



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Fahreddin er-Râzî'nin Sûfîlerin Riyâzet ve Mücâhede
Yöntemine Yaklaşımı**

Yüksek Lisans Tezi

Sena Nur Şensoy

Haziran 2025



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Fahreddin er-Râzî'nin Sûfîlerin Riyâzet ve Mücâhede
Yöntemine Yaklaşımı**

Yüksek Lisans Tezi

Sena Nur Şensoy

Danışman

Prof. Dr. Eşref Altaş

Haziran 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Sena Nur Şensoy tarafından hazırlanan "Fahreddin er-Râzî'nin Sûfîlerin Riyâzet ve Mücâhede Yöntemine Yaklaşımı" başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Eşref Altaş

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Rıza Tefvik Kalyoncu

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 30/06/2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin İSNAD 2 yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun İSNAD 2 dipnotlu kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Eşref Altaş

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Sena Nur Şensoy

ÖZET

Fahreddin er-Râzî'nin Sûfîlerin Riyâzet ve Mücâhede Yöntemine Yaklaşımı

Şensoy, Sena Nur

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Eşref Altaş

Haziran 2025

Bu çalışma, Fahreddin er-Râzî'nin tasavvufa, sûfilîğe ve riyâzet ve mücâhede yöntemine yaklaşımını ele almaktadır. Tez, temelde şu üç soruya odaklanmaktadır: Râzî'nin tasavvufa yönelik yaklaşımı nasıldır ve bu yaklaşımın muhtemel sebepleri nelerdir? Râzî'nin sûfî pratikleri dikkate alındığında onu bir sûfî olarak adlandırmak mümkün müdür? Râzî'nin riyâzet ve mücâhede yöntemine ve bu yöntemle ilgili teorik soru ve sorunlara yönelik yaklaşımı nasıldır?

Bu üç soruya binaen, ilk bölümde, Râzî'nin tasavvufa yaklaşımı araştırılmıştır. Râzî'nin tasavvuftan pratik anlamda da faydalandığına dair tespitlerin olması ise, sûfilikle ilişkisini araştırmayı gerekli kılmıştır. İkinci bölümde Râzî'nin bir sûfî olup olmadığı, literatürdeki yerleşik görüşlerin değerlendirilmesi üzerinden araştırılmıştır. Tezin yöntemle ilgili sorulara yoğunlaşan üçüncü kısmında, Râzî'nin riyâzetin tanımına ve çeşitli hususiyetlerine yönelik açıklamaları incelenmiştir. Bu açıklamalara binaen son olarak, Râzî'nin bir bilgi yöntemi olması yönüyle riyâzeti nasıl değerlendirdiği üzerinde durulmuştur.

Bu çalışmada ilk olarak Râzî'nin tasavvufa yönelik olumlu bir yaklaşıma sahip olduğu tespit edilmiştir. Ardından Râzî'nin sûfilikle ilgili tutumu, konu hakkındaki çalışmalar üzerinden değerlendirilerek sûfî pratiklerinin nasıl açıklanabileceği üzerinde durulmuştur. Bunun sonucunda Râzî'nin klasik anlamda bir sûfî sayılmayacağı ancak tahkîk yönteminin ve disiplinler arası bakışının bu yöntemden kendi yönelimi ile yararlanmasına imkân tanıdığı tespitinde bulunulmuştur. Son olarak Râzî'nin, riyâzet ve mücâhedenin tanımı ve özellikleriyle ilgili görüşleri ele alınarak İbn Sînâ'nın bu görüşler üzerindeki etkisine dikkat çekilmiştir. Ardından riyâzet ve mücâhede, bir yöntem olması yönüyle araştırılmış, Râzî'nin bu yöntemin meşruiyetini teslim ettiği; bir bilgi yöntemine yöneltilebilecek sorulara verdiği cevaplar üzerinden tespit edilmiştir. Bu araştırma yapılırken nazar ve riyâzet yöntemlerinin birbirlerini tamamlayıcı ilişkisi ve Râzî'nin yöntemler ve disiplinler arası bütüncül bakışı ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, riyâzet, mücâhede, tasavvuf, sûfilik

ABSTRACT

Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Approach to the Sufi Methods of *Riyāḍa* and *Mujāhada*

Şensoy, Sena Nur

Master's Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Prof. Dr. Eşref Altaş

June 2025

This study examines Fakhr al-Dīn al-Rāzī's approach to Sufism, to the practice of Sufis, and to the ascetic-spiritual discipline of *riyāḍa* and *mujāhada*. The thesis is primarily centered around three key questions: What is al-Rāzī's attitude towards Sufism, and what might be the underlying reasons for this stance? Given his references to Sufi practices, can al-Rāzī be identified as a Sufi? How does he conceptualize the methods of *riyāḍa* and *mujāhada*, and what is his approach to the theoretical issues associated with them?

Based on these three questions, the first chapter explores al-Rāzī's general approach to Sufism. The presence of indications suggesting his practical engagement with Sufi traditions necessitates an investigation into his relationship with Sufism. The second chapter evaluates whether al-Rāzī may be classified as a Sufi by critically engaging with established views in the existing literature. The third part, focusing on methodological issues, analyzes al-Rāzī's definitions and explanations of *riyāḍa* and its specific characteristics. Building on these observations, the final discussion addresses how al-Rāzī considers *riyāḍa* as a cognitive method.

The study first identifies that al-Rāzī adopts a generally positive stance towards Sufism. Then, by evaluating relevant scholarly literature, it examines his engagement with Sufi practices and investigates how these practices can be interpreted in light of his intellectual trajectory. The thesis concludes that al-Rāzī, though not a Sufi in the classical sense, benefits from the Sufi method through his own interdisciplinary and investigative orientation. Finally, the influence of Avicenna on al-Rāzī's conceptualization of *riyāḍa* and *mujāhada* is noted, and the legitimacy of these practices as epistemic methods is affirmed within his integrative theoretical framework.

Keywords: Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *riyāḍa*, *mujāhada*, *taşawwuf*, Sufi practice

ÖNSÖZ

İslâm düşünce geleneği, bilgilerin en yücesi olarak kabul edilen “marifetullah” ulaşmak yolunda farklı yöntemleri esas alan farklı disiplinlerin ortaya koyduğu zengin bir düşünce mirasını ihtiva etmektedir. Farklı yöntemler ve disiplinler konu olduğunda bu yöntemlerle ilgili değerlendirmeleriyle, eleştirileriyle ve disiplinler arası bütüncül yaklaşımıyla öne çıkan isimlerden biri ise Fahreddin er-Râzî’dir. O, İslâm düşünce geleneğinde kendine has ilmî kişiliğiyle meşhur olmuş, sonraki düşünce tarihini derinden etkileyen “tahkîk” metodu ile kurucu bir düşünür olma vasfına sahip olmuş ve sonrakiler tarafından “İmam” unvanıyla anılmıştır. Râzî’nin sahip olduğu bu vasıflar, onun İslâm düşünce tarihinde birçok zümre ve yöntemle ilgili değerlendirmeler yapmasına imkân tanımıştır. Bu noktada Râzî’nin sûfilere ve sûfilerin yöntemi olan riyâzet ve mücâhede yöntemine yaklaşımının nasıl olduğu önemli bir soru olarak ortaya çıkmıştır. Bu soru, Râzî’nin tasavvufa yaklaşımının metinlerinde nasıl izlendiğini, sûfilikle ve sûfilerle ilişkisinin nasıl olduğunu ve bir yöntem eleştirmeni olarak riyâzet ve mücâhedeye dair değerlendirmelerini ele alan bu çalışmanın ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bu tezin yazılma sürecinde, ilim yolculuğumda ve hayat yolculuğumda desteğini gördüğüm kıymetli kimseler var. Bu münasebetle kendilerine teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

İlk olarak; başta manevî büyüğüm Seyyid Hasan Arvâsî olmak üzere, bugüne dek üzerimde maddî-manevî emeği olan tüm hocalarıma ve büyüklerime umûmen şükranlarımı sunarım.

Husûsen; bu tezin konusunun belirlenmesinden başlayarak hitâma ermesine dek yorum, tashih, eleştiri ve önerileriyle desteğini eksik etmeyen kıymetli hocam, tez danışmanım Prof. Dr. Eşref Altaş’a, değerli katkılarından ötürü teşekkürü borç bilirim.

Tez savunma jürimde yer alarak değerli eleştiri ve önerileriyle çalışmama katkıda bulunan ve ileriye dönük çalışmalarım için yol gösteren hocalarım Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki ve Dr. Öğr. Üyesi Rıza Tevfik Kalyoncu’ya da müteşekkirim.

Ayrıca; ilim yolculuğumuzun henüz başındayken bizlere hâli ve kâli ile örneklik eden FSMVÜ İslâmî İlimler Fakültesi’nin değerli hocalarına; aklî ilimlerle tanışmamda ve

zihin inşânda büyük yeri olan Ali el-Omarî hocama, lisans yıllarımda maddî ve manevî birçok imkânından istifade ettiğim EDEP ailesine teşekkür ederim.

Her zaman olduğu gibi tez sürecimde de varlığını ve desteğini eksik etmeyen sevgili dostum Lâl Perestu Doğru'ya; özellikle tez sürecimin sonlarında dualarını ve samimi desteğini hissettiğim dostum Rabia Nur Ballıoğlu'na; teze başlama sürecimde teşvik edici ve yol gösterici olan Merve Şensoy'a; kaynak erişimi noktasında büyük yardımlarını gördüğüm Güvenç Şensoy'a ve tez yazma sürecinde imkânlarından yararlandığım Nottingham Üniversitesi Hallward ve George Green kütüphanelerine teşekkür ederim.

Son olarak; aldığım her kararda ve girdiğim her yolda güveni, desteği ve duaları ile yanımda olan sevgili aileme; hayatımın her anında olduğu gibi tez sürecimde de destekleyici, yol gösterici, kolaylaştırıcı ve anlayışlı olan; kıymetli eşim, dostum, yoldaşım Ahmet Arda Şensoy'a sonsuz teşekkür ederim.

Sena Nur Şensoy

30.06.2025

Nottingham

İÇİNDEKİLER

ÖZET	
ABSTRACT.....	
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN TASAVVUFA YAKLAŞIMI	9
1.1. <i>Râzî'nin Tasavvufa Olumlu Yaklaşımının Sebepleri</i>	14
1.1.1. Şahsi Sebepler	14
1.1.2. Ekole Dayalı Sebepler ve İlmî İlişkiler.....	14
1.1.3. Tarihsel ve Sosyokültürel Sebepler	17
1.2. <i>Râzî'nin Tasavvufa Olumlu Yaklaşımının Kendi Eserlerindeki Yansımaları</i>	18
1.2.1. Mezhepler Tarihi Eserlerinden İzler	18
1.2.2. Kelâmî ve Felsefî Eserlerinden İzler	24
1.2.3. Tefsirindeki İzler	32
II. BÖLÜM: FAHREDDİN ER-RÂZÎ BİR SÛFÎ MİYDİ?	38
2.1. <i>Râzî'yi Sûfilîğe Yakın Konumlandıranlar</i>	40
2.1.1. Râzî'nin Necmuddîn Kübrâ'ya İntisap Ettiği İddiası	41
2.1.2. Râzî'nin Ömrünün Sonunda Sûfilîğe Yaklaştığı İddiası	46
2.1.3. Râzî'nin Şüphecilik Sonucu Sûfilîğe Yaklaştığı İddiası.....	47
2.2. <i>Karşıt veya İlgisiz Konumlandıranlar</i>	52
2.2.1. Mevlevîlerin Râzî Tenkitleri	53
2.2.2. İbn Arabî ve Sühreverdî'de Râzî İmajı	56
2.3. <i>Râzî'nin Sûfilikle İlişkisindeki Dengeli Tutum</i>	60
III. BÖLÜM: RÂZÎ'NİN RİYÂZET VE MÜCÂHEDEYE YAKLAŞIMI	65
3.1. <i>Riyâzet ve Mücâhedenin Tanımı ve Çeşitli Hususiyetleri</i>	66
3.1.1. Riyâzet ve Mücâhede Nedir?	67

3.1.2.	Riyâzet ve Mücâhedenin Amacı: Saadetin Husûlü	73
3.1.2.1.	Yaratılış Hikmetinin Saadetle İlişkisi: İnsanın Mevcutlar Arasındaki Yeri	74
3.1.2.2.	Riyâzet ve Mücâhedenin Kemâlle İlişkili Boyutu: İnsan Ruhlarının Mertebeleri	80
3.1.2.3.	Riyâzet ve Mücâhedenin İnsanla İlişkili Boyutu: Nefsin Mahiyeti ve Kuvvetleri	87
3.1.2.4.	Riyâzet ve Mücâhedenin Sebebi: Duyusal Lezzetlerin Eksikliği ve Aklî Lezzetlerin Üstünlüğü	97
3.1.3.	Fayda Veren Riyâzetin Şartları	101
3.1.4.	Riyâzetin Kısımları	103
3.2.	<i>Bir Bilgi Yöntemi Olması Yönüyle Riyâzet ve Mücâhede</i>	107
3.2.1.	Marifetullahı Ulaştıran Bir Yol Olarak Riyâzet ve Mücâhede ..	107
3.2.2.	Riyâzet ve Mücâhede Nazarî Bir Çaba Mıdır, Amelî Bir Çaba Mıdır?	114
3.2.3.	Nazar ve Riyâzet Yöntemlerinin Birbirlerini Tamamlayıcılığı...	120
3.2.4.	Riyâzet ve Mücâhedenin Ulaştırdığı Bilginin Vehbî veya Kesbî Oluşu	122
3.2.5.	Riyâzet ve Mücâhedenin Genel-Geçer Bir Yöntem Olarak İnşa İmkânı	125
3.2.6.	Riyâzet ve Mücâhedenin Ulaştırdığı Bilginin Epistemolojik Değeri	128
3.2.7.	Meşrû Bir Yöntem Olarak Riyâzet ve Mücâhede.....	129
SONUÇ		132
KAYNAKÇA		135

GİRİŞ

Tezin Konusu, Önemi ve Amacı:

İslâm düşüncesinde Tanrıyı bilmek (marifetullah), bilgilerin en yücesi ve metafizik bilginin nihaî amacı olarak kabul edilmiştir. Bu bilgiye ulaşmanın mümkün olup olmadığı ve ulaşılabilirliği kabul edildiği takdirde hangi yöntemle ulaşılacağı konusunda ise çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Metafizik bilgi edinme sürecinde hangi idrak yetilerinin rol oynadığı ve bilginin hangi ilkelere dayandığı problemlerinin çözümüne yönelik yaklaşımlar farklı bilgi yöntemlerinin oluşumuna da kaynaklık etmiştir. Marifetullaha ulaşmak konusunda farklı yöntemleri benimseyen düşünürlerin ve ekollerin ortaya çıkması ise hangi yöntemin *daha uygun* ya da *en uygun* olduğu konusundaki tartışmalara zemin hazırlamış, bu tartışmalar düşünce tarihinde uzun süre gündemde kalmıştır.

Bu yöntem çeşitliliğine bağlı olarak İslâm düşüncesi şemsiyesi altında marifetullaha ulaştıran küllî yaklaşımlar dinî-felsefî nazar ve dinî-felsefî riyâzet yöntemleri olarak sınıflandırılmıştır.¹ Bu dört yaklaşım nazar-istidlâl ve riyâzet-mücâhede olmak üzere iki temel yönetime indirgenebilir.² Bu iki yöntem düşünce tarihinde kimi zaman birbiriyle çelişen, kimi zaman birbiriyle örtüşen unsurlar olarak ele alınmış, bu ilişkinin mahiyeti daima tartışma konusu olmuştur.

Döneminin öncü isimlerinden olan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) süregelen bu yöntem tartışmalarındaki yeri de son derece önemlidir. Râzî'nin ilmî hayatı hakikate ulaştıran farklı bakış açılarının bir araya geldiği bir kesişim noktasında geçmiştir.³ O, içinde yaşadığı çağın da bir gereği olarak hem takipçisi olduğu Eş'arî kelâmında Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayıp Gazzâlî (ö. 505/1111) ile devam eden kelâmî yöntem eleştirilerini hem de İbn-i Sînâ'nın (ö. 428/1037) Meşşâî geleneğe ve Aristoteles'in (m.ö. 384-322) akılcı yöntemine yönelttiği eleştiri ve tashihleri tevarüs etmiştir. Tevarüs ettiği tüm ilmî birikimi kendi çok yönlü ve sorgulayıcı düşünce tarzıyla birleştiren Râzî *tahkîk* olarak adlandırılan yeni bir eleştirel düşünce yöntemi ortaya koymuştur. Bu yöntemle

¹ Eşref Altaş, "Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 7/2 (2021), 433.

² Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 439-440.

³ Altaş, "Küllî Perspektifler Arasında", 434.

hem dinî düşüncenin farklı temsilcilerinin hem de felsefî düşünce temsilcilerinin bilgi, bilginin kaynakları ve bilginin yöntemine dair görüşlerini titizlikle incelemiş ve eleştirmiştir.⁴

Râzî'nin bu eleştirel yaklaşımı İslâm düşüncesindeki yöntem tartışmalarının seyri açısından belirleyici bir rol oynamıştır. Onun değerlendirmeleri yalnızca kelâm ve felsefe ile sınırlı kalmamış, İslam düşüncesinin geniş yelpazesinde yer alan pek çok zümre ve fırkayı kapsamıştır. Bu durum Râzî'nin yaklaşımının kendi çağında ve kendinden sonraki ilmi gelenekte büyük bir etki uyandırmasının yolunu açmıştır. Nitekim Râzî'nin yöntemi kendinden sonraki düşünürler üzerinde derin izler bırakmış, sonraki kelâmcılar ve filozoflar onu “imam” unvanıyla anarak ilmî otoritesini teslim etmiştir.⁵ Tahkîk yöntemi, İslâm düşüncesinin tüm küllî perspektiflerini dikkate alan ve bu doğrultuda eser veren yeni bir alim tipinin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Bu ilmî arka plan göz önüne alındığında Râzî'nin eleştirel yaklaşımının, yöntem tartışmalarının seyrini belirleyen ve sonraki düşünce mirasını derinden etkileyen önemli bir dönüm noktası olduğu söylenebilir.

Râzî'nin eleştirel yaklaşımıyla yöntem tartışmalarında merkezi bir rolde olması, İslâm düşüncesindeki farklı zümreler hakkındaki görüş ve eleştirilerini de önemli bir noktaya taşımıştır. Bu durum başka herhangi bir düşünce zümresi incelendiğinde olduğu gibi tasavvuf, sûfîler ve riyâzet konu olduğunda da söz konusudur. Râzî'nin tahkîk yöntemiyle farklı yöntemleri özümseme ve yöntemler üstü bakabilme imkânı bulması dikkate alındığında, onun bir bilgi yöntemi hakkındaki değerlendirmelerinin dikkate değer olması şaşırtıcı değildir. Râzî'nin bu yöntemler üstü bakışı, tasavvuf ve tasavvufun bilgi yöntemi olarak riyâzet konu olduğunda da onun tutumunu araştırılmaya değer kılmaktadır.

Râzî'nin yöntem eleştirmeni kimliğinin yanında tasavvufu ilişkisini araştırılmaya değer kılan birkaç sebepten daha bahsedilebilir. Bunlardan ilki, Râzî'nin kelâm-tasavvuf ilişkisi bağlamındaki tarihsel konumu ile ilgilidir. Tasavvufun kendine has yöntemi olan bir ilim olma sürecinde, Eş'arî kelâmıyla yakından bir teması olmuştur. Bu noktada dinî düşüncenin en önemli temsilcilerinden olan ve çağının ilmi otoritesi olarak öne çıkan Gazzâlî'nin tasavvufa sağladığı meşruiyet, tasavvuf tarihi açısından bir kırılma

⁴ Ömer Türker, “Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkîk”, *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 12 Şubat 2025).

⁵ Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 17.

oluşturmuştur. Bu tarihsel geçmiş göz önüne alındığında bir Eş'arî olarak Râzî'nin konuya bigâne kalması düşünülemez. Ancak Râzî'nin bir Eş'arî kelâmcısı olmanın yanında yöntem tartışmaları bağlamında da öne çıkması, meşruiyet meselesine yaklaşımını ayrıca dikkate değer kılmıştır. Râzî'nin Gazzâlî'den devraldığı bu meseleye nasıl yaklaştığını anlamak, konunun tarihsel seyrini anlamak açısından da önemlidir. Bu aşamada Râzî, sûfilere artık sadece bir dinî topluluk olarak değil, marifetullaha ulaştıran bir yöntemi kullanan bir zümre olarak görmeye başlar. Dolayısıyla sûfilerin yöntemi olan riyâzetin, Allah'ı bilmeye ulaşmadaki imkân ve sınırları da Râzî ile birlikte ayrı bir mesele haline gelmiştir. Bu sebeple Râzî'nin meşruiyet problemine yaptığı özgün katkıyı araştırmak, yöntem eleştirmeni olarak riyâzete yaklaşımını değerlendirmeye de kapı aralamıştır.

