkip ve ennehû Nev'an, "Terkip (Birleşme) ve İki Türü", No:68
10. fi ennehu Yümkinu en yekune ve'fıtrakun lem yezel vela yumkinu en yekune Hareketün ve'etimaun lem yezel, "Sukun ve Ayrılığın Ezeli Oluşunun Mümkün Olup Hareketin ve Birleşmenin Olmayacağı", No:72
11. fi'l – Bahsi Ani'l – Ardi ve hiye Haceriyyetün fil - Asli em - Tiynetün, "Arzın Asılda Taş mı Yoksa Toprak mı Olduğunun Araştırılması", No:74
12. fil'l –Ezmineti ve' l - Ehviyeti, "Zamanlar ve Boşluklar Hakkında", No:85
13. fi'l-Bahsi amma Kile Fi Kitabı'l - Ustikusat fi Tabi'ati'l-İnsan, "İnsan Tabiatıyla İlgili Dört Temel Unsur Kitabı Hakkında Söylenenlerin Araştırılması", No:86
14. mâ Kâleti'l - Kudemâ'u fi'l – Mebadi'l ve'l – Keyfiyyat, "İlkeler ve Nitelikler Hakkında İlk Filozofların Söyledikleri", No:87
15. eş - Şükuku' ala Calinus, "Calinus Üzerindeki Şüpheler", No:88
16. fi mâ Vaka'a li'l - Cahiz mine't - Tenakudi (Id) fi Fadiyetli Sana'ati'l Kelam, "Kelam Sanatının Fazileti Hakkında Cahız'ın İçine Düştüğü Çelişme", No:89
17. el - Medhal ile'l Mantık, "Mantığa Giriş", No:90
18. Cevami'u Katıgıosyas ve Barirminiyas ve Analotka, No:91
19. fi'l Mantiki bi Elfazi Mütekillimi'l - İslam, "İslam Kelamcılarının İfadeleriyle Mantık" Hakkında, No:92
20. Kitabı'l – Bürhan, "Kesin Delil" hakkında Kitap, No:92
21. Keyfiyyetü' l - İstidlal, "Akıl Yürütmenin Niteliği", No:93
22. Kasiydetühü fi'l-Mantık, "Mantık hakkında Kaside"si, No:94
23. fi'l-Haberı Keyfe Yeskünü ileyhi ve ma 'Alametül-Muhakkiki minhu, "Haberlere Nasıl İnanılacağı ve Onları Araştıracınının Alametleri Nelerdir", hakkında, No:96

24. Fi Mikdârı ma yümkinu en Yüstedreke mine'n - Nücumi inde men Kale inneha Ahya'ün Natıkatün ve men Lem Yekül Zalike, "Yıldızların Düşünen Canlılar Olduğunu Kabul Edenler Etmeyenler Nazarında Yıldızların Anlaşılması Mümkün Olanın Ölçüsü", No:97
25. fi'l -Hey'eti, "Astronomiye Dair", No:98
26. fi'lleti Kıyami'l -Ardi Vasata' l - Feleki, "Yerkürenin Uzayın Ortasında Bulunmasının Sebebi", No:99
27. fi ennehu la Yutasavvaru limen Yertedi bi'l – Burhani enne'l- Arde Kurriyetün ve'n-Nase Havaleyha, "Yerin Küre Şeklinde Olup İnsanların Çevresinde Bulduğuna Dair Kesin Delili Kabul Etmeyen Kimselerin Tasavvur Edilemeyeceği" hakkında, No:100
28. fi enne Tulu'al – Kevakibi ve Gurubiha min Hareketi's-Sema'i düne Hareketi'l Ardı, "Yıldızların Doğup Batışının Yerin Hareketleriyle Değil de Semanın Hareketleriyle Olduğu" hakkında, No:101
29. fi ennel Kevakibe 'ala Gayeti'l - İstidareti Leyse fiha Nütüun ve 'Ağvarun, "Yıldızların Girintisiz Çıkıntısız Son Derece Yuvarlak Oluşu" hakkında, No:102
30. fi 'İlleti Taharruki' l- Feleki 'ala istidaretin, "Feleğin Dairevi Olarak Hareket Sebebi" hakkında, No:103
31. fi enne'Dıl'a Gayru Müşarikin li'l-Kutri, "Köşe Kenarın Köşeye (Çapa) Ortak Olmayışı" hakkında, No:104
32. Tefsiru Kitabı Tiymuvas, "Tiymavus'un Kitabının Açıklaması", No:102
33. Telhisuhu li Kitabı Flutrahs, "Flutrahs Kitabının Özeti", No:113
34. el - İlmü'l-İlahiyyi's - Sağır 'ala Re'yi Sokrat, "Sokrat'a Göre Küçük İlmi İlahi", No:114
35. Cevabuhu'an İntikadi Ebi'l - Kasım aleyhi, "Ebu'l - Kasım'ın Kendisini Tenkidine Cevabı", No:115
36. el-İlmü'l - İlahiyyi'l - Kebir, "Büyük İlmi İlahi", No:116

37. fi 'izahi Galati'l - Müntekidi 'aleyhi fi'l - ilmi'l - İlahiyyi, "İlmi İlahi Kitabı Kendisine Yöneltilen Eleştirilerin Yanlışığının Açıklanması" hakkında, No:117
38. fi'l-Felsefeti'l - Kadimeti, "İlk çağ felsefesi" hakkında, No:118
39. fi'l-Intikadi ve't -Tahziri 'ala Ehli'l - İ'tizal, "Mu'tezili'lere Karşı Sakınma ve Onları Eleştirme" hakkında, No:119
40. el'İşfak 'ale'l - Mütellimin, "Kelamcılara Düşkünlük", No:120
41. Meydanu'l -'Akl, "Aklın Sahası", No:121
42. el - Hâsıl, "Sonuç", No:122
43. er - Risaletü'l - Hadiyetü ila'l - Fihristi, "Fihristten Faydalanma Yolunu Gösteren Risale", No:123
44. Kasidetühü'l - İlahiyyetü, "İlahiyatla ilgili Kasidesi", No:124
45. fi Sebebi Halkı'l - Siva'i, "Yırtıcı Hayvanların Yaratılış Sebebi", No:125
46. eş - Şükük ala Eberklas, "Eberklas Üzerine Şüpheler", No:126
47. Nakdu Kitabi't - Tedbir, "et - Tedbir Adlı Kitabın Çelişkisi", No:127
48. Nakdu Kitabi Forforiyos ila Anabo'l - Misri, "Porphirios'un Kitabının Anabo'l - Mısri ile Çelişkisi", No:128
49. 130. Kitabani ila'l - Hasan ibn Meharibe el - Kummiydi, "Kumlu el- Hasan b. Meharib'e İki Mekkup", No:129
50. en - Nefsü's - Sağırü, "Küçük Nefs", No:131
51. en - Nefsü'l - Kebiru, "Büyük Nefs", No:132
52. fi enne Cevahire la Ecsamün, "Cevherlerin Cisim Olmadığı" hakkında, No:133
53. Nakdu Kitabi'l- Vucudi li Mansur ibn Talhate, "Mansur b. Talha'nın Varlık Kitabını Nakz", No:134
54. fi'r-Ru'ya el -Munzireti, "Korkutucu Rüya" hakkında, No:135
55. fi enne'l - Harekete Ma'lümetün gayru Mer'iyetün, "Hareketin Bilinip Görülmeyişi" hakkında, No:136

56. fi ene li'l - İnsani Halikan Mutkınan Hakimen, "İnsanın Herşeyi Hakkıyla Bilen Hakim Bir Yaratıcısı Bulunduğu" hakkında, No:137
57. fi Vucubi Da'veti'n - Nebiyyi, (S.A)'ala men Nekire bin-Nübüvvati, "Peygamberliğe Muhtaç Olanlara Peygamberin Davetinin Geleceği" hakkında, No:138
58. fi Vucubi'd-Du'a'i min Tariki'l - Hazm, "Tedbir Bakımından Duanın Gerekliliği" hakkında, No:139
59. er-Reddü'ala Sisen es - Seneviyye, "Sisen es - Seneviyye'ya Reddiye", No:140
60. er - Reddü 'ala Şehidin fi Luğazi'-Me'ad, "Ahiret Sırrı Hakkında Şehid (Belhi) ye Reddiye", No:141
61. fi ennehu la Yümkinu en Yekune'l - Alemü lem Yezel 'ala ma Nüşahidhu 'aleyhi'l - Ane, "Alemin Şu Anda Gördüğümüz Şekilde Devamlı Olmasının İmkansızlığı" hakkında, No:142
62. fi enne'l - Münakadati beyne Ehli'd-Dehri ve't-Tevhidi li Noksanı'l-Kısmeti fi Eshabi'l - Fi'li, "Fiilen Sebeplerindeki Taksim Eksikliğinden Dolayı. Tevhid Bilginleri ile Tabiat Bilginler Arasındaki Çelişme" hakkında, No:143
63. fıma's - Tüdrıke li-l-Ka'ilıne bi Hadesi(l-Ecsami) mine'l - Fadli 'ale'l-Ka'ilüne bi Kıdemiha, "Cisimlerin Sonradan Yaratıldığına Kail Olanların Kıdemine İnananlara Üstünlüğünü Gösteren Şeyler" hakkında, No:144
64. fi'l - imam ve'l - Mütemmi, "Başkan ve Ona Tabi Olan" Hakkında (İmam ve Cemaat), No:145
65. fi'l - İmameti, "Başkanlık" hakkında, No:146
66. fi'l - İmameti, 'alal'-Keyyal, "Ölçü-Tartı ile Uğraşanlara Başkanlık" hakkında, No:147
67. et - Tıbbu'r - Ruhani "Ruhi Tababet, Psikiyatri", No:148
68. fi's - Siyreti'l - Felsefiyyeti, "Felsefi Ahlak Hakkında", No:149
69. Kasiydetühü Fil - 'izetil-Yunaniyye, "Yunan Asıllı Öğütler Hakkındaki Kasidesi", No:150

70. el Methalü't - Ta'limiyyu, "Öğretime Giriş" , No:151
71. İlelü'l - Me'adin ve hüve'l-Medhalü'l - Burhaniyyu, "Madenlerin Sebepleri Bu Açık Delilli Bir Giriştir" , No:152
72. Kitabu'l - İksir ve Yucedü 'ala Nushateyn, "İksir Kitabı" iki nüsha halindedir, No:156
73. Kitabu Mihani'z - Zehebi ve'l - Fiddati, "Altın ve Gümüşü Tasfiye Kitabı" , No:161
74. Kitabu Sırrı'l - Hükema'i , "Filozofların Sırrına Dair Kitap" , No:162
75. Kitabu's - Sırrı, "Sır Kitabı" , No:163
76. Kitabu Sırrı's - Sırrı "Sırrın Sırrı Kitabı" , No:164
77. Kitabani fi't - Tecaribi, "Tecrübeler (Deneyler) Hakkında İki Kitab" , No:165,166
78. Risaletün ile Fayn?, "Fayna Mektup?" , No:167
79. Minyetü'l - Mütemenni, "Arzu Edenin Umudu" , No:168
80. Risaletün İla'l - Veziri'l - Kasım b. 'Öbdillah, "Vezir Kasım b. Abdullaha Mektup" , No:169
81. Kitabu't - Tebvib, "Tasnif Kitabı" , No:170
82. er - Reddü 'ala'l-Kindiyyi fi Reddihi 'ala'l - Kimya, "Kimya Reddi Hususunda El-Kindi'ye Reddiye" , No:171
83. fi'r - Reddi 'ala Muhammed b. El-Leysi'r-Resa'iliyyi fi Reddihi 'ala'l-Kimya'iyin, "Kimyacıları Reddi Hususunda Muhammed b. Leys er-Resailiyye Reddiyesidir" , No:172
84. Fi'n - Nübüvvat, ve Yudde'a Nakda'l - Edyan, "Peygamberlikler Hakkındadır, buna Önceki Dinlerin Hükümlerini Ortadan Kaldırma da Denilir" , No:173
85. fi Hiyeli'l - Mütenebbiyyine, ve Yüdde'a Maharika'l - Enbiya'i, "Yalancı Peygamberlerin Hileleri Hakkındadır, Buna Peygamberlerin üstün Meziyet ve Vasıflar da denir" , No:174
86. fima İstedrekehu min Kütübi Calinos mimma lem Yezkurhu Huneyn fi Risaletihi, "Huneyn b. İshak Risalesinde Zikretmeyipte,

Calinos'un Kitaplarından Elde Edilen ve Anlaşılan Şeyler” hakkında ,
No:175

87. fi enne'l - Müberrize fi Cemi'i's - Sana'ati Ma'dümün, “Bütün Zanaatlarda Açıklayıcının Bulunmayışına Dair” , No:176

88. fi'r - Reddi 'ala'l - Ka'iline bi Tahrim'l - Mekasibi, “Kazançların Haram Olduğuna Kail Olanlara Reddiye” , No:177

89. fi Hikmeti'n - Nardi, “Tavlanın Hikmetine Dairdir” , No:178

90. fi 'Özri men İştégala bi's - Şetrañç, “Santrañçla Meşgul Olanın Mazereti Hakkındadır.” , No:179

91. fi ennehu la Yenubu 'anil - Müskiri Gayruhu, “Sarhoşluk Veren Şeyin Yerine Başkasının Geçemeyeceği Hakkındadır” , No:180

92. fi şerefi'l - Ayn, “Gözün (veya şahsın) Şerefi Hakkındadır” ,
No:181

93. fi Emarati'l - İkbali ve'd - Devleti, “Devlet ve Saltanatın Alametleri Hakkındadır” , No:182

94. Kitabu'l - Havess, “Üstün Tabakadan Olan Kimselerle İlgili Kitap” , No:183

95. Kitabu Hiyeli'l - Küttab, “Yazarların Hileleri (Method ve Çareleri) Kitabı”, No:184

96. el-Cami'u'l - Kebir. Bu kitap e l- Havi adıyla da bilinir , No:1

97. Isbatu't - Tıbb, “Tıbbın Isbatı” , No:2

98. el - Medhal ile't - Tıbbı, “Tıbbı Giriş” , No:3

99. er - Reddü ale'l-Cahız fi Münakadatihi't - Tıbb, “Cahız'ın Tıbbı Mühalefetine Reddiye”, No:4

100.er - Rüddü ale'n - Naşı fi Nakdihi't - Tıbb, “en - Naşinin Tıbbı Muhalefetine Reddiye”, (N.16, s.19)

101. fi Mihneti't - Tabib ve Keyfe Yenbeği en Yekün, “Tabibin Sıkıntısı ve Nasıl Olması Gerektiği”(N. 146, s.136)

102. Seydeletü, “Eczacılık”, No:29

103. fi - Keyyifyeti'l - Nümüvvi, “Gelişmenin Niteliği”³³

³³ “No” şeklinde verilen numaralar Biruni'nin Risalesinde geçen numaralardır.

Birûni'nin kaydettiğine göre bu eserlerin sayıları 184'tür, fakat bu sayılarda bir kesinlik yoktur.³⁴

Ebu Bekr Râzî'nin günümüze kadar ulaşan en önemli iki eseri et-Tıbbu'r-Ruhani (Spiritual Physic)³⁵ ile es-Siretü'l - Felsefiyye³⁶ (The Philosophical Way)'dır.

Ancak Paul Kraus bu iki esere Ebu Bekr Râzî'ye ithaf edilen diğer eserleri de ilave ederek bir kitap düzenledi.³⁷ Paul Kraus'un ortaya koyduğu bu eser şu isim altında neşredilmiştir; "Abı Bakr Mohammadı Filii Zachariae Rahqensis (Razıs), Opera Philosophica Fragmentaque Quae Supersunt (Kahire 1939)"³⁸

Paul Kraus'un bu kitabından Ebu Bekr Râzî'ye ithaf metinler et-Tıbbur-Ruhani ve es-Siretü'l-Felsefiyye'den başka yedi eserden oluşur. Kitabının en son kısmında ise Ebû Hatim er Râzî ile Ebu Bekr Râzî arasında geçen bir tartışma yer alır.³⁹

Bu kitapta yer alan kitapların isimleri şunlardır:

1. Makale fi ma ba'd el - Tabi'a
2. Emâretü'l - ikba ve'd Devle
3. Kitabu'l - Lezze
4. Kitabu'l - İlmi'l-İlahi
5. el - Kavl fi'l - Kudama'l-Hamse
6. el - Kavl fi'l - Hüyula
7. el - Kavl fi'l - Mekan ve'z - Zaman
8. el - Münazarat beyne Ebi Hatim Râzî ve Ebi Bekr Râzî⁴⁰

Ebu Bekr Râzî'nin en önemli eserlerinden elimizde olan ve konumuzu ilgilendiren bazı eserleri hakkında kısa kısa bilgiler vermek gerekir.

³⁴ Ayrıca Bkz, İbni Nedim, Fihrist

³⁵ Biruni, Risale, No:148

³⁶ Biruni, A.g.e, No:149

³⁷ Henry Corbin, A.g.e, s.256

³⁸ Ayrıca bkz. Paul Kraus, Abı Bakr Mohammadı Filii Zachariae Rahqensis (Razıs), Opera Philosophica Fragmentaque Quae Supersunt, by Revival of Arabic Culture Committee, Dair al -Afaq Al-Jadide, Kahire 1939

³⁹ Paul Kraus, A.g.e, s. 291

⁴⁰ Ayrıca bkz; Paul Kraus, A.g.e, 291

1 - es-Siretü'l-Felsefiyye:

Bu eser “Ahlak” felsefesinin konularını içermektedir. Ebu Bekr Râzî, burada bir filozofun ilmi ve yaşantısının nasıl olacağı hakkında görüşlerini ortaya koymuştur. O, bu eserde görüşlerini “Filozofça Yaşama” olarak nitelendirmiştir. “İdeal Hayat” diye tanımladığı hayatı “Zenginlik ve Fakirlik” arasında bir yaşam modeli olarak belirlemiştir.⁴¹ Ebu Bekr Râzî kendisini “Filozof” olarak görmeyenlere bu eserde cevap vermiştir. O hayatı boyunca “orta halli” bir yaşam⁴² sürmeye çalıştığını yani “Filozofça Yaşamın” gerekliliğine uyduğunu, buna rağmen yaşantısına bakılarak onu “Filozof” olarak görmeyenlerin “İlmine” ne diyeceklerini sorgulamıştır.

Ebu Bekr Râzî’ye göre onu eleştirenler ilmini de yetersiz görüyorlarsa bunu ortaya koymaları gerekir. Eleştirenlerin ileri sürdükleri iddialarla birlikte (Kendisi de) düşünüp yanlış yerler varsa açıklık getirilmelidir. Bütün bunlardan sonra kendi ilmi yeterli bulunuyorsa, onu eleştirenlerin onun “yaşantısına bakmayıp ilminden istifade edilmesi gerektiğini” savunmaktadır.⁴³ O, yine es-Siretü'l-Felsefiyye’de “hayvanlar”dan da bahseder, onların hangi durumlarda avlanılacağı, ne zaman öldürüleceği açıklanmıştır.⁴⁴

Ebu Bekr Râzî’nin “ matematik ilimleri” ile ilgili bir değerlendirmesi bu eserde dir.⁴⁵

2 – et -Tıbbu’r –Ruhani:

Ebu Bekr Râzî kendi felsefesinin temellendirmesini yoğun olarak işlediği eser et-Tıbbu’r-Ruhani’dir.

O, bu eserde görüşlerini Tıp, Psikoloji ve Felsefe perspektiflerinden kaleme almıştır. Eserin konuları yine “Ahlak” felsefesinin konularını kapsamaktadır.

Ebu Bekr Râzî bu eserde “Akıl-Heva” kavramlarıyla insanın psikolojik durumlarının problematik olarak ele alıp değerlendirmektedir.

⁴¹ Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama (es- Siretü'l – Felsefiyye), s.198

⁴² Mahmut Kaya, A.g.e, s.198

⁴³ Mahmut Kaya, A.g.e, s.201

⁴⁴ Mahmut Kaya, A.g.e, s.196

⁴⁵ Mahmut Kaya, A.g.e, s.200

Eserde insanın “Faziletli Bir Hayat” sürmesi için, Tanrı'nın ona bağışladığı “Akıl” kullanarak “insanın nefesine” (Heva) engel olup “Bilgi” ye ulaşması gereklidir. İnsanın başarılı ve erdemli bir hayat sürdürmesi ancak bu şekilde olur.⁴⁶ Ebu Bekr Râzî bu eserde bir anlamda “Psikiyatri” konularını işlemiştir. Ruhü bir çeşit disiplin altına alıp, ruhu kötülükten arındırmanın nasıl olduğunu anlatmaktadır. Bir tür metod oluşturmaktadır.

Ayrıca Ebu Bekr Râzî es - Siretü'l – Felsefiyye adlı eserinde Tıbbu'r-Ruhani adlı eserinde hangi konulardan bahsettiğinin bir sınıflandırmasını yapmıştır.

Bu açıklamalar arasında;

- a) Dünyada “Ruh” un bedenle olan durumu ne şekilde ise, ölümden sonraki hayatta da öyle olacağı yani ruh dünyada iyi ise ölümden sonra iyi olacağı
- b) Yaratılışımızın amacının ilim öğrenmek ve adaleti uygulamak olduğu
- c) “Akıl” nefse (Heva) uymamızı engellediği zaman en üstün “Manevi Haz” a ulaşacağımız
- d) Tanrı'nın insanların acı çekmelerini değil bilgili ve adil olmalarını istediği, acı çektirenler ile acı çekmeye layık olanlara ise Tanrı'nın ceza vereceği, şeklindeki açıklamaları vardır.⁴⁷
- e) et-Tıbbu'r- Ruhani adlı eser es-Siretü'l-Felsefiyye adlı eserden daha detaylı bir eserdir.

3 - el-Hâvi

Ebu Bekr Râzî'nin en önemli eserlerinden biri de el-Hâvi'dir. Eserin bir diğer ismi el – Câmi'dir.⁴⁸

El-Hâvi adlı eserin aslı otuz beş ciltten oluşmaktadır. Eser Latince'ye yirmi beş cilt halinde “Liber De Continens” şeklinde tercüme edilmiştir. El-Havi XVI. Yüzyıla kadar Avrupa'nın Tıp merkezlerinde kullanılan önemli bir kaynaktır.⁴⁹

⁴⁶ Râzî, et-Tıbbu'r-Ruhani, Opera Philosophica içinde, ss.17-18; Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes (İng. çev.), ss.20-21

⁴⁷ Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama, ss. 193-194

⁴⁸ İslam Ansiklopedisi, s.643; Doğuştun Günümüze Büyük İslam Tarihi,s s.531-532; Macit Fahri, A.g.e, çev. Kasım Turhan, ss.112-113; Hasan Şahin, A.g.e, s.67; İsmail Yakıt, A.g.e, s s.104-105; Mehmet Bayrakdar, A.g.e, s.81; Hilmi Ziya Ülken, A.g.e, s.167

⁴⁹ İsmail Yakıt, A.g.e, ss.104-105

El-Havi adlı eser bir Tıp ansiklopedisidir. Ebu Bekr Râzî bu eseri, kendi zamanına kadar gelen bütün tıp bilginlerinin bilgilerini derleyerek, Suriye, Yunan, Hint, İran ve Arap müelliflerin görüşlerini de ekleyip, kendi edindiği tecrübelerle birlikte bir sonuç ortaya koyarak hazırlamıştır. Bu esere Ebu Bekr Râzî on beş yılını verdiği bilinmektedir. Ancak bu eseri tamamlayamadan vefat etmiştir. Eser daha sonra öğrencileri tarafından tamamlanmıştır.⁵⁰

El-Havi'nin bir bölümü Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu tercüme Süleymaniye Kütüphanesinde mevcuttur.⁵¹

4 - Ahlaku't Tabib:

Ebu Bekr Râzî'nin yine Tıp alanındaki eserlerinden biri de Ahlaku't-Tabib'dir.⁵²

Ahlaku't-Tabib, Ebu Bekr Râzî'nin öğrencisi ve Horasan Valisinin özel hekimi olan Ebu Bekr İbn Karih er-Râzî'ye yazdığı bir risaledir.⁵³ Eser Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu eser Mahmut Kaya tarafından tercüme edilmiştir.⁵⁴

Ahlaku't Tabib adlı eserde “bir doktorun hastasına nasıl davranacağı” yani Hekimlik Ahlakı ile “bir hastanın doktora karşı sorumlulukları anlatılmıştır.” Bu anlamda bir “Tıp Ahlakı”nın anlatıldığı kitaptır.

Eser de geçen “doktorluk” mesleği için belirlenmiş ahlak ilkelerinin çoğunun zamanımızda da geçerli olduğunu görmek mümkündür.⁵⁵

5 - Kitabu'l – Cederi ve'l - Hasbe

Bu eser de Ebu Bekr Râzî'nin Tıp alanındaki meşhur eserlerinden biridir. Batı dillerine çevirilen eserlerden biri de budur.

Kitabu'l-Cederi ve'l-Hasbe adlı eserde “Çiçek ve Kızamık” hastalıkları hakkında bilgiler bulunmaktadır.⁵⁶

⁵⁰ İslam Ans., A.g.e, s.642; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, A.g.e, s.531-532

⁵¹ Bkz, İsmail Yakıt, A.g.e, ss.104-105

⁵² Bkz, Eser “Sittü Resail Mine't-Turasil-Arabi el-İslami” içindedir.

⁵³ Mahmut Kaya, Ünlü Hekim Filozof Ebu Bekr er-Râzî ve Hekimlik Ahlakı ile İlgili Bir Risalesi, Felsefe Arkivi, sy. 26, s.232

⁵⁴ Mahmut Kaya, A.g.e, ss.227-246

⁵⁵ Mahmut Kaya, A.g.e, ss.227-246

⁵⁶ İslam Ansiklopedisi, s.642; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, s.531

6 - Kitabu'l - Mansûri

Ebu Bekr Râzî bu eserini Rey Valisi Mansur İbn İshak'a ithaf etmiştir. Eser, "Liber ad Almanso Tem" ismiyle Gerard de Cremona tarafından tercüme edilmiştir.⁵⁷

Kitabu'l-Mansuri adlı eserde ansiklopedik bir eser olup, konusu psikoloji ve anatomidir. Bu eserde de "Çiçek ve kızamık" hastalıklarının teşhis ve tedavisiyle ilgili bilgiler de yer almaktadır. Ayrıca eser yaratılış, beslenme gibi Tıp konularını içermektedir.⁵⁸

7 - Emâretü'l - İkbal ve'd - Devle

Eser de genel olarak "Siyaset Felsefesini" ilgilendiren konular vardır.⁵⁹ Küçük bir risaleden ibarettir. Opera Philosophica içinde neşredilmiştir.⁶⁰

8 - Kitabu'l - Lezze

Ebu Bekr Râzî'nin neşredilen eserlerinden biride Kitabu'l-Lezze'dir. Eser Ahlak Felsefesinin konularını içerir. Ebu Bekr Râzî "Haz ve Elem" kavramlarını⁶¹ eserde anlatmıştır.⁶²

9 - Kitabu'l - İlmi'l - İlahi

Ebu Bekr Râzî'nin bu eseri kaybolmuştur. Kitabu'l - İlmi'l - İlahi adı eserden günümüze ulaşan birkaç pasajdır. Paul Kraus bu eser hakkında yazılmış reddiyeleri aynı başlıkla Opera Philosophica içinde neşretmiştir.⁶³ Eserde, Mekan, Boşluk, Zaman, Süre, Madde, Ruh Gücü, Haz ve Maniheizm hakkında bilgiler yer almaktadır.

⁵⁷ İsmail Yakıt, A.g.e, s.105; Mahmut Kaya, A.g.m, s.231, Abdurrahman Bedevi, Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü, İz yay., İstanbul 2002, ss.23-24

⁵⁸ Abdurrahman Bedevi, A.g.e, ss 23-24; Annals of Medical History, The Millennium of Ar-Râzî (Rhazes), s.255

⁵⁹ Biruni, Risale, No:182; Paul Kraus, a.g.e, s.135

⁶⁰ Paul Kraus, A.g.e, s.135

⁶¹ Biruni, Risale, No:65; A.g.e, s.139

⁶² Ayrıca bkz: Hüseyin Karaman, A.g.e, s.10 (Kitabu'l-Lezze Hüseyin Karama'a göre İslam dünyasında Haz-Elem konusuyla ilgili olarak yazılmış ilk orjinal eserdir.)

⁶³ Paul Kraus, A.g.e, s.165

Ebu Bekr Râzî Kitabu'l - İlmi'l - İlahi adlı eserinde “Beş Ezeli İlke” hakkındaki kendi görüşleriyle birlikte, Harranlı Sabilerin de bu konu hakkındaki görüşlerine yer vermiştir.⁶⁴

10 - Makale fi ma ba'd el - Tabi'a

Makale fi mad ba'd el - Tabi'a adlı eserin Ebu Bekr Râzî'ye aitliği konusunda şüpheler vardır. ⁶⁵Bu kitapta Tabiat, Üreme, Hareketin Ezeliliği gibi konulara yer verilmiştir.⁶⁶

11 - Kitabu'l – Esrar

Kimyasal bilgilerin yer aldığı kitaptır. Latin dillerine çevrilen kitaplar arasında bu kitapta vardır. ⁶⁷

12 - Nakda'l - Edyan ve Meharika'l - Enbiya

Nakda'l-Edyan ve Meharika'l-Enbiya adlı eserlerde Ebu Bekr Râzî'ye ithaf edilir.⁶⁸ Ebu Bekr Râzî'ye ithaf edilen bu iki eser de “Peygamberlik” hakkındaki görüşler mevcuttur .

Ebu Bekr Râzî'nin bütün bu eserlerinden başka, İstanbul kütüphanelerinde el - yazması bulunan eserleri mevcuttur.⁶⁹

13 - Ebu Bekr Râzî'nin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan El Yazması Eserleri:

1. “Ebdalül'Edviyye”, Ayasofya Kütüphanesi no:3725/2 on yaprak
2. “İttihazü Mai'l - Cübn” (Peynir Suyu), Şehid Ali Paşa Kütüphanesi no:2092/3 iki yaprak; Bağdatlı Vehbi Efendi Kütüphanesi no:1488/20 iki yaprak.
3. “Akrabadin”, Bağdatlı Vehbi Efendi Kütüphanesi No:1488/28 on yaprak

⁶⁴ Paul Kraus, A.g.e, s.166, 187

⁶⁵ Abdurrahman Bedevi, A.g.m, s.55

⁶⁶ Paul Kraus, A.g.e, s.113

⁶⁷ www.famousmuslims.com; www.islamic-paths.org/Home/English/History

⁶⁸ Biruni, Risale, No:173,174

⁶⁹ Bu liste Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi Müdürü Ali Rıza Karabulut tarafından hazırlanmıştır.

4. “Kitabü'l Bah”, Ayasofya 3725/1 Otuzdokuz yaprak. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 242/1 yirmidört yaprak.
5. “Kitabü Bür'üs – Saa” Selim Ağa Kütüphanesi No:886/2 iki yaprak. Köprülü Kütüphanesi No:187/5 dört yaprak
6. “Tercümetü Kitab - ı Bür'üs - Saa” (Bür'üs –Saa Tercümesi): Tercüme eden Edirneli Muhammed b. Ahmed Ali Emiri Kütüphanesi No:141/2 Sekiz yaprak. Hacı Mahmud Efendi no:5569 yirmi iki yaprak, Ankara-Cebeci No:50/8 beş yaprak.
7. “Kitabü't Tecarib”, III. Ahmed , no:1975(126 yaprak)
8. “Tercümetü Mualecat ve Müccreatü't-Tıbbiye”, (Tercüme eden belli değil. Beyazıt Veliyyüdin No:1487 (149 yaprak), Çorum 2909 (153 Yaprak)
9. “Taksimü'l - İlel”, Bağdadlı Vehbi Ef. Kütüphanesi no:1488/26 (24 yaprak)
10. “el - Cüderi ve' l - Hasba”, Ayasofya No:3724/16 (14 Yaprak)
11. “el-Havil-Kebir”, Nuriosmaniye No:3501,3502, III. Ahmed No:2125/2 2125/3, 2125/5, 2125/6, 2125/7, 2125/10, 2125/11, 2125/12, 1949/20, Süleymaniye No:850 (202 yaprak) Şehid Ali Paşa No:2081 (164 yaprak). (Not:Meşhur Ansiklopedik eserdir)
12. “el-Havassü't - Tabiiyye”, Murad Mulla Kütüphanesi no:1826 (12 yaprak)
13. “Risale fi Enne'l - Hümyete'l – Müfritate... darıretü'n – lil Esıhha”, Ayasofya Kütüphanesi No:3725/3 (Onbeş Yaprak) Not: Aşırı perhiz, aşırı gıdasızlık ve ilacı çok kullanmanın sağlığa zararlı olduğu anlatılmaktadır.
14. “Risale fi Evcai'n - Nikris ve Müdavatuha”, Köprülü Kütüphanesi No:3724/14 (beş yaprak); Şehid Ali Paşa No:2092/4 (dört yaprak).Not: Ayak şişleri ve parmak mafsalı ağrıları ve tedavileri ile ilgili bir risaledir.
15. Risale fi Takdimi'l Tevakih Ale't - Taam ve Aksihi”, Ayasofya, no:3724/14 (Beş yaprak), Şehit Ali Paşa, no:2092/4 (Dört yaprak)

16. Risale fi Sifati'l - Mumya ve Menafiihi. Şehid Ali Paşa No:2026/2 (dört sayfa, iki yaprak) Not: Mumyalama sanatı ve faydaları anlatılmaktadır.

