

T. C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN
MEFÂTÎHU'L-ĞAYB ADLI TEFSİRİNDE
AHLAK ANLAYIŞININ TEMEL KAVRAMLARI

DOKTORA TEZİ

Kübra AYVAZ

İstanbul

Temmuz-2025

T. C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN
MEFÂTÎHU'L-ĞAYB ADLI TEFSİRİNDE
AHLAK ANLAYIŞININ TEMEL KAVRAMLARI

DOKTORA TEZİ

Kübra AYVAZ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Murat KAYA

İstanbul

Temmuz-2025

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Doç. Dr. Murat KAYA

Üye Dr. Öğr. Üyesi Adem ERGÜL

Üye Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

Üye Dr. Öğr. Üyesi Sabahattin GÜMÜŞ

Üye Prof. Dr. Ömer ÇELİK

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.....

Prof. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım “**Fahreddin er-Râzî’nin *Mefâtihu l-ğayb* Adlı Tefsirinde Ahlak Anlayışının Temel Kavramları**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Kübra AYVAZ

ÖNSÖZ

Cenâb-ı Hakk'a sonsuz hamd, O'nun sevgili Rasûlü Hazret-i Muhammed Mustafa'ya (s.a.v.), âline ve ashâbına salât ve selam olsun.

İnsanın anlam arayışı, Kur'ân-ı Kerîm'in rehberliği ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) örneğiyle, tarih boyunca farklı gelenekler içinde zengin bir düşünce mirasının oluşmasına imkân tanımıştır. Fahreddin er-Râzî, bu mirasa katkı sağlayan önemli isimlerden biridir. Onun kelâm, felsefe, mantık ve tıp gibi farklı alanlardaki birikimi, ahlak düşüncesine müstesna bir derinlik kazandırmıştır. Bu yönüyle *Mefâtîhu'l-ğayb*, felsefî, kelâmî ve psikolojik çözümler içeren çok yönlü bir eserdir.

Râzî'nin ahlak anlayışı insanın içsel dönüşümünü, düşünsel çabasını ve varoluşunu esas alan, bireysel bir olgunlaşma süreci olarak ifade edilebilir. *Mefâtîhu'l-ğayb* de bu anlamda muhataplarına, insanın yaratılış hikmeti, nefsin mahiyeti, ruhun kabiliyetleri gibi hususları sorgulayan özgün bir içeriğe, mühim bir konuma sahiptir.

Bu çalışma Râzî'nin ahlak anlayışını *Mefâtîhu'l-ğayb* ekseninde kavramsal olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Onun ahlak görüşünün; nefis, ruh, akıl ve kalp gibi unsurların; şevk, lezzet, güdü, kemâl ve saadet gibi temel kavramlar etrafında şekillenmekte olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmanın ortaya çıkmasında kıymetli rehberliğiyle her aşamada katkı sunan değerli danışman hocam Doç. Dr. Murat Kaya'ya teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca ilmî katkılarıyla çalışmamı zenginleştiren hocalarım Prof. Dr. Ömer Türker ve Prof. Dr. Ömer Çelik'e, İSAM kütüphanesi idaresi ve çalışanlarına ve ayrıca her daim manevi desteğini hissettiren aileme gönülden şükranlarımı sunarım.

Kübra AYVAZ

İstanbul-2025

ÖZET

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN MEFÂTÎHU'L-ĞAYB ADLI TEFSİRİNDE AHLAK ANLAYIŞININ TEMEL KAVRAMLARI

Kübra AYVAZ

Doktora, Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Murat KAYA

Temmuz, 2025 - 206 + xi Sayfa

Bu çalışma, çok yönlü bir âlim olan Fahreddin er-Râzî'nin ahlak anlayışını *Mefâtîhu l-ğayb*'da temel kavramlar üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır. Onun kelâm, mantık, felsefe ve tıp disiplinlerine dair geniş ilmî birikimi, ahlak anlayışına da disiplinler arası bir zenginlik kazandırmıştır. Râzî'nin nefis, ruh, akıl, kalp anlayışının şevk, lezzet, güdü, kemâl ve saadet gibi kavramların etrafında şekillenmekte olduğu görülmüştür. İlgili kavramların geçtiği ayet-i kerimeler tespit ve analiz edilerek içeriklerine göre tasnif edilmiştir.

Mefâtîhu l-ğayb, felsefî, kelâmî, tasavvufî, anatomik ve psikolojik tahlilleri içeren, epistemolojik ve ontolojik çıkarımların mevcut olduğu çok yönlü bir tefsirdir. Onun ahlak anlayışında varoluş paradigması dikkat çekmektedir. Davranışlarla ilgili çözümlenmeler güdü ve irade anlayışıyla, insanın kemâle ulaşma süreci, içsel dönüşümüyle temellendirilir.

Sonuç olarak bu çalışma, Râzî'nin ahlak anlayışının İslâm ahlakı içindeki özgünlüğünü ortaya koymayı ve sistematik yaklaşımının günümüz ahlak tartışmalarına sağlayabileceği katkıyı değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu l-ğayb*, Varlık Tasnifi, Nefs, Akıl, Ruh, Şevk, Lezzet, Güdü.

ABSTRACT

THE BASIC CONCEPTS OF FAKHR AL-DIN AL-RAZI'S UNDERSTANDING OF ETHICS IN HIS TAFSEER TITLED MAFATIḤ AL-GHAYB

Kübra AYVAZ

Ph. D, Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dr. Murat KAYA

July, 2025 - 206 + xi Pages

This study aims to analyze the ethical understanding of the multifaceted scholar Fakhr al-dîn al-Râzî through the fundamental concepts presented in his *Mafâtîḥ al-Ghayb*. Râzî's extensive intellectual background in the disciplines of kalâm, logic, philosophy, and medicine has imparted an interdisciplinary depth to his ethical thought. It is observed that his understanding of the soul, spirit, intellect, and heart is shaped around key concepts such as longing, pleasure, motivation, perfection, and happiness. The Qur'anic verses in which these concepts appear have been identified, analyzed, and systematically classified based on their thematic content.

Mafâtîḥ al-Ghayb is a multi-dimensional exegetical work that incorporates philosophical, theological, Sufi, anatomical, and psychological analyses, and includes epistemological and ontological reflections. A distinctive ontological paradigm underlies al-Râzî's ethical framework. His analysis of human behavior is grounded in the concepts of motivation and will, while the process of attaining perfection is rooted in an inner moral and spiritual transformation.

Ultimately, this study seeks to reveal the originality of al-Râzî's ethical approach within the broader tradition of Islamic ethics and to assess the potential contributions of his systematic method to contemporary moral discourse.

Keywords: Tafsir, Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Classification of Being, Nafs, Mind, Soul, Spirit, Enthusiasm, Flavour, Motive.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
TABLolar LİSTESİ.....	x
KISALTMALAR	xi

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	3
1.1.1. Araştırmanın Konusu.....	3
1.1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	5
1.1.3. Araştırmanın Temel Varsayımları ve Soruları.....	6
1.1.4. Araştırmanın Metodu.....	7
1.1.5. Literatür Değerlendirmesi.....	8
1.1.6. Türkiye Akademiyasında Fahreddin er-Râzî	13
1.1.7. Araştırmanın Teorik Çerçevesi	15
1.2. Fahreddin er-Râzî'nin İlmî Şahsiyeti ve Ahlak Anlayışına Genel Bakış.....	17
1.2.1. İlmî Şahsiyeti	17
1.2.2. Fikrî Alt Yapısı.....	19
1.2.3. Ahlak Alanında Eseri Olan Diğer Müfessirlerle Mukayesesi.....	24
1.2.4. Ahlak Anlayışına Genel Bakış	25
1.2.5. Ahlak Anlayışında Temel Kavramlar.....	29

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞININ TEMEL KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE MEFÂTÎHU'L-ĞAYB'DA VARLIK VE NEFS 31

2.1. Yaratılışın Ahlakîliği Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Tasnifi ve Şevk Kavramı.....	31
2.1.1. Varlık Tasnifi	31
2.1.1.1. Akıl, Hikmet, Tabiat ve Şehvet Bakımından Varlıklar.....	32
2.1.1.2. Ezel-Ebed Bakımından Varlıklar.....	47
2.1.1.3. Kemâlât Bakımından Varlıklar.....	49
2.1.1.4. Aklî Taksimat Açısından Varlıklar.....	51
2.1.2. Şevk Kavramı.....	54
2.1.2.1. Şevk Kabiliyetini Yönlendirebilme	54
2.1.2.2. Elem ve Lezzet Döngüsünde Şevk	58
2.1.2.3. İdrak Aşamaları Bakımından Şevk Çeşitleri.....	60
2.2. Ahlakî Fıtrat Bağlamında Nefs ve Lezzât Anlayışı	64
2.2.1. Nefsin Mahiyeti, Kuvveleri, Terbiyesi	65
2.2.1.1. Nefsin Mahiyeti.....	65
2.2.1.2. Nefsin Kuvveleri.....	68
2.2.1.3. Nefsin Terbiyesi.....	75
2.2.1.4. Nefsin Subjektifliği.....	77
2.2.2. Lezzet Kavramı	79
2.2.2.1. Lezzetin Ontolojik Temeli ve Çeşitleri.....	79
2.2.2.2. İnsana İmtiyaz Sağlaması Bakımından Lezzât.....	92
2.2.2.3. Lezzât ve Menfaat İlişkisi	95
2.2.2.4. Lezzât ve Ahlakî Terakki	98
2.2.2.5. Uhrevî Lezzâtı Hedefleme.....	101
2.2.2.6. Ruhânî Lezzât	105
2.2.2.7. Lezzetin Zıddı Olarak Elem	108
2.2.2.8. Elemin Bertaraf Olması Bakımından Lezzet.....	111
2.2.2.9. Elemle Karışık Lezzetler	114

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞININ TEMEL KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE MEFÂTÎHU'L-ĞAYB'DA KALP VE RUH..... 118

3.1. Ahlakî İrade Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin Akıl-Kalp Anlayışı ve Temel Kavramları..... 118

3.1.1. Akıl-Kalp Anlayışı 118

3.1.1.1. Akıl Mahalli Kalp 119

3.1.1.2. Kalbin Mahiyeti 120

3.1.1.3. Kalbin Vasıfları 122

3.1.2. Ahlakîlik Bakımından İrâdî Fiil Meselesi 124

3.1.3. Fayda ve Zarar Kavramları 130

3.1.1.1. Fayda ve Zararın Hakiki Kaynağı..... 131

3.1.1.2. Fayda ve Zararın Göreceliği..... 132

3.1.1.3. Fayda-Zarar: Nûr-Zulümât Temsili 134

3.1.4. Gudu Kavramı 137

3.1.4.1. Güdülerin Etkinliği ve Hakiki Kaynağı 139

3.1.4.2. Olumsuz Güdülere Karşı İlâhî Takviye 144

3.1.4.3. Zıt Güdüler Arasında İnsan 148

3.2. Ahlakî Mertebeler Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin Ruh Anlayışının Temel Kavramları..... 153

3.2.1. Ahlakî Mertebe Kabiliyeti Olarak Ruh Anlayışı..... 153

3.2.1.1. Beşerî Ruhların Vasıfları..... 154

3.2.1.2. Ruhî Mertebeler 156

3.2.1.3. Kâmil Ruhların Kabiliyetleri..... 158

3.2.2. Kemâlât Anlayışı ve Kavramları 164

3.2.2.1. Kemâlin Çeşitleri ve Göreceliği 164

3.2.2.2. 'Mutlak Kemâl'e Yöneliş..... 166

3.2.2.3. Kemâlden Mahrumiyetin Sonucu 169

3.2.3. Saadet Kavramı 171

3.2.3.1. Saadet Çeşitleri ve Mertebeleri..... 171

3.2.3.2. Nimet ve Musibetlerdeki Saadet Hikmeti	176
3.2.3.3. Takvâ, Hikmet ve Saadet İlişkisi	180
3.2.3.4. Dünyevî ve Uhrevî Saadet İlişkisi	182
3.2.3.5. Kulu Uhrevî Saadete Yönlendirme	184
3.2.3.6. Ahiret Saadetini Tercih Etmeyenler.....	187
SONUÇ.....	198
KAYNAKÇA.....	202
ÖZGEÇMİŞ	206

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1:Fahreddin er-Râzî'nin Ahlak Anlayışının Temel Kavramları.....	30
Tablo 2:Varlık ve Nefs Bölümü Kapsamında Değerlendirilen Ayet-i Kerimeler.	190
Tablo 3:Kalp ve Ruh Bölümü Kapsamında Değerlendirilen Ayet-i Kerimeler	193
Tablo 4:Sûrelere Göre Kavramsal Yoğunluk.....	197

KISALTMALAR

- A.g.e. : Adı geçen eser
(a.s.) : Aleyhisselâm
Bkz. : Bakınız
C. : Cilt
Çev. : Çeviren
Der. : Derleme
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
ed. : Editör
Haz. : Hazırlayanlar
Hz. : Hazreti
Krş. : Karşılaştırınız
nşr. : Neşreden
ö. : Ölümü
(r.a.) : Radıyallahu anh
(s.a.v.) : Sallallahu aleyhi ve sellem
Trc. : Tercüme eden
ts. : Tarihsiz
Ü.İ.F. : Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve diğerleri (mütercimler için)

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

İnsanın anlam arayışı ve değerlerin inşası, özellikle ahlak düşüncesinin yansıması olarak bireyin davranışlarını yönlendirmekle kalmaz, aynı zamanda onun varlıkla, bilgiyle ve ilâhî iradeyle olan ilişkisini de belirler. Kur'ân-ı Kerîm'in rehberliğinde şekillenen ahlakî sistem, Hz. Peygamber'in örneğiyle müşahhas hâle gelmiş, bu durum sonraki yüzyıllarda çeşitli geleneklerde zengin bir düşünsel mirasın meydana gelmesini sağlamıştır.

Ahlak, İslâm düşüncesinin temel yapı taşlarından biri olarak hem bireysel hem de toplumsal hayatın düzenlenmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, bu bağlamda uygulamalı bir ahlak öğretisi sunmaktadır. İnsanın yaratılış gayesi ile başlayan ve ardından ibadet, hukuk ve muamelat gibi alanlarla bağlantılı olarak şekillenen bu ahlakî zemin, yalnızca insanlar için değil, evrenin düzeni ve işleyişini de kapsayacak kadar geniş bir perspektife sahiptir. Hz. Peygamber'in ahlakının 'Kur'ân' olarak tanımlanması, onun doğrudan bir ahlak rehberi olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu durum, erken dönem müelliflerinden günümüze kadar birçok düşünürün Kur'ân'ın ahlakî yönünü merkeze alan çalışmalar yapmalarını beraberinde getirmiştir.

Bu çalışmanın temel konusu, Kur'ân'da vazedilen ahlakî ilkelerin klasik tefsir literatürü içerisinde nasıl temsil edildiğini analiz etmeye yöneliktir. Özellikle tedvin döneminde tefsir ilminin diğer İslâmî disiplinlerle olan etkileşimi göz önüne alındığında, ahlakın bu disiplin içerisindeki konumu, dikkatle incelenmesi gereken bir mesele olarak öne çıkmaktadır. Hem Kur'ân'ın temelde ahlakı vazedmesi hem de iki alanda eser vermiş olan müelliflerin konumu, bu iki ilim arasındaki ilişkinin önemini ortaya koyan bir işaret niteliğindedir.

Bu çerçevede çalışmamız, müfessir kimliğiyle ön plana çıkan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) ahlak anlayışını *Mefâtîhu'l-ğayb* üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır. Ahlak nazariyesine dair teorik zenginliği ve disiplinlerarası yaklaşımıyla dikkat çeken Râzî'nin, bu eserinde ahlakı nasıl konumlandığı, hangi

kavramsal temeller üzerine inşa ettiği ve ahlakî meselelere dair yaklaşımının hangi parametreler etrafında şekillendiği araştırmanın temel sorusunu teşkil etmektedir. Bu doğrultuda çalışmada lezzet, şevk, güdü, kemâlât, saadet gibi kavramlar etrafında Râzî'nin ahlak anlayışı analiz edilmekte, ayrıca onun varlık anlayışı, insan tasavvuru, lezzât teorisi, irade ve fiil anlayışı gibi unsurlar üzerinden ahlakın tefsire nasıl yansıdığı ortaya konulmaktadır.

Bu araştırmanın önemi, tefsir literatüründe ahlakî düşüncenin izlerini, Râzî gibi çok yönlü bir müfessir tarafından terimleşmesini, sistematik bir şekilde takip etmesidir. Bugüne dek yapılan çalışmalarda müfessirlerin ahlak anlayışlarına ya sınırlı başlıklar altında değinilmiş ya da bu yönleri farklı disiplinlerde değerlendirilmiştir. Oysa müfessirlerin düşünce dünyası, sadece tefsirle sınırlı kalmayıp kelâm, felsefe, tasavvuf gibi alanlarla sıkı bir ilişki içerisindedir. Bu bağlamda Râzî'nin ahlak anlayışını merkeze alan bu çalışma, tefsir literatüründe, bu ilişkiye işaret etmesiyle öne çıkmış olacaktır.

Çalışmamızda önce literatür taraması yapılarak Râzî'nin ahlak anlayışıyla doğrudan ya da dolaylı şekilde ilgili olan klasik ve modern kaynaklar incelenmiştir. Ardından Râzî'nin ahlak anlayışı bağlamında referans aldığı filozof ve mütekellimlerle ilişkisi ele alınmış, Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Ebu'l-Hasen el-Mâverî (ö. 450/1058) gibi ahlak alanında müstakil eseri olan müfessirlerle karşılaştırmalı bir analiz yapılmıştır. Nihâî olarak *Mefâtîhu'l-ğayb*, belirlenen ahlakî kavramlar doğrultusunda sistematik olarak analiz edilmiş, ayetler içeriklerine göre tasnif edilerek değerlendirilmiştir.

Çalışmanın amacı doğrultusunda tez üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, araştırmanın konusu ve teorik çerçevesi ele alınmakta, Fahreddin er-Râzî'nin düşünce sistemi ve ahlak anlayışının genel çerçevesi ortaya konmaktadır. İkinci bölümde varlık tasnifi ve nefis anlayışı, üçüncü bölümde ruh ve kalp anlayışının anlayışının temel dinamikleri, kavramsal bütünlük içinde *Mefâtîhu'l-ğayb*'dan analiz edilmektedir. Sonuç bölümünde ise elde edilen bulgular değerlendirilerek ahlakî perspektif doğrultusunda tefsir anlayışı ortaya konmaktadır. Bu yapı içerisinde çalışmanın, klasik tefsir literatürüne katkı sağlaması hedeflenmektedir.

1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

1.1.1. Araştırmanın Konusu

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'de ahlakîliğin mahiyetini, sınırlarını ve epistemolojik dayanaklarını tefsir ilmi bağlamında tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Kur'ân'da ahlak, yalnızca bireysel davranışları yönlendiren normatif bir çerçeve olmaktan öte, ontolojik, kozmolojik ve toplumsal meseleleri kuşatan bir yapıya sahiptir. Aklîlik¹ ve inanç² ilkeleri, ahlakîliğin temelleri olarak karşımıza çıkmakta, ibadet, hukuk ve muamelatla³ hükümleri de davranışlar için belirleyici olmaktadır. Hatta ahlakîlik sadece insanla ilişkili değildir. Bazı ayetlerde fizikî hadiselerin dahi ahlakî bir düzen dâhilinde vuku bulduğu vurgulanmakta, evrenin yaratılışı, işleyişi, düzeni ve bozuluşu⁴ gibi tabiat olaylarının ahlakî temele dayandırıldığı fark edilmektedir.⁵

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in ahlakını anlatması istendiğinde Hz. Aişe'nin muhatabına, O'nun (s.a.v.) ahlakının Kur'ân olduğu⁶ şeklindeki cevabı, Kur'ân'ın yalnızca bir inanç ve ibadet metni değil, aynı zamanda temel ahlakî değerlerin ve erdemlerin pratik hayata yansıdığı bir rehber olduğunu göstermektedir. Bu ifade,

¹ Ahlak dışı eylemleri yapanların akıl etmeye davet edildiği ayetler için Bkz. el-Bakara 2/44, el-En'am 6/32, el-Kasas 28/60.

² İmanla güzel ahlakın birlikteliğini ifade eden ayetler için mesela Bkz. en-Nahl 16/97; el-Kehf 18/2; el-Fussilet 41/7-8 vb.

³ Mesela namazın ahlakî zemini ile ilgili el-Bakara 2/83, el-Mü'minûn 23/2,9; zekâtın ahlakî zemini ile ilgili el-Bakara 2/8, el-Mü'minûn 23/4; en-Neml 27/3; adam öldürmenin yasaklanması ile ilgili el-İsrâ 17/33, el-Furkan 25/68; yetim malı yemenin yasaklanması ile ilgili el-Bakara 2/83; el-İsrâ 17/26, 34; ölçü ve tartıda ticarî hilelerin yasaklanması ile ilgili el-İsrâ 17/35 vb.

⁴ İlgili ayetler sırayla Bkz: el-Bakara 2/74, Meryem 19/90, el-Ankebut 29/40 vb.

⁵ Bkz. Wael B. Hallaq, "Ahlakî Hukukun Temeli: Kur'ân'a ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hacer Kontbay, C. 2, S. 43 (2012): 352-359.

⁶ Müslim, "Müsafirîn", 139.

Kur'ân'ın ahlakî ilkelerinin Hz. Peygamber'in şahsiyetinde en yüksek düzeyde temsil edildiğini ve bu yönüyle Kur'ân'ın müslümanlar için doğrudan bir ahlak kaynağı olduğunu vurgular.

Bunun yansıması, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi ilk dönem müelliflerinin eserlerinde de Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951)⁷, Izutsu (1914-1993)⁸, Abdullah Draz (1894-1958)⁹ gibi modern dönem müelliflerinin eserlerinde de görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in temelde ahlakı vazetmesine dair örnekler bakımından İslâmî ilimler zengin bir literatüre sahiptir. Bu mutabakatın seyrini hemen her disiplinde farklı çerçevelerde izlemek mümkündür.

Kur'ân-ı Kerim'den hareketle disiplinlerin olgunlaşp ayrılmasını ifade eden tedvin dönemi için genel olarak iman ile ilgili ayetleri ilm-i kelâm'ın; ibadet ile ilgili ayetleri ahkâmü'l-Kur'ân'ların; ahlak ile ilgili ayetleri de ilmu'l-ahlak'ın ve tasavvuf ilminin konu edindiği bilinmektedir. Bu ayrışma, ahlak ilminin sistematığının çoğunlukla tefsir dışı disiplinlerde geliştiği yönündeki kanaati güçlendirmiştir. Çünkü ahlak nazariyesi ile (örneğin iyi-kötü meselesi, sorumluluk, irade, ruhun, nefsin mahiyeti gibi hususlarla) daha çok kelâm ve felsefe (ilmü'l-ahlak) ilimlerinin meşgul olduğu, davranışsal boyutu ile de tasavvuf ilminin ilgilendiği bilinmektedir. Bu bağlamda şu sorular ön plana çıkmaktadır: Tefsir ilmi içerisinde ahlakın sistematığı, hangi ölçüde ele alınmıştır? Müfessirler ahlak teorisine ne tür katkılar sağlamışlardır? Tefsir geleneği ahlakî değerlerin inşasında nasıl bir rol üstlenmiştir?

Ahlak alanında müstakil eserlerdeki artışın ve olgun örneklerin, hicrî üçüncü yüzyıl ile altıncı yüzyıl aralığında olduğu gözlenmektedir. Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zeria ila mekarimi's-ş-şeria*, Ebu'l-Hasen el-Mâverdî'nin *Edebü'd-dünya ve 'd-din*, Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, Fahreddin er-Râzî'nin *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerh-i kuvvzâhumâ* adlı eserleri, bu sürecin klasik örneklerindendir. Altıncı

⁷ Bkz. Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.), 161.

⁸ Bkz. Ramazan Diler, "Izutsu'nun Kur'ân'daki Ahlakî Kavramlara İlişkin Görüşlerinin Din Eğitimi Açısından Analizi", *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, C. 19, S. 1 (2020): 210-214.

⁹ Bkz. Muhammed Abdullah Draz, *Kur'ân Ahlakı*, çev. Emrullah Yüksel - Ünver Günay, 4. bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 52, 53.

yüzyılda ahlak nazariyelerinin yalnızca kelâm veya felsefe disiplinlerinde değil, tasavvuf geleneğinde de ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda, Muhyiddîn İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) vahdet-i vücûd merkezli düşünce sisteminde ahlakın metafizik boyutunun kurucu bir unsur hâline geldiği tespit edilmektedir.¹⁰ Aynı dönemde tefsir alanında da daha sade, orta hacimli eserlerin telifine yönelik bir eğilim oluşmuştur. Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Ebu İshak es-Sa'lebî (ö. 427/1035), el-Ferrâ el-Begâvî (ö. 516/1122) gibi müfessirlerin eserleri bu eğilimin örnekleri arasında yer almaktadır.

Bu çalışma, disiplinlerin tarihsel gelişiminde ahlakî düşüncedeki bu dönüşümün, Râzî'nin müfessir kimliğine nasıl yansıdığını araştırmayı hedeflemektedir. Öncelikle hemen her ayette mevcut olduğuna işaret edilen ahlakî temeli, Râzî'nin tefsirde yansıtmış olduğunun belirtilmesi gerekir. Bu bağlamda çalışmamız, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da ahlakî düşüncenin izlerini takip ederek, tefsir disiplini içinde ahlakın nasıl nazarî bir zemine oturtulduğuna dair yeni ve özgün bir bakış açısı geliştirmeyi amaçlamaktadır. Özetle ifade edilecek olursa *Mefâtîhu'l-ğayb*, ahlak düşüncesine dair nazarî ve sistematik bir kavramsal sunumla karşımıza çıkmıştır.

1.1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Tedvin dönemi öncesi ilmî çabaların temelinde mevcut olan ahlakî perspektifin sistematik bir ahlak nazariyesi inşa etme iddiası taşımadığı gözlenmektedir. Bunların daha çok ahlakî yorumlar olarak değerlendirilmeleri mümkün görünmektedir.¹¹ Tedvin süreciyle birlikte ise teliflerin, nazarî bir derinlik içermeye başladığı ifade edilebilir. Bizim dikkatimizi çeken husus, bu eserlerin sahiplerinin (örneğin Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, Muhammed el-Gazzâlî) müfessir kimlikleridir. Bu noktada disiplinler arası bilgi birikimi ve kendi döneminden öncekileri sisteminde değerlendirmesiyle Râzî, merkezî bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun çeşitli disiplinleri haiz olan zengin entelektüel yapısı doğrultusunda gelişen ahlakî

¹⁰ Bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî* (İstanbul, İSAM Yayınları, 2010), 64-75.

¹¹ Bkz. Macid Fahrî, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Atilla Arkan - Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 33.

yöneliminin temel paradigmalarının *Mefâtihu'l-ğayb*'da kavramsal olarak sunulduğu fark edilmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı, *Mefâtihu'l-ğayb* bağlamında Râzî'nin ahlak anlayışını, özellikle kavram merkezli ve sistematik bir analizle ortaya koymaktır. Bu kavramların Kur'ânî bağlamla ilişkisi, hangi epistemolojik ve ontolojik ilkelerle yorumlandığı çalışmanın esas inceleme alanını oluşturmaktadır.

Râzî'nin ahlakî perspektifinin Kur'ân'ın anlam dünyasıyla inşa edilen merkezî bir eksen olduğunu ortaya koymak, çalışmanın temel iddiasıdır. Bu doğrultuda, tefsir ilmi zemininde şekillenen çok boyutlu bir kavram analizine dayanarak, Râzî'nin ahlak düşüncesine sistemli bir bakış sunulmaktadır.

Özellikle ahlak alanında derinleşmiş olan bu müfessirin bakış açısını ve sistematliğini analiz etmenin tefsir bilimi için zarureti açıktır. Bugüne kadar bu temelde bir araştırmanın yapılmadığını fark etmek bizi bu çalışmaya yönlendirmiştir. Çalışmada Râzî'nin ahlak anlayışı, onun *Mefâtihu'l-ğayb* adlı eserinde kavramsal ve sistematik düzeydeki yansımalarıyla ele alınacaktır.

1.1.3. Araştırmanın Temel Varsayımları ve Soruları

Bu çalışma, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb* adlı eserinde ahlakî kavramların nasıl temellendirildiğini inceleyerek, tefsir disiplini içinde bir ahlak nazariyesinin izlenip izlenemeyeceğini araştırmaktadır. Çalışmanın temel iddiası, Râzî'nin kelâm, felsefe, tasavvuf ve tıp gibi farklı alanlardaki ilmî birikimini tefsirine yansıtarak sistematik bir ahlak düşüncesi inşa ettiği yönündedir. Bu bağlamda tez, ahlakî nazariyenin, Râzî'nin tefsirinde merkezî bir yere sahip olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışmada cevap aranan temel sorular şunlardır:

1. Ahlak ilminin teorileşme sürecinde iç ve dış unsurların *Mefâtihu'l-ğayb*'da yansıması nasıldır? Fahreddin er-Râzî bu unsurları tefsir geleneğinde nasıl değerlendirmiştir?¹²

¹² İç unsurlardan kasıt, ayet-i kerime ve hadis-i şerifler; dış unsurlardan kasıt, felsefe, kelâm vb. diğer ilimlerdir.

2. *Mefâtihu'l-ğayb*'da ahlakın teorik zemini hangi kavramlar üzerinden inşa edilmiştir?

3. Râzî'nin nefis, ruh, akıl ve kalbe bakışının kurgulandığı bu kavramlar *Mefâtihu'l-ğayb*'da nasıl sistematize edilmiştir?

4. Râzî'nin ahlak nazariyesi, tefsir metodolojisiyle nasıl ilişkilendirilebilir?

5. *Mefâtihu'l-ğayb*'dan hareketle ulaşılan sonuçların çerçevesinde tefsir ilmi içinde ahlakî ilkelerin konumlandığı metafizik ve epistemolojik temeller nasıl yorumlanabilir?

6. *Mefâtihu'l-ğayb*'ın kavramsal analizinde ulaşılan sonuçlar, günümüz konulu tefsir çalışmalarına nasıl bir katkı sunabilir?

Bu çerçevede tezin ana iddiası, *Mefâtihu'l-ğayb*'ın disiplinler arası ahlak anlayışını yansıtan nazarî derinliğinin, kavramsal bir sistematiğe sunulduğudur. Râzî'nin özgün tercihi olarak kullandığı bu ahlakî terimler, insanın varlık alanındaki konumunu, içsel yönelişi ve kemâl arayışını yansıtan felsefî bir sistematiğin parçalarıdır. Bu yönüyle çalışma, İslâmî ilimler geleneğinde, tefsir ve ahlak arasındaki ilişkinin yeniden okunmasına imkân sağlayan özgün bir katkı sunmaktadır.

1.1.4. Araştırmanın Metodu

Çalışma, ilgili metinlerin analizi ve kavramsal bağlamda tasnif edilmesi yöntemlerine dayanmaktadır. İlk aşamada, literatür taraması gerçekleştirilmiş; tefsir ve ahlak ilimlerini konu edinen klasik ve modern eserler değerlendirilmiştir. Bu süreçte özellikle Kur'ân'da ahlakî kavramların izini süren, tefsir-ahlak ilişkisini doğrudan ele alan çalışmalara odaklanılmıştır.

Araştırma kapsamında, ahlak konusunda müstakil eser kâleme almış üç müfessir tespit edilmiştir. Bunlar *Edebü'd-dünya ve'd-din* adlı eserin müellifi Ebu'l-Hasen el-Mâverdî¹³, *ez-Zeria ila mekarimi's-şeria* adlı eserin müellifi Râgıb el-İsfahânî¹⁴ ile *Kitâbu'n-nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvvâhumâ adlı eserin müellifi* Fahreddin er-

¹³ Ebü'l-Hasan el-Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din* (Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulum, 1988).

¹⁴ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zeria ila mekarimi's-şeria* (Kahire: Dârü's-Sahve, 1985).

Râzî'dir.¹⁵ Bu isimler arasından, diğerlerini sisteminde değerlendirdiği ve kronolojik olarak daha geç bir döneme ait olduğu gerekçesiyle Fahreddin er-Râzî merkeze alınmıştır.

İkinci aşamada, Râzî'nin fikrî alt yapısı, İslâm düşünce tarihiyle ilişkili olarak değerlendirilmiş, ahlak nazariyesine yaklaşımı ve referans aldığı isimler incelenmiştir. Kendi eserleri, sistematik düşüncesi içerisinde tematik analize tabi tutulmuştur. Buna göre ahlakın tanımı, nefsin mahiyeti, kalbin iradesi, ruhun mertebe kabiliyeti gibi konular etrafında temel paradigmlar belirlenmiştir.

Sonraki aşamada kavram merkezli çözümleme yöntemi benimsenmiştir. İlgili konularda, ahlakî yaratılış bakımından varlık tasnifinde şevk kavramının; nefis anlayışında aklî-hissî-hayâlî lezzât kavramının; akıl/kalp anlayışında fayda-zarar, güdü kavramlarının; ruh anlayışında saadet, kemâlât kavramlarının öne çıktığı tespit edilmiştir. Bu kavramlar *Mefâtihu'l-ğayb* içerisinde bağlamlarına göre şematik bir yapı hâlinde tasnif edilmiş, konunun bütünlüğü dikkate alınarak derlenmiştir.¹⁶

Sonuç olarak bu çalışma, Fahreddin er-Râzî'nin ahlak anlayışını *Mefâtihu'l-ğayb* özelinde analiz ederek, klasik tefsir geleneği içerisinde ahlak nazariyesinin metodolojik bir zemine oturtulmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

1.1.5. Literatür Değerlendirmesi

İslâm düşüncesi, ahlak ilmi açısından oldukça zengin bir literatüre sahiptir. Bu literatürün büyük kısmı tasavvuf, felsefe ve kelâm disiplinleri çerçevesinde şekillenmiş olmakla birlikte, ahlakî meselelerin fıkıh, hadis, tefsir gibi diğer İslâmî ilimlerde de dolaylı biçimde ele alındığı görülmektedir. Örneğin fıkıh ilminde mükellefiyet ve niyet, hadis ilminde kırk hadis türünden derlemeler, tefsir usulünde ise neshin imkânı ve bağlam gibi konular doğrudan veya dolaylı biçimde ahlakî

¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, thk. Muhammed Sağır Hasen el-Mâsumî (Tahran, 1986).

¹⁶ Ayet-i kerimelerin meallerinde Diyanet İşleri, *Kur'ân Yolu Tercüme ve Meâli* ile *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Türkçe Meâli* tercih edilmiştir. Bkz. *Kur'ân Yolu*, trc. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023); *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Türkçe Meâli*, trc. Ömer Çelik (İstanbul: Erkam Yayınları, 2024).

zemine dayanmaktadır. Bu durum, İslâmî ilimlerin nihâî hedefleri arasında ahlakîliğin merkezî bir rol oynadığını göstermektedir.

Klasik dönem eserleri incelendiğinde, kelâm ve felsefe disiplinlerinin daha çok ahlakın nazarî temellerine yöneldiği, tasavvufun bireysel arınma ve manevî kemâl arayışını öne çıkardığı, fıkıh ve hadis gibi alanların ise ahlakın amelî yönlerini ele aldığı ifade edilebilir. Ancak bu çerçevenin dışında, tefsir geleneği içerisinde ahlakın nazarî boyutlarına yönelik özgün katkılar olup olmadığını tespit etmek bu çalışmanın temel hareket noktalarından birini oluşturmuştur. Bu bağlamda, tefsir alanında ahlak nazariyesi hakkındaki düşüncelerini sistemli bir biçimde tefsire yansıtan müfessirlerin varlığı araştırılmıştır. Neticede elde edilen bulgular, ya mevcut kanaati destekleyecek ve tefsir disiplininin daha çok ahlakın amelî yönüyle sınırlı kaldığını gösterecek ya da müfessirlerin nazarî düzeyde de etkili bir rol üstlendiklerini ortaya koyacaktır.

Bu doğrultuda öncelikle İslâm ahlak nazariyeleri üzerine yapılan temel çalışmalar incelenmiştir. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Arap Ahlakî Aklı*¹⁷ adlı eseri, İslâm düşünce tarihinde ahlakî paradigmanın gelişimini sosyo-tarihsel bağlamda ele alması bakımından kayda değerdir. Macid Fahrî'nin *İslâm Ahlak Teorileri* adlı eseri ise bu alandaki ilk sistematik tasniflerden biri olarak öne çıkmaktadır. Ancak bu çalışma, sûfî müellifleri yeterince dikkate almaması ve ahlak ilminin nazarî dönemini tasavvuf ekseninde dışarıda bırakması nedeniyle eleştirilmiştir.¹⁸ Her iki eserde de Râzî'nin konumu farklı biçimlerde değerlendirilmiştir. Bu durum, onun kendine özgü olan üslup ve metodolojik yaklaşımının literatürdeki yansıması olarak değerlendirilebilir.

Ahlak nazariyesi ile doğrudan ilgilenen bir diğer önemli çalışma, Abdullah Draz'ın *Kur'ân Ahlakı* adlı eseridir. Bu çalışmada, Kur'ân'ın kendi iç dinamikleriyle ortaya koyduğu ahlakî sistem önerilmektedir. Ancak eserin, büyük ölçüde Batı ahlak felsefelerine yönelik bir savunma metni olması nedeniyle içerdiği teorik zemin İslâmî geleneğin kendi iç çeşitliliğini tam anlamıyla yansıtamamaktadır. Benzer şekilde, İbn

¹⁷ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı: Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma*, çev. Muhammet Çelik, (İstanbul: Mana, 2019).

¹⁸ Bkz. Fahrî, *İslam Ahlak Teorileri*, 29.

Âşûr'un makâsîd anlayışı da ahlakî bir çerçeve sunmakla birlikte, esas itibarıyla bir hukuk teorisi olarak değerlendirilmektedir.¹⁹

Tezin kapsamı çerçevesinde, benzer yönelimlere sahip diğer isimlerle (Mâverdî, Râgıb el-İsfahânî, Zemahşerî ve Gazzâlî) genel bir mukayese ele alınmıştır. Bu karşılaştırma, Râzî'nin ahlak düşüncesinin özgün yönlerini ve sistematikliğini daha görünür kılma imkânı sunmuştur.

Râzî üzerine yapılan çağdaş çalışmalardan ise, editörlüğünü Ömer Türker ve Osman Demir'in üstlendiği *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*²⁰ adlı eser ile Ayman Shihadeh'in *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*²¹ başlıklı çalışması, tezimizin teorik çerçevesini besleyen diğer kaynaklar arasında yer almıştır. Bunun yanında, Râzî'nin kendi kâleme aldığı *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh*, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, *el-Metâlibü'l-Âliye* gibi felsefî-kelâmî telifleri de ahlak nazariyesinin ilkelerini ortaya koyması bakımından dikkate alınmıştır. Ancak bu çalışmanın temel kaynağını, Râzî'nin en kapsamlı eseri olan *Mefâtihu'l-ğayb*²² oluşturmaktadır.

Literatürde Kur'ân'da ahlak temasını konu edinen akademik çalışmaların çoğunlukla uygulamaya dönük, belirli sûrelere veya ahlakî temalara odaklanan çalışmalardan ibaret olduğu gözlenmiştir. Özellikle Râzî'nin tefsir metodolojisi ile ahlak nazariyesi arasındaki ilişkinin sistemli biçimde ele alındığı bir çalışmaya ise rastlanmamıştır. Ahlak anlayışının daha çok felsefe, tefsir yönteminin ise klasik tefsir geleneği içinde incelendiği görülmektedir. Bu durum, çalışmamızın tefsir ve ahlak disiplinlerini sentezleme yönündeki özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Râzî'nin tefsir metodolojisinde ahlak anlayışının izini sürmek, onun düşünce yapısının zenginliğini açığa çıkarmaya yardımcı olacaktır.

¹⁹ Bkz. Ahmet Yaman, *Makâsîd ve İctihad, İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları* (İstanbul: İFAV, 2017).

²⁰ Ömer Türker ve Osman Demir (vd.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018).

²¹ Ayman Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, çev. Kübra Şenel - Selime Çınar (İlem Kitaplığı: Ankara, 2016).

²² Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir: Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934.).

Bu bağlamda, *Mefâtîhu'l-ğayb* üzerine yapılan bazı yüksek lisans ve doktora çalışmaları da incelenmiştir. Genellikle bu tezlerin, fıkıh usûlü, kıraatler, dinler tarihi gibi alanlara ait olduğu, ahlak anlayışıyla doğrudan ilişkilendirilmediği tespit edilmiştir. Konuya örnek teşkil eden bazı akademik çalışmalar şunlardır:

1. Hayri Kaplan (2001), “Fahreddin er-Râzî’de Ruh ve Ahlak”, Ankara, Ankara Üni., Doktora.

Hayri Kaplan tarafından hazırlanan bu tez, Râzî’nin ruh ve ahlak anlayışını kelâmî ve felsefî geleneğin temel kavramları ışığında sistematik biçimde ele almaktadır. Bu sebeple özellikle cevher, cisim, ledünnî bilgi ve ideal insan gibi kavramlar öne çıkmaktadır. Râzî’nin nazarî anlamda felsefî görüşlerden etkilendiği hâlde kelâmî çizgisinden sapmadığını ortaya koymaktadır. Ruhun tıbbî, psikolojik ve metafizik boyutlarına dair yapılan analizler, tezin temel yapısını oluşturur.

Bu çalışmadan farklı olarak, tarafımızdan hazırlanan bu çalışmada ise Fahreddin er-Râzî’nin ahlak anlayışı *Mefâtîhu'l-ğayb* adlı tefsiri merkezinde ve kavramsal bir analiz yöntemiyle incelenmiştir. Râzî’nin ahlak sistemine dair görüşleri, doğrudan ayet yorumları üzerinden yapılandırılmış ve özellikle şevk, lezzet, güdü, kemâl ve saadet gibi kavramların anlam çerçeveleri çözümlenmiştir. Bu yönüyle çalışmamız, Râzî’nin nazarî ahlak anlayışını yalnız ruh merkezinde okumamakta, bununla beraber varlık tasnifi, nefis ve kalp merkezinde ilişkili kavramları *Mefâtîhu'l-ğayb*’dan hareketle ontolojik, epistemolojik ve psikolojik çözümlenmelerle kavramların nasıl sistematize edildiğine dair bir sentez de sunmaktadır.

İki çalışma arasındaki temel fark, yöntembilimsel tercihlerde ve metin temelli yaklaşımlarda kendini göstermektedir. Kaplan’ın çalışması daha çok Râzî’nin küllî düşünce sistemini kelâmî ve felsefî bağlamda açıklamaya yönelikken, bu tez doğrudan tefsir metni eksenli bir kavramsal yapı çözümlenmesi sunmakta, ayetlerin yorumları aracılığıyla Râzî’nin ahlak düşüncesini sistematik bir şekilde açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım, ahlakın nazarî unsurlarının tefsirdeki yansımalarını göstermesi bakımından literatüre önemli bir katkı sağlamaktadır.

2. Mehmet Türkeri (1999), “Seçilmiş Eserlerine Göre Fahreddin er-Râzî’nin Ahlak Felsefesi”, İzmir, Dokuz Eylül Üni., Doktora.

Mehmet Türkeri’nin çalışması tezimizin çerçevesiyle ilişkilidir. İlgili tez, Din Felsefesi alanında Râzî’nin eserlerinden yola çıkılarak, ahlak nazariyesi hakkında

hazırlanmış sistematik bir çalışmadır. Özellikle kendi alanıyla ilgili olan eserlerin ön planda değerlendirildiği fark edilmektedir. Tefsirin ise ikincil planda kalarak, ilgili bazı tespitleri destekleyici vazife görmekten ibaret olduğu ifade edilebilir. Biz ise çalışmamızda *Mefâtihu'l-ğayb*'ı ön planda tutmakta, diğer eserlerdeki tespitleri ise başlıkları destekleyici mahiyette değerlendirmekteyiz. Burada, Râzî'nin karmaşık olan üslubunu kıyaslama imkânı sunması sebebiyle ilgili tezden istifade edildiğini, ayrıca ifade etmek isteriz.

3. Fahreddin er-Râzî ve *Mefâtihu-l ğayb* üzerine mevcut olan çalışmalardan bazıları ise şöyledir:

4. Büket Ataman (2016), “Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsir-i Kebirine* Göre Büyük Günah İşleyenlerin Dünya ve Ahiretteki Durumları”, Sivas, Cumhuriyet Üni., YL.

5. Hatice Şenocak (2007), “Fahreddin Râzî'nin *Tefsir-i Kebir*'inde Allah Teâlâ'nın Birliği”, İzmir, Dokuz Eylül, YL.

6. Kübra Şenel (2015), “Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflatuncu İdeler”, İstanbul, Marmara Üni., YL.

7. Mustafa Bozkurt (2006), “Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi”, Ankara, Ankara Üni., Doktora.

8. Nesim Doru (2001), “Fahreddin Râzî'de Bilgi Problemi”, Konya, Selçuk Üni., YL.

9. Sabri Bağcı (2016), “Fahreddin er-Râzî'de Akıl/Vahiy Münasebeti”, Eskişehir, Osmangazi Üni., YL.

10. Samar Jasım Khanjar al-shammari (2022), “İmam Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu-l ğayb* Eserindeki İşârî Tefsiri”, Kastamonu, Kastamonu Üni., YL.

Sonuç olarak bu çalışma, mevcut literatürde var olduğu düşünülen teorik boşluğu irdeleme amacı taşımakta; hem ahlak nazariyeleri hem de tefsir geleneği içerisinde Fahreddin er-Râzî'nin özgün yaklaşımını *Mefâtihu'l-ğayb* temelinde kavramsal olarak sistematik biçimde analiz etmeyi hedeflemektedir.

1.1.6. Türkiye Akademiyasında Fahreddin er-Râzî

Günümüz müelliflerinden Fahreddin er-Râzî hakkında yazılanlar, onun düşünce yapısı üzerine önemli veriler sunmaktadır. Ülkemizde Osman Demir, Ömer Türker'in derlediği eser bu hususta öncü çalışmalardandır.

Ömer Türker, Râzî'nin hem kelâmı yeniden düzenlediğini hem Meşşâî felsefeyi yeniden sistemleştirdiğini söylemektedir. Buradan hareketle müellif kelâm ve felsefe geleneklerinin, onun düşüncelerinden bağımsız olamayacağını vurgulamaktadır.²³

Râzî'nin eserlerinin kronolojisi üzerine Eşref Altaş'ın yaptığı çalışmanın önemi açıktır. Altaş bunu iki sebep üzerinden açıklar. Birincisi, Râzî'nin fikrî hayatının belli dönemlerde değiştiği yönündeki iddiaların çokluğu ve eserlerinde bir kavram hakkında birbirinden farklı görüşlerin mevcudiyetinin fark edilmesidir. İkincisi ise Râzî'nin bazı hususları daha sonra telif edeceğine dair işaretleridir.²⁴ Araştırmanın bu hususlarda bir sonuca ulaştığı görülmesine de çalışmamız için gerekli durumlarda yol gösterici olduğu ifade edilmelidir. Özellikle tefsiri için öncesinde malzeme topladığı, sûreleri kronolojik sıraya göre tefsir etmediği, ömrünün son yirmi yılında tefsir üzerine çalıştığı, bu esnada yirmi beşe yakın farklı eser kâleme aldığı gibi sonuçlar dikkate alınması gereken hususlar arasındadır.²⁵

Müstakim Arıcı'nın, Râzî'nin bir ekol olup olmadığını değerlendirdiği makalesinde, onun özgün bir fikrî tavır geliştirdiği ortaya çıkmaktadır. Arıcı, öncelikle tabakat kitapları ve icazetnamelerden hareketle öğrencileri ve takipçileri arasındaki bağlantıları belirlemiş, daha sonra ise öğrencileri ile arasındaki ortak noktaları tespit etmek suretiyle onun ekolleşme vasfını tespit etmiştir. Bu anlamda Esirüddin el-Ebherî, Necmeddin el-Kâtibi, Nasiruddin Tusi, Seyfüddîn el-Âmidî, Kâdî Beydâvî, Adûdiddin el-Îcî, Sa'duddîn Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürcânî'yi Fahreddin er-Râzî

²³ Bkz. Ömer Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, thk. Osman Demir, Ömer Türker (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 17-20.

²⁴ Bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, thk. Osman Demir, Ömer Türker (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 96.

²⁵ Bkz. A.g.e., 148.

ekolündeki âlimler olarak değerlendirmek mümkündür. Bu da Râzî'nin kendisinden sonrasına olan etkisini gözler önüne sermektedir.²⁶

Muammer İskenderoğlu'nun makalesinde Râzî'nin herhangi bir konu hakkındaki görüşünün tespit edilmesinin oldukça zor olduğunu söylemesi, onun fikrî metodolojisindeki çeşitliliğin diğer işaretidir. Buradan hareketle bazı görüşlerine bakarak onun hakkında acele karar vermemek gerekliliği belirtilmelidir.²⁷

Shihadeh, Fahreddin er-Râzî'nin, eklektik ve kendi içinde tutarlı olan karmaşık ve özgün bir ahlak teorisi ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Bir ahlak kuramcısı olmadığını ancak analitik ve dakik bir ahlak filozofu olduğunu belirtmektedir. Onun eyleme nispetle sonuççuluk ve nefse nispetle yetkinleşmecilik olarak değerlendirdiği *gayeci ahlak teorisinde* iki farklı yöne işaret mevcuttur. Buna göre Râzî'de sonuç önemli iken diğer taraftan nihayeti olmayan bir yetkinleşme süreci bulunmaktadır.²⁸

Shihadeh, tarih bakımından önce telif edilmiş olan eserlerle daha sonra telif edilenler arasında fikrî olarak bir dönüşüm tespit etmiştir.²⁹ Örneğin bir yerde peygamberlerin üstünlüğünün ifade edildiği görülmekte iken başka bir yerde meleklerin kudret ve bilgide insandan üstün oldukları ifade edilmektedir. Bunun gibi bazı ifadeleri kronolojik okumayla önceki ve sonraki düşüncesi olarak değerlendirdiği anlaşılmıştır. Ayrıca Râzî'nin fikirlerindeki bu dönüşümün tefsirine de yansımış olduğu iddia edilmiştir.³⁰ Biz her iki görüşü tefsirden ilgili yerde açıkladık. Buradaki meselenin Râzî'nin fikrî dönüşümü değil, farklı şartları dikkate alması olduğu sonucuna ulaştık.

²⁶ Bkz. Mustakim Arıcı, “İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, thk. Osman Demir, Ömer Türker (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 197-205.

²⁷ Bkz. Muammer İskenderoğlu, “Fahreddin er-Râzî'de İsbat-ı Vacib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, thk. Osman Demir, Ömer Türker (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 503.

²⁸ Bkz. Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, 18.

²⁹ Bkz. A.g.e., 118-119.

³⁰ Bkz. A.g.e., 114. Krş. Râzî, *Mefâtiḥ*, C.4, 231-234; C.8, 18-19.

Yunus Cengiz ise araştırmasının sonucunda Râzî'nin, fikrî olarak epistemoloji, teoloji ve etiğinin birbiriyle uyumlu olduğunu vurgulamaktadır. Hem bilmek hem de ahlaklanmak konusunda aşkın bir varlığın, onun elçisi aracılığıyla lezzâtın etkisine karşı kişinin sergilediği tutum üzerinden dünyada ve ahirette mutlu bir hayat sürebileceği kabul edilmekte ve bu anlayış üzerinden bir terbiye metodu sunulmaktadır.³¹

Netice olarak Râzî ve sonrası dönemin İslâm düşüncesi açısından bir dönüm noktası olduğu, bu dönemde, önceki birikimin çok daha nesnel bir şekilde yeniden yorumlanıp geliştirildiği ortaya çıkmaktadır.³² Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî üzerine yapılacak çalışmaların İslâm düşünce tarihindeki bu 'yeniden yorumlayış'taki konumunu anlamak açısından önemi açıktır. Buna katkı sağlamak bu çalışmanın temel hedefleri ile doğrudan örtüşmektedir. Buna ahlak anlayışının genel bir analizini yaparak başlamanın zarurî olduğu kanaatindeyiz. Yukarıda da belirtildiği üzere Râzî'nin karmaşık analiz ve sentez üslubu dikkate alınarak onun ahlak anlayışının çerçevesi çizilmeye gayret edilecektir.

1.1.7. Araştırmanın Teorik Çerçevesi

Yukarıda detaylarıyla ele aldığımız üzere çalışmanın teorik çerçevesi, özetle tefsir ilmi içerisinde ahlakın bir bilim olarak konumunu ve özellikle nazarî düzeydeki yansımalarını Fahreddin er-Râzî özelinde ele almayı hedeflemektedir. Araştırmayı gerekli kılan temel motivasyon, tefsir literatüründe ahlakî temellere dair gözlemlenen bazı kırılma noktalarının varlığıdır. Müfessirlerin özlü tefsir teliflerine yönelmelerini, bu sürecin bir parçası olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

Bu bağlamda tefsir tarihinde, ahlakı daha sistemli bir çerçevede müstakil eserlerde ele alan üç müfessir öne çıkmaktadır. Diğerlerinin fikirlerini de sisteminde

³¹ Bkz. Yunus Cengiz, "Fahreddin er-Râzî'nin Nazarıyla Lezzât Evreninde Mutluluğu Aramak", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, thk. Osman Demir, Ömer Türker (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 652.

³² Ziya Erdinç vd., "Fahreddin er-Râzî", *Usul Dergisi*, S.21 (Haziran 2014): 192-199.

değerlendirdiği ve ahlakı konu edinen diğer disiplinleri tefsirle bütünleştirme çabası gösterdiği için Râzî, bu çalışmanın merkezine alınmıştır.

Temelde ahlakîliğin vurgulanması gibi tek bir hedefe kilitlenmeyen *Mefâtîhu'l-ğayb*, bu sebeple diğerleri gibi özlü bir sunuma sahip değildir. Aksine Kur'an-ı Kerim'de sayısız ilmin mevcudiyetini kabul eden Râzî'nin,³³ oldukça kapsamlı olan *Mefâtîhu'l-ğayb*'da her ayette temelde ahlakîliği sunmayı başardığı ifade edilebilir. Bu bakımdan *Mefâtîhu'l-ğayb*, Râzî'nin ahlak anlayışını sistematik biçimde sunması ve tefsir disiplini açısından dikkat çekicidir. Araştırmamızın temel amacı, bu eserde ahlakîliğin hangi ilkeler çerçevesinde ele alındığını, kullanılan kavramlarla nasıl inşa edildiğini ve tefsir metodolojisiyle nasıl bütünleştirildiğini ortaya koymaktır.

Bu bağlamda çalışmamız, ahlakın teorik yapısına ve bu yapının tefsir disiplini içindeki konumuna odaklanmaktadır. Zira *Mefâtîhu'l-ğayb*'ın tamamı ahlakî yorumlara açık olmakla birlikte, bu çalışmanın hedefi, bir bilim olarak ahlakın tefsirle nasıl ilişkilendirildiğini metodolojik düzeyde tartışmaktır.

Araştırmanın ilk aşamasında Râzî'nin fikrî arka planı ele alınacak, onu etkileyen kültürel çevreler ve diğer müfessirlerle olan ortaklık ve farklılıkları genel hatlarıyla ortaya konulacaktır. Devamında ise ahlak nazariyesine ilişkin görüşleri, hem kendi teliflerinden hareketle hem de *Mefâtîhu'l-ğayb*'da kullandığı temel kavramlar üzerinden analiz edilecektir. Bu kavramlar arasından özellikle şevk, lezzet, kemâlât, güdü gibi terimler öne çıkmaktadır. Bunların her biri, ahlak anlayışını temellendirmesi bakımından çalışmamızın kurucu unsurları olarak tespit edilmiştir.

Sonuç olarak bu tez, ahlak ilminin gelişiminde tefsirle kurduğu teorik ilişkinin Râzî özelinde nasıl yapılandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Onun sistematik metodunun, kavramsal inşasının ve disiplinlerarası yorumlarının günümüzde konulu tefsir teliflerine katkı sağlayacak bir model sunup sunmadığı sorusu da çalışmanın nihâî değerlendirmesi kapsamında ele alınacaktır. Bu yönüyle araştırma, hem klasik mirası yeniden okuma hem de çağdaş yorum imkânlarını zenginleştirme iddiası taşımaktadır.

³³ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.1, 21. Örneğin sadece Fâtîhâ sûresinde on bin faydalı hususu sunmayı hedeflediğini belirtmektedir.

1.2. Fahreddin er-Râzî'nin İlmî Şahsiyeti ve Ahlak Anlayışına Genel Bakış

1.2.1. İlmî Şahsiyeti

25 Ramazan 543 tarihinde Büyük Selçuklu Devleti'nin başşehri olan Rey'de doğduğu tahmin edilen ve 'İmâm' unvanıyla anılan Fahreddin er-Râzî'nin ilk hocası, babası Ömer'dir. On altı yaşında iken babasının vefat etmesi üzerine Kemâleddin es-Simmânî'nin ders halkasına katılmıştır. Daha sonra Rey'e dönerek Mecdüddin el-Cîlî'den kelâm ve felsefe dersleri almış, bu alandaki derinliğini arttırmıştır. Çağdaşları, İbn Rüşd, İbnü'l-Arabî, Abdülkadir Geylânî, İzzeddin b. Abdüsselâm gibi büyük isimlerdir.³⁴ Diğer önemli isimlerle beraber Râzî'nin hocalarının silsilesi tasnif edilmiştir.³⁵

İlmi seyahatleri oldukça çeşitli olup Cürcân, Tûs, Herat, Hârizm, Buhara, Semerkand, Hucend, Belh, Gazne ile diğer Hint beldelerine kadar uzanmıştır. Hârizm'de iken Mu'tezilî âlimlerle münazaralar yapmış, bu sebeple dikkatleri üzerinde toplamıştır. Bazı eserleri Mâverâünnehir beldelerinde okutulmuştur. İbn Sînâ'nın *el-Kanûn* adlı eserini şerh etmiştir. Daha sonra Buhara'ya geçmiş, Hanefi âlimlerle münazaralar yapmıştır. Bâtınîler, Kerrâmîler ve Hıristiyanlarla çeşitli konularda tartışmıştır. Ancak daha çok Mu'tezile, Kerrâmiyye, Felâsife ve Bâtıniyye gruplarına karşı fikrî mücadele vermiş, yoğun eleştirilerde bulunmuştur.³⁶

Alâeddin Tekiş, döneminin önemli siyasilereindir. İlmi gezileri oldukça fazladır. En son Herat'a yerleşmiş olduğu ve burada sayıları üç yüzü aşkın talebe yetiştirdiği ifade edilmektedir. 1 Şevval 606'da (29 Mart 1210) vefat etmiş, Herat yakınlarındaki Muzdâhân köyü civarına defnedilmiştir.³⁷

Hâfızası ve hitabetiyle tanınan, çağının hemen hemen bütün ilimlerinde eserler vermiş olan Râzî, VI./XII. yüzyılın müceddidi kabul edilmekle beraber kendinden sonraki

³⁴ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/89.

³⁵ Bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hamileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, thk. Osman Demir, Ömer Türker (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 65.

³⁶ Bkz. Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 90.

³⁷ Bkz. Altaş, "Râzî'nin Hayatı", 83-84.

yüzyılda da eserleri üzerine yapılan çalışmaların yoğun olarak devam ettiği bir isimdir.³⁸ Yetiştirdiği ünlü âlimlerden bazıları arasında, Kutbüddin el-Mısrî, Zeynüddin el-Keşşî, şerefeddin el-Herevî, Esîrüddin el-Ebherî, Tâceddin el-Urmevî ve Sirâceddin el-Urmevî zikredilebilir.³⁹

Akaidde Eş’arî, fıkhıta şâfi mezhebine bağlı olduğu ifade edilir. En çok temayüz ettiği alanlar tefsir ve kelâm olup, bu ilimlerde yazdığı eserler kendisinden sonrasına derin bir etki bırakmıştır. Özellikle tefsiri, pek çok disiplinden istifade etmiş olması bakımından ilmî tefsir geleneğinin öncülerinden kabul edilmektedir.⁴⁰ Onun, çağının bilimlerini doğrudan aktarmadığı, özgün bir fikrî ve ahlakî altyapı yaklaşımı geliştirdiği ifade edilmelidir. Nasların zâhirî mânâlarına göre anlaşılmasını ve Kur’ân’ın kendisini tefsir etmesini önceler. Kur’ân ayetlerinin anlamını açıklarken rivayetleri, iniş sebeplerini ve kıraat farklılıklarını dikkate alır. Akıl ilkelerine ters gibi görünen ayetleri, müteşâbih kabul ederek akıl ve dil kurallarına uygun şekilde yorumlamayı gerekli görür. Bu sebeple İbn Teymiyye, M. Reşîd Rızâ gibi tefsirini eleştirenler de Sübkî gibi savunucuları da olmuştur.⁴¹

Kelam alanında birçok eser yazmıştır. Eş’ariyye mezhebini savunmuştur. Eserlerinde felsefi konulara fazlaca yer vermiştir. Felsefe ve kelam arasındaki zümre ayrımını kaldıran isim olduğu ifade edilmektedir.⁴² Ayrıca felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik gibi alanlarda eserler vermiş, bilim tarihi araştırmalarında önemli bir isim olmuştur. İbn Sînâ’nın fikirlerinden faydalanmış ama bazı temel konularda onu

³⁸ Bkz. A.g.e., 85.

³⁹ Bkz. Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, 91.

⁴⁰ Bkz. Mehmet Zeki Doğan-Abdulbaki Güneş, “Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış” S:2 (Haziran 2019), 61.

⁴¹ Bkz. A.g.e., 92.

⁴² Bkz. Ömer Türker, “Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, thk. Osman Demir, Ömer Türker (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 38.

eleştirmiştir. Kuvvet, hareket, ışık ve ses gibi konulardaki görüşleri önemsenmiş, matematikteki bazı çalışmaları dönemin ilim çevrelerinde kabul görmüştür.⁴³

Arap dili ve edebiyatı alanında da çalışmalar yapmıştır. Şerîf er-Radî'nin *Nehcü'l-Belâğa* eserini şerh etmiş, Abdülkahir el-Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l-İ'câz ve Esrârü'l-Belâğa* adlı eserlerini özetleyip yeniden düzenlemiştir. Ayrıca Zemahşerî'nin *el-Mufasssal* adlı eserine şerh yazmıştır. Orta seviyede Arapça ve Farsça şiirler yazmış ve nahiv üzerine de eserler kaleme almıştır. Fıkıh, usûl-i fıkıh, biyografi gibi diğer alanlarda da pek çok eseri vardır.⁴⁴ Hayatı ve eserleri hakkında detaylı incelemeler yapılmış⁴⁵, eserlerinin kronolojisini ihtiva eden çalışmalar hazırlanmıştır.⁴⁶

1.2.2. Fikrî Alt Yapısı

Fahreddin er-Râzî'nin ahlak anlayışını şekillendiren temel meseleler (iyi ve kötünün mahiyeti, fayda-zarar ayrımı, aklın bir şeyi güzel veya çirkin olarak tanımlaması, örf ve âdetlerin rolü ile din, akıl, haz ve vicdanın ahlaktaki konumu) İslâm düşüncesinin erken dönemlerine kadar izlenebilecek derin bir geleneksel arka plana sahiptir. İslâmî ilimler literatürü, bu meseleler etrafında gelişen zengin tartışmaları içerir.⁴⁷ Arap toplumu özelinde, İslâm öncesi dönemde felsefî anlamda bir ahlak anlayışından bahsedilememektedir. İslâm ile tanışmalarından sonra ise Arapların İslâm'ın getirdiği ahlakî ilkelerle yetindikleri görülür. Bunlar, yaptıklarında dünya mutluluğu ve ahiret saadeti olan doğruluk, adalet gibi olması gereken iyilikler veya işlendiğinde dünya darlığı, azabı bulunan yalan söylemek, zulmetmek gibi yasak davranışlardır. Bundan

⁴³ Bkz. Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 94.

⁴⁴ Bkz. A.g.e., 95.

⁴⁵ Bkz. Eşref Altaş, "Râzî'nin Hayatı", 43-85.

⁴⁶ Bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, thk. Osman Demir, Ömer Türker (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 95-170.

⁴⁷ Bkz. Fahrî, *İslam Ahlak Teorileri*, 20-25.

sonra fütuhatlarla beraber zengin kültür dünyası ile temas edilmesi, bugünkü alt yapıyı oluşturmuştur.⁴⁸ Râzî'nin de bu kültürlerden etkilenmemiş olması düşünülemez.

Bu hususta Arap düşünce tarihinin gelişim dönemini dört merhalede değerlendiren Macit Fahrî'nin taksimi kayda değerdir. Buna göre ilk merhale, Hasan-ı Basrî, Mûtezile gibi mütekellimlerin risale ve münazaralarıyla kaderin, ahlakî problemlerin, ilâhî adalet gibi kavramların ele alındığı, hicrî ikinci yüzyılın başlarıdır. İkinci merhale, Yunan felsefi düşüncesinin yansımalarının kendini gösterdiği, Sokratçılığın etkilerinin yoğunluklu olarak eserlerde görüldüğü hicrî üçüncü yüzyılın başlarıdır. Üçüncü merhale, Aristoteles'in ve diğer Yunan eserlerinin tercümelerinin yoğun olduğu İbn Miskeveyh'in temsil ettiği dönem olarak, dördüncü merhale ise felsefenin tasavvuf ile birleştiği Gazzâlî, Mâverdî ve Fahreddin er-Râzî'nin temsil ettiği dönem olarak ifade edilmektedir.⁴⁹ Fahrî'nin felsefi eğilimi ve tasavvufî çizgiye saygısını dikkate alarak Râzî'nin adını bu merhalede anması kayda değerdir. Zira onun hem felsefe ile olan ilişkisi hem de tasavvufî hikmetler hakkındaki işaretlerinin yoğunluğu çalışmamızda da tespit edilmiştir.

Arapların pek çok kültürle temas etmesi sonucu İslâmî ilimlerin zengin literatürünü konu edinen Câbirî'nin eseri bu hususta önemli diğer örnektir. O, kültürel temasların müellifler üzerindeki etkisine vurgu yaparak⁵⁰ Arap-İslâm ahlakî düşüncesini beş temel miras üzerinden tasnif eder: Saf Arap mirası, saf İslâm mirası, Farisî miras, Yunan mirası ve Sûfî miras.⁵¹ Bunların ilki olan saf Arap mirası literatürü, İslâm öncesi Arapların şiirleri, haberleri, savaş hikâyeleri gibi metinlerden oluşmaktadır. Çoğu tefsirde olduğu gibi bu literatürün *Mefâtîhu'l-ğayb*'da da mevcudiyeti görülmektedir.⁵² İkinci dönem ise saf İslâm mirası dönemidir. Bu dönem, Kur'ân ve sünnet başta olmak üzere tamamen İslâmî kaynaklara dayanmaktadır. Aynı şekilde

⁴⁸ Bkz. Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 21.