Râzî'nin riyâzete yaklaşımını dikkate değer kılan sebeplerden bir diğeri ise, bu yöntemin İslam düşüncesindeki yöntem tartışmaları bağlamındaki yeriyle ilgilidir. Râzî'nin düşünce faaliyetini yürüttüğü dönemde ve öncesinde nazar yönteminin marifetullaha ulaştırmak konusundaki yeterliliğine ve sınırlarına yönelik değerlendirmeler kelâmî ve felsefî disiplinlerde yoğunlaşmıştır. Bu gelişme marifetullaha ulaşmada alternatif bir yöntem olarak riyâzet ve mücahedeyi göz ardı edilemeyecek bir noktaya taşımıştır. Râzî'nin ilmî faaliyetini yürüttüğü dönemin, nazara yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı ve felsefî tasavvufun yaygınlaştığı iki kritik dönem arasında yer alması ise onun riyâzete yönelik yaklaşımını merak konusu yapmıştır. Bir yöntem eleştirmeni olarak Râzî'nin riyâzetin imkân ve sınırlarına dair yaklaşımını incelemek, onun kendinden sonraya etkisini ve düşünce tarihine özgün katkısını anlamlandırılmak için de bir yol açacaktır.

Bu tezde Fahreddin er-Râzî'nin yöntem eleştirmeni kimliği, tarihsel konumuyla birlikte merkeze alınarak onun tasavvufa, sûfilîğe, sûfilerin riyâzet ve mücâhede yöntemine yönelik yaklaşımını aydınlatmak amaçlanmıştır.

Bu çalışmanın ana soruları ise şunlardır:

- Râzî'nin kendi eserleri merkeze alınarak araştırıldığında onun tasavvufa yönelik yaklaşımını nasıldır ve bu yaklaşım nasıl açıklanabilir?
- Râzî'nin tasavvufî ilişkisi ve sûfî pratikleri dikkate alındığında onu bir sûfî olarak adlandırmak mümkün müdür?
- Râzî'nin riyâzet ve mücâhede yöntemine ve bu yöntemle ilgili teorik soru ve

sorunlara yönelik yaklaşımı nedir?

Tezin Yöntemi, Kapsamı ve Sınırları:

Bu tezde Râzî'nin tarihsel ve ilmî konumu arka plana, kendi eserleri de merkeze alınmıştır ve bu çerçevede onun tasavvufa, sûfilîğe ve riyâzete yönelik yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tezin ilk bölümünde Râzî'nin tasavvufa yönelik yaklaşımı, bu yaklaşımın sebepleri ve Râzî'nin eserlerindeki izleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. İkinci bölümde ise literatürde yer eden görüşlerin sınıflandırılması üzerinden Râzî'nin bir sûfî sayılıp sayılmayacağı sorusunun cevabı aranmıştır. Literatürdeki görüşler sınıflandırılırken farklı görüşleri ortaya çıkaran sebepler üzerinde de durulmuş ve yaygın iddialarda gözden kaçmış olabilecek noktalara özellikle dikkat çekilmiştir. Konunun tarihsel ve literatürdeki tartışmaları kapsayan ikinci bölümünü takip eden üçüncü bölümde, meselenin teorik yönüne odaklanılmış ve bu çerçevede riyazetin Râzî'nin bilgi anlayışındaki yeri, marifetullahı götüren bir yöntem olması açısından araştırılmıştır.

Bilindiği üzere Râzî'nin eserleri konu olduğunda ilmî takibi zorlaştıran bazı hususlar söz konusudur. Râzî'nin disiplinler arası çalışmaya olanak tanıyan yöntemi ve hakikate olan sadakati ile gerektiğinde açık yüreklilikle farklı fikirleri benimsemekten çekinmemesi, farklı eserlerinde aynı konuda farklı görüşler ortaya koymasına zemin hazırlamıştır. Bu durum da eserlerindeki görüşleri takip ederken tek bir kitapla yetinmemeyi ve eserlerindeki fikrî değişimleri göz önüne almayı gerekli kılmıştır. Bunun bir sonucu olarak tez yazım sürecinde, Râzî'nin eserlerinin kronolojisini sürekli göz önünde tutmak kaçınılmaz olmuştur. Râzî'nin farklı eserleri dikkate alınarak onun tavrının bütünü tutarlı bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu noktada özellikle *Tefsîr-i kebîr* konuyla ilgili oldukça zengin bir içeriğe sahip olmakla birlikte, hacminin genişliği sebebiyle tamamı incelenememiş, Râzî'nin yaklaşımını gösterecek örnekler seçilmiştir.

Öte yandan tezdeki meselelerin başka konularla kolayca ilişkilendirilebilmesi, bazı tartışmalı ve ayrıntılı noktaların göz ardı edilmesini gerekli kılmıştır. Bu nedenle, tezin ana çerçevesi dışında kalan ve konuyu asıl hattından uzaklaştıran konu ve sorulara yalnızca tartışmaları ve problemleri göstermek amacıyla kısaca değinilmiştir. Örnek olarak Râzî'nin tasavvuf ve sûfilikle ilişkisine dair literatürde, onun nazar yönteminin

marifetullahı ulaştırmadaki sınırlılıklarına dair görüşlerine sıkça vurgu yapılmıştır. Yine riyâzet bağlamında onun nefis teorisine dair görüşlerine yer verilmiştir. Ancak tezin odağı nedeniyle bu konulara genel atıf yapmakla yetinilmiştir.

Kaynaklar ve Literatür:

Bu çalışmanın temelini Râzî'nin tasavvuf, sûfilik, riyâzet ve mücâhedeye dair görüşlerini içeren eserleri oluşturmaktadır. Söz konusu düşüncelerine ulaşmak için doğrudan başvuru başlıca kaynaklar şunlardır: *el-Vasiyye, et-Tefsîrû'l-kebîr, el-Metâlibü'l-âliye, el-Me'âlim, en-Nefs ve'r-rûh, Risâletün fî Zemmi'd-dünyâ, er-Riyâzü'l-mûnika, Levâmiu'l-beyyinât, Esrârü't-tenzîl, İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn el-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn, el-Muhassal, Şerhu'l-İşârât, Nihâyetü'l-ukûl, el-Mulahhas, el-Halk ve'l-Ba's, Câmiu'l-ulûm.*

Bu tezde yararlanılan ikincil literatür ise Râzî'nin tasavvuf, sûfilik, riyâzet ve mücâhedeye dair görüşlerini ele alan çeşitli çalışmalardan oluşmaktadır. Bu çalışmalardan öne çıkan bazıları şunlardır:

Nora Jacobsen Ben Hammed, *Disciplining the Soul, Freeing the Mind: Spiritual Practice (al-Riyâda) in Fakhr Al-Dîn Al-Râzî's Sharh Al- Ishârât Wa-L-Tanbîhât*.⁶ Bu makale, *Şerhu'l-İşârât* isimli eseri esas alınarak Râzî'nin riyâzete dair görüşlerini incelemektedir. Ben Hammad Râzî'nin bu eserinde, riyâzetle ilgili İbn Sînâ'nın etkisinde kaldığını; nazar ve riyâzet yöntemlerini bir bütün olarak ele aldığını ve riyâzeti sadece ahlakla değil, bilgiyle de ilişkilendirdiğini, Râzî'nin bu yaklaşımının *Metâlibü'l-âliye*'de de sürdüğünü ileri sürmektedir. Bu tespitler çalışmamızın ulaştığı sonuçlarla büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak yazar, bu tespitleri ortaya koyarken Râzî'nin konuyla ilgili tüm eserlerini değerlendirme amacı gütmemiştir. Buna rağmen yaptığı değerlendirmeler Râzî'nin konuya yaklaşımını daha geniş çerçevede ele almak için önemli bir zemin hazırlamıştır.

Hayri Kaplan, *Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin*

⁶ Nora Jacobsen Ben Hammed, "Disciplining the Soul, Freeing the Mind: Spiritual Practice (al-riyâda) in Fakhr al-Dîn al-Râzî's Sharh al-Ishârât wa-l-tanbîhât", *Mysticism and Ethics in Islam*, ed. Bilal Orfali vd. (Beirut: American University of Beirut, 2021), 476.

*Sûfilere / Tasavvufa Bakışı*⁷ adlı makalesinde farklı düşünce mensuplarının Râzî'ye yönelttiği eleştiri ve ithamların, Râzî'nin Mevlevîler nezdindeki olumsuz imajına etkisini araştırmış ve bu ithamların asılsız olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece Râzî'nin tasavvufa karşı olumsuz bir tutum içinde olmadığı düşüncesi öne çıkarılmıştır. Bu çalışma, Râzî'nin tasavvufla ilişkisine dair yanlış değerlendirmelere dikkat çekerek bu alanda daha derinlikli araştırmalar yapılmasına zemin hazırlamıştır. Ancak makale, bu tezin aksine, Râzî'nin riyâzet yöntemine dair teorik yaklaşımını ortaya koymayı hedeflememektedir.

Faruk Sancar'ın *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddîn er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*⁸ adlı tezinin bir bölümünde Râzî'nin tasavvufla kurduğu olumlu ilişkiye ve bu ilişkinin sebeplerine değinilmiştir. Ancak tez Râzî'nin tasavvuf, sûfilik ve riyâzet yöntemine dair yaklaşımını ayrıntılı olarak ele alma hedefi taşımamaktadır.

Yunus Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri (Eş'arilik-Tasavvuf İlişkisi)*⁹ adlı tezinde Eş'arîliğin tasavvufla ilişkisini ele alması yönüyle Râzî'nin tasavvufla ilişkisinin arka planını anlamlandırmaya katkı sağlamıştır. Ancak bu tezde Râzî'nin tasavvufa ve yöntemine yönelik yaklaşımını detaylı olarak ele almak hedeflenmemiştir.

Kadir Gömbeyaz'ın *Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî*¹⁰ adlı makalesinde Râzî'nin mezhepler tarihiyle ilgili eserleri değerlendirilmiş ve bu eserlerde sûfilere dair görüşlerine dikkat çekilmiştir. Bu değerlendirmeler Râzî'nin mezhepler tarihi yaklaşımında sûfilere verdiği yerin, tasavvufun meşruiyeti nasıl katkı sağlamış olabileceği sorusuna bir zemin hazırlamıştır. Ancak makale, Râzî'nin tasavvufa yönelik yaklaşımını doğrudan ele alma amacı taşımamaktadır.

Ayman Shihadeh'in *The Mystic and the Sceptic in Fakhr al-Dîn al-Râzî*¹¹ adlı makalesinde Râzî'nin tasavvufa yakınlığı, kelâmî yönteme dair duyduğu şüphe üzerinden

⁷ Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere / Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 285-330.

⁸ Faruk Sancar, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin Er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010).

⁹ Yunus Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri (Eş'arilik-Tasavvuf İlişkisi)* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

¹⁰ Kadir Gömbeyaz, "Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 348-378.

¹¹ Ayman Shihadeh, "The Mystic and the Sceptic in Razi", *Sufism and Theology* (Edinburgh University Press, 2007), 101-122.

temellendirilmiştir. Bu yakınlıkta tahkîk yönteminin ve felsefî düşüncenin büyük etkisine dikkat çekilmiş; Râzî'nin şüpheciliği eserlerinden alıntılarla gösterilmeye çalışılmıştır. Makale, tahkîk yönteminin ve nazar eleştirilerinin Râzî'nin tasavvufa yönelimindeki rolünü göstermesi açısından önemlidir. Ancak Râzî'nin nazar yöntemine ilişkin şüpheciliği meselesi daha ayrıntılı bir değerlendirilmeye; aktarılan alıntılar ise yeniden gözden geçirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca Râzî'nin kelâmdan uzaklaştığı ve bu nedenle tasavvufa yöneldiği, kelâmî fizikalizmi bırakarak felsefî fizikalizmi benimsediği gibi iddialar da yeniden ele alınmalıdır. Şüpheciliğin merkeze alındığı bu çalışmada, Râzî'nin tasavvuf ve riyâzetle ilgili teorik yaklaşımları ayrıntılı biçimde ele alınmamıştır.

Naşr Allâh Pürjavâdî, *Râbiṭa-yi Fakhr-i Râzî bâ mashâyikh-i şūfiyya*¹² adlı makalesinde Râzî'nin sûfilerle ilişkileri ele alınmış, sûfî çevrelerde Râzî'nin nasıl algılandığı değerlendirilmiştir. Râzî'nin tasavvuf çevrelerinde olumsuz bir imaja sahip olmasına neden olan bazı eleştiri ve ithamlar değerlendirilmiş, onun tasavvufa yaklaşımının tamamen olumsuz olmadığı sonucuna varılmıştır. Bu çalışma Râzî'nin sûfilerle ilişkisini ortaya koyması ve tasavvufa yaklaşımını incelemeye imkân tanınması bakımından önemlidir. Ancak makalede Râzî'nin tasavvufa ve riyâzet yöntemine dair yaklaşımına ayrıntılı olarak yer verilmemiştir.

Ahmet Koca'nın *Fahreddin er-Râzî'de Mârifetullaha Götüren Nazar*¹³ başlıklı yüksek lisans tezinde Râzî'nin marifetullaha dair görüşleri ile bu kavramın içeriği ve kapsamına dair değerlendirmelerine yer verilmiştir. Tezde ayrıca riyâzetin nazar yöntemini tamamlayıcı yönüne dair görüşlere de kısaca değinilmiştir. Ancak tez, Râzî'nin tasavvuf ve riyâzete yönelik yaklaşımını ayrıntılı biçimde ele alma amacı taşımamaktadır.

Ruhullah Öz'ün *Fahreddin er-Râzî'nin Kelâm-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri*¹⁴ başlıklı makalesinde Râzî'nin kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinleri arasındaki düşünsel ilişkileri ele alınmıştır. Her ne kadar başlıktaki 'gelgit' ifadesi Râzî'nin bu disiplinler arasında kararsızlık yaşadığı izlemine verse de yazar makalede Râzî'nin uzlaştırıcı yönüne vurgu yapmış, eleştirel bir zeminde ortak bir hakikat alanı oluşturmayı hedefleyerek kendine özgü bir kelâm anlayışı geliştirdiğini savunmuştur.

¹² Naşr Allâh Pürjavâdî, "Râbiṭa-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", *Maârif* 3/1 (1986), 29-80.

¹³ Ahmet Koca, *Fahreddin er-Râzî'de Mârifetullaha Götüren Nazar* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹⁴ Ruhullah Öz, "Fahreddin er-Râzî'nin Kelâm-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 190-212.

Makale Râzî'nin yöntemi, fikrî çabası ve tasavvufu ilişkisine dair genel bir çerçeve sunması yönüyle çalışmamıza katkı sağlamıştır. Ancak tasavvuf ve riyâzet yöntemiyle ilgili ayrıntılı bir değerlendirme yapmayı hedeflememektedir.

Bunun dışında Râzî'nin ilmi kimliği, yöntemi ve eserlerine dair yapılan araştırmalar da tezimizin konusunun şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Mevcut literatür incelendiğinde Râzî'nin tasavvuf, sûfilik ve riyâzete dair görüşlerini doğrudan kendi eserlerine dayanarak kapsamlı biçimde inceleyen çalışmaların eksikliği dikkat çekmektedir. Bu çalışmayla söz konusu alana özgün bir katkı yapmak hedeflenmiştir.

Tezin ilk bölümünde Râzî'nin tasavvufa yönelik olumlu bir yaklaşıma sahip olduğu tespit edilmiş, bu yaklaşımın sebeplerine yer verilmiştir. Ardından bu olumlu yaklaşımın izleri, farklı türden eserleri incelenerek ortaya konmuştur. Bu çerçevede Râzî'nin yalnızca tasavvufa yakın bir duruş sergilemekle kalmadığı, aynı zamanda sûfî pratiklerden faydalandığına işaret eden değerlendirmelere de dikkat çekilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde, Râzî'nin tasavvufa yakınlığıyla ve sûfî pratiklerden yararlanmış olabileceğiyle ilgili tespitler göz önüne alındığında bir sûfî olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği sorusu gündeme getirilmiştir. Bu soru, literatürde yer alan farklı yaklaşımların sınıflandırılması ve bu yaklaşımların geçerlilik düzeylerinin eleştirel bir bakışla analiz edilmesi yoluyla araştırılmıştır. Elde edilen değerlendirmeler ışığında, Râzî'nin konuya dair dengeli ve bütünleştirici yaklaşımı öne çıkarılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde ise riyâzet ve mücâhede yöntemi merkeze alınmıştır. Bu bölümde ilk olarak Râzî'nin riyâzeti nasıl tanımladığı, açıklamaları ve değerlendirmeleri ayrıntılı biçimde incelenmiş; özellikle saadet ve yetkinlik kavramlarının onun riyâzet düşüncesinde merkezî bir rol üstlendiği ortaya konmuştur. Ardından riyâzet, bir bilgi yöntemi olması yönüyle ele alınmış; Râzî'nin marifetullahı ulaştırıcı bir yol olarak riyâzetin imkân ve sınırlarına dair değerlendirmeleri ortaya konmuştur. Râzî'nin nazar ve riyâzet yöntemlerini birbirini tamamlayıcı epistemolojik yollar olarak görmesine özellikle vurgu yapılmıştır.

Râzî'nin tasavvufun meşruiyeti meselesine nasıl katkıda bulunduğu ve meselelere bütüncül bakışının İslam düşüncesinin tarihî gelişim seyri üzerindeki etkisi, tüm bölümlerdeki araştırmaların odağı olmuştur.

I. BÖLÜM: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN TASAVVUFA YAKLAŞIMI

Fahreddin er-Râzî'nin tasavvufa¹⁵ yaklaşımını ele almadan önce onun ilmî yönelimine, şahsiyetine ve yönteminin gayesine kısaca değinmek, konuya olan ilgisinin sebeplerini anlamayı kolaylaştıracaktır. Bu hususların açıklanması Râzî'yi daha iyi tanımaya katkı sağlayacak ve ilerleyen bölümlerde tasavvufa dair yaklaşımını daha doğru bir şekilde konumlandırmak için bir arka plan oluşturacaktır.

İslâm düşünce tarihinde Râzî, kelâmî aklın çağındaki en güçlü temsilcilerinden biri olarak öne çıkar. O, Eş'arîlik ekolüne mensup bir âlim olarak, Sünnî kelâmı savunmayı ve rakip düşünce akımlarına karşı üstün kılmayı öncelikli hedef edinmiş;¹⁶ bu daimî hedefini hayatının sonunda vasiyetinde de açıkça dile getirmiştir.¹⁷ Ancak o bu savunuyu, kendisinden önceki kelâmcıların yöntemlerinden farklı, kendine özgü ve alışılmadık bir yöntemle gerçekleştirmiştir. Râzî'yi önceki kelâmcılardan ayıran ve onu sonraki düşünce üzerinde kalıcı etkiler bırakan kurucu bir düşünür haline getiren de ilkelerini ve sınırlarını ilk kez kendisinin belirlediği bu yöntemdir. Onun tasavvufa duyduğu ilginin arka planında da bu yöntemin hususiyetlerinin yer aldığını söylemek mümkündür.

Râzî, 'tahkîk' adı verilen yöntemi kurarken kendi dönemine kadar insanlığın büyük bir düşünce dünyası inşâ ettiği ve kendisinin de bu dünyanın bir parçası ve mirasçısı olduğu kabulünden hareket eder.¹⁸ Bu temele dayanarak "kendinden öncekilerden aktarılan birikimi olduğu şekilde ve bütünüyle kabul etmek yahut bütünüyle reddetmek" şeklindeki yetersiz gördüğü iki yaklaşımı yetersiz bulup terk edecektir.¹⁹ Onun benimsediği yaklaşım, bu iki uç tutum arasında bir denge kurarak her görüşü, söyleyeninden bağımsız bir biçimde ciddiyetle değerlendirmek üzerine kuruludur.²⁰ Böylece Râzî, ilmî kesinliğe

¹⁵ Tezin bu bölümünde tasavvufla kastedilen sünnî tasavvuf ya da felsefî tasavvuf gibi belirli bir tasavvuf yaklaşımı ya da belirli bir sûfî grubun öğretileri değildir. Tasavvuf "sûfî ilimler" bağlamında en genel şekliyle ele alınmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Râzî'nin riyâzetle ilgili görüşleri araştırılırken, onun sûfî ilimleri ele alırken hangi yaklaşıma yaklaştığı üzerinde ayrıca durulmuştur.

¹⁶ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 302-303; Hayri Kaplan, *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2001), 34.

¹⁷ M. Cüneyt Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Vasiyeti", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 604.

¹⁸ Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 53.

¹⁹ Eşref Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 141; Müstakim Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 184.

²⁰ Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik", 55.

ulaştırması bakımından gerçekten dikkate değer meseleleri, önemsiz meselelerden ayıracak ve bu meselelerle ulaşılmak istenen ilmî sonuçları tek tek ortaya çıkaracaktır. Ardından bu sonuçlara yöneltilebilecek daha önce söylenmiş ve söylenmemiş mümkün her itirazı ele alarak, öncüllerin gerçekten o sonucu verip vermediğini dikkatle sorgular.²¹ Râzî'ye göre ancak böyle bir değerlendirme yöntemiyle her meselede ilmî kesinliğe ulaşmak mümkün olabilir. Tüm bu adımlar Râzî'nin bir yandan ilmî titizliğinin seviyesini diğer yandan da hakikate, kaynağına bakmaksızın ulaşma arzusunu açık biçimde ortaya koymaktadır.²²

Râzî'nin her düşüncüyü ciddiyetle ve empatiyle ele alan yöntemi, seçmeci düşünme tarzı ve hakikate olan sadakati, onun herhangi bir konuda kesin kanaatini anlamayı zorlaştırmıştır. Bu durum, farklı bağlamlarda Râzî'nin hem bir kelâmcı hem bir felsefeci hem bir sûfî hem bir şüpheci olarak algılanmasını ve yansıtılmasını kolaylaştırmıştır.²³ Ancak bu tartışmalar bir kenara bırakıldığında, Râzî'nin daha çok kelâmcı kimliğiyle öne çıktığı görülür.²⁴ Öte yandan eleştirel yöntemi Râzî'ye nesnel bir bakış açısı kazandırmış, farklı yöntemlere dışarıdan bakma ve bunları sınama imkânı vermiştir. Böylece düşünce yolculuğuna bir kelâmcı olarak başlasa da onun ayrıntılı tahlilleri bizzat kelâmî-felsefî aklın ve nazar yönteminin imkân ve sınırlarını sorgulamasına yol açmıştır. Bu durum Râzî'nin hem kelâm yöntemini yeniden değerlendirmesinde hem felsefeyi eleştirmesinde hem de sûfî yöntemin imkân ve sınırlarının belirlenmesinde kendine has fikirler geliştirmesinin yolunu açmıştır.²⁵

Râzî'nin ilmî yöntemi, farklı düşünce ve zümreleri yöntemsel açıdan çok yönlü bir şekilde değerlendirmeyi ve eleştirmeyi gerektirmiştir. Diğer yandan o, kendi çağında dinî ilimlerde bir otorite olarak kabul edilmiştir. Bu iki hususun bir araya gelmesi ise dönemin farklı düşünce mensuplarını ya onu kendi tarafında göstermek ya da ona karşı çıkarak kendi görüşünü üstün kılmak yönünde harekete geçirmiştir. Sonuçta Râzî hem savunulan hem de eleştirilen güçlü bir figür olarak fikir ayrılıklarına yol açacak kadar etkili olmuştur.