C- HOCALARI

Ebu Bekr Râzî'nin hocaları hakkında fazla bilgi yoktur. Kaynaklarda onun Tıp ilmini Ali İbn Rabben et-Taberi (808-855)'den tahsil ettiği zikredilmektedir.⁷⁰ Ancak Ali İbn Rabben et – Taberi'nin Ebu Bekr Râzî'nin yaşadığı dönemden çok önce vefat ettiği bilinmektedir. Muhtemelen Ebu Bekr Râzî Ali İbn Rabben et – Taberi'nin bir takipçisi olabilir.

Ebu Bekr Râzî Tıp ve Kimya alanlarında Cabir İbn Hayyan (721-815)'ı hocası olarak görmüştür.⁷¹

Felsefe öğrenimi “Belhi“ adlı birinden öğrenmiştir.⁷² Belhi olarak zikredilen şahıs hakkında bilgi yoktur, tam ismi bile bilinmemektedir.⁷³

Onun hocaları arasında zikredilen bir diğer isimde, “Mu'tezili” bir filozof olan Ebu Abbas el-İranşehri'dir. Hatta Ebu Abbas el-iranşehri ile Belhi'nin aynı kişi olduğuna dair muhtemel açıklamaları görmek mümkündür.⁷⁴

Ebu Bekr Râzî'nin Mu'tezile'den olduğuna dair yaygın bir anlayış vardır. Bu şekilde görülmesini sebebi hocasının muhtemelen Mu'tezile olmasındandır. Ancak Ebu Bekr Râzî'nin Mu'tezile olduğuna dair kesin bir bilgiye rastlanılmadı. Hatta Ebu Bekr Râzî'nin Mu'tezile'ya karşı yazdığı bir eser sözkonusudur. Eserin adı; Fi'l-İntikadi ve't- Tahzir Ala Ehlil-İ'tizal (Mu'tezile'lere karşı Sakınma ve Onları Eleştirme Hakkında)'dir.⁷⁵

⁷⁰ Abdurrahman Bedevi, A.g.m, İslam Düşüncesi Tarihi, M.M. Şerif, c.2, ss.49-51; Hüseyin Karaman, A.g.e, s.56; İslam Ansiklopedisi, s.642

⁷¹ Mehmet Bayrakdar, İslamda Evrimci Yaratılış Teorisi, A.g.e, s.32; İsmail Yakıt, Nejd et Durak, A.g.e, s.104; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, s.474

⁷² İbn Nedim, Fihrist, s.360; İslam Ansiklopedisi, s.642

⁷³ Abdurrahman Bedevi, A.g.m, s.51

⁷⁴ İslam Ansiklopedisi, s.642; Ayrıca Krş., Hüseyin Karaman, A.g.e., s.6 (Hüseyin Karaman bu şekildeki değerlendirmeleri doğru olarak görmez.)

⁷⁵ Biruni, Risale, no.189

D- ÖĞRENCİLERİ:

Ebu Bekr Râzî'nin hocalarında nasıl yetersiz bilgiye sahipsek öğrencileri hakkında da aynı problemle karşılaşmaktayız.

Hristiyan Yakubi mezhebinden olan Aristocu ve Farabi'nin şakirdi olan filozof Yahya b. Adi (893-973)'nin felsefe öğrenimine Ebu Bekr Râzî ile başladığı bilinmektedir.⁷⁶

Ebu Bekr Râzî'den felsefe öğrenen bir başka isim de Hüseyin ibn Masur Hallac (857-922)'dir. Hüseyin İbn Mansur Hallac çıktığı Hindistan seyahatinde Ebu Bekr Râzî ile karşılaşmış ve ondan Yunan Felsefesi öğrenmiştir.⁷⁷

Diğer öğrencileri ise, Ebul Kasım Mugani'i, Ebu Bekr İbn Karin er-Râzî, Ebu Ğanem Tabip, Yakup (Yusuf) b. Yakup ve Buharalı Muhammed Yunus'dur.⁷⁸

E - EBU BEKR RÂZÎ'Yİ ELEŞTİRENLER:

Ebu Bekr Râzî'nin hocaları ve öğrencileri hakkında kesin bilgiler mevcut olmasa da onu eleştirenler hakkında daha sıhhatli bilgiler mevcuttur.

Onu Ehl-i sünnet kelamcılarının yanında Şii kelamcıları ve İsmaililer özellikle eleştirmişlerdir.⁷⁹

Ebu Bekr Râzî'nin İsmaililerin önde gelen isimlerinden biri olan ve aynı zamanda onun çağdaşı ve hemşehrisi olan Ebu Hatim er-Râzî (v.933-934) ile önemli tartışmaları vardır. Bu tartışmaların konusu da Ebu Bekr Râzî'nin "Peygamberlik ve Din" ile ilgili görüşleridir.⁸⁰

Bu tartışmayı sürdürenler arasında Hamid Kirmani ve XI.yüzyılın İsmaili daisi Nâsır Hüsrev'dir.⁸¹

⁷⁶ İslam Ansiklopedisi , s.642; Ayrıca Krş. , Hüseyin Karaman, A.g.e. , s.6 Ayrıca bkz, Mas'udi Kitab ut -Tanbih Ve'l-Işraf

⁷⁷ Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, s.474

⁷⁸ Hüseyin Karaman, A.g.e, s. 6

⁷⁹ Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, A.g.e, s.84

⁸⁰ Henry Corbin, A.g.e, s.254; Abdurrahman Bedevi, A.g.m, ss.51-52

⁸¹ Mehmet Bayraktar, A.g.e, s.84; Henry Corbin, A.g.e, s.254

Mu'tezile ekolünden olan Ebul- Kasım el-Belhi (v.931) Ebu Bekr Râzî'nin "zaman" konusundaki fikirlerine reddiyeler yazmıştır.⁸²

Şuheyd İbnu' l- Hüseyin el - Belhi yine onun "haz" teorisini eleştirenler arasındadır.⁸³

Ebu Bekr Râzî'yi eleştirenler arasında Farabi de vardır. Farabi Ebu Bekr Râzî'nin "Pemgamberlik" hakkındaki görüşleriyle ilgili "Kitabur - Red Ala'r – Râzî" adlı bir eser yazmıştır. Fakat Ebu Nasr İbn el-Farabi'nin bu eseri günümüze kadar gelmemiştir.⁸⁴

Ebu Bekr Râzî'nin "Haz ve Elem" görüşlerini eleştirenlerden birisi de Fahreddin Râzî'dir.⁸⁵

Bu isimler dışında Ebu Bekr Râzî'yi eleştirenler, Muhammed Mervan es-Serahsi, Mu'tezile ekolünden Câhiz, Ahmed Keyyal, Ebu Hüseyin Basri, İbn Heysem, Endülüslü İbn Hazm, İbn el -Temmar, Şii kalamcısı Ebu İshak İbrahim b. Nevbaht, Ünlü hekim Ali b. Rıdvan ve İbn Meymun'dur.⁸⁶

F- EBU BEKR RAZİ'NİN ETKİLENDİĞİ FİLOZOFLAR

Ebu Bekr Râzî hakkında edinilen bilgilere göre; onun Yunan, İran ve Hind Felsefelerinden etkilendiği bilinmektedir.

Öncelikle Ebu Bekr Râzî'nin Yunan felsefesinden kimlerden etkilendiği açıklanacaktır.

Ebu Bekr Râzî, Yunan Felsefesinden "Sokrat öncesi filozoflara" ilgi duymuştur⁸⁷ Bilindiği üzere "Sokrat Öncesi Dönem" Tabiat felsefesinin yoğun olarak işlendiği dönemdir.

⁸² Abdurrahman Bedevi, A.g.m, s.51

⁸³ Abdurrahman Bedevi, A.g.m, s.51

⁸⁴ Mehmet Bayrakdar, A.g.e, s.84

⁸⁵ Fahrettin Râzî, Kelam'a Giriş El-Muhassal, K.B. yay. , çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002, s.103

⁸⁶ Abdurrahman Bedevi, A.g.m, s.52; İslam Ansiklopedisi, s.643; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, s.481, Hilmi Ziya Ülken, A.g.e, s.168

⁸⁷ Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, T.D.V. yay., Ankara 1999, s.82; Hasan Şahin, İslam Felsefesi Tarihi Dersleri, İlahiyat yay. , Kayseri 2000, s.66; Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, İletişim yay., İstanbul 1994, ss. 253-254, İbrahim Hakkı Aydın, Ebu Bekr Râzî'de Beş Ezeli İlke, Erzurum İlahiyat Fakültesi yay. , Erzurum 2001, s.15

Bu dönemde “Alemin Menşei” hakkında görüşler mevcuttur. Thales (M.Ö. 625-545), Anaximendres (M.Ö. 611-546), Anaximenes (M.Ö. 588-524 veya 585-528) “eşya” üzerinde “gözlem, düşünce ve yorumunu” esas alıp tabiat, prensip ve sebepleriyle izah etmeye çalışmışlardır.⁸⁸

Sokrat öncesi dönemde sadece “Alemin Menşei” değil zaman zaman da bilgi, bilgi elde etme yolları, din ve insan davranışlarıyla ilgili problemler üzerinde durulmuştur.⁸⁹

İşte Ebu Bekr Râzî'nin hocası Belhi'den öğrendiği Yunan felsefesinden etkilendiği filozoflar, Thales'den, Phythogoros (Yaklaşık M.Ö. 580/590-500)'a kadar ki filozoflardır. Özellikle, Anaxgoros (M.Ö. 500-428/420) ve Empelodokles (M.Ö. Yaklaşık 490-432)'in de görüşlerinden etkilenmiştir.⁹⁰

Bu etkilenmenin doğal bir sonucu olarak Ebu Bekr Râzî'nin felsefesini “tabiat” düşüncelerine dayandırdığı açıktır. İslam dünyasında tabiat felsefesinin kurucusu olarak nitelendirilmesinin sebebi de budur.

Bu filozoflardan başka Ebu Bekr Râzî'nin Demokritos (M.Ö. 460-400 veya 360-370) ‘un “Atom Nazariyesi”’nden etkilendiği bilinmektedir.⁹¹

Ebu Bekr Râzî'nin “Fizik” görüşüne göre, alemin yaratılmasından önce, ilk madde dağınık “atom”lardan mürekkep idi.⁹²

O, yine Yunan Felsefesindeki Platon(M.Ö. 427-347)'un “Psikoloji ve Ahlak” görüşlerinden etkilenmiştir.⁹³

Aristo (M.Ö. 384-322)'nun da “Metafizik ve Fizik” hakkındaki görüşlerinin temel kavramlarını tenkit etmesine karşın, Aristo'nun “Mantık” ile ilgili bazı

⁸⁸ Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi , Hüer yay., Konya 2000, s.72

⁸⁹Hüsameddin Erdem, A.g.e, s.72; Ahmet Arslan , Felsefeye Giriş, Vadi yay. Ankara 1996, s.27

⁹⁰ Hasan Şahin, A.g.e, s.66; İbrahim Hakkı Aydın, A.g.m. s.11

⁹¹ İslam Ansiklopedisi, s.643

⁹² İslam Ansiklopedisi, A.g.e., s.643; Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, çev: Kasım Turhan, Ayışığı yay., İstanbul-1998, s.115

⁹³ Hüseyin Karaman, A.g.e.,s.13; Mehmet Bayrakdar, A.g.e., s.82; İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad , İz yay., İstanbul 1996, ss. 25-26, Macit Fahri, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, çev. Şahin Filiz, İnsan yay. 2000, ss.50-51; Ali Sami en-Neşşar, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, İnsan yay., İstanbul 1999, c.I, s.217 (İslam Felsefesindeki Platon'un etkileri bilinmektedir, ayrıca İslam Felsefesinin öğretildiği okullarda Yeni-Platoncu izleri görmek mümkündür ve bu okulların birinin başında Ebu Bekr Râzî bulunmaktaydı.)

fikirlerini kabul etmiştir. ⁹⁴ Ebu Bekr Râzî “Mantık” ilgili olarak bilhassa I .Analitiklerdeki kıyas şekillerini öğrenmiştir. ⁹⁵

Ebu Bekr Râzî Aristo ve Galen’i bilmekle birlikte hatta bazı fikirlerine önem verse de onları eserlerinde anlatmak için bir çaba sarfetmedi. ⁹⁶

Ebu Bekr Râzî “Ahlak” anlayışında Platon’dan başka Demokritos ve Epiküros (M.Ö. 341-270)’un görüşlerinden etkilenmiştir. ⁹⁷

Onun Ayrıca “Ahlak” görüşünde Kindi’den etkilendiği bilinmektedir. ⁹⁸

Ebu Bekr Râzî’nin felsefesine Hind ve İran Felsefelerinin etkilerinin karıştığını biliyoruz. Özellikle onun “Beş Ezeli İlke” görüşünde bu tesirlerin olduğunu görmek mümkündür. Bu konuda yapılan araştırmalara göre Ebu Bekr Râzî’nin “Beş Ezeli İlke” görüşünde kimlerden etkilendiği konusunda farklı bilgiler söz konusudur.

Ebu Bekr Râzî’nin bu görüşünde Harranlı Sabiilerden etkilendiğini savunanlar; Şehristani, Fahreddin Râzî, Nasreddin Tusi’dir ⁹⁹ Hilmi Ziya Ülken ise Ebu Bekr Râzî’nin “Beş Ezeli İlke” görüşünde, Yunan İran ve Hint felsefelerinin etkilendiğinden bahsetmektedir. ¹⁰⁰ Macit Fahri, Ebu Bekr Râzî’nin bu görüşünde Platoncu ve Yeni-Platoncu izlenimler olduğunu belirtmektedir. ¹⁰¹

El-Biruni, el-Meruki, el-Katibi, Ebu Bekr Râzî’nin bu görüşünü Yunanlılardan aldığını söylemektedirler. ¹⁰²

Ebu Bekr Râzî’nin “Beş Ezeli İlke” görüşü üzerine son zamanlarda İbrahim Haklı Aydın tarafından hazırlanan “Ebu Bekr Râzî’de ”Beş Ezeli İlke” adlı makalede Ebu Bekr Râzî’nin bu görüşünü “Harranlılar”dan aldığını savunmaktadır. ¹⁰³

⁹⁴ Mehmet Bayrakdar, A.g.e, s.82, Macit Fahri (çev. Kasım Turhan), A.g.e, ss. 114-115

⁹⁵ T.J.De Boer, İslamda Felsefe Tarihi, çev. Yaşar Kutluay, Ankara yay. , İstanbul 2001, s.102

⁹⁶ T.J.De Boer, A.g.e, s.103

⁹⁷ Hüseyin Karaman, Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî’de Ahlak Felsefesi, Atatürk Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2002, s.14

⁹⁸ Hüseyin Karaman, A.g.e, s.14

⁹⁹ Abdurrahman Bedevi, Muhammed İbn Zekeriyya el-Râzî, , İslam Düşünce Tarihi, M.M.Şerif, İnsan yay., İstanbul 1990, c.2, ss.56-57; Mehmet Bayrakdar, A.g.e, s.82

¹⁰⁰ Hilmi Ziya Ülken, A.g.e., s.167

¹⁰¹ Macit Fahri, A.g.e, ss.116-117,119

¹⁰² Abdurrahman Bedevi, A.g.m, ss.56,57; İbrahim Haklı Aydın, A.g.m, s.112

¹⁰³ İbrahim Haklı Aydın, A.g.m, ss.111-115

Ebu Bekr Râzî'nin "Tenasüh" görüşünü benimsediği bilinmektedir.¹⁰⁴ Ancak onun bu görüşü sadece "hayvanlar" için geçerlidir, çünkü ona göre "Avlanma, öldürme, ... normal yaşayışını etoburlarla sürdüren aslan, kaplan v.b. hayvanlara, ayrıca ıslahı mümkün olmayan ve kullanılması ihtiyaç olmayan zararlılara uygulanmalıdır... bu hayvanları öldürmek, bir bakıma onların nefslerinden kurtulmalarını kolaylaştırmak gibi bir şeydir. Etoburlularda bu iki nitelik (bu hayvanların ıslahı mümkün olmaması ve başka hayvanları telef etmesi) bulunduğu göre mümkün olduğu kadar bu hayvanlar öldürmeli, çünkü bu iki hayvanları öldürmekle hem diğer hayvanların ızdırabı azaltılmış hem de nefslerinin daha uygun bir bedene geçmesi sağlanmış olur.¹⁰⁵

Yalnız Ebu Bekr Râzî, burada "Tenasüh" görüşünü hayvanlar seviyesinde benimsemek de bu durumu "vahşi hayvanlar" derecesinde değerlendirildiği görülmektedir.

Bu anlamda kısmen de olsa onun bu görüşü benimsediği görülmektedir.

Ebu Bekr Râzî'nin "Tenasüh" görüşünde M.Ö. V. Asırda Yunan felsefesinde ortaya çıkan "Tenasüh" görüşünden etkilenmiş olması muhtemeldir.¹⁰⁶

Ancak "Tenasüh" görüşüne sadece Yunan Felsefesinde rast gelinmemektedir, çünkü "Tenasüh" görüşünün Hinduizm ve Budizm dinlerinin genel özelliklerinden olduğu bilinmektedir.¹⁰⁷

Son olarak, Ebu Bekr Râzî'nin en çok etkilendiği filozofdan bahsederseniz Sokrat (M.Ö. 468-400 veya 469-399)'tan etkilendiğini görürüz.

Ebu Bekr Râzî Sokrattan bahsederken onu "önderimiz" diye nitelendirir. O, es-Siretül-Felsefiyye eserinde Sokrat'ın iki çeşit yaşamından bahseder. Ona göre Sokrat önceleri "felsefeyi çok sevdiğinden dolayı, en değerli en verimli zamanını felsefeye ayırmak ve felsefeye layık olduğu değeri vermeyenleri protesto etmek için hayata

¹⁰⁴ Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama, s.196

¹⁰⁵ Mahmut Kaya, A.g.e, s.196; İbrahim Hakkı Aydın, A.g.m, ss.128- 129

¹⁰⁶ Hüsameddin Erdem, A.g.e, s.92

¹⁰⁷ Annamarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Kırkambar yay., İstanbul 1999, s.322; Mehmet Aydın, Din Fenomeni, Din Bilimleri yay. Konya 2000, s.294

sırt çevirmişti.”¹⁰⁸ Daha sonra Sokrat bu yaşantı şeklinden vazgeçerek, “sonradan evlenip çocuk çoluğa karışıp, düşmanla savaşmış ve eğlencelere katılmıştır”¹⁰⁹

Ebu Bekr Râzî Sokrat’ın bu şekilde yaşamından bir örnek verip Sokrat’a hayranlığını dile getirmektedir, hatta örnek bir hayat , nefse hakim olma ve ilim sevgisi gibi konularda kendisinin Sokrat’tan eksik olduğunu kabul ederek “Sokrat’ı” örnek aldığını anlatmaktadır.

Bu anlamda Ebu Bekr Râzî felsefesinde Sokrat’ın “Ahlak” anlayışından etkilendiği gibi aynı şekilde bunu yaşamaya çalışmıştır.

G - METODU

Ebu Bekr Râzî’nin görüşlerinde göze çarpan en önemli unsur onun Rasyonalist olmasıdır. Onun rasyonalistliği, eserleri et-Tıbbur-Ruhani ve es-Siretü’l-Felsefiyye’de yoğun olarak görülür.

Doğal olarak Ebu Bekr Râzî’nin bilgiyi elde etme metodunda “Akıl” önemlidir. Ona göre hakikatin anlaşılmasında “Akıl” yeterlidir.¹¹⁰

Ebu Bekr Râzî’nin Akıl ile gerçekleştirdiği “Bilgi”nin daha detaylı değerlendirilmesi, ikinci bölümde onun “Akıl Hakkındaki Görüşleri” kısmında verilmiştir.

Öte yandan Ebu Bekr Râzî’nin hekim olması ve tabiatçı eğilimlerinden dolayı “deney ve gözleme” dayanan empirik ve tümevarım metodlarıyla bir araştırma yöntemi geliştirdiği bilinmektedir.¹¹¹

Onun bu metodları hatta İslam dünyasında kullanan “ilk filozof” olarak nitelendirildiği kaynaklarda zikredilmektedir.¹¹²

Ayrıca Ebu Bekr Râzî’nin bu metodu Orta Çağ Batı medeniyetinde de etkili olmuştur.¹¹³

¹⁰⁸ Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama, (es-Siretü’l-Felsefiyye), s.192

¹⁰⁹ Mahmut Kaya, A.g.e, s.193

¹¹⁰ et-Tıbbu’r –Ruhani, (İng. çev.), ss. 20-21

¹¹¹ Şafak Ural, A.g.e, s.163; İsmail Yakıt, a.g.e, ss.103-104; Abdurrahman Bedevi, A.g.m, s.54

¹¹² İsmail Yakıt, A.g.e, s.103; Sarp-Erk-Ulaş Felsefe Sözlüğü, A.g.e, s.1205

¹¹³ İlhan Kutluer, İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz yay. İstanbul 2002, s.40

Onun “tabiat olaylarının ” batini yorumlarla açıklanmasına karşı çıktığı, “Tümdengelim “ metodunu elıştirdiği görölmektedir. Bu sebeple de “Deney ve Tümevarım” metodlarına yoğunlaşmıştır.¹¹⁴

Kısacası Ebu Bekr Râzî'nin bilgiyi elde etmede iki yöntemi vardır. Buna göre o, ”Akılla bilgiyi elde etmesi yönüyle Rasyonalist; hekim olması ve tabiatçı eğilimleriyle de Emprist olduğu görölmektedir.

¹¹⁴ Henry Corbin, A.g.e, ss. 254-255; Hasan Şahin, A.g.e, s.68; Sarp-Erk-Ulaş Felsefe Sözlüğü, A.g.e, s.120

II. BÖLÜM

EBU BEKR RAZİ'NİN “AKIL” GÖRÜŞÜ

A - KELİME VE TERİM OLARAK “AKIL”

“Akıl” kelime anlamı olarak insanda bulunan idrak anlama, fehim, düşünme, kavrayış, zeka anlamlarına gelir.

Terim anlamı olarak ise, çıkarımlar yapma, doğru olanı yanlış olandan ayırma, yargı gücü, insanın eylemsel çabasıyla oluşmuş bir güç, düşünceleri mantıksal bir biçimde ortaya koyma, sadece insanlara has olan bir kuvvet ve insanların yaşamlarını korumaları için verilmiş ilahi bir yeti, ruhi kuvvetlerin en güçlüsü ve en üstünü olarak ifade edilir.¹¹⁵

B – EBU BEKR RAZİ'NİN “AKIL” GÖRÜŞÜ

Peki Ebu Bekr Râzî de “Akıl” nedir? Zat itibariyle nasıldır? Akıl neyi gerçekleştirir? Aklın kuvveleri var mıdır? Aklın işlevleri var mıdır? Aklın bir sınırı var mıdır ?

Şimdi bu sorular ışığında, Ebu Bekr er-Râzî'nin kendi metninden hareketle bu sorulara cevap bulunmaya çalışalım.

Ebu Bekr Râzî'nin “Akıl” hakkındaki görüşleri şu şekildedir: “Tanrı bize, dünya ve Ahiret hayatında elde edebileceğimiz yararları ulaştırmamıza yardımcı olabilecek akıllı vermiştir. Bu Tanrı'nın bize en büyük hediyesidir. Akıl vasıtasıyla biz, akıllı olmayan hayvanlara üstün olduk. Biz onlar üzerine kuralları koyup, onları bize ve kendilerine faydalı olabilecek şekilde kullandık. Akıl ile, bizim için yararlı olan ve hayatımızı güzelleştiren amaç ve isteklerimizi elde ederiz.”¹¹⁶

¹¹⁵ Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkilap Kitabevi yay. , 6. Baskı İstanbul, s.183; M. Rasenthal, P.Yudin, Felsefe sözlüğü,Sosyal yay., İstanbul 1997, s.17; Orhan Hancerlioğlu, Felsefe sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul-1993, s.430; Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lugatı, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul-1958, c.1 s.20; A.Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüseyin Yolsal, Sarp Erk, Ulaş Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat yay. Ankara 2002, s.1479;Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, Hüer yay., Konya 1999, s.21

¹¹⁶ Arthur J.Arberry ,The Spiritual Physich of Rhazes, ss.20-21

Ebu Bekr Râzî'nin metnine göre "Akıl": Dünya ve Ahiret ve hayatının faydalarını elde etmede bi'l-fîil vardır. Bu anlamda doğal olarak "Akıl" insanın fiziksel ve metafiziksel mutluluğu için vardır, yani insanın fiziksel ve metafiziksel olarak mutluluğunu gerçekleştirmesinde "Akıl" Tanrı'nın insana en büyük armağanıdır.

Aklını kullanan insanın hayvanlara hakim olması, onları eğiterek insanın onlar üzerinde otorite sağlamasında yarar vardır. Bu görüşe göre insanın, hem kendi yararı için, hem de hayvanlar üzerinde kendi yararları için kurallar koyması söz konusudur. Bu anlamda Ebu Bekr Râzî'nin "Akıl" görüşüne göre aklın aynı zamanda teolojik ve metafizik meselelerde yargı gücünü elinde tutmasına ilave olarak, aklın aynı zamanda doğaya hakim olma gücü vardır.

Ebu Bekr Râzî'nin bu görüşünü destekleyen görüşlerinden biri de: "*Biz akılla dünyanın biçimini, gökyüzünü güneşin, ayın boyutlarını ve onların birbirlerine olan mesafelerini, devinimlerini biliriz.*"¹¹⁷ şeklindeki açıklamalarıdır. Bu sebeple doğanın akılla bilinmesi ve aklın doğaya hakim olması Ebu Bekr Râzî'de açıktır.

Öte yandan Ebu Bekr Râzî'de "Aklın" öz itibariyle sadece insanda olduğunu görüyoruz. Ona göre, bu anlamda insan aklıyla bir bütündür. akılla insan ancak tam olarak varlığını gerçekleştirebilir, çünkü Ebu Bekr Râzî eğer, "*insanda akıl olmasaydı, çocuklardan, delilerden ve vahşi hayvanlardan bir farkımız kalmaz*" demektedir.¹¹⁸ Doğal olarak Ebu Bekr Râzî'ye göre insan "Akıl" ile vardır. İnsanın varlığını tam olarak gerçekleştirebilmesi için aklını kullanması gerekmektedir.

Ona göre, insan eylemlerini gerçekleştirmeden -yani insanın eylemlerinin duylarda tezahür ettirmesinden - önce, eylemlerini akli olarak tasavvur eder. İnsan, eylemlerinin önce muhakemesini yapar, sonra eyleme dönüştürür. İnsanın eylemini bu şekilde gerçekleştirmesi, yani önce yapacağı eylemi akletmesi sonra eyleme dönüştürmesi arasında "tam bir denge ve uyum" vardır.¹¹⁹

¹¹⁷ Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes, ss.20-21

¹¹⁸ Arthur J.Arberry, A.g.e. , ss.20-21

¹¹⁹ Râzî, et- Tibbu'r- Rûhânî, ss.15-19

Bu anlamda insan hayvanlardan üstündür. Hayvanlar eylemlerini gerçekleştirmeden önce düşünmezler. Düşünmek bir anlamda "irade" işidir. Hayvanda ise bu irade yoktur.¹²⁰

"Düşünmek", birleştirmek, parçalamak ve karşılaştırmak¹²¹ anlamlarına gelir. Bu yeti Ebu Bekr Râzî'ye göre insana aittir.

Ayrıca Ebu Bekr Râzî'deki insan ve hayvan arasındaki bu fark, yani "düşünerek hareket etme", "Avam ve Filozof" arasındaki fark gibidir. Ona göre "Filozof" eylemlerinde önce düşünür ve sonra gerçekleştirir.¹²²

Ebu Bekr Râzî'nin "evren tasarımı" örneğin XVII. yüzyılın rasyonalist filozoflarından Descartes ile benzerlik gösterir.

Descartes'e göre evrende mekanik bir düzen vardır. Bu düzen "Aklın yasaları" ile işler ve düzenlenir. Ebu Bekr Râzî'de ise evrenin mekanik bir oluş ve işleyişi olmadığı görülmektedir. Ona göre evrendeki oluş ve işleyişinde Aklın ilkeleri yoktur, ancak Akıl evrendeki oluş ve işleyişi akleder. Ebu Bekr Râzî evrendeki oluş ve işleyişi akledip metafiziksel olana ulaşır. Bu durum ise "Hakikat"e ulaşmadır.¹²³

Ebu Bekr Râzî'nin "Akıl" görüşüne göre, "İnsanda akıl olmadığı zaman", insanın bu anlamda aktif olmadığını evrenin akletmede ve insanın evrende kendi varlığını gerçekleştirmesinde yolunu bulamadığını ve bu sebeple insanın sonsuz hazza ulaşma hakkını kaybettiğini görmekteyiz.

Ona göre insan "Akıl" ile evrende kendi varlığını gerçekleştirebilir. Bu gerçekleştirme sonucunda ise metafiziksele ulaşma vardır. Bu manada "ilk sebebe" çıkma, "ilk sebebi" anlamlandırma vardır. Onun "ilk sebebe" çıkma çabalarında insan iyi bir sonuca doğru gider. İnsanın geldiği bu noktada yani nihai sonuca geldiğinde hakikate ulaştığından insan artık sonsuz hazzı tecrübe eder. Dolayısıyla Hakikat'e ulaşmanın yegane yolu "Akıl"dır. Bir diğer ifadeyle Ebu Bekr Râzî'de insan ister fizik olsun, ister metafizik olsun, insan bunların hakikatine ulaşmada tek vasıta olarak "Akıl" kullanır.

¹²⁰ Râzî, et-Tıbbu'r-Ruhani, s.20

¹²¹ Ernst Von Aster, Bilgi Teorisi ve Mantık, çev. Macit Gökberk, Sosyal yay. İstanbul 1994, s.43

¹²² Râzî, et-Tıbbu'r – Ruhani, s.21

¹²³ Râzî, A.g.e. , ss.17-18

Burada Ebu Bekr Râzî ile Descartes'in rasyonalistlikleri aynı çağrışımları vermektedir. Şimdi iki filozofun görüşlerini "insan ve hayvan da akıl" görüşleriyle örneklendirmeye çalışalım:

"Aklın" insanda olması "Ebu Bekr Râzî'nin görüşlerindedir. Descartes'a göre ise teori şöyledir: " hayvanların eylemlerinin bazılarında bizden daha çok ustalık göstermelerine karşın, aynı hayvanların bazı şeyleri insandan daha iyi yapmaları gerekirdi, ancak bu daha çok onların akıllarının olmadığını, doğanın onları konumuna göre devindirdiğini gösterir. ¹²⁴ Burada hayvanlarda akıl olmadığı görüşü, onların insandaki gibi idrak etme, karar verme, muhakeme etme yetilerinin olmadığını göstermektedir.

Ebu Bekr Râzî'ye göre ise "aklın hayvanlarda olmadığı", ancak insanın aklını kullanarak hayvanların eğitilmesi ve günlük hayatta kullanılması ile vahşi hayvanlar üzerinde hakimiyet kurar. Bu anlamda insan doğaya hakimdir. "Hayvanların fiillerini" düzenlemeyi bile akıl gerçekleştirir.