⁴⁹ Bkz. Fahrî, *İslam Ahlak Teorileri*, 13-15.

⁵⁰ Bkz. Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 21-25.

⁵¹ Bkz. A.g.e., 25-30.

⁵² Bkz. Lütfullâh Cebeci, "Mefâtîhu'l-ğayb" *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/348-350.

Mefâtîhu'l-ğayb'da Kur'ân ve sünnet kaynaklarının tespit edildiği görülmektedir.⁵³ Üçüncüsü olan Farisî miras ise yabancı bir kültürü temsil eder. İslâm ondan bazı şeyleri alıp bazı şeyleri bırakmıştır. Devlet otoritesini destekleyen tercümeleler, menkıbeler, rivâyetler, vasiyetnameler bu dönemin kaynaklarından bazılarıdır.⁵⁴ Bu dönemin etkisi *Mefâtîhu'l-ğayb'da* belirgin olarak gözlenmemiştir. Devlet otoritesine dair baskın bir işaretin olmaması ve bireyselliğe yönelik vurgusunun bilinçli bir tercih olduğunu düşünmekteyiz. Dördüncü dönem de Yunan mirasıdır. Bu da yabancı bir kültürü temsil eder.⁵⁵ Râzî'nin bu mirası ahlak anlayışında değerlendirdiği, bunun da tefsirine yansıdığı görülmüştür. Bu husus, yoğunluğu sebebiyle ileride detaylarıyla ele alınacaktır. Beşincisi ise Sûfî mirastır. Her dinde temeli bulunan 'bâtın ve hakikat' kökenli olduğu ifade edilen bu mirasın da aslı itibarıyla yabancı kökenli olduğu belirtilir.⁵⁶ Sûfî mirasın etkileri de *Mefâtîhu'l-ğayb'da* gözlenmiştir. Hikmet, hakikat, keşif gibi bu mirasa ait tabirlere sıkça rastlanmıştır.⁵⁷ Bunlar ilgili bölümlerde ayrıca ifade edilmiştir.

Dolayısıyla bu mirasların, *Mefâtîhu'l-ğayb'daki* izlerinden hareketle, Râzî'nin ahlak anlayışının temellerinde özellikle saf İslâm mirası zeminini, Yunan mirası ile destekleyerek, Sûfî mirası ile de zenginleştirdiğini ifade etmek mümkün görünmektedir. Râzî'nin ahlak anlayışını çözümleyebilmek, bu kültürleri nasıl yorumladığı, tefsirdeki etkiyi tespit edebilmemiz için önem arz etmektedir. Eserlerinde doğrudan iktibaslarla bulunarak, ismini zikrederek görüşlerini aktardığı bazı müellifler bize bu kültürel alışverişin düzeyi hakkında bilgi vermektedir.

Râzî'nin ahlak anlayışını şekillendiren temel kaynaklar arasında Yunan mirası, onun ahlak düşüncesinde hem nazarî hem amelî düzeyde belirleyici bir rol oynamıştır. İslâm düşüncesine Yunan etkisinin özellikle Galen üzerinden, tıbbî ahlak anlayışı şeklinde

⁵³ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 2, 405.

⁵⁴ Bkz. Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 163-172.

⁵⁵ Bkz. A.g.e., 44-49.

⁵⁶ Bkz. A.g.e., 30-31.

⁵⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.1, 79; C. 30, 687-688.

İbn Sînâ aracılığıyla aktarıldığı ifade edilmektedir. Râzî'nin eserlerinde bu etkiler anatomik verilerin ahlakî bakımdan yorumlanması şeklinde gözlenmektedir.⁵⁸

Aristoteles ve Galen'in temel kavramlarını -ahlak, mizaç, kuvvetler teorisi, nefsin mahiyeti gibi- sistemli biçimde kullandığı görülür.⁵⁹ Nitekim Râzî için, Galen'in fizyolojik açıklamalarını İbn Sînâ'nın metafizik sistemiyle mezcettiği ifade edilir.⁶⁰

Râzî'nin ahlak düşüncesinde sıkça yer verdiği 'nazarî ve amelî kuvve' ayrımı da okuyucuya doğrudan Aristoteles'i hatırlatmaktadır.⁶¹ Bununla birlikte Râzî, bazı klasik görüşleri eleştirel bir süzgeçten geçirmiştir. Örneğin Aristoteles'in 'bir türde birden fazla nefsin bulunduğu' görüşünü reddeder; ona göre nefstir, fakat bu tek nefste farklı sıfatlar birleşebilir.⁶²

Galen'in etkisini daha iyi anlayabilmek için onun düşünce dünyasına kısaca değinmek faydalı olacaktır. Miladi II. yüzyılda Bergama'da doğan Galen, Aristotelesçi felsefe çevreleriyle temasta bulunmuş, Hipokrat çizgisini sürdürmüş bir tıp ve ahlak teorisyenidir. Hipokratın 'aklî istidlâl' çizgisi üzerinde, tıbbın ilahî bir ilham olduğunu kabul eder. Felsefe ile bağlılığı merkezinde tecrübî bilgiyi değerlendirir. Buna göre tıp ilmi, ahlak ile birebir ilişkilidir.⁶³ Bu anlayışın Râzî'deki karşılığı, kalp anatomisiyle hikmet arasında kurduğu doğrudan ilişkide açıkça görülmektedir.⁶⁴

Râzî, insan anatomisini yalnızca biyolojik bir yapı olarak değil, yaratılış gayesine işaret eden bir delil olarak da yorumlar. Özellikle sesin, kelâmın ve konuşmanın oluşumuna dair açıklamaları, nefsin kemâline ulaşmasıyla ilişkilendirilir.⁶⁵

⁵⁸ Bkz. A.g.e., C.1, 73.

⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*, thk. Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), C.1, 502-509.

⁶⁰ Bkz. Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 535-540.

⁶¹ Râzî, *el-Mebâhis*, C.1, 506.

⁶² A.g.e., 238.

⁶³ Bkz. Kutluer, "Câlinus", 7/33.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtih*, C.10, 160.

⁶⁵ Bkz. A.g.e., C. 2, 244.

Galen'in ahlak düşüncesinde öne çıkan bir diğer nokta, her varlığın belirli bir yaratılış gayesine sahip olduğu inancıdır.⁶⁶ Müslüman fizyologlar Galen'in 'pneuma' (ruh) kavramını kendi sistemlerinde kabul etmişlerdir. Bütün hayatî fonksiyonların kendisine bağlandığı latif bir cisim⁶⁷ olan ruh kavramı doğrudan Râzî'nin de benimsemiş olduğu bir tanımdır.

Galen'e göre şehvet gücü doğası gereği eğitilemez, ancak öfke kuvveti vasıtasıyla akıl tarafından denetlenebilir.⁶⁸ Râzî'nin nefis terbiyesi anlayışı da bu doğrultudadır: Akıl, hissî lezzetleri düzenleyici ve sınırlandırıcı bir güç olarak konumlandırılır.⁶⁹

Ahlakın tanımı konusunda da benzerlik dikkat çekicidir. Galen, huyu doğuştan gelen, kendiliğinden ortaya çıkan bir özellik⁷⁰ olarak tanımlar; bu anlayış Râzî'de de aynen yer bulur.⁷¹ Râzî'ye göre gerçek saadet, yalnızca kendisi için istenen, başkaca bir amaç için tercih edilmeyen kemâlât hâlidir. Bu, filozoflara özgü aklî bir olgunluk seviyesidir.⁷² Onun *Mefâtîhu'l-ğayb* adlı eserinde sıkça geçen 'aklî lezzet' ve 'kâmil li-zâtihî' kavramları, bu yönelimi açıkça yansıtır.⁷³

Sonuç olarak, Râzî'nin ahlak anlayışı, klasik İslâm düşüncesinde farklı geleneklerin sistematik olarak bir araya getirildiği önemli bir sentezdir. Onun yaklaşımı yalnızca eklektik bir derleme olmayıp, farklı düşünsel arka planları eleştirel biçimde işleyen özgün bir yapıdadır. Felsefî, tıbbî ve sûfî eğilimlerin birlikte bulunduğu bu ahlak anlayışı, bireyin iç dünyasına yönelik derin analizleriyle dikkat çeker. Aklın ve kemâlâtın merkezde yer alması, Râzî'yi hikmete dayalı ve özgürlükçü bir ahlak sistemi inşa eden bir mütefekkir kılar. Bu yönüyle kendisi, İslâm ahlak düşüncesinin entelektüel evrimini anlamada anahtar isimlerden biri olarak öne çıkar.

⁶⁶ Bkz. Kutluer, "Câlinus", 7/32-34.

⁶⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 31, 162-163.

⁶⁸ Bkz. Kutluer, "Câlinus", 7/34.

⁶⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.1, 73.

⁷⁰ Bkz. Kutluer, "Câlinus", 7/33.

⁷¹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.30, 699.

⁷² Bkz. Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 535-540.

⁷³ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 1, 73; C.2, 244.

1.2.3. Ahlak Alanında Eseri Olan Diğer Müfessirlerle Mukayesesi

Fahreddin er-Râzî'nin ahlak anlayışı, klasik İslâm düşüncesindeki bazı önemli müfessirlerle karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, onun kendine has metafizik ve epistemolojik vurgulara sahip olduğu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Râgıb el-İsfahânî, Mâverdî, Gazzâlî ve Zemahşerî ile mukayese edilerek aralarındaki benzerlikler ve farklılıkların değerlendirilmesi uygun bulunmuştur. Râzî, bu isimlerin görüşlerine eserlerinde atıfta bulunmuş, kimi zaman nakil, kimi zaman tenkit, kimi zaman da katkı sunmuştur.

Râgıb el-İsfahânî, ahlakın temelini fitrat, akıl ve irade birlikteliğinde ele alır. Ona göre insan hem iyiye hem kötüye meyilli yaratılmıştır; ancak eğitim ve tefekkür ile iyiyi seçebilir. Dört temel erdem (hikmet, iffet, şecaat, adalet) çerçevesinde bir ahlak öğretisi sunar. Ahlakı, bireysel kemâlin yanı sıra toplumsal düzenin de temeli olarak değerlendirir.⁷⁴

Mâverdî'nin ahlak anlayışı, daha çok siyaset, toplum düzeni ve kamu yönetimi ile iç içedir. Erdem ve rezilet kavramları çerçevesinde bireyde ahlakî olgunluğun eğitim yoluyla gelişeceğini savunur. Yöneticilerin erdemlerinin başında adalet, doğruluk ve merhamet gelir. Ahlak, adaletli bir toplumun inşasında vazgeçilmez bir ilkedir.⁷⁵

Gazzâlî'nin ahlak düşüncesi ise tasavvuf, İslâm ahlakı ve felsefenin bir sentezini barındırır. Ahlakî kemâl, nefsin terbiyesiyle mümkündür. Nefsin, insanın hayvanî ve melekî vasıflarına yönelik kabiliyeti vardır. Ahlakî mükemmellik, bu yapının dengeye kavuşmasıyla mümkündür.⁷⁶

⁷⁴ İsfahânî, *ez-Zerîa*, Mukaddime.

⁷⁵ Mâverdî, *Edeb*, 25-70.

⁷⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi 'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife) C.3, 53, 54.

Zemahşerî, ahlakı rasyonel ve irade merkezli bir yaklaşımla ele alır. Ona göre ahlakî sorumluluk bireyin aklına ve iradesine dayanır.⁷⁷

Râzî ise ahlakı, metafizik temelleri, epistemolojik süreçleri ve nefis terbiyesini birleştiren bir çerçevede kurgular. Ahlakî kemâl, insanın aklî lezzetlere yönelmesi ve nefsin hissî-hayâlî-aklî lezzetler üzerinden terbiye edilmesiyle mümkündür. Ona göre ahlak, yalnızca erdemlerin dengesi değil, insanın hakikate yönelik serüvenidir.⁷⁸ Râzî’de genel anlamda ahlakî mükemmellik Allah’a olan iştihakla tanımlanır. Ahlakî sorumluluğun özü, insanın fitratındaki hakikat arayışı ve bu uğurda gösterdiği çabanın sürekliliğidir. Nihâî anlamda ise doğruya ulaştıracak olan yalnızca Allah’tır.⁷⁹

Genel mukayese yapıldığında Gazzâlî ve Râgıb el-İsfahânî’nin tasavvufî temelli, Zemahşerî’nin akılcı ve bireyci, Mâverdi’nin ise siyaset eksenli bir ahlak anlayışını benimsedikleri, buna karşılık Râzî’nin çok yönlü ve bireyin tecrübesine dayalı olan bir yapıya sahip, hem akla hem de vahye dayalı metafizik bir ahlak teorisi inşa ettiği ifade edilebilir.⁸⁰

1.2.4. Ahlak Anlayışına Genel Bakış

Fahreddin er-Râzî’nin içinde yetiştiği kültürel yapı ve düşünce tarihindeki yeri önceki bölümde ele alınmıştı. Bu bölümde ise onun ahlakı bir disiplin olarak ele alış biçimi genel hatlarıyla değerlendirilecektir. Yapılan okumalar neticesinde ulaşılan veriler, çalışmadaki temel başlıkların oluşmasında belirleyici rol oynamıştır. Burada genel hatlarıyla ahlak anlayışı ve buradan hareketle tespit edilen kavramların özetle derlenmesi faydalı bulunmuştur.

⁷⁷ Bkz. Ebü’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi’t-Tenzîl ve ‘uyûni l-eķavîl fî vücûhi’t-te’vîl*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyy), C. 2, 719.

⁷⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.1, 10-15.

⁷⁹ Bkz. A.g.e., C.3, 240-245.

⁸⁰ Bkz. A.g.e., C. 13, 87-90.

Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da Kâlem sûresi 68/4. ayetin tefsirinde ahlakı 'güzel davranışların kolaylıkla ortaya çıkmasını sağlayan bir meleke'⁸¹ şeklinde tanımlar. Ayet-i kerimede geçen خُلِقَ عَظِيمٍ 'yüce bir ahlak' ifadesine işaretle ahlakın mahiyetini tartışır. Buna göre 'ahlak' kelimesinin 'din' anlamında yorumlanması isabetli değildir, zira insanda nazarî ve amelî olmak üzere iki kuvve bulunmaktadır. Din, nazarî kuvvenin kemâle ermesiyle, ahlak ise amelî kuvvenin gelişimiyle ilişkilidir. Bu iki alanın birbirinin yerine ikame edilmesi doğru olmaz. Ancak birlikte düşünülmesi mümkündür. Hz. Peygamber'in 'yüce bir ahlak' üzere olması bunun bir göstergesidir.⁸²

Burada Râzî'nin analitik ve sentezci üslubu açıkça kendini gösterir. Başlangıçta nazarî ve amelî kuvveleri birbirinden ayıran müellifin ifadeleri daha sonra bunların birlikte ele alınabileceğine dair vurgu ile sonlanmaktadır. Bu durum, onun düşünce sistematüğünü ortaya koyar. Bu bağlamda ahlak, yalnızca amelî değil, aynı zamanda nazarî kuvveyi de kapsayıcı bir boyut kazanmış olmaktadır.

İlgili açıklamaları örnek göstererek Râzî'nin ahlak anlayışını pratiğe dayalı oluşunu öne çıkararak Câbirî'nin⁸³ aynı bakış açısıyla nazarîyesini ve aklî lezzet kavramlarını arka planda bıraktığı fark edilmiştir. Hâlbuki onun düşüncesinde aklî lezzet ve kemâl anlayışı, hissî lezzet ve davranışsal ahlakla iç içe olduğu görülmektedir.⁸⁴ Nitekim bu husus diğer araştırmacılar tarafından da vurgulanmaktadır.⁸⁵ Bu nedenle ilgili ayetin tefsiriyle konuya giriş yapılması, müellifin zihin yapısı ve ahlak anlayışını kavramak açısından yerinde olmuştur. Zira kendisi birçok meselede nihâî bir yargıya varmaktan kaçınmakta, farklı görüşleri sadece sunmakla yetinmektedir.⁸⁶ Bu yaklaşım, onun eleştirel tutumunun ve metodolojik ihtiyatının bir göstergesi olarak okunabilir.

⁸¹ Bkz. A.g.e., C. 30, 601.

⁸² Bkz. A.g.e., C. 30, 601, 602.

⁸³ Bkz. Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 44, 192, 193.

⁸⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 30, 602.

⁸⁵ Bkz. Yunus Cengiz, "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlak Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.19 S.2 (2020), 1117–1144.

⁸⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.1, 171; C.2, 114; C.6, 156.

Râzî'nin ahlak felsefesindeki temel meselelerden biri, varlığa ve mahiyetine dair yaklaşımdır. Bu yaklaşım, özellikle *Kitâbu'n-nefs*'te görülen varlık tasnifinde belirgindir.⁸⁷ Bu yönüyle Yeni Eflâtuncu filozoflara yakın durduğu ifade edilebilir.⁸⁸ Bu düşünceye göre varlık, dereceler hâlinde sıralanmakta ve Tanrı aşkın olduğu kadar içkin bir ilke olarak en üstte yer almaktadır.⁸⁹ Plotinus'un düşüncesinde olduğu gibi, Tanrı'dan ruh ve akıl taşmakta, her varlık mertebesi, bir üst varlıkla özdeş olmakla birlikte ondan türemektedir.⁹⁰ Dolayısıyla Râzî'nin varlık anlayışının yalnızca tasnif bakımından değil, daha geniş bir düzlemde bu düşünce geleneğiyle benzerlik taşıdığı söylenebilir. Onun varlık tasnifi doğrudan şevk anlayışıyla ilişkilidir. Ona göre, insan diğer varlıklar arasında akıl, hikmet ve irade kabiliyetiyle öne çıkar; Allah Teâlâ'yı tanıma ve O'na yönelme, yani şevk kabiliyetiyle değerlidir.⁹¹

Râzî'ye göre bilgi nefis kavramıyla ilişkilidir. Buna göre bilgi, akıl tarafından tümüyle kuşatılamaz; hatta bedîhî hükümler bile nefsin mizacına göre değişkenlik gösterebilir. Bireylerin mizaçları, onların inançları üzerinde etkilidir. Nefs ve akıl bu etkilerden tamamen bağımsız olamaz.⁹² Bu bağlamda bilgi anlayışı üzerinden his, lezzâtın algısı ve yönetimi, nefis terbiyesi gibi kavramlar da bu zeminde şekillenir.

Ahlak anlayışının temelini lezzât tasnifi oluşturur. Bunlar aklî, hissî ve hayâlî olmak üzere üç gruptur. Hissî lezzetler hayvanlarla müşterektir ve bu nedenle insanî kemâle ulaştırmaz. Hayâlî lezzetler de makam sevgisi gibi dünyevî arzulardır ve çoğu zaman kişiyi ilâhî hakikatten uzaklaştırır. Kişiyi Allah'ı tanımaya ve saadete ulaştıran kuvvesi ise aklî lezzâttir.⁹³ Nefs; duyuları, kalp vasıtası ile kullanan onlardan farklı, müstakil

⁸⁷ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 3-5.

⁸⁸ Bkz. Fahrî, *İslam Ahlak Teorileri*, 295.

⁸⁹ Bkz. Cahit Şenel, "Yeni Eflatunculuk", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/423-427.

⁹⁰ Bkz. Plotinus, *Enneadlar*, çev. Süha Sertabiboğlu, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 129-135.

⁹¹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.2, 441.

⁹² Bkz. A.g.e., C.1, 243-245.

⁹³ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *er-Risâle zemmi'l-lezzâti'd-dünya*. ts. 12-15.

bir cevherdir.⁹⁴ Kalp ise anlamının ve düşünmenin merkezidir. Bu sebeple iradenin kaynağı ve diğer uzuvların yöneticisi,⁹⁵ his ve irâdî hareketin kaynağı esasında kalptir. Bu bakımdan kalp, aklî ve irâdî bir merkezdir.⁹⁶

Ruh, varlığını sürdürebilmek için gerekli şeyleri iyi; yokluğuna sebep olanları kötü olarak kabul eder. Zâtı itibarıyla sevilen ve seven yegâne varlık ise Cenâb-ı Hak'tır.⁹⁷ Bunu idrak eden ruhun yönelişi, kabiliyetine göre farklı mertebelerde gerçekleşir. Ruhun kabiliyeti başlangıçta nazarî aklın yetkinleşmesi ile bu ise mantık ilmiyle gerçekleşir. Bundan sonra mertebe katetmesi, manevî terbiyeye yönelme ve riyâzat ilmiyle mümkündür.⁹⁸ Bazı özel yetenekli kimseler ise -peygamberler ve vefiler gibi- daha az çabayla derin neticelere ulaşabilirler.⁹⁹

Râzî'de saadet, ulaşılan nihâî bir mertebe değil, sürekli yaklaşılan bir süreçtir. Bu sebeple saadet bir varıştan ziyade, bir yolculuk olarak tanımlanır. Çünkü kul, mutlak kemâle ancak aşkın olan tarafından ulaştırılabilir.¹⁰⁰

Sonuç olarak Râzî'nin ahlak anlayışı, hem nazarî hem de amelî yönüyle bir bütünlük arz eder. Amelî yönün, *Risâle fî zemmi'l-lezzât, Kitâbu'n-nefs*'in ikinci bölümü ve *Acâ'ibu'l-Kur'ân*'ın son kısmında işlendiği görülmüştür. *Mefâtîhu'l-ğayb*'da ise hem nazarî meselelerin hem amelî tavsiyelerin bulunması bakımından ahlakın her iki yönünün bütüncül olarak sunulduğu ifade edilebilir. Ancak çalışmanın kapsamına *Mefâtîhu'l-ğayb*'da nazarî yönün dâhil edildiği ifade edilmişti.

Râzî'nin ahlak anlayışı hakkında sunulan bu genel analizin sonucunda ulaşılan kavramlar tezin başlıklandırmasına da yansıtılmıştır. Bu açıdan müellifin varlık tasnifi

⁹⁴ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 50-51.

⁹⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.10, 90-91.

⁹⁶ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 51-54.

⁹⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.28, 265.

⁹⁸ Bkz. Râzî, *el-Mebâhis*, C.1, 496-498.

⁹⁹ Bkz. Râzî, *Acâ'ibu'l-Kur'ân*, 53-57.

¹⁰⁰ Bkz. Cengiz, *Mutluluğu Aramak*, 648.

‘şevk’ kavramı, nefis anlayışı ‘lezzet’, kalp anlayışı ‘irade ve güdü’, ruh anlayışı ise ‘kemâlât’ ve ‘saadet’ kavramları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

1.2.5. Ahlak Anlayışında Temel Kavramlar

Fahreddin er-Râzî, terimleri tercihinde, nefis ile ruh, akıl ile kalp kavramlarının birbirlerinin yerine kullanıldığını belirtir. Nefis ifadesi ile hoş görülmeleyen ahlakî vasıfların, akıl kelimesi ile zorunlu bilgilerin kast edildiğini ve bunların kullanıldığı yerlere göre farklı anlamlar içerdiklerini ifade eder.¹⁰¹ Biz de buradan hareketle ilgili kavramları tezimizde ayrı başlıklarda konumlandırırsak da onların birbirleri ile etkileşimli olduklarının farkındalığıyla hareket ettiğimizi belirtmek isteriz.

Râzî’nin ahlak anlayışından yola çıkarak ilgili kavramların tefsirdeki yansımaları analiz etmek için tespit ettiğimiz terimler şöyledir: Varlık tasnifi için şevk; nefis anlayışı için haz (lezzât) ve acı (elem); kalp ve akıl anlayışı için irade, güdü (dâiye), fayda-zarar; ruh anlayışı için kemâl (veya kâmil lizatihî), kendinde sevilen-kendinde sevilmeleyen (mahbûb, matlûb-mekruh lizatihî), saadet.¹⁰²

Muhteva bakımından Râzî’nin ahlak anlayışı hakkında yaptığımız okumalarda bu anahtar kavramların üzerinden yapılacak analizin işlevselliği anlaşılmıştır. Örneğin *Kitabu’n-nefs* üzerinden yaptığımız analiz bizi Râzî’nin önce varlık anlayışına oradan hareketle de davranışsal çözümlemelere götürmüştür. Zira Râzî, mutlak varlığın taşması sonucu meydana gelmiş olduğunu kabul ettiği varlıkların, tasnifini de varlıkların içerisinde en üstün olan insanın diğerlerinden ayırıcı yönünü de buna paralel olarak şevk üzerinden okumuştur.¹⁰³

Dolayısıyla Râzî’de varlığın meydana gelmesi, sürekliliği, devamının özünde bir şevk, feyezân ve iştiyak hâli olduğu ifade edilebilir. Diğer kavramlar da hep şevk kavramının yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlık kavramını şevk ile okuyan Râzî, akıllı kalp olarak; nefsi, duyuların algıladığı hislerin, acı ve hazzın özü olarak; ruhu ise ilâhî

¹⁰¹ Bkz. Râzî, *Kitâbu’n-nefs*, 78. Krş. Râzî, *Mefâtih*, C.1, 42.

¹⁰² Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.15, 178.

¹⁰³ Bkz. Râzî, *Kitâbu’n-nefs*, 4-7.

zevki algılama kabiliyeti, kudret ve kemâl vasıfları olarak anlamlandırdığı ifade edilebilir.¹⁰⁴

Râzî’de nefis algısının lezzat kavramıyla duyular ile başladığı, zihinde hayal gücü ile kudrete meyyallik ve mevki edinme ihtiyacı üzerinden devam ettiği, daha sonra da akli duyular ile soyut düşünceye yöneliş olarak tamamlandığı ifade edilebilir. Râzî’nin kalp üzerinden anladığı aklın ise iradenin merkezi olduğu,¹⁰⁵ ruh anlayışını da kudret sıfatı, kemâlât ve yetkinleşme üzerinden okuduğu söylenebilir. İnsan akli ile yani kalbi ile ruhunda donanmış olan kudret vasıfları ve diğer kemâlât vasıflarını severek zatındaki kemâli anlayarak bir şevk ve iştihak duyar ve ona yönelir. Bu şekilde ruhlara meretebe kateder. Bu mertebelerin sonu yoktur.¹⁰⁶

Çalışmamızda temel paradigmaya paralel olarak bu kavramları ele almak uygun görülmüş, başlıklar da bunun üzerinden kurgulanmıştır. Bu kavramların geçtiği yerler *Mefâtihu l-ğayb* adlı tefsirde tespit edilmiş, kavramların geçtiği ayetler Fahreddin er-Râzî’nin ahlak anlayışı çerçevesinde analize tabi tutulmuştur. Ayet-i kerimeler içeriklerine göre tasnif edilmiştir. Veri açısından veya konuya katkısı olmayacak şekilde tekrarın tespit edildiği ayetler kaydedilmemiştir.

Tablo 1: Fahreddin er-Râzî’nin Ahlak Anlayışının Temel Kavramları

Varlık Tasnifi	Nefs	Kalp	Ruh
Şevk	Lezzet Elem	Güdü Fayda-Zarar	Kemâlât Saadet

¹⁰⁴ Bkz. A.g.e., 19, 51, 52, 88.

¹⁰⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.6, 221.

¹⁰⁶ Bkz. A.g.e., C.29, 65.

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞININ TEMEL KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE MEFÂTÎHU'L-ĞAYB'DA VARLIK VE NEFS

Fahreddin er-Râzî'de ahlakın başlangıcının, insanın varlıklar içerisinde 'şevk' شوق vasfıyla yaratılmış olması; ahlakîliğin malzemesinin, zahirî ve batınî duyuları aracılığıyla insana acı ve hazzın verilmesi; ahlakîliğin sonucunun ise nefse verilen bu fitrî vasıflarla uhrevî saadete yönlendirilmesi olduğunu, tespitlerimiz doğrultusunda ifade edebiliriz. Buradan hareketle çalışmamızı da bu doğrultuda yönlendirdik. Bu sebeple başlıkları buna uygun değerlendirdik. Varlık tasnifini şevk kavramı ile, nefis anlayışını 'lezzet' لَذَّة kavramı ile bu bölümde; kalp ve ruh anlayışını ise ilgili kavramlarla diğer bölümde ele almayı uygun bulduk.

2.1. Yaratılışın Ahlakîliği Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Tasnifi ve Şevk Kavramı

2.1.1. Varlık Tasnifi

Fahreddin er-Râzî, *Muhassal* adlı eserinde varlıkları filozoflara göre 'zâtı gereği zorunlu varlık' olarak; Allah Teâlâ ve 'zâtı gereği mümkün varlık' olarak; O'nun dışındaki her şey, olmak üzere iki şekilde değerlendirmektedir. Mütetekellimlere göre ise kadîm ve muhdes olmak üzere iki sınıfta ele aldığı tasnifleri karşımıza çıkarmaktadır.¹⁰⁷ Ahlak ilmi alanındaki telifi olan *Kitâbu 'n-nefs'*teki tasniflerde ise ezel-ebed bakımından, kemâlât bakımından ve aklî taksimat durumlarına göre tasnifler mevcuttur.¹⁰⁸ Bunlardan kendisinin en çok üstünde durduğu akıl, hikmet, tabiat ve

¹⁰⁷ Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalu efkâri 'l-mütেকaddimîn ve 'l-müteahhirîn mine 'l-ulemâi ve 'l-hukemâi ve 'l-mütেকellimîn*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.s.), 65-92.

¹⁰⁸ Bkz. Râzî, *Kitâbu 'n-nefs*, 3-4, 10-12.

şehvet vasıflarına göre yaptığı varlık tasnifidir. Bu tasnifte şevk vasfının baskınlığı doğrudan görülmektedir. Bunun haricinde de varlıkları, ruhun ezeliğine, âlemde tasarrufta bulunuşlarına, kâmil ve noksanlık gibi vasıflarına yönelik tasniflerinin de değerlendirilmesi gereklidir. Çünkü bu tasniflerde de şevk kabiliyeti dolaylı olarak varlığını hissettirmektedir. Bu bölümde ilgili tasniflerin *Mefâîhu'l-ğayb*'da geçtiği yerleri tespit ederek, orada nasıl aktarıldıklarını değerlendirmeye gayret ettik.

2.1.1.1. Akıl, Hikmet, Tabiat ve Şehvet Bakımından Varlıklar

Fahreddin er-Râzî'nin varlık anlayışı, insanın yaratılıştaki konumunu anlamak açısından önemli bir çerçeve sunar. Özellikle *Kitâbu'n-nefs* adlı eserinde yer alan varlık tasnifi, insanın diğer varlık türlerinden hangi yönleriyle ayrıldığını ve onu nasıl ayrıcalıklı kıldığını ortaya koymaktadır. Râzî, varlıkları akıl, hikmet, tabiat ve şehvet gibi temel vasıflar açısından değerlendirerek dört ana kategoriye ayırır. Bu tasnif, meleklerden cansız varlıklara kadar geniş bir perspektifte varoluşu anlamaya ve insanın bu varlıklar arasındaki yerini belirlemeye yönelik kapsamlı bir yaklaşım sunar. Bu bölümde, Râzî'nin söz konusu tasnifi temel alınarak insanın yaratılış bakımından sahip olduğu nitelikler ve bu niteliklerin ona sağladığı imtiyazlı konum incelenecektir. Râzî'nin varlıkları mahiyetlerine göre değerlendirdiği tasnif şu şekildedir:

- a. Akıl ve hikmete sahip ancak tabiat ve şehvetten münezze olan melekler.
- b. Tabiat ve şehvete sahip olmakla birlikte akıl ve hikmetten yoksun olan, insan dışındaki hayvanlar.
- c. Ne akıl ve hikmet ne de tabiat ve şehvet gibi vasıflara sahip olan cansız varlıklar ve bitkiler.
- d. Akıl, hikmet, tabiat ve şehvet özelliklerinin tamamına sahip olan insan.¹⁰⁹

Râzî, varlık anlayışını mahiyet temelli bir tasnif üzerine inşa ederek evrendeki farklı varlık türlerini, sahip oldukları ontolojik niteliklere göre sistematik biçimde sınıflandırmaktadır. Bu tasnifte esas alınan ölçütler, akıl, hikmet, tabiat ve şehvet gibi temel vasıflardır. Râzî'ye göre bu nitelikler, her varlıkta farklı düzeylerde tezahür eder ve bu farklılık, varlıklar arasında bir hiyerarşi oluşturur. Bu bağlamda ilk grubu, akıl

¹⁰⁹ Bkz. A.g.e., 3-4.

ve hikmete sahip olmakla birlikte tabiat ve şehvetten tamamen münezze olan melekler teşkil eder. Melekler, sadece akıl ve hikmete dayalı bir varoluşa sahiptir ve bu yönleriyle maddî âlemin tesirlerinden uzaktırlar. İkinci grupta ise akıl ve hikmetten yoksun olmakla birlikte, tabiat ve şehvetle donatılmış olan hayvanlar yer alır. Bu varlıklar, içgüdüsel hareket eden ve düşünce yetisinden mahrum olan canlılardır. Üçüncü grubu ise ne akıl ve hikmet, ne de tabiat ve şehvet gibi niteliklere sahip olmayan, yani bilinçsiz ve pasif varlıklar olan bitkiler ve cansız nesnelere oluşturur. Son olarak insan, bu dört temel niteliği (akıl, hikmet, tabiat ve şehvet) bünyesinde barındıran tek varlık olarak dördüncü ve en kapsamlı kategoride yer alır. Bu durum, insanın hem meleklerle benzeyen yönlerini hem de hayvanî ve nebatî taraflarını aynı anda taşıyan bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar.¹¹⁰

Râzî, bu varlık tasnifini Bakara sûresi 30. ayette geçen “Ben, yeryüzünde bir halife yaratacağım,”¹¹¹ buyruğu çerçevesinde değerlendirir. Râzî’ye göre insanın hem maddî hem manevî yönlerini içeren bu çok yönlü yapısı, onun yeryüzünde halife kılınmasının temel gerekçesidir. Bu yönler, insanı diğer varlıklardan ayırmakta ve ona ahlakî sorumluluklar yüklemektedir.¹¹²

Râzî, bu konuları yalnızca *Kitâbu'n-nefs*'te kısa ve öz bir şekilde işlememekte, aynı zamanda *Mefâtihu'l-ğayb* adlı meşhur tefsirinde ilgili ayetleri ayrıntılı biçimde yorumlayarak meseleyi daha geniş bir bağlama oturtmaktadır. Özellikle insanın yaratılışı, meleklerin ona secde ettirilmesi, halifelik makamının anlamı, meleklerin masumiyet vasfı, insanın ‘âlemlere üstün kılınması’, emaneti yüklenmesi gibi hususlar, tefsirde çok yönlü ve derinlikli bir şekilde ele alınmıştır. Bu husus ikinci bölümde işlenmiştir.

Bu bölümde, Râzî’nin *Mefâtihu'l-ğayb*'da yaptığı değerlendirmeler ışığında insanın yaratılışındaki ayrıcalıklı konumunun ele alınması gerekli görülmüştür. İnceleme kapsamında, insanın meleklerden üstün olup olmadığı, halife olma vasfının anlamı, ilâhî hikmetin varlık düzenindeki işlevi, meleklerin ve insanların sorumlulukları, ‘âlemlere üstün kılınan insan’ anlayışı ve emanet kavramının mahiyeti gibi meseleler

¹¹⁰ Bkz. A.g.e., 3-4.

¹¹¹ el-Bakara 2/30.

¹¹² Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 3-4.

tematik başlıklar altında işlenmiştir. Ayrıca Râzî'nin düşünceleri, dönemin diğer kelâmî ve felsefî görüşleriyle karşılaştırılarak mukayeseli analizlere tabi tutulmuş, böylece onun varlık ve insan anlayışının özgün yönleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

a) Varlık Tasnifinde İnsanın Melekle Mukayesesi

İnsanın yaratılışındaki hikmet, ilim, irade ve ahlak gibi değerlerle donatılmış olmasına dayanır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'in yaratılışı bağlamında yer alan ayetler, insanın yeryüzündeki konumunu belirlerken onu meleklerle karşı mukayese konusu hâline getirir. Râzî, bu bağlamda *Mefâtîhu'l-ğayb*'da melek-insan mukayesesi üzerinden insanın varlık mertebesindeki yerini derinlikli bir şekilde tartışır. Bu bölüm ahlakî düzlemde insanın kemâl kabiliyetini anlamak açısından dikkat çekicidir.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

*Hani rabbın meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediler. Allah "Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim" buyurdu.*¹¹³

Râzî bu ayet-i kerimeyi tefsir ederken başlangıçta insanlara dair umumî bir lütfun mevcudiyetinin söz konusu olduğunu vurgular. Ardından 'melek' kavramını, meleklerin mahiyeti ve mevcudiyetini, vazifelerini ve bu ayetteki sözlerinin itiraz mı yoksa bir hikmete dayalı soru mu olduğunu tartışır. Bunu, takip eden dört ayet-i kerimeyle beraber, insanın yaratılış bakımından mahiyeti ve melekle mukayesesi konuları üzerinden genişletir.¹¹⁴

İnsan, yaratılış bakımından diğer mahlûkattan farklı olan meziyetlere sahiptir. Râzî'ye göre onun mürekkep olması, yani ruhânî ve cismanî vasıflarının mevcudiyeti, insanın sırf ruhânî varlıklardan, yani meleklerden veya sırf cismanî varlıklardan üstün olması için yeterli bir sebeptir.¹¹⁵

¹¹³ el-Bakara 2/30.

¹¹⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.2, 383.

¹¹⁵ Bkz. A.g.e., C.2, 440.

Râzî filozofların görüşlerinden nakille konuya devam eder. Buna göre melekler fitrî, küllî ve daimî ilimle donatıldıkları, gece-gündüz tesbihatta buldukları, şehvî ve gadabî kuvvellerle perdelenmedikleri için insandan üstündürler. Râzî bu görüşe itiraz eder. Zira devamlı tok olan kimse yiyeceğin tadını aç olan gibi algılayamaz. Dolayısıyla engelleri aşan bir insanın zikirten aldığı lezzet daha fazladır. Bu durum ise meleklerde bulunmayan bir özellik olarak yalnızca insana hastır.¹¹⁶

Bu bağlamda şevk duygusunun mahrumiyetle ilişkili olarak daha güçlü biçimde insandan zuhur ettiği vurgulanır. ‘Şehvî’ ve ‘gadabî’ kuvvellerle sınıyan ve mücadele eden insanın itaati, bunlara sahip olmayan meleklerin itaatinden daha mükemmel addedilir.¹¹⁷

Buradan Râzî’nin, insanın şevk vasfını, onu diğer varlıklardan ayıran temel nitelik olarak öne çıkardığı anlaşılır. İnsan ile melek arasındaki üstünlük meselesi ise bu bakışla yeniden anlam kazanmaktadır. Melekler ilim ve kudret vasıfları açısından genel olarak üstün kabul edilirken insan, kendisinde bulunan vasıflarla engelleri aştığı için daha kıymetlidir.¹¹⁸

Aynı zamanda insana isimlerin öğretilmesi ve meleklerin buna karşılık acziyet içinde kalmaları, insanın ilim açısından da melekten üstün yaratılışta olduğunun ayrı bir delilidir. Meleklerin Hz. Âdem’e secde ile emrolunmaları¹¹⁹ da bu durumu desteklemektedir.¹²⁰

Râzî’nin bu konuda ortaya koyduğu yaklaşım, ahlakîliğe öncelikli olarak ontolojik düzlemde bakmayı mümkün kılar. Diğer müfessirlerde ise farklı vurgular ön plandadır. Örneğin Mâverdî, ilgili ayet-i kerimenin tefsirinde, meleklerin üstünlüklerini, latif yaratılışları, mahlûkatın en akıllısı olmaları ve günah işlememeleri üzerinden okumaktadır. Secdenin emredildiği ayet-i kerimenin¹²¹ tefsirinde ise Hz.

¹¹⁶ Bkz. A.g.e., C.2, 441.

¹¹⁷ Bkz. A.g.e., C.2, 440-441.

¹¹⁸ Bkz. A.g.e., C.2, 440-441.

¹¹⁹ el-Bakara 2/34.

¹²⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C.2, 440.

¹²¹ el-Bakara 2/34.

Âdem'in şahsında risalet vasfına işaretin mevcudiyetini beyan etmektedir. Müellif, hâkim tavrı üzere görüşleri sıralamakta, zayıf gördüklerine veya benzer olanlara işaret etmekle yetinmektedir.¹²² Açıklamalarından hareketle müellifin peygamberlik vasfını meleklerden üstün olma sebebi olarak gördüğü ancak genel anlamda meleklerin üstün olduklarını kabul ettiği ifade edilebilir.

Râzî'de ise melek ve insan arasında, hangisinin üstün olduğuna dair detaylı bir sorgulama görülmektedir. Melek-insan mukayesesi üzerine yaptığı değerlendirmenin neticesi okuyucunun idrakine bırakılmaktadır. Bu mukayese aynı zamanda insanın ahlakî potansiyelini ve sorumluluğunu öne çıkaran bütüncül bir perspektif sunar. Buna göre insan, zaafı aşma ve kemâle ulaşma kabiliyeti sayesinde meleklerden dahi üstün olabilecek bir varlıktır. Bu yaklaşım, insanın yaratılışındaki hikmete dair önemli nokteler barındırmaktadır.

b) İnsanın Üstünlüğünün Halife Kavramı ile İlişkisi

Fahreddin er-Râzî insanın varlıklar içerisindeki imtiyazını, خَلِيفَةً 'halife' olarak nitelendirilmesiyle ele alır. Bu kavram onun ahlakî ve ontolojik olarak diğer varlıklardan farklı yaratıldığına delalet eder. Müellif *Mefâtîhu'l-ğayb*'da bu meseleyi, insanın cismanî ve ruhânî yapısı çerçevesinde değerlendirir. Böylece insanın halifelüğünü, hem cismânî hem ruhânî istidadıyla temellendirir. Râzî, insanın üstünlüğünü salt bilgi yahut kudretle değil, ilâhî lütfa mazhar oluşuyla ilişkilendirir. Bu bölümün, müfessirlerin konuya yaklaşımlarıyla mukayeseli bir çerçevede işlenmesi uygun görülmüştür.

Râzî, ilgili ayet-i kerimede geçen جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ifadesini dilbilimsel açıdan ele alır. جعل fiilinin iki mef'ul aldığına, 'var etme, yaratma, kılma' anlamlarına, خليفة kavramının, 'başkasının yerine geçme' anlamına işaret eder. Bu ayet ve insanın halife olarak yaratılmasının ifade edildiği diğer ayetlerin çerçevesinde özellikle peygamberlerin üstünlüğünü vurgular. Onları insanın yaratılışındaki cismanî ve ruhânî vasıfları kemâl derecesinde taşıyan şahsiyetler olarak belirtir. Ruhları itibarıyla nûrânî

¹²² Bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, ed. Abdulmaksud bin Abdurrahim (Beirut/Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.). C.1, 99.

makamlarda, bedenleri itibarıyla ise cisimler âlemini idare etmekte oldukları için Allah'ın halifesi olarak peygamberlerin meleklerden üstün olduklarını vurgular.¹²³

Râzî'nin yaklaşımlarının benzerliği ile dikkatimizi çeken Zemahşerî de, *جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* ifadesi için, yeryüzünde birinin halife yapılması, şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca 'birinin yerine geçen' anlamında Hz. Âdem'in şahsında tüm insanlığı temsil etmesi, Râzî ile ortak olan ifadelerdendir. Bunun haricinde alternatif olarak *خليفة* kelimesinin 'Allah'ın halifesi' anlamına da gelebileceği, Davud'a (a.s.) 'Biz seni yeryüzünde bir halife kıldık,'¹²⁴ ifadesi örnek teşkil etmektedir.¹²⁵ Dolayısıyla halifenin, Âdem'in (a.s.) şahsında tüm insanlığı temsil etmesi ve Peygamberlerin, Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri olarak kabul edilmesi şeklinde iki görüşün Râzî ile paralelligi görülmektedir. Bu çerçevede halifelik, hem bütün insanlığı hem de özel olarak peygamberleri kapsayan iki yönlü bir anlam taşır. Râzî'nin bu iki yorumu bir arada değerlendirdiği ve her ikisinin de geçerliliğine işaret ettiği görülmektedir.

Mâverdî ise *خَلَفَ* fiilinden türetildiğini belirttiği kavramın, harekeli lâm ile *خَلْفٌ*, salih kimseleri ifade ederken, sakin lâm ile *خَلْفٌ*, fasıkları ifade ettiğine, Kur'an-ı Kerim'de de bu ayrımın mevcudiyetine işaret etmektedir.¹²⁶ Bu kavramın işlendiği bölümde Mâverdî'den beklendiği şekliyle, siyaset ile ilişkili bir vurguya rastlanmamıştır. Bu hususta, yeryüzünde bulunan cinlerin bozgunculuk yapması hakkında İbn Abbas'ın; birbirinin yerine geçen, yeryüzünü imar eden, hakkı ayakta tutan Âdemoğulları görüşüyle Hasan-ı Basrî'nin; son olarak, yeryüzünde yaratılacak olan kulların arasında hüküm verecek olan Âdem ve onun soyundan gelen yöneticiler olduğunu ifade eden İbn Mesud'un görüşlerini nakletmektedir.¹²⁷

¹²³ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.2, 440.

¹²⁴ es-Sâd 38/26.

¹²⁵ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, 124.

¹²⁶ Bkz. Meryem 19/59.

¹²⁷ Bkz. Mâverdî, *en-Nüket ve l-uyûn*, C.1, 96.

Râgıb el-İsfahânî'ye göre ise insan, yeryüzünün imarıyla vazifelidir.¹²⁸ İbadet etsinler diye¹²⁹ ve halife kılıp ne iş yapacaklarına bakmak için yaratılmışlardır.¹³⁰ Şeriatın, yani ahlakî ilkelerin uygulanmasıyla kulun fazileti artar.¹³¹ İnsanın önce ruhuna, bedenine, kişiliğine ait olan özellikleri ile kendini ahlakî olarak yönetmesi, daha sonra diğer insanları sevk ve idare etmesi gerekir. Halifelik ile siyaset kavramı ilişkilidir. Buna göre سائیس 'gölge sahibi', مَسُوس 'gölgenin konumunda bulunan' anlamındadır. Kişi yamuk olduğunda gölgesi de o şekilde olacaktır. Dolayısıyla kişinin önce kendisini idare etmesinin önemi açıktır.¹³² Burada özellikle insanın halife olmasının psikoloji ve siyasetle ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir.

Dolayısıyla Râzî'nin diğer müelliflerin arasında kendi özgün duruşunu gösterdiği ifade edilmelidir. Örneğin onda, İsfahânî'de görüldüğü gibi bir siyaset vurgusu yoktur ve insanın nefsinin terbiye etmesini, halifeliğinin bir konusu olarak işlemez. Mâverdî'de görüldüğü gibi meleklerin üstünlüğü genel kabulü üzerinden hareket etmez. Zemahşerî'den ise dilbilimsel açıdan istifade etmekle beraber halifelik konusunu daha çok yaratılışla bağlantılı, ontolojik olarak ele aldığı görülmektedir. İnsanın yaratılışının iki vafına (cismanî-ruhânî) paralel olarak bir halife anlayışı geliştirmiştir. Buna göre insan, cismânî yönden, fiziksel varlıklar üzerinde tasarruf sahibi kılınmış; ruhânî yönden de ilâhî makamlarda, ruhlar üzerinde tasarruf kabiliyetine sahip yaratılmıştır. Bütün bunlar insana verilen ve umumî olan lütuflardır.

Hülasa Râzî'ye göre insan, hem ilâhî bilgiyi idrak edebilecek bir ruhânî vasfa hem de fizikî dünyada hüküm sürecektir bir cismâniyete sahip olduğu için diğer varlıklardan imtiyazı üzerine halife kılınmıştır. Melekler dâhil olmak üzere hiçbir varlık bu çift

¹²⁸ Hûd 11/61: "...Dedi ki: Ey kavimim! Allah'a kulluk edin. Sizin ondan başka hiçbir ilahınız yok. O sizi yeryüzünden (topraktan) yarattı ve sizi oranın imarında görevli (ve buna donanımlı) kıldı..."

¹²⁹ Zâriyât 51/56: "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."

¹³⁰ A'râf 7/129: "...Mûsâ, "Umulur ki, Rabbiniz düşmanınızı helak edecek ve sizi bu yerde (Mısır'da) egemen kılıp, nasıl davranacağınıza bakacaktır." dedi."

¹³¹ Bkz. İsfahânî, ez-Zerâa, 59-60.

¹³² Bkz. A.g.e., 84-88.

yönlü kabiliyeti taşımaz. Dolayısıyla halifelik insanın yaratılışındaki kemâlâtın bir yansımasıdır.

c) Melekleri Şaşkırtan Hikmet: Fesat mı İmtiyaz mı?

Fahredden er-Râzî, insanın yaratılışındaki imtiyaz meselesini, meleklerin istifhamı çerçevesinde ele alır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu hadise, ilâhî hikmetin tecellisini ortaya koyan bir kıssa olarak sunulmaktadır. Meleklerin fesat çıkaracak bir varlığın yaratılmasının sebebine dair soruları, ilk bakışta bir tenkit gibi görünse de, aslında meleklerin ilâhî bilginin kapsamına dair sınırlı tasavvurlarına işarettir. Râzî, bu ayet çerçevesinde yaptığı tefsirde, insanın öne çıkan zaaflarına rağmen, sahip olduğu akıl, şevk ve duyu kabiliyetiyle meleklerle üstün kılındığını, yaratılışındaki hikmetin ise geniş bir kemâl ufkuna işaret ettiğini ortaya koymaktadır. Böylece insan, kendisine bahşedilen istidatlarla, ilâhî hikmetin taşıyıcısı ve halife sıfatının muhatabı olarak takdim edilir.

Mefâtîhu’l-ğayb’da, insanın yaratılışı hususunda meleklerin bu tepkisi Allah’ın hikmetinin, en akıllı varlıklara dahi kapalı olan şeyleri kapsamamasına dair bir şaşkınlık ifadesi olarak sunulmaktadır. Başlangıçta Râzî, insanın yaratılışındaki fesadın vahiy yoluyla bildirildiğinin ifade edildiği rivayetleri nakletmektedir. Bunun haricinde meleklerin bunu istidlâl yoluyla bilmelerinin imkânına dair İbn-i Abbas’a dayandırılan görüşü de zikretmektedir.¹³³

Bu konu Zemahşerî’de üç ihtimal üzerinden değerlendirilir. İlk olarak Allah, onlara bu bilgiyi doğrudan vermiş olabilir. İkincisi Levh-i Mahfuz’dan öğrenmiş olabilirler. Üçüncü olarak ise daha önce yeryüzünü mesken edinmiş varlıkların fesat çıkardığını görerek bir kıyas yapmış olabilirler. Melekler, insanların işlediği günahlar karşısında, kendilerinin sadece ibadet ettiklerini hatırlatarak, Allah’ın insanı halife kılmasındaki hikmeti anlamaya çalışmaktadırlar. Allah’ın cevabından ise, kendisinin meleklerden daha üstün bir bilgisinin olduğu ve meleklerin itirazlarının eksik bilgiye dayandığı anlaşılmaktadır.¹³⁴

¹³³ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.2, 391, 392.

¹³⁴ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.1, 125.

Râzî'nin bu hususta da Zemahşerî ile yakın görüşte olduğu fark edilmektedir. Ayrıca onun ilgili görüşleri doğrudan aktarmadığı da görülmektedir. Çünkü o, Zemahşerî gibi, meleklerin bu bilgiye nereden sahip oldukları meselesinden ziyade bozgunculuk çıkaracak birinin yaratılmasının hikmeti üzerinde detaylı durmaktadır. Bunun haricinde meleklerin itiraz etme, dolayısıyla günah işleme, özür dileme ihtimalinin olup olmadığı gibi farklı meseleleri de değerlendirdiği, Harûl ile Marûl kıssasına vurgu yaptığı, İblis'in meleklerden olup olmadığı gibi meseleleri de ele almayı önemseydiği görülmektedir.¹³⁵ Buradan hareketle Râzî'nin meseleleri kendi özgün sisteminde sunmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Râzî, insanın yaratılışı konusunda, ayet-i kerimedeki ifade ile *إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ* buyruğunda Allah'ın bildiği hikmetlerin ne olduğu hususunu *Kitabu'n-nefs*'te dört maddede işler. Birincisi, meleklerin sadece tesbih ve takdiste bulunan nûrânî varlıklar olması, insanın ise hem bu özelliklere sahip olup, buna ziyade olarak şehvet ve tabiatının bulunmasıdır. Bu sayede insan imtiyaz kazanmaktadır.¹³⁶ İkincisi, insanların tabiat ve şehvet nedeniyle bozgunculuk yapmalarının yanında, onların akıl sebebiyle hayır ile meşguliyetlerinin olmasıdır. Zira az miktardaki şer nedeniyle çok miktardaki hayrın terki büyük bir kötülük demek olacaktır.¹³⁷ Üçüncüsü ise ilâhî bilgilerin kutsî olan meleklerde bulunmasına rağmen Hakk'a yönelik arzunun, 'şevkin' onlarda bulunmadığı ve Hakk'a yönelik arzunun üst bir makam olduğu, şeklinde anlaşılmasıdır. Râzî burada şevkin iki çeşidinden bahseder. İlki insanın sevilen şeyi görmesi sonra onun kaybolması ile olur. İkincisi ise sevdiği şeyin görüntüsünü tam olarak ihata edememesi ile görmediği kısmı arzulaması şeklindedir. Arzunun bu iki çeşidi de ariflerde görülür. Birinci çeşidi dünyada ariflerde olan ilâhî arzudur. Bu arzu ahirette bitecektir. İkinci çeşidi ise ahirette sonsuz karşısında bitmeyen arzu şeklindedir.¹³⁸

Son olarak Allah'ın bildiği hikmetlerin dördüncüsü, daimi zevk içinde olan varlık ile hiçbir zaman zevk veya acı duymayan varlık arasında bulunan insanın duygu

¹³⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.2, 393, 394.

¹³⁶ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 4-10.

¹³⁷ Bkz. A.g.e., 4-5.

¹³⁸ Bkz. A.g.e., 6.

geçişlerinin, saadet ve sevinç hâlinin diğerlerinden farklı olduğu, Allah Teâlâ'nın muradının da bu olabileceğidir.¹³⁹ Buna göre acı ve zevkin kavuşunca bitmesi açısından mahlûkat üç kısım olarak değerlendirilebilir:

- a. Sürekli nimetin içinde olan meleklerin durumudur. Onlar daima Allah Teâlâ'nın nûrundan istifade ederler.
- b. Hiçbir zaman nimete kavuşma durumu olmadığı için acı veya zevk duymayan, akli olmayan canlıların hâli gibidir.
- c. Bazen nimete kavuşup bazen kavuşmayan, böylece nimete kavuştuğunda yüksek bir saadet ve sevinç duyan insanların durumudur.¹⁴⁰

Dolayısıyla Râzî'nin haz ve acı hakkındaki fikirlerinin, varlık ve bilginin ne olduğu sorusunun doğrultusunda oluştuğu görülmektedir. Buradaki açıklamalar ve tefsirde ulaştığı neticelerden yola çıkarak, varlıkların tasnifinde insanın konumunu ve meleklerle imtiyazını, onda mevcut olan duyular, haz ve acı kabiliyeti üzerinden okuduğu, bu sebeple Râzî'nin varlık tasnifinde temel kavramın acı ve zevkin geçişinde oluşan iştihak¹⁴¹ anlamına da gelen 'şevk' olmasının sebebi de anlaşılmış olmaktadır.

Hülasa *Mefâtihu'l-ğayb*'da insanın yaratılış hikmeti, sadece ahlakî bir sınanma zemini değil, aynı zamanda şuur, arzu, lezzet ve acı gibi tecrübe alanlarının kesiştiği bir üstünlüğü temsil eder. Meleklerin sürekli zevk hâlinde bulunmalarına karşılık, insanın dönüşen hâlleri, onun şükür, sabır, tefekkür gibi daha derin mânevî kemâl biçimlerine ulaşabilme potansiyelini de ortaya koyar. Râzî, bu bağlamda diğer müfessirlerden ayrılarak, ilâhî hikmetin imtiyazını insanın yaratılışındaki şevk unsuru merkezinde temellendirir. Neticede insan, potansiyel bir bozguncu değil, aksine meleklerle bile kapalı olan bir hikmetin taşıyıcısıdır.

d) Öğretilen İsimlerin Sağladığı İmtiyaz

İnsanın yaratılışı bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan en dikkat çekici unsurlardan biri, ona isimlerin öğretilmiş olmasıdır. Bu durum, insanın anlam kurma, kavrayış

¹³⁹ Bkz. A.g.e., 8.

¹⁴⁰ Bkz. A.g.e., 8-9.

¹⁴¹ Bkz. A.g.e., 8.

geliştirme ve ilâhî hakikate yaklaşma potansiyelini ifade eder. İsimlerin öğretilmesi, meleklerin sahip olmadığı bir ilim ve idrak yetisinin insana bahşedildiğini göstermekte; böylece insan, bilgi temelinde imtiyazlı bir konuma yerleştirilmektedir. Fahreddin er-Râzî, ilgili ayet-i kerimeyi tefsir ederken insanın bu yönünü, varlık mertebesinde belirleyici bir özellik olarak görür ve öğrenmenin hem ontolojik hem de epistemolojik bağlamda taşıdığı anlamı vurgular.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾

*Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" dedi.*¹⁴²

Bu ayet-i kerimede geçen isimlerin الأسماء ne olduğu konusunda Râzî, çeşitli yorumlar nakletmektedir. Öncelikle dillerin tevkifi olup olmadığını tartışır. Âdem'e öğretilen isimlerin, eşyaya isim olarak verilenler olması görüşü üzerinde durur. Arapça, Farsça, Rusça gibi muhtelif lisanlar olmasını en meşhur görüş olarak belirtir. Bunların haricinde eşyanın sıfatları ve mahiyeti olduğu görüşünü de değerlendirir. İsimlerden maksadı eşyanın sıfatları olarak anlamının mümkün olduğunu dil bilimsel açıdan izah eder. Burada bir talimin söz konusu olmasına işaret ederek, eşyanın hakikati için talime gerek olmayacak şekilde aklın bu bilgiye ulaşabileceğini ifade eder.¹⁴³

Zemahşerî ise ayet-i kerimeyi tefsir ederken bu hususta sadece varlıkların isimleri ile ilgili görüşleri değil, onların hakikatleri ve işlevleri, dinî ve dünyevî tüm bilgiler gibi görüşleri de nakletmektedir. Dilbilgisi açısından, 'isimlerin' burada 'müsemmalar' yani 'isimlendirilenler' anlamında olduğunu belirterek, Allah'ın insana meleklerin sahip olmadığı bir öğrenme yeteneği verdiğini vurgulamaktadır. عَرَضَهُمْ ifadesindeki هم zamirinin isimleri değil, varlıkları ifade ettiğini söyleyerek bu görüşünü desteklemektedir. Meleklerin bilemediği şeylerin Âdem'e öğretilmesi ile onun üstünlüğünün gösterildiğini ifade etmektedir.¹⁴⁴ Dolayısıyla Zemahşerî'nin insanın üstünlüğünü ve halife olmasını, ondaki öğrenme ve bilgi edinme kabiliyeti üzerinden okumakta olduğu ifade edilebilir. Meleklerden farklı ve önemli olan yönünü de bu şekilde kabul ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁴² el-Bakara 2/31.

¹⁴³ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.2, 397, 398.

¹⁴⁴ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.1, 126.

Dolayısıyla bu hususta Râzî ile Zemahşerî arasında paralellikler bulunsa da Râzî'nin tercihlerinde bazı nüktelerin mevcudiyeti fark edilmektedir. Zemahşerî, meleklerin masumiyetini, yalnızca ibadet eden varlıklar olmalarını ve insanın bilgi edinme kabiliyetini vurgulamakta, Âdem'e isimlerin öğretilmesiyle üstünlüğünü anlatmakta, bu şekilde insanın akıl ve bilgi kabiliyeti açısından farklı bir varlık olduğu fikrini desteklemektedir. Râzî ise melekler konusundaki bütün görüşleri analiz ederek onların da yaratılışlarındaki vasıfları ispatlamakta, isimlerin Âdem'e öğretilmesi ile insanın meleklerden üstün oluşlarına işaret etmekte ancak burada özellikle talim kavramında, isimlerin insana öğretilen bir şey olmasına dikkat çekerek bunu tercih sebebi yapmaktadır.

Sonuç olarak Râzî'nin bu ayet üzerine *Mefâtîhu'l-ğayb*'da yaptığı çözümlemede insan, meleklerin sürekli ibadet eden yapısından ayrışarak, öğrenme ve gelişme potansiyeli ile ön plana çıkmaktadır. Râzî'nin bu yaklaşımı, insanın bilgi ile donatılmış bir varlık olarak yaratılışındaki hikmeti anlamaya dönük derinlikli bir okuma sağlamaktadır. Bu bağlamda Âdem'e isimlerin öğretilmesi, onun halifelik misyonunun bir gereği olarak değerlendirilmeli; ona sağlanan bu ilim ve idrak imtiyazı, aynı zamanda sorumluluk yüklenmesine sebep olan bir temel olarak anlaşılmalıdır. Râzî'nin bu noktada özellikle insanın 'emaneti' yüklendiğinin ifade edildiği el-Ahzâb 33/72'ye dikkat çektiği fark edilmektedir. Zira orada da paralel bir durum kastedilmektedir. Konu ile doğrudan ilişkisi sebebiyle bu ayet-i kerimenin de müfessirlerden mukayeseli olarak değerlendirilmesi gerekli görülmüştür.

e) Arz Edilen Emanetin İşaret Ettiği İmtiyaz

Kur'ân-ı Kerîm'in insanı tanımlarken kullandığı en dikkat çekici ifadelerden biri, onun 'emaneti yüklenmiş' bir varlık olarak takdim edilmesidir. Buradaki temsil insanın mahlûkat arasındaki imtiyazı hususunda dikkat çeken bir üsluba sahiptir. Fahreddin er-Râzî, burada geçen ilâhî teklifin muhatabı olarak insanı merkeze alırken, onun hem akli melekelerine hem de irade ve sorumluluk bilincine dikkat çeker. Göklere, yere ve dağlara teklif edilen ancak yalnızca insan tarafından kabul edilen bu emanet, onun hem yükümlülük hem de imtiyaz taşıyan varlık olarak konumlandırıldığını gösterir. Bu yönüyle emanet, insanın yaratılışındaki sırta, yani ilâhî hikmetin onda özel bir biçimde tecelli ettiğine delalet eder.

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا
جَهُولًا ﴿٧٢﴾

*Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.*¹⁴⁵

Râzî, ayet-i kerimede bahsedilen ‘emanet’ kavramını, önceki ayetlerle bağlantı kurarak ‘mükellefiyet’ olarak anlamayı mümkün görür.¹⁴⁶ Mâverdî’nin de bu anlamı öncelikli olarak zikrettiği görülmektedir.¹⁴⁷ Zemahşerî’de de benzer şekilde ‘emanet’, ‘sorumluluk’ anlamında kullanılmıştır. Burada emanet, Allah’ın emir ve yasaklarını yerine getirme yükümlülüğü olarak ifade edilir. İnsan, Allah’a itaat etmek ve yasaklarından sakınmak gibi bir sorumluluğa sahiptir. Emanet kavramı, dinî ve ahlakî sorumlulukları yerine getirme bilincini içerir. Ayette, emanetin göklere, yere ve dağlara teklif edildiği, ancak onların bunu yüklenmekten çekindiği ve korkması meselesi mecâzî olarak değerlendirilir. Çünkü cansız varlıklar bilinç sahibi değildir ve seçim yapamazlar. ‘Emanet’ kavramı diğer ayet-i kerimelerde insanlar arasındaki güven ilişkileri, adaletin yerine getirilmesi, peygamberlerin taşıdığı vahiy sorumluluğu gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.¹⁴⁸ Özetle Zemahşerî’de ‘emanet’, insanın Allah’a karşı olan sorumlulukları olarak anlaşılmaktadır. Bunu üstlenen insan gereğini yerine getirmediğinde zalim ve cahil bir varlık olarak nitelendirilmiş, gereğini yerine getirenler için ise büyük bir mükâfat vadedilmiştir.

Ancak Râzî’de ‘emanet’in ne olduğu hususunda net bir tablo çizilmemekte, onun genel üslubuyla paralel olarak bu kavram, okuyucunun idrakine bırakılmaktadır. İlgili görüşler zikredildikten sonra, ‘arz edilmesi’ ve insanın ‘yüklenmesi’ ifadelerinden yola çıkarak burada bir güçlüğü, zorluğun mevcudiyetine işaret edilir. Bir teklifin mevcudiyeti muhatabının da ‘mükellef’ olduğu anlamına gelmektedir. Buradan hareketle insanın diğer canlılardan farklı olan tarafına da işaret olmak üzere, cismanî

¹⁴⁵ el-Ahzâb 33/72.

¹⁴⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C.25, 187.

¹⁴⁷ Bkz. Mâverdî, *en-Nüket*, C.4, 428-430.

¹⁴⁸ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.3, 563-565.

ve uhrevî lezzetlere yönelik kabiliyetini bu hususta yönlendirmesi neticesinde emanetin kıymetinin bilinmiş olduğu anlaşılır. Hakkı verilmesi karşılığında ecir kazanacağı, hakkı verilmediğinde ise bu durumun zulüm ve cehalet ile tanımlanmasının mümkün olduğu belirtilir.¹⁴⁹

Sonuç olarak Râzî'nin emanet kavramına dair yorumu, insanın ulaştığı bilgiyi davranışa dönüştürerek sorumluluğunu üstlenen bir varlık olarak tanımlandığını gösterir. Mâverdî'nin 'emaneti' doğrudan mükellefiyet olarak anlaması ve Zemahşerî'nin onu ilâhî emir ve yasakları yerine getirme sorumluluğu şeklinde yorumlamasıyla benzerlik taşımakla birlikte, Râzî'nin yaklaşımı daha kapsamlı ve sistematiktir. Zira o, emanetin içeriğiyle değil, onun teklif edilişi, insana mahsus bir durum oluşu ve bu teklifin arkasındaki hikmetle ilgilenir. Bu yönüyle insanın akli, iradesi ve şehvî gücü ile birlikte karmaşık varlık yapısını ilâhî emanetle buluşturabilme kabiliyeti, onu diğer varlıklardan ayıran temel imtiyaz hâline getirir. Göklere, yere ve dağlara teklif edilip reddedilen bu sorumluluğun insan tarafından üstlenilmesi, onun ilâhî hitaba muhataplık düzeyini ve sorumluluk liyakatine işaretler. Böylece Râzî, insanın yaratılışındaki hikmeti bilgi ve sorumluluk arasında kurulan dengenin taşıyıcısı olarak sunmaktadır.

f) Her İnsan Âlemlere Üstün mü?