Râzî'nin yöntemsel tenkit becerisi ve farklı zümreleri ciddiyetle değerlendirmesi, onu

²¹ Türker, "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği"; Shihadeh, "The Mystic and the Sceptic", 109.

²² Öz, "Fahreddin er-Râzî'nin Düşünsel Gelgitleri", 192.

²³ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 295.

²⁴ Öz, "Fahreddin er-Râzî'nin Düşünsel Gelgitleri", 193.

²⁵ Öz, "Fahreddin er-Râzî'nin Düşünsel Gelgitleri", 193.

düşünce tarihindeki birçok zümreyle ilişkilendirilebilir hale getirmiştir. Tasavvuf ve sûfilerle ilişkisi söz konusu olduğunda ise hem klasik kaynaklarda hem de güncel çalışmalarda zengin bir tartışma alanı karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda ilk dikkat çeken nokta Râzî'nin tasavvufa bakışının niteliğiyle ilgili belli başlı fikir ayrılıklarının bulunmasıdır. Çünkü onu kendi tarafında göstermek ya da ona karşı çıkmak suretiyle kendi yolunun evleviyetini ispat etmek isteyen yaklaşımların etkisi bu konuda da kendini göstermiştir. Bu durum, farklı düşünce mensuplarının Râzî'yi kendi bakış açılarıyla yorumlayarak onu belirli bir konuma yerleştirmeye yönelmeleriyle sonuçlanmıştır. Böylece konu hem tartışmalı hale gelmiş hem de meselenin aslını anlamak güçleşmiştir. Râzî'nin tasavvuf ve sûfilere yönelik görüşleri noktasında literatürde öne çıkan bu farklı yaklaşımlar genel hatlarıyla şu üç başlıkta toplanabilir:

- Râzî'nin tasavvufla ilişkisi olumludur; o, kelâmdan uzaklaşarak tasavvufa ve sûfilîğe yönelmiştir.
- Râzî'nin tasavvufla ilişkisi olumsuzdur. O, sûfilerin karşısında yer almakta ya da en azından onlara karşı kayıtsız kalmaktadır.
- Râzî'nin tasavvufla ilişkisi olumludur, ancak onu doğrudan bir sûfi olarak tanımlamak bazı açılardan güçlük arz etmektedir.

Sayılan her bir görüş gerçeğin belirli bir yönünü yansıtmakta ve esasen aynı kaynakların farklı yorumlarına dayanmaktadır. Ancak düşünürlerin farklı yönelimleri, bu ortak kaynaklardan farklı sonuçlar çıkarmalarına yol açmıştır. Bu durum ise Râzî'nin tasavvufla ilişkisindeki gerçek tutumunu ortaya koyacak kapsamlı bir değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu görüşleri delilleri ile incelemek, Râzî'nin konuya yaklaşımını daha sağlıklı biçimde tespit etmeye katkı sağlayacaktır. Tezin bu bölümünde, öncelikle onun tasavvufla ilişkisinin olumlu olup olmadığı sorusu ele alınacak, ardından ikinci bölümde, onun bir sûfi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılacak ve sûfilikle ilişkisini nasıl dengelediği üzerinde durulacaktır. Bu değerlendirmelere binâen Râzî'nin tasavvufa yönelik yaklaşımının ele alınmasına geçilebilir.

Kendi eserleri merkeze alındığında Râzî'nin tasavvufa yakın bir kelâmcı olduğunu söylemek mümkündür. Bunun ilk göstergelerinden biri, sûfilerin; onun birçok zümreyi doğrudan hedef alan eleştirilerinin doğrudan muhatabı olmamasıdır. Râzî eleştirel ve münazaracı üslubu sebebiyle, döneminde birçok zümrenin tepkisini çekmiş ve bu durum,

hakkında çeşitli ithamların ortaya atılmasına sebep olmuştur.²⁶ Bu eleştiri ve ithamlar bazı sûfiler tarafından da benimsenmiştir. Buna rağmen Râzî, eleştirilerinde sûfilere doğrudan hedef almamış görünmektedir.²⁷ Gerçekten de ne eserlerinde ne de hayatına dair rivâyetlerde Râzî'nin tasavvufa veya sûfilere sırf mensubiyetleri sebebiyle olumsuz bir tavır sergilediğine dair bir örnek bulunmamaktadır. Onun sadece bazı sûfilerin hulûle varan söylemlerine ya da ibâhîliğe varan yaklaşımlarına²⁸ karşı açık bir tavır geliştirdiği görülür.²⁹ Hatta kimi zaman hulûlü çağrıştıran şatahatları tevil etme çabası, onun genel tavrını yansıtan önemli bir göstergedir.³⁰ Râzî'nin titiz ve keskin eleştirileriyle meşhur olduğu dikkate alındığında tasavvufa dair bu olumlu, temkinli ve yumuşak tavrı dikkat çekmektedir.³¹

Râzî, sadece tasavvufu eleştirmekten kaçınmakla kalmamış, aynı zamanda tasavvuftan ve sûfilerden daima olumlu bir dille söz etmiş ve birçok eserinde onlara duyduğu sempatiyi açıkça ifade etmiştir. Bu yaklaşımının en çarpıcı örneklerinden biri bazı sûfi zümreleri 'insanlar arasındaki en hayırlı topluluk' olarak nitelemesidir.³² Ayrıca tefsirinde sûfilerin görüşlerine ve onlardan rivâyet edilen sözlerle sıkça yer vermesi ve sûfilerden "kardeşlerim" şeklinde bahsetmesi de bu sevginin göstergelerindendir.³³ Bu örnekler Râzî'nin sûfilere özel bir değer atfettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Râzî'nin eserleri dikkatle incelendiğinde onun yalnızca sûfilere sevgi beslemekle kalmadığı, aynı zamanda kendisinin de eserlerinde tasavvufî yorumlara sıkça yer verdiği, sûfiyâne yorum ve tatbiklerde bulunduğu, işarî yorumlara, sırlara ve gizli mânâlara vurgu yaptığı görülür. Bu tutumunu daha iyi anlayabilmek için, hem Râzî'nin tasavvufa yönelik olumlu yaklaşımının muhtemel sebeplerini ele almak hem de eserlerinde yer alan tasavvufî izlere ve uygulamalara yakından bakmak faydalı olacaktır.

²⁶ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 285.

²⁷ Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet*, 18.

²⁸ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 310.

²⁹ Fahreddin er-Râzî, *İtikâdâtı fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 1938), 72-74.

³⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Hamsûn fî usûli'd-dîn*, thk. Said Fûde (Ürdün: Kalam Research & Media, Aslein Studies & Publication, 2017), 129; Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî ilmi'l-keâm*, thk. Hânî Muhammed Hâmiz Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, ts.), 101; Fahreddin er-Râzî, *Levâmi'ul-beyyinât*, thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Ni'sânî, 1905, 217-218.

³¹ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 285; Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 39.

³² er-Râzî, *İtikâdâtı fırakı'l-müslimîn*, 72-74.

³³ Kaplan, *Fahruddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 41.

1.1. Râzî'nin Tasavvufa Olumlu Yaklaşımının Sebepleri

Râzî'nin tasavvufa olumlu yaklaşımının muhtemel sebepleri; şahsi özellikleri, mezhebî aidiyeti ve ilmî ilişkileri ile tarihî ve sosyokültürel konumu olmak üzere üç başlık altında incelenebilir. Birbirini tamamlayan bu etkenler, onun yetiştiği ilmî çevreyi ve fikri arka planı anlamaya yardımcı olarak, tasavvufa yaklaşımını daha doğru kavramaya katkı sağlayacaktır.

1.1.1. Şahsi Sebepler

Râzî'nin tasavvufa olumlu yaklaşımının ilk sebebi bizzat kendi hayatının başlangıcında aranabilir. Onun ilk tahsilini babası Ziyâeddin Ömer'den aldığı bilinmektedir. Babası meşhur bir hatip, kelâmcı, fakih, usûlcü olmasının yanında³⁴ rivâyetlere göre zâhidâne bir hayat süren sûfî meşrep bir şahsiyettir. Hatta onun doğrudan bir sûfî olduğuna dair rivâyetler de bulunmaktadır.³⁵ İlk hocası olması açısından babasının Râzî üzerindeki etkisi düşünüldüğünde, onun sûfilere ve onların hayat tarzına duyduğu saygının, babasının kişiliğinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır.³⁶ Sonuç olarak Râzî'nin hayatı boyunca sûfilere gösterdiği saygının, çocukluk ve gençlik döneminde içinde yetiştiği aile ortamında şekillenmeye başladığı söylenebilir.

1.1.2. Ekole Dayalı Sebepler ve İlmî İlişkiler

İslam düşünce geleneğinde ilmî sürekliliğin sağlanmasında mezhebî aidiyetlerin önemli bir rolü vardır. Bu bağlamda, herhangi bir düşünceyi doğru biçimde anlayabilmek için ilgili düşünürün ilmî arka planını dikkate almak zorunludur. Söz konusu arka planın incelenmesi, düşünürün hangi fikirlerden etkilendiğini belirlemeye yardımcı olduğu gibi, yaygın görüşlerden ayrıldığı noktaları ve böylece ilmî birikime yaptığı katkıları da anlamayı mümkün kılar. Bu çerçevede, Râzî'nin tasavvufa yönelik olumlu yaklaşımının sebeplerinden biri olarak, onun mezhebî aidiyeti ile fikren etkilenmiş olabileceği şahsiyetler üzerinde durulmalıdır. Râzî'nin bir Eş'arî olarak mezhebinin genel tavrından ne ölçüde etkilendiğini ortaya koyabilmek için, Eş'arîliğin tasavvufla ilişkisine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

³⁴ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 39.

³⁵ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 39.

³⁶ Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet*, 20.

Eş'arîliğin tasavvufla ilişkisini, tasavvufun henüz müstakil bir ilim dalı olarak teşekkül etmediği ve daha çok hadis ehli çevrelerinde bir züht hareketi olarak ortaya çıktığı dönemlere kadar götürmek mümkündür. Bu dönem, aynı zamanda Eş'arîliğin henüz tam anlamıyla mezhepleşmediği bir tarihsel evreyi ifade eder. Ehl-i sünnetin Mu'tezile karşısında konumlandığı bu süreçte, Eş'arîliğin tasavvufa özellikle Mu'tezile karşıtı bir çizgi izleyen Küllâbîlik geleneği üzerinden yaklaştığı görülmektedir. Bu yakınlaşmada, büyük zahit Haris el-Muhâsibî'nin etkisi belirleyici olmuştur.³⁷ İmam Eş'arî'nin kendisi de zahitliği, dönemin zahitlerine olan yakınlığı ve birçok sûfî talebesinin bulunmasıyla dikkat çeker.³⁸ Ayrıca İbn Fûrek, Abdülkâhîr el-Bağdâdî ve Kuşeyrî gibi erken dönem Eş'arîlerinin hem kelâmcı hem de mutasavvıf kimlikleriyle tanınmaları, Eş'arîliğin daha ilk dönemlerinden itibaren tasavvufla yakın bir ilişki içinde olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.³⁹

Eş'arîliğin tasavvufla ilişkisi, tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkül ettiği ve kurumsallaştığı süreçte en belirgin hâlini almıştır. Zira tasavvufun meşru, sınırları belirlenmiş ve ilmî anlamda kabul görmüş bir alan hâline gelebilmesi, bir otorite olarak kelâm ilminin onayını almasına bağlıdır.⁴⁰ Bu bağlamda, dönemin mutasavvıflarının eserlerinde bazı kelâmî meselelere özellikle Eş'arî kelâmına tam bir uygunlukla yer verdikleri görülmektedir.⁴¹ Aynı şekilde, kendi görüşlerinin “ehl-i sünnet akidesine” ve “fıkıhın bağlayıcılığı ilkesine” uygunluğuna dair güçlü bir vurgu yapmaları da bu durumu açık biçimde ortaya koyar.⁴² Bu gelişmeler neticesinde, tasavvuf hem aşırı ve bâtıl eğilimlerden arındırılmış hem de ehl-i sünnet esaslarına uygun bir ilmî çerçeveye dâhil edilmiştir.⁴³

Tasavvufun meşruiyet kazanma sürecinde, dönemin din ilmi otoritesi olarak Gazzâlî'nin olumlu etkisi, tasavvuf tarihi açısından son derece belirleyici olmuştur. Gazzâlî, tasavvufun bir din ilmi olarak kabul edilmesini hem ilmî düzlemde hem de kamuoyu

³⁷ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 11.

³⁸ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 20-24.

³⁹ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 25-30.

⁴⁰ Ekrem Demirli, “‘Zahirî’ İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 15 (Nisan 2012), 222.

⁴¹ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 113.

⁴² Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 2/4 (2016), 5.

⁴³ Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu”, 6.

nezdinde sağlayan en önemli isimlerden biridir.⁴⁴ Bununla birlikte, Gazzâlî'nin tasavvuf literatüründeki zengin birikimini genel hatlarıyla ele almak yerine, bu birikimin Râzî'ye yansıyan yönünü incelemek, bu çalışmanın öncelikleri açısından daha yerinde olacaktır. Bu bağlamda ilk olarak, Râzî'nin tasavvufa yaklaşımında Gazzâlî'den etkilenmiş olabileceği yönündeki değerlendirmeye dikkat çekilmelidir. Bu iddiayı destekleyen unsurlar arasında, Râzî'nin çeşitli eserlerinde ve özellikle tefsirlerinde tasavvufi eğilimlerin belirgin şekilde öne çıkması ile Gazzâlî'ye yapılan yoğun atıflar sayılabilir.⁴⁵ Ayrıca *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhüma* adlı eserinde *İhyâu ulumi'd-dîn*'in etkisinin açık biçimde gözlemlenmesi de bu etkileşimin bir göstergesidir.⁴⁶ Bunun yanında tasavvufi yorumlarda işârî yönüyle öne çıkan ve üzerine Gazzâlî'nin de müstakil bir eser kaleme aldığı Nur suresi otuz beşinci ayetin tefsirinde, Râzî'nin Gazzâlî'den büyük ölçüde etkilendiği ve onun fikriyatını özgün yorumuyla tamamladığı da konuya dair öne çıkan değerlendirmeler arasında yer almaktadır.⁴⁷

Bu çalışma özelinde, Gazzâlî'nin tasavvuf birikiminin Râzî'ye yansıyan yönüyle ilgili asıl dikkat çekici husus, tasavvuf-kelâm ilişkisi bağlamında ve Râzî'nin tasavvufa yönelik yaklaşımındaki motivasyon açısından önem kazanmaktadır. İlk dönem Eş'arîlerde izlerine rastlanan tasavvuf-kelâm yakınlığı, Gazzâlî dönemine gelindiğinde bir *meşruiyet* ve *doktrinel onay* meselesine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, konunun Râzî'ye hangi düşünsel bağlamda ulaştığını anlamamıza da imkân sağlar. Nitekim Râzî söz konusu olduğunda, tasavvuf ve riyâzet gibi konulara yönelik yaklaşımını bu arka planı dikkate almaksızın değerlendirmek, onun motivasyonunu ve bu alandaki katkısını tam anlamıyla kavramayı güçleştirir. Özetle, Gazzâlî'nin Râzî üzerindeki en belirleyici etkisi, tasavvuf ile kelâm arasında ortaya çıkan meşruiyet sorununu ona bir düşünsel miras olarak aktarmış olmasıdır. Gazzâlî ile kelâmî onay bağlamında zirveye ulaşan bu meselenin, Râzî tarafından nasıl ele alındığını anlamak; onun İslam düşüncesine bu alanda yaptığı katkıyı ortaya koymak açısından da önem taşımaktadır. Bu konu, çalışma boyunca yeri geldikçe ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Tasavvuf söz konusu olduğunda, Râzî üzerinde etkili olan bir diğer önemli isim olarak

⁴⁴ Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet*, 38.

⁴⁵ Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet*, 22.

⁴⁶ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 37.

⁴⁷ Konu ile ilgili müstakil bir değerlendirme için bkz: Jules Janssens, "Fakhr Al-Dîn al-Râzî's Use of al-Ghazâlî's Mishkât in His Commentary on the Light Verse (Q 24:35)", *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî*, ed. Frank Griffel (Leiden, Boston: BRILL, 2016).

İbn Sînâ anılabilir. Her ne kadar iki düşünürün temel kabulleri noktasında belirgin farkları bulunsa da İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserinde âriflerin makamlarına ayrılmış bölümde yer alan meseleler karşısında Râzî'nin geliştirdiği yaklaşım ve yorum, onun riyâzete dair düşüncesine ulaşmak açısından en önemli kaynaklardan biridir.⁴⁸ Nitekim Râzî'nin *el-İşârât* şerhindeki yaklaşımının sonraki bazı eserlerinde de devam ettiğini görmek mümkündür. Bu çerçevede, her ne kadar iki düşünürün tamamen aynı çizgide ilerlediğini söylemek mümkün olmasa da İbn Sînâ'nın Râzî üzerindeki etkisinin kayda değer olduğu açıktır. Söz konusu etkiye ve ilgili metinlere, tezin ilerleyen bölümlerinde ayrıca değinilecektir.

1.1.3. Tarihsel ve Sosyokültürel Sebepler

Bir önceki başlıkta değinildiği üzere, Gazzâlî'nin ilmî onayıyla birlikte tasavvuf, dinî ilimler arasında meşru bir zemin kazanmış ve böylece ilmî çevrelerde muteber bir konuma ulaşmıştır. Bu ilmî meşruiyeti temel alan bir bakışla dönemin tarihsel ve sosyokültürel dokusu incelendiğinde, tasavvufun yalnızca akademik çevrelerde değil; halk arasında ve Selçuklu yönetimi altındaki siyasal erk nezdinde de yüksek bir itibara sahip olduğu görülmektedir.⁴⁹ Öyle ki bu dönemde sûfilere duyulan sevgi ve gösterilen saygı, adeta zamanın ruhunu yansıtan ortak bir tutum haline gelmiştir. Râzî'nin sûfilere karşı sergilediği ihtiram ve muhabbetin, dönemin genel toplumsal atmosferinden bağımsız düşünülmesi güçtür.⁵⁰ Halkın ahlâkî eğitimiyle ilgilenen salih kişiler olarak sûfilere duyulan güven ve yöneltilen hüsn-ü şehadet, Râzî'nin bu kimselere dair olumlu tutumunda etkili olmuş olmalıdır. Dolayısıyla onun tasavvufa olan ilgisi yalnızca ilmî değil, aynı zamanda sosyokültürel etkileşimlerin de bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Bu dönemde dikkat çeken bir diğer önemli husus, Selçuklu yönetiminin Ehl-i sünnet anlayışını hem ulema sınıfı hem halk hem de devlet erkanı nezdinde korumaya yönelik izlediği sistemli politikadır. Selçuklular, Ehl-i sünnetin siyasî üstünlüğünü ilmî bir zeminle desteklemek ve bu üstünlüğü sürdürülebilir kılmak amacıyla Gazzâlî ve Râzî gibi önde gelen âlimleri himaye altına almış; onların ilmî faaliyetlerini desteklemiştir. Ehl-i sünnet inancının savunusunu açıkça üstlenen bir âlim olarak Râzî'nin, yalnızca ilmî

⁴⁸ Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet*, 23.

⁴⁹ Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet*, 20.

⁵⁰ Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet*, 20.

yetkinliğiyle değil, aynı zamanda devlet ve halk nezdinde uyandırdığı olumlu intiba ile de öne çıktığı görülmektedir. Bu çerçevede, Râzî'nin sûfilere yönelik destekleyici tutumu, dönemin siyasal ve toplumsal dinamikleriyle birlikte değerlendirilmelidir.⁵¹

Sonuç olarak, Râzî'nin tasavvufa yönelik yaklaşımında; babasının yaşam tarzı, mensubu olduğu mezhebin genel çizgisi, temas kurduğu ilmî çevreler ve tarihsel-toplumsal koşulların hep birlikte olumlu bir zemin oluşturduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bu faktörleri Râzî'nin fikrî yönelimini doğrudan belirleyen nedenler değil; onun yaklaşımını hazırlayan ve besleyen etkenler olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Büyük bir ihtimalle, Râzî'nin herhangi bir düşünceye ya da zümreye ilgi duymasındaki temel saik; onun çok yönlü entelektüel yapısı, sorgulayıcı zihniyeti ve hakikate ulaşma arzusudur. Bu arzu, onun farklı düşünce geleneklerine yönelmesini ve onları tahkik yöntemiyle değerlendirmesini mümkün kılmıştır. Bu bağlamda, Râzî'nin sûfilere yönelik ilgisi yalnızca dışsal etkenlerle açıklanamaz; fakat söz konusu etkenlerin bu ilginin yönünü ve dozunu olumlu yönde etkilediği de açıktır. Râzî'nin tasavvufa dair yaklaşımının en somut ve güvenilir yansıması ise şüphesiz kendi eserlerinde bulunacaktır. Bu nedenle, zikredilen etkenlerin ürün verdiği alan olarak doğrudan Râzî'nin metinlerine yönelmek, onun tasavvuf karşısındaki tutumunu ortaya koymak açısından tamamlayıcı bir adım olacaktır.