Hayvanların fiillerinde insana bağlı hale gelmesi ile onlar doğadaki başboşluklarını terk eder. Bu noktadan sonra hayvanlar fiillerinde "doğanın devinimleri"ne göre değil "insanın aklını kullanması"yla vahşi doğa hayatından çıkmış, yani doğal insan hayatına geçmiştir.

Descartes'e göre ise hayvan fiillerinde "doğanın devinimleri"yle hareket eder ve ona göre hayvan "zeka"ya sahip değildir. Ebu Bekr Râzî'de ise eğitilmeyen hayvan tabiat gereği hareket eder, düşünmez ve irade gücü yoktur. ¹²⁵

Ebu Bekr Râzî'ye göre "hayvanın eğitilmesi" vahşi hayattan çıkarılıp insan hayatında yararlı olabilecek halde eğitilmesi hayvan için yararlıdır. ¹²⁶ Aksi takdirde bu hayvanların öldürülmesi gerekir. Böylece hayvanların nefslerinin daha uygun bir bedene geçmesi sağlanmış olur. ¹²⁷

Ebu Bekr Râzî'ye göre hayvan "Akıl"dan yoksundur. İnsan varlığını "Akıl" ile gerçekleştirdiğinden kendi dünyasında elde ettiği faydalar gibi hayvanları eğittiği zaman onların da aynı şekilde fayda elde etmesini sağlar. Eğitilerek "doğanın

¹²⁴ Rene Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, çev. Afşar Timuçin Cumhuriyet yay. 1998, s.88

¹²⁵ Râzî, et-Tıbbu'r-Ruhani, s.20

¹²⁶ Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes, ss.21-21

¹²⁷ Mahmut Kaya, FilozofçaYaşama, (es-Siretü'l Felsefiyye), s196

devinimin”den çıkarılan hayvan ise, hem kendi doğası, hem de insan doğası için artık yararlı bir varlık olmuştur.

Örneğin, “doğanın devinimi”ne göre vahşi bir şekilde yaşayan bir atın eğitildiği zaman medeni hayata kazandırılması bu eylemlerden olmaktadır.

Ebu Bekr Râzî’nin aynı zamanda bu görüşleriyle felsefesinin merkezine “Akıl” yerleştirip doğadaki en mükemmel varlık olarak insanı belirlediği görülmektedir.

Buna göre insan doğadaki düzende “Akıl” ile “bazı oluşumlara” etki edebilir.

Ebu Bekr Râzî’nin “Akıl” görüşlerinden biri de şu şekildedir: *Akil bize bizden uzaktaki gizli ve örtülü şeyleri kavratır. Akıl ile biz dünyanın biçimini, gökyüzünü, güneşin, ayın boyutlarını ve onların birbirine olan mesafelerini, devinimlerini öğreniriz..... Yine biz “Akıl” aracılığıyla en yararlı ve en yüce bilgi olan Tanrı bilgisine ulaşırız.*¹²⁸

Ona göre insan “Akıl” sayesinde evreni akledebilir ve her şeyden daha önemlisi olan Tanrı’nın bilgisine ulaşmayı elde edebilir. Bu anlamda bilgiyi elde ederken - ister fizik olsun ister metafizik olsun - tek vasıta akıldır.

Öte yandan Ebu Bekr Râzî Tabip ve Kimyacı olması nedeniyle bilgiyi elde etmede “deney” bilgisini kullandığı görülmektedir. Ancak ona göre “deney” bilgisi tek başına bir anlam ifade etmez, çünkü “deney” verilerini sentezleyen akıldır.

Ebu Bekr Râzî’nin bu görüşleri bize eleştirdiği Aristoteles’le birlikte Kant’ın Rasyonalistliğini hatırlatmaktadır. Aristoteles’in Rasyonalizme yeni bir karakter kazandırmıştır, çünkü Aristoteles “deney” metodunu kullanarak Empirist – Rasyonalist bir çizgi oluşturmuştur. Aristoteles’e göre bilgiler doğuştan gelmez. İnsan zihni bilgiye değil, fakat bilgi elde etmeye yeteneklidir.

Bu yeteneğin olması için de dış aleme ait gözlemler ve duyu organlarının faaliyetine ihtiyaç vardır. Duyu organlarının ve gözlemlerin bildirdiklerini işleyecek, onları düzene sokarak sentez yapacak olan akıldır.¹²⁹

Ebu Bekr Râzî de bir ampristtir, Çünkü evrenin bilgisini “deneylemeye” çalışmıştır. Ona göre, deneyleri sentezleyen akıldır.

¹²⁸ Arthur J.Arberry ,The Spiritual Physich of Rhazes, s.20-21

¹²⁹ Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri , ss. 62-63

Ebu Bekr Râzî'nin de Kant'ta olduğu gibi “bütün bilgiler deneyle başlasa da, yine bütün bilgilerimiz deneyden çıkmaz” görüşünü bilgiyi elde ederken bu yöntemi kullandığı görülmektedir.

Kant “Salt Aklın Eleştirisi” adlı eserinde “Aklın yetisi”ni anlamaya çalışmıştır. Kant'a göre, “bütün bilgilerimiz deneyle başlasa da, yine de bütün bilgilerimiz deneyden çıkamaz.” Aklın deneyden almadığı ise doğrudan doğruya kendisinden çıkardığı fikirler vardır.¹³⁰ Deney bilginin sadece ham maddesini verir. Bu ham maddelerin biçime sokulmasına, forma girmesine gerek vardır. Duyular şekilsiz bir muhtevadır. Suje, şekilsiz muhtevayı, sahip olduğu algıyı ve zihnin formlarını bu malzemeye uygular. Bundan sonra duyulardan gelen şekilsiz muhteva algı ve zihnin bilgi formlarına girince bilgi meydana gelmiş olur.¹³¹

Kant'ta bilginin elde edilirken duyu ve deneye başvurarak algı ve zihnin formlarıyla bilginin gerçekleşmesi, bu bilginin bir yönüyle deneye bir yönüyle de akla dayanması söz konusudur.¹³²

Ebu Bekr Râzî'ye göre, evrenin bilgisine sahip olunması gerektiği ve bu bilginin de deneylenmesi gerektiği, sonra da aklın yargısıyla ve yasalarıyla bilginin kesinleştiğini görmekteyiz.

Biz Ebu Bekr Râzî'nin bilgiyi elde etmede deneyi kullandığı açıktır. Bunu Kimya ve Tıp'da elde ettiği bilgiler ile örneklendirmek mümkündür. Onun Kimya ve Tıp ile ilgilenmesi deneyci bir yönünü ortaya koymaktadır, çünkü bu ilimler deney ve tecrübe olmadan öğrenilemez.

Ebu Bekr Râzî'nin Tıp ve Kimya bilgisinde deney metodunu kullandığı bilinmektedir. Ona göre, ancak deney yapmadan önce temel Tıp bilgisinin bilinmesi gereklidir.¹³³ Çünkü bazıları sadece kitaplara bakarak, ilaç yazarlar ve bu kitaplardaki mevcut bilgilerin olduğu gibi kullanılmayacağını bilmezler.¹³⁴ Ebu Bekr Râzî bunu es-Siretü'l- Felsefiyye eserinde şöyle anlamaktadır. “Bir gün bir yere yolunun düştüğünü, bir mescidin önünde oturan bir ihtiyarın rastgele emirler verip

¹³⁰ Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İnkilap yay. İstanbul 1994, s.29

¹³¹ Hüsameddin Erdem, A.g.e. s.65

¹³² Hüsameddin Erdem, A.g.e., s.65

¹³³ Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama (es-Siretü'l Felsefiyye), s.241

¹³⁴ Mahmut Kaya, A.g.e., s.241

aklına estiğini yaptığını gördüğünü, oradakilere bu şahsın kim olduğunu sorduğunda, oradaki insanlar o şahıs hakkında “Onun Tıp alanında çok kitabı var, yaptığı deneylerle bizim (Fizyolojik ve Psikolojik) yapımızı biliyor” dediler. Ebu Bekr Râzî orada kaldığı sürece o kişinin yanlış bilgisi sebebiyle birkaç kişinin ölümüne sebep olduğunu gördüğünü ve halkın bu cehalet ve akılsızlığına şaşır kaldığını anlatmaktadır.¹³⁵

Ona göre “Bir insan ömür boyu deney yapsa, yine de ishal hastalığının (Karın bölgesinin) kaba ve sert kumaşla ovarak tedavi edilmeyeceğini bilemez.”¹³⁶ Ebu Bekr Râzî’nin bu görüşüne göre deneylecek bilginin de bir mantığı olmalıdır.

Kısacası Ebu Bekr Râzî bilgiyi elde ederken önce deney metodunu kullanıp, sonuçta da “Aklın yasaları” ile bilgiyi elde eder. “Akıl” olmadan bilgi gerçekleşmez. “Akıl” evrenin verilerine bir anlam verir. Elde edilen bu yasalar insan hayatını bir düzene koyar. “Akıl” bu anlamda insanı doğru olana yönlendirir.

Ebu Bekr Râzî’ye göre “Dünyanın biçimini, gökyüzünün boyutlarını “ bilmek akılla gerçekleşir. Ancak bu bilgileri elde etmek için aklın bilgi türlerinden olan matematik ve fizik bilgisine ihtiyaç vardır.

Ebu Bekr Râzî’nin “Akıl” görüşünde dikkat çeken bir diğer önemli nokta şudur:

Onun; “..... yine biz akıl aracılığıyla en yararlı ve en yüce bilgi olan Tanrı’nın bilgisine ulaştık.”¹³⁷ şeklinde görüşleri, Tanrı’nın varlığına ve bilgisine ulaşmada “Aklın” önemi, görüşlerinin en can alıcı noktalardan biridir.

Burada “Akıl”, artık metafiziksel bir boyut kazanır. “Akıl” evreni anlayıp sonuca yani Tanrı’ya ulaşmıştır. Metafizik’e ulaşmak ancak “Akıl”la mümkündür.

Ebu Bekr Râzî’ye göre insan Tanrı’nın bilgisine “Akıl”la ulaşır, ancak bu da ilim sahibi olmak yani “Akıllı kullanmak ve adaleti uygulamak”la olur. İnsanın bu dünyadan kurtulup ölüm ve elemine bulunmadığı bir aleme geçmesi bu sayede

¹³⁵ Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama (es-Siretü’l Felsefiyye), s. 242

¹³⁶ Mahmut Kaya, A.g.e., s.242

¹³⁷ Arthur J.Arberry ,The Spiritual Physich of Rhazes, ss.20-21

gerçekleşir.¹³⁸ Tabiat ve nefsanî arzular dünyevî hazları seçmemizi, “Akıl” ise sonsuz hazlara kavuşmak için dünyevî hazlardan uzak durmamızı ister.¹³⁹

Buna göre Ebu Bekr Râzî’de “Akıl”ın sağladığı en gerçek bilgiye yani Tanrı’nın bilgisine ulaştığında “hakikat”e ulaşmıştır. İnsanı tatmin edecek olanda öteki alemdir, çünkü ona göre “dünyanın haz ve elemi ömrün bitmesiyle son bulunduğu, ölümün olmadığı o alemdaki hazlar sürekli ve sonsuz olduğundan, sonsuz ve sürekli hazzı bırakıp sonlu ve geçici olanı tercih eden aldanmaktadır.”¹⁴⁰

Bu durumda ona göre, ölüm ve elemi olmadığı, sonsuz hazzın olduğu dünyaya gitmek için dünyevî hazlardan vazgeçilmelidir.

Ebu Bekr Râzî’nin “Akıl” görüşü “Tanrı bilgisinin en faydalı ve en yüce bilgi diye nitelendirmesi bu yüzdendir.¹⁴¹ Ona göre en faydalı ve en yüce bilgi olan Tanrı bilgisi insanı sonsuz hazza ulaştıracaktır. İnsan “Akıl” ile Tanrı arasında bir ilişki kurar. “Akıl” bu ilişkiyi destekler, düzenler ve insanı sonsuz mutluluğa götürür “Akıl”ın bu dünyadaki görevi “nefsi” bedendeki uykusundan uyandırmaktır. Bunu gerçekleştiren insan ulvî alemi keşfeder ve maddeden soyutlanarak bu dünyaya aldırılmaz. Eğer insan bunu gerçekleştirirse Tanrı bilgisine ulaşır gerçekte ait olduğu yere dönecektir. Bütün bunları gerçekleştirmek ise “Akıl”la mümkündür.

C - AKIL - TANRI VE NEFS

Ebu Bekr Râzî’ye göre Tanrı ve nefis , “Beş Ezeli İlke” içerisinde öznedir. Tanrı, hikmeti mükemmel olan; kendisine ne bir yanılma ne bir eksikliğin arız olmadığı bir varlıktır. Tanrı, güneşten ışığın feyezana ettiği hayatın kendisinden feyezana eden bir varlıktır. Tanrı salt mükemmel bir akıldır. Nefs ise kendisinden nurun feyezana ettiği gibi hayatın aktığı, kaynaklandığı bir varlıktır. Nefsin Tanrı’dan farkı şudur: Nefs cehalet ile akıl arasında gidip gelen insana benzer. Tanrı ise salt akıl olduğu için böyle bir tereddüt yaşamaz.¹⁴²

¹³⁸ Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama (es-Siretü’l Felsefiyye), s.193

¹³⁹ Mahmut Kaya, A.g.e., s.193

¹⁴⁰ Mahmut Kaya, A.g.e., s.194

¹⁴¹ Râzî, et-Tıbbu’r-Ruhani, ss. 17-18

¹⁴² Râzî, A.g.e., ss.191- 216

Ebu Bekr Râzî'ye göre Tanrı'nın bütün yaratıkların yaratıcısı olduğunu, hiçbir isteğin kendisini aciz bırakmayacağını, hiçbir bilinenin kendisine zıt düşmeyeceği ortadayken, bazılarının onu ezeli bir heyulada maddeyle bir araya getirmiş olmaları ve onun (Tanrı) marangoz, mimar gibi olması için surete büründürülmesi şaşkınlık verecek bir durumdur. Filozof bu görüşünü desteklemek için şu şekilde bir açıklama yapar: *Allah Teala şöyle demektedir: De ki yoksa siz yeryüzünü iki günde yaratan Allah'ı tekfir mi ediyorsunuz? Oysa bu aziz ve alim olan Allah'ın takdiridir.*¹⁴³ *Bunu ancak apaçık ayeti idrak eden kimseler düşündüğü zaman anlamak mümkündür.*¹⁴⁴ Bunu anlayacak olan da filozofa, göre akıldır.

Ebu Bekr Râzî Tanrı'nın tam bir ilim ve hikmet olduğu, ona hiçbir yanlgı ve uyuşukluğun musallat olmadığını, aklın, nurun güneşten taşıdığı gibi, O'ndan taşıdığı ve bunun her şeyi tam bir bilgi ile bilen Tanrı olduğunu açıklamıştır. Nefse gelince güneşten doğan nur gibi ondan da hayat doğar. Ancak nefis şeyleri tam olarak bilemeyecek kadar cahildir. Tanrı, nefsin, heyulaya tutunmaya, ona aşık olmaya, cismani lezzeti istemeye, cismani ilgilerden ayrılmaktan hoşlanmamaya ve kendisini unutmaya meyilli olduğunu bilmektedir.¹⁴⁵

Tanrı'nın hikmeti ise, nefsin heyulaya tutulmasından sonra ikisinin terkiibinden yeryüzünde canlıları mükemmel şekilde yaratmasıdır. Tanrı, nefse akıl ve idrak payı vermiştir. Böylece nefis için heyula aleminde kaldığı sürece elemelerden kurtulamayacağına ilişkin bilgi vermiştir. Nefis bütün bunları bildiğinde, elemelerin olmadığı zevkler aleminde öbür aleme arzu duyduğunu bildiğinden heyula aleminden yükselir. Orada sonsuz bir saadete kavuşur.¹⁴⁶

Filozofa göre Tanrı salt akıldır. Tanrı'nın bilgisine ulaşmak akılla mümkündür.¹⁴⁷ Nefsin sonsuz mutluluğu gerçekleştirebilmesi için akılı tam olarak kullanması gerekir. Ona göre Tanrı nefse aynı zamanda akıl ve idrak payı verdiğinden, nefis salt kötülük değildir, yani kişi aklını tam olarak kullandığında nefsi sonsuz saadete kavuşturabilir. Akıl burada sonsuz mutluluğa ulaşmada tek araçtır.

¹⁴³ Sure 41; 9 - 10

¹⁴⁴ Râzî, et- Tıbbu'r – Ruhani, ss. 191 - 216

¹⁴⁵ Râzî, A.g.e. , ss. 191 - 216

¹⁴⁶ Râzî, A.g.e. , ss. 191 - 216

¹⁴⁷ Râzî, A.g.e. , s.18

Bununla birlikte Ebu Bekr Râzî'nin “ Aklın İlkelerini” ahlaka uyguladığı görülmektedir.

D - AKIL VE AHLAK

Ebu Bekr Râzî'de “akıl” hakikate ulaşabilir, ancak akılı bütün amaçlardan alıkoyabilecek “heva” dan kaçınmak gerekir.

Bundan sonra Ebu Bekr Râzî'de heva kavramının ne anlama geldiğini açıkça ifade etmeden önce, genel olarak heva, şu anlama gelmektedir:

Heva lügatte heves, arzu, istek, alaka, ilgi, meyil, düşme ve aşk gibi anlamlarda kullanılır.

Hevanın terim anlamı olarak ise; nefsanî arzu ve eğilimler, nefsin ulvî ciheti dikkate almayıp “akıl ve din” tarafından yasaklanan kötü arzulara yönelme, haz ve menfaatin peşinden giden nefis anlamlarında kullanılır.¹⁴⁸

Heva kavramı, Ahlak ve Tasavvuf literatüründe Ebu Bekr Râzî'den itibaren büyük ilgi gördüğü ve kullanımının yaygınlaştığı görülmektedir.¹⁴⁹

Ebu Bekr Râzî, et-Tıbbur - Ruhani adlı eserinde, heva kavramını iki bölüm halinde işlemiştir. Ona göre heva kavramı, hissi, tabii, maddî ve hayvanî arzular, şehvet, maddî haz dürtü, içgüdü ve aklın karşıtı anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁵⁰

Ona göre, heva insanî makul olandan ayırmış, aklın ileriye ulaşacağını hakikatten insanî engellenmektedir. Bu sebeple insanın Heva'sını disiplin edip bastırması gerekmektedir. Hevasına yönelen bir insan, aklın ilkelerinden uzaklaşmıştır. Eğer insan aklın ilkelerine uyarsa, akıl insanı ışığıyla aydınlatacak ve insan bu anlamda başarılı, yani başka bir deyişle mutlu olacaktır. İnsan, aklının önüne hevayı yani “şehveti” geçirmemelidir. Şehvetin insana yaptırdıkları

¹⁴⁸ Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet yay. İstanbul, 1997, s.91; Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü Rehber yay. Ankara 1997. s.97; T.D.V. İslam Ansiklopedisi. İstanbul, 1998, c.17,s.274

¹⁴⁹ T.D.V. İslam Ansiklopedisi , s.275; H. Kamil Yılmaz. Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikat, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, ss.169.250; Mustafa KARA, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah yay. İstanbul 1999,s.29.

¹⁵⁰ Râzî, et-Tıbbu'r-Ruhani, ss.18-21

kusurludur. Şehvet gözden düşmüştür. Doğal olarak insana kılavuzluk edemez. İnsana mutluluğunda kılavuzluk edecek olan akıldır.¹⁵¹

Ebu Bekr Râzî şöyle demektedir: “Dürtü ve içgüdüler (Heva) her zaman teşvik, kıskırtma ve baskıyla bizi takip eder... Sonra gelecek bir zamanda elde edeceğimiz en büyük hazdan insanı alıkoyar, çünkü insandaki bu dürtü ve içgüdü insana hiçbir şey göstermez.....Bu sebeple “Akıllı Bir Adam” dürtü ve içgüdülerini bastırır, engeller.....böylece insan kusursuz olarak sorunu dengede tutar ve kendi kendisini böyle tanımlar, bu durum da insana daha büyük avantaj sağlayacaktır.”¹⁵²

Hevanın bastırılması, nefsin düzelmesi için şarttır. İnsan hayatında yöntemlerin en güzeli olan hevanın bastırılması şu şekildedir.:

“Yaratılış gereği insanın içinde bulunan bir sese bütün hallerde muhalefet etmesi gerekir. Bu derece derece gerçekleşir.

İnsanın nefisine derece derece muhalefet etmesinde düşünme yeteneği vardır. Düşünme yetisi insanları hayvanlardan üstün kılmıştır. Düşünme yetisi bir anlamda iradedir. Bu irade de insanda bulunur.”¹⁵³

Hevada, “düşünme” yoktur. Heva, insanın yaratılış gereği “zevk ve lezzetler”e yönelmesini sağlar. Bütün bu “zevk ve lezzet”e yönelen insan işin sonunu düşünmez.¹⁵⁴

Ona göre ayrıca, İnsanların yaratılışları farklıdır. Kimi insan hevasını bastırmayı kolay kabul eder, kimisi zor.¹⁵⁵ Ancak akıllı bir insan şehvetin bastırılması ve ortadan kaldırılmasında kararlı olur. İnsan “şehvet”in kötü bir sonucu olduğunu düşünür, bu ihtimali göz ardı etmez.”¹⁵⁶

İnsan şehvetini bastırırken “sabreder” ona göre sabretmekte kolay değildir. Ancak insan “şehvetine uyarsa” akıbetinin kötü olduğunu gördüğü zaman o noktada çektiği acının sabretmekten daha zor olduğunu görecektir.¹⁵⁷

¹⁵¹ Arthur J.Arberry ,The Spiritual Physich of Rhazes , ss.20-21

¹⁵² Arthur J.Arberry , A.g.e, ss.21-34

¹⁵³ Râzî, et-Tıbbu'r-Ruhani, s.20

¹⁵⁴ Râzî, A.g.e., s.21

¹⁵⁵ Râzî, A.g.e., s.21

¹⁵⁶ Râzî, A.g.e., s.22

¹⁵⁷ Râzî, A.g.e., s.22

Yaratılış gereği şehvetlerin en kuvvetlisi “kadınlarla beraber olmak, şarap içmek, dans etmektir”. Bütün bu eylemler insanın sonunu hazırlar, insan bu kötü sona geldiğinde ise hayvana benzer.¹⁵⁸

Görüldüğü üzere aklın önünde en büyük engel hevadır. Bu anlamda heva öz itibariyle mutluluk ve sonsuz mutluluğu engelleyen kötülüktür.¹⁵⁹ Bu kötülük ise insanı makul olmaktan alıkoymaktadır.

Ebu Bekr Râzî’ye göre “aklın ilkeleri” insanın mutluluğa ulaşmasında insanı mantıki olarak ikna eder, çünkü insanın “aklın ilkeleri”yle fiillerini gerçekleştirmesi, onu “acı” çekmekten kurtaracaktır. Bu da insan için iyi bir tecrübe olacaktır ve bundan insan hiçbir zaman zarar görmeyecektir.¹⁶⁰

Ebu Bekr Râzî’ye göre aklını kullanarak hareket eden bir insanın vardığı sonuçlar doğrudur. Eylemin zihinde önce tasavvur edilmesi buna örnektir.¹⁶¹ Bu sonuca gelen insan mutluluğunda şüphe etmez, Çünkü insan “.....dengeli davranırsa (Hevasına uyarken) herhangi bir şeye karşı duyduğu arzusunu memnun ediciliğinden emin olmayacaktır.”¹⁶²

Ebu Bekr Râzî’nin görüşlerinde dikkatimizi çeken önemli bir husus, aklın insana kılavuzluk etmesinde, aklın bilgisinden şüphe duymamasıdır. Öte yandan hevanın insana verdiği “haz” dan şüphe duyulmasını dile getirmektedir, yani insan dünyevi zevklere yönelirken kişinin ona verdiği hazdan şüphe etmesi gerektiğini açıklamaktadır. Ona göre “aklın ilkeleri”nde ise şüpheye yer yoktur.

Ona göre hevasını tercih eden insan, “..... İsteklerini hiç kötü olarak düşünmeyerek, alçalan eğilimlerinin gerçekleşmesine izin verir. Eğilimleri yüzünden isteklerinin yolunu takip etmeye inanır. Sonra da özleyecekleri hiçbir şeye pişman olmamak için severler ve hayvani ruhlarına acı vermemek için şehvetlerini korkusuzca tatmin eder.”¹⁶³

Ona göre “akıllı bir insan için, hazlardan vazgeçme ve şehveti yenme pahasına katlandığı elemden daha baskın bir eleme yol açacak hazlara kendini kaptırmak

¹⁵⁸ Râzî, et-Tıbbu’r-Ruhani , s.23

¹⁵⁹ Râzî, A.g.e. , s.22

¹⁶⁰ Arthur J.Arberry ,The Spiritual Physich of Rhazes, ss.21-34

¹⁶¹ Râzî, A.g.e. , s.19

¹⁶² Arthur J.Arberry ,The Spiritual Physich of Rhazes ss. 21-34

¹⁶³ Arthur J.Arberry, A.g.e. , ss. 21-34

yakışmaz.” ilkesi eğer doğru ve geçerli ise, insan böyle davranmak zorundadır. Bu temel ilkeye göre bir insana halkın malını çalarak bir ömür boyu bütün yeryüzüne sahip olma imkanı verilse dahi böyle bir şeyi yapmaz.¹⁶⁴ Çünkü insan o zaman sonsuz mutluluğunu kaybeder.¹⁶⁵

Ebu Bekr Râzî, hevanın fitrat gereği insanda olduğunu kabul eder, ancak bu görüşe göre bir insanın sürekli şehvete yöneldiğini görmenin de mümkün olduğunu şöyle açıklamaktadır:

“Eğer düşünülmeden istenilen arzular ödüllendirilirse ve doğa kanunu adı verilen bir tatmin etme asıl kabul edilirse insanoğlu bu görüşle hiçbir zaman eksik görmeyecektir ya da fazlasıyla kendini hayvanlaştıracaktır.¹⁶⁶ Aklını geliştiren bir insan ise “doğanın kanunu” diye adlandırılan “kölelik ve uşaklıktan” kurtulacaktır.¹⁶⁷ Kendini cinsel arzudan ve şehvetten soyutlanmış bir insan ölümsüz olacaktır.¹⁶⁸

Ona göre bir insanın arzuları hiçbir zaman bitmez, bunu şöyle örneklemektedir: *“..... Bazı insanlar dünyanın yarısına sahip olsalar, o insanların ruhları yine de dünyanın diğer yarısına sahip olmak için çabalayacaktır.”* Dünyanın tamamına sahip olan bir insan ise “hiçbir zaman iyi ve ölümsüz” olmayacaktır.¹⁶⁹

Bu görüşlere göre Ebu Bekr Râzî’de hevasını tercih eden bir insan açlı çeker, çünkü hevasını tercih eden insan, *“..... Sürekli olarak benzerlikle sergilediği kötü hareketlerinin sonucu olarak acı, pişmanlık ve üzüntü ile karşılaşacaktır.”¹⁷⁰* Her şeyden önemlisi ise hevasını tercih eden insan “iyi ve ölümsüz” olmayacaktır.¹⁷¹

Bu anlamda Ebu Bekr Râzî’ye göre hevayı akla musallat etmemeliyiz. Çünkü *“heva aklın afeti ve bulandırıcısıdır.”¹⁷²*

Ebu Bekr Râzî’ye göre “Aklın insan aklını nasıl kullanmalıdır? ” sorusunu açıklarsak, ona göre *“aklın bu kadar yeri ve mevkisi var ise - yani aklın insanı*

¹⁶⁴ Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama (es-Siretü'l Felsefiyye), s.195

¹⁶⁵ Mahmut Kaya, A.g.e. , s.194

¹⁶⁶ Arthur J.Arberry ,The Spiritual Physich of Rhazes, s.25

¹⁶⁷ Arthur J.Arberry , A.g.e. , s.25

¹⁶⁸ Arthur J.Arberry , A.g.e. , ss.25-24

¹⁶⁹ Arthur J.Arberry , A.g.e. , s.27

¹⁷⁰ Arthur J.Arberry , A.g.e. , ss.21-34

¹⁷¹ Arthur J.Arberry , A.g.e. , s.27

¹⁷² Arthur J.Arberry , A.g.e. , ss.20-21

Tanrı'nın bilgisine ulaştırma durumu varken - o zaman onun derecesini düşürmemeli, (insan) o hakim iken onu mahkum etmemeli ya da denetleyici iken onu denetim altına almamalı, kendisini tabi olunanken ona tabi olan yapmamalı. (insan) her şey de akla başvurmalı ve bütün meselelerde akıl ile hüküm vermeli. Akıl bize nasıl yapmamızı emrediyorsa öyle davranmalıyız. ¹⁷³

Burada, Ebu Bekr Râzî'nin görüşlerine göre "akıl-heva" karşılaştırmasında bir anlamda kendi Ahlak Felsefesinin temellendirmesini yapmıştır. Görüldüğü üzere onun Ahlak Felsefesi "akli temel"e dayanır. Bundan sonra o, aklın pratik ilkelerini belirler ve onun ahlaki hayatının da nihai amacı da mutluluktur.

Ebu Bekr Râzî'nin "akıl-heva" kavramlarının karşılaştırılması yanında "akla aykırı" olan bir kısım fiilleri de belirlediği görülmektedir. Es-Siretül Felsefiyye adlı eserinde "akla aykırı" olan fiilleri şu şekilde açıklamaktadır: "*Aklın ve adaletin hükmüne göre bir insanın başkasına acı ve ızdırap vermeye hakkı yoktur, dolayısıyla kendi nefesine acı vermeye hakkı yoktur.*" "İnsanın kendi nefesine de acı çektirmeye hakkı yoktur" ifadesi "akla aykırı" düşen bir çok olayı kapsamaktadır. Örneğin Hindlilerin Tanrı'ya yakın olmak için cesetlerini yakmaları, çiviler üzerine yatmaları; Maniheistlerin cinsi ilişkiden uzak kalmak için kendilerini iğdiş ettirmeleri; aç-susuz kalmaları.... gibi olaylar tamamen akla aykırıdır. ¹⁷⁴

Ebu Bekr Râzî akla aykırı eylemleri örneklendirirken, Hıristiyan ve Müslümanlardan örnekler vermektedir.

Ona göre, Hıristiyanların dünyadan el-etek çekerek manastıra kapanmaları, bir çok Müslüman'ın çalışmayı terk ederek az ve basit yiyeceklerle yetinmeleri, kaba ve rahatsız edici giyinmeleri akla aykırıdır. İnsanların bütün bu eylemleri kendileri için reva görmeleri zülüm ve işkencedir. Hayatının ilk dönemlerinde Sokrat da böyle yaşardı, fakat bu yaşam tarzından daha sonra vazgeçmiştir. ¹⁷⁵

Bu anlamda Ebu Bekr Râzî'nin bu görüşlerinde akla şu gelmektedir. "Hazza duyulan arzu nasıl tatmin edilmelidir? Sınırı nedir? Makul olan nedir?"

¹⁷³ Râzî, et-Tibbu'r-Ruhani, ss.17-18

¹⁷⁴ Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama (es-Siretül Felsefiyye), s.197

¹⁷⁵ Mahmut Kaya, A.g.e. , ss.197, 192-193

Ona göre, “hazlara karşı duyulan emelleri tatmin ederken aşılması gereken en üst sınır, zulme, can almaya ve Tanrı’nın gazabına yol açacak her şeyden, aklın ve adalet anlayışının gerekli yol açacak her şeyden, aklın ve adalet anlayışının gerekli görmediği her türlü davranıştan sakınmak gerekir. Hazlara duyulan arzuya tatmin etmenin en alt sınırı ise (örneğin) insan, kendisine zararı dokunmayacak ve hastalığa yol açmayacak kadar yemelidir. Açlığını gidermenin ötesinde zevk ve lezzet almak amacıyla yememelidir. Cildini incitmemek şartıyla vücudunun dayanabildiği kadar basit giyinmelidir.”¹⁷⁶

Ebu Bekr Râzî bu iki sınırın arasında yaşamak gerektiğini anlatmaktadır. Bu şekilde yaşamının “normal bir yaşam” olduğunu, normal yaşam şeklinin ise “felsefi bir hayat” olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁷

O, yine kendisinde bu yaşam modelini tercih ettiğini, çünkü mal-biriktirmek ya da saçıp savurmak gibi tutkularının olmadığını, yiyecek, giyecek, hizmetçi ve cariye gibi konularda aşırılıktan uzak durduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁸

Ebu Bekr Râzî’nin “akıl - heva” hakkındaki görüşleri üzerine kısaca bir değerlendirme yaparsak; akıl iyiliklerin kaynağıdır, insanı iyiye yönlendiren, insana ölümsüzlüğü verendir. Heva ise, kötülüklerin kaynağıdır, insanın öteki dünya mutluluğunu engelleyendir.