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın yaratılışı, sadece biyolojik yahut fizikî bir süreç olarak değil, akıl, irade ve sorumluluk gibi meziyetlerle donatılmış bir varlık olarak ilâhî bir ikramın neticesi şeklinde sunulmuştur. Fahreddin er-Râzî, söz konusu ayetleri yorumlarken, üstünlük ifadesinin kimlere yönelik olduğu, 'âlemler' ifadesinin kapsamı, bu üstünlüğün hangi vasıflarla kazanıldığı gibi sorular üzerinden meseleyi detaylandırır. Bu bağlamda Râzî, üstünlüğün ilim, akıl ve ahlak gibi niteliklerle elde edilebilecek bir imtiyaz olduğunu vurgulayarak, her bireyin bu üstünlüğe eşit derecede sahip olmadığını ortaya koyar. Râzî, bu ifadeleri tefsir ederken, her insanın mı yoksa yalnızca belirli niteliklere sahip kimselerin mi üstünlük taşıdığı sorusu üzerinde durur. Böylece o, insanın imtiyazını sabit değil, değerlere bağlı olarak değişken bir yapıda ele almaktadır.

¹⁴⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.25, 188, 189.

Râzî, el-Bakara 2/47, Âl-i İmrân 3/33, 42 gibi ayetlerde peygamberlerin, el-Enbiyâ 21/107 ile de Hz. Peygamber'in meleklerle üstünlüğünü tartışır. 'Âlemlere üstün kılınışı' ifadesinde geçen العلمين 'âlemler' ifadesinin melekleri de içine alıp almadığını sorgular. Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) bu kavramı çoğunlukla 'insanlar ve cinler, kendi zamanındaki diğer insanlar' çerçevesinde anlam verdiği görülür.¹⁵⁰

Dolayısıyla Mûkâtil'de, Râzî'de görüldüğü üzere 'âlemler' ifadesinin melekleri kapsayıcı bir anlamın mevcudiyetine rastlanmamış olduğu söylenebilir. Râzî'nin konu ile ilişkili olarak bazı ayetlere işaret ettiği dikkatimizi celbetmiştir. Bunlardan İsrâ sûresinde aynı mesele kısaca ele alınmaktadır.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (٧٠)

*Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın bir çoğundan üstün kıldık.*¹⁵¹

Müellif burada tekrarlayan فَضَّلْنَاهُمْ تَفْضِيلًا ifadesinin birincisini, fitrî anlamda yani akıl etme, konuşma, yazma gibi tabii meziyetlerin verilmesi olarak, ikinci ifadeyi ise bu akıl sayesinde inançları ve yüce ahlak vasıflarını kazanması olarak anlamaktadır. Aynı şekilde konuyu Bakara sûresinde ele aldığını hatırlatmakta, burada ise insan ve meleğin birbirinden üstün olup olmadığına kısaca değinip bir mü'minin bir melekten daha üstün olup olmadığını sorgulamaktadır. Meleğin insandan, insanın da melekten üstün olduğu durumların mevcut olduğu ifade edilerek burada farklı bir örnek üzerinden mevzunun detaylandırıldığı görülmektedir. Önceki bölümlerde bir mü'min ile bir melek kıyası söz konusu değildir.¹⁵²

Bu tavrından Râzî'nin bir konuyu her seferinde farklı bir bakış açısı ekleyerek sunduğu, tekrara düşmekten olabildiğince kaçındığı ifade edilmelidir. Daha önce mevzunun işlendiğine dair yaptığı hatırlatmalar da aynı tavrın farklı bir yansıması olarak tespit edilebilir.

¹⁵⁰ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vüçûh ve 'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: el-Câmiatu'l-Arabiyye), 217, 218.

¹⁵¹ el-İsrâ 17/70.

¹⁵² Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.21, 374, 375.

Sonuç olarak Râzî'nin âlemlere üstünlük meselesine yaklaşımı, insanı imkânları nispetinde kemâle erişebilecek bir varlık olarak konumlandırır. Mukâtil ve Zemahşerî gibi müfessirler 'âlemler' ifadesini daha sınırlı bir bağlamda, çoğunlukla insanlar ve cinler özelinde yorumlarken, Râzî bu kavramın kapsamını ve içerdiği anlam katmanlarını daha sistematik bir biçimde sorgular. O, insanın meleklerden üstünlüğünün ancak akıl, iman ve ahlakî meziyetler aracılığıyla mümkün olduğunu ifade ederek, imtiyazı mahiyet değil; yetkinlik düzeyinde değerlendirir. Bu yaklaşım, yalnızca insanın konumuna dair bir tespit sunmakla kalmaz, aynı zamanda her bireyin bu imtiyaza liyakat kazanabilmesi için ahlakî ve epistemolojik bir sorumluluk taşıdığını da ima eder. Böylece insan, potansiyel üstünlüğünü fiilî kemâle dönüştürebildiği ölçüde varlıklar arasında gerçekten seçkin bir konuma yükselebilir.

Hülâsa Râzî'nin varlık ve insan tasavvuru, onun hem kelâmî hem felsefî birikiminin bir tezahürü olarak derinlikli bir yapıya sahiptir. Râzî, insanı cismanî ve ruhânî yönleriyle bütünlüklü olarak değerlendirmiş, özellikle şevk vasfı sayesinde tekamül kabiliyetiyle diğer mahlûkattan imtiyazlı bir yaratılışa sahip olmasıyla öne çıkarmıştır. *Mefâtihu'l-ğayb*'da insanı diğer varlık türleriyle karşılaştırmalı olarak; meleklerle, hayvanlara, bitkilere ve cansız varlıklara nispetle insanın mahiyet farklılıklarını ortaya koymuştur. Akıl, tabiat, hikmet ve şehvet eksenli varlık tasnifinde, insanın hem melekî hem hayvanî hem de nebatî yönleri bir arada taşıyan yegâne varlık olduğunu temellendirmiş, bu yapı sayesinde insan, ilimle yetkinleşebilen ve emaneti yüklenebilen varlık olarak halife sıfatına layık görülmüştür. Râzî'nin melek-insan mukayeseleri, isimlerin öğretilmesi, halifelik ve emaneti yüklenme çerçevesinde yaptığı yorumlar, onun insandaki imtiyazı, şevk vasfı ile kemâle ulaşma istidadı olarak gördüğünü ortaya koyar. Böylece Râzî, insanın yaratılışındaki imtiyazı, zatî meziyetler üzerinden, hikmete yönelme ve kemâle erme kabiliyetine bağlayarak özgün ve bütüncül bir varlık nazariyesi sunmaktadır.

2.1.1.2. Ezel-Ebed Bakımından Varlıklar

Fahreddin er-Râzî'nin varlık anlayışı, varlıkların zamanla ve sonsuzlukla ilişkisi bakımından da sistematik bir sınıflamaya dayanır. Özellikle insanın hem cismanî hem ruhânî boyuta sahip bir varlık olması, onun sadece fiziksel dünyada değil, metafizik düzlemde de değerlendirilebilmesini mümkün kılar. Bu çerçevede Râzî, ezel-ebed perspektifiyle yaptığı varlık tasnifinde ruhun mahiyetine özel bir önem atfeder. Ruhun

ezelîliğine ve beşerî ruhların ahiretle birlikte zikredilmesine dayanan bu yaklaşım, insanın ontolojik yakınlığının dünya değil, ahiret ekseninde kurulduğunu ortaya koyar. Böylece insan, yalnızca geçici olanla sınırlı olmayan, bilakis ezeli hakikate yönelme istidadı taşıyan bir varlık olarak konumlandırılır. Bu tasniflerde geçen ‘ruh’ kavramını, nefsin kemâlâta kabiliyetli, mükerrer olan yönü olarak anlamak daha isabetli olacaktır.

Müellif ruhun ezeliği bakımından varlıkları dört kısımda değerlendirir.

- a. Evveli ve âhiri olmayan varlık; Allah Teâlâ
- b. Evveli ve âhiri olan varlık; dünya
- c. Evveli olan, âhiri olmayan varlık; beşerî ruhlar, ahiret
- d. Evveli olmayan, âhiri olan varlık; bunların varlığa gelmeleri imkânsızdır.¹⁵³

Râzî, beşerî ruhlarla ahiretin aynı sınıfta ele alınması durumunu, insanın dünya âleminde ziyade ahiret âlemine daha yakın olduğunu bir göstergesi olarak değerlendirir. Buradan hareketle, insanın yönelmesi gereken istikamet olarak ahirete işaret eder. Bu bağlamda, insanın cismanî varlığının ötesinde, ruhunun uhrevî âleme yakınlığı açık biçimde ortaya konmaktadır. Dolayısıyla insanın ezeli bir mahiyet taşıyan ruhânî yönü, onu ahirete yönelmeye sevk eden temel dinamiklerden biri olarak öne çıkar.¹⁵⁴

Dolayısıyla Râzî’nin ezel-ebed tasnifinde insan, başlangıcı olan ancak sonu olmayan ruhu sayesinde cismanî sınırlılıkları aşabilecek bir potansiyelle donatılmıştır. Bu tasnif, ruhun ebediyete yönelişiyle insanın ilâhî düzene yakınlığını temellendirirken, onun hakiki istikametinin de ahiret olduğunu vurgular. Meleklerden farklı olarak, insanın hem fizikî hem ruhânî yönleri bulunmakta; bu çok yönlü yapı, onu hem kemâle ulaşma hem de noksana düşme riskiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Ancak ruhun ebedîliğe olan meyli, onu kalıcı olana, yani ahlakî ve metafizik kemâle yönlendiren temel bir kuvvet olarak belirir. Râzî’nin bu değerlendirmesi, insanın yaratılış hikmetini esasen ebediyet ufkunda şekillenen bir ruhsal yükseliş imkânıyla, yani dolaylı da olsa şevk vasfı doğrultusunda ele aldığını göstermektedir.

¹⁵³ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 10.

¹⁵⁴ Bkz. A.g.e.,10.

2.1.1.3. Kemâlât Bakımından Varlıklar

Fahreddin er-Râzî'nin kemâlât merkezli varlık tasnifi, insanı hem imkân hem de sorumluluk bakımından özgün bir konuma yerleştirir. Bu tasnife göre varlıklar üç gruba ayrılır: Allah Teâlâ kâmil varlıkların başında gelirken, melekler de bu gruba dâhil edilir. Hayvanlar ve bitkiler ise noksan varlıklar arasında yer alır. İnsana gelince, bu tasnifin merkezinde konumlanır; zira hem aşağı hem de yukarı yönelme imkânı taşır. Bu yönelimin kaynağında ise insana özgü bir meleke olarak şevk yer alır. Kemâl arzusu, nefsin yöneldiği istikameti belirler ve insanı ya yücelten ya da aşağıya düşüren bir etkiye sahiptir. Bu nedenle kemâlât tasnifi, insanın hem varlık düzenindeki yerini hem de ahlakî tekâmül yolculuğunu kavramada önemli bir zemin sunar.

Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da Tâhâ sûresi 20/8. ayet-i kerimesinin tefsirinde esmâ-i hüsnâ *الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ* ile kulluk arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte ve bu bağlamda kulluğun varlıktaki konumunu açıklamaya yönelmektedir. Bunun için aklın taksimatına göre varlıkların üç kısma ayrıldığı tasnifi sunar.

- 1) Zatı itibarıyla kâmil olan varlıklar
- 2) Kâmil olması mümkün olmayan, noksan varlıklar
- 3) Hem kemâle hem de noksanlığa kabiliyeti bulunan varlıklar.¹⁵⁵

İlk grupta, zâtı gereği mutlak kemâl sahibi olan Allah Teâlâ yer almaktadır. Aynı zamanda Allah Teâlâ'nın kemâlinden ikram ettiği melekler de bu sınıfa dâhildir. İkinci grubu, zatları itibarıyla kemâle ulaşmaları mümkün olmayan bitki ve hayvanlar oluşturur. Üçüncü kategori ise hem yükselme hem de alçalma potansiyeli taşıyan insanı kapsar. İnsan bazen yüksek mertebelere ulaşabilirken, bazen de aşağı derekelere düşebilmektedir.

Râzî'de insandaki kemâlât da ikiye ayrılır. Onun ifade ettiği şekliyle bunlar, zevâl arız olan kemâlât ile zevâl arız olmayan kemâlâttir. Mal, makam ve fiziki güzellik gibi fanî unsurlar birinci gruba; Allah Teâlâ'ya kulluk ise ikinci gruba girer. Zira ulûhiyet Allah Teâlâ için, ubûdiyet ise kul için zail olmayan birer sıfattır.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Krş. A.g.e., 11.

¹⁵⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 22, 13.

Bu tasnife göre, yalnızca insana mahsus olan bir nitelik, zevâle uğrayan ve uğramayan kemâlâtı aynı bünyede taşıyabilmesidir. Bu bağlamda, insanın kendisini makam, soy, servet gibi geçici unsurlarla tanımlaması yerilmekte; buna karşılık, kalıcı olan ubûdiyet makamına yaraşır biçimde kulun zikir ve dualarını esmâ-i hüsnâ ile ilişkilendirmesi öğütlenmektedir. Özellikle esmâ ve sıfatların işaret ettiği tecelli türlerine dikkat çekilmekte ve bu farkındalığın ahlakî yönelime katkısı vurgulanmaktadır.¹⁵⁷

İnsan nefsi, kabiliyetindeki esmâ ile irtibat kurduğunda, kalıcı kemâlâta yönelir; aksi durumda ise aşağı mertebelere düşer. Kemâle ulaşan insan, mukarreb meleklerle ve Allah aşkıyla dolu fazilet ehli kullarla birlikte olur. Fakat şehvet ve gazabın egemen olduğu bir hâlde hayvanî seviyeye de inebilir. Kimi zaman saldırgan bir köpek, kimi zaman yakıcı bir ateş ya da taşkın bir sel gibi davranışlar sergileyebilir. Bu zıtlıkların insanda birlikte bulunabilmesi, nefsin değişken hâllerine işaret etmektedir. Dolayısıyla nefsin terbiyesi ile mertebe katetmesi, insanın kendi kabiliyetine uygun esmâ ile kurduğu irtibat üzerinden şekillenir.¹⁵⁸

Nefs riyazatla mertebe katettiği gibi mizacındaki esmâ ile irtibat kurmayı başardığında da mertebe kateder. Bu nefsin istidadındaki mânâ ile buluşması demektir. Örneğin bir ismi sık sık anarak o ismin işaret ettiği mânâdan istifade edebilir. Nefs bu şekilde ‘esmâ-i hüsnâ’ ile mertebe katedebilir. Ancak esmâ-i hüsnâ zikretmekle bir kişi kendisinde var olmayan bir istidadı var edemez. Dolayısıyla her nefs kendi istidadını tanıyabilmeli ve o yönden kendi yolunu çizebilmelidir. Bunun için yol gösterecek şeylerden biri ‘kolaylık’ ilkesidir. Kabiliyetine uygun olan bir durumla meşgul olmak, ruhlar için kolay gelir.¹⁵⁹

Râzî'nin ele aldığı bu tasnif, insanı sabit ve değişmez bir varlık olarak değil, yönelişlerine göre anlam kazanan bir cevher olarak değerlendirir. Zevale uğrayan kemâlâtle yetinen kişi, nefsin alt derecelerine mahkûm olurken; zail olmayan kemâl olan ubudiyetle yönünü bulan kişi, meleklerle yakın bir mertebeye ulaşabilir. Şehvet ve gazap kuvveleriyle sınanan insan, bu kuvvetleri terbiye ederek gerçek anlamda bir

¹⁵⁷ Bkz. A.g.e., C. 22, 13.

¹⁵⁸ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 11-12.

¹⁵⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.1, 143.

yükseliş gösterebilir. Bu noktada, şevk duygusu insanın varlık düzenindeki hareketliliğini mümkün kılar. Zira insan, içinde taşıdığı ilâhî isimlerle temas hâline geçtiğinde, potansiyelini kemâle doğru açığa çıkarma kudretine sahiptir. Râzî, bu yönüyle insanı hem düşüşe hem yükselişe açık bir varlık olarak tanımlar ve onun kemâl vasfını, yönelişindeki istikrar ve irade ile temellendirir.

2.1.1.4. Akî Taksimat Açısından Varlıklar

Fahreddin er-Râzî'nin akî temellendirmelere dayalı olarak yaptığı tasnifte, insanın ruh ve nefis yönleriyle hem etkilenen hem de etkileyen bir varlık olarak ele alınması dikkat çekicidir. Bu bağlamda Râzî, ruhun kemâlâta yönelme kabiliyetini ön plana çıkarır. Ruhun yönelişi, yani kalbin tesir aldığı âlem, onun itminan bulup bulmamasını belirler. Dolayısıyla burada doğrudan zikredilmese de, insanın ruhsal yöneliminin kaynağı olan şevk vasfı, varlıklar arası ilişki ve hiyerarşide insanı hem cisimler hem de ruhlar âlemiyle irtibat kurabilen özel bir varlık hâline getirir. Râzî'nin bu tasnifi, insanın etkilenme ve etkileme kabiliyeti üzerinden sahip olduğu ayrıcalıklı konumu gözler önüne serer.

Râzî'nin ruh ile nefsi bazen aynı anlamda kullandığı daha önce belirtilmişti. Nefs, genellikle bedensel varlıkla zahirî ve batınî duyular üzerinden irtibat kuran cevher olarak tanımlanırken, ruh ise nefsin kemâle ulaşma potansiyelini ifade eden yönüdür. İnsan, bu kabiliyetleri aracılığıyla hem maddî hem de manevî âlemlerle ilişki kurabilir. Râzî, bu durumu 'akî taksimat' başlığı altında ele alır ve *Kitâbu 'n-nefs* adlı eserinde bunun en uygun başlık olduğunu özellikle belirtir.¹⁶⁰ Aynı tasnif, *Mefâtîhu 'l-ğayb*'da Ra'd sûresinin tefsirinde 'tesir bakımından varlıklar' şeklinde geçmektedir. Eserlerin kronolojik sırasına bakıldığında, bu başlığın *Kitâbu 'n-nefs*'e dayandırılması daha yerinde görünmektedir.¹⁶¹

¹⁶⁰ Bkz. Râzî, *Kitâbu 'n-nefs*, 12.

¹⁶¹ Bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 150, 159. Burada Ra'd sûres'ni Hicrî 601'de *Kitâbu 'n-nefs*'i ise Hicrî 605'te telif ettiği görülmektedir.

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿ ٢٨ ﴾

*Kalpler ancak Allah Teâlâ'nın zikri ile itminana erer.*¹⁶²

Ayet-i kerimenin tefsiri bağlamında Râzî, tesir bakımından varlıkları dört gruba ayırır:

- a. Etkileyen-etkilenmeyen: Allah Teâlâ
- b. Etkilenen-etkilemeyen: Heyûla
- c. Etkilenen-etkileyen: Ruhlar, nefisler âlemi (melek, beşerî, hayvanî, nebatî)
- d. Etkilenmeyen-etkilemeyen: Aklî açıdan var olmaları imkânsızdır.¹⁶³

Bazen müessir bazen müteessir varlık olan ruhânî varlıklar, Allah Teâlâ'ya yöneldiklerinde O'nun feyezânını kabul etme durumunda iken, cisimler âlemine yöneldiklerinde ise tasarruf etme konumundadırlar. Müellif ayet-i kerimeyi cisimler âlemini ruhlar âleminin yönettiği kabulünden hareketle açıklar. Buna göre ilâhî âleme yöneldiğinde samedânî nûrlar ile kalp sekînete ermekte iken cisimler âlemini araştırmaya yöneldiğinde ise kalpte çarpıntı ve onda tasarrufta bulunma isteği oluşmaktadır. Cisimler âleminde saadete erdiğinde kalp, bir üst mertebeye çıkmak ister. Manevî âlemde marifetullahı eren kalp ise o mertebede sabit kalmak ister. Ayet-i kerimede bahsedilen itminandan kast edilen de budur.¹⁶⁴

Mukâtil'de itminan kavramı 'sükûn bulmak, razı olmak, bir yerde ikamet etmek' olarak ifade edilmektedir. Bu ayet-i kerimede geçen kavram, 'kalplerin sükûn bulması' şeklinde açıklanmaktadır.¹⁶⁵

Zemahşerî'de bu ayet-i kerime önceki ayetle irtibatı üzerine işlenmektedir. Müşriklerin inatçılığı eleştirilerek, Allah'ın hidayeti hak edene verdiği, inkârda diretenleri ise saptırdığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda Allah'ı anmanın kalplere huzur verdiği ve iman edenler için büyük bir mükâfat olduğu vurgulanmaktadır.¹⁶⁶

¹⁶² er-Ra'd 13/28.

¹⁶³ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 19, 39. Krş. *Kitabu'n-nefs*, 12.

¹⁶⁴ Bkz. A.g.e., C. 19, 40.

¹⁶⁵ Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh*, 122, 123.

¹⁶⁶ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, C.2, 528.

Mukâtil ve Zemahşerî’de ilgili ayetin tefsirine dönük, Râzî’nin bahsettiği aklî taksimat hususuna rastlanmamıştır. Bu taksim in ilgili ayetin tefsirinde işlenmesi dikkatimizi çekmiştir. Zira bu tarz mevzuların işlendiği, tasniflerin yapıldığı bölümlerin ekseriyetle ilk ciltlerde veya ilk sûrelerde ele alındığı genel olarak tespit edilmiştir. Ancak Taha 20/8’inci ayet-i kerimede de buna benzer bir tavır karşımıza çıkmaktadır. Burada da esmâ-i hüsnâ ile ilgili detay analizlere ve bazı teorik tasniflere yöneldiği görülmüştür. İlgili ayet-i kerimenin çarpıcılığından hareketle bu tarz bir üsluba yöneldiği düşünülebilir. Çünkü ilgili tasnif zikredilmiş ancak uzun açıklamalara burada değinilmemiştir. Dolayısıyla bu kısımda hatırlatma bakımından meseleyi zikrettiği anlaşılmaktadır.

Râzî’nin aklî taksimata dayalı bu varlık sınıflandırması, insanın etkileyen ve etkilenen bir varlık olarak, hem ruhlar hem de cisimler âlemiyle temas kurabilen özel konumunu ortaya koymaktadır. Bu tasnifte insan, cisimler âlemi ile ruhî âlem arasında geçiş yapabilen bir yapıda değerlendirilir. Bu geçişin yönü ise onun gönlündeki yöneliş, yani şevk ile doğrudan ilişkilidir. Kalbin ilâhî feyze yöneldiğinde sükûn bulması, cismanî âleme yöneldiğinde tasarruf arzusuyla hareketlenmesi, insanın yaratılışındaki vasıfların bu hiyerarşide belirleyici olduğunu gösterir. Râzî, diğer müfessirlerden farklı olarak bakışını aklî tasnifler zemininde temellendirmiş, özellikle bu tür yorumları ayetlerin derin yapısına nüfuz etmede bir yöntem olarak benimsemiştir. Râzî’nin bu derinlikli bakışı, insanın varlık hiyerarşisindeki ayrıcalıklı konumunu daha kuşatıcı biçimde kavramayı mümkün kılmaktadır.

Hülasa, Râzî’nin *Mefââtihu l-ğayb*’da yaratılışın ahlakîliği bağlamında varlıkların tasnifini değerlendirdiği bu bölümde özellikle insanın diğer mahlûkat arasındaki konumunu, onun yaratılışındaki cismânî ve ruhânî iki vasma sahip olması üzerinden sunduğu ifade edilebilir. İnsanın ilâhî şevk kabiliyeti sayesinde mertebeler arasında konumlandığı kabul edilmektedir. Meleklerin daima huzurda olmaları ve yaratılışlarında şehvî nefis ve tabiatlarının olmayışı sebebiyle onlarda ilâhî şevkin insandan farklı olduğundan bahsedilmekte, hayvanlarda da akıl ve hikmet olmadığı için ilâhî şevkten habersiz oldukları ifade edilmektedir. Akıl ve şehvete sahip olan, nefisini ilâhî şevk kabiliyetine göre yönlendirebilen tek varlık olarak insan sunulmaktadır. Bu sebeple Allah Teâlâ’nın insanı halife olarak yaratmasının, ilim ve emanetin verilmesinin hikmeti bu şekilde anlamlandırılmaktadır. Varlıklar hakkında diğer tasnifler de bu çerçeveyi destekleyici mahiyettedir.

Ahirete yakın olan ruhun fitratının oraya yönelmesi vurgulanmakta, aklî taksimat bakımından kemâl ile noksan şeklinde iki vasfı da kabul edebilen varlık olan insanın nefsindeki kabiliyetleri esmâ-i hüsnâ ile yönlendirerek mertebe katetmesi istenmektedir. Hem müteessir, hem müessir varlık olan ruhânî varlıkların mertebe katetme kabiliyetinin de ‘şevk’ ile bağlantılı olduğu bilgisinden hareketle Râzî’nin varlık anlayışında konuyu insana verilen şevk kabiliyeti çerçevesinden okuduğu ifade edilebilir.

2.1.2. Şevk Kavramı

Fahreddin er-Râzî’nin ahlak anlayışını sunduğu *Kitâbu ’n-nefs ve ’r-rûh* adlı eserinin temel paradigmasının ‘şevk’ kavramı merkezinde olduğu ifade edilmiştir. Öncelikle varlıkların yaratılışı ve tasnifinde temel kriter olarak değerlendirilen kavram bizi bu çerçevede meseleyi ele almaya yönlendirmiştir. Bunun haricinde de hemen her meselede bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak şevk anlayışının çerçevesinde analizlerin olduğu görülmüş, bu sebeple temel kavramlar arasına alınmıştır.

Râzî’nin ahlak anlayışında varlıkların tasnifi bağlamında öne çıkan bu kavram ahlakî yönelişin anlaşılmasına katkı sağlar. Râzî’nin sisteminde şevk kavramı, insanın acı ve zevk dönüşümünde oluşan iştihakı¹⁶⁷ ifade eder; ancak bu meyil, kişiyi kemâle doğru harekete geçiren bir kabiliyet olarak değerlendirilir. Şevk, lezzet ve elemin ardı ardına gelmesiyle¹⁶⁸ oluşur. Bu bağlamda şevk, insanın uhrevî saadete ulaşma arzusuna yön veren bir güç olarak konumlanır. Şevkin bu vasfı, ahlak sisteminde temel olarak yer almasını sağlamıştır. Şevk, hem kemâl arayışının bir yansıması hem de nefis terbiyesinin aslî unsurudur. Bu yönüyle Râzî’nin şevk anlayışı, hem varlık düzeyinde hem de insanın iç dünyasında süreklilik arz eden bir yönelimi ifade eder.

2.1.2.1. Şevk Kabiliyetini Yönlendirebilme

Fahreddin er-Râzî’nin *Mefâtîhu ’l-ğayb* adlı eserinde yer alan aklî bahisler ve istiâze konuları insanın iç dünyasına dair derin çözümler içerir. Bu bölümlerde

¹⁶⁷ Bkz. Râzî, *Kitâbu ’n-nefs*, 8.

¹⁶⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.1, 136-144.

geçen ‘şevk’ kavramı, insanın arzularına, lezzet arayışına ve iradesine dair kapsamlı bir değerlendirme sunar. Râzî, şevkin insan davranışlarını nasıl yönlendirdiğini, hırsla nasıl ilişkili olduğunu ve bu duygunun ilâhî iradeye yöneltimedikçe nasıl bir acıya dönüştüğünü açıklarken, ahlakî terbiyenin esaslarını da temellendirmiş olur. Bu çerçevede şevk, insanın sorumluluğunu ve kulluk bilincini inşa eden temel bir ilke olarak ele alınmaktadır.¹⁶⁹

Aynı şekilde istiâze bahsinde Râzî’nin ahlak anlayışını oturttuğu bu kavramla beraber diğer bazı temellerin de sunulduğu fark edilmiştir. Mutlak güç, irade ve sorumluluk, kötülük, haz ve acı anlayışı bunlardan bazılarıdır. Biz bu durumu müellifin temel paradigmasını eserin başlarında nazârî boyutta sunmayı hedeflemesi şeklinde yorumlamaktayız. Bu sebeple ilgili bölümün muhtasar olarak sunulması gerekli görülmüştür. Bu konu *Mefâtihu’l-ğayb*’da istiâze, müsteâz bih, müsteâz, müsteâz minh ve istiâzenin maksadı olmak üzere beş başlıkta ele alınmıştır.¹⁷⁰

İstiâze, sığınma, ilim, hâl ve amelle tamamlanır. İlim kişinin bütün menfaatleri elde etmede ve zararlardan sakınmada aciz olduğunu, Cenâb-ı Hakk’ın ise kadir olduğunu bilmesidir. Böylece insanın benliğini kırması ve tevazu hâli meydana gelir. Bunun dile istiâze olarak yansımaları da amel kısmıdır. İnsanın ilmi de ameli de yetersiz ve acizdir. İradesini ve gayretini, iyi olduğunu düşündüğü şeylere yöneltmesine rağmen hidâyette olanlar az bir kısımdır. Bunun sebeplerinden biri nefsin algısının göreceli olmasıdır.¹⁷¹

Nefste bulunan duyular sebebiyle kişi lezzet ve elem hisseder. Lezzete yönelik duyulan şevk, insanı o şeye sevk eder. Kişinin arzuları gerçekleştikçe hırsları artar. Kemâlin sonu olmadığı gibi hırsın da sonu yoktur. Bu hırstan kurtulmanın çaresi mutlak güce sığınmaktır.¹⁷²

Konu şevk üzerinden lezzet kavramı ile birlikte devam eder. Lezzet kavramını ayrı başlıkta detaylı olarak ele alacağımız için burada mevzu şevk üzerinden işlenecektir. Râzî’nin ifade ettiği üzere dünyevî lezzetler, hissî ve hayâlî olmak üzere iki kısımdır. Kişi bunları elde etmek için çaba sarf etmez ve bu zevkleri tatmazsa bunların farkında

¹⁶⁹ Bkz. A.g.e., C. 1, 70-91.

¹⁷⁰ Bkz. A.g.e., C.1, 71.

¹⁷¹ Bkz. A.g.e., C.1, 72.

¹⁷² Bkz. A.g.e., C.1, 73.

olmaz. Tatmadığı şeylere yönelik isteği de az olur. Bunları elde etmek için gayret eder ve başarırsa haz duyar. Haz duydukça ise onlara karşı isteği güçlenir, sonra bu istek hırsa dönüşür. Elde ettikçe de artan hırs acı verir. Yani dünyadaki arzularını ne kadar çok gerçekleştirirse kişinin buna yönelik şevki o oranda artar. Acı ile karışık olan bu hırsın sonu yoktur. Dünyevî olan bu iki lezzete karşı (hissî, hayâlî) hırsın verdiği acıyı kalpten atmak da mümkün değildir. Dolayısıyla bu hastalığın tedavisi için kişinin Allah'a sığınması gereklidir. Kişinin bunları doğru şekilde yönlendirebilmesi için gayret göstermesi gerekir. Ancak kula bu gücü ihsan edecek olan temel kaynağın da Allah Teâlâ olduğu açıktır. Bunun idrakindeki bir kul, şevk ve arzularını yönlendirebilmek için O'na (c.c.) sığınmasının zarurî olduğunun farkındadır. Böylece kul, arzularını hayra yönlendirebildiğinde bunun Allah'tan olduğunun bilincinde olur. İradesi güçlü olan kişi büyüklenmeyip aciziyetinin farkına varma erdemine ulaşır.¹⁷³

Müsteâz bih, sığınılan ise Allah Teâlâ ve O'nun (c.c.) kelimeleri olmak üzere iki mercîdir. Râzî, ayetlerle¹⁷⁴ istidlâl ile, Cenâb-ı Hakk'ın kudretinin nüfuzunu 'kelime' olarak adlandırmaktadır. Allah'ın kelimelerine sığınmaktan kasıt, Allah'ın emriyle maddî âlemin işlerini düzenleyen ruhânî varlıklara sığınmaktır. Kul, tevhit denizine dalıp hakikatin derinliklerinde Allah'tan başka fert görmeyecek hâle geldiğinde sadece Allah'a dayanmış olmaktadır. Kulun bu makama geçmesi ise kendi nefsinden hiçliğe ulaşması, istiâze makamını aşarak 'bismillah' sözünün nûrunda kaybolmuş olması anlamına gelmektedir.¹⁷⁵ Müellifin hakiki mânâda sığınılardan kastı bu şekilde tasavvufî ibareler ve yorumlarla sunduğu üslubu dikkat çekmektedir. Bu üslubu, şevk anlayışının pratikteki bir yansıması olarak anlamının mümkün olduğunu ifade etmek istiyoruz.

Müsteîz, sığınan, kullar ve peygamberlerdir. Ayet-i kerimelerde¹⁷⁶ belirtildiği üzere onlar, Allah'a (c.c.) sığınmalarının neticesi olarak selam ve bereketle karşılanmışlar, kurtarılmışlar, ikrama mazhar olmuşlar, selamete ermişlerdir.¹⁷⁷

¹⁷³ Bkz. A.g.e., C.1, 73-75.

¹⁷⁴ Bkz. en-Nahl 16/40, en-Nâziât 79/5 vb.

¹⁷⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.1, 79.

¹⁷⁶ İlgili ayetler için Bkz. Hûd 47-48, Yusuf 23-24, 79-100, Al-i İmrân 36-37 vb.

¹⁷⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.1, 80.

Müsteâz minh, kendisinden sığınılan ise vesvesedir. Kalp, zahirî ve batınî tesirlerin altındadır. Kalpte eyleme yansımayan havâtırın iki türü vardır. Bunlardan iyi olana ilham, kötü olana vesvese denilmektedir. Müellif burada hüznün ve sevincin mahiyeti, kişinin bir şeye temayül etmesi, arzu ya da nefretin mahiyeti, fiillerin ortaya çıkması ve iradenin yeri gibi önemli ahlakî meseleleri ele alır. Bu mevzular kalp ve irade konusunda detaylarıyla işlenecektir. Burada konu ile ilgisi doğrultusunda kısaca belirtmemiz gereken husus, insanın fiillerinin ortaya çıkışının hakiki sebebi olarak, kulun kalbinde bu inanç ve bilgileri Cenâb-ı Hakk'ın yaratmış olduğu görüşüdür.¹⁷⁸

Râzî, kişiden bir fiilin sadır olmasının safhalarında şeytanın bulunup bulunmamasının bir öneminin olmadığına dikkat çeker. Bu safhalara faydalı tarafta meydana gelirse ilham, zararlı tarafta meydana gelirse vesvese adını verir. Şeytanın vesvese vermesinde ise ilk sebep Allah Teâlâ'dan (c.c.) başkası değildir. Çünkü her şey O'ndandır. Müellif, Hz. Peygamber'in 'senden sana sığınırım' ifadesini de¹⁷⁹ bu mânâda yorumlar. Buradan hareketle vesvesenin sadece şeytanın bir kötülüğü hatırlatmasından ibaret olduğunu, iyiliğin de kötülüğün de sevk edicileri, kaynağı yani ilk sebebin Allah Teâlâ olduğunu hatırlatır.¹⁸⁰

Öyle anlaşılıyor ki Râzî'nin bu konuda vurgulamak istediği husus özellikle hakiki anlamda kaynağı Allah'a izafe etmektir. Ancak buradan iradenin reddedildiği yönünde bir netice çıkmakta ve bununla suçlanmasına sebep olmaktadır. Bu husus kalp ve irade bölümünde detaylarıyla işlenecektir.

Konunun devamı olan istiâzeden maksat başlığında ise kulun şerleri fark edebilmesi ele alınır. Genel anlamda şerler üç kategoride değerlendirilir. Birincisi cehalet; batıl inançları kapsar. İkincisi fisk; mükellefin fiillerini ve ahkamı kapsar. Üçüncüsü ise afetler ve korkular: elem ve hastalıkları içerir. İstiâzenin hikmeti, kulun bütün bu şerleri fark edip her çeşit şerri def edebilecek kudrete ve hikmete sahip olan Allah Teâlâ'ya sığınmasıdır.¹⁸¹

¹⁷⁸ Bkz. A.g.e., C.1, 81-88.

¹⁷⁹ Müslim, "Salât", 222.

¹⁸⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C.1, 88.

¹⁸¹ Bkz. A.g.e, C.1, 90-91.

Burada Râzî'nin kötülük çeşitleri olarak zikrettikleri ile Mukâtil'in 'seyyie' kavramında derlediklerinin örtüşmekte olduğu fark edilmiştir. Mukâtil, değerlendirdiği ayet-i kerimelerden hareketle kötülükle iyiliği beş örnekle tanımlar. Buna göre 'şirk' kötülük iken 'tevhid' iyiliktir. 'Katl ve hezimet' kötülük iken 'zafer ve ganimet' iyiliktir. 'Kıtlık' kötülük iken 'bolluk' iyiliktir. 'Çirkin söz' kötülük iken 'affedicilik ve güzel söz' iyiliktir.¹⁸²

Hülasa Râzî'nin şevk kavramına yaklaşımı, insanın iç dünyasında işleyen arzu, haz, hırs ve acziyet gibi unsurların derinlikli bir çözümlemesine dayanmaktadır. Şevk, nefsin lezzet arzusuna yönelmesiyle ortaya çıkan doğal bir eğilimdir; ancak bu, hazların peşinden sorgusuzca gidildiğinde hırsa dönüşerek kalpte elem ve doyumsuzluk meydana getirir. Râzî'ye göre, bu sürecin tabii sonucu olan hırsın ve onun doğurduğu huzursuzluğun izalesi, insanın mutlak kudrete yönelmesiyle mümkündür. Bu yöneliş, yalnızca bir korunma talebi değil, kulun kendi sınırlılığını idrak ederek iradesini ilâhî irade doğrultusunda şekillendirme çabasıdır. İstiâze kavramı, bu bağlamda teorik bir başlık olmaktan çıkarak ahlakî bir disiplinin ve psikolojik dönüşümün anahtarı hâline gelir. Râzî'nin bu tahlilleri, şevk, lezzet, vesvese, irade ve sorumluluk gibi temel kavramlar etrafında insanın içsel yönelimlerini hem fitrî boyutuyla hem de ilâhî hitap karşısındaki konumuyla birlikte değerlendirdiğini göstermektedir. Şevk kabiliyetinin doğru bir şekilde yönlendirilmesi, ancak kulun kendi nefsinin tanıması, arzularının mahiyetini kavraması ve bunları ilâhî iradeye bağlaması ile mümkündür. Râzî'nin bu yaklaşımı, tefsir ilmini ahlak, psikoloji ve metafizik düzlemde bütünleştirerek insanın varoluşsal sorumluluğunu kuşatan kapsamlı bir düşünce inşa ettiğini ortaya koymaktadır.

2.1.2.2. Elem ve Lezzet Döngüsünde Şevk

Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*'da şevk kavramını, insanın mânevî yolculuğunda merkezî bir yöneliş olarak ele alır. İlâhî zamirlerin anlamları hakkında yaptığı çözümlemeler, kulun Allah'a yaklaşma sürecinde katettiği dereceleri ve bu derecelerde yaşadığı ruhsal durumları anlamlandırmaya yöneliktir. 'Huve' هو zamiri üzerinden yaptığı tasavvufî yorumlar, kulun kendi hiçliğini idrak ederek tüm

¹⁸² Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh*, 38-40.

benliğiyle Allah'a yönelmesini temellendirmektedir. Râzî, şevki bu yönelişin dinamik gücü olarak görür ve onu, kalpteki elem ve lezzetin değişiminden beslenen bir itici unsur olarak sunar. Bu bağlamda şevk, kulun kemâl arayışının devamlılığını canlı tutan bir temel olarak sunulmuştur.

Mefâtihu'l-ğayb'da şevk anlayışı doğrultusunda Allah'a söylenebilen zamirlerin kullar için kemâlât derecelerindeki anlamları ele alınmaktadır.¹⁸³ Örneğin Allah (c.c.) için, أنت ifadesini, nefsin her türlü hazdan uzak olduğu bir esnada, kulun söyleyebileceği ifade edilirken لا اله إلا هو ifadesi herkes için geçerlidir. İlahî huzurda bulunmanın mertebeleri sonsuzdur. Bu durum kemâlât ve noksanlığın mertebelerinin sonsuzluğuna, kulun gayretini Allah'a (c.c.) yönlendirmesinin gerektiğine işaret eder.¹⁸⁴

Râzî'nin huve هو zamirinin Allah için kullanılması veyâ 'Hu' zikrine devam etmek ile ilgili ele aldığı nükteler şevk anlayışını içermektedir. Bunlar, kulun kendi değersizliğini, Allah Teâlâ'dan başka her şeyin yokluk olduğunu ikrar etmesini, bütün isimleri kapsayan bir işaret olmasını, Allah'ın mahlûkata benzemekten münezzeh oluşunu ikrar etmesini, tevhid makamını, kesretten uzaklaşmayı, azameti karşısında her şeyi unutmayı, gayreti sadece ona yöneltmesi gibi hâllerdir. Bu noktada 'şevk' kavramına olan vurgu, hem aşkın hem içkin Tanrı anlayışı ile ilişkilidir. Buna göre يا هو 'Yâ Hû' zikrine devam etmek, Allah'a duyulan şevki ifade eder. Bu, makamların en lezzetlisi ve en büyük saadettir.¹⁸⁵

Burada dikkatimizi çeken husus, 'şevk' duygusunun tasvirinin yapılmasıdır. Buna göre şevk, elem ve lezzetin peş peşe meydana gelmesi ile olur. Kul makamları katettikçe kalbinde elem kalkarken lezzet hisseder. Diğer makama geçemediği için de lezzet kalkarken elem hisseder. Kul, 'Ya Hû' zikrine devam ettikçe Allah'a duyulan şevk daha çok artar. Bu makam, makamların en üstünü ve derecelerinin en güzelidir.¹⁸⁶

Dolayısıyla Râzî'de inanç ve amel bütünlüğünde sunulan ahlakîlik, kulun, hem üstünde bir gücün varlığını kabulde aşkın, hem içinde bulunduğu hakikate

¹⁸³ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.1, 136.

¹⁸⁴ Bkz. A.g.e., C.1, 136.

¹⁸⁵ Bkz. A.g.e., C.1, 137-144.

¹⁸⁶ Bkz. A.g.e., C.1, 137-144.

yönlendirilmesi temelinde içkin bir hüviyettir. Allah Teâlâ hakkında zamirlerin kullanılması konusundaki izahlar, Râzî'nin ahlak anlayışındaki iki dayanak noktasının tebarüz etmekte olduğunu gösterir. Bunun haricinde lezzet ve elem döngüsünde nefsin hissettiği şevki sadece Allah'a yönlendirmesi de derecelerin en üstünüdür.

Sonuç olarak Râzî'de insanın mânevî ilerleyişini sağlayan şevk anlayışı, aynı anda hissedilen lezzet-elem duyularının dinamik bir süreci olarak ele alınır. Buna göre her bir makamda elde edilen lezzet, bir sonraki dereceye ulaşamamanın verdiği elemle birlikte iştiyaka dönüşmektedir. Bu bağlamda Râzî, zamirlerin mânâ boyutunu dikkate alarak şekillendirdiği yorumlarıyla, hem Allah'ın aşkını hem de kulun içsel dönüşümünü temellendiren çift yönlü bir ahlak düşüncesi geliştirmiştir. Şevk, bu düşünce sisteminde insanın nefesine ve kalbine yönelttiği gayretin, en yüce varlığa ulaşma azmiyle bütünleştiği bir kemâl yolculuğunu ifade etmektedir.

2.1.2.3. İdrak Aşamaları Bakımından Şevk Çeşitleri

Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da yer verdiği 'şevk' kavramını, insanın mânevî seyrindeki idrak seviyeleriyle bağlantılı olarak ele alır. Bakara sûresi 2/165'inci ayetin tefsirinde yaptığı açıklamalar, şevkin, hakikatin idrak aşamalarına göre farklı şekillerde ortaya çıkan bir arzu hâli olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda, Allah'a yönelik şevkin hem dünya hem ahiret perspektifinden farklı derecelerde tecelli ettiği anlaşılabilir. *Mefâtîhu'l-ğayb*'da şevk duygusunun kişiyi yönlendirmedeki etkisi ve idrak edilme aşamaları şöyle sunulmaktadır:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُجِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ... (١٦٥)

*İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah'tan başka bazı varlıkları Allah'a denk tanrılar sayar da bunları Allah Teâlâ'yı sever gibi severler. İman edenler ise en çok Allah Teâlâ'yı severler...*¹⁸⁷

Râzî, ayet-i kerimenin tefsirinde iştiyak'ın idrak ile bağlantısı üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre idrak edilemeyen şeye şevk duyulamaz. Tam idrak edilene de şevk duyulamaz. Bir şey eğer bazı yönlerden idrak ediliyor ve diğer yönlerden idrak edilemiyorsa ancak o şey için şevk düşünülebilir. Aynı şekilde idrak

¹⁸⁷ el-Bakara 2/165.

edilip de kaybedilen şeye de şevk duyulabilir. Bu iki şeklin Allah Teâlâ için tasavvur edilebilmesi mümkündür. Buna göre ariflere olan tecelliler kâmil değildir, ancak bu âlemle mukayyettir. Kâmil tecelli ise ancak ahirette meydana gelebilir. Bunu bilen arifler dünyada iştîyak içindedirler. Dolayısıyla bu, dünyada mevcut olan iştîyaktır. Bu iştîyakın birinci çeşididir.¹⁸⁸

Sonsuz olan tecelliler ariflere bazı cihetlerden tecelli eder. Diğer cihetlerin varlığını anlayan arifler de bu sebeple iştîyak içinde olurlar. İlahî durumlar ve tecellilerin sonsuz olması sebebiyle ahirette de arifler için bitmeyen iştîyak mevcut olacaktır. Bu ise iştîyakın ikinci çeşididir.¹⁸⁹ Dolayısıyla mertebeler katettikçe bulma lezzeti ile bulamama elemi, şevki hissedebilen tek varlığın insan olması temel paradigması burada da kendini göstermektedir.

Bu kavramın analizi, bize, Râzî'nin üslubu hakkında da fikir sahibi olma imkânı vermiştir. Kavramın geçtiği yerler incelendiğinde Râzî'nin tekrara düşmemiş, her bölümde konuyu farklı açıdan ele almış olduğu fark edilmiştir. Ayrıca müellifin şevk kavramını tercihindeki özgünlüğünün araştırılabilmesi için bu kavramın genel itibarıyla diğer müelliflerden ele alınması gerekli görülmüştür.

Zemahşerî'de الشوق kavramı Mûsâ'nın (a.s.) kıssasında Tâhâ sûresi 20/85'inci ayetin tefsirinde geçmektedir. Müellif burada özellikle Hz. Mûsâ'nın Rabbiyle buluşma isteğiyle gösterdiği aceleciliği ve şevki konu edinir. وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى “Rabbim! Sen hoşnut olasın diye sana aceleyle geldim,” ifadesi, Mûsâ'nın (a.s.) Allah'a karşı duyduğu şevki ifade eder. Buradaki acelenin, Rabbiyle buluşma, O'nun rızasını kazanma ve O'nunla konuşma arzusunun, yani şevkin en saf hâlini yansıttığı ifade edilmelidir. Ancak burada şevkin getirdiği coşkunun, bazen hikmetin belirlediği zamanlamaya uygun düşmeyebileceği, Allah'ın her şeyi hikmetle takdir ettiğini ve zamanlamanın da bu hikmetin bir parçası olduğu hatırlatılmaktadır. Bu durum, şevkle yapılan bir eylemin her zaman doğru sonuç doğurmayabileceğini göstermektedir.¹⁹⁰ Bu ayetler, insanın Allah'a duyduğu şevk ve iştîyakın, ilahî hikmetle dengelenmesi

¹⁸⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 4, 177.

¹⁸⁹ Bkz. A.g.e., C. 4, 177.

¹⁹⁰ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, C.3, 80-81.

gerektiğini öğretmektedir. Buradan hareketle ‘şevk’i insanı harekete geçiren güç olarak, hikmetin ise o hareketin yönünü belirleyen şey olarak anlamak mümkündür.

Bunun haricinde ‘şevk’ kavramına İbrahim’in (a.s.) duasındaki تَهْوِي إِلَيْهِمْ¹⁹¹ ‘..insanların kalplerini onlara meylettir,’ ifadesinin tefsirinde rastlanmıştır. Burada insanların o beldeye sevgi ve özlemle, şevkle, hızla yönelmeleri’ konu edinilmektedir.¹⁹² İlgili bölümlerin değerlendirilmesi neticesinde Râzî’nin ‘şevk’ kavramına yüklediği varoluşsal anlamın Zemahşerî’de olmadığı, şevkin diğer duygular gibi bir duygu hâli olarak sunulduğu anlaşılmıştır.

Râgıb el-İsfahânî’de de aynı şekilde ‘şevk’ kavramına vurgu tespit edilmemiştir. Buna yakın olan ‘heva’ kavramına işaret vardır. Râgıb el-İsfahânî’nin heva anlayışının Râzî’nin şevk anlayışına yakın olduğu ifade edilebilir. Burada hevanın insana galip gelmesi, bazen hevanın bazen insanın galip gelmesi ve insanın hevasına galip gelmesi şeklinde üç çeşit durumdan bahsedilmektedir. İnsanın aklıyla, istişare ve istihare ile hevanın zıddına olan şeyleri de arzulayabildiği belirtilir.¹⁹³ Buna paralel olarak kullanılan diğer kavram, ‘şehvet’ ise övülen ve yerilen olmak üzere iki türdür. Övülen şehvet; Allah’ın nefsi, faydalı olduğunu düşündüğü şeye yönlendirmek için insanda yarattığı bir kuvvettir. Yerilen şehvet; nefsin cismanî lezzetlere uyması, hevanın galip gelmesidir.¹⁹⁴ Bu açıdan bakıldığında Râzî’nin de kavramları farklı olsa da meseleyi ilkesel açıdan bu çerçevede ele aldığı ifade edilebilir. Kavramsal olarak mevzu bahis olan şevk, buradaki gibi iki tercih arasında yönelişine göre nefsin derecelenmesine sebep olan temel vasıf olarak tanımlanmaktadır.¹⁹⁵

Râgıb el-İsfahânî’de şehvî kuvve, ibadetlerin yapılabilmesi için bedenın sağlığı ve hayatın devamı için gereklidir. Bununla beraber en zor terbiye edilen kuvvettir. Ondan sonra hamiyet kuvveti (kuvve-i gadabiye) gelir. En son olarak fikir, konuşma, temyiz kuvveti gelmektedir (kuvve-i akliyye). İnsan ancak şehvî kuvveyi kontrol altına

¹⁹¹ Bkz. el-İbrahim 14/37.

¹⁹² Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, C.2, 558-559.

¹⁹³ Bkz. İsfahânî, *ez-Zeria*, 43,44.

¹⁹⁴ Bkz. A.g.e., 46.

¹⁹⁵ Bkz. A.g.e., 46.

almakla hayvanlar sınıfının dışına çıkmış olur. Bu kuvveyi kontrol altına alan, kemâle eren kimsenin dünyevî talepleri azalır. Kanaatkâr olduğu gibi elinde olanı vermede daha cömert bir kimse olur.¹⁹⁶

Müellifin buradaki ifadeleri Aristoteles ile başlayıp Gazâlî'nin takip ettiği üçlü kuvvet tasnifi ile benzerlik göstermektedir. Râzî ise bunlardan farklı bir literatür ve metot tercih etmektedir. Onun insanı değerlendirdiği temel tasnif 'lezzât' anlayışında sunulmaktadır. Örneğin ondaki hayâlî lezzet anlayışı gadabî kuvvete benzer ancak birebir karşılamamaktadır. Diğer lezzât da böyledir. Bu konunun detayları tezimizin Nefs Terbiyesi başlığında işlenmiştir.

Hülasa Râzî'nin anlayışına göre şevk, tamamlanmamış idrakten doğan ve sürekli bir kemâl arayışını besleyen bir yöneliştir. Bu yöneliş, dünya hayatında sınırlı tecellilerin idrakiyle başlar; kulun, idrak edemediği cihetlerin varlığının farkına varmasıyla derinleşir ve ahiretteki sonsuz tecelliler karşısında da sürekliliğini korur. Böylece şevk, hem dünya hem de ahiret düzleminde kesintisiz bir arayışı ifade eder. Şevk, hem bilgiyle hem de yoklukla temas eden varoluşsal bir bilinç durumudur. Kulun her bir makamda tattığı lezzet ile ulaşamadığı makamın meydana getirdiği elem arasındaki geçişkenlik, şevkin sürekliliğini sağlar. Bu yaklaşım, şevkin insan varlığındaki temel ahlakî paradigmalardan biri olduğunu gösterir.

Zemahşerî'nin Hz. Mûsâ örneğiyle aktardığı duygusal yoğunluk ya da Râgıb el-İsfahânî'nin 'heva' merkezli tasnifi, şevki daha çok duygusal düzlemde açıklarken, Râzî bu kavrama idrak üzerinden metafizik derinlik kazandırır. Onun yorumlarında şevk, kemâle doğru bilinçli bir yönelimdir ve bu, insanın iradesiyle şekillenir. Ayrıca Râzî'nin kullandığı terminoloji ve geliştirdiği özgün tasnifler, şevk kavramını hem kelâmî hem tasavvufî geleneğin yeniden inşasında işlevsel kılar.

Sonuç olarak Râzî ahlak anlayışını, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da insanın varlıkla, bilgiyle ve ilâhî iradeyle olan ilişkisi üzerinden nazarî temellerle şekillendirdiği bir yapı olarak sunar. Varlık tasniflerinden istiâze bahislerine, insanın iradesinden vesvese ve ilhama kadar birçok kavram, bu bağlamda şevk merkezinde anlam kazanır. Bu bağlamda şevk, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da Râzî'nin varlık ve insan anlayışını temellendirdiği anahtar kavramlardan biri olarak öne çıkar. Lezzete yönelik meyil olarak tanımlanan bu

¹⁹⁶ Bkz. A.g.e., 51-53.

kavram, insanın sadece cismanî arzularını değil, aynı zamanda uhrevî kemâle yönelişini de ifade eder. Şevkin, elem ve lezzetin peşpeşeliğinden oluşan bir yöneliş olduğu kabul edilmekte; bu yönelişin ilâhî kemâle ulaşma istikametinde sürekli bir arzuya dönüşmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu kavram üzerinden inşa edilen ahlak sistemi, insanın içsel yönelişlerini Allah'a bağlayan, iradesini ilâhî irade ile uyumlu hâle getirmeye çalışan ve nihayetinde kulluk makamında kemâl arayışını canlı tutan bir yapıya işaret etmektedir.

Lezzet ve elem kavramları üzerinden kişinin şevk vasfını nasıl yönlendirmesi gerektiğini açıklayan Râzî, insanın yaratılış gayesini kemâl arayışına bağlar. Bu arayış, sadece bir ahlakî tercih değil, aynı zamanda insanın varlık içindeki yerini idrak etmesi ve bu idrakin gerektirdiği sorumluluğu üstlenmesidir.

Son olarak varlık tasnifinde, varlıkların yaratılmasında temel değer olarak ortaya çıkması açısından 'şevk' kavramının nazarî olarak Râzî'nin ahlak anlayışının temel paradigmalardan olduğu ifade edilmelidir. Ancak bunun temelde 'lezzet' kavramıyla karşılandığının fark edilmesi önemli olan diğer husustur.

Nefsin yönlendirilmesinin gerektiği hisleri ifade eden 'lezzet-elem' kavramları üzerinden nefis terbiyesinin ve tekâmülün metodu sunulur. Bu sebeple ilgili kavramların Râzî'nin ahlak anlayışının sistematüğinde ön plana çıktığı sonucuna ulaşılmış olur. *Risale zemmu'l-lezzât*, bu hususun detaylarının bulunduğu bir eser olması bakımından kayda değerdir. Bu sebeple Râzî'nin nefis anlayışının değerlendirilmesine imkân sunan bu kavramların tefsirde geçtiği yerlerin analizinin bunu takip eden bölümde ele alınması uygun görülmüştür.

2.2. Ahlakî Fıtrat Bağlamında Nefs ve Lezzât Anlayışı

Fahredden er-Râzî'nin ahlak anlayışında insanın tabiatı, yönelimleri ve arayışları üzerine inşa edilen kavramsal çerçeve, nefsin mahiyetine ve bu bağlamda şekillenen lezzet anlayışına odaklanmaktadır. Buna göre insanın kemâl arayışında belirleyici olan ontolojik kabiliyeti, nefis üzerinden okunmakta, bu yapı hem cismanî hem ruhânî düzlemde ele alınarak işlenmektedir. Bu bağlamda nefsin terbiyesinde lezzât kavramı temel yönlendirme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.1. Nefsin Mahiyeti, Kuvveleri, Terbiyesi

2.2.1.1. Nefsin Mahiyeti

Nefs, ‘insanın kendisi, kendi cinsinden olan, ruh ve kalp’ gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹⁷ Râzî’de nefis, bütün bu anlamları karşılamakta, genel anlamda kuvve, istidat,¹⁹⁸ özel anlamda soyut bir cevheri¹⁹⁹ ifade etmektedir. Nefs, varlıklarda hareket ettirici güç anlamında kuvvet, nebâtî ve hayvânî cevhere uygun suret, varlığın doğasına uygun şekilde ona dâhil olabilmesi ve ayrılabilmesi anlamında yetkindir.²⁰⁰

Râgıb el-İsfahânî’de nefis kavramı ruh ile yakın anlamda kullanılır. İnsan, duyular aracılığıyla algılanan bir cisimden ve basiretle idrak edilebilen bir ruhtan mürekkeptir. Ruhu Allah kendisine nispet etmekte, bedende ruhun bulunmasıyla hayat, hareket, his, bilgi, görüş, temyiz yetenekleri meydana gelmektedir. Beden, somut nesnelere, ruh da ruhânî varlıkların varlık kazandığı yerdir.²⁰¹

Râzî’nin de temelde Râgıb el-İsfahânî ile uyumlu ifadeler kullandığı görülmektedir. Ona göre insanî nefis; gören, koklayan, dokunan, hayal kuran, fikir yürüten, bedeni yöneten ve onu ıslah eden tek bir özür.²⁰² Ancak Râzî buna ek olarak nefsin, beden parçalarından ibaret olmadığını, bedenden ve onun parçalarının her birinden farklı bir şey olduğunu vurgular. Nefs, gözle görür, kulakla işitir, beyinle düşünür, kalple hareket eder. Ancak nefsin kendisi bunlardan ayrı, tasarrufta bulunmak için onlara ilişen bir cevherdir.²⁰³ Dolayısıyla Râzî, hislerin bulunması bakımından bütün nefislerin ortak olduklarını, ancak zâtlarının bütünü bakımından (mizaç gibi) bir diğerinden farklılığını kabul etmektedir.²⁰⁴

¹⁹⁷ Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh*, 270, 271.

¹⁹⁸ Râzî, *el-Mebâhis*, C.2, 232.

¹⁹⁹ Râzî, *Kitâbu 'n-nefs*, 32-33.

²⁰⁰ Râzî, *el-Mebâhis*, C.2, 232-234.

²⁰¹ Bkz. İsfahânî, *ez-Zeria*, 20.

²⁰² Bkz. Râzî, *Kitâbu 'n-nefs*, 32-33.

²⁰³ Bkz. A.g.e., 50.

²⁰⁴ Bkz. A.g.e., 87.

Dolayısıyla nefsin mahiyetini daha çok bedenle ilişkisi ve bedenden bağımsız bir cevher oluşu üzerinden metafizik bir çerçevede ele alan Râzî'ye göre nefis, bedenin bir parçası olmadığı hâlde bedeni yönlendiren, onun üzerinden idrak eden bir varlıktır. Bedenden bağımsız var olmaya devam eder ve mizacın kaynağıdır.²⁰⁵ Bu konu *Mefâtihu'l-ğayb*'da Fecr sûresinde 'Nefsin Mahiyeti ve Mertebeleri' başlığı altında işlenmektedir.

يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾

فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّاتِي ﴿٣٠﴾

*Ey itminana ermiş nefis! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön! (İyi) kullarımın arasına gir. Cennetime gir.*²⁰⁶

İlgili ayetlerin tefsirinde belirtildiği üzere, kişinin 'Ben gördüm, bildim, istedim' gibi ifadelerde 'ben' olarak bahsettiği şey 'nefstir'. Ancak 'ben' olarak işaret edilen 'cismani beden' nefsten ayrı bir şeydir. Çünkü nefis, değişmez, beden ise değişendir. Nefis, bedene girdiğinde ona can veren, terk ettiğinde ise onun ölmesine sebep olan latif bir cevherdir.²⁰⁷

Müellif, bu hususları diğer ayet-i kerimeler ve hadis-i şeriflere işaret ederek işlemektedir. Buna göre azapla ilgili mevzular, vahyin kalbe indirilmesine yönelik işaretler, insanın yaratılışı ile ilgili hususlar, nefsin bedenle birlikte meydana gelip beden ölümüyle yok olmadığını desteklemektedir.²⁰⁸

Kitabu'n-nefs'te, nefis ile bedenin ayrı şeyler olduğu mantikî çıkarımlarla da desteklenir. Bunun örneği, birbirlerinin zıddı davranış göstermeleridir. Zira, riyazât yapınca bedenin gücü azalırken, nefsin idrâk gücü artmaktadır. Nefis terbiyesi ile uğraşan kişiler bedensel güçlerin yenilmesi ile uğraşmaktadırlar.²⁰⁹

²⁰⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.31, 163.

²⁰⁶ el-Fecr 89/27-30.

²⁰⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.31, 162-163.

²⁰⁸ Bkz. Râzî, *el-Mebâhis*, C.2, 408.

²⁰⁹ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 41-42.

Mefâtihu'l-ğayb'da müelifin işaret ettiği ayet-i kerimeler nefsin mertebelerinin mevcudiyetini açıkça göstermektedir. eş-Şems 91/7'de fücûr ve takvânın ilham edildiği nefis, Yûsuf 12/53'de kötülüğü emreden nefis, el-Kıyâme 75/2'de ifade edilen kendini kınayan, levmeden nefis; nefsin farklı mertebelerini (emmâre, levvâme vb.) ifade etmektedir. Bunlar insanın ahlakî ve ruhsal gelişimiyle doğrudan bağlantılı ifadelerdir. İlgili ayet-i kerimenin işaret ettiği mutmainne nefis tabiriyle Allah'ın hitabına mazhar olan nefsin, en yüksek dereceyi tanımladığı anlaşılmaktadır.²¹⁰

İnsanların ahlaklarının farklı olması da nefis terbiyesine işaret eden diğer husustur. Râgıb el-İsfahânî'ye göre faziletler, nazarî ve amelî olarak iki sınıftır. Bunların her biri terbiye ve ilâhî lütuf şeklinde iki yolla elde edilir. Kişinin yaratılışındaki özellikler, toplumsal ve coğrafi yapı ile, yaşadığı zaman dilimine göre, eğitimle ve pratik yaparak değişmektedir. Bunlar, erdemlerin terbiye ile elde edilmesine örnektir. İlahî lütuf ile elde edilmesi ise Allah'ın bazı insanları eğitim öğretim görmeden çeşitli sanat dallarında kabiliyetli yaratması gibi bazı çocukların doğuştan cömert veya cesur olmaları şeklinde gözlenmektedir.²¹¹

Zemahşerî, ilgili ayet-i kerimelerin tefsirinde nefis hakkında teorik tartışmalara girmeden kelimelerin anlamlarını, kıraatleri ele alarak mutmain nefsin kavuştuğu nimetleri açıklamaya odaklanır. Kelamî meseleler veya nefsin mahiyeti ve terbiyesi gibi konuları tartışmaz. Ayetlerin tefsirine, mutmain nefsin İlahî hitaba mazhar olmasına, bu hitabın nasıl anlaşılacağı ve ayetin kapsamı gibi konulara odaklanır.

Buna göre النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ kavramı, korku ve üzüntüden arınmış nefis ile yakînî bilgiyle huzur bulmuş nefis, olmak üzere iki temel anlama işaret etmektedir. Ölüm, mahşer ve cennete giriş olmak üzere üç farklı zaman diliminde bu hitap gerçekleşebilir. Mü'min ruhunu teslim ederken ona bir müjde olarak, mahşerde diriliş gerçekleştiğinde ve imanla huzura gelen nefis, cennete kabul edildiğinde doğrudan veya bir melek aracılığıyla olabilir. Belirli şahıslarla sınırlandırılmaz, genel anlamda mutmain nefse yönelik olduğu kabul edilmelidir. Ayet-i kerimeler, nefsin arınma süreci sonunda ulaşabileceği en yüksek mertebeyi tasvir etmektedir. Muhatap olan nefsin Allah

²¹⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C.31, 163.

²¹¹ Bkz. İsfahânî, *ez-Zeria*, 56.

tarafından hoşnutlukla karşılanacağı, ilahî huzura kabul edileceği ve cennetle ödüllendirileceği bildirilmektedir.²¹²

Mâverdî, ilgili ayetin tefsirinde ahlakî öğretilerle tefsir disiplinini bir araya getiren orta bir yol benimsemiştir. Zemahşerî kadar dilbilimsel ve bağlamsal bir açıklamaya yoğunlaşmaz. Râzî gibi derin bir felsefî analiz de yapmaz. O, nefsin mertebeleri ve mutmain nefsin özelliklerini genel ifadelerle Kur'ânî bağlamda yorumlar.²¹³

Özetle Râzî'nin ahlak anlayışında nefs, insanın varlık yapısının hem ontolojik hem de epistemolojik düzeyde merkezini teşkil eder. Hem bedenle hem de ruhânî cevherle bağlantılı çok yönlü bir yapıdır. Nefsin mahiyetiyle ilgili olarak onun bazen 'benlik', bazen 'kuvve' ya da 'istidat', bazen de 'soyut bir cevher' olarak tanımlanması, Râzî'nin meseleyi kelâmî-felsefî tartışmalarla birlikte irdelediğini gösterir. Özellikle onun nefs kavramını hem aklî-felsefî düşünceye hem de tıbbî geleneğe bağlı olarak temellendirmesi, ahlak anlayışının disiplinler arası bir mahiyet taşıdığını ortaya koyar.

Buradan hareketle Râzî'de nefsin mahiyeti, aklî melekeler ve ahlakî sorumluluklarla yakından ilişkilidir. Nefs; sadece düşünen bir varlık olmakla kalmaz, aynı zamanda hisseden, arzulayan, yönelen ve kendini gerçekleştirmeye çalışan bir varlıktır. Buradan hareketle ahlakî anlamda kemâle ulaşmak, doğrudan doğruya nefsin terbiyesiyle mümkündür. Nefsin terbiyesi için de onun özelliklerinin ele alınması yani kuvvelerinin bilinmesinin zarureti anlaşılmış olmaktadır.

2.2.1.2. Nefsin Kuvveleri

Fahreddin er-Râzî, nefsin kuvvelerini genel anlamda nebâtî, hayvânî, insanî olmak üzere üç sınıfta ele almaktadır.

- a. Nebâtî kuvve; beslenme, büyüme, üreme olmak üzere üç güce sahip olan kuvvedir. Besin parçacıklarını uzuvlara ulaştırmak, yerleştirmek ve bunları uzuvlara benzer hâle getirmeyi sağlar. Mevcûdât bu yolla büyür ve ürer.