1.2. Râzî'nin Tasavvufa Olumlu Yaklaşımının Kendi Eserlerindeki Yansımaları

Râzî'nin sûfilere ve tasavvufa yönelik olumlu tavrına dair nedenler önceki başlıkta ele alınmıştır. Bu başlık altında ise söz konusu tavrın, doğrudan kendi eserlerine nasıl yansıdığı incelenecektir. Nitekim Râzî'nin farklı alanlarda kaleme aldığı eserlerinde, tasavvufi düşüncelere ve tasavvufi üsluba dair izlere sıkça rastlanmaktadır. Bu çerçevede, onun mezhepler tarihine dair eserlerinden, kelâmî ve felsefî metinlerinden ve özellikle tefsirinden konuyla ilgili örnekler seçilerek değerlendirilecektir. Böylece Râzî'nin tasavvufa yaklaşımının sadece teorik düzeyde değil, metinsel düzeyde de izlenebilir olduğu ortaya konacaktır.

1.2.1. Mezhepler Tarihi Eserlerinden İzler

Râzî'nin eserlerinde tasavvufa dair ipuçlarını takip etmeye, konuya dair en genel çerçeveyi sunan mezhepler tarihi eserleriyle başlamak yerinde olacaktır. Râzî'nin bu tür

⁵¹ Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet*, 21.

eserlerinde s f ilerle ilgili olarak dikkat çeken en önemli husus, yaygın teamülün aksine s f ileri müstakil bir zümre olarak fırkalar tasnifine d hil etmesidir.⁵² Onun s f ileri bağımsız bir fırka olarak ele alması, yalnızca tasnif metodolojisi açısından değıl; aynı zamanda tasavvufa atfettiğı ilm  statü bakımından da dikkate değıerdir. Bu tercihin ardındaki ilm  anlamı kavrayabilmek için, R z 'nin fırka tasnifinde kullandığı  l  t lere ve kendine has üslubuna kısaca göz atmak faydalı olacaktır.

R z 'nin fırkalar tasnifi yaparken benimsediğı yöntemdeki ve bu tasnifin temel kriterini belirlemedeki en dikkat çekici y n, onun tüm eserlerinde kendini gösteren sistematik ve kapsayıcı üslubudur. O, mezhepler tarihine dair eserlerinde yalnızca İslam  fırkaların bir sunumunu yapmakla yetinmez; bunun ötesine geçerek adeta yeryüzündeki tüm insanları bilgi anlayışları bakımından akl  bir tasnifin parçası h line getirir.⁵³

Bu tasnifin en genel ayrımı, duyularla elde edilen bilgiler ile bedih  bilgilerin gerçekliğini kabul edenler ile bu bilgilerin doğırluğunu reddedenler arasında yapılır. Bu bilgileri reddeden sofistler bir yana bırakıldığında, geriye kalan tüm insan toplulukları bu akl  sistem içinde sınıflandırılabilir h le gelir. R z 'ye göre bu temel bilgileri kabul edenler de söz konusu bilgilerden yeni sonuçlara ulaşımak amacıyla yürütülen akl  işlem olan nazarın bilgi verdiğini mutlak olarak kabul edenler, bunu tamamen reddedenler ve yalnızca metafizik alanda bilgi veremeyeceğini ileri sürenler olmak üzere    gruba ayrılır.⁵⁴ R z , insanlığın büyük çoğunluğunu nazarın mutlak anlamda bilgi verdiğini savunanlar arasında sayar. Bu grubu ise, evrenin bir başılangıcı olduğunu ileri sürenler ve onun ezeli olduunu iddia edenler şeklinde ikiye ayırır.⁵⁵ Evrenin başılangıcı olduunu kabul edenler ise Tanrı'nın f il-i muhtar (iradeli yaratıcı) mı yoksa m cib bi'z-z t (zorunlu olarak etki eden) mı olduğı konusunda ayrışır lar. F il-i muhtar anlayışını benimseyenler ise kendi i lerinde Tanrı'nın peygamber gönderip g ndermediğı meselesinde iki farklı görüşe ayrılır. Peygamber gönderilmediğini savunanlar Ber hime olarak adlandırılır ken, peygamber göndermeyi kabul eden diğıer grup ise din ve şeriat sahibi olan Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler ve Mecusilerden oluşur. Bu şekilde R z , tüm insanları kapsayan geniş bir bilgi felsefesi çerçevesiyle yola çıkarak, düşünce

⁵² Gömbeyaz, "Bir F rak Müellifi Olarak Fahreddin er-R z ", 442.

⁵³ Gömbeyaz, "Bir F rak Müellifi Olarak Fahreddin er-R z ", 353-355.

⁵⁴ Fahreddin er-R z , *Kurucu D   n rleri ve Meseleleriyle Kel m: er-Riy zu'l-m nika fi  r i ehli'l-ilm*,  ev. Ahmet Koca ( stanbul: Ketebe, 2021), 37-42.

⁵⁵ Gömbeyaz, "Bir F rak Müellifi Olarak Fahreddin er-R z ", 354.

tarihinde yer alan tüm inanç ve fikir kümelerini sistematik biçimde sınıflandırır ve nihayetinde Müslümanlara kadar ulaşan bütünlüklü bir tasnif sunar.

Râzî öncekinin devamı niteliğindeki bir başka tasnifinde Müslümanları, marifetullaha dair bilgiye ulaşmada benimsedikleri yöntem bakımından ayırır.⁵⁶ Bu çerçevede Müslümanlar, öncelikle iki ana gruba ayrılır. Birinci grup, marifetullahın zarûî (doğrudan ve zorunlu) bir bilgi olduğunu savunan *Ashâbu'l-maarif*'tir. İkinci grup ise bu bilginin kesbî (edinilmiş, öğrenilmiş) olduğunu ileri sürenlerdir. Kesbî bilgi anlayışını benimseyen bu ikinci grup da kendi içinde üç farklı yaklaşım sergiler. Bunlardan ilki, marifetullahın kalbin tasfiyesi yoluyla elde edilebileceğini savunan sûfilerdir. İkinci grup, bu bilginin yalnızca nakil yoluyla kazanılabileceğini ileri süren *Haşeviyye* mensuplarıdır. Üçüncü grup ise marifetullaha ancak nazar ve istidlal yoluyla ulaşılabilceğini düşünenlerdir. Bu noktada tüm insanlığı kapsayan bir şemsiyenin altına sûfiler de müstakil bir zümre olarak dahil olurlar.

Görüldüğü üzere Râzî, söz konusu tasniflerinde tüm insanları “bilgiye dair tutumları” ölçütüne dayanarak kapsamlı bir çerçeve içerisinde sınıflandırır. Bu geniş epistemolojik bağlamda sûfileri müstakil bir fırka olarak zikretmesi ise, onların bilgiye ulaşmada kendilerine özgü bir yönetime sahip olduklarını açık biçimde tescil etmesi anlamına gelir. Böylece sûfiler, önce İslam dünyası içinde, ardından da tüm insanlık kategorisi altında bağımsız bir epistemolojik zümre olarak konumlandırılmış olurlar.⁵⁷ Râzî'nin bu yaklaşımı, yalnızca sûfilerin yönteminin tanınması değil; aynı zamanda bu yöntemin hakikate ulaştırıcı bir yol olarak kabul edilmesi anlamına da gelir. Bu bağlamda sûfilerin müstakil bir yöntem ehli olarak değerlendirilmesi, tasavvufun epistemolojik meşruiyeti açısından kayda değer bir gelişmeyi temsil eder.⁵⁸ Tasavvufun ilmî ve felsefî meşruiyeti meselesinde önemli bir aktör olan Râzî'nin bu tutumu, tasavvuf tarihinde yeni bir kırılma hattı oluşturmuştur.⁵⁹ Nitekim Râzî, daha sonraki eserlerinde marifetullaha ulaştıran yolları değerlendirdiğinde, bunları temelde iki ana yöntemde toplar: Nazar ve riyâzet yöntemleri. Her iki yolu da muteber görmesi, onun tasavvufa atfettiği değeri açıkça ortaya koyar. Bu konu, ilerleyen bölümlerde ilgili bağlam içerisinde ayrıca incelenecektir.

⁵⁶ er-Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm*, 62-65.

⁵⁷ Gömbeyaz, “Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî”, 356-357.

⁵⁸ Altaş, “Küllî Perspektifler Arasında”, 442.

⁵⁹ Altaş, “Küllî Perspektifler Arasında”, 442.

Râzî'nin *İtikâdâtı fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* adlı eserinin sûfilere ayrılmış bölümü, bu çalışmanın konusu açısından dikkate değer ayrıntılar içermektedir. Râzî, söz konusu bölüme, sûfilere ümmet fırkaları arasında sayılmamasının isabetsizliğini dile getirerek başlar.⁶⁰ Bu eleştirisi, sûfilere bağımsız bir fırka olarak tanınması gerektiğine dair yukarıda açıklanan epistemolojik tasnifin de bir yansımasıdır. Devamında Râzî, sûfilere sözlerinin ve yollarının özünün Allah'ı bilmeye yönelik olduğunu belirtir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu ise nefsi arındırmak ve bedenî dünyevî bağılıklarından soyutlanmaktır. Râzî'ye göre bu yol, “güzel bir yoldur.” Bu ifadelerle o, yalnızca sûfilere ümmet içindeki bağımsız bir fırka olarak konumlandırmakla kalmaz; aynı zamanda onların marifetullahı ulaştıran yollardan birine sahip olduklarını ve bu yolda kullandıkları yöntemin esaslarını da açıklar. Râzî'nin bu değerlendirmesini tasavvuf tarihi açısından dönüm noktası yapan temel husus, onun Gazzâlî'nin bıraktığı yerden hareketle sûfilere ve onların yöntemini ‘bir yöntem eleştirmeni’ kimliğiyle tanımasıdır. Özellikle bu yolu “güzel” olarak nitelmesi, onun yalnızca teorik bir değerlendirme yapmadığını; aynı zamanda şahsî sevgisini ve olumlu kanaatini de ortaya koyduğunu gösterir. Bu yaklaşım, tasavvufun meşruiyeti ve epistemolojik konumu açısından Râzî'nin özelde tasavvufa genelde de İslam düşüncesine bir katkısı olarak değerlendirilebilir.

Râzî, sûfilere dair dikkat çekici girişinin ardından, tasavvuf ehlini kendi içinde altı ayrı fırkaya ayırarak daha ayrıntılı bir tasnife gider.⁶¹ Bu altı fırka hem sûfî zümrelerin çeşitliliğini hem de Râzî'nin değerlendirmelerindeki ölçütleri anlamak açısından önemlidir. İlk grup, *âdetler ehli* olarak adlandırılır. Bu kimseler, dış görünüşlerini süslemeyi esas almış; sûfilere zahîrî ritüellerine odaklanmışlardır. Hırka giymek, seccade sermek gibi davranışlar onların temel faaliyet alanıdır. Râzî'ye göre bu grup, tasavvufun şekilsel yönüyle sınırlı kalan bir anlayışı temsil eder. İkinci grup, *ibadet ehli*dir. Bu zümre züht, riyâzet ve ibadete yönelmiş; dünyevî işlerden yüz çevirerek tüm yaşamlarını ibadet ekseninde inşa etmişlerdir. Üçüncü grup ise *hakikat ehli*dir. Bu kişiler, farz ibadetleri titizlikle yerine getirdikten sonra, nafile ibadetlerle meşgul olmaktan çok düşünceye yönelir ve nefislerini bedenî bağılıklardan soyutlamaya çalışırlar. Onların temel çabası, zihinlerini ve kalplerini Allah'ı zikretmekten alıkoyacak her türlü endişeden arındırmaktır. Râzî, bu grubu “insanoğlunun en hayırlı fırkası” olarak nitelendirir. Dördüncü grup, *nûrîler*dir. Bu grup, “iki perde vardır: biri nûrî (aydınlatıcı), diğeri nâîrî

⁶⁰ er-Râzî, *İtikâdâtı fırakı'l-müslimîn*, 72.

⁶¹ er-Râzî, *İtikâdâtı fırakı'l-müslimîn*, 72-74.

(yakıcı)” anlayışına dayanır. Nûrî perde; tevekkül, şevk, teslimiyet, murâkabe, ünsiyet, vahdet ve halvet gibi övülen sıfatlarla meşguliyetle ortaya çıkar. Buna karşılık, nârî perde ise şöhret, öfke, hırs ve uzun emel gibi zemmedilen sıfatlara yönelmekle ilişkilidir. Râzî, bu sıfatların şeytanî (nârî) olduğunun kabul edildiğini belirtir ve bu bağlamda iblisin ateşten yaratıldığı için hasede kapıldığını örnek verir. Beşinci grup, *hulûlîlerdir*. Bu kimseler, kendilerinde bazı olağanüstü hâller gördüklerini iddia ederler. Ancak aklı ilimlerden nasipsiz oldukları için, yaşadıkları deneyimleri yanlış yorumlar ve kendilerinde ittihad veya hulûl gibi bâtinî hâllerin meydana geldiğini vehmederek büyük iddialarda bulunurlar. Râzî’ye göre, bu görüş İslam’da ilk defa Rafizîler tarafından ortaya atılmıştır; zira onlar imamları hakkında hulûl inancını savunmuşlardır. Altıncı ve son grup, *mübâhîlerdir*. Bu zümre, dinî dayanağı olmayan ibadet şekillerine devam eder, tasavvufun hakikatini perdeleyen iddialarda bulunur ve Allah sevgisine dair asılsız söylemlerle kendilerini meşrulaştırmaya çalışırlar. Ancak hakikatte şeriata muhalif bir yol izlerler. “Sevgili olandan teklif düşer” diyerek dinî yükümlülüklerin kendileri için geçerli olmadığını ileri sürerler. Râzî, bu grubu “bütün fırkaların en şerlisi” olarak tanımlar ve onların aslında Mazdekîlik inancı üzerinde olduklarını ifade eder. Böylece Râzî’nin sûfî grupları tasnifi tamamlanmış olur.⁶²

Râzî’nin tasnifinde zikrettiği altı sûfî grubu, özetle şu şekilde adlandırmak mümkündür: zâhirle ilgilenenler, ibadet edenler, hakikati talep edenler, nûrîler, hulûlîler ve mübâhîler. Bu gruplar içerisinde Râzî’nin yalnızca bilgi vermekle yetinmeyip açıkça değer yargısı taşıyan yorumlar yaptığı iki grup öne çıkar: hakikat ehli ve mübâhîler. Râzî, birincisini “insanların en hayırlısı” olarak nitelendirirken, ikincisini ise “en şerli grup” olarak değerlendirir. Onun, tüm insanlık içinde en hayırlı olma payesini sûfîlerin belirli bir zümresine vermesi, tasavvufa yönelik olumlu yaklaşımını ve sûflîğe dair hüsn-i şehadetini açıkça ortaya koymaktadır. Diğer yandan Râzî’nin bu değerlendirmeleriyle, tasavvufu sûfîler üzerinden geniş bir çerçevede ele alarak tahkîk ettiğini söylemek de mümkündür.

Bu iki değerlendirme bağlamında dikkat çeken bir diğer husus, Râzî’nin niteliksel bir ayırım temelinde tasnif ettiği bu grupların sahip oldukları veya eksik bıraktıkları yönlerdir. Râzî’nin “en hayırlı grup” olarak tanımladığı hakikat ehli, ibadetle meşguliyetleriyle dinin zâhirini yerine getirirken, aynı zamanda aklî düşüncüyü (nazar) önemserler ve sûfî

⁶² er-Râzî, *İtikâdâtü fırakı’l-müslimîn*, 72-74.

geleneğin temel yöntemlerinden olan riyâzet, tasfiye ve zikir pratiklerini de benimserler. Bu üç yönelim (ibadet, akletme ve kalbî arınma) bir arada bulunduğu marifetullah giden yolun en kâmil hali ortaya çıkmaktadır. Râzî'nin bu grubu doğrudan “hakikat ehli” olarak isimlendirmesi, kendi ilmî ve manevî arayışıyla da örtüşmekte; marifetullah ulaştırıcı en sahih ve bütüncül yöntemin bu bileşenlerin birlikte bulunmasında yattığına dair bir kanaati yansıtmaktadır. Diğer sûfî gruplar ise Râzî'nin bu dört temel unsurdan birini ya da birkaçını eksik bulduğu zümrelerdir. Nitekim son grup olan mübâhîler, bu yönlerin hiçbirine sahip olmadıkları gibi; dinî yükümlülükleri inkâr eden ve şeriata muhalefet eden iddialar taşımaları sebebiyle, yalnızca sûfilik iddiasında bulunmakla kalmış; bu iddialarıyla hakikati örten, eğip büken bir tavır sergilemişlerdir. Râzî'nin bu grup hakkında “Allah sevgisi iddiasında bulunurlar” ifadesini kullanması, onların maneviyatlarının samimi bir hakikat arayışına değil, görünürde bir iddiaya dayandığını ima etmektedir. Ayrıca bu tür iddialar, Râzî'nin değerlendirmesinde münafıklıkla ilişkilendirilebilecek içsel bir tutarsızlığı da çağırıştırır.

Son olarak, konu bağlamında dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus da şudur: Râzî'nin söz konusu sınıflandırmasında, “sûfilik” başlığı altında hem olumlu hem de olumsuz nitelendirmelere sahip gruplara yer vermesi, onun sûfiligi bir yol ve yöntem olarak sûfî şahsiyetlerden ayırdığını düşündürmektedir. Bu yaklaşım, Râzî'nin sûfiligi güzel ve hakikate ulaştırıcı bir yol olarak değerlendirdiğini; ancak bu yoldan nasiplenene sûfilere bireysel niteliklerine göre sınıflandırdığını göstermektedir. Dolayısıyla sûfilik, öz itibarıyla değerli ve meşru bir yol olmakla birlikte, bu yolda olduğunu iddia eden her sûfinin aynı düzeyde hakikat talibi olmadığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, sûfiligi yalnızca biçimsel ya da söylemsel düzeyde benimseyenlerin, marifetullah ulaşmada “insanların en hayırlısı” olarak tanımlananlarla aynı konumda değerlendirilmeyeceği açıktır. Buradan hareketle, yalnızca “sûfilerden olmak” sûfî olmak için yeterli görülmemekte; sözde kalıp özde olmayan bir sûfilik hakikatte bir anlam taşımadığı fikri öne çıkmaktadır.

Bu değerlendirmeler ışığında, Râzî'nin mezhepler tarihiyle ilgili eserlerinde yer verdiği sûfilik tasnifi ve yorumlarının, onun tasavvufa ve sûfilere yönelik yaklaşımını anlamak açısından oldukça zengin ve anlamlı bir kaynak teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

1.2.2. Kelâmî ve Felsefî Eserlerinden İzler

Fahreddin er-Râzî'nin kelâmî ve felsefî eserlerinde, onun tasavvufa yönelik yaklaşımını yansıtan zengin bir içerik dikkati çeker. Bu metinlerde, Râzî'nin yalnızca tasavvufa bir sevgi beslemekle kalmadığına, aynı zamanda bu yolu bizzat deneyimlediğine ya da en azından tasavvufî birikimden istifade ettiğine işaret eden ifadeler yer almaktadır. Râzî'nin yöntem anlayışına dair ayrıntılı tartışmaları ileriki bölümlere bırakmakla birlikte, bu bölümde onun tasavvufla olan ilişkisini ortaya koyan bazı pasajlara odaklanmak gerekir.

Bu bölüme Râzî'nin sûfilere duyduğu sevgiye işaret eden bazı ifadeleriyle başlamak yerinde olacaktır. Bu ifadelerden biri, onun kelâmî eserlerinden *el-Hamsûn*'da, Allah Teâlâ'nın herhangi bir varlıkla birleşmesinden (*ittihâd*) münezzeh oluşunu konu edindiği bölümde yer almaktadır.⁶³ Söz konusu bölümde Râzî, ilk bakışta hulûl düşüncesini çağrıştıracak bazı şiir ve sözleri aktarmaktadır. Bu bağlamda Bâyezîd el-Bistâmî ve Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc'tan naklettiği ifadeler öne çıkar. Ancak Râzî bu tür sözlerin doğrudan hulûl inancına dayandığını kabul etmez. Aksine, bu sûfî şahsiyetlerin ifadelerinin hulûl iddiasında bulunan mezheplerin görüşlerinden uzak olduğunu özellikle vurgular. Bu sözlerle dair farklı tevil imkânlarının bulunduğunu belirtmesinin ardından, hulûl anlayışının neden batıl olduğunu aklî delillerle temellendirmeye geçer.⁶⁴

Râzî, *el-İşâre fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde hulûl ve ittihadın imkânsızlığını ele alırken de bu konuya temas eder. O, bazılarının sûfilere ittihad isnat ettiklerine ancak sûfilerin gerçek anlamda bir ittihadı kastetmediklerine dikkat çeker. Râzî'ye göre bu ittihad yalnızca bir şuur hâlidir. Sûfî bu şuurla tüm çokluklardan soyutlanır ve bu durumda onun için Allah'tan başka hiçbir sübût kalmaz. Bu hâl, fena mertebesine ulaşmanın bir sonucudur. Öyle ki sûfî, bu hâlde ne kendisini ne de organlarından birini hisseder. Râzî'nin bu ifadeleri de sûfilerin yaşadığı fenâ hâlini ittihad iddiasından ayrı değerlendirdiğini açıkça göstermektedir.⁶⁵

Tüm bu değerlendirmeler, Râzî'nin tasavvuf ehlinin şatahât olarak kabul edilen ifadeleri ile hulûl ehlinin batıl inançlarını birbirinden net biçimde ayırdığını göstermektedir. Aynı zamanda bu ayırım, onun gerçek ariflere, yani hakikate ulaşma gayreti taşıyan sûfilere

⁶³ er-Râzî, *el-Hamsûn*, 129.