Ebu Bekr Râzî’nin “akıl” teorisinde önemli bir diğer mesele de; “Aklın insanlarda eşit derecede bulunup bulunmadığıdır.

E - AKLİ YETİ’NİN GELİŞTİRİLMESİ

Peki Ebu Bekr Râzî’ ye göre akıl, insanlarda eşit derecede mi bulunur?

Ebu Bekr Râzî’nin bu konu hakkındaki görüşü, onu eleştiren Ebu Hatim Er-Râzî (Ö.322/933)’nin “Alamu’n - Nübüvve” adlı eserinden anlaşılmaktadır.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Mahmut Kaya, *Filozofça Yaşama (es-Siretü’l Felsefiyye)*, ss.197-198

¹⁷⁷ Mahmut Kaya, *A.g.e.*, s. 198

¹⁷⁸ Mahmut Kaya, *A.g.e.*, s. 198

¹⁷⁹ “Alamu’n-Nübüvve” adlı eserde Ebu Bekr Râzî’nin tam olarak ismi geçmektedir. Eserde “Mülhit” diye zikredilen kişinin Ebu Bekr Râzî olduğunu ifade edilir. Ancak Ebu Hatim Râzî, kitapta zikredilen mülhidin kim olduğundan bahsetmemektedir. Fakat “burada verdiğimiz görüşlerin”, “Ebu Bekr Râzî’nin “Akıl” görüşünün genel izlenimine paralel göstermektedir.

Ebu Bekr Râzî'ye göre Tanrı insanlara akli eşit derecede vermiş olsa da, insanlar akıl güçlerini farklı şekillerde kullandığından, bu eşitlik bir anlamda değişmiştir. Bu durumu da şöyle örneklemektedir. *“Bir insan geçim işlerinden, ticaretten, ince işlerden daha iyi anlıyorsa, bu o kişinin çalışma gayretini bu konuya sarf ettiğindedir. Eğer o insan benim gibi çalışma gayretini benim sarf ettiğim yere sarfetseydi, benim istediğimi isteseydi, idrak ettiğim şeyi idrak ederdi.”*¹⁸⁰

Ebu Bekr Râzî'ye göre insanın yaratılışının amacı -hayattaki en üstün değer olarak belirlediği – İlim sahibi olmak olduğunu¹⁸¹ savunduğundan, akıl vasıtasıyla ilim öğrenmeyi temel alıp felsefesini oluşturmuştur. Bu felsefesini de kendi yaşamına geçirmeye çalıştığını ifade etmektedir.¹⁸²

Buraya kadar Ebu Bekr Râzî'nin akıl hakkındaki görüşlerine ana hatlarıyla yer verilmiştir. Bundan sonra onun akıl görüşlerinden hareketle bu aklın vahiyle bir ilişkisi var mı sorusu eşliğinde konuya kısaca değinerek bir değerlendirme yapılacaktır.

F – AKIL VE VAHİY

Ancak akıl - vahiy ilişkisi hem genel felsefe tarihinde, hem İslam düşünce tarihinde birçok tartışmaya konu olmuştur. Bu anlamda İslam felsefesinde tek bir filozofun görüşlerinden akıl- vahiy ilişkisini bütünüyle ortaya koymak mümkün değildir, çünkü tek bir filozofta yani filozofumuz Ebu Bekr Râzî'de akıl - vahiy ilişkisini tespit etmek daha yüksek bir düzeyde ayrıntılı bir çalışmayı gerektirebilecek bir olgudur. Akıl - vahiy; Peygamberlik vahyi, Tanrı - akıl, Tanrı - vahiy gibi problem çiftlerinde ele alınması gereken bir ilişki tarzıdır.

Ebu Bekr Râzî'de aklın yerini ana hatlarıyla biliyoruz. Ebu Bekr Râzî'nin vahiy kabul edip etmediği, Peygamberliği nasıl değerlendirdiği, dolayısıyla dinin metinlerine nasıl bir anlam yüklediği gibi son derece ayrıntılı ve ciddi problemler vardır ve bu problemlerin her biri ayrı ayrı daha geniş bir çerçevede araştırılması gereken noktalardır.

¹⁸⁰ Paul Kraus, A.g.e. , ss. 295.296

¹⁸¹ Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama (es-Siretü'l Felsefiyye), s.193

¹⁸² Mahmut Kaya, A.g.e. , s.200

Ancak akıl - vahiy ilişkisini Ebu Bekr Râzî'nin nasıl kurduğuna dair biraz olsun fikir verebilecek noktada değinebiliriz. Onun kendi eseri olan et- Tıbbu'r-Ruhani'de "Peygamberler" hakkında şu şekilde açıklamaları mevcuttur:

".....Bir grup insan bir takım delillere dayanarak şu görüşleri ileri sürerler. Onların kanıtlarına göre Peygamberler için aşk güzel ve hoş görülen bir şeydir. Biz de şöyle diyoruz; aşkın Peygamberlerin yaşam biçimlerinden sayılmasını ya da onların erdemleri olarak görülmesini veya Peygamberlerin aşkı tercih edip hoş karşıladıklarını caiz gören hiç kimse yoktur. Bilakis aşk Peygamberlerin küçük günahlarından ve kusurlarından sayılır. Bütün bunlar böyle olduğu zaman o halde Peygamberler için aşkın güzel görülmesi, süslenmesi, övülüp göklere çıkarılması için tabi ki hiçbir neden yoktur, çünkü üzerimize düşen nefislerimizi erdemli insanların fiillerine teşvik edip, onların kendileri için hoş gördükleri ve razı oldukları fiilleri yapıp, onlara bu konuda uymayı prensip edinmek gerekmektedir. İnsanın onların kusur ve küçük günahlarına ve tövbe edip pişman oldukları şeylere (kendini) sevk etmesi doğru olmaz." ¹⁸³

Bu anlamda bazı araştırmacıların ortaklaşa ileri sürdükleri gibi Ebu Bekr Râzî'nin Peygamberliği reddetmesi şeklindeki geleneksel rivayetlerin pek geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, Peygamberliği bu satırlar da reddetmediği sonucu lehinde bir ipucu olmakla birlikte, Peygamberliği, net bir dille kabul ettiğine ilişkin aynı kuvvette bir kanıtın olmadığı da görülmektedir. Çünkü bir şeyi reddetmemek ve kabul etmek arasında her zaman doğru bir korelasyon yoktur. Metinden anladığımız kadarıyla Ebu Bekr Râzî, Peygamberliği "erdemli insanlar" grubundan sayarak tek başına bir Peygamberlik müessesinden söz etmeye özen gösterir gibi görünmektedir. Bununla birlikte biz Ebu Bekr Râzî'nin bir kelamcı değil bir filozof olduğunu aklımızda tutarak Peygamberliği "erdemli insanlar" kategorisinde göstermek suretiyle İslam dininin dilinde daha evrensel bir dil kullandığını da söyleyebiliriz

Ebu Bekr Râzî'nin buraya yer verdiğimiz görüşleri, bilginin kaynağı konusundaki değerlendirmeleridir. Ancak bu noktadan sonra tartışmaya çalışacağımız konular aklın sahasına alınacak dürtüler ve duyguların nasıl ve ne

¹⁸³ Râzî, et-Tıbbu'r – Ruhani, s.45; Ayrıca bu konuda son yapılan çalışmalar bkz. Seyfi Kenan, Hekim-filozof Ebu Bekr er-Râzî bir Mulhid miydi? Divan Dergisi, 2001, sy 10; Hüseyin Karaman, Ebu Bekr Râzî'nin Mulhidliği bir gerçek mi yoksa Tarihsel Bir yanılgı mı?, Ekev 2002, sy. 6; İlhan Kutluer Akıl ve İtikad, iz yay, İstanbul 1996, s.25

şekilde yok edildiği veya nasıl makul hale getiriliyor filozofun görüşleri eşliğinde değerlendirmeye çalışılacaktır. Bundan sonraki bölümümüzde filozofun daha çok kişinin akılla nasıl hayatı anlamlandırıldığı ve bu yolla ne tür kazanımlar elde ettiğini işlenecektir. Ebu Bekr Râzî'nin kişinin akılla hem maddi, hem manevi mutluluğa ulaştığını açıklamak ve bu açıklamaların bir şekilde günümüzde geçerliliğini ifade etmek gerekmektedir. Bu dürtü ve duyguların aklın muhakemesiyle insanın pratik hayattaki tecrübelerinin maddi ve manevi hayatındaki mutluluğu elde etme çabası bir felsefi hayat veya disiplin olarak filozofun görüşlerinde şekillenmiştir. İşte aklın sahasına alınarak yok edilen duygulardan biri olan kıskançlık duygusu ilk değerlendirmemiz olacaktır.



III. BÖLÜM

EBU BEKR RAZÎ'NİN YAŞAM FELSEFESİNDE AKLIN YERİ

A - AKIL VE KISKANÇLIK

Kıskançlık, kelime anlamı olarak haset etmek, haset etmeyi huy haline getirmek, başkalarının çekememek demektir. Başka bir ifadeyle, kıskançlık insanın kendi dışında gelişen olaylar karşısında kendi eksikliğini görüp bu durumu can sıkıntısı haline getirmesidir.

Ebu Bekr Râzî'ye göre kıskançlık, aç gözlülük ve cimriliğin karışımından oluşan iyi ve hoş olmayan bir huydur. Bu huy; bir insanın herhangi bir şekilde karşısındaki kişiyi kızdırıp incitmekle birlikte insanların yararına olan herhangi bir oluşuma kızmaya ve diğer insanların başlarına gelen zararlara sevinmeye neden olur.¹⁸⁴

Ebu Bekr Râzî'ye göre, kıskançlık kişinin kendi dışında olup biten olayların onu zor duruma düşürmesinden kaynaklanmaz. Aksine kişi, kıskançlık yaparak kendi ruh dünyası içinde bu duyguyu taşır, yani ruh sıkıntısının nedeni, onun dışında değil, iç dünyasında saklıdır. İşte bunun adı, kıskançlıktır.

Kıskanç kimse başkasının sahip olduğu bir imkan ya da üstünlük nedeniyle bu duyguya kapılır. Bu kıskançlığı, diğer bir ifadeyle, hasetlik halini ruhunda taşıyan insan Ebu Bekr Râzî'ye göre kötü insan olarak nitelendirilir.¹⁸⁵

Kıskanç insan Ebu Bekr Râzî'de hasetçi olarak tanımlanır. Hasetçi olan insan kötü olma hallerinden birini ruhunda barındırdığı için mutlak anlamda kötü bir insandır.

Öte yandan Ebu Bekr Râzî'ye göre iyi insan olarak tanımlanan kimse ise, insanların yararına ve çıkarlarına olan hususlara sevinip, onları takdir eden ve bu durumdan hoşnut ve mutlu olan insandır. Bu iyi niyetli kimsedir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Râzî, et - Tıbbur – Ruhani, s. 48; Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes, s.52

¹⁸⁵ Râzî, et- Tıbbu'r – Ruhani, s.48

¹⁸⁶ Râzî, A.g.e. , s.48

Ona göre iyi olan insan, hislerinde kıskançlık barındırmaz. Kıskançlık halini ruhunda taşımayan insan kıskançlığın kötü insanın hallerinden olduğunu bilir. Diğer bir ifadeyle kıskançlık, bir insanın kötü olduğunun işaretlerindedir.

İnsan varlığı ile doğada yalnız değildir. İnsan kendisiyle birlikte toplumsallaşma sürecini bizzat tecrübe eder. Bu süreçte insanı pek çok olay bekler. Bu olaylar karşısında insan bizzat kendi tecrübelerini tatmakla birlikte başkalarının tecrübelerine de şahit olur. İnsan için yaşanan olaylar başarılı olma veya başarılı olmama perspektiflerinden değerlendirilmeye alınırsa insanın yaşadığı ve gördüğü durumlar kişide bazı ruh hallerini ortaya çıkarabilir.

Ebu Bekr Râzî'ye göre bu süreçteki deneyim ve çıkarımlarını değerlendirirken kişinin iyi hallere bürünmesi esastır. Yaşanan her tecrübeden sonra, akla başvurmaya çalışmak gerekir. Bu anlamda “akıl” insanı kendi durumunu değerlendirmede nasıl ikna etmişse, diğer insanların durumlarını göz önünden geçirirken de duygu ve davranışlarını ikna eder. Aklın bu yaptırımı, insanın her türlü duygu ve davranışlarını iyi ve güzel olarak algılamasına sebep olur. Bu aşamaya ulaşan insan da Ebu Bekr Râzî'ye göre ruhsal anlamda bir tatmin yaşamasına neden olacağından kendini huzurlu ve mutlu hisseder. Bu tatminden insanın kendini mahrum etmesi “aklı” esas almamasından kaynaklanır. Çünkü kıskançlık ızdırap veren gerçek anlamda bir ruh hastalığıdır.¹⁸⁷

Ancak Ebu Bekr Râzî'nin burada kıskançlığı bir ruh hastalığı şeklinde açıklaması gelinen bir sonucu ortaya koymaktadır. Bu sonuçta kıskançlığı hastalık olarak ifade etmek “aklın fonksiyonu” nu göz ardı etmek anlamına geliyor, çünkü kıskançlığın ruh hastalığı olması insanın olaylar karşısındaki edinimleri değerlendirmede aklın rolünün yetersiz kalmasıyla insanın artık bu noktada acizleştiği anlamına gelir. İnsanın bu acizyeti zaten onu her anlamda bağımlı kılar. Burada aklın fonksiyonuna şöyle bir örnek verebiliriz. Ebu Bekr Râzî'de akıl insanda başrol oyuncusu gibidir. Başlangıçta kıskançlığı bir ruh hastalığı olarak tanımlamak başrol oyuncusu akli devreden çıkarmak şeklinde anlaşılabilir. Bu şekilde anlamakta insanın yaşam sürecindeki olayları tartarken bir tür umutsuzluğa neden olabilir.

Akıl kıskançlığı insani bir hal olarak algılsa insanı doğru olana yönlendirmede daha kolay ikna eder. Kıskançlığın sürecini anlatırken kıskançlığı ruh

¹⁸⁷ Râzî, et - Tibbu'r – Ruhani, s.48

hastalığı olarak ifade etmek bu hali yani kıskançlığı aklın sahasından çıkarmak olarak anlaşılabilir, çünkü akıl tecrübelerin kötü olarak kronik bir şekilde kökleştiği durumlarda insanı ikna etmede yetersiz kalabilir. Bu duruma aklını yitirmiş insan olarak tanımladığımız “deli” insanların hallerini örnek verebiliriz. Delilikte akıl söz konusu değildir. Deli olarak vasıflanan insanda muhakeme yoktur, çünkü deli olma hali bir süreçten sonra bir sonuç durumudur.

Bu anlamda Ebu Bekr Râzî'nin burada kıskançlık halini bir ruh hastalığı olarak tanımlaması, bu durumdan kurtulmanın mümkün olması bir yana; aklın bile işlevsiz kaldığını kabul ettiğini göstermektedir.

Kıskançlık insanın tabiatında var olan huylardan biridir. Diğer bir ifadeyle insan ruhundaki tabîî bir haldir. Ancak kıskançlık ruha ilintili değildir. Bu ilintili olmama durumunu ayarlayan akıldır. İnsana burada düşen görev, aklını kullanarak bu geçici duyguyu ruhunun kalıcı bir ilintisi olmaktan koruyup, ruha gerekli olan mutluluğu sağlamasıdır. İnsanın ruhunda kıskançlığı barındırması ya da beslemesi aklın yasasını çiğnemek anlamına gelir. Aklın yasasını çiğnemek de insanı huzurdan yoksun kılar.

Ebu Bekr Râzî'nin aslında burada anlattığı kıskançlık halini, bir insanın kıskançlık duygusunu hissetmesinde insanda yapacağı tahribatlar şeklinde açıklamak belki daha isabetli olur. Filozof, kıskançlığı, bir ruh hastalığı diyecek kadar betimleyerek, esasen onun insan ruhunda açabileceği derin semptomlara dikkat çekmek istemiştir, diyebiliriz.

Öte yandan Ebu Bekr Râzî kıskançlığı bir ruh hastalığı olarak tanımlarken kıskançlığın “sürekli” bir ruh haline dönüşebilme tehlikesine işaret etmiştir.

Burada kıskançlığı ruh hastalığı yerine “sürekli olarak yaşanan tecrübe olarak anlarsak Ebu Bekr Râzî'ye göre neler yapılması gerekiyor, bu durumları açıklamaya çalışacağız.

Ebu Bekr Râzî'ye göre, *Aklını kullanan insan kıskançlık denen bu ruh hastalığından kurtulabilir. Bu durumdan kurtulmak için şu şekilde düşünmelidir : “Akıllı insanlar için kıskançlık hastalığından kurtulmanın yolu, kıskançlığın kötülük adına çok geniş bir hissesi olduğunu bilerek, insanların yararına olan hususlara sinirlenen biri olarak damgalanacağını (adının çıkacağını) görür. İşte bu şekilde*

düşünmek kötülüğü tarif etmenin yarısıdır. Kötü niyet insana hem Tanrı'nın hem kulların nefretini kazandırır."¹⁸⁸

Burada ona göre insan kıskançlık ederek Tanrı'nın nefretini kazanır, çünkü Tanrı'nın istediği insan olma arzusuna ters davranmaktadır. Ebu Bekr Râzî'ye göre insan Tanrı'nın kulları ve köleleridir, efendilerin en çok sevdiği köle de efendisinin izinden gidendir.¹⁸⁹ O halde Tanrı'nın sevgisini kazanmak için insanın kendisini bu kötülüklerden arındırması gerekir. Yaratılışının amacı bedeni hazlardan yararlanmak değil, hayatta en üstün değer olarak ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır. Bu dünyadan kurtulup ölüm ve elemi bulunmadığı bir aleme geçmek bu sayede kolaylaşacaktır.¹⁹⁰

Bu noktada İslam düşünce tarihinde büyük tartışmalara sebep olan kötülüğün Tanrı'dan olup olmadığı konusundaki fikir ayrılıklarına Ebu Bekr Râzî kötülüğün Tanrı'dan kaynaklanmadığı şeklindeki görüşüyle cevap vermektedir.

Kıskançlık hali, özünde insanın adaletsiz ve nefret dolu hislerinin yoğunlaşmasıyla yani bir tür zihnin sürekli kıskançlık saplantısına girmesi ile kişinin yaşamında çıkmazlara sürüklenmesine sebep olacaktır. Bununla birlikte insanın adaletsizlik ve nefret hisleriyle eylemde bir karşılık bulmak isteyecektir. Bu hislerin eyleme dönüşmesi ile hem kişinin kendisi, hem yaşadığı çevre ondan rahatsızlık duyacaktır. Bu noktada kişi hislerini tatmin ederken çevresinin tepkisiyle karşılaşacak, hatta Tanrı'nın olduğu gibi çevresinin de nefretini kazanacaktır.

Buna göre Ebu Bekr Râzî'de aklın ve adaletin hükmüne göre bir insanın başkasına acı ve ızdırap vermeye hakkı yoktur; dolayısıyla kendi nefesine de acı vermeye hakkı yoktur.¹⁹¹

Ebu Bekr Râzî'ye göre kıskançlık duygusunda nefret vardır, çünkü bir insan herhangi birinin başına felaket gelmesini, iyiliğin gelmemesini arzu ediyorsa bu durum, o kişinin başkasına karşı beslediği nefret duygusundandır.¹⁹²

Ona göre kıskançlık hislerini insanın yenmesi pratikte huzur bulmasını sağlamaktadır. Kıskançlığı yok etmenin bir diğer yolu ise, insanın kıskançlık duygularındayken aklı vasıtasıyla kendini olumlu düşüncelere sevk etmeye

¹⁸⁸ Râzî, et - Tıbbu'r - Ruhani, s.48

¹⁸⁹ Mahmut Kaya, İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri, Klasik Yay. İstanbul 2003, s.80

¹⁹⁰ Mahmut Kaya, A.g.e., s.75

¹⁹¹ Mahmut Kaya, A.g.e., s.78

¹⁹² Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s.48,49

çalışmasıdır. Bu noktada kişinin duygusunu mu yoksa kıskandığı objeyi yok ettiğine baktığımızda, bir anlamda kişi duygularını başka yöne çevirerek içindeki duyguyu unutmaya çalışıyor. Aslında kişinin kıskançlığı tam manada yok olmuyor. Objeyi yok etmek de zaten pek makul görünmemektedir, çünkü kıskandığı bir insanı eğer bir şekilde yok etmeye kalkışırca makul olmayan bir sonuca getirebilir. Filozofa göre önemli olan duygunun bir şekilde yok edilmeye çalışılmasıdır. Yok edilirken de kişinin kendini olumlu duygulara yönlendirmesi gerekir. Bu olumlu düşünme ise, kıskanç kişinin kıskandığı kişinin kendisine zarar vermediğini, kıskanılan kişinin kıskanç kişiden malını esirgemediğini ve mallarını hiçbir şekilde sırf kendi çıkarı için kullanmadığını gözlemlemesidir. Bu gözlemleri aklı ile tartan insan iyi ve güzel bir sonuca varır ¹⁹³ Ancak bu noktada şunu da eklemekte fayda vardır: Kıskanılan kişi her şekilde malını veya makamının nimetlerinden karşısındakini de faydalandırmayabilir veya kıskanılan kişi kendisini kıskanan kişiye karşı aynı şekilde hasetlik gösterebilir.

a – Kıskançlığı Yenmenin Yolları

Ebu Bekr Râzî kıskançlığı yenmenin yöntemlerini anlatırken bir örnekleme yapmaktadır. Bir insan Hindistan ve Çin’de yaşayanları kıskansa ve orada yaşayan insanların gerçekleşen umutları ve elde ettikleri şeyler üzerinde üzüntü duyması aklen nasıl imkansızsa (aptallıkça) bir insanın kendisinden başka başarılı insanların durumlarını düşünerek üzülmesi, kederlenmesi de o derece aptallık ve deliliktir. ¹⁹⁴

Bu noktada Ebu Bekr Râzî’ye göre Hindistan ve Çin’de yaşayan insanların durumlarını görmeyen insanın kıskançlık durumu ile yakınında olup biten her şeyi gören insanın kıskançlık hali arasında hiçbir fark yoktur, çünkü kıskanç insanın göremedikleri ile görebildikleri haller arasında en ufak bir fark yoktur. ¹⁹⁵ Bu anlamda insanın görmediği birini kıskanması aklen imkansızdır. Çevresindekileri görerek kıskanan kişiyi de filozof, aptal ve deli olarak nitelendirir. Bu ikisi arasında kıyaslama yapan filozof kıskançlığı etrafındaki insanlar nedeniyle ortaya çıkan bir duygu olarak algılar.

¹⁹³ Râzî, et- Tıbbu’r - Ruhani, s.48, 49

¹⁹⁴ Râzî, A.g.e. , s.48, 49

¹⁹⁵ Râzî, A.g.e. , s.49

Filozofun bu noktadaki görüşleri bugün için çok fazla geçerli görünmemektedir. Bugün insanlık artık kitle iletişim araçları ile başka bir kıtada yaşayan insanların durumlarını görebilmektedir. Günümüz insanı gelişmiş ülkelerdeki insanların ileri durumlarını görebiliyor. Bu anlamda yaşanan bir kıskançlık doğallaşmakta gibi görünmektedir. Filozofa göre böyle bir örnekte esas olan kişinin uzak ülkelerdeki insanları görmemesidir. Ancak bugün insan, evindeki televizyon sayesinde uzaydaki gelişmeleri seyredebilmektedir. Esas olan onları görmemekse şimdi bizim görüyor olmamız konusunda çelişir, çünkü kıskançlığı bu şekilde görmek geniş bir görüş açısı olarak görülmemektedir. Ancak tabii filozofun yaşadığı dönem için geçerli görünebilir. Günümüz açısından geçerli görünmemektedir.

Öte yandan Ebu Bekr Râzî'ye göre kıskançlık cimrilikten daha kötü bir huydur. Bunun sebebi cimri kişinin sadece kendi malını veya kendisine ait olan bir şeyi başkalarına vermeyi düşünmemesi ve sakınmasıdır.¹⁹⁶ Kıskanç kişi ise kendisine ait olmadığı halde bile bir başkasının iyi ve güzel olan şeyleri elde etmesini istemez.¹⁹⁷

Bu anlamda kıskanç kendisinde olmayan her şeyi sahiplenmek ister. Kendisine ait olmayan şeylerin yokluğunu sürekli zihninde taşır. Bu yokluk düşüncesine yoğunlaşarak elindeki imkanları bile göz ardı edebilir.

Ebu Bekr Râzî'ye göre bir anlamda kıskançlık insanın kendi halini unutup başkalarının hallerine yoğunlaşmaktır. Başka insanların yaşantılarını kendinde saplantı haline getirmek ise ruh hastalığına neden olabilir. İnsan yaşamının rotasını belirlerken bu rotayı başka insanların yaşamları üzerine çevirmesi aklen doğru değildir. Aklın onaylamadığı durum ise insanda huzursuzluk yaratır.

Ona göre insan yaşam rotasını başkalarının başarı veya başarısızlıklarıyla tayin etmemeli, kendi başarısı veya başarısızlığı bu rotayı yön belirlemelidir.

Ebu Bekr Râzî'ye göre kıskançlığın yoğun olarak hissedildiği ilişkiler, akrabalar, ortaklar ve tanıdıklar arasındaki etkileşim yoğunluğundan kaynaklanır.

¹⁹⁸

¹⁹⁶ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s.48

¹⁹⁷ Râzî, A.g.e. s.48

¹⁹⁸ Râzî, A.g.e. s.50

Kıskançlığın temelinde, özellikle yakın ilişkilerin - ister arkadaşlık eden dostlar ister sevgililer arasında olsun - uzun süreli olması gerektiğine ilişkin inanç yatar. Bu durum genellikle yakın ilişkide olanların bir çeşit bağıllık içinde olması gerektiği anlamına gelecek şekilde anlaşılır.¹⁹⁹

Ebu Bekr Râzî'ye göre ise bu türden bir kıskançlık akla aykırıdır. Kişilerin akraba, ortakları, dostları arasında hissettiği bu kıskançlık insanı mantığına başvurmasından alıkoyan bir durumdur. Ona göre, örneğin, bir insanın tanıdığı biri yönetici olarak başa geçtiğinde üzüntü ve keder hissettiğini, bu sebeple kıskançlık sergilediği görülür.²⁰⁰ Bu sebeple bu insanlar dün kendileriyle aynı seviyede olan ama şimdi ilerleyip yükselmiş birini gördükleri zaman üzürlüler ve onların yükselişlerini hazmetmede zorlanırlar.²⁰¹

Ebu Bekr Râzî'ye göre bu insanlar eskiden devam eden iyi ilişkinin varlığını unutarak, yönetici tanıdıklarının onlara karşı beslediği sevgi ve şefkatten memnuniyet duymazlar. Bu insanların kalpleri, tanıdığı insanın onu geçtiği hırsına saplanıp kalır ve hiçbir şey onları memnun edip yumuşatamaz.²⁰²

Ona göre burada insanın üzüntü duymasının sebebi, tanıdığı insanla aynı konuma sahip olan kıskanç insanın kendini başarısız saymasıdır. O makamı kendinin hak ettiğini düşünmesidir.

Ancak başa geçen yabancı yani tanımadığı biri olsa yabancı insanın önceki halini hiç bilmeyen insan, onun kendisini nasıl geçtiğini tasavvur edemediğinden daha az üzüntülüdür.²⁰³

Bu noktada insanın üzüntü duymasının sebebi yönetici olan kişinin önceki halini biliyor olmasıdır. Burada insan kendi elde edemediği başarıdan dolayı tanıdığı insanın başarısı ızdırap verir, çünkü o makam ya da başarıya duyulan hırs belki kişideki sevgiyi tüketmektedir. Bu sevgi tükenişi bir anda kıskançlığa dönüşmektedir. Aslında insan bu noktada hem başarıyı elde edememekte hem de sevgisini tüketmektedir. Tüklenen bu sevgi onu huzursuzlaştırmaktadır.

¹⁹⁹ Hugh La Follete, Kişisel ilişkiler, Ayrıntı Yay. İstanbul 1997, s.236-237

²⁰⁰ Râzî, et - Tıbbur Ruhani, s.50

²⁰¹ Râzî, A.g.e. ,s.50

²⁰² Râzî, A.g.e. ,s.50

²⁰³ Râzî, A.g.e. ,s.50

b – Kıskançlığın Zararları

Kıskançlık, kalbe bir tür huzursuzluk verir. Bu huzursuzluk meydana gelirken sevgi ölmektedir. Sevginin ölmeye başlaması ise insanın ruh tatminini kaybetmesine neden olmaktadır.

Ebu Bekr Râzî'ye göre kıskanç insan iyi insan değildir. Aristoteles'in dostluk teorisine göre kusursuz ilişkiler aynı erdemi taşıyan iyi insanların dostluğudur, çünkü onlar iyi oldukları ölçüde birbirlerinin aynı şeklide iyiliğini ister ve kendi içlerinde iyidirler. Dostların her biri ötekini olduğu gibi sever ve bu olduğu gibi iyi karakterli kişidir. Öteki kişiye, kişisel bir yarar götüğü için ilgi duymaz. Kusursuz bir ilişki, iyi bir karakter taşıyan, özel insanlar olarak iki kişinin birbirine duyduğu ilginin üzerine kurulur. Bu ilgi her birinin kendini iyi hissetmesini sağlama ya da çıkarlarını yerine getirmenin dolaylı bir yolu değildir.²⁰⁴

Bu ilkeye göre iyi olmayan iyiliği özünde taşımayan insan sağlıklı ilişkiler kuramaz. Kıskanç insan da iyi bir insan olma sıfatını kaybettiğinden ilişkilerinde çıkmazlara girer.

Ebu Bekr Râzî kıskançlığın yaparken insanın hem birey hem toplumla ilişkisini sınırlandıran “iyi olmayan bir vasıf” olduğuna dikkat çekmeye çalışmaktadır. Bu bir tür kalbin kirlenmesidir. Kalbin varlığının dışındaki iyi olmayan halleri tecrübe etmesiyle insan ruhunun bozulduğunu ifade etmektir. Ruhun bozulması insanı manen yıkmaya başlar. Kalp burada manen beslenmesi gerekir ki arzuladığı huzura ulaşabilsin.

Öte yandan insanın tanıdığı, sevdiği birinin iyi bir makama geçmesi bilinç altında sevdiği insandan uzaklaşması anlamına da gelebilir. Bu insan bu tür bir kıskançlık içerisinde olabilir. Ebu Bekr Râzî'nin bu örneğinde salt başarının kıskanılması şeklinde bir algı, kıskançlığı yeterince açıklamaz. Bir anlamda şu durum da söz konusudur: İnsanın tanıdığı, sevdiği birinin makam elde etmesiyle artık onu kaybettiğini hissetmesidir. Bu durum sahiplenmedir. İnsanın sahip olduğu varlığı kaybetmesidir. İnsanın kaybetme duygusu burada yoğunlaşır. Aslında Ebu Bekr Râzî'nin kıskançlığı aç gözlülük ve cimriliğin karışımından oluşan iyi ve hoş olmayan bir huy olarak tanımlaması bu noktada daha da isabetli olmaktadır. Bunun sebebi, insanın sevdiği kişiye aç gözlülük ve cimrilik etmesi olarak algılanması

²⁰⁴ Hugh La Follette, A.g.e. s.36,37

olabilir. Sevdiği insanı hiçbir varlıkla paylaşmamasıdır. İnsanın sevdiği insanı sırf kendine ait olarak görmesidir.