²¹² Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, C. 4, 752-753.

²¹³ Bkz. Mâverdî, *en-Nüket*, C.6, 272, 273.

- b. Hayvânî kuvve, harekete geçirme ve idrak etme şeklinde iki tanedir. Hareket etme gücüne bağlı, arzu ve eylem olmak üzere iki alt güç vardır. Arzu gücü, shevî ve gadabî olmak üzere iki alt güce sahiptir. İdrak kuvvetinin işlevi ise zahirî beş duyu aracılığı ile görüleni anlama, batınî beş duyu aracılığı ile görünmeyeni anlamadır.²¹⁴ Zahirî olanlar beş duyu organı, batınî olanlar ortak duyular, hayal, vehim, hafıza, mütehayyile güçlerinden meydana gelmektedir.²¹⁵ Batınî kuvveler, hem anlayan hem tasarrufta bulunan kuvvelerdir. İdrak kuvvesi algılanabilen nitelikleri idrak eden bir kuvvedir. Bir kişinin dost, başkasının düşman olduğu yargısında bulunması gibi. Ortak duyunun deposu heyulâ, vehmin deposu hafızadır. Düşünce gücü olarak adlandırılan batınî kuvveler, bir araya getirmek ve birbirinden ayırmak yani analiz ve sentez sûretiyle tasarrufta bulunan kuvvelerdir. Bütün idrak kuvveleri ve fiiller nefsin özüne aittir. Bedenin her uzvu nefse bilgi sağlayan araçlardır.²¹⁶
- c. İnsanî kuvvenin ise iki anlamı vardır. Birincisi insanın ‘ben diyerek’ kastettiği, insanın hakikati ve kendisi olarak kabul edilir. Kalp, ruh, akıl terimleri de bu anlamda kullanılır. İkincisi öfke ve arzu güçlerini kendinde bulunduran, insanı diğer varlıklardan ayıran şeydir.²¹⁷

Bilgi sağlaması bakımından hissî kuvve ile aklî kuvve konusunun işlendiği bölümün *Mefâtîhu 'l-ğayb*'dan incelenmesi gerekli görülmüştür.

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ
 مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ
 مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥)

Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından

²¹⁴ Bkz. Râzî, *Kitâbu 'n-nefs*, 74-76.

²¹⁵ Bkz. A.g.e., 77.

²¹⁶ Bkz. A.g.e., 77-78.

²¹⁷ Bkz. A.g.e., 50, 77,78.

*tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nûr üstüne nûr. Allah dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.*²¹⁸

Ayet-i kerimenin tefsirinde akıl ve duyu kuvveleri arasındaki farklar incelenmektedir. Aklî kuvvenin, القوة العاقلة insanı hayvanlardan ayıran temel unsur olduğu, hatta ilâhî hakikatleri idrak etme kabiliyetiyle kişiyi Allah'a yaklaştırabileceği ifade edilirken, duyusal kuvvenin القوة الحاسة ise insanı maddi dünyaya bağlayan ve hayvanlarla ortak yönünü oluşturan bir özellik olduğu belirtilmektedir.²¹⁹ Burada aklın üstünlüğünü vurgulayan felsefi bir tartışma mevcuttur.

Buna göre duyular fiziksel dünyayla sınırlıdır, sonsuzluğu kavrayamaz. Akıl ise sayılar ve kavramlar gibi soyut şeyleri idrak edebilir, kendi düşünme sürecini bile düşünebilir. Duyular, nesnelere bağımlıdır. Görebilmek için bir objeye, duyabilmek için bir sese ihtiyacı vardır. Akıl ise nesnelere bağımsız olarak soyut kavramları idrak edebilir. Bu da aklı, duyulardan daha üstün kılar. Tüm mevcudat, bilinçli bir yaratıcı tarafından var edilmiştir. Yaratma süreci, önce bir ilmin oluşmasını gerektirir. Bu yüzden akıl, duyuların ötesinde bir önceliğe sahiptir. Duyular yanılsamalara neden olabilir. Hareket eden gemideki biri, kıyının hareket ettiğini sanabilir. Ancak akıl, duyuların yanlışlarını düzeltebilir. Bu, aklın duyulardan üstün olduğunun diğer kanıtıdır. Peygamberler, aklî bilgiyi en saf hâliyle taşıyabilir, vahiy aracılığıyla doğrudan ilâhî hakikatlere erişebilirler. Peygamberin aklı, güneşin aydınlatması gibidir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'in 'nûr' olarak nitelendirilmesi, onun aklı aydınlatan bir kaynak olmasıyla ilişkilidir.²²⁰

Buradaki açıklamalarından hareketle Râzî'nin akıl ve duyular anlayışı daha net ortaya çıkmaktadır. Akıl, duyulara göre daha yüce ve nesnelere bağımsız bir bilgi kaynağı olarak konumlanmaktadır. Peygamberler, aklî aydınlanmada özel bir rol üstlenmekte, vahiy, beşerî aklı tamamlayıcı bir unsur olarak kabul edilmektedir.

Hülasa Râzî *Mefâtîhu'l-ğayb*'da aklı, yalnızca duyuların eksik bıraktığı alanları tamamlayan bir unsur değil, aynı zamanda insanı ilâhî hakikate ulaştıran bir vasıta

²¹⁸ en-Nûr 24/35

²¹⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 23, 380-385.

²²⁰ Bkz. A.g.e., C. 23, 380-385.

olarak konumlandırmıştır. Bu çerçevede nûr metaforu, hem Kur'ân'ın hakikatleri aydınlatıcı işlevine hem de peygamberlerin aklı istidatlarına işaret eder. Böylece Râzî, ayet-i kerimedeki nûr kavramını hem manevi bir aydınlanma olarak, hem de akla işaret ederek işlemiştir.

Bu noktada Râzî'de bilginin beşerî akıl tarafından tamamıyla ihata edilemediği hatırlanmalıdır. Ona göre bedîhî olarak adlandırılan apaçık hükümler hakkında bile kesin hükümde bulunmak geçersizdir. Buna işaret eden pek çok delil mevcuttur. Örneğin duyular aracılığıyla nefste meydana gelen bilginin, mizaçlardaki farklılık sebebiyle objektifliği sorgulanmalıdır. İnsanların farklı şeyleri iyi veya kötü görmeleri, duyuların inançlar üzerindeki etkisine işarettir. Örneğin mizacı katı olan birisinin acı çektirmeyi güzel görmesi veya insanların alıştığı şeyleri zamanla iyi olarak görmeye başlamaları gibi.²²¹

'Hüsn' bahsi de bu hususa örnek teşkil etmektedir. Burada Râzî, Mu'tezile'nin, zalimden bir şeyi kurtarma maksadıyla yalan söylemenin güzel olabileceğine dair görüşüne itiraz eder. Yalan söylemenin hiçbir durumda güzellikle nitelenemeyeceğini, öyle olsaydı bir bahaneyle her yalanı doğruya dönüştürmenin mümkün olabileceğini ifade ile itirazını destekler.²²²

Mu'tezile'nin şartlara bağlı olarak yalanın güzel görülebileceği fikrine karşı çıkması, müellifin ahlakî değerlerde göreliliğe kapı aralayan yaklaşımlara mesafeli durduğu, evrensel ilkelerden sapmayı tehlikeli gördüğü şeklinde yorumlanabilir. Bu sebeple nefsin bilgi edinme süreci olarak ahlak anlayışında, Râzî'nin ahlakîlikte evrenselliği dengede tutmaya çalıştığı düşünce sistematığının öz olarak sunulması gereklidir.

Râzî ahlakî ilkeler olarak en üstün kemâl vasıfları; marifetullahla dolu bir kalp, zikrullahla meşgul bir dil ve kulluğa yönelmiş azalar olarak sunar. Bu vasıflara sahip olan bu ahlakî kemâl ile donanmış bireyler, zatından dolayı sevilen kişilerdir. Kemâlâtı idrak eden ve bu idrak üzere uzuvları yöneten, bu sıfatlarla kişinin vasıflanmasını sağlayan temel güç ise 'nefs-i nâtıka' olarak ifade edilir.²²³

²²¹ Bkz. Râzî, *Muhassal*, 36-38.

²²² Bkz. A.g.e., 202-203.

²²³ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 17, 277, 278.

Müellif nefsin ihtiyacını karşılayan manevî kuvveler ve bedenin ihtiyacını karşılayan diğer kuvveler şeklinde iki kısım kuvveden bahseder. Gerçek olanı ve gerçeğe dayanarak hareket etmesi gerektiğini bilen manevî kuvveler; nefs-i nâtıkâdır. Bu anlamda, zahirî ve batınî duyuları yönetici kâmil nefstir.²²⁴

Nefste, duyuların yaptığı çıkarımlar yoluyla bazı soyut şekiller meydana gelir. Bunlara ‘bedihî ve nazarî bilgi’ denilir. Soyut tasavvur edilen, zihnin olumlu veya olumsuz karar verdiği şeylere bedihî bilgi, soyut tasavvur edilmeyen, zihnin olumlu veya olumsuz karar vermesi gerekmeyen şeyler de nazarî bilgidir. Hislerin yani zahirî ve batınî duyuların olmaması durumunda nefste de bilgi oluşamaz.²²⁵ Dolayısıyla Râzî’de ahlakın, ‘hisler’ yoluyla ulaşılan ‘bilgi’yle; ahlakîliğin ise nefs-i natıkanın etkenlerden arınması için yapılan gayretlerle başladığı ifade edilebilir. Bu sebeple ‘bilgi’ ve ‘his’ kavramları üzerinden ilerlemenin gerekliliği açıktır.

Bilgi, العلم kavramının ayetlerde geçtiği yerlere göre farklı anlamlar kazandığı görülmüştür. et-Tevbe 9/16’da يعلم ifadesine ‘görmek’ anlamı verilmiştir. el-Bakara 2/77’de ‘bizatihî ilim’ yani Allah’ın önceyi de mevcudu da geleceği de bilmesi, Hud 11/14’de ise ‘إنّ’ anlamında olduğu ifade edilmektedir.²²⁶

الحس kavramının da ayetlerde geçtiği yerlerde farklı anlamlar kazanmakta olduğu görülmüştür. Âl-i İmrân 3/52’de ‘görmek’ رأى , Âl-i İmrân 3/152’de ‘öldürmek’ القتل , Yusuf 12/87’de ‘araştırmak’ البحث, el-Enbiya 21/102’de ‘ses’ صوت gibi anlamların verilebileceği görülmektedir.²²⁷ Mukâtil’de tespit edilmiş olan bu anlamlar Râzî ile uyumludur. Ayetlerde görülen anlam çeşitliliğinin, duyuların çeşitliliği ile paralel olduğu ifade edilebilir.

Râzî’nin temel bilgi kaynaklarından hareketle cinlerin varlığına dair kanıtları incelediği bölüm müellifin bu husustaki görüşleri hakkında fikir vermektedir. Bu sebeple kısaca işlenmesi uygun görülmüştür. Buna göre bilginin üç ana kaynağı, duyu, haber ve akıl yürütmedir.

²²⁴ Bkz. Râzî, *Kitâbu’n-nefs*, 79.

²²⁵ Bkz. A.g.e., 79-80.

²²⁶ Bkz., Mukâtil, *el-Vücûh*, 235-236.

²²⁷ Bkz. A.g.e., 134-135.

1. Duyu: Cinlerin ve şeytanların varlığının duyularla algılanamaması sebebiyle bunu iddia edenlerin mecnun veya yalancı olabileceğini söyleyenlere karşı Râzî, her şeyin duyularla algılanmadığını ifade ederek onların cismanîyyetten mücerret farklı bir cevhere sahip olabileceklerinin imkânını belirtir.
2. Haber: Peygamberlerin ve elçilerin haberlerine dayalı olarak cinlerin varlığının kabul edilmesinin, peygamberlerin getirdiği mucizelerin cinlerin veya şeytanların yardımıyla gerçekleştiği anlamına gelebileceğini, bu durumda nübüvvetin geçersizliğinin söz konusu olabileceğini iddia edenlere karşı Râzî, cinlerin varlığına hükmetmenin nübüvvetin sıhhatini zedelediğini kabul etmediğini belirtir. Karşı delil olarak cinlerin varlığına işaret eden ayet-i kerimeleri ele alır.
3. Delil: Cinlerin ve şeytanların varlığını akıl yoluyla ispatlayacak herhangi bir kesin delil bulunmadığını ifade edenlere karşı Râzî'nin, bunun aksini ispatlayacak herhangi bir delilin de olmadığına dair işareti kayda değerdir.

Râzî'nin temel bilgi kaynakları olmaları bakımından üç kaynağın ikincisini bu mesele için delil olarak kullanmakta, diğer ikisini ise değerlendirmeye tabi tutmakta olduğu görülmektedir. Müellif daha sonra konuyla ilgili diğer görüş ve tartışmalara da yer vererek farklı yaklaşımları ortaya koymaktadır. Ayrıca cin ve meleklerin metafizik bir varlık olarak mevcudiyetleri ve çeşitli ruhsal hiyerarşiler içinde yer almalarının imkânını aklî olarak da değerlendirmektedir.²²⁸

Hülasa Râzî'nin bilgi ve ahlak anlayışının, akıl, his ve nefs-i nâtika ekseninde çok yönlü bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Buna göre bilgi, duyularla başlasa da ancak nefs-i nâtikanın etkinliğiyle anlam ve değer kazanmaktadır. Duyuların sınırlı ve mizaçlara bağlı olduğu dikkate alınarak bilginin mutlaklığına ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Ahlak, doğru bilgi ve nefsin arınması ile mümkün hâle gelebilir. Neticede Râzî'nin hakikate ulaşma çabasını aklî ve ahlakî bir düzlemde temellendirmeye çalıştığı ifade edilebilir.

Kaynaklardan gelen bilgileri değerlendirerek bunlar arasında hakikati idrak kabiliyetine sahip olan nefs unsuru Şems sûresinde işlenmektedir. Burada geçen 'nefs' kavramının kâmil nefs-i nâtika olarak anlamlandırılması mümkün görünmektedir.

²²⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C.1, 82-83.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾

*Nefse ve onu düzenleyene, sonra da hem kötülüğünü hem de takvâsını ilham edene
yemin olsun ki*²²⁹

Burada Râzî, nefis kavramının iki şekilde anlaşılabilirliğini ifade eder. Birinci ihtimal üzerine beden olarak ele alınması durumunda, سَوَّاهَا ‘tesviye etme’deki kasıt, bedenün uzuvlarının dengeli olarak yaratılması mânâsında; ikinci ihtimal üzerine bedeni idare eden, onun canlılığını sağlayan güç, olarak ele alınması durumunda da tesviyeden kasıt, nefsin pek çok kuvvet ile donanması mânâsında anlaşılabilir. ²³⁰

Râzî, sayıca çok olarak yaratılan her şeyin mutlaka bir başkanının olmasının gerekliliğini belirtir. Buna göre mürekkep varlıkların başkanı canlılar, canlı türlerinin başkanı insandır. İnsanların reisi peygamberler, onların reisi ise ayette işaret edilen o yüce nebevî nefstir. ²³¹ Bunun haricinde et-Tekvîr 81/14’de “Her bir nefis, ahiret için ne hazırladığını anlar,” ayet-i kerimesindeki gibi ‘çokluk’ yani bütün nefisler olarak anlaşılabilir. Buna göre her türün kendisine değer kazandıran, onu diğerlerinden ayıran husûsî bir nefsi vardır. Kendisine ilham edilen nefsi müellif, Allah’ın tezkiye ettiği veya tezkiyeye kendisini muvaffak kıldığı nefisler olarak anlamayı doğru bulur. Bu kabul, Râzî’nin irade anlayışı ile paraleldir. Bu husus güdü konusunda detaylarıyla ele alınacaktır. ²³²

Zemahşerî, ilgili ayetlerin tefsirinde, güneş ve aydınlanma, ay ve takip etme gibi temsillerden hareketle nefsin ahlakî boyutlarına dair bazı yorumlar sunar. Güneş ışığının yayılmasının karanlığı gidermesi gibi insanın nefsinin arındırması da onun manevi durumunu yükselterek hakikati açık hâle getirmektedir. Aynı şekilde تلاها ifadesinde, ayın güneşi takip etmesi gibi, nefis de belirli yönlendirmelere tabidir. Ay, ışığını güneşten aldığı gibi, nefis de hakikati idrak etmek için ilahî rehberliğe muhtaçtır. ‘Nefs’ kavramının nekre olarak kullanılması, ya bunun belirli bir nefse yani Hz. Âdem’in nefsine işaret etmekte olduğu veya tüm nefisleri kapsayan bir umumîlik

²²⁹ eş-Şems 91/7-8.

²³⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 31, 175.

²³¹ Bkz. A.g.e., C. 31, 175.

²³² Bkz. A.g.e., C. 31, 176-177.

taşıdığı anlamına gelir. Nefse verilen ilham, insana, iyiyi ve kötüyü ayırt etme yeteneği ve bunlardan birini seçme özgürlüğü bahşedilmesidir. Tezkiye bizzat insanın kendi iradesiyle gerçekleştirdiği eylemler için kullanılabilir. Bu sebeple bu fiillerin Allah'a izafe edilmesi yanlıştır. Bu noktada, kader anlayışı bağlamında bazı mezhepler Allah'ın kudretini yanlış yorumlamaktadırlar.²³³

Sonuç olarak Râzî'nin nefis kavramını ontolojik temelde yorumlamayı sürdürdüğü görülmektedir. Tezkiye kavramları ile ilgili Zemahşerî ile kelamî açıdan farklı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Onun tezkiyeyi daha çok ahlakî açıdan değerlendirdiği, Râzî'nin ise daha çok var oluşla ilişki olarak nefsin yapısına dair tavrı dikkat çekmektedir. Bazı hususlarda benzer şeyleri ifade etseler de birbirinden farklı perspektiflere sahip oldukları burada da görülmektedir.

Kısaca Râzî burada da nefsi daha çok varoluş bakımından değerlendirmekte ve yönlendirmektedir. İfade edildiği üzere zahirî ve bâtinî kuvvelerle bileşik olan nefsin, edindiği aklî ve hissî zevklerin bilgisini; saadet, acı, kemâlât, noksan şeklinde yorumlamak onun genel tavrıdır.

2.2.1.3. Nefsin Terbiyesi

Fahreddin er-Râzî'nin tıbbî-felsefî eğilimdeki nazarî ahlak anlayışı ile davranışa yönelik amelî ahlak anlayışının beraber hareket ettiği ifade edilmişti. Buna göre her nefsin hususî kabiliyetleri, yani mizacı mevcuttur. Ve nefis bu kabiliyetlerinin müsaade ettiği oranda yetkinliğini arttırabilmektedir. Ahlak anlayışına göre nefis, öznel açıdan daha üst bir yetkinlik kazandığında haz duyarken, bunun zıddına daha az mükemmel bir hâle doğru değişimde ise acı duymaktadır.²³⁴ Dolayısıyla Râzî'de nefis terbiyesini, haz-acı (lezzet-elem) anlayışı temelinde, nefsin hastalıklardan tedavi edilmesi ve korunması olarak tasvir etmek mümkündür.

Râzî, nefsin tabiatında bedensel etmenlerden uzak süreklilik arz eden, cömertlik, sabır, şükür gibi değerlerin mevcut olduğunu kabul eder. Bu ahlakî faziletlere aklî çıkarımlarla da ulaşılabilmektedir. Ancak tecrübelerle elde edilen adalet gibi değerler

²³³ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.4, 758-760.

²³⁴ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 19-26.

de mevcuttur. Kişi adil davranıldığında haz ve sevinç, bunun aksine davranıldığında ise üzüntü duyar. Bunun için başkasına da adil şekilde davranılmasının doğru olduğuna hükmeder. Adalet ve yalan söylemek gibi bazı değerler insanların sosyal tecrübeleri neticesinde oluşmaktadır.²³⁵ Dolayısıyla Râzî’de ahlakî erdemler sadece akli çıkarımlarla tespit edilmemektedir. Duyusal veriler ve tecrübe de bu bakımdan önemli kriterlerdir.

Nefsin terbiyesi cömertlik, sabır ve şükür erdemleri ile olur. Kişinin malını Allah yolunda harcaması malın sahibinin Allah olduğunu yani kulluk bilincini öğretir. Kişinin kaybettiğinde veya bir yergiye muhatap olduğunda hissettiği üzüntü veya aynı şekilde kişi övüldüğünde hissettiği hoşlanma durumu, basit insanların hâlet-i ruhiyesidir. Övgü, kişiye Allah’tan (c.c.) gelen bir vasfın haber verilmesidir. Dolayısıyla bunu fark eden kişinin şükretmesi gerekir. Yergi ise kişinin kendisi hakkında bir eksiğinin fark edilmesini sağlar. Bu sebeple yine şükretmek gereklidir. Râzî’nin ahlak anlayışında kemâl, etkilenimden uzak nefis için tanımlanır. Dolayısıyla burada da tavsiye edilen şükür, nimeti verene nispet edilerek etkilenimden kişinin nefisini kurtarmasıdır.²³⁶

Buna paralel olarak sabır da hazzın elden çıkmasıyla kişinin telaşa düşmemesidir. Kişi, ahlakî erdemlere yalnızca kendi donanımıyla ulaşamayacağı için sabrın da şükürün de ideal şeklini yaratıcının elçilerinden öğrenmesi gereklidir. Zira insan ne bilgiyi ne de ahlakî erdemleri akıyla tam mânâsıyla ihata edebilmektedir. İnsan doğası noksanlıklara sahiptir ve dünya sevgisine eğilimlidir. Aklın nûru daha olgun dönemde devreye girmektedir. Bu sebeple kişinin fiziksel etkilerden uzaklaşarak müteâl olan Allah Teâlâ ile bağ kurması için peygamberler aracılığıyla terbiye edilmesi zorunludur.²³⁷

Nefsin terbiyesi hususunda yol gösterici vazifesi olan bu erdemler Râgıb el-İsfahânî’ye göre talim, cömertlik, hilm ve adalettir. Bunlar nefsin kuvvelerinin, aklın, şehvetin ve gayretin (hamiyet) ıslahı için gereken erdemlerdir. Aklın ıslahı, itikatta hak ile batılın, sözde yalan ile doğrunun, fiilde iyi ile kötünün arasını ayırt edecek

²³⁵ Bkz. Râzî, *el-Metâlibu l-âliye*, C.3, 348, 349.

²³⁶ Bkz. Râzî, *Kitâbu’n-nefs*, 110-126, 131.

²³⁷ Bkz. Cengiz, *Mutluluğu Aramak*, 647, 648.

kadar bilgi sahibi olmak, yani talim ile olur. Şehvetin ıslahı cömertlikle, gayretin ıslahı hilm ile olur. Bu üç kuvvetin ıslahıyla da adalet ortaya çıkar.²³⁸ Nefsin terbiyesi için ibadetler de önemlidir. İbadetlerin erdemler içerisindeki konumu önemlidir. Buna göre her erdem ibadettir, her ibadet erdem değildir. İbadetler temeldir. Bilinen farzları, çizilmiş sınırları vardır. Temel olmadan nafîle inşa edilemez.²³⁹

Mâverdî'de ise bu erdemler adab kavramı ile dini, sosyal, bireysel pek çok alt başlıkta işlenmiştir. Bunların arasından nefsin adabı, kibirden sakınma, haya, hilm, doğruluk olarak özetlenebilir. Bu konular kibir, öfke, yalan, haset gibi reziletlerle iç içe değerlendirilmektedir.²⁴⁰

Hülasa Râzî'nin erdemleri diğerlerinden farklı olarak başlangıçta fitrî, aklî ve tecrübî olması bakımından farklı kategorilerde değerlendirdiği, lezzet-elem kavramlarının çerçevesinden bu fitrî eğilimlerin aklın rehberliğinde yönetilmesini ve ahlakî olgunluğa ulaşabilmesi ile dolayısıyla nefis terbiyesi ile doğrudan ilişkili olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

2.2.1.4. Nefsin Subjektifliği

Fahreddin er-Râzî'de nefis, duyulardan edindiği verilerle şekillenen tercihlerinde çoğu zaman dış görünüşe ve lezzete aldanarak hakikati yanlış tanımlayabilir. Bu zaafî sebebiyle, kimi zaman kötü olanı iyi görebilir. Geçici hazları kalıcı mutlulukla karıştırabilir. Râzî, nefse ait bu çelişkiyi *Mefâtîhu'l-ğayb*'da değerlendirirken, iyi ve kötünün zahirî niceliğiyle değil, uhrevî akıbetleriyle anlaşılması gerektiğini vurgular. Ona göre, ilâhî buyruklar doğrultusunda yönlendirilmedikçe nefsin tayyib ile habîsi ayırt etmesi mümkün değildir. Bu sebeple hem akıl hem de vahiy tarafından inşa edilmesi, fitrî kabiliyetleri doğrultusunda tekamülünün hedeflendiği ahlakî bir terbiye sürecine tabi tutulması gerekir.

²³⁸ Bkz. İsfahânî, *ez-Zeria*, 24.

²³⁹ Bkz. A.g.e., 21-22.

²⁴⁰ Bkz. Mâverdî, *Edebu'd-dünya*, 236-269.

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿ ١٠٠ ﴾

*De ki: "Kötünün çokluğu sana ilginç gelse de iyi ile kötü bir değildir. O hâlde ey akıl sahipleri, Allah Teâlâ'ya âsi olmaktan sakının ki kurtuluşa eresiniz!"*²⁴¹

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, ruhânî âlemde pis olanın cismânî âlemde insana güzel, hoş görünebileceğini ifade eder. Onun lezzetli kabul edilmesi ebedî saadetten mahrumiyete sebep olur. Pis olan lezzetler ne kadar çok olsa da manevî mutluluğa denk olması imkânsızdır. Nefsin temiz ile pis olanı ayırt edememesi sebebiyle ilâhî emrin doğrultusunda hareket etmesi gereklidir. Ahiret için pis olarak belirlenen şeyden, uhrevî mutluluğu düşünerek kişinin nefsinin sakınması baki olan salihata yönelmesi gerekmektedir.²⁴²

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ
آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿ ١٥٧ ﴾

*Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nûra uyanlar, işte kurtuluşa erenler bunlardır.*²⁴³

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, nefsin hoşuna giden lezzet duyduğu şeylerin aksine bir delil olmadığı müddetçe tayyib kabul edilebileceğini belirtir. Buradaki duruşu, nefsin mahiyeti, fitratın konumu hakkında önemli bir veri sunmaktadır. Buna göre o, ne tamamen insanın aklına, yaratılışına, fitratına bakarak iyinin bilinebileceğini iddia etmekte ne de tamamen akıl ve delili dışarıda bırakıp, helal sınırlarını, sadece emir-yasakla çizmektedir.²⁴⁴

Dolayısıyla Râzî'nin nefis anlayışında, nefsin kuvveleri ve terbiyesinde ahlakîlik, içsel dönüşüm düzeyinde temellendirilmektedir. Nefsin kuvveleri, insanın potansiyelini;

²⁴¹ el-Mâide 5/100.

²⁴² Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 12, 442.

²⁴³ el-A'râf 7/157.

²⁴⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 15, 381.

terbiyesi ise bu potansiyelin hareket hâline gelmesini sağlar. Bu bağlamda Râzî'nin ahlak anlayışı, hem bireyin ontolojik yapısını hem de bu yapının ahlakî hedef doğrultusunda nasıl yönlendirilmesi gerektiğini açıklayan bütüncül bir sistem sunar. Bu sistemde akıl, vahiy, fitrat gibi unsurlar birbiriyle ilişkili olarak ahlakî kemâlin imkânını ortaya koymaktadır.

2.2.2. Lezzet Kavramı

Fahreddin er-Râzî'nin ahlak anlayışında 'lezzet' kavramı, nefsin terbiyesi, davranışların gayesi ve saadet telakkisiyle yakından ilişkili bir temel olarak karşımıza çıkar. Ona göre lezzet, nefsi kendisine yönlendiren bir kemâl tecrübesi, elem ise ondan uzaklaştıran bir eksiklik durumudur. Lezzet ve elem tecrübesinin cismânî, sosyal ve aklî yönlerine dair bu detaylı bakış, lezzet tasnifini meydana getirmiştir. Râzî, bu çerçevede *Mefâtihu'l-ğayb*'da yer alan dünyevî ve uhrevî lezzet temsillerini diğer tasniflerle çeşitlendirerek, sistematığı, tanımını ve kavramlarıyla analiz etmektedir.

2.2.2.1. Lezzetin Ontolojik Temeli ve Çeşitleri

Fahreddin er-Râzî, lezzeti ontolojik bir zemin üzerinde temellendirerek, onun kaynağını, türlerini ve nefiste meydana getirdiği etkileri detaylı biçimde açıklamaktadır. Bu bölüm, söz konusu tasnifin hem nazarî zeminini hem de ahlakî işlevini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Lezzet kavramının ilk olarak istiâze bahsinde şevk kavramı ile beraber geçtiği ifade edilmişti. Bu kısım şevk bölümünde detaylı şekilde ele alınmıştır.²⁴⁵ Burada ise lezzet kavramı çerçevesinde önemli olan noktalar işlenecektir. istiâzenin tefsirinde aklı bahislerin beşinci delilinde Râzî, bu geçici hayatta elde edilen hazları iki kısım olarak zikreder:

1. Hissî hazlar اللذات الحسية
2. Hayalî hazlar اللذات الخيالية

Hissî hazları açıklama ihtiyacı hissetmez. Dolayısıyla bunların kısaca yeme, içme gibi bedensel zevkleri ifade ettiğini anlamak mümkündür. Hayalî hazları ise reislik

²⁴⁵ Bkz. A.g.e., C. 1, 73.

konumunda elde edilen haz olarak sunar. Her iki tür haz için geçerli olan şey, ilgili hazları elde etme imkânı olmayanların bunlara dair herhangi bir şuur geliştiremedikleridir. Haz ve nimetleri elde etmede ilerleyen insanın, onlara duyduğu arzu ve ihtiras da o derece artar. İnsanın bir şeyi elde ettikçe daha fazlasını isteme eğilimi, kemâl derecelerinin sonsuzluğu ile ilişkilidir. Nasıl ki sonu olmayan kemâlat derecelerine ulaşmak mümkün değilse, kalpteki hırs ve şevkin de sonu yoktur. Bu yüzden, insanın bu durumda rahim ve kerim olan Allah'a sığınması gerekir.²⁴⁶

Dolayısıyla Râzî'nin, haz ve arzu döngüsünü psikolojik ve felsefî bir çerçevede ele aldığı görülmektedir. Hissî lezzetler ile hayalî lezzetler aynı temel prensibe tâbidir. İnsan ancak bunları deneyimlediğinde arzular. Deneyim arttıkça arzu da büyür. Bu bağlamda hayalî lezzetin doğrudan duyularla değil, zihnî temsillerle algılandığı anlaşılmaktadır. Fakat bu, daha az tehlikeli olduğu anlamına gelmez. Aksine, sonsuz bir hırs üretme potansiyeline sahiptir. Çünkü insan zihni, sonsuz kemâl ve ihtişam tahayyül edebildiği ölçüde, bunları istemeye yönelik hırsa ve iştiyaka sahiptir. Bu durumdan kendi başına çıkmasının imkânsız olduğunu idrak eden insan çözüm olarak sığınmaya yönelmektedir.

Râzî nefsin lezzete yönelmesini elemle kıyasen değerlendirir. Buna göre arzu edilen şey ya zatından ya da zatı dışında başka bir sebepten dolayı istenir. Kendisinden sakınılan şeyden de ya kendisinden ya da zatı dışında bir sebepten dolayı sakınılır. Zatından dolayı istenen şey lezzet, zatından dolayı kendisinden sakınılan şey ise elemdir. Her nefsanî kuvvete göre lezzetli olan şey farklıdır. Örneğin görme duyusu için lezzetli olan ile işitme duyusu için lezzetli olan şey farklıdır. Nefs bir şey algıladığı zaman, onun lezzetli olduğuna dair bir bilginin meydana gelmesiyle nefste ona karşı bir temayül oluşur.²⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*'da pek çok ayet-i kerimenin tefsirinde lezzât çeşitlerine örnekler sunmaktadır.

رُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ
وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴿١٤﴾

²⁴⁶ Bkz. A.g.e., C. 1, 73.

²⁴⁷ Bkz. A.g.e., C. 1, 87-89.

*Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah Teâlâ'nın katındadır.*²⁴⁸

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, zatı gereği sevilen, arzu edilen şeylerin cismanî ve ruhânî olmak üzere iki kısımda ele alınabileceğini belirtir. Ayet-i kerimede ise sadece cismanî olanlardan bahsedildiğine işaret eder. Müellif bu hususu şöyle değerlendirir. Buna göre cismânî olanların nefis üzerindeki galibiyetine daha fazla rastlanmaktadır. Ruhânî olanları isteyenler ise oldukça enderdir. Ayrıca bu ruhânî lezzetlerin ender olan insanlar için de nadir zamanlarda meydana geldiği bilinmektedir. Dolayısıyla ayet-i kerimede cismânî lezzetlerin hükmen umûmî kılınmasını bu şekilde anlamak mümkündür. Ayet-i kerimede bahsi geçen cismanî lezzât yerilmekte, uhrevî lezzât ise hedef gösterilmektedir. Râzî'nin burada lezzet çeşitlerini genel mânâda cismânî ve ruhânî olarak tasnifi görülmektedir.²⁴⁹

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٣٢﴾

*Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Müttakî olanlar için şüphesiz ki âhiret yurdu daha hayırlıdır. Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız?*²⁵⁰

Bu ayet-i kerimenin tefsirinde ise dünyevî lezzetlerin mahiyeti ve bunların nefsteki karşılığı hakkındaki Râzî'nin görüşleri özetlenmektedir. Burada dünyadaki lezzetlerin çabuk sona ermesine, istenmeyen şeylere sebebiyet vermesine, derinlikli düşünenlerin oyun ve eğlenceye aldanmamasına işaret mevcuttur. Bunlarla ancak çocukların ve cahillerin meşgul olduğu, kendini bilen, akıllı kimselerin bunlara çok nadir kapıldığı ifade edilir. Lezzetlere ne kadar çok sahip olursa olsun, bittiğinde kişinin hüznü daha fazla olacaktır. Bu dünyada nice sultan ve hükümdarlar gelip geçmiştir. Dünyevî lezzetler geçicidir. Temelde bazı elem ve acıları gidermeye yöneliktir. Gerçekte bu lezzetlerin bir hakikati yoktur, korkularla karışıktır. Lezzetlerin çabuk sona ermesi de değerlerinin olmadığı bir göstergesidir. Ruhânî saadetler ise şerefli, yüce ve

²⁴⁸ Âl-i İmrân 3/14.

²⁴⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 7, 161.

²⁵⁰ el-En'âm 6/32.

kalıcıdır. Dünyevî lezzetlere rağbet etmeyen kişilere herkes saygı duyar. Bu da lezzetlerden kaçınmanın saygınlık sebebi olduğunun diğer bir göstergesidir.²⁵¹ Râzî'nin dünyevî lezzet çeşitlerinin alt başlığı olarak hayâlî lezzâtı değerlendirdiği görülür.

وَإِذَا رَأَيْتَ نَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ﴿٢٠﴾

*Ne yana baksan hayâle gelmez nimetler, ihtişam ve büyük bir saltanat görürsün.*²⁵²

Ayet-i kerimenin tefsirinde dünyevî hazlar اللذات الدنيوية üç başlık altında toplanır:

1. Şehvetin tatmini,
2. Öfkenin uygulanması,
3. Hayalî lezzet اللذة الخيالية: Bu, mal ve makam sevgisiyle ifadesini bulan hazdır.

Bütün bu hazlar küçümsenmeye değerdir, zira aşağılık hayvanlar bile bu hazların bir kısmında insanla ortak olabilir. Dolayısıyla, Allah'ın bu ayette 'büyük bir mülk' ملكاً كبيراً olarak zikrettiği şey, bu aşağı dünyevî hazlardan farklı olmalıdır. Zira gerçek yücelik ve değer, ancak nefsin melekûtun kutsiyetiyle nakşedilmesi ve ilahî huzurun celâliyle süslenmesidir.²⁵³

Burada hayalî lezzetin, kişinin zihnî temsiller üzerinden aldığı bir lezzet türü olduğu görülür. Mal-mülk ve sosyal statüyle ilişkili olan bu lezzet, zihinde oluşmaktadır. Burada 'büyük mülk'ün, hakiki lezzetlerle aynı kategoride olmadığı özellikle vurgulanmaktadır. Diğer iki haz dünyevî olarak nitelenirken ruhun ilahî niteliklerle donatılması ve metafizik kemale ulaşması, uhrevî ve ruhânî bir hazdır.

Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb*'da hissî-aklî lezzat ayrımını sunduğu yerler mevcuttur.

وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴿٢٥﴾

*İbrahim onlara dedi ki: "Sırf aranızda dünya hayatına mahsus bir sevgi (ve çıkar) uğruna Allah'ı bırakıp bir takım putlar edindiniz..."*²⁵⁴

²⁵¹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 12, 516.

²⁵² el-İnsan 76/20.

²⁵³ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 30, 753.

²⁵⁴ el-Ankebût 29/25.

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, aklî ve hissî lezzetler hususunda ince bir nükteden bahseder. Hissî lezzetlere meyleden nefsin, aklî lezzetlere iltifat etmediğini, aklî lezzetin galip olduğu nefsin ise hissî lezzete iltifat etmediğini vurgular. Yüce ahlak ve övülmüş sıfatlar aklî lezzetlere örnek olarak gösterilebilir. Kişinin bunlara yönelmesi, aklî olgunluğunu yansıtır. Buna karşılık aklın zayıflığı, cismânî lezzetin galip gelmesine zemin hazırlayabilir. Sabır, doğruluk ve takvâ gibi erdemler aklî lezzetin yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle lezzet, insanı aşağı seviyelere sürükleyebilen veya yüksek mertebelere ulaştırabilen bir etkiye sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre ahlakî terakki yöneldiği lezzetin mahiyetine bağlı olarak şekillenmektedir.²⁵⁵

Burada müellifin, putlara yönelişi, insanın yapısındaki lezzet anlayışı üzerinden değerlendirmesi kayda değerdir. Râzî'ye göre aklı zayıf, nefsanî yönü baskın bireyler, cismânî lezzetlere öncelik verir ve aklî lezzetlere ilgisiz kalır. Bu durum, onların aşkın bir ilah fikrini kavramadaki yetersizliklerini açıklar. Zira bu tür bireyler, ancak duyularla algılanabilen, somut ve maddî varlıkları kutsallaştırmaya eğilimlidir. Buna mukabil, aklı güçlü bireyler, hissî acılara katlanabilme pahasına aklî lezzetleri önceleyen bir tutum sergilerler. Bu karşıtlık müşriklerin sapkın inançlarını açıklamaya yönelik temel zemini oluşturmaktadır. Buna göre putperestliğin arkasında, cismânî lezzetlerin hâkimiyeti ve aklî idrakin zayıflığı yer almaktadır. Bu bağlamda aklî lezzetler, sadece bireysel ahlakî yükselişin değil, aynı zamanda itikadi yönelişin kavranmasının da imkânıdır.²⁵⁶ Dolayısıyla Râzî, aklî lezzet kavramını hem bir ahlakî ideal hem de epistemolojik bir ilke olarak değerlendirmektedir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, ahlak ile inanç arasındaki irtibatı gözler önüne serer.

Dolayısıyla lezzet, insan nefsinin bir şeyi arzulaması ve ona yönelmesiyle ortaya çıkan bir durumdur. Râzî'nin dile getirdiği lezzet türlerini, birbirinden bağımsız kategoriler olmaktan ziyade, bir silsile hâlinde birbirini önceleyen ve besleyen katmanlar olarak değerlendirmenin daha uygun olduğu ifade edilebilir. Bu nedenle lezzetlerin birbirleriyle etkileşimi, insanın kemâl yolculuğundaki aşamaları açısından büyük önem arz eder.

²⁵⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 25, 46.

²⁵⁶ Bkz. A.g.e., C. 25, 47.

a. Lezzât Çeşitlerinin Birbiri Arasındaki İlişkisi

Râzî'nin tasnifinde bulunan lezzât hiyerarşisi içinde özetle hissî lezzât diğerlerinin zeminini teşkil ederken, hayâlî lezzât ise aklî lezzâta ulaşmanın sebebi olarak sunulmaktadır. Hissî lezzât, doğrudan bedenle irtibatlı olup duyusal arzuların tatminine yöneliktir. Ancak bu ilk aşama, insanın sosyal ve zihinsel gelişimine bağlı olarak hayâlî lezzâtle ilişki kurar. Nihayetinde ise aklî lezzât, ilim ve hikmeti arzulayan nefsin en yetkin hâlinde yöneldiği manevî hazdır.

Bunların arasından hayâlî lezzâtın konumu önem arz etmektedir. Örneğin aslî ihtiyaçları karşılamak maksatlı mal elde etmek hissî lezzet iken, kudret hedefiyle malı biriktirmek hayâlî lezzet grubuna girer. Aynı şekilde mal mülk sevgisine hem cismânî hem haricî saadet bölümlerinde karşılaşılmaktadır.

Hissî lezzât gibi görünen ancak hayâlî lezzâta dâhil olan diğer tavırlar da mevcuttur. Bedeni korumak maksadıyla giyilen elbisenin oldukça pahalı olmasının ardında yatan sebep budur. Gösterişli sarayların, devasa binaların sadece barınma amaçlı olmadığı ortadadır. Aynı şekilde şölene dönüşen yemek ziyafetlerinin sadece beslenme ihtiyacı için olmadığı açıktır. Hissî lezzât olarak başlayan ancak ardında zihinsel ve sosyal sebeplerle ayrı bir çehreye bürünen bu davranışların temel saikleri (reislik, cömertlik, iktidar, emirlik, baskın olma, şöhret, ikram, kudret, güç göstergesi vb.) hayâlî lezzât olarak ifade edilmektedir. Örneğin emirlik, kemâlât hedefinden ileri gelmektedir. Reis olmak için bir grubun varlığı gerektiği, mevcut başarının da bu grupla paylaşıldığı açıktır. Yani kişinin başkalarına muhtaç olması üzerinden ortaya çıkan emirlik hedefi de kişiyi nihâî gayesine ulaştırmamaktadır. Ayrıca mevki sahibi olan kişi, toplumsal ilişkiler sebebiyle beklentilere göre hareket etmek, yani edilgenlik ve etkilenim kusurlarıyla karşı karşıya bulunmaktadır.²⁵⁷ Bu etkilere uygun şekil alması onun güçsüzlüğünü, etkilenimin olmaması ise onun gücünü gösterir. Hissî ve hayâlî lezzâtın peşinde şekillenenlerin nefsteki kölelik tabiatı ile; bu lezzâta maruz kalmamaya çalışan mal-mülk sevgisine müptela olmamış, cevheri pak olan, Allah Teâlâ'nın ahlakıyla

²⁵⁷ Bkz. Râzî, *er-Risale*, 14-16.

ahlaklanmayı hedefleyenlerin ise hakkın özelliklerinde, hür olmaları ile betimlenir. Çünkü herhangi bir etkiye maruz kalmayan tek varlık Allah Teâlâ'dır.²⁵⁸

Tüm varlıklar az veya çok etkiye ve etkilenmeye açıktır. Hazzın elden çıkması veya elde edilmesi durumunda kişinin gösterdiği üzüntü veya sevinç onun ne kadar güçlü veya zayıf olduğunu göstermektedir. Nefs, varlığını ve saadetini bu şekilde duyusal ve sosyal pratikler sonucu, hissî ve hayâlî lezzât vesilesiyle algılamaktadır. Ancak nefis bu ikisinin kendi içinde geçiciliği ve gerçekçi olmayışı sonucuna ulaştığında, diğer kabiliyet olan aklî lezzâta yönelmektedir. Hissî lezzât, hayâlî lezzât için bir araçtır. Hissî lezzât olmadan hayâlî lezzât olmaz. Aynı şekilde hissî ve hayâlî lezzât da aklî lezzât için araçlardır. Hissî ve hayâlî lezzât olmadan bilgi, dolayısıyla aklî lezzât oluşamayacaktır.²⁵⁹

Diğer lezzetler arasında konumu itibariyle farklı bir statüde değerlendirilen, kaynağı hayalî kuvveden beslenen hayâlî lezzât *Mefâtîhu'l-ğayb*'da işlenmektedir.

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيَهُمْ عَنِ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾

*İnsanlardan bir takım beyinsizler: "Müslümanları şimdiye kadar yöneldikleri kıbleden vazgeçiren sebep nedir?" diyecekler. De ki: "Doğu da Allah'ındır, batı da. O, dilediğini doğru yola kavuşturur."*²⁶⁰

Ayet-i kerimenin tefsirinde kiblenin tayini konusunda dile getirilen üç hikmet, hayâlî lezzâtı açıklayıcı vasıftadır. Bunlardan birincisi insanda bulunan iki tür kuvveye işaretlerle başlar. Aklî kuvve, soyut ve genel manaları idrak eden, hayâlî kuvve ise cismanî tasvirlerle meşgul olan kuvvedir. Genellikle aklî idrak, hayâlî idrakle beraber işler. Bu nedenle insan, bir aklî kavramı zihninde canlandırmak istediğinde, onu destekleyecek temsilî bir hayâlî şekle ihtiyaç duyar. Bu durum, bir mühendisin, geometrik bir hakikati anlamak için zihninde şekil çizmesine benzetilir.²⁶¹

²⁵⁸ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 134-135, 141.

²⁵⁹ Bkz. Râzî, *er-Risale*, 1.

²⁶⁰ el-Bakara 2/142.

²⁶¹ Bkz. Râzî, *Mefatih*, C. 4, 80.

İşte bu bağlamda, zayıf bir kulun yüce bir hükümdarın huzuruna çıktığında yüzünü ona dönmesi, senâda bulunması, itaat içinde eğilmesi gibi namazda kibleye yönelmek, mecazen kulun Allah'a yönelmesi gibidir. Bu bağlamda kible, hayâlî bir yöneliş ve mecazî bir huzura kabul hâlidir. Bu yöneliş, hayâlî düzlemde bir 'lezzet' ve 'ulvî temsîl' meydana getirir.²⁶²

Kible tayininin ikinci hikmeti, kalbin huzurudur. Bu ise sakinlikle yani hareketsizlikle elde edilebilir. Belirli bir yön tayin etmek hem kalbi huzuru hem o yönün (hayâlî olarak) şerefli addedilmesini sağlayacak, dolayısıyla o yönün tercih edilmesini daha anlamlı kılacaktır.²⁶³

Kible tayininin üçüncü hikmeti de, müminler arasında birlik ve bütünlüğü sağlama amacıdır. Herkes farklı yöne yönelseydi bir ihtilaf görünümü oluşacaktı. Allah, belirli bir yönü tayin ederek bütün müminlerin aynı yöne dönmesini emretmiştir. Bu ise dinî anlamda bir birlik duygusu ve içsel dayanışma oluşturur.²⁶⁴ Bu da kendi türünde bir manevî lezzet ve iç huzur doğurur.

Dolayısıyla bu bölümde özellikle hayâlî lezzet anlamına gelebilecek bir yapı dikkat çekmektedir. Râzî, kiblenin yön tayini gibi zahirî bir ibadetin, aslında hayal gücü vasıtasıyla aklî idrakleri destekleyen bir işlev gördüğünü ve bu suretle soyut bir yakınlığın hissedilmesini mümkün kıldığını ileri sürmektedir. Bu süreçte, duyular ve hayal aracılığıyla elde edilen manevî temsil ve yönelişler, manevî ve hayâlî bir lezzet üretmektedir. Bu lezzet ise ibadetin sürekliliğini teşvik eder ve ilahî huzura yönelişi somutlaştırır. Dolayısıyla burada zikredilen lezzet hayal gücüne dayalı bir hazdır. Namaz ve kible, bu tür bir lezzetin ahlakî ve metafizik bir vasıta olarak nasıl kullanıldığını göstermektedir.

Mefâtihu l-ğayb'da lezzâtı birbiriyle ilişkilendiren ve nefsi aklî lezzâta yönlendiren örnekler mevcuttur.

²⁶² Bkz. A.g.e., C. 4, 80, 81.

²⁶³ Bkz. A.g.e., C. 4, 81.

²⁶⁴ Bkz. A.g.e., C. 4, 80-82.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ
يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِئْسَ لَهُم بَعْدَابٌ أَلِيمٌ ﴿ ٣٤ ﴾

*Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah'ın yolundan alıkoyuyorlar. Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele.*²⁶⁵

İlgili ayet-i kerimelerde hayâlî lezzât çeşitlerinden olan mal sevgisi örnek olarak sunulmakta, haksızlıkla mal toplayanlar yerilmektedir. Râzî bu ayet-i kerimenin tefsirinde kişinin sevdiği bir şeyi elde ettiğinde duyduğu lezzet sebebiyle ona olan meylinin arttığını ifade eder. Örneğin mal sevgisi elde ettikçe ona yönelik meyil de artmaktadır. Bu artış kişide aşırı derecelere ulaştığında ahlakî olarak noksanlığa sebep olduğu için yerilmektedir. Bu lezzeti tatmamış olan birinde ise ona karşı bu derece bir talebin oluşması beklenmez.²⁶⁶

Dolayısıyla artması ve gaye hâline gelmesi ile aklî lezzâtın azaldığı, ahlakî yetkinlik bakımından bahis mevzuu olamayan hissî lezzâtın, insanın mutluluğu için zemin teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Ancak bunlar, hayâlî ve aklî lezzât için ön koşuldurlar. Kişi ihtiyacını karşılama gayesiyle mülk edindiğinde, onun kaybedilme korkusu sebebiyle, korumak için sosyal çevre ve mevki edinmeye yönelir. Burada hayâlî lezzât devreye girmektedir. Bu sebeple ilk aşamadaki durum bedenle ilişkili olan hissî lezzât iken ikinci aşamada zihinle ve sosyallikle ilişkili olan hayâlî lezzât söz konusu olmaktadır. Buradan hareketle hayâlî lezzâtın hissî lezzâtın daha güçlü bir etken olduğu sonucu çıkar. Hissî lezzât geçicidir ve özne ile sınırlıdır, hayâlî lezzât ise hissî lezzât gibi geçici olmakla beraber özneye sınırlı değildir.²⁶⁷ Buradan hareketle hayâlî lezzât, hissî lezzâtın korunması gayesiyle gösterilen sosyal pratiklerden edinilen zevk olarak tanımlanmaktadır.²⁶⁸ Hissî lezzâta göre daha etkili ve gerçekçidir. Servete kavuşmak için kişinin mevkiye kavuşmak istemesi veya bunun zıddına mevkiye kavuşmak istediği için kişinin servetini harcaması, hissî lezzâtın hayâlî lezzât için tercih edildiğini gösterir. Aynı şekilde konu bakımından hissî lezzâtın, yeme-içme gibi

²⁶⁵ et-Tevbe 9/34.

²⁶⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 16, 36.

²⁶⁷ Bkz. Râzî, *er-Risâle*, 9-13.

²⁶⁸ Bkz. Cengiz, *Mutluluğu Aramak*, 626.

nesneleri konu edindiği bilinmekte iken hayâlî lezzâtın konusunun insan olduğu bilinmektedir. Mülk, hayvânî doğanın baskın geldiği kişilerde cazib iken mevki, ruhânî doğanın egemen olduğu kişiler için daha caziptir. Zaman bakımından da hissî lezzât anlıktır. Hayâlî lezzât, örneğin dostluklar daha uzun sürelidir. Ancak geçmişe dönük olarak kişi mutsuz olduğu anları hatırladığında bu acı tecrübeyi yaşamış olduğu için, mutlu olduğu anları hatırladığında da şimdiki zamanda devam etmediği için üzülür. Bütün bunlar dikkate alındığında konu ve zaman bakımından da hayâlî lezzâtın etkinliği anlaşılmaktadır.²⁶⁹ İlgili hususlara örnekler *Mefâtihu'l-ğayb*'da mülk sahiplerinin dostluk ve yardımlaşmaya, yani hayâlî lezzâta yönlendirilmesi şeklinde işlenmektedir.

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ
السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾

*Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.*²⁷⁰

Bu ayetler Râzî'nin ahlak anlayışı bakımından, kemâl, lezzet, nazarî ve amelî kuvveler, ruhânî, cismanî ve haricî saadetler ile ilgili açıklamalarının bulunduğu önemli bölümlerdendir. Müellif konuyu işlemeye mal sevgisi üzerinden başlar. İnsandaki kemâl anlayışını sunarak zekâtın hikmeti üzerinden saadet mevzusunu değerlendirir.

Mal sevgisi tabii bir sevgidir. Zira mal, kudrete vesile olur. Kudret de kemal sıfatı olduğu için zatı itibari ile sevilir. Noksan ise bunun zıddına zatı gereği sevilmeyen şeydir. Mala olan sevginin çok fazla olması durumunda, kişiyi Allah Teâlâ'nın sevgisinden uzaklaştırması veya ahirete hazırlıktan kişiyi alıkoyması ise istenmeyen bir noksanlıktır. Dolayısıyla Allah Teâlâ kendi rızası için mal ve mülkü kişinin zekât olarak veya sadaka olarak vermesini ister. Malı çoğalan kişi çoğaldıkça daha çok lezzet alır, dünya sevgisi artar, böylece malı çoğaltmaya meyleder. Kulunu diğer taraftan

²⁶⁹ Bkz. A.g.e., 624-627.

²⁷⁰ et-Tevbe 9/60.

noksanlığa sürükleyen bu kısır döngüden kurtarmak için Allah Teâlâ, zekât, sadaka ile kendi rızasına yönlendirmektedir. Bu durum nefsin ahlakî kemâlâtı için dünyevî lezzetlerin uhrevî alemde saadete, ilahi rızaya, ahlaki terakkiye yönlendirilmesi hikmetine dayanmaktadır.²⁷¹

Nefste nazarî ve amelî kuvveler mevcuttur. Nazarî kuvvenin kemali, Allah Teâlâ'nın emrine tazim göstermek, amelî kuvvetin kemali ise mahlûkata şefkat göstermektir. Zekât veren kişi mahlûkata hayrı iletmektedir. Dolayısıyla zekât, amelî kuvvenin kemal derecesine ulaştığının bir göstergesidir. Bir kişinin bir şeyden müstağni olması, onun makamını yüceltir. Zekât, kişinin mal sevgisine karşı müstağni olduğunun göstergesidir. İhtiyacı olana mülkünden tasarruf etmek Allah Teâlâ'nın sıfatlarındandır. Dolayısıyla bu şekilde hareket etmek, ahlakî olarak kemâlin yansımasıdır. Kul için cismani, harici, ruhani olmak üzere üç çeşit saadet mevcuttur. Bu tasnifin üçlü lezzet tasnifiyle paralel olduğu görülmektedir. Bu konunun detayları saadet kavramında işlenecektir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, haricî saadeti, ruhânî saadetlerin önüne geçirmenin cehalet olmasıdır. Ruhânî saadetleri öne çıkarmak da ancak haricî saadetleri ruhânî saadetler için kullanmak ile olur.²⁷²

Dolayısıyla Râzî, ilgili ayetin tefsirinde zekât hükmünü yalnızca malî bir ibadet olarak ele almakla kalmaz, onu ahlakî kemâl, nefsin terbiyesi ve saadet tasnifi bağlamında derinleştirir. Malın zatı gereği sevilmesinin altında yatan kemâl arayışını vurgulayan Râzî, bu sevginin sınırlandırılmadığı takdirde kişiyi uhrevî gayelerden uzaklaştırabileceğini belirtir. Bu nedenle zekât, nefsi dünyevî lezzetlerden arındıran ve ilâhî rızaya yönelten ahlakî bir vasita olarak sunulur. Zekâtın, amelî kuvvenin kemâlini temsil etmesi, mahlûkata şefkat ve nefsin istiğnası gibi faziletleri içermesi, onu ahlakî tekâmülün de bir unsuru hâline getirir.

Dolayısıyla hayâlî lezzât kudret sıfatı ile ilişkili olması, sosyal tatmin sağlaması, duyuşal lezzâta nispeten zihinde daha hakiki kabul edilmesi, diğer iki lezzât ile de ilişkili olması bakımından önemlidir. Ancak bu da öz itibarıyla dünyevîdir. Saadeti sağlamak bakımından gaye olamaz. Akîl lezzât için aracı konumdadır. Râzî'nin nazarî ve amelî kuvve ayrımı, saadet tasnifi ve kemâl anlayışıyla birlikte

²⁷¹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 16, 77, 78.

²⁷² Bkz. A.g.e., C.16, 79-80.

değerlendirildiğinde, bu bölüm Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb* üzerinden ahlak düşüncesinin sunumunu ortaya koymaktadır.

Özetle hissî lezzât diğer lezzâtın zeminini teşkil ederken, hayâlî lezzât da aklî lezzâta ulaşmanın sebebidir. Hissî lezzât, doğrudan bedenle irtibatlı olup duyuşsal arzuların tatminine yöneliktir. Ancak bu ilk aşama, insanın sosyal ve zihinsel gelişimine bağılı olarak hayâlî lezzâtle ilişki kurar. Nihayetinde ise aklî lezzât, ilim ve hikmeti arzulayan nefsin en yetkin halinde yöneldiğı manevî hazdır.

b. Aklî Lezzâtın İmtiyazı

İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel haslet, akıl ve idrak melekesidir. Fahreddin er-Râzî, bu melekedeki kaynaklanmakta olan aklî lezzeti, nefsin en yüksek kemâlâtı olarak değerlendirmektedir. Ona göre aklî lezzet, cismanî veya sosyal uyaranlara bağılı olmayan, bizzat ilmin kendisinden doğan ruhânî bir hazdır. Bu lezzet, nefsi duyuşsal ve hayâlî hazlardan arındırarak, hakikatin bilgisine yönlendirir. Râzî, ilmi sadece bilgi birikimi olarak değil, aynı zamanda haşyet ve tevazu doğuran bir kemâl seviyesi olarak ele alır. Bu bağlamda aklî lezzet, nefsin en şerefli yönelimi olup, hem ahiret saadetinin hem de ahlakî yetkinliğin temelidir. Şehvetin geçici tatminlerinden ve sosyal beğeni arayışlarından sıyrılan nefis, ancak aklî lezzet ile gerçek mutluluğa ulaşabilir. Dolayısıyla Râzî'nin ahlak felsefesinde akıl, sadece hükmeden değil, yönlendiren ve yetkinliğe taşıyan bir kuvve olarak, lezzet kavramının merkezinde yer alır.

Mefâtîhu'l-ğayb'da Bakara sûresinin 2/31'inci ayet-i kerimesinin tefsirinde aklî lezzâta vurgu yapılmaktadır. Âdem'e (a.s.) isimlerin öğretildiğı ve meleklere arz edildiğı hikâye edilmekte olan ayet-i kerimeler 'şevk' kavramında işlenmiştir. Burada lezzât kavramı üzerinden akıl, idrak, saadet ve peygamber ahlakı gibi meseleler temellendirilmektedir. Buradan hareketle Râzî, Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Âdem'i yaratmasındaki hikmeti, ayet-i kerimeyle istidlâl ederek 'ilim' olarak belirtir. Eğer ondan şerefli bir özellik olsaydı, üstünlük, onunla izhar edilirdi. Bu açıklamalar aklın önemine vurgu ile devam etmektedir. 'Aklî lezzât' tabirinin en üst mertebeye işaret etmesi de bunu tasdikler. Akıl ve şehvet bakımından yapılan tasnif de bu hususu açıklayıcı mahiyettedir.

1. Aklın razı olup şehvetin razı olmadığı, dünyadaki hastalık ve belalar.
2. Şehvetin razı olup aklın razı olmadığı, tüm günahlar.

3. Hem aklın hem şehvetin razı olduğu, ilim.

4. Hem aklın hem şehvetin razı olmadığı, cehalettir. ²⁷³

Râzî, bu tasnifi lezzât anlayışı doğrultusunda değerlendirir. Buna göre, ‘lezzet’, sevilen şeyi, ‘elem’ ise sevilmeyen şeyi idrak etmektir. İdrak, ne kadar kapsamlı ve güçlü ise idrak edilen şey de ne kadar şerefli ise idrakten elde edilen lezzet de o kadar mükemmel olur. İlmin mahalli ruhtur. Dolayısıyla ruhun idrak ettiği ilim en yüce lezzet, bunun zıddı cehalet de en büyük bahtsızlıktır. İlim, insanda haşyete sebep olmalıdır. ²⁷⁴ Haşyet de kişinin ahiretteki elem karşısında dünyevî lezzetten kaçınmasıdır. ²⁷⁵

Mahlûkatın arasında insan, gücüyle ve bedeniyle değil, aklıyla ve ilim kuvvetiyle üstündür. Dolayısıyla insan, aklıyla, geçici olan lezzetlerin peşine düşmemeli, bâkî ve ebedî olan lezzet ve saadetin peşine düşmelidir. Buradan anlaşıldığı üzere Râzî’nin ahlak anlayışında, lezzet kabiliyetini yönlendirmesini sağlayacak olan, akıl gücüdür. Akıl, evrende ulaşabildiği bilgileri kavrar. Menfaatini, fayda ve zarar verecek şeyleri idrak edebilmenin, Allah Teâlâ’nın ona verdiği en büyük lütuf olduğunu algılar. Rabbine karşı bir minnet ve şükran içerisinde olur. Hiçbir şeye gücünün olmadığını idrak edebilir. Cahilse bunları idrak etmediği için kendinde bir varlık vehmederek kibre kapılır, lezzetleri tattıkça daha fazlasını ister ve hırslanır. ²⁷⁶

İlmin faziletinden bahsedilen ayetlerde ²⁷⁷, öncelikle Allah Teâlâ’nın hikmet verdiği peygamberler daha sonra ise ilim sahipleri zikredilir. Devlet büyükleri ve reisler dahi âlimlere itaat ederler. Buradan yola çıkıldığında ilim sahibi olmak bakımından peygamberlerin örneğine dikkat edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Kul, kendisini salihlerin yolundan uzaklaştıracak iyiliklerden bile kaçınmalıdır. Eğer iyilik sebebiyle kibirlenirse ya da Allah’tan beklentiye girerse bunlar onun helak olmasına yeterlidir. Bir kişi yaptığı iyiliklerde, insanların ikrarını beklerse, o iyilikleri Allah için yapmamış

²⁷³ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 2, 405.

²⁷⁴ el-Fâtır 35/28.

²⁷⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 2, 406.

²⁷⁶ Bkz. A.g.e., C. 2, 406-416.

²⁷⁷ Al-i İmrân 3/7, 18, en-Nisâ 4/59, el-Mâide 5/59, el-Mücâdele 58/11 vb.

demektir. Bu da ilim sahibi olmadığı anlamına gelir. Onun için fazilet sahibi kullar olan peygamberler ve sâlihlerin hâllerinin örneğinde hareket etmek önemlidir.²⁷⁸

Sonuç olarak Râzî’de aklî lezzâtın, varlık hakkında derinlemesine bir kavrayışa dayanan ‘ilim’ olduğu ifade edilebilir. Buna uygun olarak belirlenen ahlakî erdemler de aklî lezzâtın sonucudur. Râzî’nin bu konudaki fikirleri klasik düşünürlerle benzerlik arz etse de onlardan ayrıldığı noktaların da mevcudiyeti gözlenmiştir. Kemâlât ve hakiki anlamda saadet temel gayesine ulaşmak aklî lezzâtla mümkündür. Ancak bu ulaşılabilen nihâî bir son değildir. Zira akıl, ilmi, kemâlâtı tam olarak ihata edememektedir.

Öz olarak söylemek gerekirse Râzî’nin ahlak anlayışında temel olan paradigma, kemâlât yolunda nefsin aklî lezzete yönelmesidir. Zatı sebebiyle sevilen kemâl, temelde kudret ve bilgidir. Hayâlî ve aklî lezzat anlayışı, nefsin kudret ve bilgiye yönelmesidir. Kudret, etkilenme üzerinden değerlendirilir. Elden çıkana veya elde edilene karşı nefis, sabır ve şükür temelinde yetkinleşmelidir. İlim, özü itibarıyla değişmeyen evrensel nitelikte ise insana yetkinlik sağlayabilir. Âdem’e (a.s.) öğretilen isimlerin bu mahiyette olması gerekir. Çünkü insanı diğer mahlûkattan ayıran, kemâlât yolculuğunda asıl olan bilgiler bunlardır. Nefis kudreti de ilmi de ihata edemez. Nefsin terbiyesi sonu olmayan bir tekamül yolculuğudur.

2.2.2.2. İnsana İmtiyaz Sağlaması Bakımından Lezzât

Fahreddin er-Râzî üç lezzâtın yönetilebilmesinin insana imtiyaz sağladığını vurgulamaktadır. İlim, tefekkür, ibadet olarak örneklendirilebilecek olan aklî lezzât, kabul görme gayesi ile yapıldığında hayâlî lezzâta dönüşmekte ve hayâlî lezzâta dönüşen aklî lezzât artık ahlakî değer olma niteliğini kaybetmektedir. Aynı şekilde cömertlik gibi bir aklî lezzât, şöhret sahibi olmak gibi bir gaye ile yapıldığında hayâlî lezzâta, mal toplama gayesiyle yapıldığında ise bu durumda hissî lezzâta dönüşmüş olacaktır.²⁷⁹

Râzî’nin lezzâtın yönetilmesi için önerdiği çözümler ekseriyetle hayâlî lezzâta yöneliktir. Örneğin cimrilikten kurtulmak için ölümün hatırlanarak mala olan

²⁷⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 2, 400-416.

²⁷⁹ Bkz. Râzî, *er-Risâle*, 21.

düşkünlüğün azaltılması, cömertlere vad edilen cennetin düşünülmesi, cimri kişilerin toplumdaki düşük itibarlarının fark edilmesi, fakirlerle beraberlik, mala olan muhabbeti kalpten atmak için infak etmek, kişinin kendisine cömert olduğunu telkin etmesi gibi çözümler sunulmaktadır. Bu maddelere bakıldığı zaman, bunlardan hiç birinin soyut aklî düşünce ile meydana gelen çıkarımlar olmadığı, temelde hayâlî lezzât mertebesinden beslenen öneriler olduğu görülmektedir.²⁸⁰

Kişinin makam ve mevki talep etmesi de, fiziksel ihtiyaçları gereği beslenme, giyinme, barınma isteği de fitrî eğilimlerdir. Bu temel ihtiyaçlarının karşılanması gerekir. Arzu edilmeyen şey, bunların kişinin üzerinde hükümler olmasıdır. İstenen ise, bu vasıfların yerinde kullanılması ve kişinin böylece erdemlere ulaşmasıdır. Ayet-i kerimelerde lezzât, hem engel teşkil edebilen hem kişiye mertebe katettiren bir kabiliyet olması anlamında, insanı diğer mahlûkattan ayırıcı vasfı olarak sunulmaktadır.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾

*Meleklerle, 'Âdem'e secde edin' dediğimizde İblîs dışındakiler derhâl secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu.*²⁸¹

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, secde ile emrolunan meleklerin ilim, kuvvet ve amelde insandan ileri olup olmadıkları mevzuundaki genel kanaati ele alır. İnsanın şeytan engeli ile karşı karşıya olmasını sebep göstererek sürekli aynı gıdayı alan kişi ile günlerce aç kalanın aldığı lezzetin farklı olacağına işaret eder. Meleklerin, nefsanî engellerle mücadele eden insanın hissettiği lezzeti alamayacağını vurgular. Dolayısıyla insanın, mücerreti idrak kabiliyeti, onu diğer mahlûkattan, nefsanî engeller, perdelerle mücadele ederek yaptığı ahlakî amellerden aldığı lezzet ise, meleklerden üstün seviyeye çıkaran bir niteliktir.²⁸²

²⁸⁰ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 121-127.