⁶⁴ er-Râzî, *el-Hamsûn*, 129-130.

⁶⁵ er-Râzî, *el-İşâre fî İlmi'l-kelâm*, 101.

karşı olumlu ve ihtiyatlı bir tavır sergilediğine dair güçlü bir işarettir.

Râzî, benzer şekilde, Allah'ın isimlerini açıkladığı *Levâmiu'l-beyyinât* adlı eserinde de bu konuya temas eder. el-Hakk ismini açıkladığı bölümde, bu ismi burhânî delillerle temellendirdikten sonra, konu bağlamında ortaya çıkabilecek bir soru olarak Hallâc'ın "Ene'l-Hakk" sözünün nasıl anlaşılması gerektiğini ele alır. Râzî, öncelikle hulûl ve ittihâd iddialarının neden bâtil olduğunu veciz bir aklî delille açıklar. Ardından, Hallâc'ın sözlerinin teville ihtiyaç duyduğunu belirterek beş ayrı yorum sunar.⁶⁶

İlk yoruma göre zorunlu varlık olması veçhiyle var olan yalnızca Hak Teâlâ'dır. Mümkün varlıklar olması veçhiyle de ondan başka her şey bâtildir. Hallâc'ın ifadesi, onun nazarında Allah'tan başka her şeyi, hatta kendi nefsinin bile yok saydığı ve sadece Allah'ın kaldığı şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda 'Ben Hakk'ım' demesi de Hak Teâlâ'nın onun diliyle bu sözü söylettiğine işaret etmektedir. Çünkü Hallâc, kendinden tamamen fânî olmuş ve Allah'ın celâl nurlarında yok olmuştur. Ona "Ben Hakk'la beraberim" denildiğinde bunu reddetmesi, burada geçen "ben" zamirinin hâlâ nefse işaret etmesi nedeniyledir. Oysa Hallâc, Allah'tan başka her şeyi yok etmiştir.⁶⁷

Râzî, konuyla ilgili ikinci yorumunu ise son derece sûfiyâne ve edebî bir dille ifade eder. Buna göre Allah Hakk'tır. Onu tanımak da hakikî marifettir. Nasıl ki iksir bakıra temas ettiğinde onu altına dönüştürür, Allah'ın marifet iksiri de bir kimsenin ruhuna temas ettiğinde, ruhu bâtilıktan hakikate dönüştürür. O ruh artık en saf altın hâline gelir. Hallâc bu sebeple 'Ben Hakk'ım' demiştir.⁶⁸

Üçüncü yorumunda Râzî, bir şeye tamamen dalıp giden kişiye, mecâzen o şeyin kendisi dendiğinden bahseder ve buna cömert bir kişi için 'falan kişi cömertliğin ta kendisidir' denmesini örnek gösterir. Hallâc da Hakk'a öylesine dalmıştır ki, 'Ben Hakk'ım' demiştir. Ancak bu yorumla ilk yorum arasında fark vardır. Zira ilkinde kul, fânî olarak Hakk'ın şuhûduna gömülmüştür. Bu durumda o sözü söyleyen kul değil, bizzat Allah olur. Bu yorumda ise sözü söyleyen kulun kendisidir ve maksadı mübalağadır. Râzî, zevk ehli olan için bu iki makam arasında çok fark olduğunu söyler.⁶⁹

⁶⁶ er-Râzî, *Levâmi'ul-beyyinât*, 217-218.

⁶⁷ er-Râzî, *Levâmi'ul-beyyinât*, 217.

⁶⁸ er-Râzî, *Levâmi'ul-beyyinât*, 217.

⁶⁹ er-Râzî, *Levâmi'ul-beyyinât*, 217.

Râzî dördüncü yorumunda da kulun ruhuna celâl nurları tecelli ettiğinde beşerî perdelerin kalkacağından ve bu durumda ruhun saadetlerin en yücesine ulaşmasının uzak olmadığından bahseder. Böylece Allah o ruhu hak kılmış olur. Nitekim bir ayette Allah şöyle buyurur: “Allah, hakkı kelimeleriyle hak kılar” (Yûnus, 82). Bu durumda Hallâc’ın ‘Ben Hakk’ım sözü doğrudur. Çünkü hak kelimesi hem zâtı gereği hak olanı hem de başka biri tarafından hak kılınanı kapsar.⁷⁰

Son yorumu ise bu sözün hazfedilmiş bir müzâf (tamlanan) ile açıklanabileceği yönündedir. Buna göre, “Ben Hakk’a ibadet edenim, zikredenim, şükredenim” gibi ifadeler kastedilmiştir.⁷¹

Râzî’nin Hallâc’ın “Ben Hakk’ım” sözüne dair yaptığı teviller ile Bâyezîd-i Bistâmî hakkındaki değerlendirmeleri, onun tasavvufa ve ariflere yönelik tutumu hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Her şeyden önce Râzî’nin hulûl, ittihâd ve ibâhîlik gibi görüşlere karşı tavrının son derece net ve tavizsiz olduğu açıktır. Buna karşın, şathiyeleri nedeniyle haklarında birçok tartışma bulunan sûfî isimlere yönelik gösterdiği müsamahalı yaklaşım, onun gerçek sûfilere duyduğu sevgi ve saygıyı açıkça ortaya koymaktadır. Hulûl ve ittihâd iddiasında bulunanlarla mâsivâyı terk eden, şühûd ehli ârifleri birbirinden ayırması ise Râzî’nin konuya dair ilmî ve eleştirel yaklaşımını yansıtmaktadır.

Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât* adlı eserinde Hallâc’ın “Ben Hakk’ım” sözüne dair beş farklı tevil sunduktan sonra, *el-Hakk* ismi etrafında doğabilecek başka bir soruyu ele alır. Bu soru, sûfilere Allah’ın isimleri arasında en çok *el-Hakk* ismini tercih etmelerinin sebebine ilişkindir. Râzî, bu soruya cevap olarak Gazzâlî’den şu ifadeleri aktarır: “Çünkü sûfilere makamı müşâhede makamıdır. Müşâhede makamında bulunan kişi, Allah’ı hak olarak görür; O’ndan başkasını ise bâtıl olarak değerlendirir. Kelâm âlimleri ise Allah’tan başkasına bakarak O’nun varlığını ispat etmeye çalıştıkları için dillerinde en çok yer bulan isim *el-Bârî* olmuştur. Fakihler ise dinî yükümlülüklerin mahiyetini araştırmakla meşgul olduklarından en çok tekrar ettikleri isim *eş-Şâri* ‘ismidir.’”⁷² Bu pasaj, Râzî’nin fakihleri, kelâmcıları ve sûfilere ilmî gayeleri ve yöntemleri bakımından nasıl sınıflandırdığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Aynı zamanda, sûfilere din âlimleri içindeki konumlarına göre değerlendirme biçimini de ortaya koyar. Bununla

⁷⁰ er-Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât*, 217-218.

⁷¹ er-Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât*, 218.

⁷² er-Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât*, 218.

birlikte ilgili metin, Gazzâlî'nin tasavvuf anlayışının Râzî üzerindeki etkisini göstermesi bakımından da kayda değerdir.

Râzî'nin nübüvvet ve ona bağlı meseleler üzerine kaleme aldıkları da onun “velileri” insan toplulukları içerisindeki konumlarına göre hangi çerçevede değerlendirdiğini ortaya koyan sistematik bir tablo sunmaktadır. Râzî, bu çerçevede, felsefî kökenli kemâl teorisini hem kullanmış hem de kendi düşünsel sistemine uyarlayarak dönüştürmüştür. Söz konusu teori aracılığıyla, bütün varlıkları kemâl derecelerine göre sınıflandıran geniş kapsamlı bir tasnif inşa etme imkânı bulmuştur.⁷³

Râzî, ortaya koyduğu teorinin temel niteliklerini açıklamaya, insanın kemâlinin öncelikle hakkı bilmekte olduğunu belirterek başlar. Ona göre bu bilgi, aynı zamanda amelin nihai amacı konumundadır. Ardından, insan kemâlini iki temel unsurda açıklar: nazarî kuvvetin ve amelî kuvvetin yetkinliğe ulaşması. Bu çerçevede, ilk aşamada nazarî kuvvet yetkinleşir ve eşyanın suretlerini en mükemmel biçimde, hatalardan uzak bir idrak ile kavrar. İkinci aşamada ise amelî kuvvet yetkinliğe ulaşarak insanı güzel amelleri yerine getirebilir hâle getirir. Râzî, bu amellerin sâlih ameller olduğunu ifade eder. Sâlih amellerin, bedensel hazzardan yüz çevrilmesini sağladığını ve bireyin ahiret saadetlerine ve rûhânî hazzlara yönelmesine vesile olduğunu vurgular. Böylece insanın gerçek yetkinliğinin ancak bu iki kuvvetin birlikte olgunlaşmasıyla mümkün olabileceğini ortaya koyar.⁷⁴ Bu bağlamda, “kemâl” ve “saadet” kavramlarının teorinin merkezine yerleştirilmiş olması, İbn Sînâ'nın Râzî üzerindeki etkisini⁷⁵ ve Râzî'nin bu felsefî çerçeveyi dinî düşünceyle telif etme çabasını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Teorik çerçevenin ardından Râzî, insanları yetkinlik derecelerine göre üç sınıfa ayırır. İlk sınıf, nazarî bilgi edinme ve sâlih amel işleme konusunda eksik kalan, toplumun genelini ve çoğunluğunu oluşturanlardır. İkinci sınıf ise her iki mertebede de yetkinliğe ulaşmış olanlardır. Bunlar, eksik olanları ıslah edebilecek konumda bulunan evliyalardır. Üçüncü sınıf ise hem nazarî hem amelî bakımdan yetkinliğe sahip olup, aynı zamanda eksik olan bireyleri kemâlin en yüksek derecelerine ulaştırabilecek güce sahip olanlardır. Bu grup da peygamberlerden oluşur. Özetle Râzî'ye göre bütün insanlar, “mükemmel” olma ve

⁷³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî: Metafizik*, ed. & çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat, 2022), 8/392-395.

⁷⁴ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 8/391.

⁷⁵ Muammer İskenderoğlu, “Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 519.

“mükemmelleştirme” gücü bakımından bu üç temel sınıf içerisinde yer alır.⁷⁶

Râzî'nin konuyla ilgili olarak dikkat çektiği bir diğer önemli nokta, tüm insanların kemâl ve eksiklik bakımından belirli derecelere sahip olduğudur. Bu düşüncesini, felsefi gelenekte olduğu gibi unsurlar âlemindeki farklı türlerin gözleme dayalı açıklamasına dayandırarak temellendirir. Nasıl ki unsurlar âleminde madenler, bitkiler ve hayvanlar şeklinde çeşitli varlık türleri bulunuyorsa ve bu türler arasında en değerlisi hayvanlarsa; madenlerin en değerlisi altın, hayvanların en değerlisi de insandır. Aynı şekilde, insanlar da kendi aralarında kemâl ve eksiklik derecelerine göre farklılaşırlar. Hiç şüphe yoktur ki insanlar arasında bir kişi, diğerlerinden daha faziletli ve daha kâmil bir konumdadır. Ayrıca, her dönemde mutlaka bu türden, yani döneminin en faziletli ve en yetkin kişisi bulunur. Sûfiler, bu nazarî ve amelî güçler bakımından insanların en üstünü olan kişiyi “âlemin kutbu” olarak isimlendirirler. Çünkü unsurlar âleminin en aşağı mertebesinde yer alan varlıkların en değerlisi bu insandır. Bu kişi, nazarî kuvvetleriyle melekût âleminde parlayan kutsî nurlara ulaşabilme, amelî kuvvetleriyle de cismanî âlemin düzenini yönetebilme yetkinliğine sahiptir. Devrinin en yetkin varlığı olarak, varlıklar âleminin nihai amacı konumundadır. Her dönemin en faziletli insanları arasından bir kişi, bütün dönemlerin en üstün olanı olarak öne çıkar. Bu kişi, en yüce peygamberdir. Diğerlerine kıyasla onun konumu, ay ve yıldızlara nispetle güneşin konumu gibidir. Ona en yakın olan kişi, güneşe nispetle ay mesabesindedir. Diğer kimseler ise bu bağlamda aya nispetle yıldızlara benzer. Halkın geneli ise, güneş, ay ve yıldızlar karşısında tabiat olaylarının âlemdeki konumuna benzetilmiştir.⁷⁷

Râzî'nin bu tasnifi, hem peygamberlerin, velilerin ve sâlih kimselerin onun yetkinlik teorisindeki yerini ortaya koyması bakımından hem de sûfilere yönelik yaklaşımını yansıtması açısından son derece önemlidir. Nitekim burada görüldüğü üzere, sûfilerin “âlemin kutbu” anlayışı, Râzî'nin nübüvvet teorisinin merkezî bir unsuru hâline gelmiştir. Öte yandan, onun unsurlar âleminin varlık sebebi olarak işaret ettiği “tüm devirlerin en üstün kişisi” fikri, sûfî düşüncede yer alan ve “âlemin Hz. Muhammed (s.a.v.) hürmetine yaratıldığı” inancına dayanan “nübüvvet nuru” anlayışını da çağrıştırmaktadır.

Râzî'nin kelâmî ve felsefî eserlerinde görülen bu izler, onun sûfilere karşı tutumunun ne

⁷⁶ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 8/392.

⁷⁷ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 8/392-394.

şekilde şekillendiğini ve özellikle sūfîlerin büyükleri olan velilerin onun düşünce dünyasındaki yerini anlamak açısından son derece dikkat çekicidir. Bu metinlerde, Râzî'nin sūfî gelenekle kurduğu entelektüel temasın mahiyeti hakkında önemli ipuçları yer almaktadır. Öte yandan, onun bazı diğer kelâmî eserlerinde de bu yoldan etkilendiğine, hatta kimi zaman bu gelenekten faydalandığına işaret eden ifadelere rastlamak mümkündür. Bu duruma örnek teşkil eden metinlerden biri, Râzî'nin *el-Mulahhas* adlı felsefî eserinde geçen şu pasajdır:

“...Biz bu aklî lezzeti inkâr etmiyoruz; onun diğerlerinden daha güçlü olduğunu da inkâr etmiyoruz. Ancak bu, mantıkî delillerle ispat edilmesi mümkün olmayan bir şeydir. Ne var ki, her ispat edilemeyen şeyi inkâr etmek gerekmez; zira bir kimse, tatların ve kokuların varlığına dair delil getirmeye çalışsa, bunda başarılı olamaz; oysa duyular onların varlığına tanıklık etmektedir. Aklî lezzetler de bu türdendir ve bunların varlığına dair kesin tasdik ancak bu lezzetleri tecrübe etmekle ve onlara ulaşmakla mümkündür. Cismânî bağlardan uzaklaşması daha fazla ve ilahî marifetlere yönelimi daha tam olan herkesin, bu lezzetten payı daha çok olur. Allah Teâlâ, bize de gerek uykuda gerek uyanıklıkta, defalarca bunlardan nasipler vermiştir; bunlar imanımızı kuvvetlendirmiş ve kalplerimizi sükûnete erdirmiştir.

Tümevarımla sabittir ki kemâl, bizzat kendisi için sevilir; zira hangi zanaat olursa olsun, mükemmeli, eksik olana göre daha çok sevilir. Nasıl ki kemâlin mertebeleri çoktur, sevginin dereceleri de çoktur. En yüksek kemâl ise yalnızca Allah'a mahsustur; dolayısıyla en kuvvetli sevgi de sadece O'na aittir.

Şiddetli sevgi ise iki yüce hâli doğurur: Mahbuptan başkasına karşı gaflet ve mahbubu idrak etmekten doğan lezzet. Bu, tümevarımla sabittir. Şiddetli Allah sevgisi mutlaka bu iki hâli doğurur. Zevk sahipleri, Allah'tan başkasına karşı olan gafleti fenâ olarak adlandırırlar. Nasıl ki bir şey, daha mükemmele nispetle artık mükemmel sayılmazsa, mükemmel olana duyulan sevgi de en mükemmel olana duyulan sevgiye nispetle sevgi sayılmaz. Bu sebeple, en şiddetli sevgi yalnızca Allah'a mahsustur ve kalpler yalnızca O'nun zikriyle huzura erer. Nitekim Allah Teâlâ buyurmuştur: “Haberiniz olsun ki, kalpler yalnızca Allah'ın zikriyle mutmain olur.” (Ra'd, 13/28).

Aklî sahiplerinden bazılarının, bütün aklî bilgilerin aklî lezzetin kaynağı olduğu zannı yanlışır. Zira lezzet ancak Allah Teâlâ'yı bilmek ve O'na olan sevgide tamamen fânî olmakla elde edilir.”⁷⁸

Bu cümlelerde Râzî, riyâzet ehlinin masivadan uzaklaşarak tecrid yoluyla fenâ mertebesine ulaştıklarına dikkat çeker. Bu sürecin sonucunda ortaya çıkan zevkî bilginin, kişide derin bir mânevî zevk meydana getirdiğini belirtir. Râzî'ye göre bu mânevî zevk, tıpkı tat ve koku gibi doğrudan yaşanan ve kişiye özgü zarurî bir bilgiye kaynaklık eder. Râzî'nin bu ifadeleri, riyâzetin sonucunda elde edilen zevkî bilginin epistemik değerine

⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, thk. Abdullah Muhammed İsmail vd. (Kahire: Merkezü İhyâ li'l-buhûs ve'd-dirâsât, 2021), 3/454-456.

dair önemli ipuçları taşımaktadır.

Râzî, bu pasajda Allah sevgisini, kemâl kavramına dayandırarak açıklamıştır. Onun kemâl kavramına yaptığı bu vurgu ve Allah'ı bilmekle doğan zevki aklî bir lezzet olarak isimlendirilmesi; sûfî kavramları ve süreçleri felsefî kavramlarla açıkladığını göstermektedir. Nitekim onun riyâzet düşüncesinde kemâl kavramının önemine, ilgili bağlamda dikkat çekilecektir.

Şüphesiz ki bu pasajda en dikkat çekici kısım, Râzî'nin bedensel ilgilerden uzaklaşmak suretiyle ulaşılan bu mânevî hazlara hem uykuda hem de uyanık hâlde iken eriştiğini ifade etmesidir. Bu türden bir açıklama, onun yalnızca teorik olarak değil, bizzat riyâzî pratiklerden faydalandığını ve bu yola fiilen katıldığını gösteren anlamlı bir delil olarak değerlendirilebilir.