Ancak burada Ebu Bekr Râzî kişisel ilişkilerde kıskançlığı anlatırken cinsel bağlamda kıskançlıktan bahsetmemektedir. Kıskançlığın cinsellik boyutu Ebu Bekr Râzî’de açıklanmamıştır. Cinsel bağlamda kıskançlık övülesi olduğu bir durumdur, çünkü bir insan sevdiğinin başkası ile birlikte olmasını istemez ve insanın sevdiğini kıskanması onu önemseydiği anlamına gelir. İşte bu noktada kıskançlık, ahlaki bir erdem olur. Bu anlamda kıskançlık ahlaki açıdan masumdur ve kaçınılmazdır. Öteki biçimi ise – Ebu Bekr Râzî’deki kıskançlık tanımları – kaçınılması gereken ve ahlaki bakımdan nefret verici bir duygudur. Bu iki tür de kıskançlık tanımında yer alır.²⁰⁵ Bununla birlikte “bir insan birini seviyorsa kıskançtır” yargısının da bağlayıcı olduğu tartışılabilir.

Ebu Bekr Râzî’ye göre tanıdığı birinin iyi bir makam elde ettiğini gören kıskanç kişi mantığına başvurmalı ve bu durumu düşünceleriyle gözden geçirmelidir.²⁰⁶

Bu anlamda bu insanın kendisini geçtiği için tanıdığına karşı kıskançlık, öfke ve nefret duymasında hiçbir şekilde adalet yoktur. O halde insan bu durumdan nefret ve öfke duymasın, çünkü şansına yorsun ya da bu makama ulaşmada tam anlamıyla çalışmadığına yani gevşekliğine ihtimal versin, çünkü kıskanç insanı amacına ulaşmaktan alıkoyan ve onu yoksun bırakan bu iki sebepten biridir.²⁰⁷

Ayrıca Ebu Bekr Râzî’ye göre başarılı olan kişi, kıskanç kişinin kardeşi, yeğeni, akrabası, ortağı veya hemşehrisi ise, tanıdıklık bağı sayesinde kıskanç insanın kötü niyetine karşın, başarılı kişi kıskanç insanı korumada ve geleceğini güvence altına almada ona yardımcı olacaktır.²⁰⁸

Ancak burada Ebu Bekr Râzî kıskançlığı örneklendirirken sadece tanıdıklar arasında gerçekleşen bir durum gibi göstermektedir. Makamı elde etme örneğinden hareketle birbirini hiç tanımadığı halde iki kişinin bir mevkiyi elde etme olayında başarılı olan insanı diğer insanın da kıskanması bir başka haldir. Bu noktada kıskançlığın “tanıdıklar” arasında olarak algılanması kıskançlığın pratikteki tek bir

²⁰⁵ Râzî, et- Tıbbu’r - Ruhani, s. 225, 226

²⁰⁶ Râzî, A.g.e. , s.50

²⁰⁷ Râzî, A.g.e. , s.50

²⁰⁸ Râzî, A.g.e. , s.51

yönüdür. Belki Ebu Bekr Râzî kıskançlığı, genel olarak tanıdıklar arasında görülmesinden dolayı bu örnek üzerinde yoğunlaşmış olabilir.

Ona göre kıskançlık ilk bakışta insan için bir tür ruh tatmini olarak algılanabilir. Ancak kıskançlık içinde zevk olmayan veya az haz veren bir duygudur. Kıskançlık kısmen zevk veren hal olarak algılansa bile bu zevk hem bedene hem ruha zarar vermektedir. Bu noktada Ebu Bekr Râzî kıskançlığın insana verdiği zararlardan bahsetmektedir. Ona göre kıskançlık ruha zarar verir, çünkü ruhu karartır. Endişe, karamsarlık ve üzüntü gibi kötü huyların yarattığı durum ruh ve beden dengesini sarsarak insanın özgürlüğünü elinden çıkarır. Kıskançlığın ruha ve bedene fayda sağlayan şeylerde sersemletici bir etkisi vardır.²⁰⁹

Kıskançlığın diğer zararları arasında, bedeninin uykusuz ve gıdasız kalması vardır; çünkü kıskançlık ruhta oluşan karamsarlık, endişe ve üzüntü gibi kötü huylardan doğar. Bundan sonra insan vücudunda dışa yansıma olarak soluk – renksiz bir ten oluşur. Kıskançlık insanda sağlıklı (düzensiz) bir huy oluşmasına da sebep olur.²¹⁰

Ebu Bekr Râzî kıskançlığın insan bedenine verdiği zararları açıklarken tabip olmasından dolayı konuyla ilgili tıbbi bilgilere yer vermektedir. Geniş bir perspektifle baktığımızda kıskançlık hakkındaki analizlerin psikiyatri konuları içerisine girdiği dikkat çekicidir.

Bu noktada Ebu Bekr Râzî'nin iyi – makul insan diye tanımladığı insan kıskançlık durumuna girmişse ne yapmalıdır, incelemeye çalışalım.

c – Kıskançlık Duygusundan Kurtulmanın Yolları

Ona göre iyi – makul insan akli (mantiği) sayesinde hırsını²¹¹ kontrol altına alabilir. Bu huy ne zaman zihninde oluşsa, onu unutmaya, düşünmemeye ve durdurmaya çabalar.²¹²

Kıskançlık insanda başka bir duruma daha sebep olur ki bu durum insanın ruhunda var edip büyüttüğü kıskançlığın dışa yansımasıdır. Bu yansıma intikam alma duygusuna dönüşür; eylem haline gelir. Kıskanç insan kıskandığı kişiden intikam

²⁰⁹ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s.51

²¹⁰ Râzî, A.g.e. , s. 51

²¹¹ Ebu Bekr Râzî'ye göre kıskançlık v.b. duygular için kullanılan genel terim.

²¹² Râzî, A.g.e. , s. 51

almak ister. İntikam da kıskançlık gibi kötü bir hal olduğundan bu duyguya kapılan insan daha zor ve kötü durumlarla karşılaşır.²¹³

Kıskançlık sürekli halde hissedilmeye başlarsa bu durumda insan sürekli üzüntülü olur. Zihni karışır, bedenine eziyet etmeye başlar. Aslında bu bir anlamda ruhun gereksiz yere meşgul edilmesidir. Bu meşguliyet bedeni zayıflatır, zihnin körelmesine sebep olur. İnsan ruhunu kıskançlıkla meşgul ederse bundan artık bu durumundan kurtulmak için çabalasa da, gayretleri sonuçsuz kalır.²¹⁴ Filozofa göre artık kişide kıskançlık bir hastalık haline dönüşmüştür.

Akıllı insan böyle bir durum karşısında kıskandığı insanın durumunu zihninde iyi bir şekilde tartarsa şu sonuca ulaşacaktır : “Kıskanılan insanda varolduğu sanılan durumun tam tersi söz konusu olur, yani başarısıyla kıskanılan insanın önceki çizdiği tablo farklı , sonraki farklı olabilir. Görüntüdeki ihtişam ve görkemli mutluluk ve keyif gerçek dışıdır.²¹⁵

Ebu Bekr Râzî bu noktada şu şekilde bir açıklama yapmaktadır : Bir insan başarmak için hedeflediğini gerçekleştirmek için arzu eder, gayret sergiler ve hedeflediğini başkalarının gerçekleştirdiğini ve bundan hoşnut olduklarını düşünür. Ancak insan kendisi o hedeflediği noktaya ulaştığında mutluluğu ve keyfi kısa sürer. Bu kısa dönemde insan kendini şanslı ve mutlu olarak görür. Ancak bu dönemde hedeflediği şeyin kendisine yetmediğini düşünür ve daha büyük makamlar, statüler, istemeye başlar. İnsan bu noktada kendini endişe ve korku arasında gözü yaşlı bulur. Endişesi daha büyük statüleri kazanmak için başarılı olup olmayacağına dairdir. Korkusu ise kazanmış olduğu avantajları kaybetmek korkusudur. Bu sebeple insan mevcut şartlarıyla ebedi olarak ümitsiz, tatminsiz ve hayal kırıklığına uğramış şekilde kalabilir. Ruhu ve bedeni hala daha yükseğe ulaşmak, seviyesini değiştirmek için bahanelerle doludur. Bir diğer arzusuna ulaşınca üçüncüyü arzulayacak sonra dördüncü derken insan kendini tatminsiz bulacaktır. Tatminsizlik ise insanı mutsuz edecektir.²¹⁶

Kendisini her an bir başka makam veya arzuya yönlendiren insanlar sürekli kendini geliştirmek zorunda olduğundan az dinlenir, hatta kendisinden daha aşağı

²¹³ Râzî, et - Tibbu'r – Ruhani, s. 51,54

²¹⁴ Râzî, A.g.e. s. 51,54

²¹⁵ Râzî, A.g.e. s. 51,54

²¹⁶ Râzî, A.g.e. s. 51,54

makamda olan insandan bile az dinlenir.²¹⁷ Kendine daha az zaman ayırır. Çünkü makamın ona verdiği zor görev ile sürekli bu makama gösterilen saygıyı canlı tutmak zorundadır. Aslında bu kişinin kendini makamın hizmetine vermesidir. Kendi ruhunun zevklerini unutarak böylece ruhu tatminsizliğe sürükleyen durumlara yönelir.

Ebu Bekr Râzî'ye göre bu noktada önemli olan, her zaman geçerli ve değişmeyecek olan gerçek kişinin o anda sahip olduklarının önemidir.²¹⁸ Başka bir ifadeyle sürekli hırs içinde olan insan o anki durumunun önemini göz ardı eder. Elindekinin kıymetiyle tatmin olamayan insan elde ettiği her şeyde mevcut durumunun önemini kavrayamayacaktır. Göz önünde duran iyi durumlar tam anlamıyla tecrübe edilemeyecektir. Tecrübenin tam olarak hissedilmemesi de bu tatminsizliği körükleyecektir. Tecrübenin tam hissedilmemesi ruhun bu yansımayı fark etmesidir. Ruh bunu idrak etmediğinde ise mutsuzluk ve karamsarlık oluşur.

Akıllı insan ise diğer insanların kazandığı dünya makamı ve malların çokluğu üzerinde hiçbir zaman kıskançlık hissetmez, sahip oldukları ile geçinir ve yaşamını bu şekilde sürdürür. Aklını kullanan insan sebebini işleyip sonuçta oluşan durumlara saygı duyduğu zaman, hırsını bir kenara bırakarak, hoş ve rahat olan hayatın ulaşılabilecek en üst noktasına ulaşmanın, mütevazı bir yetenek içinde toplandığını fark edecektir. Ötelede ne olursa olsun yaşamın ayrıntılarında çokluğun bir fazlası iyidir, gerçekte ise yetenek her zaman daha yüksek bir rahatlık sağlar.²¹⁹

Ebu Bekr Râzî'ye göre yetenek kişinin bir takım olayları görerek onların iyi veya kötü sonuçları üzerine düşünerek eylemlerini ona göre düzenlemesidir. Yetenek sahibi kişi akli çıkarımlar yapabilen insandır. Yetenek iyi ve kötüyü ayırt etmektir. Yetenek sahibi rahatlığa ulaşır.

Ebu Bekr Râzî'nin burada değindiği " hırs ve sonuçları " üzerinde tartışılabilir. Doğal olarak "hırs" iyi olmayan bir huy olarak algılanır. Öte yandan bir insanın başarı elde etmede başka hedefler belirlemesi de doğal görünür, bu aşamada doğal olmayan insanın hedeflerini belirlerken kendini yıpratması, harap ederek tükenmesidir. İşte tam bu noktada hırs iyi olmayan bir hal olarak algılanabilir. Ayrıca "hırs" başka birinin hayat alanına girme cesareti veriyorsa bu da iyi olmayan bir

²¹⁷ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 51,54

²¹⁸ Râzî, A.g.e. s. 53,54

²¹⁹ Râzî, A.g.e., s. 53-54

durum olarak değerlendirilebilir. Ancak bir insanın kendi iç dünyasında birtakım hedefler belirlemesi ve bu hedeflerin peşinden gitmesi de bir gelişimdir. Bu gelişim insanı olgunlaştırabilir. Bu hedefler belirlenirken gerçekleştirilme noktalarında insanın iyi düşünmesi, kabiliyetlerini tam kavraması gerekir. Ebu Bekr Râzî'nin vurgulamak istediği son, yaşanan her anın durumunu gözden iyi geçirmek gerektiğini vurgular. Bu işlevi yerine getirecek olan da akıldır. Aklın fonksiyonu bu durumu değerlendirebilecek ve sentezleri tam gerçekleştirebilecek kabiliyettir.

Aslında Ebu Bekr Râzî burada "aklın ikna etme gücü"nden bahsetmektedir. Bu ikna etme gücü, önce olayları görür, hatta bizzat karşılaşır, tecrübe etmeye başlar, ancak kıskançlığın iyi olmadığına karar verir. Akıl insanı ikna eder. İkna ettikten sonra akıl iyiliğe, güzelliğe ve huzura kılavuzlar, insana ruh ve beden tatmini sağlar.

Ebu Bekr Râzî'ye göre bu anlamda kıskançlık iyi bir hal değildir. Çünkü iyi olmayan ve insana zararı dokunan birçok huyun oluşmasına sebep olur. Kıskançlıkla birlikte endişe, korku, intikam ve hırs duyguları da oluşur. Bu anlamda kıskançlık tek bir huy olarak kalmaz. Kıskançlığın sürekli hissedilmesi bu durumun oluşmasına neden olur.

Öte yandan Ebu Bekr Râzî Kıskançlığı kimi zaman huy kimi zaman hastalık olarak tanımlamıştır. İki kavram arasındaki ayırıcı vasıf, kıskançlığın süreklilik, kazanıp kazanmayacağı sorunudur. Anlık kıskançlık huy, sürekli kıskançlık hastalık olarak tanımlanabilir.

Kıskançlık Ebu Bekr Râzî'ye göre aklın sahasına alındığında kaybolur. Önemli olan insanın bu türden duyguları beslememesi için aklına müracaat etmesidir. İnsanın akla müracaat etmesi onu huzura kavuşturacaktır. Aklın burada önemli bir işlevi insanın huzura ulaşmada ona kılavuzluk edecek olmasıdır.

Ebu Bekr Râzî'ye göre kıskançlık akılla bir şekilde yok edilebilir. Bundan sonra da akılla kişinin öfkesine nasıl hakim olacağını açıklayacağız.

B - AKIL VE ÖFKE

Öfke, kelime anlamı olarak engellenme, saldırıya uğrama, tehdit edilme, yoksun bırakma kısıtlanma v.b. gibi durumlarda hissedilen ve genellikle neden olan şeye veya kişiye yönelik şu veya bu şekilde saldırgan davranışlarla sonuçlanabilen oldukça yoğun, negatif bir duygudur.²²⁰ İnsan öfkesini dışarıya yansıttığında kişi

²²⁰ Selçuk Budak , Psikoloji Sözlüğü , Bilim ve Sanat yay.,Ankara 2000, s.565

kadar aynı oranda zarara maruz kalabilir. Bu anlamda öfke zarara vasıta olur.²²¹ Öfke aslında tabii bir duygudur, ancak kontrolden çıkıp yıkıcı hale dönüştüğünde büyük sorunlara yol açar. Bu sorunlar istenmedik durumlara dönüşebilir.²²²

Ebu Bekr Râzî'ye göre öfke hayvanların kendilerine zarar verenlere karşı sergiledikleri intikam hissidir. Bu his hayvanlarda fitridir. İnsan tabiatında ise varolan öfke aşırı derece hissedildiğinde yani aklı saf dışı bırakacak şekilde yoğunlaştığında zarar kızılan kişiden çok kızan kişiye dokunur.²²³ Bu bir anlamda kişinin zararı kendi üzerine yönlendirmesidir. Bu sebeple Ebu Bekr Râzî'ye göre öfkelenen kişi öfkesini kontrol altına almalıdır.

Öfkeyi kontrol altına almak ise akılla mümkündür. İnsan bunu şu şekilde gerçekleştirebilir: *Bir kişi öfkelenildiğinde daha önce öfkelenen ve bu öfkesinin açtığı zararlardan dolayı zor duruma düşen bir insanın durumunu düşünürse kendini kontrol edebilir.*²²⁴ Bir başka ifadeyle, aslında insan öfkesini yönlendirirken karşısındaki insana zarar vermek isterken daha çok kendi kendine zarar verir. Ebu Bekr Râzî bu duruma şöyle örnek verir: *Bir insanın bir gün birsinin çenesine vurduğunu ve böylece parmaklarını kırıldığını gördüm. Bu sebeple öfkeli insanın parmaklarını kırmasından dolayı uzun süre tedavi gördüğüne şahit oldum. Oysa zarar verdiği kişi ise ondan daha az zarar gördü.*²²⁵

Ona göre bu şekilde davranan insanların pişmanlık duydukları açıktır. Bu durumdan sadece kendileri değil, aileleri ve sevdikleri de üzüntü duymaktadır.²²⁶

Eğer bir insan normalken (öfkeli olmadığı hal) aklından böyle durumları geçirirse öfkelenildiğinde muhtemelen bu durumları düşünecektir.²²⁷ Çünkü bu düşünce öfkeli kişinin soğuk kanlı ve normal durumunu yansıtır. Böylece öfkeyi yenebilir. Öfkelenen insanın durumu hakkında başka bir örnek olarak Galen'in annesinin yaşadığı bir durumunu anlatır. Galen 'in annesi bir gün kapı kilidini açmakta zorlanınca sinirlenerek kapı kilidini ısırarak kapıyı açmaya çalıştığını anlatır.²²⁸

²²¹ www.sevde.de/ islam _ ans.

²²² www.psikolog.org.tr/ deprem

²²³ Râzî, et- Tibbu'r – Ruhani, s.55

²²⁴ Râzî, A.g.e. , s. 55

²²⁵ Râzî, A.g.e. , s. 59

²²⁶ Râzî, A.g.e. , s. 59

²²⁷ Râzî, A.g.e. , s. 59

²²⁸ Râzî, A.g.e. , s. 55

Bu anlamda Ebu Bekr Râzî'ye göre öfkelenen insan öfkesini yenemediğinde deli olarak nitelendirilen insandan farksız olduğunu ifade eder. Deli olarak nitelendiren insanda aklını kullanamadığından dolayı öfkesine yenilmiş bir insanla aynı konuma sahiptir.²²⁹

Öfke engellenebilir duygular arasındadır. Bunu engellemek de yine aklın mukayese gücüyle alakalıdır. Akıl, öfkelenen insanların düştükleri durumları görüp insanı ikna etmelidir. Aslında burada öfke anının iyi saptanması gerekir. Öfkeyi engellemedeki metot da kişinin öfkesini yoğunlaşmasına müsaade etmeden nerde duracağını iyi ayarlanması esastır. Ancak bu noktada akıl ikna kabiliyetini devreye sokabilir.

Eğer 'öfke akılla engellenebilir' önermesi bizim için sadece tek bir metod olarak sunulsa bir geçerliliği tartışılır. Çünkü öfke tam olarak eyleme geçtiğinde var olur. İnsana öfke geldiğinde ise anlık bir his olarak saldırganlığa dönüşebilir. Bu bir tür insanın aklını devre dışı bıraktığı andır.

Bu anlamda Ebu Bekr Râzî'nin öfke hayvanlarda fitri bir his tanımından hareketle bu duygunun insanda varolması, onun insaniyetliğini yok ettiğine işaret olabilir. İnsanın öfkesini yoğunlaştırmamasını esas alındığında insan daha makul kararlar verebilir. Aslında burada Ebu Bekr Râzî makul çözüm arayışlarında öfkenin bastırılmasını açıklamaya çalışmış ve insanın bu çabalarında aklın önemini vurgulamıştır.

Modern psikoloji biliminde öfkeyi yönlendirmenin yollarından biri 'öfkenin ifadesi'dir. Öfkenin ifadesi öfkelenen insanın öfkesini sözel olarak ifade etmesi, bugün en sağlıklı yol olarak kabul edilir. Sinirlenen insan sinirlendiği insana onu incitmeden rahatsızlık duyduğu durumları ifade etmesiyle öfkesini makulleştirir. İkinci yol ise öfkeyi bastırmaktır. İnsanın kızgınlığını içinde tutarak, onu düşünmemeye çalışarak ve dikkatini olumlu bir şeylere yönlendirerek bastırmayı gerçekleştirmektedir.²³⁰ Ebu Bekr Râzî'nin metodu daha çok bu yöntemle örtüşmektedir. Diğer bir ifadeyle, öfkenin aklın fonksiyonu ile bastırılmasıdır. Ancak modern psikoloji bilimi bugün bu metodu tavsiye etmemektedir. Çünkü öfkenin bastırılmasıyla öfkenin insana geri dönüşü gerçekleşir. Öfkenin geri dönüşü yüksek tansiyon , psikosomatik rahatsızlıklara (ülserler, alerjiler v.b.) ya da depresyon gibi

²²⁹ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 59

²³⁰ www.psikolog.org.tr/deprem

sorunlara yol açabilir.²³¹ Üçüncü metod ise öfke anında kişinin 'kendi kendini sakinleştirmeye çalıştırmasıdır. İnsan nefes alıp verişlerini, kalp atış hızını kontrol ederek, kendini fizyolojik olarak sakinleştirip, içindeki öfke duygusunu hafifletebilir.²³²

Ebu Bekr Râzî'nin bastırmadaki metodu aklın olaylar karşısında insanın mukayeseler yapmasıdır. Kişinin sonraki düşeceği durumları düşünmesi gerekir. Bu noktada öfke eyleme dönüştüğünde insanın kendisine ve çevresine zarar veren bir duruma sebep olacağından akılla terk edilmesi gerekir. Öfkenin ortaya çıkaracağı hoş olmayan durumlar, insanın mutluluğunu engellediğinden, bir şekilde akıl ile düzene konulmalıdır.

Eğer bir insan akıllıca davranarak öfke hislerine engel olursa bir anlamda hırsına galip gelirse adil olmayı gerçekleştirdiğinden bu dünyada veya ahirette ruhu ve bedeni sükun içinde olacaktır.

Kişinin hevasına uymada öfkesine nasıl hakim olacağına yani aklın öfkeyi nasıl engelleyeceği konusu tartıştıktan sonra filozofun hevaya uyma eylemlerinden biri olan yalan hakkındaki görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

C - AKIL VE YALAN

Yalan, asılsız, gerçeğe uymayan, doğru olmayan ve kandırmak için söylenen sözdür. Ebu Bekr Râzî'ye göre ise yalancılık, hırsın dürtüsüyle ortaya çıkan başka kötü huylardan biridir. Bu hırsın sebep olduğu yalancılık şudur: "Bir kişi hangi şartlarda ve ne şekilde olursa olsun otoriter davranmayı ve hükmetmeyi seven bir insan olmayı ister. İstekler onu hırsın teslimiyetine bıraktığında yalancılık ruhi bir hastalığa dönüşür, çünkü böyle istekler içerisinde olan insan daima öğreten, nasihat veren olmayı hedefler. Böyleyken insanlar üzerinde üstünlük sağlayacağını düşünür.

233

Bu noktada "hırs" önemlidir, çünkü yine insanı yalan söylemeye sevk eden hırstır. Bu hırs kişiyi diğer insanlardan üstün olacağı konusunda sürekli dürtmektedir. Üstünlük sağladığında kişi ruhi bir tatmin yaşadığını düşünür, çünkü danışılan bir

²³¹ A.g.i.s. / deprem

²³² www.psikolog.org.tr / deprem

²³³ Râzî, et- Tibbu'r - Ruhani, s. 56.

kimse olmak , bilgili olarak görünmek insana bir anlamda avantaj gibi gelir. Ruhun tatmini gibi algılanır.

Tam bu aşamada Ebu Bekr Râzî yalanı iki kısma ayırır. Yalanın bir çeşidi, içinde gerçek olmasa bile kişinin var olan hikayesinin onu zorlaması durumudur ki bu yalan makul olan yalandır.²³⁴ Diğer bir ifadeyle yalan söylendiğinde, kişinin başkalarına zarar vermemesi esastır. Böyle bir durumda yalan söylemek sakıncalı değildir. Zaten yalan ortaya çıktığında çok fazla üzülmeyecek olan insan makul olarak yalan söyleyebilir.²³⁵ Ebu Bekr Râzî bu yalana örnek verir: Bir hükümdar bir adama idam cezası verir ve bu ceza ertesi gün kalkacak olan bir cezadır. Ancak kendisine böyle bir ceza verildiğinden haberi olmayan bir adamı arkadaşı, durumdan haberdar olduğu için ona yalan söyleyerek, evinde hazine olduğunu ve onu çıkarmak için kendisine ihtiyacı olduğunu ifade ederek tüm gün onu oyalasa bu makul bir yalandır, çünkü günün sonunda adam yalan söylediğini açıklasa, bu insanın suçlanamayacağı, ayıplanamayacağı açıktır.²³⁶ Çünkü yalan söyleyen adam böyle davranarak arkadaşının hayatını kurtarmıştır. Adamın yalan söylemesi arkadaşının şahsına bir çıkardır. Bunun gibi gerçek olmayan durumlarda yalan söyleyenin gözden düşmemesi, suçlanmaması gerekir. Hatta bu insan yalan söylediği için pişmanlık duymaması gerekir.²³⁷

Bir insanın hayatı söz konusu olduğunda bu tür makul olduğu açıktır. Aslında esas olan, kişinin kendi çıkarlarından daha çok karşısındakinin çıkarıdır. Ancak insan kendi hayatı söz konusu olduğunda - hırsına teslim olamayacak şekilde - yalan söyleyebilir. Makul olan bazı durumlarda gerekliliğini görmesi de bundan olabilir. Bu noktada hayatları kurtarmak, devletin sürekliliğini sağlamak için, aile dağılmalarını engellemek için söylenen yalanlar Ebu Bekr Râzî'nin makul yalan tanımının kapsamında daha açıklayıcı bir anlam kazanabilir.

İkinci yalan türü de, söylendiği zaman kesinlikle gözden düşme ve suçlama durumu gerektiren yalandır.²³⁸ Yalan söyleyen kişi burada hırsına teslim olmuştur. İnsanlar üzerindeki üstünlük sağlama eylemleri sebebi ile yalan söylemiştir. Nefsinin

²³⁴ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 58

²³⁵ Râzî, A.g.e. , s. 58

²³⁶ Râzî, A.g.e. , s. 57-58

²³⁷ Râzî, A.g.e. , s. 57-58

²³⁸ Râzî, A.g.e. , s. 58

hoşuna gittiğine inandığı için yalan söylemek daha sonradan bu insanı daha fazla üzecektir.

Ebu Bekr Râzî burada yalanın iki türünden bahsetmiştir. Sürekli olarak söylenmesi halinde hastalık olarak tanımlanmıştır. Bugün modern psikoloji yalan türlerini daha çeşitli görmektedir. Yalan çeşitleri yalancı gereksinme, yalancılık sayrılığı, yalancı anı, yalan bilim, yalancı bunama, yalancı dahilik, yalancı depresyon, yalancı gebelik, yalancı halüsinasyon, yalancı his, yalancı kişilik vb. şeklinde sınıflandırılmıştır. Yalancı gereksinme ve yalancı sayrılığı şeklindeki sınıflandırmalar daha geneldir. Yalancı gereksinme, kaynağı bedensel olmayan, daha çok istek ya da amaçtan doğan ve böylece ereğe yönelmiş davranışları doğuran gerginlik durumudur.²³⁹ Yalancı gereksinmede de "hırs" önemlidir. Ebu Bekr Râzî'nin bahsettiği şey kişinin, ruhsal nedenlerle gerçekleri değiştirme ve çarpıtmayı alışkanlık durumuna getirmesidir. İmgelemde yaşanan olağanüstü serüvenleri gerçekmişçesine anlatma tutkusudur.²⁴⁰ Yalancı Sayrılığı da yalan söyleyen kişinin artık hastalık derecesine ulaşmasıdır. Ebu Bekr Râzî de yalancılığı hastalık şeklinde tanımlamıştır. Ancak hastalık olması için kişinin sürekli yalan söylemeye başlaması esastır.

Öte yandan Ebu Bekr Râzî yalanı ikiye ayırırken, yalan söylemede ortaya çıkabilecek sonuçların olumlu veya olumsuz durumlarını dikkate almıştır. Yalan ortaya çıktığında ise hangi durumda insan kınanır, hangi durumda kınanmaz onları açıklamaya çalışmıştır. Ortaya çıkan sonuçların durumuna göre kişinin kınanıp kınanmamasının onun filozof olma ruhuna ters düştüğü tartışabilir.

Ona göre yalan söylemek ortaya çıkacak sonuca göre önemlidir. Sonuç olumlu ise bir anlamda yalan makulleşmektedir. Sonuç olumsuz ise yalan makul değildir.

Oysa sonucun olumlu olup olmayacağına akıl karar verir. Akıllı insan sonradan acı ve pişmanlık duyabileceği şeyleri yapmaktan kaçınır, hırsına kapılmaz, yalanın bir gün ortaya çıkacağını bilir. Akıllı insan yalancılığın doğuracağı rezillığe maruz kalmadan ve bu durumdan endişe duyduğundan yalan söylemez. Yalanın kendisine

²³⁹ Mithat Enç, Ruhbilim Terimleri Sözlüğü, T.D.K. yay., Ankara 1980, s. 169; Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000, s. 819-821

²⁴⁰ Mithat Enç, A.g.e, s. 169.

güven hissini vermeyeceğini bilir. İhtiyatlı davranarak bir şekilde huyunu düzeltmeyi ve buna azmetmeyi tercih eder.²⁴¹

Yalan söylemek insana haz verir mi? Ona göre bir kişi hayatı boyunca yalan söylese onun zevki ve keyfi adına elde edebileceği hiçbir şey yoktur.²⁴² Yalan söylemek bu anlamda haz vermeyen, aksine makul olmayan durumlarda söylendiğinde insana huzursuzluk verir.

Öte yandan yalan söyleyen kişi yalanı ortaya çıktığında, ona inanıp güvenen arkadaşlarının gözünde itibarını, saygınlığını kaybeder ve bundan sonra hor görülmeğe başlar.²⁴³

Doğal olarak bir insanın çevresinde saygınlığını kaybetmesi kendi iç dünyasında huzursuzluklara sebep olur. Huzursuzlukla birlikte bireyde korku, endişe gibi durumların ortaya çıkması ile psikolojik olarak daha kronik durumlar oluşabilir.

Yalan söylenildiğinde yalan bir gün mutlaka ortaya çıkar: Yalan söyleyen kişi yalanın ortaya çıkmasından kaçamaz, çünkü yalan söyleyen kişi ya dikkatsizlik ya da iyi olmayan hafızası yüzünden önceki söylediğini yalanlar.²⁴⁴

Ona göre, kişi önemli bir konu ya da ihtiyacın dışında yalan söylerse yine de onu yalancı olarak isimlendirmek ve ondan uzak durarak sakınmak daha iyi olur, çünkü bir insan yalana yaklaşır ve kapılırsa kıymeti kalmaz, önemli ve büyük avantajlara sahip olduğu zaman yine yalan söyleyeceği muhtemeldir.²⁴⁵ Yalanın alışkanlık haline getirilmesi bu noktada önemlidir. Yani yalan söylemeye başlayan insan fırsatlarını yakaladıkça yine yalan söyleyecektir. Davranış olarak bunu sürekli sergileyeceğinden yalan söyleyen insandan uzak durmak faydalıdır.

Bununla birlikte yalan söyleyen insandan uzak durmak şu anlamda değerlendirilebilir: Kişiler arasındaki güven kişisel ilişkiler açısından esastır, fakat yalnızca kişisel ilişkiler açısından da değil, bir anlamda güven hayat açısından esastır. İnsan tabiatında tek başına var değildir ve tamamıyla kendi kendine de yeterli değildir. İnsan yalnızca dertlenip, sevdiklerine değil çevresinde, hayatındaki

²⁴¹ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 56-57

²⁴² Râzî, A.g.e., s. 56-57

²⁴³ Râzî, A.g.e., s. 56-57

²⁴⁴ Râzî, A.g.e., s. 56-57

²⁴⁵ Râzî, A.g.e., s. 59.

insanlara da güvenmek ister. İnsan herkesin doğru söylediğine güvenmek ister. Bu sebeple güven toplumsal düzenin temelidir.²⁴⁶

Ebu Bekr Râzî'nin burada yalan söyleyen insandan uzaklaşmaktan kastı insanın toplumsallaşma sürecinde yaşayacağı tecrübelerle dikkat çekmektir. İnsan güvenemediği insanla zaten olumlu bir ilişki gerçekleştiremez. Yalan söylemeyi de alışkanlık edinen insan bu alışkanlıktan kolayca kurtulma fırsatını buldukça yalan söylemeye başlayacaktır. Bu anlamda kişi böyle davranan birine güven hissedemez. Güven hissedemediğinden o kişiden uzaklaşmak ister. Yalanın, doğuracağı sonuçlar bakımından toplumsal yönü göz önüne alınmalıdır. Bu anlamda yalan sadece kişisel değil, aynı zamanda, sosyal boyutu olan bir davranıştır. İlk bakışta insan kendi hırs veya isteği için yalan söylese de bu yalanın sosyal boyutta yıkımları olabileceği ihtimaldir. Ancak yalan söyleyen kişi "ben yalan söylüyorum, bunun zararı da faydası da kendimedir" savunması içerisine girebilir. Bu savunmanın makullüğü ayrıca tartışılabilir. Ebu Bekr Râzî'ye göre böyle bir savunmanın makulleşmesi için yalan söylemenin doğuracağı sonuç önemlidir. Sonuçta iyi ve güzel durumlar oluşacaksa yalan söylenebilir. Sonuçları kötü ve çirkin ise yalan söylenmesi uygun değildir.