²⁸¹ el-Bakara 2/34.

²⁸² Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 2, 441.

قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ (٥٨)

*Rasûlüm! Onlara söyle, sadece Allah'ın lutfu ile sevinsinler! Çünkü bu, onların toplayıp biriktirdikleri her şeyden daha hayırlıdır.*²⁸³

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, cismânî/hissî lezzât ile ilgili detaylı analizlerde bulunur. Bu kısım lezzât anlayışının sunulduğu yerlerdendir. Lezzetlere yönelmenin temelinde elemleri giderme çabasının olduğu, bu yönelişin, kaybetme korkusu, yorgunluğu gibi pek çok karmaşık duyguyla ilişkili olduğu ifade edilir. Ulaşılan hazzın ise devamlı olmadığı hatta oldukça kısa süreli olduğu belirtilir. Maddi lezzetleri sağlayan nesnelere çabuk bozulan keyfiyetleri vardır. Esas olan ruhânî lezzetlerdir. Ancak burada da önemli olan husus, kişinin ruhânî lezzetlerin Allah Teâlâ'nın lütf-u rahmeti ile meydana geldiğinin idrakinde olarak sevinmesinin gerekliliğidir. Râzî'nin 'Allah'ın lütfu ile sevinin!' ifadesini bu şekilde anlamayı tercih ettiği görülür. İnsanda Allah'ın hizmetine davet eden gayblar âlemi, ruhânî derecelerle alaka kurmaya çağıran bir özellik bulunduğu gibi maddî lezzetlere davet eden bir özellik daha vardır. İşte Cenâb-ı Hakk burada sanki ruhu maddî ve nefsanî lezzetlerden Allah'ın fadlına ve rahmetine çağırır.²⁸⁴

Hissî lezzât ve hayâlî lezzât özü itibarıyla değil insanın onları değerlendirememeleri, yanlış tanımlamaları üzerinden kötülenmektedir. Aslında onlar aklî lezzâta ve erdemlere ulaşmayı sağlayan araçlardır. *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh* veya *Risâlei zemmu'l-lezzât* gibi eserlerde bulunan reziletlerin çözümüne yönelik tavsiyeler, kişinin ahlakî erdemlere, kemâlât gayesine ulaşabilmesi için sahip olduğu bu vasıfların nasıl kullanılacağına örnek teşkil etmektedir. Aklın güçlendirilmesi ve hayâlî lezzâtın yönetilmesi olarak ifade edilebilecek olan bu çözümleri²⁸⁵ ahlak edinme yolculuğunda, kişinin tüm bu vasıfları birlikte yürütmesi mühim olan husustur. Öz olarak ifade etmek gerekirse bir taraftan aklî lezzât, hissî lezzâtın geçiciliğini idrak ederek nefsi bakî olana yöneltirken diğer taraftan hayâlî lezzât, dünyadaki hakikati fark edip nefsi ahiretteki kudret ve makama veya ilâhî olana yöneltmelidir.²⁸⁶

²⁸³ Yûnus 10/58.

²⁸⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 17, 270.

²⁸⁵ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 121-127; *er-Risâle*, 21.

²⁸⁶ Bkz. Cengiz, *Mutluluğu Aramak*, 652.

2.2.2.3. Lezzât ve Menfaat İlişkisi

Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da insanın davranışlarında etkili olan güdülerin çoğunlukla fayda beklentisi veya zarar kaygısı gibi temayüllerden beslendiğini belirtir. Bu bağlamda 'lezzet', fayda sağlayan ya da elemenden uzaklaştıran her türlü menfaatle ilişkilidir. Ayet-i kerimelerin tefsirinde Râzî, nimet, menfaat, hasene gibi kavramları lezzet merkezli bir bağlamda yorumlayarak, nefsin tabiatına uygun biçimde ilâhî hitabın yönlendirici vasfını ortaya koyar. Bu bağlamda Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da nimetin lezzetle olan ilişkisini hatırlatır. Dünyevî ve uhrevî faydanın mahiyetini değerlendirir. Toplumsal adaletin menfaat zemininde temellendirilmesini örneklendirir.

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴿٤٠﴾

*Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim. Asıl bana itaatsizlikten sakının.*²⁸⁷

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, nimetlerin lezzet olmaları bakımından faydalı olarak algılandığı hususunu ele alır. Buna örnek olması bakımından en-Nahl 16/18'inci ayet-i kerimeye işaret eder. Burada geçen 'Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız, onları sayıp bitiremezsiniz' ifadesi, istifade ettiğimiz nimetlerin çokluğuna ve faydalı şeyi idrak edebilmemize, Allah Teâlâ'nın varlığına istidlâl edindiğimiz şeylerin sayısızlığına işaret etmektedir. Râzî tüm bunları 'menfaat' olarak isimlendirir. Menfaat, nefis için lezzet veya lezzete sebep olan bir şeydir. Her nimet ya fayda sağladığı için ya da bir zararı uzaklaştırdığı için lezzettir.²⁸⁸ Dolayısıyla Râzî'nin ahlak anlayışında fayda-zarar, menfaat kavramının lezzât anlayışı ile ilişkili kavramlar olduğu anlaşılmış olur. Bu kavramlar diğer bölümde ele alınacaktır.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٢٠١﴾

*Bazı insanlar: "Rabbimiz bize dünyada da, âhirette de iyilik ver ve bizi cehennem azâbından koru" derler.*²⁸⁹

²⁸⁷ el-Bakara 2/40.

²⁸⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 3, 474.

²⁸⁹ el-Bakara 2/201.

Râzî, ayet-i kerimede geçen dünyevî ve uhrevî hasenenin anlamı hususunda görüşleri nakleder. Birinci görüşe göre, ‘dünyevî hayır’ sıhhat gibi nefsin faydalandığı şeyler; ‘uhrevî hayır’ ise sevab kazanma ve azaptan korunmadır. İkinci görüşte ise, dünyevî hayır, الْعَمَلُ النَّافِعُ hayırlı amel yani iman ve taat; uhrevî hayır ise, اللَّذَّةُ الدَّائِمَةُ daimî lezzet yani tazim hâlinde Allah Teâlâ’yı zikir, ünsiyet, muhabbet, müşahede ile nimetlenmedir.²⁹⁰

Burada menfaat ile lezzet ilişkisi üzerinden Râzî’nin zikir, muhabbet, müşahede makamlarını daimî lezzet olarak isimlendirdiği görülmektedir. Dünyevî hayırı iman, ibadet olarak nakletmesinden de dünyadaki nimetlerin geçici olmalarını, gerçek menfaat olmamaları sebebiyle daha tercihe şayan bulunduğu anlaşılır. Yine de iki görüşü de zikretmiş olup kendi tercihini ifade etmemiş olmasından iki görüşün de doğruluk payı olma ihtimaline karşı temkinli davranmak istediği şeklinde tavır sergilediğini düşünmek de mümkündür. Buradaki üslup Râzî’nin tefsirdeki genel tavrıyla örtüşmektedir.

...وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾

*...Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*²⁹¹

Ayet-i kerimenin tefsirinde, erkeklerle kadınların dereceleri meselesi lezzet ve menfaat anlayışına paralel olarak farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Buna göre evlilikten nefsin maksadı, sükûnet, ülfet, sevgi, yeni nesiller meydana getirmek, ahbabların çoğalması gibi lezzetler elde etmektir. Bütün bu menfaat ve lezzetler iki taraf arasında müşterektir. Hatta kadının bu lezzetlerden istifadesinin fazla olduğu bile söylenebilir. Erkek ise kadının haklarından bazılarını tek başına yüklenir. Mehir, nafaka, onu kötülüklerden korumak, ihtiyaçlarını karşılamak gibi pek çok yükümlülüğü vardır. Burada derece olarak bahsedilen üstünlüğün hikmetini bu şekilde anlamak mümkündür.²⁹² Râzî’nin burada lezzetleri menfaatlerle ilişkili olarak ele

²⁹⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 5, 337.

²⁹¹ el-Bakara 2/228.

²⁹² Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 6, 441.

aldığı görülmektedir. Buradan ‘lezzet’ ile ‘menfaat’ kavramlarının birbirine yakın anlamlı kelimeler olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ﴿٢٨٢﴾

*Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu adaletle yazsın.*²⁹³

Ayet-i kerimede borç hukuku ‘müdayeneden’ bahsedilmektedir. Faize alternatif sunulan bu hususu Râzî ahlakîlik bakımından yorumlar. Buna göre Allah Teâlâ, haram bir yolla ulaşılan her menfaat için helâl olan başka bir alternatif sunmuştur. Bu da İslâm ahlakının insanın nefsindeki lezzet ve faydaya olan meyli yönlendirici, çözüme yönelik ve kolaylaştırıcı adımlarına itina ile işaret ettiğinin göstergelerindedir. Hukukî kurallar insanın menfaatine, yani faydasına olacak şekilde düzenlenmektedir. Fayda anlayışı İslâm hukukunun temellerindedir.²⁹⁴

وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿٤٥﴾

*Onları yeniden diriltilip hepsini bir araya toplayacağı gün, sanki gündüzün bir saatinden başka kalmamışlar (yeni ayrılmışlar) gibi, aralarında tanışırlar. Allah'a kavuşmayı yalan sayanlar ziyana uğramış ve doğru yolu bulamamışlardır.*²⁹⁵

Ayet-i kerimenin tefsiri için Râzî, dünya hayatı boyunca dünyevî menfaatlerle lezzet içinde yaşayan bir kâfirin hayatından örnek vererek bunun biteceğini belirtir. Ayrıca bu lezzetlerin çeşitli elem ve afetlerle dolu olduğunu da vurgular. Ahiretteki elemin, acının ise ebedî olduğunu ifade ederek ayet-i kerimede ahiret karşısında dünya lezzet ve eleminin bir an gibi geleceğine ve dünya nimetlerine tahkir olduğuna işaret eder.²⁹⁶

Sonuç olarak lezzet ile menfaatin birbirleri ile ilişkili kavramlar oldukları ve bu iki kavramın ahlakî tekâmül sürecinde belirleyici işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre nefsin terbiyesi, lezzet algısının geçici ve aldatici olan dünyevî biçimlerinden uzaklaştırılarak daimî ve ebedî olan uhrevî lezzetlere yöneltilmesiyle mümkündür.

²⁹³ el-Bakara 2/282.

²⁹⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 7, 90.

²⁹⁵ Yûnus 10/45.

²⁹⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 17, 260.

Mefâtîhu l-ğayb'da bir taraftan dünyevî menfaatin sınırları çizilirken, ilâhî vaatlerin, hukukî düzenlemelerin ve ahlakî sorumlulukların hep bu menfaatin çerçevesine hizmet ettiği de söylenebilir. Bu çerçevede Râzî, hem ferdî hem de toplumsal düzlemde insanın kemâlini mümkün kılan bir lezzet anlayışı geliştirir. Lezzet, onun yorumunda yalnızca nefsin hoşlandığı bir durum değil; aynı zamanda Allah'a yakınlaşmayı sağlayan bir terbiye aracıdır.

2.2.2.4. Lezzât ve Ahlakî Terakki

Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu l-ğayb*'da lezzât kavramı üzerinden ahlakî tercihlere dair değerlendirmelerde bulunur. Çünkü lezzet, insanı yönlendiren temel saiklerden biri olarak ele alınır. Hissî lezzetlere kapılan nefis, hakikatten uzaklaşırken; aklî lezzeti idrak eden nefis, hakikate yönelir ve uhrevî saadeti tercih eder. Dünya hayatındaki lezzetler geçici, göreceli ve çoğu zaman aldatıcıdır. Bu lezzetlerin peşinden gitmek hem aklen mahzurlu hem de ahlakî terakki açısından yıkıcı sonuçlar doğurabilir. Bu bölümde, Râzî'nin farklı ayetlerin tefsirinde ortaya koyduğu lezzet tasavvuru incelenecek ve onun ahlakî terakki anlayışıyla ilişkisi ele alınacaktır.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِئْتٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ﴿٢٤﴾

Andolsun kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı Yûsuf da ona istek duyacaktı...²⁹⁷

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, aklî bir çıkarım yapmaktadır. Bu dünyada rezil edecek, ahirette de şiddetli azaba sebep olacak lezzetlerin peşinde koşmanın aklen yanlışlığı açıktır. Bu sebeple her akıl bundan sakınmayı tercih eder. Sakınabilenlere de saygı ile bakar. Râzî, nefsi, benzeri tefekkürler aracılığıyla farkındalığını arttırmaya davet etmekte, tercihlerini dikkate almayı önermektedir. Hz. Yûsuf'un iffetli duruşu, geçici bir haz uğruna hem dünya hem de ahiret saadetini kaybetmeme bilinciyle açıklanabilir. Geçici lezzetlerin, akıl sahibi bir kimse tarafından tercih edilmeyeceği görülmektedir. Zira bu tür hazlar nihayetinde zillet, pişmanlık ve uhrevî azap doğurur.²⁹⁸

²⁹⁷ Yûsuf 12/24.

²⁹⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 18, 439.

...تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَالْحَقَّيْنِ بِالصَّالِحِينَ ﴿ ١٠١ ﴾

‘Ey Rabbim!...Müslüman olarak canımı al ve beni salihlerden eyle!’²⁹⁹

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, Yûsuf’un (a.s.) örneğinde kişinin nefsini uhrevî saadete yönlendirmesine işaret eder. Dünyevî lezzetlerden örnekler sıralar ve bunların geçiciliği, sonuçlarının çirkinliği, mutlak güzellik ve lezzet olmadıkları, göreceli oldukları, kusurları, sebep oldukları hastalıklar ve benzeri sıkıntıları tekrar hatırlatarak akli başında olan bir kimsenin nefsinin bu lezzetlerin peşine düşmeyeceğini belirtir. Uhrevî saadetlerin ise gerçek lezzetler olduğunu ve sınırsızlığına işaret eder. Dolayısıyla Hz. Yusuf’un arzu ettiği, ‘müslüman olarak ölmek ve salihlerden olmak’ duası, onun uhrevî saadeti ve aklî lezzet merkezli ahlakî hayatı öncelemesinin bir işareti olarak görülmelidir.³⁰⁰

وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْتِكَ وَرَجْلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ﴿ ٦٤ ﴾

*Haydi, onlardan gücünün yettiklerini sesinle (telkinde bulunarak) çağırınla ayart! Süvarilerinle yayalarınla onlara karşı ordu topla; mallarına, evlâtlarına ortak ol, kendilerine vaadde bulun. Zaten şeytan insanlara aldatmadan başka bir şey vaad etmez.*³⁰¹

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, hissî lezzât ile ilgili görüşlerini belirtir. Şeytanın nefsi çağırdığı şeyleri sıralar. Bunları şehvetin tatmini yani nefsanî arzuları, hazları doyurma isteği, öfkeye göre hareket etmek, öfkenin kişiye hâkim olması, makam sevgisi, insanlar üzerinde reis olma arzusu olarak özetlemek mümkündür. Şeytanın marifetullahı ve kulluğa çağırmadığı ve akil olan kişinin bunlara itibar etmeyeceğini vurgular. Müellif bu tür dünyevî lezzetlerin esasında elemenden kaçma hareketi olduğunu belirtir. Bunlar hayvanların istekleri ile aynıdır ve çabuk tükenir. İnsanı hakikatten uzaklaştırır ve hayvanî düzeye indirger. Nefsin bunu idrak etmesi istenir. Özellikle şeytan konusunda bilinmesi gereken husus, şeytanın insanlar üzerinde bir gücünün olmadığıdır. Dolayısıyla burada vurgulanan şey, kişinin aklî lezzat yönünde

²⁹⁹ Yûsuf 12/101.

³⁰⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 18, 517.

³⁰¹ el-İsrâ 17/64.

hareket etmesi, vesvesenin zayıf olduğunun bilincinde olmasıdır.³⁰² Nefs ancak bu hazların geçiciliğini ve gerçekte elemden kaçış olduklarını fark ettiğinde, akli lezzetlere yönelebilir. Bu noktada vesvesenin hakiki bir zorlayıcılığının olmadığı bilincinde olması ahlakî terakki için önemlidir.

﴿ وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ (٦٤)

*Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!*³⁰³

Râzî, az ve geçici olan lezzet için hakkın, yani ebedî lezzetin terk edilmesini ifade eden iki kavramı ahlakî tercihler bağlamında ele alır. İlgili ayet-i kerimede geçen oyun ve eğlence 'لَهْوٌ وَلَعِبٌ' kavramlarını birkaç meselede irdeler.

Buna göre birinci fark şöyledir:

İnsan geçici bir haz için bâtıla yöneldiğinde hakikatten yüz çevirmiş demektir. Buna göre batıla yönelmek la'ib; hak olandan yüz çevirmek, hakkı terk etmek de lehvidir.³⁰⁴

İkinci fark ise şöyle özetlenebilir:

Bir kişi dünya hayatıyla meşgul olduğunda, onu diğer şeylere tercih eder. Bu tercih iki şekilde gerçekleşir: Birincisi, öncelik verme (takdim) şeklinde olur. Bu durum la'ib'tir. İkincisi, tamamen ona dalma, onunla meşgul olup diğerlerini tamamen unutma (istiğrak) şeklinde gerçekleşir. Bu da lehvidir.³⁰⁵

Buradan hareketle bâtıla yönelmekte (la'ib), geçici bir lezzet elde etmeyi hedeflemenin mevcut olduğu görülürken; hakikatten uzaklaşmakta (lehv) ise bu geçici lezzete dalma sonucu hakkı terk etmenin söz konusu olduğu ifade edilebilir.

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ ﴾ (١٢)

³⁰² Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 21, 369

³⁰³ el-Ankebût 29/64.

³⁰⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 25, 75.

³⁰⁵ Bkz. A.g.e., C. 25, 75.

*Şüphesiz Allah, inanıp salih ameller işleyenleri, içinden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır. İnkâr edenler ise (dünya zevklerinden) yararlanırlar ve hayvanların yediği gibi yerler. Onların kalacakları yer ateştir.*³⁰⁶

Özellikle kâfirlerin zevk-u sefâ içinde olduklarının ifade edildiği ayet-i kerimelerin tefsirinde Râzî, mü'minlerin de dünya zevklerinden nimetlenmelerinin mümkün olduğunu belirtir. Ancak vurgu özellikle kâfirler içindir. Bunun sebebi kâfirlerin sadece dünyada iken zevk içinde olabilecekleri, ancak ahirette azap göreceklerinin bilinmesidir. Mü'minlerin ise ahirette kavuşacakları nimet ve lezzetler, bu dünya ile mukayese edilemez. Cennet düşünüldüğünde mü'minin dünyadaki hâli zindandaki kişi gibidir. Bu sebeple kâfirlere olan vurgunun bu şekilde anlaşılması daha uygundur. Burada asıl fark lezzetin kalıcılığının olmasıdır. Kâfirin zevki yalnızca dünya ile sınırlı ve aldaticı iken mü'minin lezzeti, esas olarak uhrevî saadette tecelli eder. Bu anlayış, ahlakî olarak zevke dalan kâfir ile uhrevî lezzâta yönelen mü'minin ahlakî bakımdan farkını resmetmektedir. Mü'min, dünyevî lezzetlerde ölçülüdür, asıl lezzeti ahiret eksenli düşünebilir.³⁰⁷

İlgili ayet-i kerimelerden hareketle lezzet kavramı bireyin nefsî temayülünün değerlendirme ölçütü olarak öne çıkar. Geçici ve hissî hazlar, insanı gaflete ve dünyevî meşguliyetlere yönlendirirken, aklî boyuta sahip lezzetler, hakikatin bilgisine ve uhrevî kemâle açılan bir kapı niteliği taşır. Bunların arasında yapılan tercihler diğerinin ihmali anlamına gelmektedir. Ahlakî olgunluk, nefsin hevâ basamağından akıl ekseninde bir istikamet kazanmasıyla mümkündür. Bu yaklaşım, lezzetin ahlakîliğin belirleyici bir unsuru olduğunu ifade etmekte, kâfir ile mü'minin ahlakîliğindeki farkı gözler önüne sermektedir.

2.2.2.5. Uhrevî Lezzâtı Hedefleme

Râzî'nin ahlak anlayışında insanın eylemlerini yönlendiren temel değerlerden biri, uhrevî saadete erişme arzusudur. Müellif *Mefâtîhu'l-ğayb*'da, uhrevî lezzetlere nefsin terakkîsiyle ulaşılabilmesine işaret eder. Bunun yüksek bir saadet düzeyine karşılık geldiğini vurgular. Özellikle cennette vadedilen nimetlerin hem cismanî hem ruhânî

³⁰⁶ Muhammed 47/12.

³⁰⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 28, 44.

lezzetleri kapsadığına dikkat çeker. Bu yönüyle Râzî, insanın geçici olan dünyevî hazlarda boğulmadan ebedî saadeti hedeflemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ (١٨٥)

*Her nefis ölümü tadacaktır. Yaptıklarınızın karşılığı ancak kıyâmet günü tastamam verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete konulursa, gerçekten o kurtuluşa ermiştir. İyi bilin ki, bu dünya hayatı, aldatıcı bir faydadan başka bir şey değildir.*³⁰⁸

Bu ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, dünyada kişiye ulaşan her menfaatin, kaybetme korkusu veya elden çıkma gibi gamlar ve kederlerle bulandığını hatırlatır. Tam ecrin ve karşılığın ancak kıyamet günü verileceğini, gamsız elemsiz lezzetlerin ve saadetlerin orada olacağını ifade ederek nefsi ahirete yönlendirmenin önemini vurgular.³⁰⁹

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَرَعِ يَوْمِئِذٍ آمِنُونَ (٨٩) وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٩٠)

*Kim huzurumuza bir iyilikle gelirse, mükâfat olarak ona ondan daha hayırlısı verilecektir. Üstelik böyleleri, o günün dehşetinden de güven içinde olacaklardır. Ama kim de kötü amellerle gelirse, işte onlar yüzükoyun ateşe atılacaklardır. Siz, başka değil, ancak yaptıklarınızın karşılığını göreceksiniz.*³¹⁰

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, ahirette mü'minlerin durumlarını ele alır. Bu çerçevede kulun dünyada yaptığı salih amel, ma'rifetullah ve ihlâslı ibadetlere karşılık olarak yemek ve içmek gibi duysal lezzetlerin teklif edilmesinin hikmetini sorgular.³¹¹

Râzî bu soruya üç yönlü cevap verir. Bunlar arasından ilki lezzet anlayışıyla yaptığı yorumdur. Buna göre dünyada elde edilen nazarî bilgiye dayalı Allah'ı tanımının 'ma'rifetullahın' karşılığı, ahirette zarurî ve kesin olan marifettir. Bu da Allah Teâlâ'nın yüce cemâline bakmanın, rü'yetullahın verdiği lezzettir. Saadetlerin en

³⁰⁸ Âl-i İmrân 3/185.

³⁰⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 8, 452.

³¹⁰ en-Neml 27/89-90.

³¹¹ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 24, 574.

şereflişinin bu manevî lezzet olduğunu gösteren pek çok delil vardır. Eğer ilgili ayet bu anlamda yorumlanmazsa, o zaman yemek ve içmek, Allah'ı tanımaktan yani ma'rifetullahtan daha hayırlı sayılmış olur. Bu anlam ise doğru değildir.

Râzî'nin cevap olarak sunduğu ikinci husus, cennette verilen karşılığın 'sevab', amelden daha hayırlı olduğudur. Çünkü verilen karşılık ebedî, amel ise sonludur. Ayrıca amel kulun fiilidir, oysa verilen karşılık Allah Teâlâ'nın fiilidir. Üçüncüsü ise ayette geçen 'ona daha hayırlısı vardır' ifadesiyle cennetin kast edilmesidir. O kişiye yaptığı şeyin sonucunda bir hayır verileceği söylenmektedir. Bu ise cennetin kendisidir.³¹²

Dolayısıyla Râzî'nin, buradaki mükâfat için, Allah'ı görmenin verdiği lezzet olarak düşünülmesini tercihe şayan bulduğu ifade edilebilir. Çünkü aklî lezzet, ru'yetullah, hem kalıcıdır hem de Allah'ın lütfudur. Bu nedenle, Kur'ân'daki 'daha hayırlısı vardır' gibi ifadelerin, en yüce saadet olan Allah'ın cemâline kavuşma anlamında alınması daha doğru görünmektedir.

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّم يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّن خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّرِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّن عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَعْوَرَةٌ مِّن رَّيِّهم كَمَا هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ (١٥)

*Allah'a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için meyvelerin her çeşidi vardır. Rablerinden de bağışlama vardır. Bu cennetliklerin durumu, ateşte temelli kalacak olan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimselerin durumu gibi olur mu?*³¹³

Râzî, ilgili ayetin tefsirinde cennetteki dört nehri (su, süt, bal ve şarap) her birini, insanın duyusal ve fizyolojik ihtiyaçlarına hitap eden yönleriyle ele alır. Ona göre bu içecekler, lezzet, ihtiyaç giderme ve besleyicilik gibi işlevsel nitelikler bakımından farklı anlamlar taşır. Bal ve süt, tatlarının verdiği haz sebebiyle, su ve şarap ise çoğunlukla lezzet dışı işlevler için tüketilir. Ancak cennette bu ayrımlar ortadan kalkar. Bütün içecekler, saf ve kusursuz bir lezzet kaynağı hâline gelir.

³¹² Bkz. A.g.e., C. 24, 575.

³¹³ Muhammed 47/15.

Râzî ayrıca Kur'an'da yalnızca şarap için 'lezzet' لَذَّة kelimesinin kullanıldığına dikkat çeker. Bu kullanım, şarabın dünyadaki hoş olmayan tadının cennette tamamen dönüşerek saf bir haz kaynağına evrileceğine işaret eder. Böylece cennet şarabı, herkes tarafından kabul gören ortak bir lezzet hâlini alır.

Cennet nimetlerini açıklarken Râzî, lezzet kavramını merkeze alır ve dünyada tat alma deneyiminin kişisel, geçici ve kimi zaman eksikli olduğunu, buna karşın cennet nimetlerinin evrensel, değişmez ve tam bir haz kaynağı olarak sunulduğunu vurgular. Bu çerçevede su, süt, bal ve şarap gibi içeceklerin dünyevî hayatta sahip oldukları kusurların ahirette tamamen giderileceği ve bunların saf bir lezzet aracı hâline geleceği ifade edilmektedir. Özellikle şarabın bu dönüşümü, cennet tasvirinde lezzetin en mükemmel hâliyle ortaya çıkışını temsil eder.³¹⁴

Sonuç olarak Râzî'ye göre cennet nimetleri, nefsin temel ihtiyaçlarının ötesine geçerek mutlak anlamda saf lezzet unsurlarına dönüşmüş, ruhun ve nefsin zevk aldığı tüm unsurlar, eksik ve kusurlu hâllerinden tamamen arındırılmıştır. Bu hâliyle cennet, nefsin tüm arzularının en mükemmel şekilde karşılandığı, lezzet merkezli, kusursuz ve daimî bir saadet ortamı olarak tasvir edilmektedir.

مُتَّكِنِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَّانِيهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ (٥٤)

*Onlar astarları kalın ipekten olan döşeklere yaslanırlar. Bu iki cennetin meyveleri (zahmetsizce alınacak kadar) yakındır.*³¹⁵

Ayet-i kerimede geçen iki cennet الْجَنَّتَيْنِ ifadesi maddî olan ve maddî olmayan lezzetler لذات جسمانية ولذات غير جسمانية olarak sunulur. Râzî burada cennetin çeşitlilik ve genişliğine vurgu yapmaktadır. Cennet hem dünya hayatındaki nimetleri, hem dünyada olmayan nimetleri; hem bilinenleri hem bilinmeyenleri; hem bedensel lezzetleri hem de ruhânî lezzetleri içerir. Bu sebeple cenneti, ayet-i kerimede ifade edildiği şekliyle iki cennet (*cennetan*) veya pek çok cennet (*cennât*) ifadesiyle tarif etmek mümkündür.³¹⁶ Sonuç olarak Râzî bu ifadeden yola çıkarak cennet nimetlerinin,

³¹⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 28, 50.

³¹⁵ er-Rahmân 55/54.

³¹⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 29, 375.

hem dünyadaki lezzetleri hem de dünyada bulunmayan lezzet ve hayırları kapsadığını ifade etmektedir. Mü'min bu şekilde ahiret nimetlerine yönlendirilmektedir.

إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٣١﴾

*Takvâ sahibi olanlar için artık murada erme zamanıdır.*³¹⁷

Râzî burada geçen مَفَازًا ifadesinin üç şekilde yorumlanabileceğini ele alır. İlki nimetlere kavuşmak, ikincisi azaptan kurtuluş, üçüncüsü ise hem arzu edilene kavuşmak hem de azaptan kurtulmak olmak üzere her iki anlamı da birlikte içermesi şeklindedir. Müellif bunların arasından 'nimetlere kavuşmak' anlamını tercih ettiğini ifade eder. Çünkü azaptan kurtulmak, lezzete ve iyiliğe ulaşmayı kapsamaz. Fakat lezzete ve hayırlara ulaşmak helâkten kurtulmayı içermektedir.³¹⁸

Sonuç olarak Râzî'ye göre ayette geçen 'mefâz', arzulanan nimetlere ve lezzete ulaşmak anlamındadır. Çünkü cennetin özelliği olan gerçek kurtuluş, azaptan kurtulmakla birlikte nimet, güzellik ve sonsuz mutluluğa ulaşmaktır. Böylece ayet, hem helâkten kurtulmayı hem ebedî ve hakiki saadet ve lezzetin kazanıldığını müjdelemektedir.

Hülasa *Mefâtihu'l-ğayb*'da uhrevî lezzetlerin, kemâlât sürecinin bir meyvesi olarak sunulduğu ifade edilmelidir. Buna göre dünyevî hazların faniliği karşısında, nefsin ebedî saadete yönlendirilmesi, hem aklî bir tavır hem de dinî bir gerekliliktir. Râzî'ye göre saadetin en yücesi, marifetullâh ve cemâlullâh ile elde edilen ruhânî lezzettir. Dolayısıyla, insanın nefsini bu yüksek lezzetlere yönlendirmesi, onun sadece kurtuluşa ermesi değil, aynı zamanda kemâlâtı elde etmesi anlamına gelir. Bu bağlamda cennet tasvirleri ahlakî gayretin uhrevî mükâfatla olan uyumunu da desteklemektedir.

2.2.2.6. Ruhânî Lezzât

Fahreddin er-Râzî'ye göre ibadetlerdeki sabır, seher vakti yapılan istiğfar ve zikir anında kalpte oluşan huzur gibi durumlar, nefste manevî bir lezzet doğurarak onu daha yüksek bir saadet makamına ulaştırır. Bu bağlamda ruhânî lezzât, uhrevî saadetin kalbî bir tecrübesi olarak ele alınabilir.

³¹⁷ en-Nebe 78/31.

³¹⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 31, 21.

الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا أَمْنَا فَأَغْوِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَفِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٦﴾

الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ ﴿١٧﴾

(Bu nimetler) "Ey rabbimiz! Biz gerçekten iman ettik, günahlarımızı bağışla, bizi ateş azabından koru" diyenler, sabredenler, doğruluktan şaşmayanlar, huzurda boyun bükenler, hayır yolunda harcama yapanlar ve seher vakitlerinde Allah Teâlâ'tan bağışlanma dileyenler (içindir).³¹⁹

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, cismanî lezzetten fedakârlık nispetinde ruhânî lezzetin arttığına işaret eder. Zira uyku gibi bir bedensel hazdan vazgeçip seher vaktinde ibadete yönelen kişinin itaatindeki derinleşme, onun ahlakî tekâmülünde önemli bir aşamadır. Râzî, burada sembolik bir üslup kullanarak seher vakti yapılan ibadet ile sabahın nûrunun gecenin karanlığını dağıtması arasında benzerlik kurmaktadır. Zira sabahın nûru gecenin karanlığını aydınlattığı gibi seherde yapılan ibadet de kulun kalbinde Allah'ın celâl nûrunun doğmasına sebep olur. Bu ifadeler cismani lezzetlerden fedakârlıkların, ruhânî lezzetlere sebep olmasına örnek teşkil etmektedir.³²⁰

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

Bunlar, iman edenler ve Allah'ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır. Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur.³²¹

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî kalbin itminanını aklî lezzet ile bağlantılı olarak birkaç şekilde değerlendirir. Buna göre kalp, cismânî âleme yöneldiğinde sürekli bir huzursuzluk, tedirginlik ve bunlara yönelik şiddetli bir arzu hisseder. Ancak kalp ilâhî huzura yönelişin nûruyla sükûna erer. 'İtminan' tabiriyle bu durum ifade edilmektedir.³²²

Diğer yönden ise kalp, maddî âlemden hangi seviyeye ulaşırsa ulaşınsın, elde ettiği mutluluk ve lezzetin üzerinde daha üstün başka bir mertebeye yönelmek ister. Bu

³¹⁹ Âl-i İmrân 3/16-17.

³²⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 7, 167.

³²¹ er-Ra'd 13/28.

³²² Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 19, 40.

nedenle bir türlü itminana ulaşamaz. Ancak kalp ve akıl, ilâhî marifetlerin (ma‘ârif-i ilâhiyye) ve samedî nûrların (envâri's-samediyye) saadetine ulaştığında artık buradan daha üstün bir saadet makamı olmadığından dolayı başka bir yere geçmek istemez. Ayet-i kerimede geçen ‘itminan’ bu durumu ifade eder.³²³

Sonuç olarak burada Râzî, insanın aradığı hakiki ve kalıcı lezzetin ancak ilâhî olanın fark edilmesiyle elde edileceğini ifade etmekte, kalıcı lezzetin ve huzurun aklî lezzeti ifade eden marifet ile olduğunu vurgulamaktadır. Maddî olanın geçici lezzetleri kalbi huzursuz ederken, manevî ve ilahî lezzetler kalbi gerçek mutluluk ve sükûna erdirir. Burada aklî saadete vurgu görülmektedir. Buradan hareketle kişiyi hakiki anlamda tatmin eden şeyin ahlakîliğin ve saadetin temelinin bir aklî lezzât çeşidi olan ruhânî lezzet olduğu anlaşılmaktadır.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا (٤٠)

*Şu kesindir ki, Allah zerre kadar bile olsa kimseye zulmetmez. Ama zerre kadar bir iyilik yapılırsa, onun sevabını kat kat artırır ve ayrıca kendi yüce katından pek büyük bir mükâfat verir.*³²⁴

Râzî, ayet-i kerimede geçen, يُضَاعِفْهَا ‘kat kat artırmak’ ifadesi ile أَجْرًا عَظِيمًا ‘pek büyük mükâfat’ arasında fark olduğunu ifade eder. Buna göre kişiye saadet, güzellik, kemâl çeşitleri gibi lezzetlerin verilmesi ‘kat kat arttırma’ olarak ifade edilmiştir. Kutsî nefis cevherine yerleştirilmiş olan işrak, safa, nûr gibi Allah Teâlâ’ya ait olan ruhânî lezzetler ise ‘pek büyük mükâfat’ ile ifade edilmiştir.³²⁵ Buradan anlaşıldığı üzere kutsî nefsin cevherinde mevcut olan bu vasıflar, Allah’a ait, onun katından olan vasıflardır.

³²³ Bkz. A.g.e., C. 19, 40.

³²⁴ en-Nisâ 4/40.

³²⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 10, 83.

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿ ١٠ ﴾ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿ ١١ ﴾

(İman ve amelde) öne geçenler ise (Ahirette de) öne geçenlerdir. İşte onlar (Allah'a) yaklaştırılmış kimselerdir.³²⁶

Ayet-i kerimeler ‘şevk’ kavramında da ele alınmıştır. Burada lezzet anlayışı merkezinde değerlendirilecektir. Buna göre Râzî, السابقون ‘öncüler’ zümresinin meleklerden daha üst bir makamda olduğunu ifade eder. Mukarrabûn ifadesi gibidir. Müttakîliğin kabiliyetlerindedir. Bu makamın üstünde bir makam yoktur. el-Kamer 54/54, ez-Zâriyât 51/15’inci ayet-i kerimelerde mukarrabûn ile ilgili ifadelere işaret eder. Buna göre melekler Allah Teâlâ katında bulunurlar. O’nun (c.c.) has kulları olsalar da görevleri ve mükellefiyetleri vardır. Oysa Allah Teâlâ’nın huzurundaki kullar, bir taraftan nimetlerle lezzet içinde iken diğer taraftan da istediklerini yapabildikleri bir rahatlık içindedirler. Buradan yola çıkarak Râzî’nin lezzet anlayışında, içerisinde hiçbir elemin olmadığı, rahatlığın olduğu, kâmil mânâda lezzetin cennette Allah Teâlâ’nın katındaki sâbikûn kabiliyetine ulaşan mukarrabûn nefse ait olabileceği ifade edilebilir.³²⁷

Hülasa *Mefâtihu l-ğayb*’da sunulan ruhânî lezzet anlayışı, aklî lezzetlerin, yani marifetullâh ve cemâlullâh gibi yüksek ruhânî tecrübelerin ifadesidir. Böylelikle nefis, geçici olanın idraki ile desteklenip kalıcı saadete erişme yolunda eğitilir. Lezzetin bu şekilde sistemli biçimde ele alınması, Râzî’nin ahlak düşüncesinde derin bir irfan ve hikmet arayışının izlerini yansıtır.

2.2.2.7. Lezzetin Zıddı Olarak Elem

Fahreddin er-Râzî, lezzet kavramının zıddı olarak elem kavramını *Mefâtihu l-ğayb*’da çoğunlukla beraber ele alır. Örneğin ahirette mükâfat olarak lezzetler sayılırken mücazat olarak da elem karşımıza çıkmakta, davranışlarda temayül etmeye sebep olan dinamik olarak lezzet anıldığında sakınmaya sebep olarak da elem kavramı tanımlanmaktadır. Bu bölümde lezzetin zıddı olarak elem kavramının vurgulandığının tespit edildiği yerler değerlendirilecektir.

³²⁶ el-Vâkıa 56/10-11.

³²⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 29, 391.

أَدَلِكْ خَيْرٌ نُزْلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ ﴿ ٦٢ ﴾

*Ziyafet olarak bu mu daha hayırlı, yoksa zakkum ağacı mı?*³²⁸

Râzî lezzet ve sürûrun zıddının elem ve keder olduğunu belirtir. Kâfirlerin nefsinin kötü tercihleri, onlara ahirette zakkum yiyeceği olarak karşılırlarına çıkacaktır. Bu ağacın tadı ve kokusu sevilmeyen bir ağaç olduğu bilinmektedir. Zakkum ağacı, elem ve gamı ifade eden bir temsildir.³²⁹ Zakkum, kâfirlerin yanlış tercihleri sonucu tadacakları elem dolu yiyecektir.

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفْرًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتُوا
وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿ ١٠٩ ﴾

*Ehl-i kitaptan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki haset duygusundan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler. Yine de siz, Allah Teâlâ hükmünü ortaya koyuncaya kadar affedin ve hoşgörün. Şüphesiz Allah Teâlâ her şeye kadirdir.*³³⁰

Ahlakî bir zafiyetten bahsedilen ayet-i kerimelerde Râzî, haset edenin nefsinde hissettiği duygular hakkında değerlendirmeler yapmaktadır. Haset eden kişinin kalbi devamlı gam, keder, elem içindedir. Esasında bu kişinin düşmanları için istediği darlık ve sıkıntı tamamen kendisinde meydana gelir. Haset eden kişi sebebiyle haset edilen kişinin rızıkı azalmaz. Dolayısıyla bu durum ona zarar vermez. Aksine haset sebebiyle kişi gıybet de ederse, iyiliklerini haset ettiğine hediye etmiş olur. Haset edilen dünyada zulme uğramış olması sebebiyle haset edenden alacağı hasenatlar açısından hayır üzeredir. Hased edilen eğer hased edenin eziyet çekmesini istiyorsa onun için en iyi eziyet dünyada hasedinden kalbinin elem içinde daha uzun yıllar yaşamasıdır. Çünkü dünyadaki en büyük elem, hasedin kalbe hissettirdiği elemdir. Bu açıdan bakıldığında Râzî'ye göre hased, bunu hisseden için dünya ve ahirette büyük bir elem çeşidi iken, haset edilen kişi için, dünyada ve ahirette menfaattir.³³¹

³²⁸ es-Saffât 37/62.

³²⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 26, 336.

³³⁰ el-Bakara 2/109.

³³¹ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 3, 650.

لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿ ٥١ ﴾

*Allah, herkese kazandığının karşılığını vermesi için böyle yapacaktır. Şüphesiz ki Allah, hesabı çok çabuk bitirendir.*³³²

Râzî, Allah'ın hesabının süratli oluşunu çok veciz şekilde ele alır. Bu, ahiretteki azap değil dünyada da kötü ahlakın sebep olduğu vicdan azabı olarak ifade edilebilir. Müellif zulmanî huyları ruhânî elemelerin temel sebepleri olarak sunar. Bunlar, amellerin miktarına göre ruhta huy olarak meydana gelir. Fiillerin az veya çok oluşlarına göre kişiye elem yaşatır. Râzî'nin buradaki açıklamalarından, süratli olan hesaptan kastın ruhta yaşanan elemeler olduğunu anladığı görülmektedir.³³³ Buradan hareketle ahlakî fiillerin ruhta lezzet ve saadete vesile olduğu, bunun zıddının ise eleme sebep olduğu anlaşılmış olmaktadır.

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ﴿ ٩ ﴾

إِذْ أَوْىَّ الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿ ١٠ ﴾

*Rasûlüm! Yoksa sen sadece Ashâb-ı Kehf ve Ashâb-ı Rakîm'in mi ibrete şâyan ayetlerimizden olduğunu sandın? Öyle sanma; başka nice ibretâimiz ayetlerimiz var! Hani o genç yiğitler mağaraya sığınıp: "Rabbimiz bize katından bir rahmet ver, bize yardım et; şu işimizde doğru ve rızâna uygun olan ne ise onu bize nasip eyle!" diye niyâz etmişlerdi.*³³⁴

Râzî, ilgili ayet-i kerimelerde geçen ashâb-ı rakîm ve ashâb-ı kehf'in kıssasını velayet ve kerametın delili olarak değerlendirmektedir. Bunun zıddına ise istidraç denilmektedir. Müellifin ifadesi üzerine istidraç, Allah Teâlâ'nın, dünyaya meyli olan bir nefse her şeyi vererek dünya lezzetinin arttırılmasıdır. Böylece dünyaya ait lezzetlere yönelik çabasının artması da kişiyi Allah'tan, marifet ehlinin kabiliyetlerinden ve mükâşefe ehlinin makamlarından uzaklaştırır. Nimete kavuştukça meyli artan kişinin derece derece Allah Teâlâ'dan uzaklaşmasına nihâî anlamda istidraç denilmektedir. Müellif bu durumu Allah'ın gizli bir tuzağı 'mekr' olarak

³³² İbrâhîm 14/51.

³³³ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 19, 111.

³³⁴ el-Kehf 18/9, 10.

sunmaktadır. Sonuç olarak nefse her istediği dünyevî lezzetlerin verilmesi onun dalâletini ve cehlını dolayısıyla esasında elemını arttırır.³³⁵

﴿ ۲۲ ﴾ وَأَمْدَدْنَاَهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ

*Onlara canlarının çektiği meyve ve et çeşitlerinden bol bol ikram edeceğiz.*³³⁶

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, يَشْتَهُونَ canının istemesi durumunun bir lezzet olduğunu belirtir. Bir kişi arzu içinde olduğu hâlde arzu ettiği şeye ulaşamazsa da pek çok yiyecek bulunduğu hâlde arzu ve isteği yoksa da elem duyar. Ahirette ise kişinin elem duyabileceği durumlar yoktur. Ayet-i kerimede elemelerin olmadığı lezzetleri işaret etmek için canlarının çekmesine, saçmalamanın olmadığı içkilere, en çok sevilen yiyeceklere değinilmiştir. Dünyadaki lezzetlerin aksine ahiretteki lezzetlerin elemle karışık olmadığı vurgulanmaktadır.³³⁷

Sonuç olarak Râzî'nin ahlak anlayışında lezzet ile elem kavramlarının karşıtlığı, nefsin yönelişlerini ve ahlakî terbiyesini temellendiren asli dinamikler arasında yer almaktadır. Elem, gerek dünyevî hırsların sonucu olarak gerekse uhrevî mucâzatın mahiyetiyle ilişkilendirilir. Haset, zulüm, cehalet ve istidraç gibi hâllere eşlik eden elem, nefsin iç dünyasında da süreklilik arz eden bir azap biçimine dönüşür. Buna karşılık, hakiki lezzet, elemden arındırılmış, daimî ve marifetle yoğrulmuş bir saadet hâlidir. Bu çerçevede Râzî, dünyevî lezzetlerin çoğunlukla elemle karışık olduğunu, buna mukabil ahiret lezzetlerinin elemden müstağni bulunduğunu vurgular. Böylece onun ahlak anlayışında, nefsi yönlendiren temel güdülerin başında lezzet arayışı yer alsa da, bu arayışın ancak elemın mahiyetini idrak etmiş, ruhânî kemâle yönelmiş bir bilinçle anlam kazanabileceği anlaşılmaktadır.

2.2.2.8. Elemin Bertaraf Olması Bakımından Lezzet

Fahreddin er-Râzî'nin ahlak anlayışında lezzet, nefsi harekete geçiren temel bir güdü olarak elemden kaçınma isteğiyle doğrudan bağlantılı görülmektedir. Ona göre lezzet elemi bertaraf etmeyi de hedeflemektedir. Bu bakış açısıyla, lezzetin ortaya çıkışında

³³⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 13, 438.

³³⁶ et-Tûr 52/22.

³³⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 28, 210.

elemle kurulan ilişki belirleyici bir rol oynar. Râzî'nin ruhî ve cismânî elem ayrımı üzerinden yapılan değerlendirmelerinde, ruhun yaşadığı elem, beden elemine kıyasla daha güçlü olarak tanımlanır. Müellif bu yaklaşımını kıssalar ve tasvirlerle destekler. Hz. Meryem'in manevi huzurla birlikte gelen fiziki rahatlama, cennet nimetlerinin elem ihtimalinden arındırılmış bir hâlde sunulması ve Eyüp'ün (a.s.) içsel yorgunluğu, bu bağlamda dikkate değer örneklerdir. Râzî, bu örnekler üzerinden lezzetin, nefsin elemi bertaraf etme çabasıyla şekillenen bir duygu olduğunu ortaya koyar.

وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقُ عَلَيْكِ زُطْبًا جَنِينًا ﴿٢٥﴾

*Haydi, şu hurma ağacını da kendine doğru silkele; üzerine olgunlaşmış taze hurmalar dökülürsün.*³³⁸

Ayet-i kerimelerin tefsirinde Râzî, açlığın beden elemi olduğunu, korkunun ise ruhun elemi olduğunu ifade eder. Ruhun eleminin beden eleminden daha güçlü olduğunu vurgular. Bunu bir örnekle açıklar. Buna göre korku duyan biri yemeden içmeden kesilirken bedeninde acı olan biri acıkınca yemek yiyebilmektedir. Ruhî, manevî lezzet de elem de hissî lezzet ve elemden daha güçlüdür. Ayet-i kerimede ki örnek de bunun misallerindedir. Hz. Meryem'in Allah Teâlâ tarafından teselli edilmesi neticesinde Hz. İsa'nın doğumundan sonra başındaki ağaçtan hurma yemesi, ruhî olarak sekînet içerisindeki mü'minin hâline güzel bir örnektir.³³⁹

إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ ﴿٥٥﴾ هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلِّ عَلَى الْأَرَابِكِ مُتَّكِونَ ﴿٥٦﴾

*Cennet ehli o gün tatlı, mutluluk dolu meşguliyetler içinde cennet nimetlerinden yiyip içerler. Kendileri ve eşleri, gölgeler altında, koltuklara kurulup yasanırlar.*³⁴⁰

Ayet-i kerime hakkında Râzî, lezzetlere sahip olma hususunda ince bir nükte olduğunu ifade eder. Lezzetlere nail olan kişinin bu hâli, ailesini ya da başkalarının lezzetten mahrum olduğunu düşünmesinden dolayı bozulabilir. Bu sebeple ilgili ayette zevcelerin de dâhil edilmesinden maksat lezzetin kemâl hâlini ifade etmektir. Ayet-i kerimenin devamındaki ifadeler de elem olmaması lezzet durumunu tasdikler. Orada gölgeler altında olmaları, mekân açısından rahatta bulunmalarını, 'koltuklara

³³⁸ Meryem 19/25.

³³⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 21, 528-529.

³⁴⁰ Yâsîn 36/55-56.

kurulmuş' olmaları, onları zorlayacak bir şeyin olmamasını ve güç yetirebilmelerini ifade eder. Bu açıklamalardan aslında lezzetin, elemin olmaması ile paralel olarak mevcut olduğu, dolayısıyla فَكُهُونٌ kelimesi ile bunu bozma ihtimali olabilecek şeylerin bertaraf edildiği anlaşılmaktadır. Zira elemin olmayan kişi bazen lezzetlere nail olmayabilir. Elemin olmaması ayrı bir nimet, lezzete nail olmak ayrı bir nimettir.³⁴¹ Dolayısıyla burada elemin olmamasının lezzetlerin olması üzerinden vurgulanmakta olduğu ifade edilebilir.

وَأَذْكُرُ عَبْدًا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَيُّ مَسْنَى الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ (٤١)

(Ey Muhammed!) Kulumuz Eyyub'u da an. Hani o, Rabbine, "Şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu" diye seslenmişti.³⁴²

Ayet-i kerimede Eyüp'ün (a.s.) hastalık ve diğer sıkıntılarında kaynaklanan elem ve kederini kullanarak şeytanın ona vesvese vermesinden bahsedilmektedir. Râzî'nin ifadesiyle Eyüp (a.s.) şeytanın kalbine verdiği vesveseyi bertaraf etmeye çabalamaktan yorulmuş, bunalarak, kalbinin elemin sebebiyle dua etmiştir. Şeytanın kişiyi azaba uğratması, ona hastalık vermesi gibi bir gücü yoktur. Burada özellikle hastalığın süresi uzayınca, şeytanın ümitsizliğe düşürmeye çalışması devam ettikçe, Eyüp (a.s.) kalbinde vesveselerin kuvvet kazanacağından endişe ederek, yorgunluğa ve azaba uğrattı, dediğini ifade eder. Buradaki açıklamalarda, Râzî'nin, kulun fiillerinin sorumluluğunun tamamen nefesine ait olduğunu kabul ettiği, şeytanın, insanların üzerinde herhangi bir gücünün olmadığını, sadece vesvese verdiğini kabul ettiği tekrarlanmaktadır. Allah Teâlâ'nın verdiği hastalık veya musibetlerin, yani elemelerin, kul için bir imtihan ve hikmetinin olduğu ifade edilmektedir.³⁴³ Buradan da anlaşıldığı üzere ruhî elem, hissî/cismânî elemden daha etkilidir. Hasetin kişinin içini kemiren bir elem vermesi gibi vesvesenin de içsel mücadeleye sebep olması ruhî elem için örnek teşkil etmektedir.

Sonuç olarak Râzî'nin ele aldığı ayetlerin tefsirinde açıkça görüldüğü üzere, lezzet, nefsin elemden korunmak yahut kurtulmak amacıyla gerçekleştirdiği yönelimlerin bir tezahürüdür. Ruhî elem, nefsin derinliklerinde hissedilen, sarsıcı bir acı olarak,

³⁴¹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 26, 294.

³⁴² Sâd 38/41.

³⁴³ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 26, 397.

cismânî elem ise daha yüzeysel bir durum olarak değerlendirilmiştir. Nefsi yönlendiren etkenlerin merkezinde yer alan bu fark, lezzetin ruhânî biçimlerine ayrı bir değer kazandırır. Hz. Eyüp'ün sabrı, Hz. Meryem'in sükûnu ve cennet tasvirlerindeki tam huzur hâli, elemden arınmış veya elem karşısında sergilenen ahlakî duruşların lezzetle ilişkisini gösterir. Neticede Râzî'nin ahlak sisteminde lezzet, elemin yokluğunda ve onunla mücadele içinde kazanılan bir hâldir. Bu da ahlakî kemâlin asli göstergelerinden biri olarak değerlendirilir.

2.2.2.9. Elemle Karışık Lezzetler

Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu l-ğayb*'da birçok ayet-i kerimenin tefsirinde, lezzet ile elemi zıt ama birbirine bağlı iki varoluşsal durum olarak ele alır. Nimet gibi görünen bazı dünya metalarının gerçekte elemle yüklü olduğu, sevginin yoğunlaştığı yerde kaybetme korkusunun da arttığı ve bunun nefis üzerinde yıpratıcı bir tesir bıraktığı vurgulanır. Dünyevî nimetlerin çoğu zaman zahmet, haset, korku ve aldanma gibi ruhî elemlelerle iç içe geçtiği, ibadetle elde edilen nefisî huzurun ise elemden arındırılmış olduğu ifade edilir. Bu bölümde, lezzetin elemle nasıl karıştığı, nefsin bu durumlardan nasıl etkilendiği ve ahlakî dönüşüm açısından elemin nasıl bir uyarı ve terbiye vasıtası olarak sunulduğu, Râzî'nin yorumları doğrultusunda ele alınacaktır.

فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ (٥٥)

*O hâlde onların malları da evlâtları da seni imrendirmesin; çünkü Allah Teâlâ onlara dünya hayatında bunlarla eziyet çektirmeyi ve canlarının da kâfir olarak çıkmasını murat ediyor.*³⁴⁴

Sevginin çok şiddetli olduğu yerde onu kaybetme korkusu da o derece şiddetli olur. Allah Teâlâ'ya inanmayanların ölüm anında sevdiği şeyleri kaybetme korkusu ve eleminin çok şiddetli olacağıın ifade edildiği bu ayet-i kerimelerde Râzî'nin üzerinde durduğu husus ise özellikle dünya ile ilgili mal ve evlat sevgisinin kişinin nefesine dünyada bile fayda getirmediğidir. Bunların dünyada azap sebebi olması, kazanılması için ayrı, kaybetmemek için ayrı çaba içinde olmak gibi pek çok zorluk ve yorgunluk içermesidir. Bunlar dünyada bile daha kişinin hayatta iken bitip tükenmesi mümkün

³⁴⁴ et-Tevbe 9/55.

olan, azaba ve sıkıntıya sebep olan, eleme bile sebebiyet verebilecek nimetlerdir. Ayrıca dünyadaki mülk ve evladın çokluğu, nefsi Allah'ın zikrinden uzaklaştırabilir.³⁴⁵

وَأَنْ أَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ ﴿٣﴾

*Rabbinizden bağışlanma dileyin, sonra da O'na tövbe edin ki sizi belirlenmiş bir süreye (ömrünüzün sonuna) kadar güzel bir şekilde yararlandırınsın ve her fazilet sahibine faziletinin karşılığını versin. Eğer yüz çevirirseniz, ben sizin adınıza büyük bir günün azabından korkuyorum.*³⁴⁶

Ayet-i kerimelerin tefsirinde, taatle meşgul olan nefsin dünyada nimetlerden faydalanacağı ifade edilmektedir. İbadetle meşgul olan kişi, son bulma ihtimali olmayan bir sevinci bulmuş demektir. Böylece mükemmelliğe doğru ilerlemiş, o nispette sevinç ve sürûrdan emin olmuştur. Bu, en büyük nimettir. Oysa Allah Teâlâ'dan başkasını seven kişi, bunun son bulması korkusu ile acı içinde yaşar. İşte bu ayet-i kerimeye paralel olarak en-Nahl 16/97'inci ayet-i kerimede de bahsedilen *فَلْنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً* güzel bir hayat ile yaşatılmaktan kasıt budur.³⁴⁷ Bu nimetler, kaybetme korkusu ve zahmetiyle elem doğurur. Münafıklar daima bu elemlele kuşatılmıştır. Dünya sevgisi, sürekli bitme korkusu doğurur. İbadetle gelen huzur ve lezzet ise elemle karışık olmayan bir nimettir.

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ ﴿٦﴾ أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَىٰ ﴿٧﴾

*Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder.*³⁴⁸

Ayet-i kerimeyle istidlalle Râzî, kişinin mal ve mülküne bakarak nefsinin müstağni zannedeceğinden bahseder. Bu ise kişinin hem dünyada, hem ahirette azap ve elem içinde olması demektir. Râzî burada özellikle münafıkların hem dünyada mal, mülk ve evlatlarına düşkünlükleri sebebiyle onları kaybetmemek için davranışlarındaki

³⁴⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C.16, 72.

³⁴⁶ Hûd 11/3.

³⁴⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 17, 316.

³⁴⁸ el-Alak 96/6,7.

çelişkilerle elem içinde olduklarını hem de ahirette azap içinde olacaklarını ifade eder. Onlar hem inanmadıkları hâlde kendilerine zor gelen zekât, cihad gibi emirlerle karşı karşıya kalmakta hem bunları yapmayı toplum karşısında da rezilliğe düşmektedirler. Bu ise hem dünyada hem de ahirette saadete erişemeyeceklerini, korku ve elem içinde olduklarını gösterir.³⁴⁹

Râzî’de elem hem dünyevî hem uhrevî düzlemde bir gerçekliktir. Ruhî boyutu cismani olana göre daha güçlüdür. Eylemi güdüleyici vasfı vardır. Sadece fiziksel acıyı ifade etmez. Râzî’nin ahlak nazariyesi çerçevesinde bu bakış, elemin bireyin iç dünyasında nasıl ahlakî bir mihenk taşı olarak yer aldığını göstermektedir.

Hülasa Râzî’de zatından dolayı istenen şey lezzet iken zatından dolayı sakınılan şey elemdir. Nefste elemden, ya zatından dolayı veya zatı harici bir sebepten dolayı sakınılır. Elem duygusu lezzet duygusundan daha güçlü olduğu, maddî lezzetlerin iki duyu ile ilişkili iken elemin pek çok karmaşık duyguyla ilişkisi mevcuttur. Elemin çeşitleri, dünya ve ahiretteki caydırıcılığı, hikmeti, ahiretteki elemin ebedîliğini fark eden nefis için dünyanın elemle karışık olan geçici lezzetlerin cazibesini kaybetmesi gibi mevzuların tefsirde detaylarıyla işlenmekte olduğu görülür.

Sonuç itibarıyla bu bölüm, *Mefâtîhu ’l-ğayb*’daki yorumlara dayanarak Râzî’nin ahlak anlayışında nefis ve lezzet kavramlarının ne denli merkezî bir rol üstlendiğini göstermektedir. Nefsin çok yönlü yapısı ile lezzetin yönlendirici işlevi, ahlakî fitratın ilâhî irade ve saadet anlayışı ile ilişkisi, ayet-i kerimelerden hareketle sunulmaktadır. Nefsin fitratındaki yönlendirilebilme kabiliyeti sayesinde insan, kemâle yönelme istidadı taşıyan bir varlık olarak ele alınmaktadır.

Mefâtîhu ’l-ğayb’da lezzet kavramının kapsamı, çeşitleri, zıddı ile işlendiği ve örneklerle detaylandırıldığı görülmektedir. Cismanî ve ruhânî olmak üzere iki şekilde tasnif edilen lezzet anlayışına göre cismanî lezzetler ahlakî terakki bakımından sınırlı niteliktedir. Buna mukabil ruhânî lezzetler, hakikate doğru bir yönelişin tezahürü olarak daha kalıcı bir konumdadır. Bunlar, akli yücelten ve kalbi yönlendiren etkileriyle bireyin kemâl sürecine katkı sağlar.

Müellifin daha çok cismanî-ruhânî lezzet ayrımında dünyevi lezzet olması bakımından hissî ve hayâlî lezzâtı; ruhani lezzet olması bakımından da aklî lezzâtı değerlendirdiği

³⁴⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 16, 72.

ifade edilebilir. Hissî yani cismanî lezzetlerin bedene ait ve geçici olan hazlar üzerinden işlendiği; hayalî lezzetlerin, makam, şöhret gibi vehmî ve itibârî değerlere bağlı lezzetler olarak ele alındığı fark edilmiştir. Bu iki tür lezzet, insanı aldatma ve kemâlden uzaklaştırma riski taşıdıkları için sınırlı ve aşağı mertebede kabul edilirken buna karşılık, aklî ve ruhânî lezzetler, marifetullah, tefekkür, ibadet gibi eylemlerle ilişkili olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla Râzî’de lezzetlerin değerlendirilmesinde belirleyici olan ölçütün onların sürekliliği, hakikati ve kemale ulaştırması olarak belirlendiği ifade edilmelidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞININ TEMEL KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE MEFÂTÎHU'L-ĞAYB'DA KALP VE RUH

3.1. Ahlakî İrade Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin Akıl-Kalp Anlayışı ve Temel Kavramları

3.1.1. Akıl-Kalp Anlayışı

Fahreddin er-Râzî'de akıl, yaratılıştan var olan (akl-ı matbu) ile sonradan kazanılan (akl-ı iktisabî) olmak üzere iki kısımdır. el-Bakara 2/171'inci ayet-i kelimedeki 'akletmezler' ifadesi ile kastedilen 'sonradan elde edilen akıl' anlamına gelen 'akl-ı iktisâbî'dir.³⁵⁰ Amelî' ve 'nazarî' olmak üzere iki kısımda ele alınır. Buna göre amelî akıl, güzel ile çirkini ayırt edebilmek, meseleler hakkında iyi ve kötü hükümlerini çıkarabilmek, eylem olarak güzel ve çirkin şeyleri yapmak anlamındadır. Nazarî akıl ise akledilebilen şeyleri kabul etmeye güç yetiren bir cevherdir. Akıl gelişimi dört evredir.

1. Heyülânî akıl: Bilgi bakımından boş olan bununla beraber bilgiyi almaya yetenekli olan akıldır.
2. Meleke hâlindeki akıl: Önceden insan aklında bulunan bedîhî bilgileri birbiri ile ilişkilendirerek bilinmeyen şeyleri bilinir hâle getiren akıldır.
3. Bi'l-fiil akıl: Sonradan kazanılan ve istenildiğinde zorlama olmadan kolayca bilgileri getiren akıldır.
4. Müstefâd akıl: Anlatılan bilginin akılda devamlı hazır bulunduğu bir akıldır. Anlama ve idrak konusundaki en son mertebedir.³⁵¹

³⁵⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.5, 189.

³⁵¹ Bkz. A.g.e., C.7, 113.

Yani akıl, diğer kaynaklardan gelen bilgileri tasnif eder. Güvenilirlik analizini yapar. Ve bu analizlere dayanarak başka bilgiler üretir. Dolayısıyla akıl aynı zamanda bir bilgi kaynağıdır.³⁵² Râzî'nin bilgi tanımı ve tasnifleri hakkında İslâm filozoflarına benzerliği ve farklılığının değerlendirildiği kıymetli çalışmalar bulunmaktadır.³⁵³

Sonuç olarak Râzî, akli hem metafizik bir cevher olarak konumlandırmakta hem de onun gelişim sürecini kademeli bir sistem içerisinde değerlendirmektedir. Amelî ve nazarî akıl ayrımı, değer yargılarının oluşmasında belirleyici bir unsurdur.

3.1.1.1. Aklın Mahalli Kalp

Fahreddin er-Râzî'de aklın bedendeki mahalli kalptir. Kalp diğer uzuvların mutlak lideridir. Nefs, uzuvlarla bağlantısını kalp vasıtası ile kurar. Hissin ve irâdî hareketin başlangıç noktası kalptir. Zira his ve hareket sıcaklıkla meydana gelmekte, soğukluk ise his ve harekete engel olmaktadır. Dimağ soğukluğun, kalp ise sıcaklığın kaynağıdır. İradenin yeri kalp olunca hareketin kaynağı olan kudretin yeri de kalp olmuş olur.³⁵⁴ Râzî, kalbin mahiyeti ile ilgili görüşlerini anatomi ile ilgili uzun açıklamalarla destekler. Damar ve kasların beyinle mi yoksa kalple mi yönetildiklerini tartışır.³⁵⁵ İbn Sînâ'dan alıntılarla, Galen'e ait olan, her kuvveyi ortaya çıkaran bir organın varlığı³⁵⁶ ön kabulünü aktararak bu görüşünü destekler.³⁵⁷

³⁵² Sabri Bağcı, *Fahreddin er-Râzî'de Akıl Vahiy Münasebeti* (Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, YL, 2016), 72-73.

³⁵³ Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*" (Ankara Ü. İ. F. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006).

³⁵⁴ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 54.

³⁵⁵ Bkz. A.g.e., 54-74.

³⁵⁶ Bkz. İbn Sînâ, *el-Kanun fi't-tib*, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1996), 33.

³⁵⁷ Bkz. A.g.e., 65, dipnot 37.

3.1.1.2. Kalbin Mahiyeti

Râzî, ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerle istidlâl ile muhatap ve sorumlu olanın, anlamının ve iradenin yerinin, emir verilen, yasak konulan, ceza ve sevap verilenin kalp olduğunu vurgular.³⁵⁸ Bu ayet-i kerimeler, mücâzât ve mükâfât için kalbî niyetten³⁵⁹, kalbin sorumlu olduğundan³⁶⁰, Kur'ân'ın Peygamber'in (s.a.v.) kalbine indirildiğinden³⁶¹ anlamının kalbe nispet edildiğinden³⁶² bahsetmektedir.³⁶³ *Mefâtîhu'l-ğayb*'da Hacc sûresinin tefsirinde benzeri açıklamalar geçmektedir.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَنُكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

*Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.*³⁶⁴

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, iki kısım olduğu ifade edilen aklî kuvveleri ele alır. Birinci kısım açık, kolay ve hızlı idrak edebilme kuvvesidir. Örneğin nesnelere hakikatini anlamak için başkasından yardım almaya ihtiyaç duyulmaması gibi. İkinci kısım ise tecrübî bilgileri edinebilen aklî kuvvedir. Ayet-i kerimede işaret edilen ikinci tür aklî kuvvedir. 'Gezin dolaşın' ifadesi ile bilgiye ulaşmak için çabalamak kastedilmektedir.³⁶⁵

Ayet-i kerimede geçen *الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ* ifadesi, insanın kalbiyle anlaması ve ibret alması gerektiğini vurgular. Ancak burada 'kalbin göğüste bulunması' gibi apaçık bir

³⁵⁸ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 54-56.