Benzer ifadelere Râzî'nin *el-Halk ve'l-ba's* adlı kelâmî eserinin girişinde yer alan şu pasajda da rastlamak mümkündür:

“...Bundan sonra derim ki: Allah'ın, kirlere yaklaşımdan arınmış ve günahları işlemeyi terk ederek temizlenmiş kulları vardır. Onlar hayat boyunca kutsiyet nurlarında sürekli bulunurlar, yakınlık meclislerinde dururlar; ne bir hayalin dokunuşu onları güzellik meclislerinden alıkoyar, ne de herhangi bir sebep onları celâl makamlarından geri çevirir. Onlar izzet kaftanlarıyla taçlanmışlardır ve eksiklik vehmi uyandıracak beyanlardan titizlikle kaçınırlar. Tecrid elbisesini giymiş, tevhid şarabını içmişlerdir; bu yüzden vahdaniyetin elbiselerinde süslenmiş, ferdaniyetin bahçelerinde yerleşmişlerdir. İşte, bu ilimlerden büyük bir pay almış ve bu nişanlardan çokça nasiplenmiş bir kimse, uzun zaman izzet örtüsü altında saklı, arş hazinelerinde muhafaza edilmiş sırlar hakkında beni uyardı. Gerçekten de onlar bana, kertenkelenin sudan ve ışığın karanlıktan uzak olduğu kadar uzaktı. Ancak insani tabiat ve nefsanî meyil bana onların verimli derinliklerine yönelme ve yeşermiş sırlarına meyletme arzusunu telkin etti. Sonra, Tur dağının yanı başında bu işaretlerden bir ateş gördüm ve ciddi gayretin orada bana bir nur yaktığını düşündüm; bunun üzerine ona koşarak gittim, arzum alevlendi ve yükselme iştiağıyla en yüce doruğa tırmandım, kalbin yükselmekle meşgul olduğu dereceye ulaştım. Ancak uzun süredir beni tırmanmaktan alıkoyan bu engeli aştığımda ve zirveye ulaştığımı sandığımda, aslında o doruk daha yükseklerin en aşağı engelinden ibaretmiş; ardından yüksek, ulaşılmaz tepeler ve yakıcı şimşeklerle dolu sarp zirveler vardı ki onlar beşerî bağlardan tamamen arınmıştı. Bakışım oraları temaşa ederken yorgun düştü ve insana verilen ilmin pek az olduğuna kanaat getirdim. Eşyaların hakikatini bilmenin, göklerin ve yerin Rabbinin tekelinde olduğunu kesin olarak anladım. Düşüncenin yükselişi ve zihnin desteğiyle aklın elde ettiği sonuç ise; işin ağır, yolun ise kapalı olduğu ve rabbanî izzetin akıl ve düşünce adımlarıyla erişilemez, ilahî kibriyanın kıyas ve nazar kanatlarıyla ulaşılamaz bir makam olduğudur. Ne yücedir ki, Emirü'l-Müminin Ali bin Ebî Tâlib (Allah onun yüzünü nurlandırsın) şöyle demiştir: “O kudret sahibidir ki, hayaller onun kudretinin nihayetini kavramak için uzansa da ulaşamaz; vesveseden arınmış düşünce onun melekûtunun derin sırlarına dalmak istese de erişemez; kalpler onun sıfatlarının keyfiyetini kavramak için çırpınsa da ulaşamaz; akılların yolları onun zatını bilmeye varmaz. Onlar, gaybın karanlık uçurumlarında dolaşırken engellenir ve acziyetle onun

yüce izzetinin hakikatine ulaşamayacağını itiraf ederek geri dönerler. Akıllı selim sahiplerinin dahi zihinlerinde onun yüce izzetini tam anlamıyla tasavvur edebilecek bir düşünce dahi oluşmaz.” Ben de derim ki: Bu birbirine zıt haller ve uyumsuz dehşetleri zikretmem, araştırmaya hakkını vermenin ve düşünceye layığını sağlamanın, güçlü bir seziye, düzgün bir tabiata, hakikat sırlarına nüfuz eden bir kavrayışa ve doğruluk incilerini işleyen bir zekâyâ sahip kimseler için dahi ne kadar zor olduğunu göstermek içindir. Tüm bu açık mazeret ve belirgin engellere rağmen, bu gizli ve derin tartışmalarda, bu kapalı ve ince araştırmalarda bu risaleyi kaleme aldım.”⁷⁹

Bu ifadelerde Râzî, tecrid ehlinin hallerine, onların ulaştığı makamların ulviliğine sûfiyâne bir üslupla işaret etmektedir. Ardından, sûfilerin eriştiği bu hallere dair kendi durumunu değerlendirirken, durumunun bir uzaklık, ilgisizlik ve hayretten ileri gitmediğini belirtir. Bu ilgisizliğin ardından bu yola girmek konusunda kendinde bulduğu arzuyu yine sûfiyâne bir üslupla dile getirir. İşarî anlatımlara yer verdiği bu pasajda, söz konusu mânevî yükseliş yolculuğunu tasvir ederken yolun uzunluğuna ve zorluklarına dikkat çeker. Bu yolun ulviyeti ve beraberinde getirdiği engeller karşısında insanın ne denli aciz ve zayıf olduğunu da özellikle vurgular.

Bu metinde özellikle dikkat çeken noktalardan biri, Râzî’nin rubûbiyet ve ulûhiyet sırlarına akıl ve nazar yoluyla ulaşmanın mümkün olmadığına dair ifadeleri ve Hz. Ali’den (r.a.) yaptığı alıntıda geçen benzer vurgulardır. Bu ifadeler, Râzî’nin nazar yönteminin marifetullah konusundaki sınırlılıklarına dair farkındalığına işaret etmektedir. Kelâmî aklın en güçlü temsilcilerinden biri olarak Râzî’nin, ilâhî nurlara ve mânevî sırlara vukuf hususunda nazarî yöntemin yetersizliğini dile getirmesi, yöntemsel düzeyde de tartışılmayı hak etmektedir. Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacak tartışmalarda, Râzî’nin bu beyanları etrafında şekillenen anlayış farklılıklarına ayrıca değinilecektir. Şimdilik bu ifadeler, onun riyâzet yolundan faydalandığına işaret eden veriler olarak değerlendirilmelidir.

Râzî’nin bazı kelâmî ve felsefî eserlerinden aktarılan bu metinler, onun tasavvufa ve sûfilere duyduğu ilgi ve muhabbetin açık göstergeleridir. Bu noktada asıl dikkat çekici olan husus, bu yolda ne ölçüde başarılı olduğu kesin olarak bilinmese de Râzî’nin bu tecrübeyi en azından kısmen yaşamış ya da bu yoldan istifade etmiş görünmesidir. Benzer nitelikteki ifadelerin izleri, onun tefsirinde de takip edilebilmektedir. Bir sonraki bölümde, bu ifadelere dair örnekler incelenecektir.

⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Halk ve’l-ba’s*, thk. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal (Umman: Mektebetü’l-Ğânim, 2024), 65-71.

1.2.3. Tefsirindeki İzler

Fahreddin er-Râzî'nin hayatının son döneminde kaleme aldığı *et-Tefsîrû'l-kebîr*, onun tasavvufa yönelik yaklaşımını anlamak bakımından en zengin kaynaklardan biridir. Râzî'nin ayetleri tefsir ediş tarzı göz önünde bulundurulduğunda, bu eserin birçok yönüyle işârî tefsir özellikleri taşıdığı söylenebilir. Nitekim o, tefsirinde sırlara ve gizli mânâlara sıkça yer vermiş; tıpkı sûfiler gibi bazı ayetlerden işârî anlamlar çıkarmıştır. Ayrıca sûfilerin söz ve yorumlarına tefsirinde yer vermiş, bu açıklamaları zaman zaman kelâmî ve felsefî izahlarla desteklemeye çalışmıştır.⁸⁰ Bazı ayetlerin tefsirinde ise, tasavvuf geleneğinde olduğu gibi, gizli manaların halka açıklanmasının uygun olmadığını savunmuş ve bu tür manaların çoğu zaman künhüne vakıf olunamayacak sırlar içerdiğini belirterek açıklamaktan bilinçli şekilde kaçınmıştır. Bu tespitler, tasavvufun Râzî üzerindeki etkisini ve onun bu geleneğe karşı sergilediği olumlu tutumu açıkça ortaya koymaktadır. Şimdi, Râzî'nin *et-Tefsîrû'l-kebîr*'de yer verdiği bazı tasavvufî açıklamaları ve işârî yorumları örnekler üzerinden inceleyelim.

İlk olarak, Râzî'nin *et-Tefsîrû'l-kebîr*'de yer verdiği ilimlere dair üçlü tasnif üzerinden, onun tasavvufu ilimler hiyerarşisinde nasıl konumlandığını değerlendirmek mümkündür. Râzî, Fâtiha sûresinin tefsirinde, bu sûrenin ümmü'l-kitâp (kitapların anası) olarak adlandırılmasının sebepleri üzerinde dururken, beşerî ilimleri üç temel kategoriye ayırır. Buna göre, Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini bilmeye yönelik ilim *usûl* ilmidir. Allah'ın hükümleri ve kullar üzerindeki yükümlülüklerine dair bilgi *furû'* ilmi olarak tanımlanır. Son olarak, rûhânî nurların zuhuruna ve ilâhî keşiflere dair bilgi ise *bâtınî tasfiye* ilmidir.⁸¹

Râzî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm, bu üç ilim alanını beyan eden bir kitaptır. Fâtiha sûresinin ilk üç ayeti usûl ilmine; dördüncü ayeti furû' ilmine; kalan ayetleri ise bâtınî tasfiye ilmine işaret etmektedir. Bu bağlamda, tasfiye ilmine işaret eden ayetler, keşif ve mükâşefe hallerinin derecelerini konu edinmektedir. Râzî, bu dereceleri üç temel başlık altında özetler: Birincisi, hidâyet nurunun kalpte doğmasıdır. İkincisi, Allah'ın kendilerine nimet verdikleri kimseler olan arınmış ruhlarla mukaddes parıltıların ve ilâhî yönlerin tecelli etmesidir. Bu ruhlar, cilâlı aynalar gibi olurlar ve her birinden yansıyan ışık bir diğerine

⁸⁰ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 315-316.

⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 1/246.

geçer. Bu mertebe, “Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna” ayetiyle ifade edilir. Üçüncüsü ise şehvet bakışlarından korunmak ve günah yüklerinden arınmak ve masum olmaktır. Bu da sırasıyla “gazaba uğrayanların yoluna değil” ve “sapmışların yoluna değil” ayetleriyle ifade edilmiştir. Râzî, bu sûrede yer alan söz konusu mânevî makamların, en yüksek gayelere işaret ettiğini ve bu sebeple sûrenin ümmü’l-kitâp” olarak isimlendirildiğini belirtir. Ona göre bu isimlendirme, beynin tüm duyuları ve faydaları içermesi nedeniyle “başın anası” olarak adlandırılmasına benzer bir biçimde, Fâtîha’nın da tüm ilimlerin özünü taşımasından kaynaklanmaktadır.⁸²

Görüldüğü üzere, bu alıntıda Râzî, tasavvufu “tasfiye ilmi” olarak isimlendirmekte ve onu temel beşerî ilimlerden biri olarak değerlendirmektedir. Bu ilmin, ilâhî nurların ve tecellîlerin zuhuruna vesile olan bir bilgi türü olduğuna açıkça işaret etmektedir. Nitekim *Nihâyetü’l-ukûl* adlı eserinde de Allah’ın zâtını hakiki anlamda bilmenin, O’nun izâfî ve subûtî sıfatlarını bilmekten farklı bir mahiyet taşıdığını belirtir ve aklın bu hakikati kavramakta yetersiz kaldığını ifade eder.⁸³ Bu yaklaşım, Râzî’nin ilimler tasnifinde aklın ulaşamadığı sınır noktasında, tasfiye yoluyla elde edilen tecellîlerin ve mânevî nurların devreye girdiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda tasavvufun, usûl ilminin bıraktığı boşluğu dolduran, onu tamamlayan bir bilgi kaynağı olarak konumlandırıldığı söylenebilir.⁸⁴ Râzî’nin üç temel ilmi birlikte zikretmesi ve tasavvufa bu ilimleri tamamlayıcı bir yer tahsis etmesi, onun düşünce dünyasında tasavvufa verdiği yerin açık bir göstergesidir.

Râzî’nin *et-Tefsîrû’l-kebîr*’de yer verdiği bir diğer tasnif de onun tasavvufa yaklaşımı hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Râzî’ye göre insan, ceset ve ruhtan meydana gelmiştir. Cesedin amacı, ruh için faydalı olan şeyleri elde etmede bir araç işlevi görmesidir. Ona göre cesedin en faziletli hâli, ruhun kalıcı rûhânî saadetlere ulaşmasını sağlayacak amelleri gerçekleştirmesidir. Cesedin bu amelleri icra edebilmesi, ibadet

⁸² er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/246-247.

⁸³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, thk. Said Fûde (Beyrut: Dâru’z-Zehâir, 2015), 1/210-220.

⁸⁴ Ancak bu noktada bu ilâhî nurların Allah’ın hakikatine dair bir bilgi verip vermediği meselesinin hala açık olmadığına dikkat edilmelidir. Râzî’nin tefsirinde Allah’a Nûr isminin verilmesiyle ilgili meselede Hakk’ın zâtının bir nûr olmaktan münezzehe olduğunu aklî delillerle ispat etmesi ve sûfilerden de Allah’ın hakikatini bilmenin mümkün olmadığına dair görüşler nakletmesi, bu konuyla ilgili çıkarım yapmaya olanak sağlamaktadır. Bu hususlara dayanarak; tasfiye yönteminin imkânlarının da Allah’ın hakikatini bilmek noktasında sınırlı olduğu düşünülebilir. Bu konunun detaylarına ‘rû’yetullah’ meselesi bağlamında ayrıca bakılabilir.

edilene duyulan tâzimi ve hizmeti ifade eder; dolayısıyla bu ameller ibadetlerdir. Bu bağlamda Râzî, bu ilk düzeyi insan saadetinin başlangıç noktası olarak tanımlar ve bu mertebenin, ‘yalnız sana ibadet ederiz’ ayetiyle ifade edildiğini belirtir.

Kişi bu mertebede bir süre süreklilik gösterdiğinde, gayb âleminin nurlarından bir nurun ona zahir olması mümkündür. Ancak Râzî, yalnızca ibadet ve taatle bu seviyeye ulaşmanın yeterli olmadığını özellikle vurgular. Zira bu tür mânevî kazanımların yalnızca Allah’ın tevîk, inayet ve ismetiyle mümkün olabileceğini ifade eder. Hatta bu yardımlar olmaksızın bir kulun herhangi bir ibadeti ifa edebilmesi bile mümkün değildir. Râzî, bu ikinci mertebeyi “kemâl derecelerinin ikincisi” olarak tanımlar ve bu makamın, “yalnız senden yardım dileriz” ayetinde karşılığını bulduğunu belirtir.

Eğer kul bu makamı da aşarsa, artık hidayetini Allah’tan olmadıkça gerçekleştiremeyeceğini, mükâşefe ve tecelli nurlarının da ancak ilâhî bir yönlendirmeyle elde edilebileceğini idrak eder. Bu farkındalık düzeyi ise Kur’an’da “bizi doğru yola ilet” ayetiyle ifade edilen mertebedir.⁸⁵

Görüldüğü üzere, Râzî Fâtiha sûresinin tefsirinde kulun mânevî yolculuğunu üç temel makam çerçevesinde açıklar. İlk makam, kulun ibadetlerine süreklilikle devam etmesidir. İkinci makamda, bu ibadetlerin Allah tarafından kabul edilmesi neticesinde kalbe ilâhî bir nurun ilka edilmesi söz konusudur. Üçüncü makam ise, Allah’ın hidayeti sayesinde kulun mükâşefe makamına ulaşarak bu mertebede ilerlemeye devam etmesidir. Bu üçlü yapı, sûfî gelenekteki şariat, tarikat ve hakikat kavramsallaştırmasıyla örtüşmektedir. Râzî’nin ifadeleri aynı zamanda bedeninin işlevine dair önemli bir vurguyu da içerir. Ona göre ceset, ruhun ilâhî makamlara yükselmesinde bir araçtır. Bu bakış açısı, felsefî kemâl teorisinin onun tasavvuf anlayışı üzerindeki etkisini yansıtan dikkate değer bir örnektir. Öte yandan, Râzî’nin ibadet, hidayet ve mükâşefe gibi tüm mânevî halleri yalnızca Allah’ın tevîk, inayet ve ismetiyle mümkün gören yaklaşımı, tasavvufî düşüncüyü kelâmî perspektifle uyumlu bir şekilde birleştirdiğini göstermektedir. Bu yönüyle onun yorumu, üç farklı ilim geleneğini aynı çerçevede bütünleştiren özgün bir açıklama olarak değerlendirilebilir.

Râzî, bu ayetlerin devamındaki “kendilerine nimet verdiklerinin yoluna...” ayetini tefsir

⁸⁵ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/260-261.

ederken, bu ayetin müridin hidayet ve mükâşefe makamlarına ulaşabilmesi için bir mürşide, yani doğru yola sevk edecek ve dalâlet yollarından alıkoyacak bir kâmil şeyhe tâbi olması gerektiğine delalet ettiğini belirtir. Ona göre bunun temel sebebi, yaratılmışların çoğunda eksikliğin hâkim olmasıdır. İnsanların aklı, çoğu zaman hakikati idrak etmek ve doğruyu yanlıştan ayırt etmek için tek başına yeterli değildir. Bu nedenle, bir kâmil mürşidin rehberliği gereklidir. Eksik olan mürid, bu rehberliğe tâbi olarak kendi aklını, mürşidin aydınlanmış aklının nuruyla güçlendirir ve bu sayede saadet basamaklarını tırmanarak kemâl derecelerine ulaşabilir.⁸⁶ Bu ifadeler, Râzî'nin mârifet yolculuğunda bir yol gösterici olmaksızın ilerlemenin, insanların çoğu için mümkün olmadığına dair kanaatini ortaya koymaktadır.

Râzî'nin *et-Tefsîrû'l-kebîr*'de tasavvufa dair görüşlerine yer verdiği bir diğer dikkat çekici konu, “hüve” lafzında saklı bulunan sırlarla ilgilidir. Râzî, bu lafzın hayranlık uyandırıcı sırlar içerdiğini, bunların bir kısmının açıklanabileceğini, ancak bazılarının yalnızca tecrübe edenlerce anlaşılabilceğini ifade eder.⁸⁷ Bu noktada, onun sûfiler gibi işârî anlamlara ve bâtınî sırlara işaret etmesi ve bazılarını açıklamaktan özellikle kaçınması, Râzî'nin bu yoldan faydalandığını düşündürmektedir. Öte yandan onun bu konuda ortaya koyduğu yorumlar, tasavvufî keşiflerle aklî delilleri mezceden bir yaklaşım sergilediğini de açıkça ortaya koymaktadır. Aşağıda, Râzî'nin “hüve” lafzına dair yorumlarında zikrettiği sırlar özetlenmiştir:

İlk olarak, Râzî'ye göre kulun “hüve” demesi, bir nevi hayret ve huşû ifadesidir. Bu ifade, kulun kendi zayıflığını ve faniliğini kabul ederek, ezeli ve ebedî olan Rabbin yüceliği karşısında duyduğu acziyetin itirafıdır. Kul bu sözle, “Ben kimim ki seni tanıyayım? Kandan ve nutfeden yaratılanla, ezeli ve mutlak olan nasıl kıyaslanabilir?” demiş olur. Bu nedenle kul, Allah'a gaip birine hitap eder gibi hitap eder; zira O, akıl ve hayalin sınırlarından münezzehtir.⁸⁸

İkinci olarak, “hüve” lafzı marifete delalet eder. Râzî'ye göre bir kul, Allah'ı O'nun sıfatlarından biriyle zikrettiğinde, bu zikir sıklıkla O'nun nimetlerinden birini hatırlatır ve kul, bu zikirle Allah'ın mülkünden bir hisse talep etmiş olur. Oysa kul yalnızca “hüve” dediğinde, herhangi bir sığata değil, doğrudan Allah'ın zâtına yönelmiş olur. Bu durumda

⁸⁶ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/261.

⁸⁷ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/207.

⁸⁸ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/207.

kalpte, başka hiçbir zikirle oluşmayacak bir nur meydana gelir; bu nur, tam bir mârifet, ilâhî sezgi ve derin bir idrak doğurur. Böylece kul, Allah'ı zâtıyla över ve O'nun zâtının tüm mahlukâtın zatlarından daha yüce olduğunu tasdik eder. Bu anlamıyla “hüve” zikri, tecelli ve mükâşefe makamlarının sırlarına işaret eden en şerefli zikirlerden biridir.⁸⁹

Üçüncü olarak Râzî, ilmi “tasavvur” ve “tasdik” olarak ikiye ayırır ve her birinin tevhid ile ilişkisini değerlendirir. Tasavvur tevhide, tasdik ise teksire işaret eder. Râzî'ye göre, Allah hakkında “hüve” demek, herhangi bir tasdikten ziyade mahza tasavvur anlamı taşır. Bu da Allah'ın tüm terkip ve kesret unsurlarından münezzeh olan hakikatine dair tasavvurdur. Bu nedenle, “hüve” zikri tevhidin en yüksek derecesini temsil eder.⁹⁰

Dördüncü olarak Râzî, tarif kavramı üzerine durur ve Allah'ın zâtını tarif etmenin neden aklen mümkün olmadığını detaylı biçimde açıklar. Bu noktada, geriye kalan tek yol, insanın akıl ve ruh gözünü bu hüviyetin nurlarının zuhur edeceği yere çevirmesi ve o nurun doğuşunu umut ederek kendini o mukaddes hazrete yönlendirmesidir. “Hüve” zikri, bu yönelişin sembolüdür.⁹¹

Son olarak, Râzî “lâ hüve illâ hüve” (O'ndan başka O yoktur) ifadesine değinir. Bu sözün, tevhidin zirvesi olduğunu belirtir ve Gazzâlî'den bu görüşü destekleyen bir alıntı yapar. Ardından bu görüşü aklî bir delille de temellendirir. Deliline göre, mahiyetler ancak bir müessirin etkisiyle varlık kazanır. Müessirin kudreti olmadan ne mahiyet ne varlık ne hakikat ne de sübût söz konusu olabilir. Bu nedenle, “lâ hüve illâ hüve” ifadesi yalnızca hakikati değil, varlığın imkânını da özetleyen bir tevhid ilkesidir.⁹²

Görüldüğü üzere, işaret ettiği bu sırlarla Râzî yalnızca bir işârî tefsir örneği sunmakla kalmamış, aynı zamanda sahip olduğu felsefî ve kelâmî birikimi tasavvufî meseleleri temellendirmede ustalıkla kullanmıştır. Bu yönüyle Râzî hem felsefenin hem de kelâmın imkânlarını tasavvufî düşünceyle mezc ederek bu alana kendine özgü bir zenginlik katmıştır. *et-Tefsîrü'l-kebîr*'den bu bölüme kadar aktarılan örnekler, onun tasavvufu ilimler arasında nasıl konumlandığını, ayetlere nasıl tasavvufî yorumlar getirdiğini ve bu yolu aklî delillerle nasıl desteklediğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Râzî'nin tefsiri burada aktarılabileceklerin çok ötesinde zengin bir tasavvufî içeriğe sahiptir. Bu

⁸⁹ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/207.

⁹⁰ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/209.

⁹¹ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/210.