Kişi eylemlerinde, neyin iyi neyin kötü olduğunun seçiciliğini akılla gerçekleştirir. Aklın muhakeme gücü neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verebilecektir. Aklının fonksiyonu ile hareket eden insan yalan söylemez, bu anlamda yalan insana huzur verici değildir. Huzur doğrunun yaşanmasıdır. Yalanın nerde ve ne şekilde kullanıldığı önemli değildir. Söyleniş amacıyla birlikte sonucun tam anlamıyla örtüşmesi gerekir. Amaç ve sonuç tamamlayıcı olmalıdır. Bu tamamlayıcılığı da akıl gerçekleştirir.

Ebu Bekr Râzî'ye göre kötü alışkanlıklardan biri olan yalanı değerlendirdikten sonra kişinin cimrilik etmesi veya içinde bu hisleri barındırması halini değerlendirmeye çalışacağız.

D - AKIL VE CİMRİLİK

Cimrilik harcanması gereken malı sarf etmekten kaçınmak, para ve mala olan aşırı düşkünlüğünden dolayı başkalarına vermekten çekinmek anlamında kullanılır.

²⁴⁶ Hugh La Fallette, A.g.e., s. 157.

Ebu Bekr Râzî'ye göre yine hırsın oluşturduğu huylardan biri cimriliktir. Ancak cimrilik etmenin iki nedeni vardır. Bu iki neden de cimriliğe kaynaklık eden unsurlardır. Bunlardan biri akıldan kaynaklanan yani makul olan cimrilik, diğeri ise nefisten kaynaklanan makul olmayan cimriliktir.²⁴⁷

Ona göre makul olan cimrilik, kişinin gelecekteki sıkıntılara karşı önlem almada aşırı ihtiyat içinde olması, ileride oluşabilecek sonuçları düşünerek yoksulluk korkusuyla sahip olduklarına sınımsız bağlı olmasından kaynaklanan cimriliktir. Bu anlamda cimrilik etmek iyi bir davranıştır. Ancak bu türden bir eylemi cimrilik olarak değerlendirmek isabetli değildir. Cimriliğe bu anlamda daha genel bir bakış açısı kazandırılmaya çalışılmıştır. Öte yandan kişinin ileriye düşünmesi, harcamalarını yaparken daha dikkatli davranması ve geleceğe dair bazı yatırımlar yapması kişinin geleceğini güvence altına alması anlamına gelebilir. Bu durumdaki kişinin malının tasarrufunda özgür olması yönü daha ağır bastığı da tartışılma konusu olabilir. Bu şekilde davranan insanın eyleminin de cimrilik olarak nitelendirilmesi konunun derinliğini tam yansıtmamaktadır.

Cimriliğin genel bilinen tanımı ile birlikte makul olduğu yönüne dair atıfta bulunmak çelişiyor gibi görünmektedir. Cimriliğin akıldan kaynaklandığını bahsetmek tutarlı görülmemektedir.

Ebu Bekr Râzî'ye göre makul olan cimrilik vardır. Bu türden cimrilikte tedbir alma eğilimi ağır bastığından kişiler bu şekilde davranmaya teşvik edilmelidir. Bu cimrilik kötü değildir, çünkü ona göre kişinin gelecekteki hayatını huzurlu ve mutlu yaşayabilmesi için mal-para biriktirmesinde sakınca yoktur.²⁴⁸

Filozofa göre makul olmayan cimrilik ise, hırsın yoğunlaşmasından doğan cimriliktir. Kişiye sahip olduğu şeyleri hangi sebeple elinde tuttuğu sorulduğu zaman, o tutarlı, mazeretini ispatlayan net ve kabul edilebilir herhangi bir fikir bulamaz, şaşkınlık içinde yarım yamalak cevap verirse bu türden cimrilik makul olmayan cimriliktir..²⁴⁹ Bu kişiler zevkleri için mallarını biriktirirler. Bu insanlar cimrilik ederler, çünkü mazeretlerini bir şekilde makulleştirmeye çalışmışlardır. Halbuki bu insanlar sahip oldukları o anki durumlarında daha yüksek mevkiye çıkmaları olası değilse de buldukları durumdan daha yüksek bir mevkiye çıkmak

²⁴⁷ Râzî, et- Tıbbu'r – Ruhani, ss. 59-61

²⁴⁸ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, ss. 59-61

²⁴⁹ Râzî, A.g.e. , ss. 59-61

için cimrilik yaptıkları açıktır. Cimrilik bir anlamda akıldan kaynaklanmadığı için iyi değildir.²⁵⁰

Dikkat çekici husus cimrilik eden kişinin bulunduğu mevkiden daha yükseğe geçemeyeceği halde cimrilik etmesidir. Makul olmayan yön burada odaklaşır. Örneğin, bir insanın hayatı boyunca aynı statüde kalacağını bilerek cimrilik etmesi filozofa göre önemlidir ve makul değildir, çünkü ona göre hayatı boyunca aynı statüde kalacak bir insanın cimrilik etmesi aklen mümkün değildir. Başka bir ifadeyle "hayatım boyunca aynı mevkide kalacaksam cimrilik etmemin anlamı yoktur" önermesi ona göre makul olmalıdır. İlk bakışta bu düşünceler makul gelebilir, ancak "bir insanın hayatı boyunca aynı mevkide sabit kalacağı" ifadesi geçerli görünmemektedir. Cimriliğin bu yönde yoğunlaşması bu anlamda tutarlı bir tablo çizmemektedir. Kişi yaşamında ilerlemeler yaşayabilir. Bu ihtimali göz ardı etmemek daha isabetli olabilir. Cimriliğin bu şekilde kötü bir davranış olarak değerlendirilmesi²⁵¹ konunun yeterince derinlikli işlenmediği fikrine sevk etmektedir. Kavramlar ahlak felsefesi açısından titizce ele alınmış görünmemektedir.

Ebu Bekr Râzî'ye göre kötü bir alışkanlık olan cimriliği sergileyen insanlar bu davranışlarından akla başvurarak vazgeçebilirler. Akıl yine bu noktada cimriliğin engellenmesinde önemlidir.

Bununla birlikte filozof cimriliğin, aşırı sahiplenme yönünü çok fazla açıklamamıştır. Cimriliğin paylaşma duygusunu yok ettiği açıktır. Cimri kişi kolay kolay paylaşma yanaşmaz. Paylaşım cimri insan için kaybetme hissi uyandıran bir duygu olarak nitelendirilebilir.

Ebu Bekr Râzî'nin genel akıl görüşlerine göre düşüncelerini değerlendirdiğimizde, "akıllı insan paylaşma açıktır" gibi herhangi bir görüşe rastlamamaktayız. Halbuki filozofun akıl felsefesine göre cimrilik hususunda, aklını kullanan insan her duyguda olduğu gibi mal biriktirme konusunda da ölçülü davranmalıdır, görüşleri olması gerekirken bu görüşlere filozof yer vermemiştir. Akıllı insan, aynı zamanda, yardımseverdir ve ihtiyaçları olanlara verici olmaya çalışır, bu sebeple akıllı insan kendisiyle birlikte çevresini de düşünen insandır, demek isteyip istediği net değildir.

²⁵⁰ Râzî, A.g.e. , ss. 59-61

²⁵¹ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 59

Ona göre cimrilik eden, cimrilik eyleminde mantıklı ve tutarlı cevapları var ise makul bir cimrilik yapmıştır. Makul olan cimrilik faydalıdır, hatta insanlar bu türden cimriliğe teşvik edilmelidir. Makul olmayan cimrilikte ise, kişi eylemi sergilerken mantıklı ve tutarsız savunmalar yapıyorsa bu cimrilik iyi olmayan bir alışkanlıktır. Bu noktada insan aklına müracaat ederek iyiye ulaşabilmelidir. Cimrilik, filozofa göre mutluluğu engelleyen bir alışkanlıktır.

Ancak cimrilik yapan birinin cimrilik ettiği sürece mutlu olduğu savunmasına girebilme ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Ebu Bekr Râzî bu noktaya açıklık getirmemiş, ama biz onun genel akıl felsefesiyle çıkarımlar yaptığımızda şu sonuca ulaşabiliriz: Burada hedeflenen mutluluğun maddi dünyadaki mutluluk olmadığı ihtimali vardır, çünkü kişi bir şekilde hırsına hakim olup maddeye olan düşkünlüğünü akıl ile yenerse manevi huzuru yaşayacaktır. Bu türden engellenmeler manevi mutluluğun elde edilmesinde en önemli aşamalardır. Filozofun burada betimlemeye çalıştığı şey ideal anlamda mutluluktur. Esas olan mutluluk ve gerçek olan mutluluk öteki dünyada yaşanacak olan mutluluktur. Kişinin de bu mutluluğa ulaşması için madde aleminde bazı huylarını engellemesi ya da eğiterek düzeltmesi gerekir. Bunu gerçekleştirmek içinde akıla başvurmak isabetli olacaktır.

Buna karşın Ebu Bekr Râzî cimrilik etmenin iyi yönlerini de görmeye çalışmıştır. Ancak mana alemi için yapılan mutluluk mücadelesi burada tutarlı görünmemektedir.

Aslında filozof hem madde aleminin mutluluğu için cimriliği iyi görmüş, hem de mana alemi için cimriliği kötü görmüştür. Cimriliği bir anlamda madde aleminin mutluluğu olarak görmesi, yani cimriliği bir anlamda akiileştirmeye çalışmış olması ruhun maddeye olan düşkünlüğünün – açıkça ifade etmese de – tatmini olarak düşünmüş olabileceği ihtimalinden kaynaklanabilir. Cimriliği kötü olarak görmesi de ruhun mana alemine çektiği özlemi düşünerek akli çıkarımlar gerçekleştirmeye çalışması ihtimaline yorulabilir. Bu noktada filozofun hem dünya hayatının mutluluğuna hem de öteki dünyanın mutluluğuna önem verdiği açıkça görülmektedir. Çünkü makul cimrilik dünya hayatı için önemlidir, makul olmayan cimrilik ise öteki dünya hayatı için gereklidir. Filozofun görüşlerinde dikkat çekici husus tam açıkça ifade edilmemiş olsa da, ona göre kısmen sergilenen cimriliğin makul görülmesi, ruhun maddeye olan düşkünlüğünü göz önüne alınarak, ruhun

tatmin edebileceğidir. Cimrilik özünde ve görünüşte ahlaken iyi karşılanmayan bir huydur. Ancak Ebu Bekr Râzî cimriliği aklileştirirken bu duygusunun kimi insanlarda fitri olabileceğini gözlemlemiştir. Bu anlamdaki cimrilik de ona göre iyidir, her ne kadar başkalarınca hoş olmasa da filozofun görüşlerini tam olarak ifade edememesi içinde yaşadığı sosyal ve kültürel muhit özelliklerinden çekinmesinden kaynaklanabilir. medeniyet içerisinde bazı otoritelerce eleştirilmekten çekindiği de ihtimaldir. Cimriliğin bir yönünün filozofa göre makul görülmesi, farklı yorum ve tartışmaları körükleyecek şekildedir.

Filozofa göre cimrilik iki türdür. Birincisi makul olan cimrilik, ikincisi makul olmayan cimriliktir. Makul olan cimrilik kişinin gelecek yaşamı için bazı tedbirler olarak yaptığı cimriliktir. Makul cimrilik yapan kişiye cimriliği hakkında sorular yöneltildiğinde kişi makul cevaplar verir. Bu yaşam için gerekli bir cimriliktir. Makul olmayan cimrilik ise cimriliğin aşırı derecede yaşanmasıdır. Bu cimrilik hastalık boyutundaki cimriliktir. Kişiyi huzursuz yapar. Huzuru engelleyici cimrilik iyi bir huy değildir.

Şimdi de, filozofun cimrilik hakkındaki görüşlerinden sonra kişinin eylemlerinde aşırı kaygı ve keder hissetmesinin kişide ne gibi sorunlara sebep olacağını tartışmaya çalışacağız.

E - AKIL VE AŞIRI KAYGI – DÜŞÜNCE

Psikoloji literatürüne göre kaygı en genel anlamıyla tehlike veya talihsizlik korkusunun ya da beklentisinin yarattığı bunaltı veya tedirginlik; us dışı korkudur. Ancak tanımlandığı çerçeveye ve kullanıldığı bağlama, teorik temele bağlı olarak kaygı teriminin içeriği de büyük farklılıklar gösterir. Örneğin kaygı nesnesiz olmasıyla korkudan farklıdır, kaygının bir nesnesi yoktur. Öğrenme teorilerinde kaygı kaçınma tepkisini güdüleyen tali bir itki anlamında kullanılır. Klasik psikanalizde çevrede veya kişinin kendi benliğinde bulunan veya çevredeki değişikliklere veya benlikteki bilinçsiz , bastırılan güçlerin devreye girmesiyle harekete geçen henüz algılanmamış bir etkene yönelik tepki olarak tanımlanır.²⁵² Düşünme ise nesnelere ve olayları temsil eden imajların, sembollerin, kavramların, v.b. belli bir amaca yönelik manipülasyonuyla veya kendiliğinden gelişmesiyle

²⁵² Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü, s. 437

tanımlanan açık veya örtülü zihinsel süreçlerdir. Bu süreçler arasında kavram oluşturma, hayal etme, öğrenme, hatırlama, problem çözme, fanteziler, geliştirme, özgür çağrışım, yaratıcı düşünme, planlama v.b. sayılabilir.²⁵³

Ebu Bekr Râzî'ye göre aşırı kaygı ve düşünce genel anlamda kullanılan tehlike ve talihsizlik korkusunun ya da beklentisinin yarattığı bunaltı ve tedirginlik olarak görülmektedir. Bu hislerin “aşırı” olan boyutu açıklanmaya çalışılmıştır. Kaygı ve düşünce aklın özelliklerindedir; ancak aşırı olarak yoğunlaşması kişide huzursuzluklara neden olmaktadır. Bu noktada aşırı kaygı ve düşünceden kişi uzaklaşmalıdır. Uzaklaşmadığı takdirde kişinin bedeni güçsüz düşer, yıpranır. Kişi bu durumlara düşüncede hedeflediği arzuladığı şeylere ulaşmaz. Başka bir deyişle aşırı kaygı ve düşünce insanı yıpratmakla beraber hedeflerine ulaşmada bir engel teşkil eder.²⁵⁴ Bu sebeple kişi aşırı kaygı ve yoğunlaşmadan kurtulmak için kendisine lezzet ve haz verecek durumları tecrübe edebilir.²⁵⁵ Bu bir anlamda aşırı kaygı ve düşüncenin yoğunlaşmasını engellemek için bir metottur. Aşırı kaygı ve düşüncenin başka bir yöne kanalize edilmesi gerekir. Ancak bu sayede insan bu iki duygudan kurtulabilir.

Filozofa göre kişi duygulardan kendini soyutlamazsa zayıf düşer. Bugün psikolojide de bu düşünceler savunulur. Örneğin kişinin aşırı kaygı hissetmesi ‘genelleştirilmiş kaygı bozukluğu’ denilen bir soruna neden olmaktadır. Genelleştirilmiş kaygı bozukluğu en az bir ay süren ve motor gerginliği, kas ağrısı, yorgunluk, dinlenememe, terleme, kalp çarpıntısı, ağızda kuruluk, mide ağrısı, kaygı ve endişe duyguları, kendinin veya başkalarının başına kötü şeyler geleceği beklentisi, sabırsızlık, sinirlilik, sınırdan olma duyguları, yoğunlaşma ve uyku sorunları gibi semptomlarla kendini gösteren bir durumdur.²⁵⁶ Bu anlamda Ebu Bekr Râzî'nin döneminde sunmuş olduğu psikolojik durum ve rahatsızlıklar, bugün de geçerliliğini korumaktadır. Kişinin bu duruma gelmesi yani rahatsızlanması onu ulaşacağı hedeften alıkoymaktadır. Bu da kişinin huzuru yaşamasına bir engeldir.

Bununla birlikte filozofa göre insanlar yaratılıştan huy ve alışkanlıklarında birbirlerinden çok farklıdırlar. Ayrıca kişilerin korku ve endişeleri de birbirinden

²⁵³ Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü, s. 244

²⁵⁴ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, ss. 61-62

²⁵⁵ Râzî, A.g.e. , s. 62

²⁵⁶ Selçuk Budak, A.g.e. , s. 323

farklıdır. Bazı kişiler çok fazla korku ve endişeli olabilirken, bazı kişiler de korku ve endişeye kapılmadan yaşayabilirler. Bundan dolayı kişinin aşırı korku ve endişeye olan tahammül gücünü dikkatlice, zora girmeden derece derece ayarlaması gerekir. Kişi bu noktada eğlence ve zevkte sırf kendi nefsinin isteği için değil amaçlarına ulaşmada ihtiyaç duyulan dikkat ve düşünceyi harekete geçirmek, yeniden oluşturup güçlendirmesi için haz alabileceği şeyler yapabilir. Bu anlamda böyle bir kişiye anlayış göstermek daha iyidir.²⁵⁷ Ebu Bekr Râzî kişisel farklılıkları ifade ederek, her kişiden aynı davranışı beklemenin imkansızlığını açıklamıştır. Aşırı kaygı ve düşünce sahibi biri ile hiçbir şekilde bu hisleri hissetmeyen birinin aynı olmayacağı doğaldır. Aşırı kaygı ve düşünce sahibi kişinin kendini toparlaması için haz duyacağı şeyleri yapmasında sakınca yoktur. Bundan dolayı aşırı kaygı ve düşünce olmayan biri ile aşırı kaygı ve düşünce sahibi birini kıyaslamak da pek geçerli görünmemektedir. Bu noktada filozof şu şekilde bir örnek verir: *Atını yemleyen yolcunun amacı ona zevk vermek değil , onu güçlendirerek yolcunun gideceği yere sağ salim gitmesi götürmesi. Bu sebeple kişinin vücudunun ihtiyaçları üzerinde gözlem yaparak davranması önemlidir.*²⁵⁸ Ebu Bekr Râzî'ye göre, atını aşırı yükleyerek zorlayan, tahrip eden amaçladığı yere varamaz. Atının beslenmesine fazla dikkat ve aşırı ilgi gösteren diğer adam da varacağı yere ulaşamaz. Çünkü kişi, atını ihtiyacından fazla beslediği için, at yine rahatsızlanacaktır. Bu sebeple insan bu iki kişiye benzememelidir ki zaman geçip gitmeden gideceği yere ulaşmış olsun.²⁵⁹ Bu anlamda kişinin hedefine ulaşması önemlidir. Örneğe dikkat edilecek olursa aşırılık kişinin hedefine ulaşmasını engelleyen fiildir.

Kişi tüm düşüncelerini ve dikkatini felsefe tahsili görmek için yoğunlaştırırsa, Sokrates, Platon, Aristoteles gibi filozof olmak şeklinde hedefini belirlese, bu şekilde davranmak kişiyi olumsuz etkileyecektir. Çünkü kişi hedeflediğine ulaşmak için beslenmesine, istirahatına dikkat etmediğinden ve uykusuzluk problemi yaşadığından bu durum onun başarısını olumsuz etkileyecektir. Uykusuzluk böyle bir durumda kaçınılmazdır.²⁶⁰ Bu anlamda kişinin kendini, yıpratması ya da zorlaması makul değildir. Bedenin sıhhatini bozmak kişinin doğal olarak huzurunu kaçıracağından ve

²⁵⁷ Râzî, et - Tibbu'r – Ruhani, s. 61

²⁵⁸ Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes, s. 67

²⁵⁹ Arthur J.Arberry, A.g.e. , s. 67

²⁶⁰ Arthur J.Arberry, A.g.e. , s. 67- 68

bundan sonra kiři de hedefine ulaşamayacak hale geldiğinden bu şekilde davranmak iyi değıildir. Kiřinin hedefine ulaşmada hedefin eyleme dđnüşmesini imkansızlaştırmak aşırı kaygı ve dűřünceden kaynaklanır. Aşırı kaygı ve dűřüncenin olduğu yerde hedeflerin gerçekteşmesi başlamadan sona erer.

Öte yandan başka bir kişi de başka bir işle meşgüliyeti olmadığından zaman zaman felsefeyle ilgilendi. Ancak bu kişi de istek ve hevesini kaybetti. Felsefe ona kolay görünmediğinden, kişinin içinde felsefe için en küçük bir heves uyanmadığından felsefe yapması imkansızlaştı. Bu şekilde davranan kişi hayatı boyunca felsefe öğrenme ve yapmaya elverişli değıildir. Bu anlamda felsefe tahsili yapmak için istemek (aşırı olmayacak şekilde) ve istememek de her işte olduğu gibi önemlidir. Filozofumuz felsefe öğrenmenin de belli bir disiplin gerektirdiğini açıklamaya çalışır. Bu şekilde davranan kişi hayatı boyunca felsefe öğrenme ve yapmaya elverişli değıildir.²⁶¹

Ebu Bekr Râzî'ye göre her iki insanında amaçlarını gerçekteşirmede başarısız olacakları açıktır. Kişilerden biri aşırlık nedeniyle, diğeri de noksanlık nedeniyle başarısız olmuşlardır.²⁶² Bu sebeple hem en kısa zamanda isteklerimize ulaşmak için kapasitemizi çok fazla zorlamamızı, hem de onlara ulaşmamızı engelleyecek derecede rahat olmamamızı doğal kabul etmeyerek orta bir yol takip etmemizin önemine işaret eder. Ancak bu şekilde hedeflerimize en kısa zamanda ulaşabiliriz.²⁶³ Kişinin hedeflerine ulaşması da mutluluğu tecrübe etmesi ile doğru orantılıdır. Hedefe ulaşmada kişinin ruhunun tatminini sağlar.

Kişinin ruhunu tatmin etme sınırı ona göre, hazlara karşı duyulan emelleri tatmin ederken aşılmaması gereken en üst sınır , zulme can almaya Tanrı'nın gazabına yol açacak her şeyden kaçınmak esastır. Aklın ve adalet anlayışının gerekli görmediği her türlü davranıştan kişinin sakınması gerekir. Hazlara duyulan arzuyu tatmin etmenin en alt sınırı ise (örneğin) kişinin, kendisine zararı dokunmayacak ve hastalığa yol açmayacak kadar yiyip içmesidir. Cildini incitmemek şartıyla dayanabildiği kadar basit giyinmelidir.²⁶⁴ Bir anlamda 'normal olan'ı yaşamak

²⁶¹ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 63

²⁶² Râzî, A.g.e. , s. 63

²⁶³ Hüseyin Karaman, Muhammed b. Zekeriyya er- Râzî'de Ahlak felsefesi, s.117

²⁶⁴ Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama (es- Siretü'l – Felsefiyye), s. 197

esastır. Her şeyin aşırısını yaşamak doğal olarak, tabii olanı aşmak olduğundan, zararlıdır.

Öte yandan Ebu Bekr Râzî'ye göre kişinin başarılı olup olmayacağı konusunda 'istem ve istemsizlik' dikkat çekicidir. 'Felsefe öğrenmek isteyen kişi' örneğini göz önüne aldığımızda kişinin felsefeci olmadaki 'istem ve istemsizlik' hissetmesi önemlidir. "İstem ve istemsizlik" hislerini yakından incelemek gerekir. Psikolojide 'istem' irade veya irade eylemi, olabilecek seçenekler arasından birisini iradi ve bilinçli olarak seçme, dışarıdan etkilenmeksizin başlatılan hedef yönelimli etkinliktir.²⁶⁵ Kişinin başarılı olması için yapacağı şey ise istem duymasıdır. İstem irade kaynaklıdır. Ebu Bekr Râzî'ye göre irade akıldandır, çünkü bu meleke insanların hayvandan üstün olmasını sağlar.²⁶⁶ Bu yeti sayesinde kişi başarıya ulaşır. Kişinin istem duyması yapacağı işe kendini vermesi, sevmesi kişiyi işinde daha başarılı kılacaktır. Bu anlamda yapacağı işte istikrarlılık göstermesi önemlidir. İstem ve istikrarlılık başarıya ulaşmada vazgeçilmez olmaktadır. Ancak istem ve istikrarlılıkta filozofa göre aşırı da olunmaması gerekir. Aşırılık yorucu ve yıldırıcılığa sebep olabileceğinden kişi bu noktada dikkatli olmalıdır. Kişi 'istemsizlik' hissettiğinde de başarısız olur. İstemsizlik iradi olmayan, kişinin iradi denetimine tabi olmayan davranışlar veya süreçlerdir.²⁶⁷ İstemsizlikte hedefe ulaşmayı engeller. Kişi bir işte başarılı olmak istediğinde aşırı derecede yoğunlaşırsa ya da o işe heves hissetmezse her iki şekilde de başarılı olamaz. Bu sebeple bazen kaygı ve düşüncesini yoğunlaştırmamak adına kişi eğlencelere katılabilir. Kişi zihninden böylece bu zararlı duyguları çıkarabilir.

Aşırı kaygı ve düşünce insan için zararlı olduğu gibi buna benzer özelliklerden biri de kişinin aşırı üzüntü hissetmesi kişinin ruhu için zararlı görülen duygu olarak tartışılmaya çalışılacaktır.

F - AKIL VE ÜZÜNTÜ (KEDER):

Üzüntü, acı veren, can sıkıntısı, azap, endişe ve korku hali olarak tanımlanır.

Üzüntü Ebu Bekr Râzî'ye göre kişinin sevdiği bir şeyin birlikteliği ile kaybının gerçekleştiğinde veya ulaşılmak istenen şeye ulaşılmadığında hissedilen ruhi

²⁶⁵ Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü , s. 404

²⁶⁶ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 20

²⁶⁷ Selçuk Budak, A.g.e. s. 404

durumdur.²⁶⁸ Üzüntü düşünce ve akli bulandırdığından ruh ve bedene zarar verir. Kişi yoğun bir şekilde üzüntü hissettiğinde ruh ve beden yıpranmaktadır. Kişi güç ve kuvvetten zayıf düşmektedir. Üzüntüden kurtulmak için çaba sarf etmelidir veya mümkün olduğunca üzüntüyü azaltmaya çalışmalıdır. Bu iki yolla yapılır: Birincisi, üzüntü oluşturabilecek durum gerçekleşmeden önce üzüntüden korunmaya çalışmalı ve dert geldiğinde mümkün olduğunca onu aza indirmeye çalışmalıdır. İkincisi ise, dert geldiğinde derdi veya üzüntüyü ya tamamen ya da büyük ölçüde üzüntüyü ruhtan çıkarmak gerekir ve sıkıntının bir daha olmaması için önlemler almak daha iyi olur.²⁶⁹

Ona göre kişideki üzüntü sebeplerinden biri, kişinin sevdiği birini kaybetmesidir. Sevgileri yoğun insanlar sevdiklerini kaybettiklerinde üzürlürler. Seven insan sevdiğini kaybetmenin sıkıntısından sürekli korku duyar, bu korkuyu sürekli geçiştirmeye çalışır. Ancak bu geçiştirme ile kişinin içine düşeceği sıkıntı aynı değildir. Bu noktada filozof şöyle bir örnek verir: *Çocuğu olmayan bir adam ile çocuğunu kaybeden bir adamla eşit şekilde sıkıntı içerisinde olmaz. Çocuksuz adam dert çeken sınıflandırmanın dışında görünse bile – böyle bir meselede hiçbir şekilde dert ve sıkıntı çekmeyenleri ayırarak - onun sıkıntısı da gerçektir. Bu sebeple sevgilisi olmayanın derdi ile, sevgilisini kaybedenin yanında hiçbir şeydir.*²⁷⁰

Bununla birlikte filozof bu görüşünü pekiştirmek için bir şu örneği vermiştir: *Bir gün çocuğunu kaybeden ve bundan dolayı çok ızdırap çeken akıllı bir kadın gördüğünü söyler. Bu kadın öyle ki aynı acıları ve sıkıntıları tekrar çekebileceği düşüncesiyle bir başka çocuğa sahip olma ihtimalini düşünmekten korktuğu için kocasının yanına (yatağına) gitmekten çekinir.*²⁷¹ Ebu Bekr Râzî bu noktada kadının korkusunu haklı bulmaktadır. Ancak filozofun bu noktadaki düşünceleri çok gerçekçi gelmemektedir. Kişi sevdiğini kaybedince hissettiği duygular çok doğal görünmesine karşın, bu korkunun sürekli olarak hissedilmesi, esasen onun acısını daha da katlamaktadır. Bir anlamda tecrübeleri olumsuz görme söz konusudur. İnsan doğasında kişinin kendi gerçekleri ile yüzleşmesi ve yaşadığı olaydan çıkarımlar yapması gerekir. Gerçekleriyle yüzleşmeyen insan hep bir korku içinde yaşar ve bu

²⁶⁸ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 63

²⁶⁹ Râzî, A.g.e, ss. 64 - 65

²⁷⁰ Râzî, A.g.e. ,s. 66

²⁷¹ Râzî, A.g.e. ,s. 66

da onun mutsuz olmasına yol açar. Öyleyse filozofun görüşlerindeki bu çelişki akılda tutularak onun genel akıl felsefesine göre kişi böyle bir durumla karşılaştığında bir şekilde gerçekleriyle yüzleştikten sonra hayatına devam etmesi gerektiği düşünülmalıdır. İnsanın sevgilisinden ayrılmış olması ikinci bir sevgili edindiğinde yine ondan ayrılacağı anlamına gelmez ya da çocuğunu kaybeden kadının tekrar çocuğunu kaybetmesi kaçınılmaz akıbet değildir. Çünkü filozofun “akıl felsefesine göre akıl, insanın yaşayacağı gerçekleri tekrar yasayacağı konusunda telkin eder” görüşü şeklinde olması gerekirken böyle bir ifadeye rastlanılmamaktadır. Bu noktada akıl, kişinin bir öncekinde yaşadığı tecrübeleri göz önüne alarak nerde ve ne şekilde yanlış yaptığının çıkarımlarını yapması gerekir. Eğer kişinin eylemleri dışında gelişen bir durumsa bu anlamda akıl sadece insanı aşırı kedere girmemek için ikna eder.

Ebu Bekr Râzî'ye göre kişinin sevdiği kimse ne kadar çok ise onları kaybetmekten de o kadar çok korku duyar, çok sevdiği olmayan daha az gamlanır.²⁷² Bu sebeple seven ile sevmeyenin kederi bir olmaz. Her kişinin kederi kendi içinde geçerlidir, ancak filozofa göre seven insan sevdiğini kaybedince sevgilisi olmayan kimseye göre daha az kederli olur.