³⁵⁹ el-Bakara 2/225.

³⁶⁰ el-İsrâ 17/36.

³⁶¹ el-Bakara 2/97 vb.

³⁶² el-A'raf 7/179.

³⁶³ Benzeri ayet-i kerimeler için Bkz. el-Bakara 2/225, el-Mâide 5/41, el-İsrâ 17/36, Muhammed 47/24, el-Hucurât 49/14, el-Mutaffifîn 83/14 vb.

³⁶⁴ el-Hacc 22/46.

³⁶⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.23, 233-234.

gerçeğin neden özellikle zikredildiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Kalbin göğüste bulunduğu vurgulanmasının iki temel sebebe dayandığı belirtilmektedir. Bunlardan birincisi, beyânın açıklığını arttırmaktır. Çünkü ‘körlük’ fiziksel gözün işlevini yitirmesi olarak bilinir. Ayet-i kerimede ise kalpteki körlükten bahsedilmektedir. Bu noktada, kalbin konumunu ifade etme gerekliliği doğmaktadır. Çünkü ‘körlük’ gözle ilişkilendirildiği için, kalbin körlüğünden bahsederken pekiştirmek amacıyla *الَّتِي فِي الصُّدُورِ* ifadesi eklenmiştir. Aynı şekilde, ‘kalp’ kavramının da zihinsel algıyla ilişkilendirilmesi karşısında, onun fiziksel konumu hatırlatılmış, anlamı pekiştirmek amacıyla bu ifade kullanılmıştır.³⁶⁶

İkincisi ise kalbin, düşünme ve anlama merkezi olarak vurgulanmasıdır. Kâf sûresinde ‘kalp’ kelimesi³⁶⁷ ‘akıl ve anlayış sahibi olmayı’ ifade etmektedir. İnsanın asıl düşünme merkezinin beyin *دماغ* olduğunu ileri süren bazı filozoflara³⁶⁸ cevaben Kur’ân-ı Kerîm’deki bu vurgu, düşünmenin, tefekkürün ve hakikati kavramanın beynin bir fonksiyonu değil, kalbin bir işlevi olduğunu ortaya koymaktadır.³⁶⁹

Benzeri ifadeler Râgıb el-İsfahânî de işaret etmektedir. el-Araf 7/179, el-Bakara 2/171 gibi ayet-i kerimelerde geçen ‘gözleri vardır, görmezler’ ibarelerinden kasıt gerçekte görmemeleri veya sesleri duymamaları değildir. Duydukları ve gördükleriyle kendilerine yararlı bir anlam ortaya koyamamalarıdır.³⁷⁰ Ancak müellifin açıklamalarında, Râzî’de olduğu gibi, aklın mahallinin beyin değil kalp olduğu şeklinde anatomik bir anlayışa rastlanmamaktadır. Bu anlamda Râzî aklın bilgiyle eşdeğer olup olmadığını ve bilginin yerinin kalp olup olmadığını sorgulamakla diğer müelliflerden ayrılmaktadır.

Buna göre bilgi edinmek ve kavramak aklın işlevidir. Ayet-i kerimede ‘düşünecek kalpleri’ ifadesi, kalbin düşünme ve anlama işlevine sahip olduğu şeklindedir. Bu,

³⁶⁶ Bkz. A.g.e., C.23, 233-234.

³⁶⁷ Kaf, 50/37.

³⁶⁸ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyye li’l-Kütübi’l-‘Amme, 1952), C. 1, 57.

³⁶⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C.23, 233-234.

³⁷⁰ Bkz. İsfahânî, *ez-Zeria*, 22.

kalbin bilgi edinme aracı olduğu anlamına gelmesi demektir. Bu nedenle bilginin mahallinin kalp olarak belirlenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla akıl yürütmenin kalp aracılığıyla gerçekleştiği ifadesinden, kalbin aklın merkezi olduğu sonucu çıkmaktadır.³⁷¹

Râzî, cehaletin neden ‘körlük’ olarak nitelendirildiğini sorgular. Buna göre cehalet, insanı şaşkınlık ve tereddüt içinde bırakır. Bilgisiz kişi, hakikati göremediği için yolunu kaybetmiş bir kör gibi hareket eder. Doğruyu bulamaz, nereye gideceğini bilemez. Bu yüzden cehalet, manevi bir körlük olarak nitelendirilmiştir. Bilgi ise göz gibi yol gösterici bir araçtır. Nasıl ki göz, insanın fiziksel dünyada yönünü bulmasını sağlıyorsa bilgi ve akıl da insanın hakikati görmesini ve doğru yolu bulmasını sağlar.³⁷²

Hülasa, Râzî’de bilginin ve anlamanın merkezi ‘kalp’dir. Ayette akıl yürütmenin kalbe atfedilmesi, aklın mahallinin kalp olduğunu gösterir. Cehalet, hakikati görememekle eşdeğerdır ve bu nedenle ‘körlük’ olarak nitelendirilmiştir. Bilgisiz kişi, gözleri açık olduğu hâlde doğruyu göremediği için manevî anlamda kör kabul edilir. Dolayısıyla ayet, bilginin insandaki merkezi olan kalbin önemini vurgulamakta ve cehaleti körlükle özdeşleştirerek, hakikati anlamayanların durumunu gözleri görmeyen kimselere benzetmektedir.

3.1.1.3. Kalbin Vasıfları

Mefâtîhu l-ğayb’da kalbe ihsan edilen bazı vasıflar ele alınmaktadır. Mûsâ ile Harun’un (a.s.) tebliğ dualarının bulunduğu Tâhâ sûresi 20/25-35’inci ayet-i kerimelerin tefsirinde mü’min ile kâfir kalbin özellikleri sıralanmaktadır. Allah Teâlâ’nın mü’min kalbe dokuz lütfu vardır.

1. Hayat. En’âm sûresi 6/122’inci ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ mü’minin kalbine hayat vermektedir. İman, kalbin hayatı, küfürse kalbin ölümü gibidir.
2. Şifâ. Tevbe sûresi 9/14’üncü ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ mü’minin kalbine şifa vermektedir.

³⁷¹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.23, 234.

³⁷² Bkz. A.g.e., C.23, 234.

3. Tahâret. Enfâl sûresi 8/37'inci ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ mü'minin kalbinde habîs ve tayyibi, yani kirli ile temizi ayırt etmek için dünyada imtihan etmektedir.
4. Hidâyet. Teğabün sûresi 64/11'inci ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ iman edenlerin kalbine hidayet vermektedir.
5. Kitâbet. Mücâdele sûresi 58/22'inci ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ mü'minlerin kalplerine imanı yazmıştır.
6. Sekînet. Fetih sûresi 48/4'üncü ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ mü'minlerin yüreklerine sekînet vermiştir.
7. Muhabbet ve ziyinet. Hucurât sûresi 49/7'inci ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ imanı sevdirmiş ve süslemiştir.
8. Ülfet. Âl-i İmrân sûresi 3/103'üncü ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ mü'minlerin kalplerine ülfet vermiştir.
9. İtminan. Ra'd sûresi 13/28'inci ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ mü'minlerin kalplerine zikrullâh ile itminan vermektedir.

Kâfir kalbin sıfatları ise şunlardır:

1. Hastalık. Bakara sûresi 2/9-10'uncu ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ kâfirin kalbinde hastalığı arttırmıştır.
2. Kaskatı kılma. Maide sûresi 5/13'üncü ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ kâfirin kalbini kaskatı kılmıştır.
3. Ters çevirme. Tevbe sûresi 9/127 ve Saf sûresi 61/5'inci ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ kâfirin kalbini hakikatten çevirir.
4. Örtü germe. En'âm sûresi 6/25'inci ayetle istidlâl ile Allah Teâlâ kâfirin kalbine örtü gerer, kulağına ağırlık verir.
5. Mühür vurma, kilitleme. Muhammed sûresi 47/16, 24, Mutaffifîn sûresi 83/14'üncü ayetlerle istidlâl ile Allah Teâlâ kâfirin kalbini kilitler.³⁷³

³⁷³ Bkz. el-Bakara 2/7, 10; el-Maide 5/13, el-En'âm 6/25, et-Tevbe 9/127, Saff 61/5, Muhammed 47/16, 24, Mutaffifîn 83/14.

3.1.2. Ahlakilik Bakımından İrâdî Fiil Meselesi

Kâfirin ve mü'minin kalbine dair olan bu ifadelerin karşısında iradenin konumu nasıl anlaşılmalıdır? Ayet-i kerimelerde cebr mi söz konusudur? Buna mukabil imanın önünde hiçbir engelin bulunmadığına dair pek çok ayet-i kerimenin³⁷⁴ mevcudiyeti de bilinmektedir. Burada bunun zıddına 'kalpleri mühürlü' olanlardan, 'ölü gibi'³⁷⁵ olduklarından bahsedilen ayetler bir teâruz teşkil etmekte midir? Râzî, bu meselelerin İslâmî ilimlerin en büyük meselesi olduğunu ifade eder. Bu konuyu detaylarıyla ele aldığı yer el-Bakara 2/7'inci ayet-i kerimenin tefsiridir.

حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾

*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.*³⁷⁶

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, "Allah kalpleri mühürledi" ifadesinin nasıl anlaşılabileceğini tartışır. Buna göre kalp, bazı duygularla güdülenmektedir. Onu güdüleyen bir müessir olmadan kalpte fiil meydana gelmez. Bir fiilin meydana gelmesi için müessir ile beraber kudretin de olması gerekir. Hakikatte bu müessiri de kudreti de yaratan Cenâb-ı Hak olduğu için ayet-i kerimede ifade edilen eylemin, ilgili müessire nispet edilmesi mümkündür.³⁷⁷

Râzî'nin bu bağlamda en çok tartışılan yönü, kudretle güdünün birleşmesi durumunda fiilin meydana gelmesini vâcib yani zorunlu kabul etmesidir. Burada Mu'tezile'nin iradeyi önceleyen anlayışına da yer vererek, onların bu görüşleri sebebiyle tekfir edilip edilemeyeceği meselesini gündeme getirir. Hem Ehl-i Sünnet'in hem de Mu'tezile'nin Allah'ın yüceliğini temellendirme gayesinde bulduklarını ifade ederek Mu'tezile'ye karşı bu hususta iki temel noktaya dikkat çeker. Bunlardan ilki, fiilin sebepsiz gerçekleşmesini kabul etmenin Tanrı'nın varlığını inkâr anlamına gelmesidir. İkincisi ise, bazı ahlakî ilkelerin fitraten zorunlu bilgiyle bilindiği ve bu tür bilgilerin fiil üzerinde doğrudan etkili olduğudur. Bu ise fiilin belirli bilgilerle yönlendirildiğini

³⁷⁴ el-İsrâ 94, el-Bakara 2/86, el-Hacc 78 vb.

³⁷⁵ en-Neml 80.

³⁷⁶ el-Bakara 2/7.

³⁷⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C.2, 290-292.

gösterir. ³⁷⁸ Bu yönüyle Râzî, cebre yakın bir konumda durduğu yönünde değerlendirilmiştir. ³⁷⁹ Ancak müellifin niyetinin bu olduğu açık şekilde söylenemez. Zira kendisi meselenin tartışılmalı alanlardan biri olduğunu itiraf etmektedir. ³⁸⁰

Buna göre kalbin, fitratı gereği fayda gördüğüne yönelmesi, zarar gördüğünden kaçınması zorunlu bir eğilimdir. Bu durum, fitrî kabiliyete bağlanmaktadır. Kalpteki bu kabiliyet, onun bu şekilde davranmasını zorunlu kılar. ³⁸¹ Örnek verilecek olursa, bir tohum nasıl toprak, güneş ve suya kavuştuğunda kendi tabiatı gereği büyüyorsa insan kalbi de fayda olarak algıladığı şeye yönelir, zarar gördüğü şeyden ise uzaklaşır. Bu yönelimin tersine hareket etmesi mümkün değildir. Râzî'nin insan fiillerine ilişkin olarak özellikle vurgulamak istediği hususun bu olduğu düşünülmektedir.

Bu bölüme benzer şekilde Râzî'nin eylem, irade anlayışını kelâmî tartışmalarla ele aldığı pek çok bölüm mevcuttur. el-Bakara 2/127-129³⁸² ve 282'inci ayet-i kerimelerin tefsirinde, Mutezile'nin iddialarına cevaplar verir. ³⁸³

وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٠٧﴾

Yüzleri ağaranlar ise Allah'ın rahmeti içindedirler. Onlar orada ebedi kalacaklardır. ³⁸⁴

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, اَبْيَضَتْ وُجُوهُهُمْ ‘Yüzleri ağaracak olanlar’ ifâdesi ile ilgili olarak bazı sorular sorar. Bu sorular ile رَحْمَةِ اللَّهِ ‘Allah Teâlâ'nın rahmeti’ ifadesi arasında bağ kurar. Buna göre buradaki ifade, cennete kulun taati ile değil, Allah Teâlâ'nın rahmetiyle girilebileceğine işaret etmektedir.

³⁷⁸ Bkz. A.g.e., C.2 , 293-294.

³⁷⁹ Bkz. Özkan Tekin, “Fahredden Râzî'nin İnsan Fiilleri Teorisi”, *Daniname*, Mart 2022, 4/54.

³⁸⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtîh* C.2 , 293-294.

³⁸¹ Bkz. A.g.e., C. 2, 295.

³⁸² Bkz. A.g.e., C. 4, 57.

³⁸³ Bkz. A.g.e., C. 7, 116.

³⁸⁴ Âl-i İmrân 3/107.

Râzî'nin eylem anlayışına göre kişinin bir eylemde bulunması veya bulunmaması ile ilgili zıt güdüler birbirine denk olursa o kuldan bir fiil sadır olmayacaktır. Dolayısıyla kulun itaat fiilini işlemesi, itaate yönelik saiki Allah'ın yaratması iledir. Bu durumda da cennete girmenin, hak etme ile değil, ancak Allah Teâlâ'nın lütfu, rahmeti ve keremiyle olduğu anlaşılmış olur.³⁸⁵ Râzî'nin 'güdü' ile ilgili bu bakış açısını Al-i İmrân 3/159'uncu ayet-i kerimesinin tefsirinde de teyit ettiği görülmektedir.³⁸⁶

En'âm sûresi 6/1'inci ayet-i kerimede de benzer açıklamalar mevcuttur. Elem kavramında da işlenmiş olan bu ayet-i kerimede 'güdü' anlayışı özetlenmektedir. Buna göre, iyiliğin bir insandan ortaya çıkması, o iyiliği yapma isteğinin insanın kalbinde oluşmasına bağlıdır. Ancak bu his, insanın kendi çabasıyla meydana gelmez. Eğer öyle olsaydı, bu hissin ortaya çıkışı başka bir nedene dayanır ve bu da sonsuz bir silsile oluştururdu. Bu nedenle, insanın kalbinde bu hissin oluşmasını sağlayanın Allah Teâlâ olduğu açıktır. Bir iyilik duygusu kalpte belirmediğinde o iyiliğin yapılması kaçınılmazdır. Duygu kaybolduğunda ise, o iyiliğin yapılması mümkün değildir. Sonuç olarak, iyilikleri asıl yaptıranın Allah olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden her türlü övgü ve şükür yalnızca Allah Teâlâ'ya aittir.³⁸⁷ Bu konuyu daha detaylı ele alınması sebebiyle En'âm sûresinde kavramın geçtiği yerlerde işlemeyi uygun bulduk.

وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ وَنَدْرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿ ١١٠ ﴾ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتٰى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴿ ١١١ ﴾

O'na iman etmedikleri ilk durumdaki gibi (mûcize gösterdikten sonra da) yine onların gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz. Ve onları şaşkın olarak taşkınlıkları içinde bırakırız. Biz onlara melekleri de indirseydik, kendileriyle ölüler de konuşsaydı ve her şeyi karşularında (hakikatın şahidleri olarak) toplansaydık Allah dilemedikçe yine de iman edecek değillerdi. Fakat onların çoğu bilmiyorlar.³⁸⁸

³⁸⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 8, 320.

³⁸⁶ Bkz. A.g.e., C. 9, 407.

³⁸⁷ Bkz. A.g.e., C. 12, 472.

³⁸⁸ el-En'âm 6/110-111.

Bu ayet-i kerimede Râzî, kalplerin değişik hâllerinden ve insanın iradesinin ve kaderin bu etkiler üzerindeki konumundan bahseder. Buna göre küfür de iman da Allah Teâlâ'nın kaza ve kaderiyedir. Onlara, istedikleri mu'cizeler gelse ve Hz. Peygamber'in hak olduğuna delâlet ettiğini bilseler bile, Allah Teâlâ, onların gönüllerini bu hakikatten çevirdiğinde, onlar küfürleri içinde kalakalırlar. Bu ayetin maksadı kâfirlerin mu'cizelerden yararlanamayacaklarını ortaya koymaktır.³⁸⁹

Râzî, Mutezile'nin bu husustaki görüşlerinin tutarsızlığına işaret eder. Daha önce de zikredildiği üzere, kudretin iki zıdda elverişli olduğu, birinin diğerinden üstün gelmesi için bir taraftaki saikin baskın olması gerektiği, teselsüle gitmemesi için Allah'ın bu saikin yaratıcısı olmasının gerekliliği ifade edilmektedir. Allah Teâlâ kalbi hâlden hâle çevirendir. Bazen hayra bazen şerre sevk edicidir.³⁹⁰

Kalp ile fiillerin arasında doğrudan bir ilişki vardır. İlgili ayette, Allah'ın gözlerden önce kalplerin çevrilmesinden bahsetmesi bunun örneklerindedir. Çünkü bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya sebep olan niyetler önce kalpte oluşur. Kalpte bir şeyi yapmaya yönelik bir istek ortaya çıktığında, göz doğal olarak o şeye yönelir. Tam tersine, kalpte bir şeyi yapmamaya yönelik bir istek oluşursa, göz bu sefer ondan uzaklaşır. Hatta o şeye bakıyor olsa bile, bu bakıştan beklenen fayda elde edilemez.³⁹¹

En'âm sûresi 6/25'inci ayet-i kerîm'de de benzeri bir durum mevcuttur.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾

*İçlerinde sana kulak verip okuduğun Kur'an'ı dinleyenler var. Hâlbuki biz, onu anlayamamışlar diye kalpleri üzerine kat kat perdeler gerdik, kulaklarına da bir ağırlık koyduk. Artık hangi delil, işaret ve mucizeyi görürlerse görsünler, yine de iman etmezler. Hatta yanına geldiklerinde seninle münakaşaya girişirler ve inkâra saplanıp kalmış o kâfirler: "Bu, öncekilerin masallarından başka bir şey değil" derler.*³⁹²

³⁸⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.13, 114.

³⁹⁰ Bkz. A.g.e., C.13, 114.

³⁹¹ Bkz. A.g.e., C.13, 114.

³⁹² el-En'âm 6/25.

Burada da anlaşıldığı üzere fiillerin kaynağı kalptir; göz ile kulak ise kalbin iki âletidir. Bunlar, kalbe tabi olurlar. Bu sebeple önce kalplere sonra da diğer duylara işaret edilmiştir.³⁹³

Buradan hareketle Râzî'nin, kader, ilahî irade ve insanın sınırlı kudreti arasında denge kurmaya yöneldiği ifade edilebilir. İman ve küfür, Allah Teâlâ'nın kazası ve kaderi doğrultusunda gerçekleşir. Bu anlayış, Mutezile'nin ihtiyarî iman görüşüne karşı bir eleştiri sunar. Bir fiilin sebepsiz gerçekleşemeyeceğini; bir sebep varsa, bunun da Allah'ın yaratmasıyla olduğunu savunur. Aksi takdirde ya sebepsiz bir sonuca inanmak gerekecek ya da cebri kabul etmek zorunda kalınacaktır.³⁹⁴

Bu bölümde kelâmî tartışmaların yoğunluğu görülmektedir. Allah'ın mutlak kudretinin vurgulandığı, ancak insanın sorumluluğunun bütünüyle inkâr edilmediği, ilâhî yönlendirmenin, kalbe atılan saiklerin iman hususundaki etkinliğinin kader anlayışı ile ilişkilendirildiği görülmektedir. İman, tamamen insanın özgür iradesine dayanan bir şey olamaz. Çünkü insanın kudreti ancak bir sebep veya etki ile harekete geçebilir. Bu ise imanın kaynağında Allah'ın belirleyici olduğunu gösterir. Diğer ayet-i kerimeler bu çerçeveyi desteklemede, katkı sunmada, örnek teşkil etmektedir.

...سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ (١٤٩)

...Putperestler diyecekler ki: "Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık."³⁹⁵

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, fiillerin Allah Teâlâ'nın iradesinin zıddına gerçekleşmesi durumunun acizlik anlamına geldiğini belirterek, iradeyi tamamıyla insana ait gören Mutezile'ye ince bir nükte ile cevap verir. Buna göre Allah Teâlâ, kulu mecburî olarak iman etmeye sevk etmemektedir. Çünkü bu kulluğun mantığına aykırıdır. Ancak murad ettiği hâlde kulunu iman etmeye sevk edemezse, o zaman yaratıcının acizliği söz konusu olabilecektir. Dilemesi hâlinde kulu hidayete erdirebileceği, ayet-i kerimelerde doğrudan ifade edilmektedir. Bu ayetler, Allah

³⁹³ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 13. 115.

³⁹⁴ Bkz. A.g.e., C. 13, 118.

³⁹⁵ el-En'âm 6/149.

Teâlâ'nın hem bazı insanları hidayete ulaştırmayı dilemediğini hem de hidayete ulaştırmadığını gösterir.³⁹⁶

Önceden de ele aldığımız gibi farklı yerlerde tekrar tekrar işlenen bu konuyu Râzî, burada ayrı başlıkta derlemektedir. Bundan sonra konunun geçtiği yerlerde daha önce işlediğini hatırlatmakla yetinecektir. Konuyu detaylı bir şekilde ele aldığı bu bölüme göre, kâfir bir kulun iman edebilme yetisi iki şekilde ele alınabilir. Birincisi kâfirin iman etme kudretinin olmaması durumudur. Bu durumda Allah Teâlâ'nın, o kişiden iman etmesini dilemesi, onun kudreti dışında bir şey istemiş olması demektir ki bu imkânsızdır. İkincisi ise iman etme kudretinin olup hangi yönde kullanacağını belirleyen bir sebebin olmamasıdır. Bir fiilin gerçekleşmesi için hem kudret hem de sebep gerekir. Sebep yoksa iman etmek de imkânsız olur. Allah'ın imkânsız bir şeyi dilemesi mümkün değildir. Eğer bu fiil gerçekleşmiyorsa, Allah Teâlâ'nın o kişinin iman etmesini dilemediği anlaşılır. Bu durum, Kur'ân-ı Kerîm'in zahîrî anlamı ve akli delillerle desteklenmektedir.³⁹⁷

Râzî, katilin iradesinin ve fiilinin konumunu da benzeri şekilde yorumlar.³⁹⁸ el-A'raf 7/120-122'nin tefsirinde güdülerin etkinliği için gereken kudretin ancak Allah Teâlâ'nın yaratması ile mümkün olduğunu, aksi hâlde teselsülün meydana gelmiş olacağını tekrarlar.³⁹⁹ Benzeri şekilde A'raf sûresi 7/156'da, hidâyeti verenin Allah Teâlâ olması ifadesinden kastın kuldun fiilin sadır olması için bir sebebin olmasının gerektiğini, bu sebebi (daiye) yaratanın Allah Teâlâ olduğunu hatırlatır.⁴⁰⁰

İlgili tartışmalardan hareketle Râzî'nin savunduğu bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Buna göre Allah Teâlâ'nın lütfu ve iradesiyle, itaate meyleden güdüler takviye edilirken, masiyete sevk eden unsurlar bertaraf edilebilir. Bu bağlamda, Allah Teâlâ'nın kalbe attığı saikler en büyük nimettir. Diğer bütün nimetler de bu temel lütfun üzerine bina edilmektedir. İnsan, nefsin ve tabiatın güdüsüne kapılma eğiliminde olsa da, ilahî bir burhanın ortaya çıkması, onun ubudiyet güdüsüne

³⁹⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 13, 175.

³⁹⁷ Bkz. A.g.e., C. 13, 175.

³⁹⁸ Bkz. A.g.e., C. 6, 530.

³⁹⁹ Bkz. A.g.e., C. 14, 337.

⁴⁰⁰ Bkz. A.g.e., C. 14, 378.

yönelmesini sağlar. Kulun itaate yönelmesi de masiyetten kaçınması da ancak Allah Teâlâ'nın dilediği sebepleri yaratmasıyla mümkün olabilir. Bu da kulun Allah Teâlâ'nın lütfuna her an muhtaç olduğunu göstermektedir. Böylece insana düşen, iradesini ilâhî iradenin çizdiği yolda kullanmak, Rabbine yönelerek O'ndan hayra sevk eden güdüleri takviye etmesini niyaz etmektir.

Hülasa *Mefâtîhu'l-ğayb*'da mü'min ve kâfirin kalbine ilişkin tasniften hareketle, irade meselesi, felsefî kelâmî bir derinlikle ele alınmaktadır. Râzî'nin, fiiller hususunda, kalbi güdüleyen saiklerle kudretin birleşmesinden doğan zorunluluğa yaptığı vurgu, onu cebrîliğe yaklaştırmaktadır. Ancak o, bu hususu insan fitratının zorunluluğuna ve bilginin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğuna dayandırarak açıklamaktadır. Kalbin fayda ve zarara yönelik zorunlu yönelimi, insan iradesinin mutlak özgürlükten ziyade belirli saiklerle şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, Allah'ın kalpler üzerindeki tasarrufunu inkâr etmeksizin, insan fiillerine dair daha rakik bir kader anlayışının inşasına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla Râzî'nin irâdî fiillerde kişiyi güdüleyen fayda-zarar kavramlarının ekseninde ele alınmasının gerekliliği anlaşılmış olmaktadır.

3.1.3. Fayda ve Zarar Kavramları

Fahreddin er-Râzî'de iyi ve kötü bilgisinin aklî çıkarımla bilinebildiğinden bahsedilmişti. Buna göre tabiata uygun olan iyi ve faydalı, aykırı olan kötü ve zararlı olarak kabul edilmektedir. Bunlar, kemâl veya noksan sıfatları ile ilişkilidirler. Buna paralel olarak ahlakî fiil, bir varlıkta fayda veya zararın olduğunu idrak etmekle başlar. Bu bilgi kalbi güdüler ve kalp, buna göre menfaatine uygun olarak gördüğü şeye meyleder. Zarar gördüğü şeyden de kaçınır. Bu sebeple başlangıçta fayda veya zararı algılama mevcudiyeti elzemdir.⁴⁰¹ Dolayısıyla *Mefâtîhu'l-ğayb*'da fayda ve zarar kavramlarının geçtiği ayet-i kerimelerin nasıl işlediğine dair analizlerinin yapılması zarurîdir.

⁴⁰¹ Bkz. Râzî, *Muhassal*, 202-203.

3.1.1.1. Fayda ve Zararın Hakiki Kaynağı

أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿ ٥٥ ﴾

*Rabbimize alçak gönüllüce ve için için dua edin. Çünkü O, haddi aşanları sevmez.*⁴⁰²

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, duanın faydalarını inkâr edenlerin delillerini sıralayarak buna karşı cevapları ele alır. Buna göre dua, kulun ubûdiyyet kabiliyetinin zilletini, Rububiyet kabiliyetinin de izzetini bilmesi faydasına mebnîdir. Kulluktaki gaye de budur. Kişinin dua etmesi, muhtaç olduğunu kabul etmesi demektir. Aynı şekilde Rabbinin de onu işittiğini, onu vermeye kudretinin olduğunu, rahmet ve merhametinin varlığını bilmesi ve ona yönelmesi demektir. Dolayısıyla dua ve ibadetler, kulun aciziyetini ve Hak Teâlâ'nın ilmini, gücünü ve merhametini bilmesinin bir neticesidir. Özünde kulluğun ve yaratıcının farkında olmak gibi faydaları içermektedir.⁴⁰³ Dolayısıyla Râzî'de dua, faydanın hakiki kaynağının Allah-u Teâlâ olduğu bilincinin fiili hâle dönüşmesini ifade etmektedir.

وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿ ١٠٦ ﴾

*Allah'ı bırakıp da sana ne fayda ve ne de zarar verebilecek olan şeylere yalvarma. Eğer böyle yaparsan, şüphesiz ki sen zâlimlerden olursun.*⁴⁰⁴

Ayet-i kerimelerde geçen لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ 'fayda ve zarar vermeyen' ifadeleri için Râzî, şu izahlarda bulunur. Zatı gereği mümkün olan varlıklar ancak Hakk'ın yaratması ile mevcuttur. Dolayısıyla fayda ve zarar verebilecek olan, Allah'tan başka güç ve kudret yoktur. Bunu varsayan kişi zulmetmiş olur. Zulüm, bir şeyin olması gerekenden farklı bir mevkiye konulmasına denir. Ayetin sonundaki 'kendine zulmedenlerden olursun' ifadesi de buna işarettir. Hakk'ın dışında kalanlardan, kudret sahibi olmamalarına rağmen, tasarrufta bulunmalarının beklenmesi anlamında bu durum zulüm olarak nitelenmektedir.

Dolayısıyla ayet-i kerimede mü'minlere yönelik, nimetlerden menfaat umması ve bu durumun onu yaratandan alıkoyup koymaması gibi ince bir nükte vardır. Bütün

⁴⁰² el-A'râf 7/55.

⁴⁰³ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 14, 279.

⁴⁰⁴ Yûnus 10/106.

eşyanın, Cenâb-ı Hakk'ın yaratmasıyla bâkî olduklarını kişinin müşahade etmesi, zâtı gereği bütün mahlûkâtın yokluk olduğunu, Allah Teâlâ'nın nûru ve ihsanının, her şeyi ihâta ettiğini görmesi, ihlasın şartıdır. Bu yönüyle ayet mü'minlere de hitap etmektedir.⁴⁰⁵

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ لِّمَنْ حَمَلَ الْآيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّبَنَاتٍ فَضَلَّ مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَا تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾

*Biz geceyi ve gündüzü (kudretimizi gösteren) iki alâmet yaptık. Rabbinizden lütuf isteyeziniz, yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye gece alametini giderip gündüz alametini aydınlattı kıldık. İşte biz her şeyi açıkça anlattık.*⁴⁰⁶

Ayet-i kerime, gece ve gündüzün vakit hesaplamada kullanılmasının insanlar için nimet oluşuna işaret etmektedir. Râzî, burada hem tevhit için kesin delil ifade etmesi hem de dünyalık işlerin yürümesi için mevcut olan faydasını ifade etmesi bakımından iki büyük nimetin mevcudiyetine dikkat çeker. Allah Teâlâ'nın bunların hareketlerine dikkat çeken işareti, kul için hem faydalı bir açıklama hem de mükemmel bir beyândır. Mü'min bu ayetlerden ibret alarak nimetlerin farkında olmalı, bunları onun faydası üzere yaratana yönelmelidir.⁴⁰⁷

3.1.1.2. Fayda ve Zararın Göreceliği

Fahreddin er-Râzî'nin nefsin fayda ve zarar algısının duruma ve muhatabın niyetine göre anlam kazanmakta olduğuna dair *Mefâtihu 'l-ğayb*'da işaretleri görülmektedir. Bu kavramları değerlendirirken sözün ve fiilin gayesine odaklandığı fark edilir. Ona göre bir sözün yahut davranışın faydalı ya da zararlı oluşu, onu kimin, ne maksatla, hangi durumda söylediği ya da yaptığına bağlı olarak değişmektedir. Bu durum fayda ve zarar anlayışında görecelilik olarak tanımlanabilir. Nefsin iradi fiili üzerinde etkiye sahip olan fayda zarar bilgisinin daha iyi anlaşılması için *Mefâtihu 'l-ğayb*'da buna işaret eden ayet-i kerimelerin işlenmesi gerekli görülmüştür.

⁴⁰⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 17, 310.

⁴⁰⁶ el-İsrâ 17/12.

⁴⁰⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 20, 307.

... وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا... ﴿ ٨٣ ﴾

“...insanlara güzel söz söyleyin...”⁴⁰⁸

Râzî, ayet-i kerimenin tefsirinde ‘güzel sözü’ tanımlar. Buna göre güzel söz, hoş giden söz değil, kendisiyle faydalanılacak olan sözdür. Bu sebeple fiilen bir laneti gerektirecek işi yaptıkları zaman o kimse kınandığında, bu onlar için faydalı bir söz olmuş olur. Böylece kâfire lanet de faydalı olması sebebiyle güzel bir sözdür. en-Nisâ 4/148’inci ayet-i kerimede kâfirlere karşı söylenen lanetleme ifadeleri bu bakış açısına göre güzel söz söyleme vazifesine aykırı değildir. Âl-i İmrân 3/159 ile Tâhâ 20/44’üncü ayet-i kerimelerde geçen Mûsâ’nın (a.s.) Firavun’a yumuşak sözle emrolunması ise imana davete has olan bir üsluptur. Yani kâfirleri ve fasıkları imana davet etmek maksatlı söylenen sözlerin mutlaka güzel sözler olması gerekmektedir.⁴⁰⁹

Râzî, bir sözün ya da davranışın değerini, onun hoşluk uyandırmasından değil, hakikate hizmet etmesinden hareketle belirler. Bu çerçevede kimi zaman lanet, kimi zaman yumuşak söz, muhatabın yapısına ve amaçlanan dönüşüme göre ‘güzel’ hükmünü kazanabilmektedir.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴿ ١١ ﴾ يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نِنْفَعُهُ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ﴿ ١٢ ﴾

*İnsanlardan öylesi var ki, Allah’a dünyevî bir çıkar beklentisi içinde kıyısından kenarından kulluk eder. Öyle ki; eğer beklentisi gerçekleşir de bir iyilik görürse gönlü onunla huzura kavuşur, dininde sebât eder. Fakat başına bir felâket gelirse hemen gerisin geri dönüp Allah’a kulluğu terk eder. Böyleleri dünyasını da, âhiretini de kaybetmiştir. İşte apaçık hüsrân budur! Allah’ı bırakır da, kendisine zararı da faydası da olmayacak şeylere yalvarır durur. İşte bu, içinden çıkılmaz derin sapıklığın ta kendisidir.*⁴¹⁰

Râzî ayet-i kerimenin tefsirinde hayır ve fitne kavramlarının, münafıkların itikadına göre kullanılmış olduğunu belirtir. Onlara göre hayır, dünyevî menfaatler; şer ise

⁴⁰⁸ el-Bakara 2/83.

⁴⁰⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 3, 589.

⁴¹⁰ el-Hacc 22/11-12.

dünyevî zararlardır. Bütün hayırlar da esasında bir fitnedir. Buradaki fitne ise insanın nefesine ağır gelen şey anlamında kullanılmıştır.

Ayet-i kerimede fayda veya zararı olmayan şeye tapanlardan putperest müşrikler kast edilmektedir. Zararı faydasından daha yakın olanlar ifadesi ise onların liderleridir. Çünkü bunların onlara kısmen zarar vermeleri mümkündür. Bu ifade putlar olarak da anlaşılabilir. Çünkü bunlara tapmak kişi için zarar sebebidir. Bu sebeple putlara ‘zarar verme’ nispet edilebilir. Dolayısıyla fayda veya zararın kişiye doğrudan veya dolaylı olarak ulaşması mümkündür. Ayet-i kerimede başlangıçta ‘fayda veya zarar vermeyen’ olarak ifade edildiği hâlde devamında ‘zararı faydasından büyük olan’ ifadesinin bu şekilde anlaşılması mümkündür.⁴¹¹

Neticede Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*'da Kur'ân'daki hitapları muhatabın durumu, sözün bağlamı ve ulaşılması hedeflenen maksat çerçevesinde çok yönlü olarak değerlendirir. Bu bağlamda, ‘güzel söz’ün tanımını, hoşla gitmekten ziyade muhatap için ahlakî bir dönüşüm sağlayacak nitelikte olmasıyla temellendirir. Her bir sözün işlevi ve yerindeliği, onun değerini belirleyen esas unsurlardır. Bu yaklaşım, Râzî'nin fayda ve zarar kavramlarına yüklediği anlamın da sabit değil, bağlama ve amaca göre değişkenlik gösterdiğini ortaya koyar. Ayetlerde geçen fitne ve hayır gibi kavramların da bu ekseninde, itikadî ve psikolojik arka planla birlikte ele alınması, nefsin fayda-zarar algısının göreceliğine dikkat çeken önemli örneklerdendir.

3.1.1.3. Fayda-Zarar: Nûr-Zulümât Temsili

Fayda ve zarar kavramlarının tefsirde geçtiği ayetlerde özellikle faydalı ve zararlı olan şeyleri temsil eden ‘nûr ve zulümât’ ibareleri ile sıkça karşılaşıldığı tespit edilmiştir. Amel-i salih işleyen hidayet üzere davranan kişinin kalbinde bir nûrun, aydınlığın ve ferahlığın meydana geldiği, aksine kötülük işleyen ve dalâlet içerisinde olan kalbin ise karanlıklarda korku içerisinde kaldığı temsili olarak ifade edilmekte olduğu görülmektedir.

⁴¹¹ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 23, 209.

Mukâtil’de ‘nûr’ kavramının ‘İslâm, iman, hidayet, aydınlık, Kur’ân’⁴¹² gibi anlamlara geldiği ifade edilmekte, zulûmatın ise ‘kara ve denizdeki dehşetli hâller, insan rahmindeki merhaleler, karanlıklar’⁴¹³ gibi anlamlarına işaret edilmektedir. Nûr ve zulûmâtın peşpeşe geldiği ayetlerde de ‘iman ve şirk’, ‘gece ve gündüz’ anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir.⁴¹⁴ Râzî’nin de nûr ve zulûmat temsillerini ahlak anlayışında ayet-i kerimelerden hareketle konumlandığı ifade edilebilir. *Mefâtîhu’ l-ğayb*’da bunun örneklerine rastlanmaktadır.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُوهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَيْبًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ
وَاللَّهُ سَرِيعٌ الْحِسَابِ ﴿ ٣٩ ﴾ أَوْ كظلماتٍ في بحرٍ لَّجِيٍّ يَعْسَلُهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظَلُمْتُ بَعْضُهَا
فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرِلَّهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ ﴿ ٤٠ ﴾

*Kâfirlere gelince, onların bütiin amelleri, ıssız çöllerdeki serap gibidir ki susuz kalan onu su zanneder. Fakat yanına varınca onun bir hiç olduğunu görür. Üstelik yanı başında da inanmadığı, kendisinden sakınmadığı Allah’ı bulur; Allah da onun hesabını eksiksiz görür. Çünkü Allah, hesapları pek çabuk görendir. Yahut o kâfirlerin duygu, düşünce ve davranışları engin bir denizdeki yoğun karanlıklar gibidir. Öyle bir deniz ki, onu dalga üstüne dalga kaplıyor, üstünde de bir bulut... Birbiri üstünde karanlıklar... Öyle ki, insan elini çıkarıp uzatsa, neredeyse kendi elini dahi göremez. Allah bir kimseye nûr vermemişse, artık onun nûrdan bir nasibi yoktur.*⁴¹⁵

Ayet-i kerimelerin tefsirinde, bir kâfirin veya bir münafığın hâllerinin temsili olarak anlatıldığı ifade edilir. Burada bir hayır işlediklerinde fayda elde edeceklerini zannedenlerin esasında bundan bir mükâfat göremeyecekleri ifade edilmektedir. Bu kişinin hâli, gördüğü seraptan bir hayır uman ancak ona ulaşamadığında hüsrana düşenin hâline benzemektedir. Râzî, bu hususta iki görüşe işaret eder. Ahirette yaptıkları amellerin boşa gittiğini gördüklerinde, kişinin uğrayacağı hüsrana, en büyük

⁴¹² Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh*, 303-305.

⁴¹³ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, 120-122.

⁴¹⁴ Bkz. A.g.e., 116, 117.

⁴¹⁵ en-Nûr 24/39-40.

hüsran olacaktır. Kişinin ameli eğer iyi ise bir serap görmüş gibi eli boş kalacak eğer şer ise ikinci teşbih olan zulümât, karanlıklar içerisinde yaşayacaktır.⁴¹⁶

Bu hususta diğer görüş ise şöyledir. İlk temsil ameller ile ilgili olup bunların boşa çıkacağını ifade etmektedir. İkinci temsil ise inançlar ile ilgili olup imanî hususta karanlıklar içerisinde bulunmalarını ifade etmektedir. Râzî, bunun karşıtı olarak mü'minin hâlini anlatan temsilleri de değerlendirir. en-Nûr 24/35'de 'nûr üstüne nûr' ifadesi ile et-Tahrîm 66/8'de 'Onların nûrları önlerinden ve sağlarından aydınlatır.' ifadelerinde 'nûr' temsili çarpıcı şekilde vurgulanmaktadır. Ayrıca müellif ilgili ayet-i kerimenin sonunda belirtilen nükteyi de vurgulamayı ihmâl etmez. 'Allah Teâlâ'nın nûr vermemesi' ifadesi, imanın, Allah Teâlâ'nın hidâyeti yaratmasına bağlı olduğunun açık bir göstergesidir.⁴¹⁷

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِي
الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ﴿٢٢﴾

*Kör ile gören, karanlıklar ile aydınlık, gölge ile sıcaklık, diriler ile ölümler bir olmaz. Allah dilediğine işittirir. Sen kabirde bulunanlara işittirecek değilsin.*⁴¹⁸

Ayet-i kerimelerde kâfir ile mü'minin hâlleri zıtlıklarla ifade edilmektedir. Küfrü karanlığa, kâfirin hâlini köre, ölümlere benzetirken; imânı nûra, mü'minin hâlini de görene, diriye benzetmektedir.

Râzî burada kâfirin küfrü sebebiyle bunaltıcı sıcakta yorulan kişiye benzediğini belirtir. Işık olmayınca göremez. Karanlık içindedir. Mü'min ise aydınlık içinde gölgelenmekte ve güvenle görmektedir. Bi'set ile iman sayesinde hayat bulanlar diriler, imanın nûruna rağmen onu idrak edemeyenler, körler ve ölümler gibidir. Bir kör için ışık fayda vermez. Onun için aydınlık bir şey ifade etmez. Kişinin iyiyi kötüyü ayırt etmesi için gerekli olan hidayet, mutlak anlamda Allah Teâlâ'dan gelir. O'nun (c.c.) hidayet vermediği kişi, ölümler gibi, faydayı zararı, iyi ve kötüyü ayırt edemez.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 24, 399.

⁴¹⁷ Bkz. A.g.e., C. 24, 399.

⁴¹⁸ el-Fâtır 35/19-22.

⁴¹⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 25, 38.

Hülasa ayet-i kerimelerden hareketle Râzî'nin fayda-zarar anlayışı başlangıçta aklın iyi ve kötüyü algılaması üzerinden yola çıkmaktadır. Kalp fayda gördüğüne meylederken zarar gördüğünden kaçınır. Müellif bunu irade olarak okumaktadır. Allah Teâlâ'nın kendisine hidayet verdiği akıl sahibi kişi, aydınlıklar içerisinde, nûruyla faydayı-zararı anlayabilendir. Hidâyet vermediği kişi işe karanlıklar içerisinde olan, akli olmayan, görüp duymayan, fayda ve zararı anlayamayan ölümler gibidir. Akli olmayan fayda veya zararı yanlış yerlere nispet eder. Akli olan ise hakiki anlamda fayda ve zararın Allah'tan olduğunu bilir. Dolayısıyla fayda ve zarar algısı doğrudan ahlakî bir değere sahiptir.

3.1.4. GÜDÜ KAVRAMI

Fahredden er-Râzî'de irâdî bir fiilin kudret ve güdünün birleşmesiyle meydana geldiği bilinmektedir. Kudret, tek başına pasif bir güçtür. Onu aktifleştirmek için dış bir unsur gerekir. Kişi, pasif hâlinde 'bilkuvve fail' durumunda iken aktif hâlde 'bilfiil fail' olur. Aktif hâle geçmesi için 'güdü' şarttır. Güdülerin داعية cezbedici veya caydırıcı etkisi olabilmektedir. Kişiyi güdüleyen şey, bir şeyin faydalı veya zararlı olmasından ziyade failin bir şeyi faydalı veya zararlı olduğunu bilmesidir. Dolayısıyla irade, güdülerin doğal bir ürünü olan meyil olarak ortaya çıkmaktadır.⁴²⁰

Râzî, güdülerle hareket etmediği için Tanrı'nın bu anlamda bir iradesinin olmadığını belirtir. Bu sebeple fiilleri de ilâhî fiil-insanî fiil ayrımı içerisinde değerlendirir.⁴²¹ Müellif ilâhî fiil anlayışını el-Bakara 2/22'inci ayet-i kerimesinin tefsirinde bu hususa örnek teşkil edecek açıklamalarla işlemektedir.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ
أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٢)

*O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın.*⁴²²

⁴²⁰ Bkz. Râzî, *Metâlib*, C.3, 13.

⁴²¹ Bkz. Shihadeh, *Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, 48, 49.

⁴²² el-Bakara 2/22.

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, tanrının meyveleri yağmurdan sonra doğrudan mı yarattığını, yoksa yağmur ve toprağa meyve vermesi için kendinde tabiatlarını mı yarattığını sorgular. Buna cevaben tanrının doğrudan yaratmasının önünde bir engel bulunmadığını ancak bu durumun, meyveleri doğal süreç vasıtasıyla yaratmakla da çelişmediğini belirtir.⁴²³ İfadelerinden yola çıkarak bazı müelliflerce Râzî'nin Eş'arî'den uzaklaşarak, doğal nedenselliğe yaklaştığı tespit edilmiştir.⁴²⁴

Zemahşerî'nin el-Bakara 2/22'inci ayet-i kerimesinin tefsirinde benzer analizler dikkat çekmektedir. Bir canlının neslinin devam etmesi gibi, toprağın su ile buluştuğunda ürünler vermesi doğadaki sebep-sonuç ilişkisine işaret etmektedir. Allah'ın nimetleri yaratmasının bazen sebepler aracılığıyla, bazen de doğrudan gerçekleştiği ifade edilmektedir. Örneğin, bitkilerin yağmur aracılığıyla yaratılması bir sebep-sonuç ilişkisini gösterir. Allah dilerse bitkileri sudan bağımsız olarak da yaratabilir. Ancak O'nun yaratışı, aşamalı ve hikmetli bir süreçtir. Akıl sahibi varlıklar için bu yaratılış süreci hikmet ve ibret kaynağıdır. Böylelikle insanlar, yaratılışı gözlemleyerek Allah'ın kudretini kavrayabilir ve imana daha sağlam bir şekilde bağlanabilirler.⁴²⁵

Allah'ın doğrudan yaratışının imkânına dair ifadeleri, ayrıca sebep-sonuç ilişkisi ile ilgili ifadelerinde Râzî'nin ilahî fiil anlayışında, Mutezilî âlim Zemahşerî'ye yaklaştığı görülmektedir. İnsanî fiil anlayışında ise, sahabenin bir şey yaparken sadece faydayı dikkate almış olmasıyla istidlâl edinerek, maslahatın çerçevesini geniş tuttuğu tespit edilmiştir.⁴²⁶ *Mefâtihu'l-ğayb*'da ilâhî fiil anlayışının örneklerine rastlanmaktadır.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾

*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar.*⁴²⁷

Ayet-i kerimede geçen الحمد 'Hamd' kavramının tefsirinde Râzî, Allah'ın mahlûkata benzememesi hakkında bahis açar. Örneğin bir canlıyı zor durumda gören kişinin

⁴²³ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 2, 319.

⁴²⁴ Bkz. Shihadeh, *Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, 49.

⁴²⁵ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, C.1, 93-96.

⁴²⁶ Bkz. Shihadeh, *Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, 78-91.

⁴²⁷ el-En'âm 6/1.

kalbinde hissettiği şefkat, bir çeşit elemidir. Ve kişi, o canlıya yardım ettiğinde bu elem dağılıp itminana dönüşür. Dolayısıyla bu kişi yaptığı iyiliği esasında kalbindeki elemi dindirmek için yapmış olur. Bu durum, Allah Teâlâ dışında herkes için geçerlidir. Tüm kullar eylemlerini ya fayda umarak veya zarardan kaçmak için yapmaktadırlar. Dolayısıyla ilgili ayet-i kerimede hamde layık olmak, Allah Teâlâ'nın bir menfaat için ihsanda bulunmayışıyla ilişkilendirilmektedir. Burada da Râzî'nin güdülerden azade ilâhî fiil anlayışının ortaya çıkmakta olduğu görülmektedir.⁴²⁸

Dolayısıyla *Mefâtîhu'l-ğayb*'da güdü anlayışının, irâdî fiilin kudret ve dâ'îye birlikteliğiyle gerçekleştiği fikri üzerine sunulduğu görülmektedir. Kudret ancak cezbedici ya da caydırıcı bir güdüyle aktif hâle dönüşür. İrade bu güdülerin tabîî sonucu olarak tecelli eder. Bu çerçevede insani fiil fayda ve zarar algısına dayanırken, ilâhî fiil bundan tamamen ayrıştırılır. Râzî, Allah'ın fiillerini irâdeden ve maslahat saikiyle davranmaktan tenzih eder. O'nu hiçbir ihtiyaçla kayıtlı olmayan mutlak fâil olarak konumlandırır. Bu yaklaşım, hem yaratılışın hikmet anlayışını hem de ilâhî fiilin aşkın doğasını temellendirmektedir.

3.1.4.1. Güdülerin Etkinliği ve Hakiki Kaynağı

Güdülerin etkinliğini ifade eden دَاعِيَةٌ جَازِمَةٌ kavramı *Mefâtîhu'l-ğayb*'da, Besmele faslında 'Rahmân, Rahîm 'kavramlarının ele alındığı kısımda geçmektedir. جَازِمَةٌ kavramı, 'kesmek, sona erdirmek, kesinleştirmek' anlamına gelen جَزَم kökünden türemekte olup, 'bir şeyi nihayete erdirmek, kararlı biçimde sonlandırmak' şeklinde tanımlanmıştır.⁴²⁹

Bu anlamları ile uyumlu şekilde bu ifade, kulun kalbine ilka edilen duyguların etkinliğini, baskınlığını ifade etmektedir. Bir kulun bir fiili yapması veya terk etmesi, güdünün hâsıl olması ile mümkündür. Güdü karşısında temayül veya terk fiili fitrî bir zorunluluk olarak meydana gelir. Örneğin kişinin kalbinde 'rahmet' sadır olduğunda, o kuldan iyilik ve kemâlât fiilleri gerçekleşir. Bu da esas rahmetin mutlak olarak Allah'tan olduğunun göstergelerindedir.

⁴²⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 12, 473.

⁴²⁹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, (Beirut: Dâru'l-Hilâl, 1988), C. 8, 364.

Ayrıca ilgili bölümde güdülerin Allah Teâlâ'dan veya ondan gayrı bir sebepten meydana gelmesi ihtimaline de işaret eden Râzî, ikinci ihtimalin mümkün olmadığını vurgular. Dolayısıyla Râzî'nin ahlak anlayışında kalbe cezbedici veya caydırıcı güdüyü atanın Allah Teâlâ olduğu ve bu güdünün kalp için zorlayıcı جَازِمَةٌ bir unsur olduğu anlaşılmış olur.⁴³⁰

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾

*Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırdı. Onları içinde buldukları konumdan çıkardı. Bunun üzerine biz de, "Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır" dedik.*⁴³¹

Ayet-i kerime, şeytanın Âdem ile Havva'yı (a.s.) cennetten çıkmaları hususunda nasıl güdülediği üzerinden ele alınmaktadır. Râzî burada fiilin şeytana nispet edilmiş olmasını tartışır. Müellifin bu husustaki genel kanaati şeytanın fiil ve irade üzerinde bir gücünün olmadığı şeklindedir. Bu husustan istiâze bölümünde bahsedilmişti. Burada da müellif İbrahim 14/22'inci ayet-i kerimedeki "...Benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu" ifadesiyle istidlâl ile şeytanın irâdî bir fiildeki konumunu aynı şekilde değerlendirmektedir. İnsanı güdüleyen bir sebep olmadan insandan bir fiilin çıkmadığı genel kabulünü hatırlatır. Burada fiilin şeytana nispet edilmesi, kişiyi o fiili yapmaya güdüleyen şeytan olduğu şeklinde anlaşılabilir. Bir insanı eyleme götüren sebep o şeyde fayda olduğuna dair bir ilim veya zan üzerinde olmasıdır. Dolayısıyla bu fiilin o ilme veya bilgiye, yani güdüleyiciye nispet edilmesi mümkündür. Burada da şeytan sadece, Âdem ile Havva'yı (a.s.) bir şeyi yapma hususunda güdüleyici konumdadır.⁴³²

Bu noktada Râzî'nin kötülük problemine bakışını anlayabilmek için çalışmanın ikinci bölümünde işlenmiş olan istiâzenin tefsirini hatırlamak yerinde olacaktır. Müellifin varlık alanı içerisinde 'kötülüğün nesnesi olan şeytan' tasavvurunun olmadığı, aksine vesvesenin insanın üzerinde hiçbir nüfûzunun olmamasına defalarca vurgu yaptığı bilinmektedir. Buradan hareketle Râzî'nin dikkatleri şeytandan ziyade kulun ilim ve

⁴³⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 1, 147.

⁴³¹ el-Bakara 2/36.

⁴³² Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 3, 455-463.

iradesine, yani kendi nefesine ve acziyetine, nihâî noktada Allah Teâlâ'nın kudreti ve hikmetine yönlendirmesi, bizi ahlak anlayışının temellerinden birine ulaştırmaktadır. Bu noktada dikkate alınması gereken husus, iyiliğin de kötülüğün de sevk edicisinin, kaynağının yani ilk sebebinin Allah Teâlâ olduğu temel kabulüdür.⁴³³

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲) الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ (۳) مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵)

*Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza günününün (ahiret günününün) maliki Allah'a mahsustur. (Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.*⁴³⁴

,Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzîkalbin hamde güdülenmesi ele alınır. Eğer Allah Teâlâ, kalpte, nimetlere yönelik güdüyü yaratmasaydı, kalp güzel hasletlere, nimetlere yönelmez ve bu sebeple nimetlenemezdi. Dolayısıyla kalbin güzel hasletlerle nimetlenmeye yönelmesini yaratanın hakikatte Allah Teâlâ olması sebebiyle, gerçek hamde layık olan Hak Teâlâ'dır.⁴³⁵ Kulun hamd edebildiği için ve güzel amellere dair kalbine istek vermesi için Allah Teâlâ'ya dua etmesi gereklidir. Çünkü şükredebilmek de ayrı bir nimettir.⁴³⁶

'Yalnız senden yardım dileriz' إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ bölümünü ise Râzî, kulu amele sevk eden güdünün, amele sebep olan temel unsur olduğunu vurgulayarak açıklar. Buna göre mü'minlerin batıl itikattan ve kötü amellere kalplerinin yönelmesinden Allah Teâlâ'ya sığınmaları zaruridir. Sığınmanın esas olarak bu alanda olması gereklidir.⁴³⁷ Burada daha çok kulun içsel yapısında güdülerin insanın üzerinde ne denli etkin olduğu kabulü mevcuttur. Esas korkulacak, temkinli olunması gereken şeyin güdü kavramı üzerinden sunulması dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu bölüm ahlakiliğin kaynağı olan ilâhi yönlendirmenin etkinliğine ve kalbin mahiyetine örnek teşkil etmektedir.

⁴³³ Bkz. A.g.e., C.1, 70-73.

⁴³⁴ el-Fâtihâ 1/2-5.

⁴³⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 1, 192, 193.

⁴³⁶ Bkz. A.g.e., C. 1, 216.

⁴³⁷ Bkz. A.g.e., C. 1, 232.

وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٥١﴾

ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٢﴾

Mûsâ'ya kırk gece için söz vermiştik. Mûsâ gittikten sonra siz, haksızlık ederek buzağıyı (tanrı) edindiniz.⁴³⁸

Ayet-i kerimenin tefsirinde bir mucize görüldüğünde insanın kalbinde şükür duygusunun meydana gelmesi mevzu edilmektedir. Râzî'nin eylem anlayışında, bir saik olmadan fiilin sadır olması muhaldir. Yani kulun şükredebilmesi için bunun saikin kalpte meydana gelmesi gerekmektedir. Örneğin Mûsâ'nın (a.s.) kavmine denizi yarıp geçmeleri mucizesi gösterildiği hâlde onlar bunu görmemekte ısrar edip sapmışlardır. Buradan hareketle, mucize dahî görülsün, kalpte hidayet saikini Allah Teâlâ'nın yaratmaması sebebiyle kuldun iman, şükür gibi fiillerin meydana gelmediği anlaşılmaktadır.⁴³⁹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾

Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız o size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir ve sizin kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar. Allah büyük lütuf sahibidir.⁴⁴⁰

Ayet-i kerime'de Allah Teâlâ'nın kullarının kalbine hayır üzere amelleri yapabilmesi için attığı saiklerin, kula verilebilecek en büyük lütuf olduğundan bahsedilmektedir. Bundan sonra diğer nimetler zikredilmektedir. Buna göre Allah Teâlâ'nın her şeyde yüce ve mükemmel olan geniş lütfunun başlıcası kalbe atılan lütuf ve ihsanda bulunma saikidir. O'nun (c.c.) haricinde herkes, ancak kalbinde iyilik yapma niyeti meydana geldiği zaman iyilik yapabilir. Bu niyet ise mümkün varlıktır. Yani yaratılmıştır. Hakiki anlamda iyiliğe sebep olan niyetin yaratılması en büyük nimettir. Bundan sonra kulun diğer nimetleri fark etmesi ve onlara yönelmesi için uzuvların (göz, kulak, mide vs) kullara ihsan edilmesi gelmektedir.⁴⁴¹

⁴³⁸ el-Bakara 2/51-52.

⁴³⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 3, 513.

⁴⁴⁰ el-Enfâl 8/29.

⁴⁴¹ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 15, 477.

ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ
(٢٦)

*Sonra Allah, Rasûlü'nün ve mü'minlerin üzerine iç huzuru ve güven duygusu veren rahmetini indirdi, ayrıca göremediğiniz ordular gönderdi ve o inkârcıları ağır bir yenilgiye uğrattı. Kâfirlerin cezası işte budur!*⁴⁴²

Râzî, ayet-i kerimede, mü'minlerin kalbine inen sekîneyi, Allah Teâlâ'nın sevk ettiği bir duygu olan güdü anlayışı için örnek olarak sunar. Sekîne, insanın kalbine huzur ve güven veren şeydir. Örneğin insan korktuğunda kalbi hızla çarpar ve oradan uzaklaşır. Güven bulduğunda ise sakinleşir. Sekîne kelimesi, bu emniyet ve sükûnet hâlini ifade eder. Mü'minler korku ve dağınıklık içindeyken, kalplerinde sükûnet ve sebat duygusunu oluşturacak bir etken yoktu. Bu nedenle kaçıp dağılmışlardı. Ancak sekîne geldiğinde, Allah'ın elçisinin yanında toplanıp sebat ettiler ve böylece huzura kavuştular. Bu durum, bir olayın gerçekleşmesi için sebebin bulunmasının şart olduğunu gösterir. Ayrıca kalpteki bu sebep, insanın kendi çabasıyla oluşsaydı, onun da başka bir sebebe dayanması gerekirdi. Ancak bu teselsüle, bir sebep zincirine yol açar ki, bu mümkün değildir.⁴⁴³

Benzer bir ayet-i kerime, Yûnus 10/73'de Nuh'a (a.s.) inanan mü'minlerin kalbini Allah Teâlâ'nın desteklemesi örneğinde bulunmaktadır.⁴⁴⁴

قَالُوا أَضَلَّتْ أَعْيُنُنَا وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ (٤٤)

*Dediler ki: "Bunlar karma karışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin yorumunu bilmiyoruz."*⁴⁴⁵

Ayet-i kerimede Cenab-ı Hakk'ın, Yusuf'un (a.s.) zindandan çıkmasına bir sebep olması için hükümdara gösterilen rüyadan bahsedilir. Bu rüyanın karışıklığı üzerine hükümdarda onu anlama merakı oluşur. Çünkü bu rüyadan dolayı huzursuz olur. Onu

⁴⁴² et-Tevbe 9/26.

⁴⁴³ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 16, 19.

⁴⁴⁴ Bkz. A.g.e., C. 17, 286.

⁴⁴⁵ Yusûf 12/44.

anlama arzusu kuvvetlenince, makamı ve gücünü bunun için sonuna kadar değerlendirir. Hükümdarın etrafında bulunan yorumcuları ise cevabı vermekten aciz kalırlar.⁴⁴⁶

Burada Cenab-ı Hakk'ın, kullarını bir şey yapmaya yönlendirmek için rüyayı kullanmakta olduğu görülür. Dolayısıyla ilgili ayet-i kerime kişinin, bir eylem yapacağı zaman, onun iradesini yönlendiren güdüler doğrultusunda hareket ettiğine örnek teşkil etmektedir.

Hülasa *Mefâtihu 'l-ğayb*'da güdüler, kulun kalbinde etkin bir saik olarak belirmekte ve fiilin gerçekleşmesinin zorunlu şartı olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda insan, kalbine ilka edilen cezbedici ya da caydırıcı dâ' iye ile harekete geçer. Râzî'ye göre bu yönlendirme, hakiki anlamda yalnızca Allah Teâlâ'ya nispet edilebilir. İnsanın fiilleri, kalpte yaratılan saiklerin bir sonucudur; bu meylin mahiyeti de tamamen ilâhî iradeye bağlıdır. Bu yaklaşım, fiilin kaynağını ilâhî kudret, rahmet ve hikmet dairesinde anlamlandırır.

3.1.4.2. Olumsuz Güdülere Karşı İlâhî Takviye

Râzî'nin ahlak düşüncesinde, ilâhî irade ile bağlantılı, yönlendirici bir ilk sebep olarak ele alınmakta olan güdüler, *Mefâtihu 'l-ğayb*'da ilâhî takviye ve ilka ile şekillenen yönüyle örneklendirilmektedir. Böylece güdü, failin varlık ve değer alanındaki yönelimi içerisinde mevcut olan bir ilâhî müdahale biçimi olarak konumlanır.

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا ﴾ (٩٦)

*İnanıp salih ameller işleyenler için Rahmân, (gönüllere) bir sevgi koyacaktır.*⁴⁴⁷

Ayet-i kerimede geçen kalplerde sevgi yaratılması tabiri, kerîm vasıflara ulaşabilmeleri olarak anlaşılmakta, ikrama mazhar olabilecekleri sebeplerin, sâikin yaratılması mânâsında değerlendirilmektedir. Bu, Allah'ın kulların kalplerini, lütufkâr fiillere, ikramlamaya götürecek saikleri yarattığı şeklinde anlaşılabilir.⁴⁴⁸ Meryem

⁴⁴⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 18, 463.

⁴⁴⁷ Meryem 19/96.

⁴⁴⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 21, 568.

Buradaki sığınma Allah Teâlâ'nın kudret vermesi, muktedir kılması, akıl vermesi, engelleri ortadan kaldırması, ihsan etmesi gibi mânâlarda değildir. Çünkü bu hususta Allah Teâlâ, kudreti dâhilindeki her şeyi Yusuf'a (a.s.) yapmıştır. Yusuf'un (a.s.) Allah Teâlâ'dan istediği şey, itaat tarafına kendisini götürecek bir sebebi yaratması ve kalbinde onu günaha götürecek şeyleri gidermesidir. Hz. Peygamber'in duasındaki mânâ da budur. Bu kısaca, kalbinde itaate sevk eden şeyleri Cenab-ı Hakk'ın takviye etmesi, masiyete sebep olan şeyleri ise engellemesi şeklinde anlaşılabilir.⁴⁵³

Râzî, ayet-i kerimede geçen kast etmek anlamına gele هم hemm kelimesinin iki şekilde anlaşılabilceğini ifade eder. Müellif bu kavramı, Züleyha'nın Yusuf'un nefsinde kâm almaya kastetmiş olduğu ancak Yusuf'un onu bundan men etmeye kastetmiş olduğu, şeklinde anlamayı daha uygun bulur.⁴⁵⁴

Diğer taraftan 'Hemm' karşındaki kişiyi men etmek anlamına da gelebilir. 'Hemm' tabii cazibe جَوَائِبِ الطَّبِيعَةِ , burhan ise ubudiyet cazibesidir جَوَائِبِ الْعُبُودِيَّةِ . Oruçlu olan bir mü'minin karşısına çok lezzetli yemekler çıktığında, tabii cazibe ile ubûdiyet cazibesi karşı karşıya gelir. Kişi bunlardan hangisi güçlü olursa ona yönelir. Bu durum insandaki akıl ve hikmet güdüsü ile tabiat ve şehvet güdülerinin mücadelesinin bir örneğini teşkil eder.⁴⁵⁵

وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي لِنَفْسِي لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿ ٥٣ ﴾ وَقَالَ الْمَلِكُ أَتَنْتَنِي بِهِ
أَسْتَخْلِصَنَهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴿ ٥٤ ﴾

Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder; şüphesiz rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir. Kral, "Onu bana getirin, onu özel olarak yanıma alayım", dedi. Onunla konuşunca dedi ki: "Şüphesiz bugün sen yanımızda yüksek makam sahibi ve güvenilir bir kişisin."⁴⁵⁶

Ayet-i kerimede nefsin kötülüğü emrettiği, imanın ise ancak Allah Teâlâ'dan olabileceği ifade edilmektedir. Bu, nefsin kötülüklerinden ancak Allah'ın rahmeti

⁴⁵³ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 18, 439.

⁴⁵⁴ Bkz. A.g.e., C. 18, 440-442.

⁴⁵⁵ Bkz. A.g.e., C. 18, 442.