⁹² er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/212-213.

birikimin büyüklüğü göz önüne alındığında, bu bölümde yalnızca onun tasavvufa yönelik olumlu yaklaşımını anlamaya yetecek kadarlık bir seçkiye yer verilmiştir.

Buraya kadar zikredilen delil ve örnekler dikkate alındığında, Râzî'nin tasavvufa ve tasavvuf ehline karşı genel olarak olumlu bir tutum benimsediği açıkça görülmektedir. Bununla birlikte Râzî'nin tutumunun yalnızca teorik düzeyde kalmadığı ve sûfî uygulamalarda da bulunduğu dair güçlü işaretler mevcuttur. Öte yandan Râzî'nin bir mutasavvıf gibi tasavvufa dair müstakil bir eser telif etmemiş olması⁹³ ve herhangi bir mürşide intisap edip etmediğine dair açık bir bilgi bulunmaması, bu konuda birtakım soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir.⁹⁴ Bu bağlamda, onun doğrudan bir sûfî olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği meselesi tartışmaya açık hâle gelmektedir. Aynı şekilde, Râzî'nin nazar ve riyâzet yöntemlerine dair belirttiği imkânlar ve sınırların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda da bir belirsizlik oluşmaktadır. Hem klasik gelenekte hem de çağdaş literatürde bu sorular etrafında şekillenen çeşitli yaklaşımlar ve tartışmalar mevcuttur. Gelecek bölümde, bu tartışmaların izleri sürülerek Râzî'nin tasavvufla ilişkisi daha yakından değerlendirilecektir.

⁹³ Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet*, 23.

⁹⁴ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 308.

II. BÖLÜM: FAHREDDİN ER-RÂZÎ BİR SÛFÎ MİYDİ?

Fahreddin er-Râzî'nin bir sûfî olup olmadığı meselesi, onun tasavvufla ilişkisi bağlamında en tartışmalı noktalardan biridir. Bu hususlara geçmeden önce, konunun neden tartışmalı olduğuna dair genel bir çerçeve çizmek, meseleyi sağlıklı biçimde değerlendirebilmek açısından önemlidir. Tartışmaların başlıca nedenlerinden biri, Râzî'nin kendi döneminde kelâmî düşüncenin en etkili temsilcilerinden biri olarak görülmesidir. Onun dinî ilimlerde otorite kabul edilmesi, çağdaşları nezdinde fikir ve tutumlarını daha da anlamlı kılmıştır. Bu nedenle, herhangi bir gruba veya düşünce akımına yönelik yaklaşımı, söz konusu çevreler açısından bir tür meşruiyet aracı olarak algılanmıştır. Râzî'nin tasavvufa dair görüşleri söz konusu olduğunda da onun bu merkezî konumu, çeşitli düşünürlerin kendi yaklaşımlarını temellendirmek üzere Râzî'yi belirli bir yere konumlandırma eğiliminde olmalarına zemin hazırlamıştır.

Râzî'nin tasavvufla ilişkisine dair iki temel yaklaşım söz konusudur: İlk yaklaşım Râzî'yi, aklın temsilcisi olarak sûfilerin karşısında konumlandırır. Böylece aklın sınırları vurgulanarak tasavvufun üstünlüğü ortaya konulmak istenmektedir. İkinci yaklaşımda ise Râzî, kelâmı terk edip tasavvufu seçmiş bir düşünür olarak görülmektedir. Bu yolla ise tasavvufun kelâma karşı üstünlüğü temellendirilmek istenmektedir. Bu iki yaklaşım ekseninde düşünürler, kanaatlerini farklı gerekçelerle temellendirmiştir. Ancak bu temellendirmelerin hakikate ne ölçüde yaklaştığını belirleyebilmek, Râzî'nin konumunu ona sadık kalarak ortaya koymakla mümkün olacaktır.

Râzî'nin ya akli terk ederek bir sûfiye dönüştüğü ya da akli savunan bir tasavvuf karşıtı olduğu yönündeki indirgemeci yaklaşımlar, meselenin tartışmalı hâle gelmesinin başka sebeplerine de işaret etmektedir. Râzî'nin özellikle geç dönem eserlerinde riyâzetin nazara kıyasla marifetullah hususunda daha derin bir yakîn ve daha kapsamlı bir bilgiye ulaştırdığını düşündüren ifadelerle yer vermesi, bu sebeplerden biridir. Nazarî aklın marifetullah hakkında tafsîlî bilgi sunmaktaki yetersizliğini ima eden açıklamaları da aynı çerçevede değerlendirilmiştir.⁹⁵ Râzî'nin söz konusu ifadeleri, onun akıldan uzaklaşıp tasavvufu tercih ettiğini ileri sürenlerin başlıca delillerini oluşturur. Bu bağlamda, Râzî'nin ömrünün sonunda kelâmı terk ederek tasavvufa yöneldiğini savunanlar olduğu gibi, onu septisizme sürüklenmiş ve bu nedenle tasavvuf yolunu benimsemiş bir düşünür olarak yorumlayanlar da vardır. Kimi araştırmacılar ise, bazı rivâyetlere dikkat çekerek

⁹⁵ Bu ifadelerle ilgili bir değerlendirme için bkz: Binyamin Abrahamov, "Fahr Al-Dîn Al-Râzî on the Knowability of God's Essence and Attributes", *Arabica* 49/2 (2002), 204-230; Eşref Altaş, "Aklın Yetersizliği Meselesi ya da Konevî'nin Râzî'ye Borcu", *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi* 4/83 (2025), 57-58.

bir şeyhe intisap ettiğini iddia etmişlerdir. Ancak tüm bu yaklaşımların ne ölçüde doğru olduğunu tespit etmek, Râzî'nin sûfilikle ilişkisini kendi metinlerinden hareketle sağlıklı biçimde kavrayabilmekle mümkündür. Bu çerçevede, Râzî'nin kendi ifadelerinde göz ardı edilen ayrıntılara eğilmek ve nazar ile riyâzeti mutlak bir karşıtlık içinde değerlendirme eğilimini sorgulamak, bu çalışmaya önemli imkânlar sunacaktır. Bununla birlikte, meselenin bütün boyutlarıyla aydınlatılabilmesi için, Râzî'nin nazar ve riyâzete ilişkin tartışmalı açıklamalarının doğru bir biçimde anlaşılması ve yorumlanması gerektiği yadsınamaz bir gerçektir.

Râzî'nin nazar ve riyâzete dair ifadeleri dikkate alındığında, şu temel sorular gündeme gelmektedir: Bir kelamcı olarak Râzî gerçekten de aklın marifetullah konusunda tamamen yetersiz olduğunu mu ileri sürmüştür? Eğer öyleyse, onun aklın sınırlarına dair ortaya koyduğu bilinemezliğin kapsamı nereye kadar uzanmaktadır? Bu sorular çerçevesinde asıl belirleyici olan husus, Râzî'nin nazara mutlak bir sınırlılık, riyâzete ise mutlak bir imkân atfedip etmediğinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Böyle bir çözüm ancak, nazar ve riyâzetin imkân ve sınırlarına dair yaklaşımlarının analiz edilmesiyle mümkündür.⁹⁶ Kuşkusuz bu, ancak konuyla ilgili yapılacak daha kapsamlı araştırmalarla derinleştirilebilir. Bununla birlikte, bu tezin üçüncü bölümü, riyâzetin imkân ve sınırlarına dair Râzî'nin görüşlerini ele alarak, literatürde sıklıkla tartışılan büyük sorulara dair düşünsel bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu bölümde öncelikle, Râzî'yi bir sûfî olarak değerlendiren yaklaşımlar ile onu tasavvuftan uzak veya tasavvufa ilgisiz bir konumda gören görüşler ele alınacaktır. Ardından, bu iki zıt yaklaşım arasında Râzî'nin kendi metinlerinde izlenebilen dengeli tutumuna odaklanılacaktır. Böylece, onun sûfilikle ilişkisini anlamaya yönelik bütüncül bir değerlendirme yapmak mümkün olacaktır.

2.1. Râzî'yi Sûfilîğe Yakın Konumlandıranlar

Râzî'yi sûfilîğe yakın değerlendirenlerin bir kısmı, onun tasavvufî ilişkisini bir şeyhe

⁹⁶ Altaş'ın makalesi konunun anlamlandırılması için bir çerçeve teklif etmektedir. Bkz: Altaş, "Aklın İmkânı ve Sınırı", 109-139. Altaş bu makalede, Râzî'nin metafizik bilgidan bahsettiğinde ne tür bilgileri kastetmiş olabileceği üzerinden yaptığı taksimle, onun nazarın imkânları ve sınırlılıkları konusundaki kastını anlamlandırmaya çalışmıştır. Diğer yandan Râzî'nin hudûs deliline yaptığı özgün katkı üzerinden kelâmî yöntemle önerdiği yeniden değerlendirmeye de dikkat çekmiştir. Aynı zamanda Râzî'nin Allah hakkındaki bilinemezlikten kastının ne olduğunu açıklaması yönü ile de konu hakkındaki tartışmaların çözümlenmesine büyük bir katkı sağlamıştır. Ayrıntılar için makaleye bakılabilir.

intisap etmiş olmasıyla temellendirirken; diğerleri, hayatının son döneminde kelâmdan uzaklaşarak tasavvuf çizgisine yöneldiği görüşünü dile getirmiştir. Bir başka yaklaşım ise, Râzî'nin şüpheci yönünü ve aklın imkân ve sınırlarına dair değerlendirmelerini bir tür septisizmle ilişkilendirerek tasavvufî düşünceye yöneldiğini savunmuştur. Bu üç yaklaşımın ayrı ayrı değerlendirilmesi, hem söz konusu yorumların dayandığı düşünsel zeminleri ortaya koymak hem de Râzî'nin sûfilikle ilişkisine dair kapsamlı bir analiz yapmak açısından önem arz etmektedir. Bu alt başlık altında, ilgili yorumlar Râzî'yi anlamadaki tutarlılıkları dikkate alınarak ele alınacaktır.

2.1.1. Râzî'nin Necmuddîn Kübrâ'ya İntisap Ettiği İddiası

Râzî'nin sûfilîğe yöneldiği iddialarına en sık dayanak olarak gösterilen rivâyetlerden biri, Necmuddîn Kübrâ ile gerçekleştirdiği görüşmeyi konu edinen ve “Herat menkıbesi” olarak bilinen anlatıdır.⁹⁷ Bu menkıbenin farklı yer ve zamanlarda, farklı biçimlerde cereyan ettiğini bildiren çeşitli varyantlarına da rastlanmaktadır. Herat menkıbesi, tarihî doğruluğuna dair şüphelere rağmen, Râzî'nin sûfilikle irtibatı bağlamında sıkça atıf yapılan ve anlatı gücüyle etkisini sürdüren bir metin olarak öne çıkmaktadır. Aşağıda bu rivâyetlerin içerikleri ve taşıdıkları muhtemel sıhhat dereceleri ayrı ayrı ele alınacaktır.

Ayman Shihadeh'nin Musannifâk'a dayandırdığı en yaygın rivâyete göre, Râzî ile Necmuddîn Kübrâ arasındaki karşılaşma Râzî'nin Herat ziyareti sırasında gerçekleşmiştir. Rivâyete göre Râzî, Herat'a vardığında şehir halkı, âlimler, sâlih kimseler ve devlet erkânı tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Ancak o sırada bölgede bulunan büyük sûfî Necmuddîn Kübrâ'nın kendisini ziyaret etmediğini öğrenmiştir. Kendisini “müminlerin imâmı” olarak gören Râzî, bu durumu onur kırıcı bulmuş ve bir mecliste karşılaştıklarında rahatsızlığını dile getirmiştir. Necmuddîn Kübrâ ise Râzî'ye, ilmiyle iftihar ettiğini, ancak ilmin en yüce mertebesinin Allah'ı bilmek olduğunu söylemiş; ardından ona Allah'ı nasıl bildiğini sormuştur. Râzî bu soruya, “yüz burhan ile” yanıtını verince, Kübrâ burhanın şüpheyi gidermek için olduğunu, kendisinin ise kalbine Allah tarafından konan bir nûr sayesinde hiçbir zaman şüphe duymadığını ifade etmiştir. Rivâyetin devamında, bu sözlerden derin biçimde etkilenen Râzî'nin tevbe

⁹⁷ Pürjavâdî, “Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye”, 60-64; Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri”, 324; Shihadeh, “The Mystic and the Sceptic”, 104; Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 39-40.

ettiği ve Kübrâ'nın nezaretinde halvete çekildiği aktarılmaktadır.⁹⁸ Bu anlatıya paralel olarak Şa'rânî de, Râzî'nin bir süre inzivaya çekildiğini, ancak bu yolun zorluklarına dayanamayarak terk ettiğini nakletmiştir.⁹⁹

Literatürde Râzî'nin Necmuddîn Kübrâ ile temasını konu edinen en yaygın anlatım bu olmakla birlikte, Shihadeh bu rivâyetin tarihsel güvenilirliği konusunda ciddi şüpheler ileri sürmektedir. Zira söz konusu aktarımlar genellikle geç dönem kaynaklarında, isnatsız ve râvîsi belirsiz biçimde yer almaktadır. Bu nedenle tarihî tenkid açısından güvenilir bir belge hüviyeti taşımamaktadır.¹⁰⁰ Hem Musannifâk'ın hem de Şa'rânî'nin rivâyetleri de bu yönden eleştiriye açıktır.

Râzî ile Necmuddîn Kübrâ arasında geçtiği bildirilen bir başka karşılaşma rivâyeti, Shihadeh ve Kaplan tarafından tarihî güvenilirlik açısından daha makbul bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Bu rivâyet, bilinen en erken tarihli anlatım olup, İbn Teymiyye'nin el-Makdîsî'nin el yazmasına dayandırarak aktardığı ve doğrudan Necmuddîn Kübrâ'nın ağzından duyulduğu ifade edilen bir rivâyettir. Rivâyete göre, Râzî ve bir Mutezîlî kelâmcı, birlikte Necmuddîn Kübrâ'yı ziyaret ederler. Söz konusu iki kelâmcı, daha önce birbirleriyle gerçekleştirdikleri tartışmalarda bir neticeye ulaşamazlar. Bu durum karşısında, “yakîn ilmini” bildiği rivâyet edilen Necmuddîn Kübrâ'dan hakemlik talep ederler. Kübrâ ise, tartışmanın içeriğine dair bir bilgisi bulunmadığını, ancak yakîn ilmini bildiğini belirtir. Bunun üzerine bu ilmin mahiyetini sorduklarında, onu “kalplere gelen ve nefsin inkâr edemediği vâridâtların bilgisi” olarak tanımlar. Bu bilgiye ulaşmanın yolu olarak da dünyevî meşgalelerden uzaklaşarak zikre, ibadete ve züht hayatına yönelmeyi önerir. Râzî, yoğun meşguliyetleri nedeniyle bu yola giremeyeceğini ifade ederken, Mutezîlî kelâmcının halvete çekildiği belirtilmektedir.¹⁰¹

Her ne kadar bu rivâyet daha az bilinirliğe sahip olsa da tarihî veriler ışığında değerlendirildiğinde Shihadeh ve Kaplan tarafından anlatının makuliyet derecesi yüksek

⁹⁸ Pürjavādî, “Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye”, 60-64; Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 39-40; Shihadeh, “The Mystic and the Sceptic”, 104.

⁹⁹ Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri”, 324; Shihadeh, “The Mystic and the Sceptic”, 104.

¹⁰⁰ Shihadeh, “The Mystic and the Sceptic”, 104.

¹⁰¹ Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri”, 324; Shihadeh, “The Mystic and the Sceptic”, 104.

kabul edilmiştir.¹⁰² Özellikle buluşmanın Râzî'nin gençlik yıllarında ve Harezmi bölgesinde gerçekleşmiş olması ihtimali, anlatının tarihsel bağlamla uyumlu olduğunu düşündürmektedir.¹⁰³

Her ne kadar içerik, zaman, mekân ve sıhhat açısından farklılık arz etseler de Râzî ile Necmuddîn Kübrâ arasında geçtiği rivâyet edilen bu iki anlatının ortaklaştığı bazı hususlar dikkat çekmektedir. Her iki rivâyetin temelinde, Râzî'nin tasavvuf yoluna mesafeli olduğu ve Necmuddîn Kübrâ gibi manevî otorite sahibi bir sûfî karşısında entelektüel anlamda yetersiz kaldığına dair bir anlatı örgüsü yer almaktadır. Rivâyetlerin tarihsel doğruluğundan bağımsız olarak, bu ortak unsurun her iki anlatımda da yer bulması, Râzî'nin tasavvuf ile olan ilişkisine dair, dönemin kanaatlerini yansıtmaktadır. Bu anlatılarda Râzî, tasavvufun dışında kalmış bir figür olarak nispeten olumsuz bir biçimde betimlenmektedir.¹⁰⁴ Taşköprizâde'nin bu rivâyeti aktarırken kullandığı ifadeler de bu rivayetlerin yorumlanış biçimiyle ilgili önemli işaretler barındırmaktadır. Taşköprizâde, Râzî'nin başlangıçta fakih olduğunu, daha sonra sûfilerin tarafına geçtiğini ve ehl-i müşahede zümresine dâhil olduğunu ifade etmiştir. Onun, tefsirini de bu dönüşüm sonrasında Necmuddîn Kübrâ'dan aldığı ilhamla kaleme aldığını ileri sürmüştür.¹⁰⁵ Bu yorumun da işaret ettiği üzere söz konusu rivâyetler, Râzî'yi kelâmı terk eden bir sûfî olarak konumlandırmak ya da kelâmın temsilcisi olarak tasavvuftan mahrum kalmış bir figür olarak sunmak amacıyla başvurulmuş anlatılar hâline gelmiştir. Her iki yaklaşımdaki ortak motivasyon ise, nazar yolunun değil, tasavvuf yolunun marifete ulaştıracağını temellendirmektir.¹⁰⁶ Râzî'nin aklın sınırlılığına dair bazı ifadeler kullanması da onu sûfilîğe yönelen bir düşünür olarak görme eğilimini güçlendirmiş olmalıdır.

Ne var ki, bu yorumlar, tarihsel bağlamla birlikte değerlendirildiğinde çeşitli tenkitleri de beraberinde getirmektedir. İlk olarak değinildiği üzere Râzî'nin Necmuddîn Kübrâ'ya intisabını esas alan menkıbenin tarihî sıhhatiyle ilgili ciddi şüpheler bulunmaktadır. Öte yandan bu rivâyet, yalnızca tarihsel açıdan değil, içerik yönüyle de bazı zayıflıklar barındırmaktadır. Kaplan'a göre birçok ilim dalında talebe yetiştiren ve dönemin gereği

¹⁰² Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 324; Shihadeh, "The Mystic and the Sceptic", 104.

¹⁰³ Shihadeh, "The Mystic and the Sceptic", 106.

¹⁰⁴ Shihadeh, "The Mystic and the Sceptic", 103.

¹⁰⁵ 'İsâmüddîn Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1985), 2/206.

¹⁰⁶ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilere, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 79.

olarak talebelerine ilmî yeterlilik icazetleri veren Râzî'nin, Kübrâ'ya resmen intisap edip, eserlerinde ondan hiç bahsetmemiş olması ihtimali uzak gözükmemektedir. Ayrıca birçok alimin icazet silsilesinde yer alan Râzî'nin, tasavvufî silsilelerin sergilendiği tarikat icazetlerinde yer almaması da böyle bir intisabın gerçekleşmediği fikrini desteklemektedir.¹⁰⁷ Böyle bir intisap gerçekleştiği durumda bu haberin, Kübrâ'nın müritleri ve dönemin sûfilere tarafından dilden dile yayılması beklenmelidir. Bu durumun gerçekleşmemiş oluşu da intisap fikrini zayıflatmaktadır.¹⁰⁸ Öte yandan Kaplan, Râzî'nin tasavvufu tasvip etmesinin ve tasavvufî ilkeleri ferdî hayatında uygulamasının, fikrî bir intisap olarak değerlendirilebileceği görüşündedir.¹⁰⁹ Nitekim bu görüş, Râzî'nin hem yaşantısıyla hem de ilmî yaklaşımıyla uyumlu bir görüştür. Ancak bu bağlamda Râzî'nin resmi olarak bir şeyhe intisap ettiğine dair açık bir delil bulunmadığı vurgulanmalıdır.

Râzî'nin sûfilere tarafına geçtiğine ve ehl-i müşahede zümresine dâhil olduğuna yönelik ifadeler de çeşitli yönlerden eleştiriye açıktır. Öncelikle onun tasavvufu bilinçli bir şekilde seçtiğine dair açık bir beyân bulunmamaktadır. Diğer yandan Râzî, hayatının son dönemlerine kadar kelâmın temel ilkelerini terk etmemiş; eserlerinde kelâmî ve felsefî düşüncenin imkânlarından yoğun biçimde yararlanmaya devam etmiştir. Bu durum, onun kelâmı, nazarı ya da dinî ilimleri terk ederek tasavvufu seçtiği yaklaşımıyla açıkça çelişmektedir. Kaldı ki Râzî, tasavvufa yönelmiş olsa bile, bu yöneliş kelâmî yöntemden uzaklaşmayı gerektirmemektedir. Bu hususlar da Râzî'nin Necmüddîn Kübrâ'ya intisap ederek tasavvuf yöntemini “seçtiği” şeklindeki yaklaşımların çeşitli zayıflıkları olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Râzî ile Necmüddîn Kübrâ arasında bir irtibat olsa bile bunun sıkça ima edildiği gibi bir mürşit-mürîd ilişkisi şeklinde gerçekleştiğine dair kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Râzî'nin bu görüşme sonucunda tasavvuf yolunu tercih ettiği şeklindeki yaklaşımlara da ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Râzî'nin Necmüddîn Kübrâ'yla görüşmesiyle ilgili tarihsel güvenilirliği daha yüksek görünen ikinci rivâyete gelince; bu rivâyet, “Râzî'nin elli yaşlarından itibaren tasavvufa daha fazla yakınlık hissettiğine”¹¹⁰ yönelik tespitlerle de uyumaktadır. Bu rivâyetin Râzî'nin gençlik yıllarına ait olması, o dönemde tasavvufa karşı daha mesafeli bir tutum sergilemesini açıklamaktadır. Öte yandan Râzî'nin tasavvuf yoluna girmemiş olsa dahi

¹⁰⁷ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 42.