Sevgilinin varlığının insan tabiatına uygun olduğu açıktır. Kişinin sevdiğinin yokluğunu hissettiğinde keder hissetmesinin nedeni bu durumun kişinin tabiatına aykırı olmasıdır. Bir kimse sevgilisine sahip olmanın hazzından çok onu kaybetmenin elemi hisseder, yani sevgilinin varlığının hazzı yokluğunun eleminden daha azdır.²⁷³ Başka bir ifadeyle insan sevdiğini kaybedince daha çok acı çeker. Sevgilinin yokluğunda yaşanan elem varlığında yaşanan hazzı yok etmektedir. İnsan sevdikleriyle uzun zaman yaşar, onların yanında bulunmasından haz duyar. Uzun süre haz duysa da kişi sevdiklerini kaybeder kaybetmez yaşanmış uzun hazzın, mutluluğun yerini kesintisiz bir hüznün alır. Sevdiklerimizin mevcudiyetlerinden aldığımız hazzın onları kaybettikten sonra da yaşayabilmesi için (hazzın) sevdiklerimizi her an kaybedebileceğimiz endişesiyle ruhumuzu teskin etmeliyiz. Sevgili mevcutken ondan alınan haz ve mutluluklar belli belirsiz yoksun bırakıcı, parça parça ve bulanıktır. Oysa sevgili yitirildiği sırada hüznün ve istikrarsızlık devamlı, hasret açık bir şekilde çoğalır ve telef eder. Sevdiklerimize

²⁷² Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 65

²⁷³ Râzî, A.g.e. , s. 66

sahip olmada zevk ve keyif hissedilmesine karşın çoğu zaman onların yanımızda olması anlaşılabilir ve önemsizdir, yani bir anlamda sevdiğimizimizin yanımızda olması o an için önemsiz görünebilir, onların yanımızda iken verdiği hazzı bile fark edememiş olabiliriz. Bu sebeple bir anlamda hüznün daha kesin ve katıksızdır. Yaşanılan haz ise hüznün kadar kesin değildir ve katıksızdır.

Sevenlerimizi kaybetmede yaşadığımız hüznün kendi hayatlarımızda da geçerli olduğunu görürüz. Kişi hayatında sevdiğiyle yaşadığı hazın çok farkında olmayabiliyor. Hatta sevdiğimizimizi kaybetme riskini unutarak onlara haksızlıklar yapabiliyoruz. Ancak kişiye ne zamanki sevdiğini kaybettiği an geliyorsa o an onları sevdiğini bile anlıyor ve acı çekmeye başlıyor. Aslında kişi acılarını yaşarken sevgisinin de yoğunluğunu ölçmüş oluyor. Sevgimizin çokluğunu ya da azlığını bize tecrübedeki acı öğretiyor. İnsan sevdiğini doğrudan katıksız sevmiyor. Ondan alacağı hazzı hatta bazen göz ardı ediyor. Ancak kaybettiğinde sevgisini anlıyor. Sevgiyi insan olarak tam anlamıyla tecrübe edememektedir. Sevgi, Ebu Bekr Râzî'nin ifade ettiği gibi tabii olan bir duygudur. Bu noktada aslında filozofun bir anlamda kederi anlatırken sevgi felsefesi yaptığını görüyoruz. Sevginin hissedilmesi sonra acıya dönüşmesi filozofun görüşlerinde şekilleniyor. Sevginin kederle hissedilmeye başlanması tecrübelerle dayalı olarak geçerli görünüyor. Ancak sevgi varlığını kederle mi hissettirir bu noktada şüpheli yaklaşmakta fayda vardır. Eğer sevgi varlığını kederle hissettiriyorsa bu sevginin tam bir sevgi olduğu konusunda kesin bir sonuca varmak zorlaşmaktadır. Kişilerin özel yaşamlarında, sevgi kadar bereketli bir duygu yoktur. Sevgi bu anlamda doğurganlığın simgesi bile olur, çünkü kişinin sevgisinden pek çok şey doğar. Bunlar arzu, düşünce, istem, eylemdir. Bununla birlikte bir tohumdan çıkan ürünler gibi, sevgide doğan bu şeylerin hepsi sevgi değildir, ancak onun varlığının işaretidirler. Doğal olarak sevdiğimiz şeyi şu ya da bu şekilde isteriz. Öte yandan sevmediğimiz; bizi duygusal bakımdan ilgilendirmeyen çok şey de isteriz. Örneğin kişinin şarabı arzuluyor olması onu sevdiği anlamına gelmez. Bununla birlikte, sevgiyle arzu arasında bir ayırım gözetmek için daha sağlam ve daha ince bir neden vardır. Bir şeyi arzu etmek, kuşkusuz o şeye sahip olmaya yöneliktir (sahip olmak bizim bir parçamız olmasını istemek anlamındadır). Bu nedenle arzu, doyurulur doyurulmaz söner, doyumla birlikte bile sona erer. Oysa sevgi doyumsuz kalır. Arzunun edilgen bir yönü vardır:

Bir şeyi arzu ettiğimizde, aslında arzu ettiğim şey o nesnenin bize gelmesidir. Sevgide nesnenin bize gelmesi yerine, biz nesneye gideriz ve onun parçası oluruz. Sevgi eyleminde iki kişi kendilerinin dışına çıkarlar. Belki de sevgi doğanın insana, kendisinin çıkıp başka bir nesneye yönelme olanağı tanıdığı en yüce etkinliktir. O bize doğru gelmez., biz ona doğru çekiliriz.²⁷⁴ Bu tür bir sevgi tecrübesinde kişi hazzı daha iyi yaşar. Bu anlamdaki sevgi seven kaybedildiğinde hüznün verse de sevginin kederle anlaşamayacağı yani tam olarak yaşanmayacağı açıktır.

Gerçek anlamdaki sevgi varlığını kedere bağlı olarak gerçekleştirmez. Sevgi kederden bağımsız oluşmalıdır. Bu anlamda kişinin sevdiğine olan duygularını iyi tartması gerekir. Sevilen insan kaybedilmeden de sevilmelidir. Sevilenin gereken değeri görmesi sevginin daha gerçekçi tecrübe edilmesini sağlayabilir. Bu anlamda Ebu Bekr Râzî kaybettikten sonra kedere bağlı olarak çıkan sevginin insana daha çok zarar verdiğini açıklamaktadır. Bu keder sevginin tecrübe edilmesinden daha kesindir, çünkü kişi zaten sevgiyi tam anlamıyla tecrübe edememiştir. Sevginin varlığının bile farkında olmayan kişi acısının ona verdiği ızdırap ile mutsuz olacaktır. Aynı şekilde bir insan uzun süre sağlıklı olabilir, hatta bu kişi sağlığının ona verdiği hazzın farkında bile olmayabilir. Ancak sağlığını kaybeden biri ciddi anlamda acı çeker. Sağlığını kaybettiğinde kişi sağlıklı olmanın kıymetini o zaman anlar.

Ebu Bekr Râzî, bu türlü kederlere düşmesi halinde kişinin en kısa zamanda bu kederden kurtulması gerektiğini düşünmektedir. Bu noktada kişi kederi bırakmalıdır. Keder gelmeden yani sevileni kaybetme anı yaşamadan insan sevdiğinin kaybını zihninde canlandırmalıdır. İnsan aklında ve hayal gücünde onların ebediyen olamayacağını bilerek davranmalıdır. Asla bir an bile sevdiğini unutmamalı, düşüncelerine yerleştirerek kayıp gerçekleştiğinde kişi hazırlıklı olabilsin. Bunu yaptığında kişi ruhunu güçlendirdiğinden, ruhunu disiplin ettiğinden dolayı felaket geldiğinde dayanıklı olmayı başarır, çünkü insan bir şeye alıştığında bu metodu uyguladığında biraz kendine güven duygusu hissettiğinden sevdiği yanında olmasa bile huzur yaşayabilir.²⁷⁵ Bununla birlikte filozof insanın sevdiğini çoğaltması gerektiğini ifade etmektedir, çünkü kişi ona göre sevdiği birini kaybedince yaşadığı kederi unutmak adına diğer sevdiğine sığınmalıdır. İnsanın çoğunluğun dışında çok sevdiği biriyle kendini oyalamaya çalışması gerekli değildir ve sevilen kişinin

²⁷⁴ Ortega Y Gasset , Sevgi Üstüne , Yapı Kredi yay. , İstanbul – 96, s. 8-9

²⁷⁵ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s.66 - 67

zorunlu ve yeri doldurulmaz olarak gösterilmesi gerekmez. Kişi bu sebeple sevdiğini kaybettiğinde hayatını onun yerine başka birini koyabilecek şekilde devam etmelidir.²⁷⁶ Burada filozof kişinin bütün ilişkilerinde tek bir insana odaklaşmaması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. Kişi sevdiklerini çoğaltmalıdır. Bu bir anlamda sevdiklerini kaybeden insanın yeniden hayata devam edebilmesi için gereklidir. Sevilenin ortadan kaybolması ile kişi tüm dünyasını karartmaktadır. Bu durumdaki kişi de bazen ruhsal problemler yaşamaktadır. Hatta bizim de bugün şahit olduğumuz gibi böyle bir tecrübe bazen intihar sebebi olmaktadır.

Ebu Bekr Râzî bu noktada iki metod tavsiye etmiştir. Birincisi kişinin sevdiklerini kaybedeceği ihtimalini zihninde bulundurmasıdır. İkinci ise kişinin sevdiklerini çoğaltmaya çalışmasıdır. Kişi için bu şekilde davranmak kedere karşı alınabilecek bir önlemdir.

Ona göre akıllı kimse, bir insan olarak her şeyin sabit ve devamlı olmadığını anladığı her şeyin fani, değişken olduğunu gördüğü ve bunları kendisine yansıttığı zaman herhangi bir şeyin yok olmasıyla çok fazla üzülmez. O halde insan bir gün öleceğini ve bedenen yok olacağını unutmamalıdır. Ölüm geldiğinde bütün bunların kendisine zor ve önemli görünmemesi gerektiğini bilerek en sonunda ölüm gibi gerçeğe yüzleşeceğini görecektir. Sevdiklerinin ebediyen hayatta kalma arzusu kişide devam ettiği sürece kederi kendi üzerine çeker. Bu şekilde davranan insan kendini hırsına teslim etmiş olur.²⁷⁷

Akıllı insan alem gibi geçici olan bir şeyin devamını isterse şüphesiz ki fani olan bir şeyi istediği için doğal olarak kedere girecektir ve böylece aklının da hevaya meyletmesine imkan vermiş olacaktır. Bu sebepten hayatını devam ettirmek için çok da zaruri olmayacak şeylerin kaybını ruhunda keder nedeni haline getirmemelidir.²⁷⁸

Ebu Bekr Râzî'ye göre yine akıllı kimse, başına herhangi bir kötülük geldiğinde nefsinin meşgul olduğu bu durumdan kurtarmaya çalışır. Akıllı kişi nefsinin kederden kurtarabilir, çünkü kederin kendisine nasıl musallat olduğunun nedenlerini araştırır. Eğer bu kederi izale etmek mümkünse kederin karşılığı olabilecek fikri bir

²⁷⁶ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, A.g.e. , s. 67- 68

²⁷⁷ Râzî, A.g.e. , s. 68

²⁷⁸ Râzî, A.g.e. , s. 68

çare bulur. Eğer bu kederi izale etmek mümkün değilse, ruhundan kederi arındırmaya çalışır.²⁷⁹

Ebu Bekr Râzî'ye göre büyük kederler yaşamış insanlar daha sonra şartlarından memnun ve hayatı dolu olarak felaketten önceki hallerine dönebilir. Bu sebeple akıllı insana musibet geldiği zaman musibetlerin bir müddet sonra geçeceğini ve yeniden normal hayatına döneceğini hatırlar. Kişi felaket karşısında yeniden normale döneceğini aklına sunmalı ve böylece aklının bunu idrak etmesini sağlamalıdır. Kişi kederli anından hızla kurtulmak için mümkün olduğunca düşüncelerini meşgul edip başka yöne çevirerek zihnini kederden arındırabilir.²⁸⁰ Bununla birlikte kişi başka zamanlarda farklı insanların yaşadığı musibetleri düşünüp, o kişilerin nasıl davrandığını hatırlayarak normale dönüş yöntemleri hakkında düşününce huzura kavuşabilir ya da daha önce başına gelen musibetlerden nasıl kurtulduğunu da düşünerek huzura kavuşabilir.²⁸¹ Bu bir anlamda kişinin kendine ait önceki tecrübeleri ile başka insanların yaşadıkları tecrübeleri düşünerek kendini ikna etmesidir.

Burada filozofun aşırı keder hissetmenin sonucunda insan mutluluğu için bir engel olmasından bir başka engellerden biri olan aşırı yemek yeme yani oburluk hakkındaki görüşleri açıklanacaktır.

G - AKIL VE AŞIRI YEMEK YEME

İhtiyaç oranının da değil de ihtiyaçtan daha fazla yemek yeme aşırı yemek yemektir. Bir diğer ismi de oburluktur. Oburluk gereksiz yere fazla yemektir. Ebu Bekr Râzî'ye göre kişinin yemek yeme konusunda hırslı olmamalıdır. Oburluk kişiye sonradan acı ve zarar veren kötü huyların arasındadır. Oburluk kişide çok ciddi hastalıklara sebep olan kötü bir alışkanlıktır.²⁸² Bu anlamda oburluk sürekli yaşanmaya başlandığında bir çeşit ruhi hastalık olarak tanımlanır. Oburluk kişiye hem ruhi anlamda, hem fiziki anlamda zarar veren bir durumdur.²⁸³ Ebu Bekr Râzî'ye göre oburluk aynı zamanda toplum hayatında hoş karşılanmayan bir

²⁷⁹ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 68

²⁸⁰ Râzî, A.g.e. , s. 69

²⁸¹ Râzî, A.g.e. , s. 69

²⁸² Râzî, A.g.e. , s. 70 - 71

²⁸³ Râzî, A.g.e. , s. 70 - 72

durumdur, çünkü oburluk, sahibinin, kişi, arkadaşları tarafından aşağılanmasına ve hor görülmesine sebep olmaktadır. Kişiyi arkadaşları küçük görmeye başlar.²⁸⁴

Ebu Bekr Râzî bir gün Bağdat şehrinde oburluk hastalığına yakalanmış birine rast geldiğini anlatmaktadır: *Bir gün Bağdat'ta bir adamla yemek yiyordum. Ben makul miktardan fazlasını yemekten çekindim, fakat o hemen hemen çok daha fazlasını yemek için azimle yemeyi sürdürdü. Karnı doyup fazlasını yediği zaman masadan kaldırılan tabaktaki yemeklere gözünün takıldığını gördüm. Bu yüzden iştahın hafifleyip hafiflemediğini, ruhunun tatmin olup olmadığını ona sordum. O, bana sadece masaya oturmadan önceki halimde olsaydım ve tabaklar önceki halinde olduğu gibi dolu olsaydı, diye cevap verdi. Ona eğer arzunun acısı ve seni rahatsız etmesi şu tok halinde terk etmediyse karnını çok fazla doyurmadan çekilmek daha makul olmayacak mıydı? Şimdi yediklerin sana rahatsızlık verecek ve yemek yediğinden aldığın hazdan daha fazla acı çekeceksin, dedim.*²⁸⁵ Bu noktada filozof söylediklerinde haklı olduğunu gördüğünü açıklayarak hayatını felsefenin disiplinine veren kişinin bu söylediklerini makul karşılayacağını anlatmaktadır.²⁸⁶

Ebu Bekr Râzî'ye göre kişinin ihtiyacından fazla yemesi zararlıdır, kişi makul olacak derecede yemek yemelidir. Günümüz de fazla yemek hastalığı olarak tanınan obesite hastalığının özelliklerinden biri olarak oburluk görülür. Bu kişilerde aşırı ve zorunlu yeme tutkusu oburluk (bulimia) vardır. Kalıtsal ve dirimsel yatkınlık, hipotalamik (açlık, susuzluk, cinsel davranış, vücut ısısı, stres tepkilerini, v.b. de dahil olmak üzere motivasyon ve duygu işlevlerini düzenleyen yapı) ve iç salgı bezlerinin olağan dışı çalışmaları sonucunda olabildiği gibi ruhsal nedenlerle ya da birlikte olabilir. Bu kişilerde oral karakter özellikleri (engellenme eşiğinde düşüklük, bağımlılık, güçsüzlük, çaresizlik, güvensizlik, yetersizlik, doyumsuzluk, isteyicilik ve sürekli açlık duygusu), bilinç dışı saldırganlık dürtüleri, çatışma ve bunaltı (anksiyete) egemendir. Bilinç dışı açlık, saldırganlık dürtülerinin verdiği bunaltıyı aşırı yiyerek gidermektedirler. Benzer özellikler ilaç ve alkol bağımlılarında da gözlenir. Bu kişilerde ağız önemli bir duyum organıdır. İlaç-alkol, tütün ya da yemek simgesel bir araçtır. Bu rahatsızlık Tıp dilinde psikosomatik bir rahatsızlık olarak

²⁸⁴ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 70

²⁸⁵ Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes, s.75- 76

²⁸⁶ Arthur J.Arberry, A.g.e. , s.75- 76

tanımlanır. Psikosomatik rahatsızlığı ise, ruh ve beden birliğinin bozulması ile ruh ve beden aralarındaki etkileşimin bozulmasından, söz eder.²⁸⁷

Filozof bu hastalığın giderilmesi için bazı metotlar tavsiye etmiştir. Oburluğun kişide yerleşmeye başlamadan önce bunun yaşanması halinde insanda yapacağı zararları düşünerek hareket etmesi gerekir. Bu sebeple aşırı yemek arzusunu derece derece hafifletmeye çalışmalıdır. Eğer oburluk kişide yoğunlaşırsa ve bunu makul bir şekilde ayarlamazsa oburluk hastalık şekline dönüşür. Bu, daha içinden çıkılmaz bir durum şekline dönüşür.²⁸⁸

Bununla birlikte filozof yine bir aşırı yemek yiyen genç ile bir düşünürün yemek yerken geçen diyaloglarını örnek verir: *Düşünürün ilginç açıklamalarına genç, eğer rızıkım sadece seninki kadarsa, canlı olup olmadığıma dikkat etmem, dedi. Düşünürde, bu oldukça doğru oğlum, ben yaşayabileceğim kadar yerim, oysa sen yiyebildiğin noktada yaşamak istiyorsun, diye cevapladı.*²⁸⁹

Ebu Bekr Râzî'ye göre sonucu keder veren bir davranışta kişi kendini engellemelidir. Çok fazla yemek yiyen birinde ortaya çıkacak hastalıklar kaçınılmaz olduğundan akıllı kişi kötü sonuçları bilerek ya da görerek bu sonuçların önlemlerini ortaya çıkmadan alır, çünkü bunları yapmazsa hastalığa kendini kaptıracaktır. Bu durum da onun kazanmasına değil, kaybetmesine neden olacaktır.²⁹⁰ Kişi hırsına engel olmalıdır. Eğer hırsına teslim olursa sürekli olarak makul olmayacak şekilde yemek yiyecektir. Makul olandan fazla yemek ise insan sağlığına zararlıdır. Ona göre eğer kişinin oburluğuna müsaade edilir veya göz yumulursa bu zor durumdan kurtulmakta daha çok zorluk çekecektir.²⁹¹

Oburluk gösteren bir kişinin hareketini normal olarak algılamak onun daha çok zararına olacaktır. Filozof obur kişinin davranışının pekiştirilmemesi gerektiğini ifade eder. Pekiştirmekle kişinin bu hastalığı daha çok kökleşir. Bu da onun fayda görmesinden daha çok zarar görmesine neden olur. Ancak obur bir kişiyi eleştirmek de bazen ters tepki yapabilir. Yani kişinin daha çok yemek yemeye yönelme ihtimali de vardır veya kendini toplumdan soyutlamaya girişebilir. Bu noktada kişinin aklı önemlidir. Bu işin zararlarını kendi idrak etmekle birlikte çevresindeki insanların da

²⁸⁷ Mehmet Ünal, Psikosomatik Bozukluklar, lokman.cu.edu.tr/ psychiatry ; Psikoloji Sözlüğü, s.369

²⁸⁸ Râzî, et- Tibbu'r – Ruhani, s. 70 - 72

²⁸⁹ Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes, ss. 75 - 76

²⁹⁰ Arthur J.Arberry, A.g.e. , ss. 75 - 76

²⁹¹ Arthur J.Arberry, A.g.e. , ss. 75 - 76

bu kişiye bir şekilde destek olmaları gerekir. Filozofa göre kişi oburluğunu bir şekilde engellemeye çalışmalıdır. Ancak bunu bir anda değil yavaş yavaş kendini alıştırmakla yapmalıdır.²⁹² Bu aşırı yemek yeme hissi yavaş yavaş alıştırmakla uygulandığında zamanla bu his cılızlaşır ve sonunda tamamen yok olup normal şekline dönüşür. Bu noktada kişinin bu hissini birden bire bastırmadığı dikkat çekicidir. Kişinin bunun zaman içinde yavaş yavaş yapması insan psikoloji açısından daha makul görünmektedir.

Kişi bu hissine engel olduğunda hevasının isteklerine uymadığından yine mutluluğu tecrübe edecektir. Burada filozof aşırı yemek yemekten hem kişinin beden sağlığı hem ruh sağlığını tartışmaya çalışmıştır. Bedenen mide hazımsızlığı gibi bir rahatsızlığa sebep olacağından kişi huzursuz olacak ve acı çekecektir. Ruhun da yine sürekli kendini doyumsuz hissetmek onu tatminsiz bırakacaktır. Bu da huzursuzluğuna sebep olacaktır. Bununla birlikte çevresindekilerin onu küçük görmesi yine kişinin ruh sağlığını olumsuz etkileyecektir.

Filozofa göre yemek yemede makul olan kişinin vücudunun ihtiyacı kadar yiyecek alması gerekir. Bunun fazlasını yemek zararlıdır. Bu anlamda yemek yeme bir ihtiyaç gidermedir. Fazla yemekle haz duymak makul değildir, çünkü kişiyi fazla yemek yemenin sonunda daha fazla elem beklemektedir.

Ebu Bekr Râzî'nin oburluk veya aşırı yemek yemenin zararları hakkındaki görüşlerinden sonra akıl ve sarhoşluk hakkındaki görüşlerine yer verilecektir

H - AKIL VE SARHOŞLUK

Sıvı veya katı bir takım maddelerin kullanılması sonucu aklın örtülmesi ve kişinin iradesini kontrol edemez duruma gelmesi haline sarhoşluk hali denir.²⁹³ Ebu Bekr Râzî'ye göre kronik ve daimi sarhoşluk, buna müptela olanları yıkım, felaket ve hastalığın her çeşidine götüren kötü bir alışkanlıktır. İçki aklın düşmanlarından biridir, çünkü fazlasıyla kullanıldığında mantığın yok olmasına, küstahlığa, sırların açığa çıkmasına ve genel bir dermansızlığa ve en önemlisi günlük hayattaki sorumlulukları ihmal etmeye yol açmaktadır. Kişinin bu hallere girmesi mutluluğunu olumsuz etkileyecektir. Sarhoşluk bu anlamda filozofa göre hırsın en ciddi

²⁹² Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 70 - 71

²⁹³ www.sevde.de/sarhoşluk

yandaşlarından ve mantığın en büyük bozucuları arasında yer alır.²⁹⁴ İçki kullanımındaki asıl zarar akli bulandırıcı olmasıdır. Akıl fonksiyonunu kaybetmektedir ve insanda hiçbir anlamda insan da makul düşünce kalmamaktadır. Bu anlamda sarhoşluk hali aklın anlık da olsa yok edicisidir. Sürekli kullanıldığında zihin hiçbir zaman açık olamamaktadır. İçki aklın fonksiyonun yok etmekle birlikte, kişideki erdemi de yok etmiş olur. Demek ki erdemın garantörü akıldır.

Ancak Ebu Bekr Râzî içkinin bazı durumlarda alınabileceğini açıklamaktadır. Kişinin çok fazla bilincini yitirmeden içki kullanabileceğini bazı sebeplerde mümkün olacağını ifade etmektedir: “*Bazen içki pervasızlık ve atılganlık, cesaret, aşırı neşe ve endişeyi dağıtmak için ihtiyaç duyulan bir anda kullanılır. Sabit bir karar, net bir anlayış, olağanüstü bir düşünce gerektiren tüm durumlarda içkiyi kullanmamak daha iyidir.*”²⁹⁵ Filozofa göre kişiyi aşırı endişesi veya korkusu sıktığı, bunalttığı zaman ölçüyü fazla kaçırmadan içki kullanmak esastır. Burada önemli olan içkinin zevk için içilmesi değil, şifa anlamında kullanılmasıdır. Yani tedavi amaçlı kullanabileceğidir. Bu noktada kişinin niyeti de önemlidir. İçkiyi kullanan kişi zevk için mi içtiği yoksa şifa için mi içtiği belirleyici bir durumdur. Önemli olan kişinin hayatında yaşadığı sıkıntıları atmak için kullanmasıdır. Bununla birlikte kişinin önemle üzerinde durması ve düşünmesi gereken sorumluluklarda ise içkiden uzak durması daha makuldür. Ebu Bekr Râzî yine tabiplerle ilgili yazdığı bir risalede tabiplerin genelde içki kullanmaması gerektiğini, çünkü tedavi esnasında telafisi mümkün olmayan hatalar yapmaya sebep olacağından içmemelerini belirtmiştir. Şayet yine tabip bağımsızken içmek isterse sağlığını bozmayacak kadar veya bir hastalığa karşı yeterince içebileceğini açıklamıştır. Filozof, tabiplerin önemli kararlar vermeyecekleri anda içebileceklerini veya bir hastalık durumunda içebileceklerini ifade eder.²⁹⁶ Bu noktadaki belirleyicilik yine ihtiyaç durumudur.

Bununla birlikte filozofa göre sarhoşluk, felç, oksijen yetmezliğine neden olur. Özellikle kişinin sınırları zayıfsa sayıklamasına, safra kesesi şişliğine, kan pıhtılaşmasına, çeşitli ateşli hastalıklara, bazı şekillerde ruhi rahatsızlıklara sebep olmaktadır. Başka bir deyişle içki fazla kullanıldığında kişinin sağlığını bozmaktadır.

²⁹⁴ Râzî, et- Tıbbu'r - Ruhani, s. 72 - 73

²⁹⁵ Râzî, A.g.e. , s. 72 - 74

²⁹⁶ Mahmut Kaya, Ünlü Hekim - Filozof Ebu Bekr er-Râzî ve Hekimlik Ahlakı ile İlgili Bir Risalesi, s.239

Ebu Bekr Râzî içki kullanımında aklın fonksiyonlarının yok olmaması açısından kullanılmaması gerektiğini, açıklamaya çalışmıştır. Ancak bununla birlikte bazı durumlarda kullanılması gerektiğini özellikle kişinin aşırı hislerini hafifletmesi bakımından kullanılabileceğini ifade etmiştir.

Bundan önce aşırı keder veya korku bahislerinde aklın fonksiyonunun etkili olduğunu tartışmaya çalıştık. Filozofa göre kişi akli ile bu tür duygularından kurtulabilirdi. İçkinin kullanımında bu tür duyguların yoğunlaşmasını engellemek için kullanılabileceği konusundaki görüşleri ile aşırı keder veya korkunun akıl ile giderilmeye çalışılması görüşü çelişmektedir. İçki kullanmak filozofa göre aynı zamanda akli yok etmektir. Aklın en büyük düşmanıdır. Peki aklın işlerliğinde bu tür duyguları yok etmesine imkan varken akli bulandıran bir maddenin kullanımı neden bu tür duyguları yok etmede daha başarılı olsun ki? Ona göre aklın önceliği vardı. Ancak burada şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: “Aklın yetersiz olduğu durumlar da vardır ve - aklın bulandırıcısı olan - içki bu aşılmaz durumların bir çaresi olarak görülmektedir.” Bununla birlikte Ebu Bekr Râzî'nin bahsettiği içki kullanımındaki zararda kişinin bağımlı olacağı ihtimalini de düşünmekte fayda vardır. Bu anlamda zararlı görülen içki kullanımının sonu, bağımlı bir içki kullanıcısı olmaktır.

Filozof bu görüşlerini şekillendirmeye çalışırken daha çok Tıp bilgisiyle bir takım sonuçlara gitmeye çalışmıştır. Ancak öte yandan bu görüşleri akıl felsefesi ile çelişmektedir. Bu nokta da bir felsefeci olarak düşünmek yerine daha çok tabip gibi düşünmeye çalıştığını görmekteyiz. Aslında onun akıl felsefesine göre kişi aşırılık hisselerinden akıl ile kurtulabilirdi, ama bu tür duyguların yok edilmesinde alkol kullanılmasını tavsiye etmesi tartışmaya açık görünmektedir.

Akli, içki kadar hatta belki de ondan daha çok etkileyen cinsellik ile akıl, acaba filozofun felsefesinde nasıl ilişkide bulunmaktadır?

I - AKIL VE CİNSELLİK

Cins kelime anlamı olarak, erkekle kadını birbirinden ayıran genetik (cinsiyet kromozomları), anatomik (bedensel yapı), fizyolojik (hormonlar), ruhsal farklar anlamında kullanmakla birlikte bu şekilde farklılaşan cinslerden her birisine verilen isim şeklinde kullanılır. Cinsellik ise içgüdülerle bütünlük kazanan kişiye haz veren bir durumdur. Cinsel içgüdü, psikanalizde her türlü haz arayışının altında yatan temel

içgüdüdür. Daha popüler ve bir anlamda nötr tanımıyla, nihai amacı cinsel ilişki olan davranışları güdüleyen içgüdüdür. Cinsel itki ise, cinsel doyuma ve nihai anlamda üremeye yönelik bir itki veya dürtüdür. Açlık ve susuzluk gibi temel olarak değerlendirilen diğer itkilerden farklı olarak cinsel itki kişinin hayatta kalması için gerekli değildir, ama türün devamı için gereklidir. Bu itki hayvanlarınkinden farklı olarak deneyimle, öğrenmeyle daha çok şekillenir ve daha büyük çeşitlilik gösterir.²⁹⁷

Ebu Bekr Râzî'ye göre ise cinsel dürtüler açlık ve susuzluktan farklıdır, çünkü cinsel dürtüleri terk eden kişi açık - seçik bir şekilde acı çekmez ve yemek içmek gibi hayatın devamlılığı için gerekli olarak görülmemektedir. Filozofa göre cinsel dürtünün yoğun olarak hissedilmesi ya da eylem olarak cinsel ilişkinin fazla yaşanması makul değildir, çünkü cinselliğin aşırı ve ölçüsüz bir şekilde tecrübe edilmesi beden yapısını bozar ve tahrip eder. Eğer kişi kendini cinsel dürtülerine teslim etmişse geleceğini düşünüp taşınmadan hareket ederek bir şekilde mantığını yendiği ve yok ettiğinden olumsuz bir sonuca ulaşmıştır.²⁹⁸

Cinsellik duygusu açlık ve susuzluktan farklıdır, çünkü uzun süre aç ve susuz kalan bir insan ölür, cinsellik türün devamı için daha gereklidir. Bu anlamda cinselliğin yaşanmaması bireyin yaşamına son vermez. Normal koşullar altında açlık ve susuzluk duygusunu birey isteyerek çoğaltamaz, kendiliğinden çoğalır. Cinsel dürtü de ise, kişi hem cinsel yönden uyarılmayı bekler, hem de uyarılma sonunda ortaya çıkacak gerginliği gidermeye çalışır, yani bir anlamda kişinin istemiyle yönlenen bir histir. Cinsel davranış enerji harcarken, açlık ve susuzluk güduları organizmaya enerji getirme yönünde çalışır.²⁹⁹

Ebu Bekr Râzî'ye göre ise cinsel ilişkinin çok fazla yaşanması kişinin hem beden hem de ruh sağlığının bozulmasına neden olur. Cinsellik yoğun yaşandığında kişinin görme gücü zayıflar, kişinin otoritesini sarsar, vücudunu yıpratır, beyne ve sinirlere zarar verir, kişiyi güçten ve takatten düşürür. Bir anlamda bu da kişide huzursuzluk yaratır. Bu sebeple cinsel isteklerin de akla uygun hale getirilmesi gerekir. Filozof, cinselliği aşırı derecede yaşamaktan kaçınıp mümkün olduğunca akli ölçüler içinde gerçekleştirmek gerektiğini açıklamaktadır. Aksi takdirde kişi,

²⁹⁷ Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü, s. 167, 169

²⁹⁸ Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes, s.81 - 84

²⁹⁹ Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranış, Remzi Kitapevi, İstanbul - 93, s. 245

hırsına teslim olacaktır. Aklının gerçeğine rağmen hırsının davetine itaat ettiğinden ve hırsını izlediğinden ve hatta hayvanlardan bile daha fazla hırsa boyun eğdiğinden acı çekecektir. Bu insanın akıllı insandan farkı, içgüdüyle hareket eden olmasıdır.³⁰⁰

Filozofun burada bahsettiği nokta, cinselliğin biyolojik olarak değil de psikolojik olarak yaşanmasıdır. Çünkü cinsel davranış insanda bazen biyolojik temelinden uzaklaşır. İnsanlardaki bu dürtü hayvanlarda olduğu gibi hormonal devrelerin kontrolü altında değildir. Başka bir deyişle, cinsel davranış fizyolojik olmaktan daha çok psikolojik faktörlerin etkisi altındadır. Örneğin bugün psikolojide araştırma sonuçlarına göre menopoz dönemine giren kadının cinsel arzularında bir azalma görülmediğini, bilakis bazı durumlarda artma gözlemlendiği açıklanmaktadır. Bu anlamda kişinin kültürel ve sosyal ortamı, cinsel enerjisini ifade ediş tarzını, zamanı, yerini ve enerjisini büyük ölçüde etkiler.³⁰¹ Cinselliğin yoğun olarak yaşanma arzusu Ebu Bekr Râzî`de psikolojik olduğundan akılla bu hisler makul şekle getirelebilir. Bir şekilde bu duygularına kişinin fazla yoğunlaşmaması gerektiğini açıklamaktadır.