⁴⁵⁶ Yusûf 12/53, 54.

sayesinde uzaklaşılabileceği anlamına gelir. Bu anlayış ise buradaki rahmet kavramını, kula akıl, kudret ve iyiliğe lütfeden fiilleri vermek mânâsında tefsir etmeyi mümkün kılar. Ancak Râzî bunun doğru olmadığını ifade eder. Buradaki rahmeti, akıl, kudret ya da nimet olarak tefsir etmek yanlıştır. Çünkü bunlar kâfirler için de mevcuttur. Burada rahmet ile ifade edilen şey, kişinin taate sevk eden sebebi (güdüyü) masiyete sevk eden sebebe tercih etmesinin sağlanmasıdır.⁴⁵⁷

Râzî, Yusuf (a.s.) hakkında ifade edilen mekîn ve emîn مكين أمين kavramlarını şöyle anlamlandırır. ‘Mekin’ kudret sıfatıyla ilişkilidir. Buna göre Yusuf (a.s.) imkân elde edecektir. Aynı zamanda ilim sıfatıyla ilişkilidir. Bu da kişinin kudretini ilminin doğrultusunda kullanabilmesi anlamına gelmektedir. أمين ise kişinin işlerini nefsi arzularına göre değil ilâhî hikmete göre yapabilmesi anlamındadır. Dolayısıyla bu iki kavram Yusuf’un (a.s.) işleri arzusuna, isteğine göre değil, hikmet üzerine yaptığına delalet etmektedir. Burada da Yusuf (a.s.) hakkında söylenen bu iki kavram mü’min için bir hedef göstermektedir. Arzuları, güdülerini, onu yönlendiren saikleri akıl ve hikmetin gerekliliğine göre uygun olanı yapması, kişinin mekîn ve emîn vasıflarına haiz olduğunu göstermektedir. Bunun için de ilim ve kudret sıfatlarının ön planda olduğu anlaşılmış olur.⁴⁵⁸

Benzer şekilde İsrâ sûresi 17/19’uncu⁴⁵⁹ ayet-i kerimenin tefsirinde de kudret ve güdü ile bir fiilin meydana geldiği ifade edilmektedir. Allah Teâlâ’nın kulunu imana yönlendirdiği, kulun imana kavuştuğu için de ayrıca şükretmesi gerektiği belirtilmektedir.⁴⁶⁰

وَأِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَةً وَإِذَا لَا تَأْخُذُكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾
وَلَوْلَا أَنْ تَبْتَئْنَاكَ لَفَدُّتْ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾

Rasûlüm! Müşrikler akıllarınca seni kandırarak, sana vahyettiğimizi bıraktırıp, onun yerine başka şeyleri bize isnat etmeni sağlayacaklardı. Ancak böyle yaptığın takdirde

⁴⁵⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 18, 470.

⁴⁵⁸ Bkz. A.g.e., C. 18, 473.

⁴⁵⁹ “Kim de mü’min olarak ahireti ister ve ona ulaşmak için gereği gibi çalışırsa, işte bunların çalışmalarının karşılığı verilir.” el-İsrâ 17/19.

⁴⁶⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 20, 318.

*seni dost edineceklerdi. Eğer biz sana tam sebât vermemiş olsaydık, onlara çok küçük de olsa bir meyil gösterebilirdin.*⁴⁶¹

Ayet-i kerimede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kalbine sebat etmesi için bir sâikin verildiğinden bahsedilmektedir. Sebat, yanlış olan işin yapılmaması için bir engeldir. Dolayısıyla engelin yaratılmış olması, Hz. Peygamber'de o mahzurlu işi yapabilecek bir gücün olduğunu gösterir. Çünkü güç olmasaydı engel de yaratılmazdı. Burada Hz. Peygamber'in kalbine sebat verilmesine ihtiyaç duyulduğuna göre, Allah Teâlâ'nın yarattığı 'sebat' saikinin o şeyi yapmayı gerektiren sebebe mâni olduğu anlaşılır.⁴⁶²

Peygamberlerden örnekler içeren bu ayet-i kerimelerin tefsirinde Râzî'nin ahlakî istikametinin korunmasında kalbe ilka edilen ilâhî saiklerin tayin edici rolünü öne çıkarmakta olduğu görülür. Buna benzer şekilde kulun nefsî eğilimleri ile çatışmasında ilâhî sıyanetin örnekleri çoğaltılabilir.

3.1.4.3. Zıt Güdüler Arasında İnsan

Fahreddin er-Râzî'ye göre insanın karşılaştığı her hadise, onun iç dünyasında ya bir rağbet ya da bir nefret güdüsünü harekete geçirmektedir. İnsanın içinde barındırdığı bu yönelimler, nefsin arzuları ile aklın hakikate temayülü arasında cereyan eden bir çatışmayı yansıtmaktadır. Bu bölümde *Mefâtîhu'l-ğayb*'da sabır, iffet, havf, recâ, takvâ gibi kavramlar etrafında şekillenen ahlakî güdü analizi, zıt saikler bağlamında ele alınmaktadır.

وَلَنبَلِّغَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخُوفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾

*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele!*⁴⁶³

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, insana isabet eden bazı olaylarla 'صابرين' kavramı arasında bağlantı kurar. Buna göre, bireyin karşılaştığı her olay, hoş olan محبوب ya da hoş olmayan مكروه şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlar, zamansal olarak

⁴⁶¹ el-İsrâ 17/73,74.

⁴⁶² Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 21, 379-380.

⁴⁶³ el-Bakara 2/155.

geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç kategoride değerlendirilir.⁴⁶⁴ Eğer birey, geçmişte yaşanmış bir olayın zihninde canlandığını fark ederse, bu durum ‘zikr’ veya ‘tezekkür’ olarak adlandırılmaktadır. Şimdiki zamanda, yani içinde bulunduğu an itibarıyla yaşadığı bir deneyim, zevk olarak الذوق veya kendi içindeki hissettiği durum vecd الوجد olarak adlandırılmaktadır. Kişinin gelecekte gerçekleşmesini beklediği bir olay söz konusu olduğunda da bu durum intizar انتظار veya tevakku توقع olarak adlandırılmaktadır. Eğer beklenen şey, hoş olmayan bir olayın gerçekleşmesi ise hissedilen üzüntü ve tedirginlik, korku خوف olarak ifade edilirken, bu durumun doğurduğu kaygı duygusu, endişe إشفاق olarak adlandırılmaktadır. Beklenen olay, hoş bir durumsa, rahatlama duygusu ارتياح ve umut رجاء meydana gelir. Burada insanın beklentisinin, korku ve ümit olmak üzere iki temel duyguya sebep olduğuna işaret edilmektedir.⁴⁶⁵

Ayet-i kerimede zikredilen korku, kaygı ve hoş olmayan musibetlere karşı sabır kavramı, ‘güdü’ kavramının ekseninde olan bir durumdur. Dünya, ‘acele’ olarak ifade edilir. ‘Acil’ talep edilen şey kişiye zarar verebilir. Ruhânî lezzetler ise bakidir. Bunu idrak eden akıl ise dünyevî (acele) lezzetlere karşı kişiye engel olabilir. Aklın, bu şekilde nefsin güdülerine karşı durabilmesini sağlayabilmesi, İslâm ahlakında ‘sabır’ olarak isimlendirilir.⁴⁶⁶

Râzî, Gazâlî’ye atıfla sabrı, yalnızca insana özgü bir kavram olarak tanımlar. Hayvanlar şehvetlerinin güdümünde hareket ettikleri için bilinçli bir sabır gösteremezken, melekler ise zaten yüksek bilinç ve manevi doyum içinde olduklarından sabra ihtiyaç duymazlar. İnsan ise hem şehvet hem de akıl arasında bir denge kurmak zorundadır.⁴⁶⁷

Sabrın cismanî ve nefsanî iki çeşidi vardır. Cismanî sabır, bedenle ilgili acılara karşı durabilmektir. Nefsanî lezzetlere karşı sabır ise ‘iffet’ olarak isimlendirilir. Bu anlamda sabrın güdüyle doğrudan ilişkisi vardır. Aklın güdüsü داعية العقل insanı

⁴⁶⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.4, 129.

⁴⁶⁵ Bkz. A.g.e., C.4, 129.

⁴⁶⁶ Bkz. A.g.e., C.4, 129.

⁴⁶⁷ Bkz. A.g.e., C. 4, 129-130.

manevî ve kalıcı lezzetlere yönlendirirken, şehvetin güdüsü داعية الشهوة insanı dünyevî ve geçici lezzâta sevk etmektedir. Sabır da bu iki güdü arasındaki mücadelede aklın galip gelmesidir. Dolayısıyla sabır, ruhânî ve nefsanî güdüler arasındaki mücadelede rol oynayan bir durumdur.⁴⁶⁸

Bedensel sabır, bireyin fiziksel olarak zorlayıcı durumlara karşı direnebilmesidir. Örneğin, bireyin ağır işlerde çalışması bedensel sabırdır. Bu durum maddi kazanç ya da sosyal statü gibi harici güdülerle pekiştirilebilir. Ruhsal sabır ise kişinin arzularına karşı koyması ve nefsin kontrol etmesiyle ilgilidir. Bu sabır türü, daha çok akli güdülenme ile ilişkilidir. Örneğin zenginlik içinde nefsin kontrolde tutulması, sabretmenin bir çeşididir. Bu durum, uzun vadeli kazançların kısa vadeli dürtülerin önüne geçmesidir.⁴⁶⁹

Gerçek iman sahipleri, karşılaştıkları sıkıntıları Allah'tan gelen bir imtihan olarak görerek sabrederken, imanı zayıf olan bireyler olumsuzluklar karşısında çöküş yaşayabilirler. Sabır, Allah Teâlâ'nın insanlara yönelik adalet ve hikmetinin bir gereği olarak sunulmakta, imanla ilişkilendirilmektedir. Bu noktada, insan, gelecekte elde edeceği manevi kazanımları düşünerek sabrı bir davranış biçimi hâline getirebilir.⁴⁷⁰

Dolayısıyla sabır, bireyin akli ve şehvî güdülerinin arasında bir denge mekanizması olarak işlev görür. Birey, akli olarak ahlakî değerleri ve imanıyla sabra yönelirken, şehvî olarak bedensel ihtiyaçlarında ölçülü davranmada sabra teşvik edilir.

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (٨)

*Rabbimiz! Bizi doğru yola erıştirdikten sonra kalplerimizi saptırma, bize tarafından bir rahmet bağışla. Hiç kuşku yok, lütfu bol olan yalnız sensin.*⁴⁷¹

Bu ayet-i kerimelerde Râzî, kalbe gelen birbirine zıt iki güdünün varlığından bahseder. Kalp, imana da küfre de meyyaldır. İnsanın, iki parmağı arasındaki bir şeyi evirip

⁴⁶⁸ Bkz. A.g.e., C. 4, 130.

⁴⁶⁹ Bkz. A.g.e., C. 4, 130.

⁴⁷⁰ Bkz. A.g.e., C. 4, 130.

⁴⁷¹ Âl-i İmrân 3/8.

çevirmesi gibi kalp hayır ve şerrin tesirindedir. Hadis-i şerifte geçen ‘iki parmak’⁴⁷² tan murad, kalbi sevk eden iki güdüdür. Cenâb-ı Hakk’ın güdüyü ve iradeyi yaratması gerekir. Ancak bu durumda kul, iki taraftan birine meyledebilir. Bir kişinin herhangi bir tesir olmadan, imana ya da küfre gitmeyi mümkün görmesi, tanrının inkâr edilmesi anlamına gelir.

Eğer ortaya çıkan fiil küfre götürürse, bu durum için Kur’ân-ı Kerîm’de, yardımın kesilmesi ‘hızlan’, saptırma ‘izâgâ’, engelleme ‘sadd’, mühürleme ‘hatm’, damgalama ‘tab’, paslanma ‘reyn’, katılaşma ‘kasve’, ağırlık ‘vakr’, örtü ‘kinân’ gibi ifadeler kullanılmıştır. Eğer bu fiil îmana götürürse, bunun için de muvaffak kılma ‘tevfîk’, doğruya erişme ‘reşâd’, ‘hidâyet’, doğrultma ‘tesdîd’, sağlamlaştırma ‘tesbit’, muhafaza etme ‘ismet’ gibi ifadeler kullanılmıştır.⁴⁷³

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ
كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾

*Allah her kimi doğruya erdirmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar. Allah inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir.*⁴⁷⁴

Ayet-i kerimelerin tefsiri, Râzî'nin irâdî fiil anlayışını destekleyen niteliktedir. İnsan hem imana hem de küfre yönelme gücüne sahiptir. Bu iki durumdan birini tercih etmesi için, kalpte bir sebep, saik yoksa iman veya küfrün galip gelmesi mümkün değildir. Saik, bir davranışın fayda sağlayacağına dair bir bilgi, inanç ya da tahmindir. Kalpteki bu bilgi ve düşünceler insanın kendisinden değil, Allah'ın yaratmasıylaadır. Eğer Allah, bir kişinin kalbine, imanın hem dünyada hem de ahirette faydalı olduğunu düşündüren bir inanç yerleştirirse bu düşünce, o kişinin imana yönelmesine sebep olur. Buna ‘göğsün açılması’ denir. Eğer Allah, bir kişinin kalbine, Peygamber’e imanmanın dünyada ve ahirette zararlı olduğuna dair bir inanç yerleştirirse, o kişi imandan uzaklaşır ve küfre yönelir. Bu duruma da ‘göğsün daralması’ denir.

⁴⁷²“ Kalpler, Rahman olan Allah’ın iki parmağı arasındadır. Onları dilediği gibi çevirir.”
Tirmizi, “Kader” 7 (2141).

⁴⁷³ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 7, 148.

⁴⁷⁴ el-En’âm 6/125.

Râzî'ye göre Kur'an'da bu durum açıkça belirtilmiştir. Allah, iman etmesini istediği kişinin kalbine imana sevk edecek düşünceler ve sebepler yerleştirir. Aynı şekilde, saptırmak istediği kişinin kalbine de onu küfre yönlendirecek düşünceler koyar. Ayet-i kerimeler de bunu ifade etmektedir. Buna göre ayet, "Allah, hidayete erdirmek istediği kişinin kalbinde imana yönelten şeyleri güçlendirir," anlamına gelmektedir.⁴⁷⁵

وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ ﴿١٣٣﴾

*Rabbin her bakımdan sınırsız zengindir, rahmet sahibidir. Sizi başka bir kavmin soyundan getirdiği gibi, dilerse sizi giderir (yok eder) ve sizden sonra da yerinize dilediğini getirir.*⁴⁷⁶

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, ذُو الرَّحْمَةِ ifadesinde, rahmetin kaynağının Allah Teâlâ olduğunu vurgular. Bazen kızgınlık hissiyle dolan insanın kalbi katılaştır. Daha sonra ise bu duyguların şefkate, merhamete ve iyilik yapma arzusuna dönüştüğünü fark eder. Bu değişim, sadece Allah'ın bir durumu diğerine çevirmesiyle gerçekleşebilir. Allah, 'Mukallibe'l-kulûb', kalpleri evirip çevirir. Bunun zıddını kabul etmek teselsül demektir. Bu konu En'âm 6/110'da işlenmiştir. Sonuç olarak, rahmetin yalnızca Allah'tan kaynaklandığı anlaşılır.⁴⁷⁷ Bu husus bazı bölümlerde tasdiklenmektedir.

‘قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ...’ (١٨٨)

*Ben kendim için, Allah'ın dilediği dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim.*⁴⁷⁸

Burada da Allah Teâlâ dilemedikçe kimsenin kendisini bir şeyden menetmesinin mümkün olmadığı açıkça ifade edilmektedir. İlgili ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, her şeyi kuşatan ilim ve kâmil kudretin sahibinin ancak Allah Teâlâ olduğunu belirtir. Kuldan bir fiilin meydana gelmesinin ancak O'nun (c.c.) dilemesi ve cezbedici saiki yaratması ile mümkün olduğunu hatırlatır.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 13,137-140.

⁴⁷⁶ el-En'âm 6/133.

⁴⁷⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 13,154.

⁴⁷⁸ el-A'raf 7/188.

⁴⁷⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 15, 425.

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿ ٨ ﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿ ٩ ﴾

...kötülük duygusunu ve takvâsını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsin arındıran kurtuluşa ermiştir.⁴⁸⁰

Ayet-i kerimelerin tefsirinde Râzî, takvânın mü'min kula, fücurun ise kâfire ilham edilmiş olduğu anlamını ifade eder. 'Nefsin takvâya muvaffak kılınması' şeklinde İbn-i Zeyd'in görüşünün de tercihe şayan olduğunu belirtir. Çünkü ilhamın kelime mânâsında mevcut olan 'yutturma' anlamı, Allah Teâlâ'nın, kulun kalbine düşürdüğü şeyleri ifade etmek için kullanılmıştır. Râzî, burada Allah'ın yaratıcılığı, kaza kader mevzularını kısaca işledikten sonra kalbe düşen bu meyil ile uzuvların o şeye yönelmesi hususundaki eylem anlayışını teyit ederek sözünü neticelendirir.⁴⁸¹

Hülasa Râzî, insanın ahlakî sorumluluğunu, iç dünyasında karşı karşıya kaldığı zıt güdülerin varlığına bağlamakta ve bu çatışmada aklın rehberliğini esas almaktadır. Sabır, iffet ve takvâ gibi faziletlerin tercih edilmesi, bireyin ahlakî olgunluğa ulaşmasında belirleyici rol oynamaktadır. Râzî, ilâhî rahmetin tecellisi olarak kalpte doğan bu yönelimlerin Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla meydana geldiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda *Mefâtîhu'l-ğayb* ahlakî tercihte ilâhî etkinin içkinliğini desteklemektedir.

3.2. Ahlakî Mertebeler Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin Ruh Anlayışının Temel Kavramları

3.2.1. Ahlakî Mertebe Kabiliyeti Olarak Ruh Anlayışı

Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb*'da ortaya koyduğu ruh anlayışı, ahlakî terakki ile ilişkilidir. Ruh, bu bağlamda kemâl ve noksan arasında iniş ve çıkışa açık, ahlakî istidat taşıyan bir mahiyette değerlendirilir. Beşerî ruhların vasıfları, bu iniş-çıkışın sınırlarını belirlerken, ruhî mertebeler bu yapının seyrini tasvir eder. Nihayetinde kâmil ruhların kabiliyetleri, bu mertebeler arasında ruhu destekler. Böylece Râzî'nin, ruhu ahlakî sorumluluğun zemini ve dayanağı olarak temellendirdiği ifade edilebilir.

⁴⁸⁰ eş-Şems 91/8,9.

⁴⁸¹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 31, 176-177.

3.2.1.1. Beşerî Ruhların Vasıfları

Râzî, yeryüzündeki ruhların en üst mertebesinde beşerî ruhların, ondan sonra hayvânî, en aşağı derecede nebâtî ruhların olduğunu kabul eder. Beşerî ruhlarda hayvânî ve nebâtî ruhların vasıfları mevcuttur. İnsanın yeterli düzeyde nebâtî ve hayvânî ruha ait vasıflarını doyurması gerekmektedir. Daha sonra beşerî ruhun tatmin edilmesi söz konusu olabilir.⁴⁸² Beşerî ruhlar, varlığın başka bir şeyle zorunlu olduğunu bildiğinde, canlılığın devamı için sebep olan şeyi 'sevilen' ölümü için sebep olan şeyi ise 'kötü görülen' olarak kabul eder. Burada kendisinden dolayı sevilen anlamında 'mahbub lizatihi', ve kendisinden dolayı kötü görülen anlamında 'mekruh lizatihi' kavramları karşımıza çıkmaktadır. Genel anlamda mahbûb lizâtihi, insanlar için 'zevk ve kemâl'dir. Maddî zevk 'lezzet', ruhânî zevk 'kemâl' olarak isimlendirilir. "Kemâl, kendisinden dolayı, yani kemâl olması sebebiyle kendisine sevgi duyulan, noksan da kendisinden dolayı, yani eksikliği sebebiyle kötü görülen şeydir."⁴⁸³

Varlıkta kemâl, ya zâtından ya da sıfatından dolayı olabilir. Zât bakımından kemâl, Allah Teâlâ'ya ait olan kemâldir. O, yokluğu mümkün olmayandır. Zâtından dolayı mümkün olan varlık ise kendisi dışındaki başka bir şey sebebiyle vardır. Bundan dolayı, devamının sebebi olan zorunlu varlık, Allah Teâlâ, zâtından dolayı 'istenen' olur. Böylece Cenâb-ı Hakk hem kendi zâtını seven, hem de zâtından dolayı sevilen, 'mahbûb lizâtihi' olmuş olur.⁴⁸⁴ Sıfat olması bakımından 'kemâl' ise ilim ve kudret ile nitelenir. İlim ve kudret de zâtından dolayı kemâl olduğu için zâtı sebebiyle sevilen sıfatlardır.

Beşerî ruhlar, var olmaları ve kutsî vahiy, ruhânî sûret gibi ilimleri kabul etmeleri bakımından ilâhî âlemden etkilenirler. Sahip oldukları 'irade' ile âlemde tasarrufta bulunmaları şeklinde de heyûlânî âleme etki ederler.⁴⁸⁵

Beşerî ruhların ilim ve kudret elde etme sevgileri sınırsızdır. Varlığa gelen her şeyin bilgisine sahip olsa bile insanın ilme duyduğu hırs ve bütün dünyaya sahip olsa bile

⁴⁸² Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 18.

⁴⁸³ A.g.e., 20.

⁴⁸⁴ Bkz. A.g.e., 21-22.

⁴⁸⁵ Bkz. A.g.e., 22-23.

güce yönelik hırsı bitmez. Maddî âlem ise sınırlıdır. Râzî'ye göre maddî âlemde ilmin ve kudretin geçiciliğini, sınırlılığını fark eden insanın, kutsî âleme yönelmesi gerekmektedir. Bu durum, 'kudretin aslına dönmek' olarak yorumlanmaktadır.⁴⁸⁶ *Mefâtihu'l-ğayb*'da ruhlardaki ilim kabiliyeti ve kutsî âleme yönelme temayülleri İbrahim sûresinde işlenmektedir.

هَذَا بَلَّغَ لِلنَّاسِ وَيُنذِرُوا بِهِ وَيَعْلَمُوا أَنَّ مَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٥٢﴾

*Bu Kur'ân; kendisiyle uyarılsınlar, Allah'ın ancak tek ilah olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri düşünüp öğüt alsınlar diye insanlara bir bildiridir.*⁴⁸⁷

Râzî, ilgili ayet-i kerimeyi, beşerî ruhların nazarî ve amelî kuvveleri çerçevesinde tefsir eder. Nazarî kuvve, Allah Teâlâ'nın zat, sıfat ve fiillerinde birliğini tanımak ile başlayan mevcudatı bilme kuvvesidir. Böyle ruhlar, kudsiyyetin tecelli ettiği ayna gibidir. Amelî kuvve ise kişinin, kendisinden iyi amellerin çıkabileceği üstün ahlak ile ahlaklanmasıdır. Bunun başı ise Allah'a itaat ve hizmettir. Bu çerçevede ayet-i kerime şu şekilde anlaşılmaktadır. "Tek ilah olduğunu bilin." ifadesi nazarî kuvvenin, "Akıl sahipleri ibret alsınlar." ifadesi de amelî kuvvenin başıdır. İnsanın üstünlüğü akli sebebiyledir. Akla hitaben bilmesi, ibret alması ve nasihat edinmesi için kitaplar indirilmiştir.⁴⁸⁸

Beşerî ruhlar, heyûlânî âlem ile cismanî âlem arasında bir mertebededirler. Akli lezzât kabiliyeti ile meleklerden üstün makama çıkabilmekte veya cismanî lezzet kabiliyetindeki aşırılık onu hayvanlardan daha aşağı derecelere düşürebilmektedir. İnsanın diğer varlıklardan farkı bu şekilde mertebeler arasında inip çıkabilme kabiliyetindedir.⁴⁸⁹ İlgili kavramların Râzî'nin ahlak anlayışının temellerinden olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla *Mefâtihu'l-ğayb*'da beşerî ruhların mertebeleri bağlamında kemâlât anlayışını sunduğu ayetler üzerinden konunun ele alınması zaruridir.

⁴⁸⁶ Bkz. A.g.e., 24.

⁴⁸⁷ İbrahim 14/52.

⁴⁸⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 19, 114.

⁴⁸⁹ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 21-26.

3.2.1.2. Ruhî Mertebeler

Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da ayet-i kerimeleri ruhun mertebe kabiliyeti üzerinden yorumlar. Buna işaret eden bazı ifadelerden hareketle ahlakî tekamül sürecinde ilerledikçe ruhun elde ettiği vasıflar, tefsirde bazen geçilen kapılar olarak tasvir edilmekte bazen de makam isimleri olarak yerini almaktadır.

Müellif Fâtihâ sûresinin toplu tefsiri bölümünde ruh ve kemâlât anlayışı hakkında ince nüktelere değinmektedir. Sûrede geçen beş isim ile ruhî yükseliş arasında ilişki mevcuttur. Buna göre 'Allah' ismi ile aklî, melekî ruh; 'Rabb' ismi ile şeytanî nefis, 'Rahman' ismi ile gadabî nefis; 'Rahim' ismi ile şehvanî, hayvânî nefis; 'Melik' ismi ile cismanî nefis boyun eğdirilip itaat altına almıştır. Beden itaat edince dördüncü ayetteki "Yalnız sana ibadet ederiz." اِيَّاكَ نَعْبُدُ ifadesini, şehvani nefis ise ve "Yalnız senden yardım dileriz." اِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ifadesini söyler. Gadabî nefis, "Bizi doğru yola ilet." اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ der. Kudsi meleki ruhlar da "doğru yola.." الصِّرَاطَ الَّذِينَ derler.⁴⁹⁰

Beşerî ruhlar, kemâlât basamaklarında terakki ederek dünya semasındaki ruhlara ulaşır ve diğer basamaklardaki ruhların mertebelerine yükselirler. ez-Zümer 39/75, el-Hakka 69/17, el-Enbiya 21/19, 20; Yûsuf 12/76 gibi ayet-i kerimelerde diğer mertebedeki ruhlara işaretler mevcuttur. Ruhların miracı önce şehadet âleminden ğayb âlemine daha sonra da ğaybul-ğayb âlemine yükseliş şeklindedir. Yükselen ruhlara cennetin sekiz kapısı açılır. Bunlar, marifet, zikir, şükür, reca, korku, ihlas, dua ve niyaz, hidâyet kapısı olarak belirlenmiştir.⁴⁹¹

Şeriat, tarikat ve hakikat mertebeleri ruhî kemâlâtın mertebelerinin diğer ifadesidir. Dördüncü ayet-i kerimede *نعبد* ifadesi ile şeriat makamına, *نستعين* ifadesi ile tarikat makamına, beşinci ayetteki istikamet ehli ile de hakikat makamına işaret edilmektedir. Kişi diğer ayetlerde ifade edildiği üzere fasıklardan da uzaklaşınca bu üç makam ile ruhî saflığa erince saadet meydana gelir, beşerî yükselme gerçekleşir, insanî kemâle ulaşılır.⁴⁹²

⁴⁹⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 1, 398-406.

⁴⁹¹ Bkz. A.g.e., C. 1, 387-389.

⁴⁹² Bkz. A.g.e., C. 1, 264.

Râzî diğer taraftan beşerî ruhları sâbikûn zümresine, riyazât ve maneviyat ilminin ulaştırdığını ifade eder. ‘Ashâb-ı yemin’ zümresinin yoluna ileten ise ‘ahlak ’ilmidir. Dolayısıyla erdemli huylar kişiyi mutsuzluktan alıkoyarken riyazat ilmi kişiyi üst seviyeye götürerek mertebe katetmesini sağlamaktadır.⁴⁹³ Bu hususta Vâkıa sûresindeki ibarelerin beşerî ruhların mertebelerine örnek teşkil etmesi bakımından değerlendirilmesi gerekli görülmüştür.

فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿٨﴾ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ﴿٩﴾
وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿١٠﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾

O “ashâb-ı meymene” ki, ne uğurlu ne mutlu insanlardır o “ashâb-ı meymene!” O “ashâb-ı meş’eme” ki, ne uğursuz ne bedbaht kimselerdir o “ashâb-ı meş’eme!” Üçüncü zümre “sâbikûn”; dünyada hayırlı işlerde öne geçenlerdir ki, onlar âhirette mükâfatda da öne geçeceklerdir. İşte bunlar “mukarrabûn”; Allah’a en yakın kullardır.⁴⁹⁴

Ayet-i kerimelerin tefsiri detaylı analizler içermektedir. Öz olarak ifade etmek gerekirse burada sağdakiler, soldakiler ve öndekiler ifadeleri ile ruhî mertebelerin değerlendirildiği görülmektedir. Örneğin sağdakiler أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ hakkında kullanılan istifhama işaret ederek bu sorunun onların şanlarının büyüklüğüne işaret eden bir hayret ve takdir ifadesi olduğu belirtilir. Aynı şekilde öndekiler السَّابِقُونَ kelimesinin tekrar edilmesi de değerlendirilir. Tıpkı bir kralın hakikatinin sadece ‘kral’ olarak bilinmesi gibi, bu seçkin grubun hakiki mahiyetinin beşeri idrak tarafından tam olarak algılanamadığı ifade edilmektedir. Zira onların mertebesi, diğerlerinin bilgi sınırlarını aşan bir durumdur. Müellif sağdakiler için mevcut olan istifhama işaret ederek öndekiler zümresi hakkında soru sorulmamış olmasını da değerlendirir. Kısaca bunun sebebi, onların durumunun insan idrakinin ötesinde kabul edilmesi olarak ifade edilebilir.⁴⁹⁵

Buradaki açıklamalardan hareketle öndekiler, terğib ve terhibe muhtaç olmayan en yüksek yakınlık mertebesine sahip zümredir. Sağdakiler ise mukarrabun seviyesine

⁴⁹³ Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs*, 26.

⁴⁹⁴ el-Vakîâ 56/8-11.

⁴⁹⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.29, 390.

rağbet etmesi istenen zümredir. Râzî, aynı şekilde, ‘öndekiler’ grubunun anlatım sırasında daha sonra zikredilmesine rağmen, açıklamaya onunla başlanmasını, öte yandan, ‘soldakiler’ zümresinin daha önce zikredildiği halde açıklamada sona bırakılmış olmasını vurgular. Burada da onların üstün meziyetlere sahip olması sebep olarak gösterilmektedir.⁴⁹⁶

Hülasa bu ayet-i kerimelerin tefsirinde üzerinde durulan tekrarlarının hikmeti, istifhamların anlamı, anlatım sırası gibi noktalar vurgulanmakta, bu noktalara işaret edilerek ‘mukarrebûn’ ile diğer gruplar arasındaki derece farkları açıklanmaktadır. Bunlardan ‘sağdakiler’ kurtuluşa erenlerdir, istifhamî bir dil yapısı ile kendilerine dikkat çekilir. Amelî gayretle cennete ulaşan sınıftır. Soldakiler’ cehenneme dâçar olanlardır. Azapla karşılaşan gruptur. Öncüler ise en yüksek konumda olan ilâhî cazibeye mazhar kullardır. Onların halleri tekrarla vurgulanır. Allah’a en yakın olanlardır.

3.2.1.3. Kâmil Ruhların Kabiliyetleri

Râzî’nin ahlak anlayışında kemâlât olarak isimlendirilen en üst gaye, etkilerden azade olan bir kişiliğe ulaşmaktır. Ancak insanın etkileniştikten tamamen kendini kurtarması mümkün değildir. Kişinin fiziksel etkilerden uzaklaşması, müteâl olan Allah Teâlâ ile bağ kurması için kâmil ruhlar, yani peygamberler aracılığıyla terbiye edilmesinin zorunluluğu bu noktada devreye girmektedir.⁴⁹⁷

Kişinin nazarî akli yetkinleştirmek için çaba sarf etmeye ihtiyacı vardır. Ancak bazı özel kabiliyete sahip olan akıllar, peygamber ve veliler, az bir çabayla nice kapalı sonuçlara ulaşabilirler. Râzî, bu bakış açısına uygun olarak, aklî-nazarî lezzât bakımından ‘ruhânî bilgi’ sıfatının ahlakı yetkinleştirmesi üzerinden insanları üç kısımda tasnif eder. Nakısları yetkinleştirme kabiliyeti üzerinden insanların tasnifi şöyledir:

⁴⁹⁶ Bkz. A.g.e., C.29, 390.

⁴⁹⁷ Bkz. Cengiz, *Mutluluğu Aramak*, 648.

- a) Nazarî ve amelî bakımdan nakıs olanlar
- b) Nazarî ve amelî bakımdan yetkin ancak yetkinleştirme kabiliyeti olmayanlar
- c) Nazarî ve amelî bakımdan yetkin ve yetkinleştirme kabiliyetine sahip olanlar⁴⁹⁸

Râzî'nin anlayışına göre insanları yetkinleştirme kabiliyetine göre peygamberlerin bizatihî nefslerinden gelen ruhânî kuvveleri, diğerlerinin nefslerine taşarak insanları arındırıp aydınlatmaktadır.⁴⁹⁹ Peygamberlere verilen mucize de onların nefslerinin cisimler üzerinde tesir meydana getirme gücüne sahip olmalarındandır. Peygamberler gerek cismanî, gerekse ruhânî kuvvetler açısından diğer insanlardan farklıdır. İbrahim'e (a.s.) göklerin melekûtunun gösterilmesi⁵⁰⁰, Yakub'un (a.s.) Mısır'daki Yusuf'un (a.s.) kokusunu duyduğunu söylemesi⁵⁰¹ gibi cismanî yönden de peygamberlere verilen mucizevi vakıalar bunu desteklemektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in şahsiyetinde tezâhür eden üstün vasıfların da bizzat duyu organlarıyla hissedilmesinden dolayı hissî mucize olarak kabul edilmesi bunun örneklerindedir.⁵⁰²

Peygamberlerin mucizelerine dair yukarıda işaret edilen bu ayet-i kerimelerin tefsirlerinin kısaca ele alınması uygun görülmüştür. Yusuf 12/94'de Allah'ın o kokuyu Yakub'a ulaştırmasının bir mucize olduğu vurgulanmaktadır. Bu, doğal sebeplerle açıklanamayacak şekilde gerçekleşen bir mucizedir.⁵⁰³ el-En'âm 6/75'de İbrahim'in (a.s.) kavminin, onun iddialarını kabul etmek için fiziksel bir gerçeklikle delil getirmesinin istendiğinden bahsedilmektedir. Burada sunulan delillerin de gerçekten doğaüstü olduğunun ve hissî bir mucize doğurduğunun altı çizilmektedir. Bu deliller, sadece kavmin gözleriyle gördüğü bir şeyle değil, fakat o şeyin gerçekten bir mucize olmasından dolayı da doğrudan bir inanç oluşturabilmektedirler. Burada

⁴⁹⁸ Bkz. A.g.e., 207-216.

⁴⁹⁹ Bkz. A.g.e., 223.

⁵⁰⁰ el-En'am 6/75.

⁵⁰¹ Yûsuf 12/94.

⁵⁰² Bkz. Faruk Sancar, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî Ve İbnü'l-Arabî Örneği", (İzmir: Dokuz Eylül Üni., Doktora, 2010), 122-125.

⁵⁰³ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.18, 507.

gökyüzündeki yıldızlar, ay ve güneş gibi doğa olaylarının gözlemlenmesinin yanı sıra mucize olarak kabul edilmesi gerektiği de ifade edilmektedir. Her ne kadar doğal görünseler de, bunların aslında mucizevi bir yönü vardır. Bu şekilde, insanlara doğanın bir mucize olduğunu anlamaları gerektiği öğretilir.⁵⁰⁴ Sonuç olarak mucize ifadesi burada, doğal olayların ötesinde, onlara ilahî bir anlam yüklenmesi ve bu yolla insanların bilinçlerinde derin bir etki yaratılması olarak açıklanabilir.

a. Ruhî Kabiliyet Bakımından Keramet ve Velayet

Râzî, mucize gibi kerâmetin de meydana gelişini ruh cevheri ile ilişkili olarak ele alır. Kul eğer bedene yönelip kendini tamamıyla onun işlerini görmeye vakfederse kendi aslı özünü unuttur. Bozulma ve çürüme özelliğine sahip olan maddelere benzer. Gücü zayıflar ve kudreti dâhilindeki şeyleri yapamayacak hâle gelir. Ancak marifetullâh ve muhabbetullâha yönelen ruha, özünde bulunan semavî nûrlar nüfuz eder. Böylece ruh bu âlemdeki madde üzerinde tasarruf kudretini bulur. İşte bunun velilerde gerçekleşmesine kerâmet denir.⁵⁰⁵ Dolayısıyla Râzî'nin 'velâyet' anlayışının keramet ile doğrudan ilişkisi görülmektedir.

Arapçada 'yakın olan' anlamındaki 'velî' ولي ihlâsı sebebiyle Allah Teâlâ'ya yaklaşan; Allah'ın da rahmet, lütuf ve ihsanıyla ona mukabelede bulunduğu kullar için ifade edilebilir.⁵⁰⁶ Velâyetin gerçekliği ve velînin kimliği konusunda naklî ve aklî deliller mevcuttur. İman eden ve takvâyâ ulaşanlardan bahseden ayetler⁵⁰⁷ naklî delillerdendir. Burada geçen 'iman' kavramı, nazarî kuvveye, 'takvâ' kavramı ise amelî kuvveye işaret etmektedir. Bu kişi hayatındaki her şeyi Allah'ın delilleri olarak algılar. Gördüğü, duyduğu, yaptıkları Allah içindir. Bu nitelikler, Allah'ın velî kullarının nitelikleridir.⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ Bkz. A.g.e., C. 13, 36.

⁵⁰⁵ Bkz. A.g.e., C.11, 436.

⁵⁰⁶ Bkz. A.g.e., C.11, 430–431.

⁵⁰⁷ Örneğin Yûnus 10/63, Yûsuf 12/57, el-Enfâl 8/29.

⁵⁰⁸ Bkz. Sancar, *Nübüvvet*, 133.

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿ ٦٢ ﴾

*Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.*⁵⁰⁹

Ayet-i kerimelerin tefsirinde belirtildiği üzere ahlakî olarak kemâl sıfatı ile muttasıf olan bir kimseyi herkes zatından dolayı sever. Kişinin kalbinin marifetullâh içerisinde, dilinin zikrullâh hâlinde, bütün azalarının kulluk hâlinde olmasının en kıymetli kemâl olduğu ifade edilmektedir. Bu kıymetli sıfatlar bir kişide ne kadar fazla mevcutsa, insanların ona olan sevgileri o kadar kuvvetli olur. Bu vasıflarla donanmış olan kişiye Allah Teâlâ tarafından bir vakar verilir. Hatta yabani hayvanlar o insanlara zarar vermez. Bu, nefs-i nâtıkânın heybetindedir. İşte bunlara dünya ve ahirette nice müjdelere vardır. Kemâlâtı idrak eden ve bu idrak üzere uzuvları yöneten, bu sıfatlarla kişinin vasıflanmasını sağlayan bu güç, ‘nefs-i nâtıkâ’ olarak ifade edilmektedir.⁵¹⁰

b. Takvâ ve İlim Bütünlüğünde Kerîm Vasıflar

İnsan, ruhî kabiliyetleri doğrultusunda uhrevî âleme yönelik ameller işlediği zaman saadete ve kemâlât mertebelerine ulaşabilmektedir. Bu da insanın ruhuna verilen kerim vasıfları ile ilişkilidir. Râzî ‘kerim’ vasfını ilim ve amel bütünlüğü ile değerlendirir.⁵¹¹

Mukâtil كَرِيم kavramına ‘makam ve mertebe bakımından Allah katında kıymetli olan’ anlamı vermiştir. Bu kavramın geçtiği diğer ayetlerde ise ‘güzel, üstün ve değerli tutmak, kusurları bağışlamak’ gibi mânâların paralelinde olan altı çeşit anlamı içerdiğini belirtmiştir.⁵¹²

Râgıb el-İsfahânî, كَرِيم kavramının, övgüye değer ahlak ve eylemler için genel olarak kullanılan bir isim olduğunu ifade eder. Buna dair pek çok kavramı ahlak ile ilgili meseleleri derlediği *ez-Zerîa ilâ mekârimi*’ş-şerîa adlı meşhur eserinde işler. Kerim kavramı gibi genel ahlakî değerleri kapsayan, insaniyet, mürüvvet ve hürriyet gibi kavramlar mevcuttur. Hürriyet kavramı dünyevî arzulara bağımlı olmayanlar için

⁵⁰⁹ Yûnus 10/62.

⁵¹⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 17, 277, 278.

⁵¹¹ Bkz. A.g.e., C. 28, 114-116.

⁵¹² Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh*, 205, 206.

kullanılmaktadır. Her kerem bir hürriyettir ancak her hürriyet kerem değildir. Hürriyet, bir şeyi alma konusunda müstağnilik iken kerem ise daha çok infak etmekle ilgilidir. Hürriyetin zıddı kölelik, keremin zıddı alçaklıktır. ‘Aziz ve zarif’ kavramlarının da kerim kavramı ile bağlantısı vardır. Buna göre kerim, bir kişinin lehine isyan edilmesinden uzak kimse için kullanılmakta iken ‘aziz’ ise bir kimsenin aleyhine isyan edilmesinden uzak olunan kimsedir. ‘Zarif’ de bedenî, ruhânî ve harici faziletleri şahsiyetinde toplayan şecaat ve ilim vasıflarına sahip olan kişi için kullanılmaktadır.⁵¹³ Râgıb el-İsfahânî, ‘kerem’ kavramını el-Hucurât 49/14’e işaretle işler. Bu sebeple kerem kavramının *Mefâtihu’l-ğayb*’da Hucurât sûresinin ilgili ayet-i kerimesi üzerinden işlenmesi gerekli görülmüştür.

﴿ ۱۳ ﴾ “...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ...”

...Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.⁵¹⁴

Burada amellerin Allah katında kıymet kazanması için ilim temelinde yapılmasının gerekliliğine işaret mevcuttur. İsfahânî bu hususta özellikle ilimlerin en üstününün Allah’ın zatî ilmi olduğunu, takvânın da bu ilim olduğunu, dolayısıyla takvâdan Allah’ın rızasını kazanmaya yönelik yapılan fiillerin kast edildiğini belirtir. Onun için takvânın kişinin övülecek amelleri yapabilmek için ilim kazanması ve bu doğrultuda yaşaması olduğu ifade edilebilir. İşte o, kerim olan kişidir.⁵¹⁵

Râzî ise *Mefâtihu’l-ğayb*’da ilgili ayetin tefsirinde takvâ ve ilim arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bazı kimseler takvânın, Allah’a karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmek, haramlardan sakınmak ve farzları yerine getirmek anlamında en üstün meziyet olduğunu savunur. Onlara göre ilim öğrenmek bir araç olabilir ama kişinin Allah katındaki değerini belirleyen şey onun ne kadar takvâ sahibi olduğudur. Bu ayet-i kerimeye dayanarak takvâ sahibi olan kişinin Allah’a en yakın kişi olduğu vurgulanır. Diğer taraftan, bazıları da ilmin daha üstün olduğunu iddia eder. Râzî, bu iki görüşe işaretlen ilmin mi yoksa takvânın mı daha üstün olduğu tartıştıktan sonra, asıl önemli olanın bunların birbirini tamamlaması olduğunu belirtir. İlim, takvânın meyve vermesini sağlar. Eğer bir insanın ilmi yoksa, yanlış ibadet edebilir veya

⁵¹³ İsfahânî, *ez-Zerâa*, 89-95.

⁵¹⁴ el-Hucurât sûresi 49/13.

⁵¹⁵ Bkz. İsfahânî, *ez-Zerâa*, 94-95.

bidatlere sapabilir. Bu yüzden ilim, doğru bir takvâ hayatı için gereklidir. “Allah’tan ancak âlim kulları hakkıyla korkar.” el-Fatır 35/28’inci ayeti, gerçek takvânın ancak ilimle mümkün olduğunu gösterir. Buna göre ilim olmadan gerçek takvâyâ ulaşmak mümkün değildir. Takvâ, ilmin anlam kazanmasını sağlar. Eğer bir âlim takvâdan yoksunsa, bu ilim ona fayda vermez. Takvâsız bir âlim meyve vermeyen bir ağaç gibidir. Meyvesiz bir ağaç odun olmaktan başka bir işe yaramaz. Aynı şekilde, ilmi olup da takvâsı olmayan kişi de cehennem odunu olmaktan kurtulamaz. Burada ilmin değerli olması için takvâ ile desteklenmesi gerektiğine vurgu vardır. Takvâ sahibi olmayan bir âlim, tehlikelidir. Çünkü ilmi, insanları kandırmak veya yanlış yönlendirmek için kullanabilir veya doğruyu bilmesine rağmen nefesine uyduğu için yanlış yapabilir. Bu nedenle, sadece ilim sahibi olmak yeterli değildir. Kişinin Allah’a karşı sorumluluk bilinciyle yaşaması gerekir. Aynı şekilde ilimsiz bir abid de zayıftır. Çünkü doğru yolu bilmiyorsa, yanlış ibadet edebilir veya Allah’a sırf korku veya menfaat için kulluk edebilir. Böyle bir ibadet, zorlama bir ibadet olur ve Allah’a hakiki anlamda yakınlık sağlamaz. Dolayısıyla Râzî, takvâ ve ilmin birbirinden ayrılmaması gerektiğini vurgular. Buna göre ‘en üstün’ أَكْرَمٌ olan kişi, hem âlim hem de muttaki olan kişidir.⁵¹⁶

Sonuç olarak Râzî keremi, doğrudan takvâ ve ilimle bağlantılı bir nitelik olarak değerlendirir. Kerem, Allah katındaki değeri artıran bir özelliktir. Ancak bu değer, takvâ ve ilmin birlikteliğiyle kazanılır. İlim olmadan takvâ eksik, takvâ olmadan da ilim tehlikelidir. Gerçek kerem, bu iki değer birleşimiyle ortaya çıkar. Râgıb el-İsfahânî bu ayeti, kerem kavramının çerçevesini tanımlamakta temel bir referans olarak değerlendirir. Râzî ise burada hem takvânın üstünlüğüne hem de ilmin takvâyı yönlendiren bir araç olduğuna işaret eder. Buradan hareketle, kerem ve takvâ kavramlarının yalnızca ahlakî değil, ilim merkezli yani inanç ve salih amel meselesi olarak anlamlandırıldığı ifade edilebilir. Bu da gösteriyor ki kerem, yalnızca ahlakî bir erdemi değil, bilgiyle beslenen, sorumluluk bilinciyle yaşanan bir hayat tarzını ifade etmektedir.

Hülasa Râzî’nin *Mefâtîhu’l-ğayb*’da sunduğu ruh anlayışı, ahlakî kemâlâtın seyrini temsil eder. Beşerî ruhun ilim ve kudretle şekillenen yönelimi, onu ya melekî bir mertebeye taşır ya da cismanî saiklere tabi kılar. Bu potansiyel, ruhun ahlakî açıdan

⁵¹⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 28, 114-116.

terakkî edebilmesini mümkün kılar. Râzî'nin ahlak anlayışında kemâl, nefsin ruhî terbiyeye açık yapısıyla doğrudan ilişkilendirilir. Zira insanın sorumluluğu, bu terbiyeyi gerçekleştirme kudretine sahip olmasıyla anlam kazanır. Böylece ruh, sadece hakikate yönelimin değil, aynı zamanda sorumluluğun ve saadetin taşıyıcısı hâline gelir.

3.2.2. Kemâlât Anlayışı ve Kavramları

Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da kemâl kavramını, varlıkla hakikat arasındaki ilişkiyi ortaya çıkaran temel bir ilke olarak değerlendirdiği söylenebilir. Râzî'ye göre kemâlât, zâtı itibarıyla sevilen 'mahbûb/matlûb li-zâtihi' ya da ancak başka bir sebep dolayısıyla istenen 'li-ğayrihi' olmak üzere iki kısma ayrılır. Mutlak kemâl ve mutlak mahbûb yalnızca Allah Teâlâ'dır. İnsan ise, yaratılışında var olan kemâle yönelme eğilimi doğrultusunda ya geçici hedeflere yönelir ya da kalıcı bir hakikate ulaşma çabası içine girer. Bu çerçevede *Mefâtîhu'l-ğayb*'da kemâlin mahiyeti, ruhânî ve cismanî kemâlât ayrımı, ahlakî tekâmülün zemini, mutlak kemâle yönelişin dereceleri ve kemâlden mahrumiyetin uhrevî neticeleri gibi konular, mahbûb ve mekruh li-zâtihi gibi kavramlar etrafında sistematik biçimde ele alınmaktadır.

3.2.2.1. Kemâlin Çeşitleri ve Göreceliği

Mefâtîhu'l-ğayb'da kemâl kavramı, zâtından dolayı sevilen ve insanı aşkın bir hakikate yaklaştıran şey olarak sunulmaktadır. Bu bölümde kemâlât anlayışı üzerinden ruhânî ve cismânî kemâlâtın özellikleri ve ahlakî tekâmülün konumu gibi mevzular değerlendirilmektedir.

وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٦٣)

*Şayet yeryüzündeki şeyleri tümüyle harcasaydın sen onların kalplerini uzlaştıramazdın. Fakat Allah onların arasını uzlaştırdı. Şüphesiz o mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*⁵¹⁷

Ayet-i kerimelerin tefsirinde Râzî, hem sevgi hem nefretin mahiyetini ele alır. Sevgi, bir hayrın tahakkuk edeceği düşünüldüğü zaman meydana gelir. Nefret ise bir

⁵¹⁷ el-Enfâl 8/63.

kötülüğün olacağı düşünüldüğünde meydana gelir. Hayır ve kemâlât iki çeşittir. Birincisi devamlı olan ruhânî kemâlâttır (ilâhî saadet). الْكَمَالَاتُ الْبَاقِيَةُ الدَّائِمَةُ. İkincisi ise değişken olan maddî kemâlât (bedenî saadet) الْكَمَالَاتُ الْمُتَبَدِّلَةُ الْمُتَغَيِّرَةُ.⁵¹⁸ Değişken kemâlât kaynaklı olan sevgi, bitip nefrete dönüşebilir. Ancak değişmeyen ruhânî kemâlâttan gelen sevgi ise devamlıdır. Râzî, ilgili ayet-i kerimenin tefsirini buradan hareketle analiz eder. Örneğin Araplar önceden değişken olan hayırların yani mal, makamın peşinde birbirleriyle savaşıp duran bir kabileyken daha sonra ilâhî kemâlâta yöneldiklerinde kalpleri sevgi ve muhabbetle bütünleşmiştir. Böylece ruhânî kemâlât dünyada dahi saadeti getirmiştir.⁵¹⁹

Râzî, kemâli geçici ve maddî olanlar ile kalıcı ve ruhânî olanlar şeklinde iki grupta değerlendirir. Kalıcı olanlar, ahlakî olgunluk ve ilâhî marifet gibi ruhî kazanımlardır. Bu tür kemâlât, insanın hakiki saadeti sağlar ve ahirette ebedî mükâfata vesile olur. Geçici kemâlât ise bedenî saadet, mal ve makam gibi unsurları içerir; bu unsurlar kemâl olarak algılansa da aşkın hakikate ulaştırmayan yönleriyle sınırlı ve geçicidir. Kemâle ulaşamayan ya da kemâlâtı yanlış hedeflerde arayan kimseler, ölüm sonrası pişmanlık ve zillet ile karşılaşır. Râzî, bu durumu kemâlden mahrumiyet olarak tasvir eder ve bunu cehalet, gaflet, noksanlık gibi kavramlarla ilişkilendirir. Zira eksiklik doğası gereği mekruh li-zâtihî olup, kemâlin zıddı olan bir durumdur.

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَلْمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَافَةِ فُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرْمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾

*Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*⁵²⁰

Bu ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, zekâtın hikmetlerini ele alırken ‘mekruh lizâtihi’ ve ‘mahbub lizâtihi’ kavramlarını da açıklamaktadır. Bu kavramlar, bir şeyin özünde sevilip sevilmemesi ile ilgilidir. المال محبوب بالطبع ifadesi, malın insanlar için doğal olarak sevildiğini belirtir. Bunun sebebi, malın insanlara güç ve kudret sağlamasıdır.

⁵¹⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 15, 502.

⁵¹⁹ Bkz. A.g.e., C. 11, 358.

⁵²⁰ et-Tevbe 9/60.

Kudret, kemâl olarak görüldüğü için özünde sevilen bir şeydir. Kemâl, başka bir şey uğruna değil, kendi başına arzulanır. Bu yüzden mal da gücün ve kudretin bir aracı olduğu için mahbub lizâtihi olarak sevebilir. Ancak burada önemli bir noktaya işaret edilmektedir. Malın sevgisi, insanı Allah sevgisinden ve ahirete hazırlanmaktan uzaklaştırabilir. Bu yüzden zekât, mal sevgisinin aşırılığını kırmak ve insanı dengeye getirmek için bir tedbir olarak gereklidir. Noksan ise insana acziyet hissettirdiği için özünde hoş olmayan, kaçınılması gereken bir durum olarak sunulur. İnsan, tabiatı gereği eksiklikten nefret eder, çünkü eksiklik, kemâlin zıddıdır. Ancak malın aşırı sevgisi de manevi bir eksikliğe yol açabilmektedir. Bu sebeple zekâtla, insanın mal sevgisinin aşırılığından arınması ve gerçek kemâlâta yaklaşması hedeflenmekte, insanın gerçek mutluluğu ancak Allah için harcama yaparak bulabileceği vurgulanmaktadır.⁵²¹

Dolayısıyla mal, mahbub lizâtihi olabilir. Ama bu sevgi denetlenmezse kötü görülen ‘kerih’ bir duruma yol açabilir. Bu yüzden zekât, mal sevgisini kontrol altına alarak insanın ruhsal dengesini sağlamaya yardımcı olur. Ahlakî olgunluk ilâhî kemâle yönelmekle mümkündür. Ona göre mutlak kemâl yalnızca Allah Teâlâ’ya mahsustur ve bu kemâle yönelmek insanın yaratılış gayesidir. Bu noktada ibadet, infak ve tevekkül gibi davranışlar nefsin kemâlattaki dengesini sağlayan araçlar olarak öne çıkmaktadır.

Hülasa Râzî’ye göre kemâl, zâtı itibarıyla arzu edilen ve sevilen bir hâl olup mahbûb ve matlûb li-zâtihî kavramlarıyla ifade edilir. Hakiki kemâl ise sadece Allah Teâlâ’dır. İnsan kendi varlık ve bilgi potansiyeliyle bu mutlak kemâle yönelme kabiliyetine sahip bir varlıktır.

3.2.2.2. ‘Mutlak Kemâl’e Yöneliş

Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*’da kemâl anlayışını insanın temayülünü tayin eden ontolojik ve ahlakî bir ilke olarak değerlendirir. Ona göre hakiki kemâl yalnızca Allah Teâlâ’ya mahsustur ve bu sebeple mutlak mahbûb da ancak O’dur. İnsan, fitratında bulunan kemâle yönelme eğilimiyle hareket eder; bu yönelim dünyevî yahut uhrevî olabilir.

⁵²¹ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C.16, 77.

Ancak hakiki yöneliş, marifetullâh ya da cennet saadeti için değil, bizzat Allah Teâlâ'nın zâtı için olduğunda hakiki bir nitelik kazanır.

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

*Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletceğiz. Şüphesiz Allah mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.*⁵²²

Ayet-i kerimede geçen توكل tevekkül, zatı gereği kemâl olana, yani sevilene olur. Mutlak kemâl Allah Teâlâ olduğuna göre, mutlak mahbûb da Allah Teâlâ'dır. Öyleyse Allah Teâlâ'nın sevgisi kalbinde oluşmamış kişinin bu hâli O'nun (c.c.) kemâlini hakkıyla bilmemesi sebebiyledir. Tebtîl, tebettül, tevekkül kavramları kulun derece derece ilerlemesini ifade etmektedir. Tebtîl ve tebettül Müzemmil sûresinde işlenecektir. Mutlak kemâl ve mutlak mahbup Allah Teâlâ olduğuna göre mutlak tebettül, yönelme ve tevekkül de ancak O'na (c.c.) olur. Bir kulun ilk önce Allah Teâlâ'ya yönelişi bu kemâlâtan kendi payına düşeni araması sebebiyle olur. Bu, Allah Teâlâ'ya yönelmenin ilk aşamasıdır. Daha sonra ise kul, kendi payına düşeni bırakıp, mutlak kemâl ve mutlak mahbup olduğu için doğrudan Allah'ın zatına yönelebilir. Kul, derece derece kabiliyetine göre bu yönelme işinde devam eder.⁵²³

Bu bölüm Râzî'nin terim olarak seyr-u sülûk gibi kavramları kullandığı, bu derecelerin sonunda nihâî olarak nice hikmetlerin açıldığını ve bu hikmetlerin ifade edilemeyecek şeyler olduğunu belirttiği yerlerdendir. Dolayısıyla bu kısım ehl-i tasavvufun terminolojisinin kullanıldığı yerlere örnek teşkil etmektedir.⁵²⁴

لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جِزَاءَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٤﴾

*Onlar için Rableri katında diledikleri her şey vardır. İşte bu, iyilik yapanların mükâfatıdır.*⁵²⁵

Ayet-i kerimelerin tefsirinde Râzî, 'onların diledikleri her şey' لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ buyurulmasından yola çıkarak şöyle bir mevzuyu ele alır. Cennet ehli nebilerin ve velilerin makamlarını cennette müşahade ettiklerinde bu kemâl ve hayırları onların da

⁵²² el-Ankebût 29/69.

⁵²³ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 30, 687-688.

⁵²⁴ Bkz. A.g.e., C. 30, 687-688.

⁵²⁵ ez-Zümer 39/34.

arzu etmemesi mümkün değildir. Aynı şekilde Allah Teâlâ'yı görmeyi de cennette bütün mü'minler arzu ederler. Bu ayet-i kerimenin hükmüne göre bunların hâsıl olması gerekir. Ancak bu, makamlarının gerektiğinin üstünde bir durum ise ona kavuşamamaları söz konusu olabilir. Bu ise kulların hüznün duyması demektir. Râzî, burada bir çelişkinin bulunup bulunmadığını sorgular. Öncelikle cennette mü'minlerin kalplerinde kinin, hasedin olmadığı gibi hüznün de olmayacağını ifade eder. Daha sonra ise her cennet ehlinin kendi makamından razı olacağını belirtir.⁵²⁶

وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴿ ٨ ﴾

*Rabbinin adını an ve bütün benliğine O'na yönel.*⁵²⁷

Ayet-i kerimesinde geçen تَبَتَّلْ tebettül, bir şeyden ilgi ve alakayı kesip tek bir yöne yönelmek demektir. Buradan hareketle Râzî, ahiretin peşinde koşan kimsenin de ibadete yönelmiş olanın da Allah Teâlâ'ya yönelmiş sayılmadığını hatta marifetullâh isteyen de Allah Teâlâ'ya değil marifetullah'a yönelmiş olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla sırf ibadet olduğu için veya mükâfat için ibadete yönelen kişi Allah Teâlâ'dan başka şeye yönelmiş olur. Ancak kulluğu mabud için, irfanı maruf için isteyen kişi tam mânâsıyla mabuda, Allah Teâlâ'ya yönelmiş olur. Bunu isteyen kişi ancak Cenab-ı Hakk'ın bizzat kendisine vasıl olanlardan olur. Bu makamda ancak yüce aşka düşen kişi maşuka yönelme ile maşuğu görmeye yönelme arasındaki farkı anlar. Ayet-i kerimenin devamındaki تَبْتِيلْ tebtıl kelimesinden maksat ise Allah Teâlâ'ya yönelen kişiyi, Allah Teâlâ'nın da kendisine yöneltmesidir. Allah Teâlâ'nın "Cihad edenleri yollarımıza sevk ederiz."⁵²⁸ buyurması, buna bir örnektir.⁵²⁹

وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ﴿ ٨٤ ﴾

*Sonra gelecekler arasında beni doğrulukla anılanlardan kıl.*⁵³⁰

Râzî, İbrahim'in (a.s.) kendisinden sonra gelecek insanların, kendisini sıdk ile ve doğrulukla anması için dua ettiği ifade edilen ayet-i kerimeleri şöyle tevil eder. Burada

⁵²⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 26, 453.

⁵²⁷ el-Müzzemmil 73/8.

⁵²⁸ el-Ankebût 29/69.

⁵²⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 30, 687-688.

⁵³⁰ eş-Şuarâ 26/84.

insanın, dünyevî kemâlâtı, uhrevî kemâlât için talep etmesinin bir örneği gösterilmektedir. Kemâlât içsel ve dışsal, yani dâhilî ve haricî olmak üzere iki çeşittir. İçsel olan dünyevî mükemmellikler, zahirî ve bâtinî yaratılıştır. Zahirî yaratılış cismânî, bâtinî yaratılış ruhânîdir. İbrahim'in (a.s.) buradaki ifadesinden anlaşılan o ki batınî yaratılıştaki mükemmelliği ve salihlere katılmayı istemiştir. Haricî olan kemâlât ise mal ve makamdır. Bunlardan mal maddi kemâlât, makam ise manevî kemâlâttir. Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere İbrahim (a.s.) manevî olan, iyi anılmak ve güzel yâd edilmek olan kemâlât makamlarını istemiştir.⁵³¹

Sonuç olarak Râzî'ye göre mutlak kemâle yönelik, kulun yalnızca Allah Teâlâ'nın zâtını talep etmesiyle gerçekleşir. Bu yönelik dünyevî veya uhrevî herhangi bir kazancı amaçlamaktan farklı olarak, yalnızca Hakk'ın zatına duyulan muhabbetle şekillenir. Uhrevî kemâlât dahi ilâhî rızaya uygun biçimde talep edilmelidir. Dolayısıyla kemâl, insanın yaratılış gayesini usulünce gerçekleştirebilmesi için ilâhî hakikate yaklaşma çabası olarak anlaşılabilir.

3.2.2.3. Kemâlden Mahrumiyetin Sonucu

Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*'da kemâlden mahrum kalmanın doğurduğu içsel ve uhrevî sonuçları değerlendirir. Noksanlık hâlini, zâtı itibarıyla mekruh olarak, yani doğası gereği kötü ve istenmeyen bir durum olarak tanımlar. Bu bağlamda noksan insanı hem bu dünyada zillete düşürür hem de ölüm sonrasında telafisi mümkün olmayan bir pişmanlığa sürükler. Râzî, kemâlâtın zıddı olan mahrumiyeti, sadece bilgi ve erdem eksikliği olarak değil, aynı zamanda ilâhî hakikatten uzaklaşmanın ontolojik bir bedeli olarak yorumlar.

وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَنِيَّةٍ بِمِثْلِهَا وَتَزْوِجُهُمْ ذُلًّا مَّا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ
اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧﴾

Bilerek ve isteyerek kötülük yapanlara gelince, kötülüğün karşılığı, dengi olan cezadır; bunlar aşağılanmışlık içinde yaşarlar, kendilerini Allah Teâlâ'nın cezasından kurtaracak biri de yoktur. Yüzleri sanki kapkaranlık gecenin bir parçasıyla

⁵³¹ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 24, 516.

*kaplanmıştır. İşte bunlar da cehennemliklerdir, kendileri orada devamlı kalıcıdırlar.*⁵³²

Râzî ayet-i kerimenin tefsirinde *تَرَهُمْ ذُلًّا* ifadesinin kemâle ermemiş olan nakis insanın, öldüğü zaman kemâlâtan mahrum kalacağı için bunun eksikliğini hissedeceğinin, zillet içerisinde hakir kalacağının kinayeli bir anlatımla ifade edilmesi olduğunu belirtir. Zillet içerisindeki kişinin yüzü sanki karanlık geceden parçalarla örtülmüş gibidir. Bu tasvirdeki kişinin öldükten sonra pişmanlığı ve içine düştüğü zillet durumu, aslında kendi eksikliğinin, kemâle ermemiş hâlinin yansıması olarak anlaşılmaktadır.⁵³³

Mekruh *lizâtihî*, *مكروه لذاته* kendi özünde çirkin, kötü veya istenmeyen şeyleri ifade eder. Bunlar, doğası gereği sakıncalı ve kötü kabul edilen şeylerdir. Mahbub *lizâtihî*, *محبوب لذاته* kendi özünde güzel, iyi ve istenen şeyleri ifade eder. Doğası gereği beğenilen ve arzulanan şeylerdir. Dolayısıyla kemâl, doğası gereği arzulanan ve sevilen bir durum olarak, noksanlık ise doğası gereği kötü ve istenmeyen bir durum olarak ifade edilmiştir.

Dolayısıyla mekruh *lizâtihî*, kişinin cehalet ve gaflet içinde yaşaması, bu yüzden de ölüm sonrası pişmanlık ve azaba maruz kalmasıdır. Mahbub *lizâtihî* ise insanın ilim, iman ve kemâl sahibi olarak yaşaması ve ölümden sonra saadet içinde olmasıdır. Burada Râzî, insanın cehalet ve eksiklik içinde yaşamasının doğası gereği kötü olduğunu, ilim ve kemâl ile olgunlaşmasının ise doğası gereği iyi ve arzu edilen bir durum olduğunu vurgulamaktadır.⁵³⁴

Hülasa Râzî'nin kemâlât anlayışında zâtı gereği kemâl olan Allah Teâlâ'ya yönelmek, ahlakî bir çaba olarak insanın varoluşsal gayesidir. Râzî'nin bu yaklaşımı, onun ahlak anlayışında kemâl kavramını merkezî bir konuma yerleştirdiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*'da işlediği kemâl anlayışı, insanın yaratılış gayesi ile doğrudan ilişkilidir. Kalıcı ve değişmeyen ruhânî kemâlâtın hakiki saadetin temelini oluşturduğunu vurgularken, geçici ve maddî kemâlâtın ise sınırları itibarıyla aldatıcı olabileceğini belirtir. Sevgi, ancak zâtı itibarıyla arzu edilen yani mahbûb li-

⁵³² Yûnus 10/27.

⁵³³ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C.17, 242.

⁵³⁴ Bkz. A.g.e., C.17, 242.

zâtihî olan kemâle yöneldiğinde anlam kazanır. Eksiklik ise doğası gereği mekruh li-zâtihî olup, hakiki kemâlin zıddı olarak değerlendirilir. Bu bağlamda ibadet, infak ve tevekkül, insanı ilâhî kemâle yönlendirir. Bu yönelişin usulü için peygamberler gereklidir. Râzî'nin nazariyesinde dikkat çeken bu yapı, kemâlin ahlakî terakki için merkezî bir unsur olduğunu ortaya koyar.

3.2.3. Saadet Kavramı

Fahreddin er-Râzî *Mefâtîhu'l-ğayb*'da ahlak anlayışını ilişkilendirdiği çok yönlü bir düşünce zemini sunmaktadır. Bu zeminin temel kavramlarından biri olan 'saadet', akıl ve marifetle desteklenen, irade ve takvâ ile şekillenen bir tekamül sürecidir. Saadet, insanın kemâl yolculuğunun hem gayesi hem de bu yolculuğu anlamlandıran temel motivasyonudur. Râzî, saadeti hem dünyevî hem de uhrevî bağlamlarda bunların ilişkisi, sonucu, nimet, musibet dengesi gibi çok yönlü bir tasavvurda sunmaktadır. Bu bölümde, saadet kavramının analizi *Mefâtîhu'l-ğayb* çerçevesinde sistematik olarak incelenecektir.