Kişi ona göre hırsına teslim olmadan mümkün olduğunca az cinsellik yaşamalıdır. Aksi takdirde kişinin hem ruh sağlığı hem beden sağlığı bozulmaktadır.

Ancak filozofun burada vurguladığı husus, cinselliğin psikolojik boyutudur ve bu anlamda yoğun olarak yaşanmaması ve aklın sahasından çıkarılmaması gerektiğini açıklamıştır.

Filozofun cinselliğin yoğun olarak yaşanılmasından doğabilecek zararlar hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra aşk hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

İ - AKIL VE AŞK

Aşk kelime anlamı olarak şiddetli sevgi, gönül verme, candan bağlanma ve tutkunluktur. Aşk kelimesi tabiatın ve insanın bünyesindeki cinsi çekimle birlikte, yüksek ve ulvi duyguların, manevi hazların her çeşidi için kullanılır.

Ebu Bekr Râzî göre aşk, herhangi bir şeye karşı aşırı sevgi hissedilmesi şeklinde kullanılır. Bu sevgi bir tutku halidir. Aşkta bir tatminsizlik vardır. Çünkü insan bir şeye aşırı sevgi beslediğinde ona ulaşmak için sürekli çaba sarf ederler. Bu

³⁰⁰ Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes , s. 84

³⁰¹ Doğan Cüceloğlu, A.g.e. s. 247

süreçte kişi yorgun düşer. Kişi aşırı sevgisini elde etme çabalarında nerde ve ne şekilde duracağını tayin edemediğinden, hiçbir şekilde tatmin olamaz.³⁰²

Kişi istediğine ulaşmak için daima keder çeker. Elem o an onlar için önemli değildir. Ancak aşık kişi bu elemi kendisini yıprattığının farkında bile olamaz. Kişi bulunduğu anın farkında değildir, onun için önemli olan aşırı sevgi beslediği şeye ulaşmaktır. Filozofa göre aşk bir hastalıktır ve terk edilmesi gerekir. Bu sebeple akıl, aşkın vereceği elemi düşünerek aşktan uzak durmalıdır. Eğer kişi aklına uymayıp aşkı tercih ederse mutlu olamayacaktır.³⁰³

Filozof bu noktada insanları ikiye ayırır. Birinci türden insanlar aşkın insana vereceği zararı bilerek ondan uzak durmaya çalışan insanlardır. Bu insanlar üstün yetenekli insanlardır. İkinci grup insanlar ise, aşka düşkün olduklarından elemi asla kurtulamayan insanlardır.³⁰⁴

Ona göre aşık kişi arzuladığı şeye ulaşsa bile yine de bir tatminsizlik yaşar. İstediyine ulaşan insan hazzı tecrübe edemez. Kavuşmanın zevkini tadamaz, çünkü elem onlara bunu tecrübe ettirmez. Yaşanılan elem hazzı kişiye hissettirmeyecektir. Bu sebeple kişi aşkı nefesine yerleştirmeden ondan uzaklaşmalıdır. Akıl sahibi kişi aşktan korunmaya çalışır. Eğer akıllı kişi aşka tutulmuşsa onu nefse daha fazla yerleştirmeden yok etmeye çalışır. Ancak arzu edilene kavuşulmuşsa, ondan ayrılmaya çalışması gerekir. Kişinin kavuştuğu şeyden ayrılmaya çalışması, aşkın nefiste kökleşmesine izin vermeden kurtulması anlamına gelir.³⁰⁵ Ona göre ayrılık zaten doğaldır. Ayrılık her şekilde bir gün gerçekleşebilir. Kişinin bu gerçeği görerek aşkta kendini kontrol etmesi gerekir. Sonuçta kişi bu elemi yaşayacağını görürse arzuladığı şeye aşırı derecede bağlanmanın makul olmadığını görecektir.³⁰⁶

Bununla birlikte filozof aşkın, iyi bir his olduğunu savunanların görüşlerine delil olarak peygamberlerin aşklarını gösterdiklerini açıklamaktadır. Ancak filozof bu görüşlere karşıdır. Ona göre, ".....*Bir grup insan bir takım delillere dayanarak şu görüşleri ileri sürerler. Onların kanıtlarına göre Peygamberler için aşk güzel ve hoş görülen bir şeydir. Biz de şöyle diyoruz; aşkın Peygamberlerin yaşam biçimlerinden sayılmasını ya da onların erdemleri olarak görülmesini veya Peygamberlerin aşkı*

³⁰² Râzî, et – Tıbbu'r – Ruhani, s. 38

³⁰³ Râzî, A.g.e. , s. 38, 39

³⁰⁴ Râzî, A.g.e. , ss. 35 – 36

³⁰⁵ Râzî, A.g.e. , ss. 39 - 46

³⁰⁶ Râzî, A.g.e. , s. 41

tercih edip hoş karşıladıklarını caiz gören hiç kimse yoktur. Bilakis aşk Peygamberlerin küçük günahlarından ve kusurlarından sayılır. Bütün bunlar böyle olduğu zaman Peygamberler için aşkın güzel görülmesi, süslenmesi, övülüp göklere çıkarılması için tabii ki hiçbir neden yoktur, çünkü üzerimize düşen, nefislerimizi erdemli insanların fiillerine teşvik edip, onların kendileri için hoş gördükleri ve razı oldukları fiilleri yapıp, onlara bu konuda uymayı prensip edinmektir. İnsanın onların kusur ve küçük günahlarına ve tövbe edip pişman oldukları şeylere (kendini) sevk etmesi doğru olmaz.”³⁰⁷ Bu sebeple aşk makul değildir.

Ebu Bekr Râzî’ye göre aşk, kişinin bir şeye aşırı derecede sevgi beslemesidir. Ona göre aşk maddi şeylere duyulan aşktır. O, manevi aşktan bahsetmemektedir. Bu anlamda aşk makul olmayan bir histir. Kişi bu hislere girmişse aklını kullanarak bu duygularından uzaklaşmalıdır. Nefse yerleşmeden aşk terk edilmeye çalışılmalıdır. Kişiye sadece elem veren aşk, bu sebeple onun mutluluğunu engelleyen bir histir. Eğer sürekli olarak yaşamaya başlanırsa hastalık şekline dönüşebilir. Aşkı yaşayan insanlar sürekli bir tatminsizlik içerisinde. Tatminsizlik onları huzursuz kılar. Kişi akli ile eğer aşık olursa yakalanabileceği elemeleri önceden görebilir. Bundan dolayı akıl aşkı engelleyebilir hatta yok edebilir.

K - KAZANMAK, HARCAMAK, YARDIMDA BULUNMAKDA AKLIN YERİ

Kazanmak, kazanç elde etmek, iyi bir sonuca ulaşmak anlamına gelir. Harcamak, sarf etmek, kullanmak, tüketmek anlamında kullanılır. Yardım etmek ise, bir kişinin sıkıntısını gidermek, güçlüklerden kurtulmasını sağlamak, yükünü hafifletmek için maddi veya manevi eylemleri sergilemektir.

Ebu Bekr Râzî’ye göre ise bu üç kavram birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Akıl insana karşılıklı bir mutluluk içinde iyi bir hayat sürmeyi mümkün kılar. Vahşetin hizmet olarak sergilendiği şekilde vardır, yani insan karşısındakine hizmet etme bahanesiyle vahşet de sergileyebilir. Ancak buna karşın vahşet olmadan hayatın kabul edilebilen şartları içinde karşılıklı mutluluk ve işbirliği yapmanın temelde insanın görevidir. Kazanmak uğruna, bu anlamda vahşeti geçerli görmek, bunun üzerine kurulmaya ve hoş gösterilmeye çalışılan bir hayat insana yarar

³⁰⁷ Râzî, et – Tıbbu’r – Ruhani, s. 45

sağlamaz. Zulümle başarılı olmak ya da bir şeye sahip olmak kişiye fayda getirmez ve bu anlamda yardım ve birliktelik sergilemek vahşeti mükemmelleştirmez.³⁰⁸

Kazanmak ve yardım etmekte önemli olan insana zulmetmeden yardım etmektir. Zulmederek elde edilen kazanç ve ardından yapılan yardım bu noktada makul değildir.

İnsan hayatı, karşılıklı yardım ve işbirliği temeli üzerine kuruludur. Eksiklik ve fazlalığın aşırılığından kaçınarak kişinin yeteneklerinin ve gücünün sınırlarına kadar çalışarak kazanması gerekir. Ardından yardım etmesi her kişinin toplum hayatındaki görevlerinden biridir. Kazanmadaki maksat gelecekte oluşabilecek acil durumlar için önlemler alacak şekilde kişinin kendini ayarlaması ve çaba göstermesidir. Elde etmek ve biriktirmek aklen iyi bir hayatın keyfini tatmak için gereklidir. Harcamak ise kazanmanın miktarından az olmalıdır, çünkü acil durumlar için kişi kazandığını biraz olsun biriktirerek yararlanabilmelidir. Her insan toplum içindeki pozisyonunu, gerçek durumunu, yetiştirildiği hayat şartlarını, harcama alışkanlığını kazandığı miktara göre orta bir şekilde yapmalıdır.³⁰⁹ Bu noktada filozofa göre kişinin harcamalarını yaparken yetiştirilme şartı ve sosyal statüsü önemlidir. Kişi kazandıktan sonra kendi durumunu göz önüne alarak harcama şeklini nasıl ve ne şekilde yapacağını düşünmelidir. Filozof kişisel farklılıkları dikkate alarak harcamaların ve yardımın nasıl yapılacağını ilkelerini belirlemiştir.

Ebu Bekr Râzî'ye göre kazanmak kişinin hayatını devam ettirmesi için gereklidir. Kişi yetenekleri ile yapabilecekleri doğrultusunda kendine bir çalışma hayatı kurmaya çalışmalıdır. Kazandıktan sonra harcamasını kazandığından az olacak şekilde yapmalıdır. Yardım etmek ise kişinin toplumsal bir sorumluluğudur. Kişi paylaşımına açık olmalıdır. Kişiler mutluluklarını karşılıklı yardım ve işbirliği ile gerçekleştirir. Yardımlaşma kişinin diğerleri ile olan diyalogunu etkilediğinden önemlidir. Kişinin toplumla iç içe olmasını sağlar.

Kişi kazanmak isterken hırsını denetlemeyebilir. Her an daha yükseğe ulaşmak ister. İnsan için dünyevi makamlar önemlidir. Elde ettiğinden daha üst bir makamı sürekli olarak ister. Elindekinin kıymetini fark edemez. Haz alamaz. Acaba Ebu Bekr Râzî, kazancın hırsı kontrolünden çıkmasını nasıl tasvir etmektedir? Kazanç

³⁰⁸ Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes , s. 88 - 92

³⁰⁹ Arthur J.Arberry, A.g.e. , s. 88 - 92

sınırı, hırsla aşıldığında dünyevi makama tutkunluk zorunlu bir sonuç olur mu? Akıl, denetimsiz kazanç hırsının dünyaya bağlılığına nasıl bir çare üretebilmektedir.

L - AKIL VE DÜNYEVİ MAKAMA DÜŞKÜNLÜK

Kişi yaşam içerisinde sürekli bir değişime tabi olur. Değişim kişinin iş hayatı ile ilgili ise sürekli daha iyi olana ulaşma isteği yoğun olarak yaşanmaya başlar. Bu durum bazen insan psikolojisinde içinden çıkılmaz durumlara sebep olabilir.

Ebu Bekr Râzî, kişinin elde ettiği bir başarının ya da bulunduğu anın tadını çıkarmayarak sürekli daha fazlasını elde etme arzusuyla kendi ruhuna zarar verdiğini açıklamaktadır. Bu sürekli olarak isteklerin yoğunlaşmasıdır. Yoğunlaşma, kişiye hayatında o an için elinde olanların kıymetini hissettirmez. Nefs daima daha fazlasını ister, özlem duyar, sever ve ona ulaşmak için makul olmayan bir mücadeleye girer. Nefsi buna yönelten kişinin akli değil, hırsıdır.³¹⁰

Kişi arzuladığı hedefe ulaştığında kısa bir sürede olsa mutluluk yaşar. Ancak belli bir süre o başarısının ona haz getirmediği hissine kapılır. Bundan sonra daha fazlasını arzulamaya başlar. Durumunun kişiye haz verememesinin sebebi artık yaptığı işin bir normal bir durum olmasıdır. Yani alışmaya başlamış olma hissi kişinin ruhunda bir sıkıntı oluşturacaktır. Yeni arayışlara girecek ve daha üst makamları isteyecektir. Sürekli arzuladığı makama ulaşıncaya yine başka bir üst makama, arzu duymaya başlayacaktır. Böylece sürekli olarak elindekinden daha fazla olanı arzulayarak sıkıntılara girecektir.³¹¹

Filozofun açıklamak istediği aslında kişinin herhangi bir başarıyı elde etmeye duyduğu arzu değil, sürekli olarak kendinden daha yüksekte olan makamlara özlem duymasıdır. Başarıya duyulan arzu makul olandır, dünyevi makama duyulan arzu ise makul olmayan bir hırstır. Başarmakta önemli olan başarının ardından gelişen iyi durumlardır. İyilik insana haz verir. Ancak kişi başarmaktan ziyade dünyevi makama ilgi duyarsa haz yaşayamayacaktır. Başarmak arzusu daha geneldir. Dünyevi makama duyulan arzu daha özel ve sınırlandırıcıdır. Zaten kişi başarılı olmaya başlarsa ve zaten başarının gereği olarak bazı fırsatlar elde eder. Onun bu noktada hedeflediğinin aslında başarı mı yoksa dünyevi makam mı olduğunu iyi düşünmesi

³¹⁰ Râzî, et-Tıbbu'r – Ruhani, ss.86 - 88

³¹¹ Râzî, A.g.e. , s. 87

gerekir. Başarıya olan istek makul olandır. Bu istek elde edildiğinde, haz verir. Dünyevi makama olan istek ise makul olmayan hırsdır. Bu hırs ise kişiye sıkıntı verir.

Kişinin sürekli olarak dünyevi makamlara olan düşkünlüğü kendini tüketmesine, bitirmeye ve ruhuna baskı yapmasına sebep olur. Akıl bu noktada bu hırsına engel olmada yardımcı olur. Elindekilerden haz almaya ikna eder. Dünyevi makama ulaştığında yine önceki hali gibi haz almayacağını kişi düşünmelidir. Acı çekmeye başlayacaktır. Belli bir süre sonra bu hırs kişinin başarılı olmasını da engelleyecektir. Çünkü büyük hırslar içindeyken ruhunu zedelemeye başlamıştır. Ruhundaki zedelenme bir süre sonra onun makul düşünmemesine sebep olacaktır.³¹² Başarı aklın ürünüdür, dünyevi makama olan arzu ise nefsin ürünüdür.

Kişi elindekinin hazzını yaşayamıyorsa bu, sürekli daha fazlasını istemesinden kaynaklanır. Ancak kişi bu hırsa kapılırsa belli bir süre sonra belki elindekini de kaybetme ihtimalini düşünmelidir. Bu ihtimal de makul olmayan arzu konusunda kişiyi ikna edebilir.

Filozofa göre kişi hırsına teslim olmayacak şekilde hedeflerini belirlemelidir. Kendini yıpratmadan, ruhuna zarar vermeden elde ettikleri ile de yetinmeyi bilmelidir. Dünyevi makamlara olan arzusu kötü bir alışkanlıktır. Hırsın esiri olmuş kişi yaşadığı mutluluğun farkında olmaz. Çünkü onun amacı yaşadığı anın mutluluğu değil, dünyevi makama olan bitmek tükenmek bilmeyen sürekli arzularıdır. Yaşamın tadını çıkarmak için kişi aslında bulunduğu anın hazzını yaşamaya çalışmalıdır. Ebu Bekr Râzî'ye göre bütün bunları kişiye gösterecek olan akıldır. Akıl mutluluğun elde edilmesinde insandaki en yetkin otoritedir.

Ölüm, dünyevi haz ve tutkuları anında silip süpüren bir son olarak, akla acaba nasıl görünmektedir? Filozofumuz aklın ölüm karşısında sergilediği tavrı nasıl betimlemektedir?

M - AKIL VE ÖLÜM KORKUSU

Psikolojide ölüm korkusu ölüm yılığısı olarak geçmektedir. Ölümden aşırı derecede korkmak anlamına gelir.³¹³

Ebu Bekr Râzî'ye göre ölüm korkusu tabii olmasına karşın, sürekli olarak zihinde hissedilmesi, bir hastalık belirtisidir. Kişi ölüm korkusundan kurtulmak için

³¹² Arthur J.Arberry ,The Spiritual Physich of Rhazes, s.93- 100

³¹³ Mithat Enç, Ruh Bilim Terimleri Sözlüğü, s. 126

hayatın geçici olduğunu ve ölümden sonraki hayatın daha iyi olduğunu düşünerek uzaklaşabilir. Ölümden sonraki hayatın iyi olacağına inanarak bu korkuların yok olmasına sebep olacak ve zihni yormayacaktır. Ölüm korkusu kişinin mutluluğunu engelleyen bir düşüncedir. Filozofa göre ölüm korkusuna kendini kaptıran insan aklından uzaklaşmıştır. Çünkü bu his insana sürekli acı verir. Akıl ise bu hissi yok edebilir. Kişi hayatı boyunca acı çekse bile ölümden sonra yaşayacağı hazları hayal ederek bu korkusundan kurtulabilir.³¹⁴

Kişi ölümden sonra acı çekecek midir? Filozofa göre bu soruya cevabı hayır olursa ölüm acısı yok edilebilir. Çünkü ona göre ölümle birlikte beden canlılığı sona ereceğinden acı, ölüyü etkilemeyecektir.³¹⁵ Ebu Bekr Râzî'ye göre burada önemli olan, beden ölümü gerçekleştiğinde bir hastalık gibi acı çekilmeyeceğidir. Bedene ait acı onun canlı iken hissedebileceği bir acıdır. Bu sebeple bu acının varlığını düşünmek akla uygun değildir. Kişi öteki dünya hayatında acı yerine zevk yaşayacaktır.

Ölüm korkusunu zihninde sürekli taşıyan insan ölümü her an düşündüğünde her seferinde ölüyormuş gibi hisse kapılır. Doğru olan, ruhun dinginliği için kişinin kendi üzerinden bu derdi uzaklaştırmaya çalışmasıdır. Çünkü akıllı kişi hiçbir şekilde kederlenmez. Aksine kederinin sebebini düşünerek nasıl engelleyebileceğini bilir. Akıl kişiyi bu noktada doğru olana yönlendirir. Akıl ölüm düşüncesini yok etmeye çalışır. Onun bu hissi ruhundan atmasına yardımcı olur ya da bu hisleri başka bir yöne çekerek düşünmemesini sağlar. İnsan dünya hayatında üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmişse yani erdemli ve dürüst olmuşsa ölüm korkusu hissetmesine gerek yoktur. Çünkü insana erdemli yaşam zaten ebedi saadetin elde edilmesi ve kazanılmasını vaat eder. Kişi erdemli hayatı inkar etmişse ve hiçbir şekilde erdem göstermemişse zaten öteki dünya mutluluğunda hazı yaşayamayacaktır.³¹⁶

Ebu Bekr Râzî'ye göre dünya hayatı zorunlu olarak sona erecektir. Zorunlu olarak sona erecek olan bir durumdan insanın üzüntü duyması akla uygun değildir. Akla uygun olan ölümün doğal olduğudur. Öteki dünya hayatının ise ebedi

³¹⁴ Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes, s.103 - 105

³¹⁵ Arthur J.Arberry, A.g.e. , s.103- 105

³¹⁶ Arthur J.Arberry, A.g.e. , s.103 - 107

mutluluğun yaşanacağı yer olarak düşünülmesi kişideki huzursuzluğu yok edecektir.³¹⁷

Filozofa göre ölüm korkusu sürekli hissedildiğinde kişi mutluluğu tecrübe edemez. Ölüm hissinin sürekli olarak hissedilmesi bir hastalıktır. Ancak kişi aklı vasıtasıyla kendini olumsuz düşüncelerinden kurtulabilir. Akıl mutluluğa ulaşmak için kişinin bu türden hislerini yok edebilecek güçtedir.



³¹⁷ Râzî, Tıbbu'r – Ruhani, s. 94, 96

SONUÇ

Ebu Bekr Râzî'nin felsefesinde dikkati çeken en önemli noktalardan birisi, Tıp bilgilerini kendi felsefesinde kullanmasıdır. İnsanın doğasını incelerken hem fizyolojik yönünü hem de psikolojik durumlarını problematik olarak değerlendirdiği bilinmektedir.

Bunun en güzel örneği de en önemli eserlerinden biri olan et-Tıbbu'r – Ruhani'de yazdığı görüşleridir. Öte yandan Ebu Bekr Râzî'nin “Akıl” hakkındaki görüşleriyle İslam felsefe tarihine baktığımızda gerçek anlamda bir rasyonalist olduğunu söyleyebiliriz. Onun felsefesinin çekirdeğini “Akıl” oluşturur. Ebu Bekr Râzî ahlak felsefesini de akli temellere dayandırmaktadır.

O bilim adamı olması yönüyle “deney” metotlarını kullanmıştır. Sonuçta akıl görüşüne göre “deneyi” sentezleyen de akıldır.

Akıl onun için bir ölçüttür, çünkü insan “bilgi”yi elde ederken ve eylemlerini düzenlerken akılla hareket eder. Ebu Bekr Râzî peygamberleri “erdemli insanlar” diye vasıflandırsa da açık bir şekilde “vahiy bilgisi”nden bahsetmez.

Akıl bilgiyi elde etmede tek otoritedir. Bilgiyi anlayan, kavrayan, düzenleyen ve bilginin sonuçlarını idrak eden akıldır.

Akıl, kişinin hem bu dünyadaki mutluluğunu hem de sonsuz mutluluğu elde etmesinde, ona kılavuzluk eder. Kişinin eylemlerinde neyin makul olduğunu, neyin makul olmadığını belirleyen akıldır. Makul olan eylemler insana maddi ve manevi hazlar tecrübe ettirir. Kişinin sonsuz mutluluğu elde etmesi için daima aşırı olmaktan kaçınması gerekir. Aşırılığı akıl engeller. Bu engelleme insanın faydasına gelişen bir süreci yansıtır. Süreçte insan, eylemlerini gerçekleştirmeden önce düşünür, onları sonra makul bir eyleme dönüştürür. Makul eylemler kişinin ruhunu tatmin edebilir. Kişi aklını kullanarak hazzın en mükemmel olanını tecrübe eder.

Ona göre eğer insanda akıl olmasaydı, insan birbirleri ile çelişen mantıksız birçok eylemde bulunurdu. İnsanın bu mantıksız eylemleri onun acı çekmesine neden olurdu. Ayrıca makul olmayan bu eylemler insanın kendi dışındaki varlıklara zarar vermesine sebep olurdu. Böyle mantıksız eylemler sergileyen insan vahşi hayvandan farksızlaşırdı.

Ebu Bekir Râzî'ye göre insan bu dünyada ilim öğrenmek ve sonsuz mutluluğu elde etmek için çabalamalıdır. Çünkü yaratılışın amacı budur. “Akıl” ın buradaki görevi, “nefsi” bedendeki uykusundan uyandırmaktır. Bunu gerçekleştiren insan ulvi alemi keşfeder ve maddeden soyutlanarak bu dünyaya aldırılmaz. Eğer insan bunu gerçekleştirirse Tanrı'nın bilgisine ulaşmış gerçekte ait olduğu yere dönecektir. Bütün bunları gerçekleştirmek ise, “Akıl”la mümkündür. Ona göre bu sebeple insanın “Akı”nı kullanarak kendini geliştirmesi, ilme yönelmesi gerekir. “Akıl” bir yönüyle maddeyi akletmek, bir yönüyle de Tanrı'yı akletmek için Tanrı tarafından insana verilen büyük bir kılavuzdur.

Ebu Bekir Râzî sonuç olarak dini nasrlara dayanan fikirlerden ziyade rasyonalist görüşleri ile insanı tanımaya çalışmıştır. İnsanın sonsuz mutluluğa kavuşma yollarını, yaptığı psikolojik tahlillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Akıl felsefesi ile İslam felsefe tarihinde önemli bir konuma sahip olmakla birlikte, özgür tarzı onu dönemindeki diğer filozoflardan farklı kılmıştır.

Ebu Bekir Râzî ve Felsefi Görüşleri, Râzî'nin felsefesini ancak sınırlı ve belirli bir alan içinde kalarak incelemeye hasredilmiştir. Râzî, hem bir filozof ve hem de geniş tıp bilgisine sahip bir tabip olarak, insanı ve onun aklını, dolayısıyla insan felsefesini bugün bile bizleri hayrete düşürecek bilimsel ve felsefi çözümlerle tahlil etmektedir. O ve felsefesiyle ilgili, bu çalışmamız, daha nice çalışmalarını tahrik edecektir düşüncesini taşıyoruz.

KAYNAKÇA

KENDİ ESERLERİ

- Es – Siretü'l – Felsefiyye, Resailu Felsefiyye içinde, Paul Kraus, Daru'l – Afaki'l – Cedide, Beyrut 1982, ss. 99 – 111; Eserin Türkçe çevirisi, Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama, Felsefe Arkivi, sayı 26
- Et – Tıbbu'r – Ruhani, Resailu Felsefiyye içinde, Paul Kraus, Daru'l – Afaki'l – Cedide, Beyrut 1982, ss.17 – 95; Eserin İngilizce çevirisi, Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes, London - 1950

DİĞER ESERLER

- A.Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü.Hüsrev Yolsal, Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002
- Abdurrahman Bedevi, Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam' ın Rolü, İz Yayıncılık, İstanbul 2002
- Ahmed Arslan, Felsefeye Giriş, Vadi Yay., Ankara 1996
- Ahmet Yaşar Ocak,Zındıklar ve Mülhidler ,Tarih Vakfı Yurt Yay.,2.baskı 1999
- Ali Sami En-Neşşar, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, İnsan Yay., İstanbul 1999
- Annals of Medical History, The Millenium of Ar-Râzî (rhazes), Kitabu'l - Mansur
- Annamarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Kırkambar Yay., İstanbul 1999
- Arthur J.Arberry, The Spiritual Physich of Rhazes, London - 1950
- Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İnkılap Yay.,İstanbul 1994
- Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılap Kitapevi, İstanbul 6.baskı
- Bilal Kuşpınar, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, M.E.B. Yay., Ankara 2001
- Biruni, Risale, Neş.Paul Kraus, ter. Hasan Şahin, M. Zeki Duman, Mehmet Çuhadar, Erciyes Üniv.Küt.Dök.Daire Başkanlığı
- Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi, Remzi Kitapevi, İstanbul 1983
- Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranış, Remzi Kitapevi, İstanbul - 93

- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ Yay., Komisyon, İstanbul 1986
- Ernst Von Aster, Bilgi Teorisi ve Mantık, çev.Macit Gökberk, Sosyal Yay., İstanbul 1994
- Ethem Cebecioğlu, Tasavuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber Yay. , Ankara 1997
- Fahreddin Râzî, Kelam'a Giriş El-Muhassal ,çev.Hüseyin Atay, K.B. Yay., Ankara 2002
- Gazali, İhya'u Ulumi'd - Din, Akit Yay.,1992
- H.Kamil Yılmaz, Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000
- Hasan Küçük, Antik Çağdan Günümüze Sistemik Felsefe Tarihi, Dersaadet Yayınevi,İstanbul 1985
- Hasan Şahin, İslam Felsefesi Tarihi Dersleri, İlahiyat Yayınları, Kayseri 2000
- Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi,İletişim Yay.İstanbul 1994
- Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, Ülken Yayınları, İstanbul 1995
- Hugh La Follete, Kişisel ilişkiler, Ayrıntı Yay. İstanbul 1997
- Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, Hüer Yay., Konya 1999
- Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Hüer Yay.Konya 2000
- Hüsameddin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Hüer Yay., Konya 1999
- Hüseyin Atay, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, K.B. Yay.,Ankara 2001
- Hüseyin Karaman, Ebu Bekr Râzî 'nin Mülhitliği Bir Gerçek mi Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?, Ekev 2002, sy.6
- Hüseyin Karaman, Muhammed B. Zekeriya Er-Râzî'de Ahlak Felsefesi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. , Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2002
- Hüseyin Sarıoğlu, İbn Rüşd Felsefesi ,Klasik Yay., İstanbul 2003
- İbn Nedim, Fihrist ,Daru'l - Maarif,Beyrut 1994
- İbrahim Hakki Aydın, Ebu Bekr Râzî'de Beş Ezeli İlke, Erzurum İlahiyat Fakültesi Hakemli Dergi , sayı 15
- İlhan Kutluer, Akil ve İtikad, İz Yay., İstanbul 1996
- İlhan Kutluer, İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yay., İstanbul 2002

- İslam Ansiklopedisi, M.E.B. Yay., İstanbul 1950
- İsmail Yakıt, Nejd'te Durak, İslam'da Bilim Tarihi, Isparta 2001
- Kindi, Felsefi Risaleler, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2002
- M.M. Şerif, İslam Düşünce Tarihi, İnsan yay., İstanbul 1990, c.2
- M. Rosenthal, P. Yudin, Felsefe Sözlüğü, Sosyal Yay. İstanbul 1997
- Macit Fahri, İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2000
- Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, Ayışığı Yay., çev. Kasım Turhan, İstanbul 1998
- Mahmut Kaya, Filozofça Yaşama (es-Siretül-Felsefiyye), Felsefe Arkivi, sayı 26
- Mahmut Kaya, İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri, Klasik Yay. İstanbul 2003
- Mahmut Kaya, Ünlü Hekim – Filozof Ebu Bekr Râzî ve Hekimlik Ahlakı ile İlgili Bir Risalesi, Felsefe Arkivi, sayı 27
- Mehmet Aydın, Din Fenomeni, Din Bilimleri Yay., Konya 2000
- Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, T. D. V. Yay., Ankara 1999
- Mehmet Bayrakdar, İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi, Kitabiyat Yay., Ankara 2001
- Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2002
- Mithat Enç, Ruhbilim Terimleri Sözlüğü, T.D.K. yay., Ankara 1980
- Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yay., İstanbul 1999
- Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lügati, Cumhuriyet Yay., İstanbul 1958
- Necip Taylan, İslam Düşüncesi Din Felsefeleri, İFAV 1994
- Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitapevi, İstanbul 1993
- Ortega Y Gasset, Sevgi Üstüne, Yapı Kredi yay., İstanbul – 96
- Paul Kraus, Abi Bakr Mohammedı Filii Zachariae Rahgensıs (Razes), Opera Philosophica Fragmentaque Quae Supersunt, Edited by Revival of Arabic Culture Commitee, Dar Al Afaq Al Jadida, Beyrut 1982
- Rene Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, çev. Afşar Timuçin, Cumhuriyet Yay., 1998
- Sarah Stroumsa, Freethinkers of Medieval İslam, Brill. Boston, Köln 1999
- Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat yay., Ankara 2000

- Seyfi Kenan, Hekim Filozof Ebu Bekr Er-Râzî bir Mulhid miydi?, Divan Dergisi sayı 10,2001-1
- Süleyman Uludağ, Tasawuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yay., İstanbul 1997
- Şafak Ural, Bilim Tarihi, Kırkambar Yay., İstanbul 1998
- T. J. De Boer, İslam 'da Felsefe Tarihi, çev.Yaşar Kutluay, Anka Yay., İstanbul 2001
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1998
- www.sevde.de / İslam _ans.
- www.psikolog.org..tr/ deprem
- www.lokman.cu.edu.tr/psychiatry
- www.famousmuslims.com
- www.islamic-paths.org/Home/English/History