3.2.3.1. Saadet Çeşitleri ve Mertebeleri

Râzî saadeti, dünyevî ve uhrevî olmak üzere zaman bakımından ikiye ayırır. Keyfiyet bakımından da cismânî, haricî ve ruhânî olmak üzere üç kısımda değerlendirir.⁵³⁵ Dünyevî saadet, fazla veya az olması durumunda kişiye zarar vermesi, kaybetme korkusu ile beraberliği gibi pek çok sıkıntı ile karışıktır. Sadece dünyevî mutluluğa yönelmek hüsrân sebebidir. Bununla beraber sadece uhrevî mutluluğa yönelmek de doğru değildir. Dünyevî saadet, uhrevî saadet için bir basamak konumundadır. Cismânî ihtiyaçları karşılanmamış kişinin, ibadetlerden zevk alamaması buna örnektir.⁵³⁶

Râzî'de cismânî, haricî ve ruhânî saadet anlayışının lezzât anlayışının üçlü tasnifi ile uyumlu olduğu görülmektedir. Cismânî saadet, sıhhat ve güzelliştir. Haricî saadet,

⁵³⁵ Bkz. Mehmet Türkeri, Seçilmiş Eserlerine Göre Fahreddin er-Râzî'nin Ahlak Felsefesi (İzmir: Dokuz Eylül Üni., Doktora, 1999), 146.

⁵³⁶ Bkz. A.g.e., 34-37.

evlat, mal ve makam sahibi olmaktır. Ruhânî, yani nefsanî saadet ise nazarî ve amelî olmak üzere iki çeşittir. Nazarî saadet, kişinin ilim sahibi olmasıdır. Amelî saadet ise iffet ve şecaat ile kişinin üstün ahlak sahibi olmasıdır.⁵³⁷

Uhrevî saadetin hem cismanî hem ruhânî olmak üzere iki mertebesi vardır. Cismanî olanlar, cennetteki nimetler ve lezzetlerdir. Ruhânî olan ise Allah Teâlâ'nın celâl nûrunun tecellisidir. O'nun (c.c.) rızasını kazanmak ise en büyük mükâfattır.⁵³⁸

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾

*Allah Teâlâ'nın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri iç çekerek arzu etmeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var. Allah'ın lütfundan isteyin; şüphesiz Allah her şeyi bilmektedir.*⁵³⁹

Ayet-i kerimelerin tefsirinde Râzî, saadetin dereceleri bakımından, نَفْسَانِيَّةٌ، بَدَنِيَّةٌ، خَارِجِيَّةٌ نefsânî/ruhânî, cismânî ve haricî saadet olarak üç tasnifi ele alır. Birinci kısım olan ruhânî saadeti amelî ve nazarî olarak ikiye ayırır. Amelî kısımda Gazzâlî'nin ve Aristoteles'in adalet anlayışını takip ederek dengeye işaret etmektedir. Bedenî mutluluğu; uzun ömür, sıhhat ve güzellik olarak ele almaktadır. Haricî saadet evlat, akraba ve dostlarının olması, yetki sahibi olmak, sevilen kişi olmak gibi kesbî saadetlerdir.⁵⁴⁰ Tevbe sûresinin tefsirinde saadet çeşitleri işlenmektedir.

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾

*Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah Teâlâ'nın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.*⁵⁴¹

⁵³⁷ Bkz. A.g.e., 34-35.

⁵³⁸ Bkz. A.g.e., 34.

⁵³⁹ en-Nisâ 4/32.

⁵⁴⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 10, 64.

⁵⁴¹ et-Tevbe 9/60.

Râzî kişinin üç kuvveye sahip olduğunu, buradan hareketle saadetin üç çeşit olduğunu ifade eder. Bunların ilki ruhânî saadetler, ikincisi cismânî saadetler, üçüncüsü haricî saadetlerdir. Kişi iman ettiğinde, ruh cevheri saadete erer. Namaz kıldığında ve Kur'ân-ı Kerîm okuduğunda bedeni de o amellerle saadete erer. Ancak malını hayır yoluna harcamazsa, malına olan tutku ve ihtirası, ruhun ve bedenün üstüne çıkar. Bu ise cehalettir. Bu sebeple imandan hemen sonra mal ile infak emredilmektedir. Böylece akli olan kimseden, Allah'ın rızasını elde etmek için malını Allah'ın yolunda sarf ederek ahiret saadetini hedeflemesi istenmektedir.⁵⁴²

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عِدْنٍ وَرِضْوَانٍ
مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾

*Allah Teâlâ mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve adn cennetlerinde güzel meskenler vaad etmiştir. Allah Teâlâ'nın rızası ise hepsinden büyüktür, işte büyük bahtiyarlık da odur.*⁵⁴³

Burada Râzî, Allah Teâlâ'nın rızasının cennet nimetlerinden daha büyük bir mükâfat ve saadet olduğunu vurgular. İnsan ruh ve beden olmak üzere iki cevherden yaratılmıştır. Buna paralel olarak ayette hem bedenün hem de ruhun saadetinden bahsedilmiştir. Zira bedenün rahat olmadığı bir durumda ruhun saadetinden, ruhun mutlu olmadığı bir zamanda da bedenün saadetinden söz edilememektedir. Bu, saadet anlayışının temellerindedir.⁵⁴⁴

Ayet-i kerimede geçen وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ifadesi ruhânî saadetin, cismanî saadetten daha üstün olduğunu kesin bir delille ortaya koymaktadır. Çünkü Allah'ın rızasını kazanmak, sadece cismanî lezzetlere ulaşmak için bir araç değil, doğrudan saadetin kendisidir. Eğer Allah'ın rızası yalnızca cennetteki yiyecek, içecek gibi nimetlere ulaşmanın bir vesilesi olsaydı, bu rıza sadece bir araç olurdu. Ancak bir araç, her zaman ulaşılacak istenen asıl gayeden daha aşağı bir seviyede olmalıdır. Oysa ayette, Allah'ın rızasının en büyük kazanç olduğu açıkça belirtilmiştir. Bu da gösteriyor ki, ruhânî saadet cismanî saadetten daha üstündür.

⁵⁴² Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 16, 77.

⁵⁴³ et-Tevbe 9/72.

⁵⁴⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 16, 102.

İnsanın latif, ulvî, ruhânî ile kesif, süflî, cismanî olmak üzere iki vasfı vardır. Buna göre, insan hem ruhuna hem de bedenine uygun olan saadeti elde ettiğinde, gerçek kurtuluşa erişmiş olur. Bu yüzden, yalnızca cismanî nimetlere ulaşmak yeterli değildir. Asıl saadet, ruhun da kemâle ermesiyle tamamlanır.

Ruh, kendisine uygun olan ruhânî saadete eriştiğinde, beden ise kendisine uygun olan cismanî saadete eriştiğinde tam bir saadet ve kurtuluş gerçekleşmiş olur. Bu, cismanî nimetleri küçümsemek değil, ancak onların yalnızca ruhânî saadetle birlikte anlam kazandığını vurgulamaktır. Gerçek saadet, ruhun ve bedenin birlikte kemâle ulaşmasıyla mümkündür. Münafıklar ve kâfirler yalnızca maddî zevkleri esas almaktadırlar. Bu yüzden Allah Teâlâ, mü'minler için vadedilen 'gerçek zaferin' dünya zevkleri değil, hem ruhânî hem de cismanî saadetin bir arada bulunduğu cennet saadeti olduğunu belirtmektedir.⁵⁴⁵

Saadet vermesi bakımından insanların en mükemmel ve güçlü hâlleri Allah Teâlâ'ya ibadet ettikleri hâllerdir. Kişinin ibadet ederken kalbinin ilâhî nûrla aydınlanması, dilinin şerefli zikirlerle şereflenmesi, uzuvlarının Allah Teâlâ'ya hizmet etme ile güzelleşmesi söz konusudur. Bu hâller dolayısıyla mertebelerin en şerefli, en yücesidir. İnsan olmanın en büyük saadeti, saadetlerin en mükemmelidir.⁵⁴⁶

Konunun devamında öldükten sonra Allah'a kavuşmayı arzulayan kişilerden bahsedilen ayet-i kerimelere⁵⁴⁷ işaret mevcuttur. Kesin delille sabittir ki insanın ölümden sonraki mutluluğu, kendisine marifetülâhın tecelli etmesidir. Bunun en ileri derecesi ise ru'yetullahtır. Maddî lezzetlere dalıp onunla yetinen kişilerin hâli ise Yunus sûresi 10/7-8'de ifade edildiği gibi ancak hüsrandır. Bu kişi öldüğünde sevdiği şeylerden ayrılacağı için derin üzüntü çeker. Bunun zıddına ise ahiret saadetini hedefleyen mü'minin hâli ise zindandan kurtulmuş sevdiğine kavuşmuş kişi gibidir.⁵⁴⁸

Râzî, bu bağlamda saadetin mertebeleri ve hakiki saadet olarak tanımlanabilecek hâlleri Fatihâ sûresinde 'Aklî Meseleler' başlığı altında ele almaktadır. Kul dünyada saadet veya bela ve sıkıntı şeklinde iki hâl üzerinde bulunmaktadır. Kul eğer saadet

⁵⁴⁵ Bkz. A.g.e, C. 16, 101.

⁵⁴⁶ Bkz. A.g.e., C. 1, 346, 347.

⁵⁴⁷ el-Hacc 22/35, el-Bakara 2/30, er-Ra'd 13/28.

⁵⁴⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 17, 211-216.

içerisinde ise buna sebep olan nimetler ve imkânlar Allah Teâlâ tarafından verilmiştir. Bu, Allah Teâlâ'nın Rahmân ve Rahîm isimlerinin tecellisidir. Eğer kul belâ ve musibet içerisindeyse bu kötülükler ya Allah Teâlâ'dan ya da kullardan olur. Eğer kullardan ise Allah Teâlâ ahirette bunun hakkını alacağını vadeder. Eğer Allah Teâlâ'dan gelen bir musibet ise kulun sabır içinde olmasının karşılığında ahirette bol mükâfat verileceği ifade edilir. Bunun sûredeki karşılığı da din günü ile ayetin devam etmesidir. Dolayısıyla her iki durumda da kula düşen bunu fark etmesi ve hangi hâlde olursa olsun Allah Teâlâ'ya hamd-ü sena içerisinde olmasıdır. Sonuç olarak Fâtihâ sûresine bakıldığında başta hamd ve sena, Rahmân ve Rahîm isimleri ile ondan sonra Malik ismi ile sıralanışı bu şekilde anlaşılır.⁵⁴⁹ Fâtihâ sûresinde saadetin mertebeleri kemâlât ile ilişkili olarak değerlendirilir. Buna göre bedenî ibadetleri gerçekleştirilmesi saadetin ilk derecesini temsil eder. Allah Teâlâ'nın nûrları ile tecelli ederek kuluna yardım etmesi saadette orta dereceyi ifade eder. Bu makamı geçen kul için hidâyetin sadece Allah Teâlâ'dan geldiğini fark etmesi, son mertebedir.⁵⁵⁰ Burada hem cismanî hem ruhânî saadetin müşterekliğine dair ifadeler Râzî'nin saadete bakışındaki bütüncüllüğü ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla Râzî'de bir kemâlât yolculuğunu ifade eden saadetin; hissî, hayâlî, aklî lezzâta yönelik şevk yolculuğu anlayışı ile paralel olduğu görülmektedir. Hatta buradan hareketle Râzî'de saadetin bir nihâyetinin olmadığı da ifade edilebilir. Çünkü onun nefis anlayışında mutlak bir kemâle erişmek söz konusu olmadığı gibi şevk anlayışında da lezzetle elem döngüsünde ulaşılan nihai bir nokta mevcut görünmemektedir. Buna paralel olarak saadet de, ameller neticesinde bu dünyada ve hatta ahirette farklı seviyelerde yaşanan bir ruh hâli olarak anlaşılabilir. Ayrıca saadete eren kişi ahirette bile 'kemâl'i bütün yönleriyle ihâta edemeyeceği için idrak edemediği yönü arzulayacak ve böylece saadet hâli nihâyete ermeden zevk edinme süreci içinde devam edecektir. Zira ifade edildiği üzere onun saadet anlayışında tasavvur edilen her seviyede idrak edilmeyi bekleyen bir hakikat vardır.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ Bkz. A.g.e., C.1, 162.

⁵⁵⁰ Bkz., A.g.e., C. 1, 164.

⁵⁵¹ Bkz. Cengiz, *Mutluluğu Aramak*, 646-648.

3.2.3.2. Nimet ve Musibetlerdeki Saadet Hikmeti

İnsanın dünyevî nimetlerle olan ilişkisi, saadet arayışının hem imkânı hem de sınavıdır. Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb*'da altını çizdiği üzere, nimet yalnızca cismanî hazlarla sınırlı olmayıp, kalbin, ruhun ve aklın yönelişiyle anlam kazanır. Mal, mülk, evlat ya da dünya zevkleri gibi nimetler, eğer Allah Teâlâ'nın rızasına ulaşma, ruhî kemâlâta erişme ve uhrevî saadeti hedefleme gayesiyle değerlendirilirse, insan için ebedî saadetin birer vesilesine dönüşür. Ancak bu durumda nimet, bir lezzet veya fayda olmaktan öteye geçerek hakiki saadetin yapı taşı olur. Saadetin en yüce derecesi ruhî boyutta tecelli ederken, bedenî ve malî saadet onun alt basamaklarını oluşturur. Râzî, nimetlerin bu çok yönlü mahiyetini analiz ederken, insanın güdülerini, nefsin arzularını, kalbin kıvamını ve kemâlât yolculuğunu birlikte değerlendirir. Böylece dünyevî nimetler, bir perde olmaktan çıkıp ebedî saadetin anahtarına dönüşebilir.

Al-i İmrân sûresi 3/14'üncü ayeti kerimede geçen حُسْنُ الْمَأْبِی varılacak, müracaat edilecek güzel yer, dönüp başvurmak anlamındadır. Saadet mekânı olarak ifade edilmektedir. Burada kişinin dünyevî nimetleri, malını, ahiret saadeti ve kazancı için sarf etmesine işaret vardır.⁵⁵² Al-i İmrân sûresi 3/92'inci ayet-i kerime de bunu tasdik etmektedir.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿ ٩٢ ﴾

*Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça gerçek iyiliğe erişemezsiniz. Küçük büyük her ne verirseniz, Allah onu kesinlikle bilir.*⁵⁵³

Râzî, ayet-i kerimenin tefsirinde ahiret saadetinin öncelenmesini vurgular. 'Birr' kelimesinin geçtiği diğer ayetlere⁵⁵⁴ de işaret ederek; iman ve itaat haricinde, yoksullara yardım eden, sadaka veren, namaz kılan, zekât veren kimselerin, bunların hepsini yapsa da sevdiği şeylerden infak etmedikçe الْبِرَّ yani iyiliğe yani ,gerçek saadete eremeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla ayet-i kerimede nimetin yalnız mal mülk ile sınırlanmamış olması dikkat çekicidir. Burada 'birr' kavramıyla sadakanın

⁵⁵² Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 7, 163.

⁵⁵³ Al-i İmrân 3/92.

⁵⁵⁴ el-Mutaffifîn 83/22, el-İnsân 76/5, el-Bakara 2/177 vb.

çerçevesi genişlemiş, dünya nimetleri olması bakımından insanın hoşuna giden her şeyi kapsayıcı bir ifadeye dönüşmüş olduğu görülmektedir.⁵⁵⁵

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٥﴾

*Allah Teâlâ'nın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı akli ermezlere vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.*⁵⁵⁶

Râzî, mal ve mülkün insan için dünyada ve ahirette nasıl bir nimet olduğunu değerlendirir. Malın, dünyada ve ahirette kişinin müsterih olmasını sağladığını ifade ederek, insanın mal vasıtası ile gönlünün müsterih olduğunu çünkü menfaatleri temin edebilmesi veya zararları savuşturabilmesi için mala sahip olması gerektiğini belirtir. Kim bu maksatla mal mülk talebinde bulunursa dünya böylece onun için ahiret saadetini kazanmasına vesile olan nimetlerin en büyüğü olmuş olur. Kim o mal mülkün kendisini isterse bu da ahiret saadetini elde etmekten uzaklaştıran en büyük sebeplerden olmuş olur. Dolayısıyla kişinin malı mülkünü bu bakış açısına göre değerlendirmesi gereklidir.⁵⁵⁷

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾

*Çardaklı ve çardaksız bağları, değişik ürünleriyle hurmaları, ekinleri, birbirine benzeyen ve benzemeyen biçimlerde zeytin ve narları meydana getiren O'dur. Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin; fakat israf etmeyin; çünkü Allah Teâlâ israf edenleri sevmez.*⁵⁵⁸

Râzî aynı sûrenin doksan dokuzuncu ayeti ile ilişki kurar. Bu ayette hurmalar, ekinler, zeytinyağı gibi nimetlerden bahsedilmektedir. İlgili ayette tefekkür, ruhî ve ebedî saadet hedeflenmektedir. Burada ise bunlardan istifade etmekten bahsedilmektedir. Bunlar cismânî, geçici olan bir saadet sağlar. Ruhî olan saadet önce zikredilmiş, maddî

⁵⁵⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 8, 288.

⁵⁵⁶ en-Nisâ 4/5.

⁵⁵⁷ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 9, 496.

⁵⁵⁸ el-En'âm 6/141.

saadet ise daha sonra ifade edilmiştir. Râzî buradan hareketle ruhî mutluluğun öne çekilmesinin gerekliliğine tekrar işaret eder.⁵⁵⁹

Buradaki üsluba benzer şekilde ruhî mutluluğun önce zikredilmesine Ahkâf sûresi 46/13-16'ncı ayet-i kerimeler örnek teşkil etmektedir. Râzî, bunu dilbilimsel açıdan destekler. İlgili ayette önce cennetle müjdelenme, korku ile hüzünlü yaşamama, kusurların örtülmesi ve hayırlı nesil nimetinden bahsedilmektedir.⁵⁶⁰

Râzî bundan sonra saadetin ruhî, bedenî, malî olmak üzere üç derecesinin olduğunu belirtmektedir. Bunun en üst derecesi ruhî saadettir. Bedenî saadetin orta derecede, haricî saadetin de en alt derecede olduğunu ifade eder. Kalbin şükürle meşguliyeti ruhânî, bedeninin Allah Teâlâ'ya taatle meşguliyeti bedenî, bunun dışındaki unsurların yani evlat gibi haricî nimetlerle meşguliyetinin de haricî saadet olduğunu belirtir. Zikredilen bu nimetlerin tümü saadet vesilesidir.⁵⁶¹

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٢٠﴾
يُنَبِّئُهُمُ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴿٢١﴾ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٢٢﴾

*İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad eden kimselerin mertebeleri, Allah katında daha üstündür. İşte onlar, başarıya erenlerin ta kendileridir. Rableri onlara, kendi katından bir rahmet, bir hoşnutluk ve kendilerine içinde tükenmez nimetler bulunan cennetler müjdelemektedir. Onlar orada ebedi kalacaklardır. Şüphesiz, Allah katında büyük bir mükâfat vardır.*⁵⁶²

Ayet-i kerimelerin tefsirinde Râzî'nin 'Ebedî saadetin dereceleri' başlığı açmış olduğu görülür. Bir kişinin canından ve malından ancak ondan daha mükemmel bir sevgiliye kavuşacağı zaman yüz çevirebileceğine işaret eder. Allah Teâlâ'nın rızasını talep etmenin, kişiye candan ve maldan daha sevgili gelmesi, ruhta küfrün zail olup imanın tahakkuk etmesi ile gerçekleşir. Kişinin iman etmesi, hicret etmesi, malıyla canı ile cihat etmesi şeklinde ele alınan bu dört derece, ondan daha yüce derecenin olmadığına işaret eder. Ariflerin görüşlerinde ise nimetle sevinme iki şekilde olur. Birincisi nimetin

⁵⁵⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 13, 162.

⁵⁶⁰ Bkz. A.g.e., C. 28, 19.

⁵⁶¹ Bkz. A.g.e., C. 28, 19.

⁵⁶² et-Tevbe 9/20-22.

kendisi ile sevinme, ikincisi nimeti verenin o nimeti kendisine vermiş olması ile sevinmedir. Burada Allah Teâlâ'nın müjdeleri ile sevinme, bazıları için rahmet elde etme sebebi ile sevinmedir. Bazıları için ise o rahmeti Allah Teâlâ'nın kendisine layık görmesi sebebi ile sevinmedir. Ariflere göre esas maksat budur.⁵⁶³

Nimet ile hemen seviniveren, musibette ise hemen üzülen kişinin misali Fecr sûresi 89/15-16'da da benzeri şekilde işlenmektedir. İman etmeyenler öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmektedirler. Bu sebeple dünyada nimetle karşılaştığında bunu esas saadet sanarlar. Nimet elde edemeyince de bunu mahrumiyet olarak adlandırırılar. Bu durum zayıflık ve dünyevî saadete aldanma demektir. Ahiret saadetini hedefleyen ise bu şekilde aldanmaz. Dünyadaki lezzetlerin ardından ahirette rezillik yaşanacaksa, dünyadaki durum saadet olarak tanımlanamaz.⁵⁶⁴ Dolayısıyla dünyadaki nimetler uhrevî saadet için birer amaç konumundadır. Râzî nimetlerde olduğu gibi musibetlerde de saadetin hikmetine işaret eder.

الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾

*Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, “Doğrusu biz Allah’a aidiz ve kuşkusuz O’na döneceğiz” derler. İşte rablerinin lütufları ve rahmeti bunlar içindir ve işte doğru yola ulaşmış olanlar da bunlardır.*⁵⁶⁵

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, musibetler ve felakete sabreden mü’minin pek çok derecelere, müjdelere nail olacağını belirtir. Müellif kullardan veya Allah Teâlâ tarafından gelen musibet ve zararların karşısında mü’minin bir hayır ve maslahat bulunduğuna inanmasını, kula gerekenin rıza göstermek olduğunu vurgular. Kul öldüğü zaman Rabbine kavuştuğunda hakkının ilâhî adalet tarafından alınacağını bilerek nefsinin zelil kılar. Buradan hareketle bir mü’min bir bela ve musibetle karşılaştığında isyan etmez. Mağfiret, rahmet ve hidâyet ile hakiki saadeti yaşar. Ayet-i kerimede geçen مهتدون muhtedûn ifadesi ile rubûbiyet karşısında ubûdiyet ile nefsinin

⁵⁶³ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 16, 13-14.

⁵⁶⁴ Bkz. A.g.e., C. 31, 155.

⁵⁶⁵ el-Bakara 2/156-157.

zevklerinden tamamen uzaklaşmış, hakiki saadette olan kulun belirtildiği ifade edilmektedir.⁵⁶⁶

Mefâtihu 'l-ğayb çerçevesinde değerlendirildiğinde, nimet kavramı yalnızca maddî bir ikram değil; insanın saadet yolculuğunda kullanmakla sorumlu olduğu ilâhî bir imkândır. Bu imkân, kemâlât yolunda bir mertebe kazanmakla sonuçlanırsa değer ifade eder. Aynı şekilde yalnız nimetler değil, musibetler üzerinden de saadetin hikmetine ulaşabilmek esastır. Musibet esnasında rızâ göstermek, mü'mini hakiki saadete ulaştıran manevî bir yüceliştir. Bu bağlamda tarif edilen kul, nefsin zevklerinden yüz çevirmiş, ebedî saadete ulaşmış olandır.

Dolayısıyla Râzî'ye göre hem nimet hem musibet, insanın saadet potansiyelini ortaya çıkaran çok yönlü vasıtalarlardır. Onların yönü, insanın onları nasıl karşıladığına göre şekillenir. Bu nedenle saadet, zenginliğin ya da yokluğun değil, kalbin yönelişinin, ruhun tevekkülünün ve nefsin teslimiyetinin bir sonucudur.

3.2.3.3. Takvâ, Hikmet ve Saadet İlişkisi

İslâm düşüncesinde saadet anlayışı nefsin arınması, aklın rehberliği ve kalbin Allah'a yönelişiyle kazanılan bir kemâl hâlidir. Râzî, *Mefâtihu 'l-ğayb*'da bu anlayışı merkeze alarak takvâ, mücâhede ve ruhânî yükselişin saadetin vazgeçilmez unsurları olduğunu vurgular. Kur'ân ayetlerinin ışığında takvânın, hem dünyevî hem uhrevî kurtuluşun anahtarı olduğunu beyan ederken, bu süreçte aklın rehberliğinde hikmete ve nefsin arzularına karşı mücadeleye dikkat çeker.

مَنْ يُنْصِرْكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصِرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١٦٠﴾

*Allah Teâlâ size yardım ederse artık sizi yenecek hiçbir kimse yoktur; eğer sizi yardımsız bırakırsa O 'ndan sonra size kim yardım edebilir? Mü'minler yalnız Allah Teâlâ'ya güvensinler.*⁵⁶⁷

Ayet-i kerimenin tefsirinde Râzî, takvâyâ vurgu yapmaktadır. Hiçbir bedbahtlığın bulunmadığı bir saadete ancak ittika eden kimse erişebilir. O kimse, zilletin

⁵⁶⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 4, 132.

⁵⁶⁷ Âl-i İmrân 3/160.

bulunmadığı, izzet sahibi bir insan hâline gelir. Tam tersine isyan eden kimseler ise hiçbir saadetin bulunmadığı zillete düşmüşlerdir.⁵⁶⁸

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿ ٣٥ ﴾

*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, ona yaklaşılmaya vesile arayın ve onun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.*⁵⁶⁹

Ayet-i kerimede Allah Teâlâ mü'minlere saadetin anahtarının takvâ olduğunu belirttiikten sonra devamındaki ayette kâfirlerin saadet sandıkları bu dünyadaki varlıklarının kat kat fazlasını ahirette vermek isteyeceklerine, oysa onlardan bunun kabul edilmeyeceğine işaret vardır. Burada nefsin arzularına karşı takvânın ağır ve güç geldiğini, bu sebeple mü'min kulun mücâhedeye davet edildiği belirtilir. Râzî'nin burada özellikle nefse karşı dünyaya ve maddî lezzetlere iltifat etmemesini sağlayan kuvvenin akıl olduğunu belirtmesi kayda değerdir.⁵⁷⁰

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ ﴿ ٦٥ ﴾

*Eğer kitap ehli iman etseler ve Allah'a karşı gelmekten sakınsalardı, muhakkak onların kötülüklerini örterdik ve onları Naim cennetlerine koyardık.*⁵⁷¹

İman edip ittikâ edenler için hem kötülüklerinin örtülmesi hem cennet saadeti olmak üzere iki çeşit saadet vadedilmektedir. Râzî ise bu ayet-i kerimeyle istidlâl ederek ahiret saadetinin de kendi içinde iki kısım olduğundan bahseder. Bunların birincisi cezanın kaldırılması, ikincisi ise sevaba nail olmaktır. Cezanın kaldırılması kulun günahlarının örtülmesi şeklinde ifade edilmektedir.⁵⁷²

⁵⁶⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 9, 411.

⁵⁶⁹ el-Mâide 5/35.

⁵⁷⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 11, 350.

⁵⁷¹ el-Mâide 5/65.

⁵⁷² Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 12, 398.

وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾

*İşte kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimiz... Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz. Şüphesiz ki Rabbin hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.*⁵⁷³

Allah Teâlâ'nın hikmeti ile İbrahim'e (a.s.) hüccetler, deliller verilmesinin mevzu edinildiği ilgili ayetlerin tefsirinde Râzî'nin yorumu kayda değerdir. Buna göre saadetin kemâlâtı, ruhânî sıfatlardadır. Bu ise kulun nefsinin özüne, hakikatine vakıf olması ile mümkündür. Manevî âlemin ulvî derecelerine yükselen kişiye hikmetler gösterilir.⁵⁷⁴ İlgili ayetler buna örnek teşkil etmektedir.

Sonuç olarak *Mefâtîhu 'l-ğayb*'da saadetin, takvâ ile ilâhî hikmete mazhar olma ve ruhânî kemâle ulaşma süreci olarak ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda takvâ, hem cezadan kurtuluş hem de sevaba erişim sağlayan iki yönlü bir ahlakî zemin sunar. Akıl, bu yükselişin temel dinamiği olup nefse karşı mücadelede insana rehberlik eder. Böylece insan, cismanî bağlardan sıyrılarak manevî âlemin derecelerinde yükselme imkânı bulur. Dolayısıyla Râzî'ye göre gerçek saadetin, hikmet ve takvâ eksenli bir ahlakî mücadele olduğu ifade edilebilir.

3.2.3.4. Dünyevî ve Uhrevî Saadet İlişkisi

Saadet, mü'minin hem dünyada hem de ahirette ulaşmak istediği mutluluk ve huzur hâlidir. Râzî *Mefâtîhu 'l-ğayb*'da çok yönlü bir saadet anlayışı sunmaktadır. Buna göre kulun sözü, fiili ve yönelişi Allah rızasına bağlı olduğu ölçüde saadet kemâle ulaşır. Böylelikle dünyevî ve uhrevî saadet birbirini dışlamayan, bilakis birini doğru kullananın diğerine ulaştığı iki tamamlayıcı aşama hâline gelir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾

Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah Teâlâ için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin

⁵⁷³ el-En'âm 6/83.

⁵⁷⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 13, 50.

*olsunlar, yoksul olsunlar Allah Teâlâ onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah Teâlâ yaptığınız her şeyden haberdardır.*⁵⁷⁵

Râzî bir önceki ayet-i kerime ile beraber bu ayette kişinin aleyhine görünse bile dünya nimetlerinin ahiret mutluluğu için feda edilmesine işaret ettikten sonra bir hususa dikkat çekmektedir. Bu ayet-i kerimeye göre saadetin kemâli, kulun sözü, fiili, hareketinin Allah Teâlâ için olmasıyla mümkündür. Böylece kişi insanlık mertebelerinin en üst noktasına varmış olur. Râzî'nin iman-ahlak ilişkisine olan kapsamlı bakışı burada da ortaya çıkmaktadır. Bütüncül ahlak anlayışı doğrultusunda kemâlâta yönlendirme yapılmaktadır.⁵⁷⁶

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّاهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

*Erkek veya kadın, kim mü'min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz.*⁵⁷⁷

Râzî ayet-i kerimenin tefsirinde, mü'minin dünya saadetini 'güzel hayat' حَيَاةً طَيِّبَةً kavramı ile ele alır. Buna göre mü'min, rızkı Allah Teâlâ'dan geldiğini bildiği için sabır ve selamet içerisinde kaderine razı olur. Cahil kimse bunu bilmediği için devamlı bir hüznü ve endişe içindedir. Yine mü'min, bir nimete sahip olduğunda bunun geçici ve değişken olabileceğinin, biteceğinin bilincinde veya bununla imtihan olabileceğinin farkındadır. Böyle bir durum olduğunda da takdire rıza gösterir. Yani mü'min ne bir nimeti kaybettiğinde üzülür, ne de bir nimet elde ettiğinde sevinir. Çünkü mü'minin kalbi marifetullah ile genişlemiştir.

Dolayısıyla bütün bu açıklamalar ayette bahsedilen güzel hayatın dünyada mümkün olduğunu izah etmektedir. Elbette Râzî, ayette ifade edilen 'güzel hayat' ile cennet hayatı olduğu görüşünü de tasdik eder. Çünkü hastalısız sıhhat, zevalsiz mülk, nihâyetsiz gerçek saadet ancak ahirettedir.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ en-Nisâ 4/135.

⁵⁷⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 11, 240.

⁵⁷⁷ en-Nahl 16/97.

⁵⁷⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 20, 268.

وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾

*Asra yemin ederim ki, İnsan gerçekten ziyandadır. Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler başkadır.*⁵⁷⁹

Râzî, Asr sûresini noksan ve kemâl kavramları üzerinden Tîn sûresi ile mukayeseli olarak işler. Orada önce insanın yaratılışının güzelliği ifade edilirken daha sonra aşağı mertebelere çevrildiği ifade edilir. Yani, başlangıcın kemâl, neticenin noksanlık olduğu belirtilir. Asr sûresinde ise başlangıçta noksanlık neticenin kemâl olduğu görülmektedir. Bu farklılık şu şekilde izah edilebilir. Tîn sûresinde beden hâlleri ele alınırken Asr sûresinde ruhun hâlleri ifade edilmektedir. Yani beden güzellikten noksanlığa evrilirken, ruh noksanlıktan kemâlâta doğru ilerlemektedir.⁵⁸⁰

Hülasa *Mefâtihu'l-ğayb*'da dünyevî ve uhrevî saadet, birbirini besleyen süreçler olarak değerlendirilir. Dünya hayatında güzel bir hayat süren mü'min, sahip olduğu nimetlerde sabrı, mahrumiyette ise rızayı kuşanarak kalbini marifetullah ile genişletir. Dünyada zahiren fedakârlık gibi görünen durumlar, hakiki saadetin anahtarıdır. Varlıkta da yoklukta da etkiden kurtulan kalp böylece saadeti hem bu dünyada hem de ahirette elde etmiş olur.

3.2.3.5. Kulu Uhrevî Saadete Yönlendirme

Râzî ayet-i kerimelerden hareketle *Mefâtihu'l-ğayb*'da saadeti insanı ebedî hakikate yönlendiren bir süreç olarak ele alır. Bu bağlamda saadet, dünyevî olanı aşarak uhrevî olanı hedeflemenin bir neticesidir. Kur'an'daki cennet tasvirleri ve rızık mükâfatları, nefsin ve ruhun kemâlâtıyla elde edilen hakiki saadete işaret etmektedir. Böylece saadet, bedel ödenerek hak edilen bir makam hâline gelir.

وَيَسِّرَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنْتُمْ بِمُنْتَهَابِهَا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥﴾

⁵⁷⁹ el-Asr 105/3.

⁵⁸⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, C. 32, 280.

*İman eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver. Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, “Bu daha önce de bize rızık olarak verilendir” derler. O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir. Ayrıca orada kendileri için tertemiz eşler de vardır ve orada onlar sonsuza kadar kalıcıdırlar.*⁵⁸¹

Mutasavvuflara göre saadet ancak Allah Teâlâ'nın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini bilmektir. Buna göre, insanın ruhunun kutsî âlemin karşısında bir ayna gibi olması gerekir. Kişinin hakiki lezzet ve mutluluğa erişmesine bedenî istekler mâni olur. Bedeni engellerin kalkmasıyla da kişi en büyük saadete erer. Ölümden sonra ahiret rızıklarını görünce kişi, ‘bu benim dünyada tattığım saadettir’ der.⁵⁸²

Buradaki ifadelerinden yola çıkarak Râzî'nin ayet-i kerimede geçen rızık kavramından kastedileni, ‘nefsanî/ruhânî kemâlat’ olarak kabul eden mutasavvıfların görüşlerini önemseydiği anlaşılmaktadır.

فَلْيَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُتْلَمَّ أَوْ يُغْلَبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٧٤﴾

*O hâlde, dünya hayatını verip âhireti almak isteyenler Allah yolunda savaşınlar. Kim Allah yolunda savaşır da öldürülür veya galip gelirse biz ona yakında büyük bir mükâfat vereceğiz.*⁵⁸³

Râzî ayet-i kerimenin tefsirinde, Tevbe sûresi 9/111’le istidlâl edinir. İnsanın ahiret saadetini elden kaçırmaması için dünya arzularını feda etmesine, dünya hayatını satın alanların gerçek saadeti terk etmiş olduğuna işaret etmektedir. Ahiret saadetini satın alabilmek ise ancak en şerefli olan bir şey ile olur. Bu da insana zor gelen şey olan canıyla mücadeledir. Bir alışveriş temsilinin kullanıldığı ayetler kula, mal ve canı ile ahiret saadetini hedefleyenlerin gerçek kazanç sağladığı müjdesini vermektedir. Buna benzer pek çok ayet-i kerime mevcuttur. Hedeflenmesi gereken gerçek saadet ahiret saadettir.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ el-Bakara 2/25.

⁵⁸² Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 2, 359.

⁵⁸³ en-Nisâ 4/74.

⁵⁸⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 10, 140.

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾

Hastalık, körlük, topallık gibi bir mazereti bulunmaksızın savaştan geri kalıp evde oturan mü'minlerle, mallarıyla canlarıyla Allah yolunda savaşanlar elbette bir değildir. Allah, mallarıyla canlarıyla savaşanları, herhangi bir sebeple savaştan geri kalan kimselerden derece itibarıyla daha üstün tutmuştur. Gerçi Allah, her birine varılacak en güzel yurt olan cenneti va'detmektedir. Yine de Allah, cihâd edenleri, pek büyük bir mükâfatla, mücâdeleden kaçıp oturanlara üstün kılmıştır.⁵⁸⁵

Cihat edenlerin oturanlardan derece olarak faziletli olduğunun belirtildiği bu ayetlerde Râzî, kendi görüşünü birkaç meseleyi ele alarak sunar. Buna göre cihat edenler dünyada ganimet, ahirette de mağfiret, rahmet ve cennete kavuşacaklardır. Ancak ayet-i kerimede geçen 'dereceler' ibaresinde bir nükte vardır. Buna göre ayetin baş kısmındaki 'derece' kavramı müfred, sonunda ise 'dereceler' ifadesi cemî' gelmiştir. Burada bahsedilen 'Allah'ın kendi fazlından bahsettiği büyük ecirler, mağfiret, rahmet', şüphesiz mücâhede çeşitlerinin hepsini yapabilenleri içine almalıdır. Özellikle nimet ve makam imtihanı en büyük belalardandır. Cihatta kulun Allah'tan başkasından iltifat beklememesi gerekmektedir. İşte bu dereceler, bunu başarabilen kalbin kemâlât ve saadet makamlarını ifade etmektedir.⁵⁸⁶ Râzî'nin burada dilbilimsel bir durumu delil edinerek, cihat kavramını mücâhede olarak yorumlaması kayda değerdir.

Hülasa Râzî'nin yorumlarında uhrevî saadet, cennet nimetlerinden ziyade kalbin saflaşması, nefsin arınması ve kulluğun kemâliyle şekillenir. Bu yolda dünya hayatını âhirete satmak, can ve mal ile mücâhede etmek, dereceler kazanmak, kulun Allah nezdinde makbul oluşunun göstergesidir. Dereceler arasında farklılık, yapılan mücâhedenin samimiyeti ve kapsamı ile açıklanır. En yüce saadet ise Allah'tan başka hiçbir karşılık beklemeden yapılan bir kulluk yönelişiyle elde edilir. Bu anlamda saadet; ahlak, tefekkür ve fedakârlıkla örülmüş bir yolculuğun hakikatidir.

⁵⁸⁵ en-Nisâ 4/95-96.

⁵⁸⁶ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 11, 194.

3.2.3.6. Ahiret Saadetini Tercih Etmeyenler

Saadet kavramını hem dünyevî hem uhrevî boyutlarıyla değerlendiren Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da gerçek mutluluğun ancak kalıcı ve ilâhî olana yönelmekle mümkün olduğunu vurgular. Bu bağlamda, ahiret saadetini tercih etmeyenlerin durumu, marifet, idrak ve iman eksikliği olarak ele alınır. Râzî'ye göre, kulun bu geçici dünyaya meyletmesi, onu ebedî saadetten mahrum bırakabilecek en büyük yanılgılardan biridir.

أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾

*Nerede olursanız olun ölüm sizi yakalar; sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile! Kendilerine bir iyilik dokunsa "Bu Allah'tan" derler, başlarına bir kötülük gelince de "Bu senden" derler. "Hepsi Allah'tandır" de. Ne oldu bu topluluğa ki bir türlü söyleneni anlayamıyorlar!*⁵⁸⁷

Râzî, münafıkların ahiret mutluluğu karşısında dünyayı tercih ettikleri ve ahiret konusunda istekli olmadıklarından bahsedilen ayetlere işaret etmektedir. Ahiret karşısında dünyayı tercih etmek münafıkların özelliklerindedir. Bu ayetlerdeki tehdit ise dünyanın bâki olmadığını, korktukları ölüm ile yüzleşeceklerini ifade etmektedir. Bu durum anlamamak ve akıl etmemek olarak tanımlanır. Dolayısıyla akıllı olan mü'min, başına gelen her şeyde Allah'tan razı olur. Bu durum ahiret haricinde dünyadaki saadetin bir örneğini teşkil eder.⁵⁸⁸

Buna benzer pek çok ayet-i kerime mevcuttur. En'âm sûresi 6/94'de de ömrü boyunca mal, makam elde etme gayreti içinde olan, dünyada biriktirdiği mülkün hiçbir işe yaramadığını gören ruhun, öldükten sonraki pişmanlığı anlatılmaktadır. Kulun, tamamen maddî âleme yönelmiş ve yaratılış gayesini unutmuş olduğuna işaret edilmekte, bunun aksi durumdakiler örnek gösterilmektedir. Öldükten sonra yaptıkları amellerin karşısına çıkabilmesi için bu dünyadan güzel ameller yapan ve itaat eden

⁵⁸⁷ en-Nisâ 4/78.

⁵⁸⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, C. 10, 145.

kulların güzel hâlleri hikâye edilmiş, onların durumları teşvik edilerek desteklenmiştir.⁵⁸⁹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (٣٨)

*Ey iman edenler! Size ne oldu ki, “Allah Teâlâ yolunda seferber olun” denilince yerinize çakılıp kaldınız; yoksa âhiretten vazgeçip de dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz? Hâlbuki dünya hayatının sağladığı fayda âhiretinkine göre pek azdır.*⁵⁹⁰

Ayet-i kerimede dünya saadetinin ahiret karşısında damlanın denize nispeti gibi olduğu ifade edilmektedir. Râzî buna işareten savaşmayı az bir kötülük, ahiret mükâfatını da büyük bir iyilik olarak tanımlar. Buna göre az kötülükle karşılaşmamak için büyük olan bir iyiliğin, saadetin terk edilmesi akılsızlık olacaktır. Ahiret saadetini tercih ise aklîliğin alametidir. Burada aklî bir işaret ve mukayese ile kullara hitap edilmesi söz konusudur.⁵⁹¹

Hadîd sûresinin yirmi birinci ayet-i kerimesi, kulun cennet için yarışmaya yönlendirilmesi hususunda örnek teşkil etmektedir:

سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (٢١)

*Rabbinizden bir bağışlanmaya ve eni, gökle yerin genişliği kadar olan, Allah'a ve Resûlüne inananlar için hazırlanan cennete yarışırçasına koşun. İşte bu, Allah'ın lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah büyük lütuף sahibidir.*⁵⁹²

Ayet-i kerimenin tefsirinde dünya zevklerinin geçiciliği, bunların kişiyi oyalaması, kötülüklere kapı açması gibi özellikler sıralanır. Daha sonra kulun ahirete yönlendirilmesi ve daimî rızanın orada bulunduğu belirtilir. Akıllıca olanın, aldatıcı dünya nimetlerinin karşısında ahireti tercih etmek olacağı ifade edilir.⁵⁹³

⁵⁸⁹ Bkz. A.g.e., C. 13, 70.

⁵⁹⁰ et-Tevbe 9/38.

⁵⁹¹ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 4, 716.

⁵⁹² el-Hadîd 57/21.

⁵⁹³ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 29, 464.

... وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرَحَّ بِهَا وَ إِن تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ سَبَّوْهُ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ قَالِ إِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ ﴿٤٨﴾

*Eğer yüz çevirirlerse, şunu bil ki, biz seni onların yaptıklarından sorumlu bir bekçi olarak göndermedik. Sana düşen sadece tebliğ etmektir. Doğrusu biz insana tarafımızdan bir rahmet tattırdığımız zaman, onunla sevinir, şumarır. Fakat kendi elleriyle işledikleri günahlar yüzünden başlarına bir kötülük gelince, o zaman insan, gerçekten tam bir nankör kesilir.*⁵⁹⁴

Ayet-i kerimelerde dünyadaki nimet ve saadetlerle kulun sevinip kibre kapılması, bütün saadetlere ulaştığını zannetmesi hikâye edilmektedir. Râzî, bu dünyanın nimetlerinin ahiretteki nimetlerin yanında deryada bir damla gibi olduğuna işaret eder. Bu hâllere ahiret inancı zayıf olanların düşeceklerini belirtir. Bir mü'min bu nimetleri, ahiret nimetlerine ulaştıran vasıtalar olarak kabul eder. Bu hâllere düşmez.⁵⁹⁵

Hülasa Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*'da saadet anlayışını içerik olarak işlemekte, örneklendirmekte, tartışmaya açarak detaylandırmaktadır. Buna göre saadet lezzât anlayışında olduğu gibi üç mertebedir. Bu mertebelerin en üstünü ruhânî saadet, yani ruhânî kemâlâttir. Kul, akla hitaben cismanî ve haricî saadetin geçiciliğini idrak ederek uhrevî saadete yönlendirilir. Cismanî ve haricî saadet, asıl saadet olan ruhun kemâle ermesi için araçlardır. Allah'ın rızası ise bu mutluluğun zirvesi olarak telakki edilmektedir. İnsanın kemâle yönelik sürekli bir arayış hâli ifade edilmektedir. Bu sürekli arayış, hem dünya hem de ahiret boyutunda saadetin ruhtaki bir hâl olarak tecrübe edildiğini gösterir.

Dolayısıyla Râzî'nin saadeti, nihâî bir durağa ulaşmak değil, kemâle doğru kesintisiz bir yöneliş ve yükseliş süreci olarak anladığı ve bu sürecin diğer bütün kavramların tercih edilişi ve anlam bulmasına katkı sağladığı ifade edilebilir.

Çalışmada ilgili kavramların geçtiği ayet-i kerimeler arasından işlenenler Tablo 2 ve Tablo 3'te toplu olarak sunulmuştur. Son olarak Tablo 4'te kavramların surelerdeki yoğunlukları değerlendirilmiştir.

⁵⁹⁴ eş-Şûra 42/48.

⁵⁹⁵ Bkz. Râzî, *Mefâtih*, C. 27, 609.

Tablo 2: Varlık ve Nefs Bölümü Kapsamında Değerlendirilen Ayet-i Kerimeler

SÛRELER	VARLIK	ŞEVK	NEFS	LEZZAT	ELEM
Besmele		İstiâze ve Besmele		İstiâze	
el-Bakara	30, 31, 32	165		31, 34, 40, 142, 201, 228, 282	109
Âli-İmrân				14, 16, 17, 185	
en-Nisâ				40	
el-Mâide			100		
el-En'âm				32	
el-A'râf			157		
et-Tevbe				60	55
Yûnus				45, 58	
Hûd					3

Yûsuf				24, 101	
er-Ra'd	28			28	
İbrahim					51
el-İsrâ	70			64	
el-Kehf				9, 10, 11, 12	9,10
Meryem				25	25
Tâhâ	8				
en-Nûr			35		
en-Neml				89, 90	
el-Ankebût				25, 64	
el-Ahzâb	72				

Yâsîn				55, 56	
es-Saffât					62
Sâd					41
Muhammed				12, 15	
el-Hucurât	13				
et-Tûr					22
er-Rahmân				54	
el-Kalem	4				
el-Însân				20	
en-Nebe				31	
el-Fecr			27 - 30		

eş-Şems			7, 8		
el-Alak					6, 7
Toplam	8	3	9	36	11

Bölüm Toplamı: 67

Tablo 3: Kalp ve Ruh Bölümü Kapsamında Değerlendirilen Ayet-i Kerimeler

SÛRELER	KALP	FAYDA ZARAR	GÜDÜ	RUH	KEMÂLÂT	SAADET
Besmele			İstiâze Besmele			İstiâze ve Besmele
el-Fâtihâ			2-5			1-7
el-Bakara	7	83	22, 36, 51, 52, 155			25, 127, 156, 157
Âli-İmrân	107		8			92, 160
en-Nisâ						5, 32, 74, 78, 95, 135

el-Mâide						35 ,65
el-En'âm	110, 111, 149		1, 125, 133			83, 94, 141
el-A'râf		55	156, 188, 201			
el-Enfâl	37		29		62 -63	
et-Tevbe	14		26		60	20, 21, 22, 38, 60, 72
Yûnus		104-108		62	27	
Yûsuf			23-24, 44, 53-54			
İbrâhim						52
en-Nahl						97
el-İsrâ		12	18, 21, 73 -74			
Meryem			96			

Tâhâ	25-35					
el-Hac	46	11, 12				
en-Nûr		39, 4				
eş-Şuarâ					84	
el-Ankebût					69	
Fâtır		19-22				
ez-Zümer					34-37	
eş-Şûrâ						48
el-Ahkâf						13-16
el-Fetih	4					
el-Hucurât	7					

el-Vâkıa				8, 9, 10, 11		
el-Hadîd						21
el-Mücâdele	22					
et-Teğâbün	11					
el-Müzzemmil					8-10	
en-Nebe						
el-Fecr						15-16
eş-Şems			8, 9			
el-Asr						3
Toplam	23	16	33	5	13	42

Bölüm Toplam: 133

GENEL TOPLAM:200

Tablo 4: Sûrelere Göre Kavramsal Yoğunluk

SÛRELER	KAVRAMLAR	ADET
el-Bakara	Varlık, Şevk, Lezzet, Elem, Günü, Fayda-Zarar, Saadet	7
et-Tevbe	Lezzet, Elem, Günü, Kemâlât, Saadet, Fayda-Zarar	6
Âli-İmrân	Lezzet, Günü, Kalp, Saadet	4
en-Nisâ	Lezzet, Saadet, Fayda-Zarar, Şevk	4
el-En'âm	Lezzet, Nefs, Günü, Saadet	4
el-İsrâ	Varlık, Lezzet, Günü, Fayda-Zarar	4

Not: Çalışmada yaklaşık iki yüz ayet-i kerime içeriklerine göre seçilerek değerlendirilmiştir. Tablolarda, yalnızca *Mefâtihu'l-ğayb*'daki tefsirlerinden hareketle konuyu yönlendiren hususen Arapça ve mealleri ile kayıtlı olanlar değerlendirilmiş metinde kendisine işaret edilen ayet-i kerimeler dışarıda bırakılmıştır. Buna göre Râzî'nin kavramları daha çok ilk sûrelerde yoğun olarak vurguladığı ifade edilebilir. Üçüncü tabloda kavramsal yoğunluk bakımından ilk altı sûre sunulmuştur. Buna göre Bakara ve Tevbe sûrelerinin kavramsal çeşitlilik açısından merkezî sûreler oldukları ifade edilebilir. Ayrıca lezzet kavramının hemen her sûrede bulunduğu görülmektedir. Bu durum kavramın merkezî konumda oluşunun desteklediği şeklinde yorumlanabilir.

SONUÇ

Çalışmada Fahreddin er-Râzî'nin ahlak anlayışı açısından meşhur tefsiri *Mefâtîhu l-ğayb*'in analizi yapılarak temel kavramlar çerçevesinde ulaşılan sonuçlar şu şekilde hulâsa edilebilir.

Râzî'nin ayetleri hem dilbilimsel hem fikhî hem de aklî açıdan değerlendirdiği ve bütün bunları ahlakî temelde derlediği ifade edilebilir. Bu sebeple tefsirin metot bakımından bütüncül olduğu ifade edilmekle beraber, ahlakîlik temelinin her yerde varlığını hissettirmesi, üslup bakımından da bütünlük içerisinde olduğunu göstermektedir.

Müellifin nazarî meseleleri çoğunlukla *Mefâtîhu l-ğayb*'in ilk ciltlerinde ele aldığı görülmüştür. Diğer ciltlerde ise konu ile ilgili ayetlerde veya kavramların geçtiği yerlerde önceden meselenin ele alındığı hatırlatılmış, özet ve örnek verme gibi konuyu zenginleştirme yoluna gidilmiştir. Râzî'nin bu tavrından yola çıkarak olabildiğince tekrara düşmemeye gayret ettiği ifade edilmelidir.

Râzî'nin tefsir metodolojisi, literal okumayla başlarken, felsefî ve psikolojik çözümlemelerle devam etmesi, anlamın derinleşmesine katkı sağlamaktadır. Böylece *Mefâtîhu l-ğayb*, hem nazarî hem de amelî boyutlarıyla İslâm ahlak düşüncesine özgün katkı sunan bir eser olmaktadır. Çünkü Râzî'nin ahlak tasavvuru, klasik İslâm düşüncesinin kelâmî, felsefî ve tasavvufî birikimiyle beslenmiş çok yönlü bir yapıya sahiptir. *Mefâtîhu l-ğayb*, bu anlamda sadece bir tefsir değil, aynı zamanda ontolojik, epistemolojik ve ahlakî ilkelerin bütüncül biçimde işlendiği nazarî bir zemin sağlamaktadır.

Ahlakın varlık bağlamında şevk anlayışıyla temellendirilmesi *Mefâtîhu l-ğayb*'da mevcuttur. Buna göre ahlakın ontolojik temeli, insanın yaratılışında var olan şevk kabiliyetine ve duyular yoluyla elde ettiği lezzet ve elem tecrübelerine dayanmaktadır. Şevk, varlığın temel dinamiği olarak insanda kemâl arayışını tetikler. Râzî, bu meyli sadece lezzete yönelik bir arzu olarak değil, aynı zamanda ahlakî yükselişi mümkün kılan aslî bir kuvve olarak yorumlamaktadır.

Mefâtîhu l-ğayb'da insana has bir yaratılış özelliği olarak sunulan şevk, onun meleklerden farklılaşmasında belirleyici bir rol oynamaktadır. Meleklerin yaratılışındaki itaat ile insanın bu kabiliyeti sayesinde engellerle mücadelesindeki itaat arasında belirgin bir fark vardır. Bu, insanın mükâfat kazanmasına sebep olan vasfıdır.

Mefâtîhu'l-ğayb, insanın ahlakî serüvenini açıklayan bir çerçeve sunmaktadır. Buna göre ahlak ideal davranış modelleri üzerinden değil, insanın varlık yapısına ve bu yapının işleyişine dair sistematigiyle öne çıkmaktadır.

Râzî'de nefsin yapısı, bilgi teorileriyle sıkı bir ilişki içindedir. Nefsin kuvveleri ve terbiyesi, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da, ilgili ayetlerde ele alınmaktadır. Buna göre nefis, bazen hevâ ile bağlantılı bir eğilim, bazen Allah'a yönelen arınmış bir cevher olarak yorumlanır. Râzî, bu farklı bağlamları bir araya getirerek, nefsin değişken fakat terbiye edilebilir bir mahiyet taşıdığını vurgular. Bu bağlamda nefsin eğitilebilir yapısı, ahlakî dönüşümün teorik zeminini oluşturur. *Mefâtîhu'l-ğayb*'da bu dönüşüm özellikle peygamber kıssaları, nefis tezkiyesi ve kulluk bilinci gibi meseleler çerçevesinde işlenir.

Râzî'nin ahlak felsefesinde, nefsin vasıfları ve yönlendirilmesi için belirlenen lezzât kavramı, bu bağlamda aklî ve ahlakî bir çerçevede değerlendirilmesi gereken temel bir role sahiptir. *Mefâtîhu'l-ğayb*'da sunulan ahlak düşüncesindeki nefsin kuvveleri ve terbiyesi merkezli olan bu yaklaşım, kulun kabiliyetini tanınmasını, bu potansiyelini hikmet çerçevesinde kullanmasını ve böylece hem dünyevî hem de uhrevî saadete ulaşmasını hedeflemektedir.

Bu bağlamda *Mefâtîhu'l-ğayb*, Râzî'nin ahlak düşüncesinin yalnızca sonuçlarını değil, bu düşüncenin oluştuğu teorik zemini ve dinamiklerini ortaya koyan temel kaynak konumundadır. Özellikle irade, kalp, akıl, fayda-zarar ve güdü kavramlarına yüklediği anlamlar, onun ahlak teorisinin ayet-i kerimelerde nasıl yansıdığını gösterir. İnsan fiilleri, ilâhî irade, kalbin mahiyeti ve irâdî yönelimin nasıl oluştuğuna dair detaylı çözümlenmeler mevcuttur. Bu açıklamalarda öne çıkan husus ahlakın insanın içsel dinamiklerine dayanan bir yapı arz ettiğidir.

Râzî'de kalp, aklın ve iradenin mahalli olarak hem bilginin kaynağı, hem fiillerin merkezidir. *Mefâtîhu'l-ğayb*, kalbin eğilimlerini etkileyen güdülerle, ahlakî yönelimin nasıl oluştuğunu izah eder. Râzî, kalbin bu yöneliminin ilâhî saiklerle desteklendiğini ve insanın ahlakî olgunlaşmasının ancak bu yönelimi fark ederek mümkün olduğunu belirtir. Ahlakîlik bakımından irâdî fiil meselesini özellikle Bakara, En'âm ve Yûsuf sûrelerinin tefsirlerinde sistematik olarak işler. Güdü kavramı, burada belirleyici işlev görür. Kudreti harekete geçiren güdünün, Allah tarafından kalbe ilka edildiği vurgulanır. *Mefâtîhu'l-ğayb*, özellikle cezbedici ve caydırıcı güdülerin kalpteki işleyişine dair çok sayıda örnek üzerinden konuyu işler. Bu yaklaşım, ahlakî eylemi,

hem Allah'ın iradesi hem de insanın yönelimiyle açıklayan çift yönlü bir sistem olarak ortaya koyar.

Mefâtîhu'l-ğayb'da fayda-zarar kavramları, nûr ve zulümât temsiliyle anlatılır. Bu temsiller, yalnızca sembolik değil, aynı zamanda ontolojik karşılıklara sahiptir. Nûr imanı, zulümât ise cehalet ve küfrü temsil eder. Râzî, bu semboller üzerinden kişinin ahlakî olarak nasıl bir yönelimde olduğunu değerlendirmemize imkân tanıyan bir yapı sunar. Buna göre fayda-zarar algısı, insanın iradesini şekillendiren her türlü etkenin yaratıcısıyla olan bağımlı görünür kılar.

Mefâtîhu'l-ğayb'da kemâl ve saadet kavramları, yalnızca uhrevî bir mükâfat olarak değil, doğrudan insanın yönelimi ve nihâî gayesi olarak ele alınır. Özellikle ruhun mahiyeti, fitrî yönelişleri ve yaratılışına dair yapılan çözümlenmeler, kemâlât ve saadetin kurucu birer unsur olduğunu göstermektedir.

Râzî, saadeti ruhun kendi hakikatine uygun şekilde kemâl bulmasıyla tanımlar. Bu bağlamda cismânî, haricî ve ruhânî olmak üzere üçlü saadet ayrımı yapar. Cismânî saadet beden hazırlarıyla, haricî saadet servet, makam ve benzeri dış unsurlarla, ruhânî saadet ise bilginin, marifetin ve kalp huzurunun artışıyla gerçekleşir. *Mefâtîhu'l-ğayb*'da bu üçlü tasnif, Kur'ân'ın dünya hayatını oyun-eğlence, aldaniş ve geçicilik olarak tanımladığı ayetlerle işlenir; böylece hakiki saadetin ancak ruhânî düzeyde kazanılabileceği vurgulanır.

Saadet ve kemâlât anlayışı ruhun mahiyeti ile ilişkilidir. Ruh, kemâl vasıflara yönelik bir cevher olduğu için, onun gerçek mutluluğu, marifet ve Allah'a yönelmesinde gizlidir. Bu nedenle Râzî, ruhânî saadeti diğerlerinden üstün tutar. *Mefâtîhu'l-ğayb*'da bu durum hayat ve ölüm gibi karşıtlıklar üzerinden yapılan derinlikli yorumlarla temellendirilir.

Râzî'ye göre dünyadaki saadetler geçici, eksik ve aldaticıdır. Onlara ulaşmak da onları korumak da güçtür. Ancak ruhânî saadet, hem kalıcı hem de gerçek bir kurtuluş vesilesidir. Bu sebeple *Mefâtîhu'l-ğayb*'da kemâlât ve saadet, Kur'ân'ın hedeflediği ahlakî düzene ait kavramlar olarak işlenir. Bu kavramlar, insanın yaratılış hikmeti, ruhun mahiyeti ve ilâhî maksat bağlamında ele alınır. Onun bu yaklaşımı, ahlakı sadece davranışsal değil, varoluşsal bir dönüşüm süreci olarak anlamayı mümkün kılar. Bu bakımdan *Mefâtîhu'l-ğayb*, insanın kendini bilme, kemâle yönelme ve saadete erme sürecini konu edinen bir ahlakî sistem sunmaktadır.

Dolayısıyla bu çalışma, Râzî'nin ahlak anlayışını kavramsal çerçevede, *Mefâtîhu'l-ğayb* temelinde ahlakîlik bakımından varlık anlayışı ve insanın yaratılış amacı, kabiliyetleri ve terakkisi üzerinden sistematikliğini işleyen özgün bir katkı sunmaktadır. Ahlak düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik temellerine odaklanması bakımından bu tez, hem ahlak ilmi hem tefsir çalışmaları açısından önemli bir konumdadır.

Mefâtîhu'l-ğayb, ahlakî düşüncenin varlık, bilgi, irade ve kemâlât ekseninde inşa edildiği derinlikli bir tefsirdir. Ahlakîlik, bu tefsirde insanın yaratılışındaki kabiliyetler, özellikle şevk, akıl ve irade ile Allah'a yönelişi arasında kurulan ilişki üzerinden sistematik olarak açıklanmaktadır. Bu bakımdan bu eserin günümüz konulu tefsir çalışmaları için metodik bir arka plana sahip olduğu ifade edilebilir. Sonuç itibarıyla bu çalışma, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da ahlakın, insanın sadece bireysel kurtuluşu için değil, kâinattaki yerini anlaması ve ilâhî iradeye uygun yaşaması için vazgeçilmez bir disiplin olarak sunulduğunu ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlak Dersleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Der. Osman Demir, Ömer Türker. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, 95-170.
- . “Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı, Hamileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Der. Osman Demir, Ömer Türker. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, 43-93.
- Arıcı, Mustakim. “İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Der. Osman Demir, Ömer Türker. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, 173-210.
- Bağcı, Sabri. “Fahreddin er-Râzî’de Akıl Vahiy Münasebeti” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Osman Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Bozkurt, Mustafa. “Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ü. İ. F. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Câbirî, Muhammed Abid el-. *Arap Ahlakî Aklı: Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma*. 3. bs. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Cebeci, Lütfullâh. “Mefâtîhu’l-ğayb”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/348–350.
- Cengiz, Yunus. “Fahreddin er-Râzî’nin Nazarıyla Lezzât Evreninde Mutluluğu Aramak”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Der. Osman Demir ve Ömer Türker. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, 613–654.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül “Ahlât-ı erbaa”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/24.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Diler, Ramazan. “İzutsu’nun Kur’ân’daki Ahlaki Kavramlara İlişkin Görüşlerinin Din Eğitimi Açısından Analizi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.19, S.1 (2020): 207–244.

- Doru, Nesim. “Fahredden Râzî’de Bilgi Problemi” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Ü.İ.F. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Doğan, Mehmet Zeki ve Abdalbaki Güneş. “Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış” *İlahiyat Dergisi*. S.2 (Haziran 2019): 47-66.
- Draz, Muhammed Abdullah. *Kur’ân Ahlakı*. 4. bs. çev. Emrullah Yüksel ve Ünver Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Erdinç, Ziya ve Metin Aydın. “Fahredden er-Râzî” *Usul Dergisi*. S.21 (Haziran 2014): 192–199.
- Fahrî, Macid. *İslâm Ahlak Teorileri*. 5.bs. çev. Atilla Arkan ve Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbu l-‘Ayn*. thk. Mehdi el-Mehdevi ve İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâru’l-Hilâl, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmi ‘d-Dîn*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- Hallaq, Wael B. “Ahlakî Hukukun Temeli: Kur’ân’a ve Şer‘î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış”. çev. Hacer Kontbay. *M.Ü. İ. F. Dergisi*. S.43 (Şubat 2012): 337-368.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Kanun fi ‘t-tib*, ed. Fuat Sezgin. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1996.
- . *eş-Şifâ: et-Tabî‘iyyât*. nşr. İbrâhîm Medkûr vd. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısıriyye, 1952.
- İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *ez-Zeria ila mekarîmi’ş-şeria*. Kahire: Dârü’s-Sahve, 1985.
- İskenderoğlu, Muammer. “Fahredden er-Râzî’de İsbat-ı Vacib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahredden er-Râzî*, Der. Osman Demir, Ömer Türker. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, 503-536.
- Kur’ân-ı Kerîm Meali: Kur’ân Yolu*. Trc. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 9. Basım, 2023.
- Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Türkçe Meâli*. Trc. Ömer Çelik. İstanbul: Erkam Yayınları, 2024.

- Kutluer, İlhan. “Câlînus”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/32-34.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Câmiatu'l-Arabiyye, ts.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *Edebü'd-dünya ve 'd-din*. Beyrut: Dâr'u Mektebeti-l'Hayat, 1986.
- . *en-Nüket ve 'l-'uyûn*, ed. Abdulmaksud bin Abdurrahim. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u 's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992.
- Oral, Osman. “Fahreddin Er-Râzî Örneğinde Mü'minûn sûresi'ndeki Hidayete Ulaştırıcı Fiiller”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.4, S.8 (01 Temmuz 2017): 22-43.
- Plotinus. *Enneadlar (Seçmeler)*. çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve 'l-tabîiyyât*. thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- . *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut, 1987.
- . *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*. thk. Muhammed Sağır Hasan el-Mâsumî. Tahran, 1986.
- . *Muhassalu'efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.s.
- . *et-Tefsirü'l-kebir=Mefâtihü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934.
- . *er-Risâle zemmi'l-lezzâti'd-dünya*. ts. (archive.org).
- Sancar, Faruk. “Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği” Yayınlanmamış Doktora Tezi. Dokuz Eylül Ü.İ.F. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

- Shihadeh, Ayman. *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*. çev. Kübra Şenel ve Selime Çınar. Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.
- Sübkî, Tâciüddîn. *Tabakâtü 'ş-Şâfiyye*. Kahire: Matba'a'l-Hüseyniyye'l-Mısriyye, ts.
- Şenel, Cahit. "Yeni Eflatunculuk". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/423-427.
- Şenocak, Hatice. "Fahreddin Râzî'nin Tefsir-i Kebir'inde Allah'ın Birliği" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Ü.İ.F. Sosyal Bilimler Fakültesi, 2007.
- Tekin, Özkan. "Fahreddin Râzî'nin İnsan Fiilleri Teorisi". *Danisname Dergisi*. S.4 (20 Mart 2022): 51-77.
- Tirmizî, *el-Câmi 'us-sahîh*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Kahire, 1356/1937.
- Türker, Ömer. "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Der. Osman Demir, Ömer Türker. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, 17-41.
- Türkeri, Mehmet. "Seçilmiş Eserlerine Göre Fahreddin er-Râzî'nin Ahlak Felsefesi" Yayınlanmamış Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Yaman, Ahmet. *Makâsıd ve İctihad: İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. İstanbul: İFAV, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/89-95.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Hakâiki ğavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-eĳavîl fî vücûhi't-te'vîl*. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs; Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3.bs. 1407/1987.

ÖZGEÇMİŞ

Kübra AYVAZ

A. EĞİTİM

Yüksek Lisans: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2018, İstanbul

Lisans: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2015, Ankara

B. MESLEKİ DENEYİM

2003 - 2025: Çeşitli Kur'ân Kursları ve Gençlik Merkezlerinde Kur'ân-ı Kerim, Tefsir Eğitimi ve Seminerleri

C. SEMİNERLER

SOGEL (KAD) Kritik Analitik Düşünme Eğitimi

Türkiye Yazarlar Birliği - 19. Dönem Yazar Okulu Programı

Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu (YECDER)