¹⁰⁸ Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri”, 328.

¹⁰⁹ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 42.

¹¹⁰ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 46.

Kübrâ'yı ziyaret etmiş olması, sûfî büyüklerine duyduğu saygının bir göstergesidir.¹¹¹ Nitekim Râzî'nin, tasavvufa açıkça intisap etmemiş olsa da yaygın bir tutum olarak sûfî büyüklerine sevgi ve ihtiram beslediği bilinmektedir.¹¹² Bu bağlamda Râzî'nin sûfîlerle ilişkilerini konu edinen rivayetler de Necmüddîn Kübrâ ile sınırlı değildir. Onun farklı sûfî şeyhleriyle münasebetine değinen birçok rivâyete rastlamak mümkündür. Bu rivâyetler de Râzî'nin bir şeyhe intisap etmese de tasavvuf büyüklerine saygı ve ihtiram beslediği yaklaşımını desteklemektedir.

Râzî'nin sûfîlerle ilişkilerini konu edinen rivâyetlerden bir diğeri, Necmüddîn Kübrâ'nın da şeyhi olan Baba Ferec ile görüşmesidir. Râzî, Tebriz'de yaşadığı dönemde Baba Ferec ile görüşmüş, ona âlemin hudûs ve kıdemi konusundaki görüşlerini sormuştur. Rivâyete göre Baba Ferec bu soruya “Ferec, gözünü açtığından beri nazarı bu alem üzerine düşmemiştir, öyle bir şeyin vasfını soruyorsun ki gönül ve göz bir defa olsun onu görmemiştir” şeklinde şiirsel bir ifadeyle cevap vermiştir. Râzî sûfîlerin Allah'ta fenâ bulma halini tasvir eden bu cevabın, kendi ilmî seviyesinin çok üstünde bir mertebeyi işaret ettiğini ifade etmiş, bu mertebeye ulaşmak için gayret edeceğini belirtmiştir.¹¹³ Bu rivâyet, Râzî'nin Necmüddîn Kübrâ'yla görüşmesiyle ilgili zikredilen ikinci rivâyetin içeriğiyle benzerlik göstermektedir. Her iki rivâyette de Râzî, fiilen tasavvuf yoluna girmese de sûfî büyüklerine ihtiram göstermiş, onların ilimlerinden istifade etmek istemiştir.

Râzî'nin Tebriz'de yakınlık kurduğu rivâyet edilen bir diğeri sûfî ise, Kutbü'l-evliyâ, Zâhid ve Fakîh nisbeleriyle tanınan bir zâttır. Rivâyete göre Râzî, bu zâtle yakın bir ilişki kurmuş, onunla felsefî meseleler hakkında konuşmuştur.¹¹⁴ Bu rivâyet de Râzî'nin sûfî büyüklerine saygı gösterdiği ve onlarla görüşmeye istekli olduğu fikrini teyit etmektedir.

Râzî'nin sûfîlere yönelik saygısını, onlardan bahsederken serdettiği olumlu ifadeler de ortaya koymaktadır. O, Rûzbiân el-Baklî isimli sûfiden kendi diyarının salıklerinin en kâmilî olarak bahsetmiş, İbn Arabî'nin büyük bir velî olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵ Tüm bu rivâyetler, Râzî'nin bir büyüğe açıkça intisap etmese de tasavvuftan ve sûfîlerin yaşam

¹¹¹ Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri”, 324.

¹¹² Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 41-42.

¹¹³ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilîleri”, 50-51.

¹¹⁴ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilîleri”, 50.

¹¹⁵ Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri”, 323.

tarzından etkilendiğini, onlara özel bir saygı ve sevgi beslediğini ortaya koymaktadır.

2.1.2. Râzî'nin Ömrünün Sonunda Sûfilîğe Yaklaştığı İddiası

Râzî'nin sûfilikle ilişkisine dair bir diğer yaklaşım, onun ömrünün sonlarına doğru kelâmı terk ederek sûfilîğe yöneldiği iddiasına dayanmaktadır. Bu yorumu benimseyenler, Râzî'nin tefsirindeki tasavvufî içerikleri ve aklın sınırlarına ilişkin açıklamalarını, kelâmî yöntemi bırakarak sûfilîğe yöneldiği şeklinde değerlendirmektedir. Bu bakış açısı, özellikle İbn Teymiyye ve onun öğrencilerinden Zehebî, İbn Kesîr gibi alimlerin metinlerde daha belirgin biçimde izlenebilmektedir.¹¹⁶ Bu yorumlarda ortak olarak vurgulanan tema, Râzî'nin ömrünün sonunda kelâm ilminden duyduğu pişmanlıkla birlikte, sıradan halkın taklîdî imanını yücelttiği yönündeki ifadelerdir. Bu çerçevede sıkça aktarılan anlatılardan biri de Râzî'nin “Keşke hiç yaratılmasaydım; yaratıldıysam bari hiç konuşmasaydım, konuştumsa da lehimde mi, aleyhimde mi olduğunu bilmediğim sözleri söylemeseydim” dediği yönündeki ifadelerdir.¹¹⁷ Bu gibi sözler, kelâmın yetersizliği ve aklın sınırlılığı teması üzerinden onun sûfilîğe yöneldiği iddiasını temellendirmek amacıyla kullanılmaktadır.

Râzî'ye atfedilen bu ifadelerin, kelâmî yöntemden bütünüyle kopuşu ya da taklîdî imanı yüceltmeyi ifade ettiğini söylemek güçtür. Nitekim tefsirinde, inanç konularında taklidin yetersizliğini ve tefekkürün zorunluluğunu vurgulaması, kelâmı ve nazarı bütünüyle reddettiği yönündeki iddialarla açıkça çelişmektedir.¹¹⁸ Ayrıca, Râzî'nin hayatının sonuna kadar kelâmî eserler üretmiş olması da bu tür yorumların yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır. Özellikle tefsirinde yer alan tasavvufî temaların, kelâmî ve felsefî delillerle temellendirilmiş olması, onun tasavvufa yönelmiş olsa bile kelâmdan mutlak anlamda kopmadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin belli noktalarda aklî yöntemin sınırlarına işaret etmiş olması, bu yöntemi tümüyle reddettiği anlamına gelmemektedir. Şayet bir pişmanlıktan söz edilecekse, bu pişmanlık kelâm ile meşguliyetin kendisine değil, bu meşguliyetin belirli yönlerine ilişkin olmalıdır. Nitekim bu tezin ilerleyen bölümlerinde ele alınacak olan nazar ve riyâzet arasındaki tamamlayıcı ilişkiye yaptığı vurgular da bu yorumu desteklemektedir.

¹¹⁶ Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri”, 293.

¹¹⁷ Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri”, 293.

¹¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 7/272.

Râzî'nin kelâma karşı sûfilîği tercih ettiğı yönündeki yorumların, onun sûfilikle ilişkisini nesnel biçimde anlamaya katkı sunmaktan ziyade, kelâmî aklı değersizleştirme amacı taşıdığı izlenimini vermektedir. Oysa Râzî'nin hayatının son dönemlerinde tasavvufa yönelmiş olması, onun kelâmdan mutlak biçimde koptuğına bir delil teşkil etmemektedir. Bu çerçevede, onun ilmî yaklaşımının dışlayıcı değil; aksine, kelâm, felsefe ve tasavvuf arasında denge kurmayı amaçlayan bütünleştirici bir nitelik taşıdığı düşünülmelidir.¹¹⁹ Bu yorumu benimsemek hem metinlerine hem düşünsel sürekliliğine daha uygun bir okuma imkânı sunacaktır.

2.1.3. Râzî'nin Şüphecilik Sonucu Sûfilîğe Yaklaştığı İddiası

Râzî'nin sûfilikle ilişkisine dair ileri sürülen yorumlardan bir diğeri, onun kelâmî yönetime karşı geliştirdiğı şüpheci yaklaşım nedeniyle tasavvufa yöneldiğı iddiasıdır. Bu görüş, Ayman Shihadeh'nin *The Mystic and Sceptic in Fakhr al-Dîn al-Râzî* başlıklı makalesinde sistematik biçimde ele alınmaktadır. Shihadeh, Râzî'nin erken döneminde Sünnî kelâmı savunduğunu, fakat zamanla tahkîk metodunu geliştirmesiyle birlikte epistemolojik bir kuşkuya sürüklendiğini ve bunun sonucunda kelâmî yöntemin sınırlarını sorguladığını ileri sürmektedir. Bu doğrultuda, Râzî'nin geç dönem eserlerinde tasavvufî unsurların daha görünür hâle gelmesini de bu düşünsel dönüşümün ve kopuşun bir yansıması olarak yorumlar.¹²⁰ Bu başlık altında Shihadeh'nin söz konusu makalede bu iddiaları ne şekilde temellendirdiğini incelemek, yorumlarının metinsel ve düşünsel düzlemde ne ölçüde geçerlilik taşıdığını ortaya koymak açısından önemlidir.

Shihadeh'ye göre Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl* gibi erken dönem eserlerinde zannî delilleri yetersiz bulması ve yalnızca yakînî bilgi sağlayan delillere öncelik vermesi, onun Sünnî kelâm geleneğini savunma iddiasıyla çelişmektedir.¹²¹ Shihadeh Râzî'nin kelâmî aklı esas almasının, kelâmın hedefinin teolojiye değil aklın kendisine hizmet etmesini gerektirdiğini savunur. Ona göre, Râzî'nin zamanla tahkîk yöntemine yönelmesi, felsefî etkinin artmasıyla daha rasyonalist bir çerçeve kazanmasına, kelâmî yöntemle ilgili kuşkuya düşerek tasavvufa yaklaşmasına zemin hazırlamıştır.¹²² Shihadeh'nin bu yorumu, çeşitli yönlerden tartışmaya açıktır. Aşağıda, bu iddiaların tartışmalı yönleri ele

¹¹⁹ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 47.

¹²⁰ Shihadeh, "The Mystic and the Sceptic", 106-110.

¹²¹ Shihadeh, "The Mystic and the Sceptic", 108.

¹²² Shihadeh, "The Mystic and the Sceptic", 108.

alınacaktır.

İlk olarak, Shihadeh'nin Râzî'nin tahkîk yöntemini ortaya koymadan önce Sünnîliğin savunusunu esas aldığını öne sürdüğü *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserin, tahkîk yönteminin temel esaslarını işlediği *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'den sonra kaleme alındığı bilinmektedir.¹²³ Bu durum, Râzî'nin Sünnî kelâmı savunusunun tahkîk yöntemiyle doğrudan çelişmediğini göstermektedir. Ayrıca, Râzî'nin delillerinin rasyonelliğinin, Sünnî düşünceyi savunmasıyla ters düştüğü yönündeki iddia da tartışmaya açıktır. Zira bir düşünürün belirli bir görüşü savunması, bu görüşe ilişkin sunduğu delilin rasyonelliğini doğrudan etkilemez. Eğer söz konusu delillendirme, içerik ve biçim açısından burhânî kriterlere uygun olarak kurgulanmışsa, rasyonellik ölçütleri karşılanmış sayılır. Sonucun, düşünürün önceden sahip olduğu kanaatle örtüşüp örtüşmemesi, delilin mantıksal geçerliliğini etkilemez. Bu noktada belirleyici olan, nazarî faaliyetin amacı değil, bu faaliyetin burhânî bilgi üretme ilkelerine ne ölçüde uygun yürütüldüğüdür. Râzî'nin erken dönem kelâmında yer alan bazı delil türlerine getirdiği eleştiriler ve yakînî bilgi veren delilleri tespit ederek kendi metodolojisine ekleme çabası, onun düşünsel tutarlılığını ortaya koymaktadır.¹²⁴ Bu nedenle, onun fikrî hedefinin nazarî faaliyetin rasyonelliğiyle çeliştiği düşüncesi, ikna edici görünmemektedir. Sonuç olarak, Râzî'nin gerek tahkîk yöntemi öncesinde gerek sonrasında gerçekleştirdiği nazarî faaliyet, burhânî ilkelere dayalı oluşu itibarıyla aynı rasyonel değeri taşımaktadır. Bununla birlikte, tahkîk yöntemini benimsemesiyle birlikte Râzî'nin kelâmın konularında, meselelerin tasnifinde ve kelâm-felsefe ilişkisinde önemli bir dönüşüme gittiği açıktır. Bu dönüşüm, kelâmı daha sistematik bir yapıya kavuşturmuş ve onu nazarî felsefenin muadili hâline getirmiştir.¹²⁵ Benzer şekilde, Râzî'nin muhatap çevresinin dinî ilimlerle sınırlı kalmayıp daha geniş bir entelektüel zemine yayılması da bu metodolojik değişimin bir sonucudur. Ancak bu değişim, onun nazarî etkinliğinin rasyonel yapısından bağımsız olarak değerlendirilmelidir.

Konuyla ilgili dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri de Râzî'nin tahkîk yöntemini benimsemesinin ve felsefî düşünceden etkilenmesinin, onu Sünnî düşünceden bütünüyle uzaklaştırmamasıdır. Râzî'nin düşüncel yaklaşımı, kelâmî gelenekle olan bağlarını

¹²³ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 151.

¹²⁴ Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında", 141-145.

¹²⁵ Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", 19.

koparmadan felsefî meselelerle ilişki kurabilme kapasitesine sahiptir. Bu tutum, tahkîk yöntemini kelâmdan kopuşun aracı olarak değil, kelâmın içsel dönüşümünü sağlayan bir zemin olarak benimsediğini göstermektedir. Diğer yandan, Râzî her ne kadar felsefeden önemli ölçüde etkilenmiş olsa da kendisini bir filozof olarak tanımlamaktan kaçınmıştır. Bu tutum, onun kelâmî ve felsefî düşünceyi ayıran temel ilkelerde, kelâma bağlılığını yansıtmaktadır. Özellikle Tanrı'nın failliği gibi temel metafizik konularda kelâmî pozisyonunu muhafaza etmiş olması, bu bağlılığın açık bir göstergesidir. *Tahsîlü'l-hakk* adlı eserinde felsefeci olmakla itham edilmesine karşı geliştirdiği savunma da Râzî'nin Sünnî kelâm geleneğine bağlılığını ifade eden metinsel örneklerden biridir.¹²⁶ Sonuç olarak, Râzî'nin rasyonel yöntemle bağlılığının Sünnî düşünceyle çeliştiği ve bu çelişkinin tahkîk yöntemiyle aşılmış olduğu yönündeki yorumlar, metinsel verilerle desteklenmemektedir. Râzî'nin tasavvufa olan ilgisinde hem tahkîk yönteminin hem de felsefî düşüncenin belirleyici rol oynadığı açıktır. Ancak bu durum, onun Sünnî düşünceyle bağını zayıflattığı anlamına gelmemektedir. Râzî'nin kelâm, felsefe ve tasavvuf arasında kurduğu ilişki, bu üç alanı karşılıklı etkileşim içinde birleştiren bir düşünsel yaklaşımı yansıtmaktadır.¹²⁷

Shihadeh'nin ileri sürdüğü bir diğer iddia, Râzî'nin tahkîk yönteminin temelinde yer alan metodik şüphenin, kelâmın tutarlılığını da sorgulayan bir sınama aracına dönüşmesiyle ilgilidir. Bununla birlikte Râzî, kelâmî yöntemle karşı bir şüpheciliğe yönelmiştir.¹²⁸ Ona göre bu entelektüel süreç, Râzî'yi tasavvufa yönelten temel saiklerden biri olmuştur. Shihadeh bu bağlamda, *Zemmü lezzâtî'd-dünyâ* adlı eserinden şu ifadeyi delil olarak aktarır:

“Eğer akleder, tefekkür eder ve araştırırsak ve bu akletmeyi takiben bir inanç ortaya çıkarsa, o zaman bu inancın bilgi teşkil ettiğine dair bilgimiz ya zarûrîdir ki bu olamaz; çünkü çoğu zaman hakikatin buna zıt olduğu ortaya çıkar. Eğer nazari ise, başka bir kanıtı ihtiyaç duyacaktır ve bunu teselsül izleyecektir ki bu düşünülemez.”¹²⁹

Shihadeh, bu pasajı Râzî'nin nazari yöntemin kesin bilgiye ulaştıramayacağına dair duyduğu kuşkunun bir ifadesi olarak yorumlamaktadır.¹³⁰ İlk bakışta bu çıkarım tutarlı görünmekle birlikte, Râzî'nin *Meâlimu usûli'd-dîn* adlı kelâmî eserinde yer alan ve bu

¹²⁶ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, 117.

¹²⁷ Öz, “Fahreddin er-Râzî'nin Düşünsel Gelgitleri”, 206.

¹²⁸ Shihadeh, “The Mystic and the Sceptic”, 109.

¹²⁹ Fahreddin er-Râzî, “Zemmü lezzâtî't-dünyâ”, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*, ed. Ayman Shihadeh (Leiden, Boston: BRILL, 2006), 255.

¹³⁰ Shihadeh, “The Mystic and the Sceptic”, 110.

alıntıyla anlam bakımından ilişkili ifadeler, burada daha farklı bir tespit ortaya koyduğunu göstermektedir. Aşağıda söz konusu ifadeyi analiz edilerek, Râzî'nin bu pasajdaki asıl kastı ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Râzî, *Zemmü lezzâti 'd-dünyâ* adlı eserinden sonra kaleme aldığı *Meâlimu usûli 'd-dîn 'de*, nazarın bilgi üretme kapasitesine ilişkin tartışmaları sistematik biçimde ele alır. Eserin ilgili bölümünde, nazarın inkârına yönelik görüşleri aktarırken şu ifadeleri kullanır:

“Nazarın inkârı ya zarûrîdir ki bu bâtıldır, çünkü böyle olsaydı akıl sahipleri bu konuda ihtilaf etmezlerdi. Ya da nazarîdir ki bu durumda bir şeyin kendisiyle iptal edilmesi gerekirdi ki bu muhaldır. Nazarın ilim ifade ettiğini inkâr edenler dediler ki: “Tefekkür ettiğimiz zaman bu tefekkürün akabinde bizde itikâd hâsıl olur. Bu itikâdın ilim olduğuna dair bilgimiz zarûrî olursa akıllıların onda ihtilaf etmemesi gerekir. Fakat böyle değildir. Nazarî olursa o zaman başka bir nazara ihtiyaç duyar ki bu da (muhal olan) teselsülü gerekli kılar.” Bizim onlara cevabımız şudur: “O (ilim) zarûrîdir. Her kim sahih bir şekilde [bir] nazar ortaya koyarsa o, bu itikâdın hak olduğunu zarûrî olarak bilir.”¹³¹

Bu ifadeler Râzî'nin “nazarî bilgi” ile “psikolojik yakîn” arasında açık bir ayrım yaptığını göstermektedir.¹³² Ona göre, kişide oluşan kesin kanaat (yakîn), her zaman burhânî temellere dayanmaz. Bu nedenle, mantıksal olarak ikna edici görünen bir delil, kişinin zihninde yakîn oluşturabilir. Fakat bu durum, söz konusu delilin gerçekten burhânî olduğu anlamına gelmez. Râzî burada, sadece psikolojik etkisiyle yakîn oluşturan delillerle, burhânî şartlara uygun biçimde kesinlik sağlayan nazarî faaliyetleri birbirinden ayırmaktadır. Bu ayrım, hakikatin dışında kalan bir düşüncenin de kişide güçlü bir inanç doğurabilmesini açıklamaktadır. Dolayısıyla, bilgi değeri açısından belirleyici olan şey, delilin kişide bıraktığı etki değil, dayandığı mantıksal ve epistemolojik yapıdır.

Râzî, *Meâlimu usûli 'd-dîn 'de*, bu tartışmayı derinleştirerek, kesinlik ifade eden tasdikleri dört ayrı kategoriye ayırır ve bunların ilkinin “gerçeğe mutabık olmayan kesin tasdik” olarak tanımlar.¹³³ Bu ayrım, yanlış bir inanç hakkında güçlü bir kanaat taşıyan kişinin tasdikinin, epistemolojik düzeyde nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair önemli bir örnektir. Râzî'ye göre bu tür bir tasdik, bilgi değil, cehaletin bir biçimidir. Nitekim kelâm geleneğinde bu durum “cehl-i mürekkep” (çift yönlü cehalet) terimiyle ifade edilmiştir. Dolayısıyla, Râzî'nin ilgili metinlerde nazara yönelik eleştirisi, nazarî yöntemin bütünüyle reddi ya da onun epistemolojik olarak güvenilmez olduğu iddiası değildir.

¹³¹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 46-47.

¹³² Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, 35.

¹³³ er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 42-43.

Aksine, yanlış veya eksik delillendirme süreçlerinin kişide oluşturduğu psikolojik yakının, burhânî bilgiyle karıştırılmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, “Her kim sahih bir şekilde nazar ortaya koyarsa, o, bu itikadın hak olduğunu zarûrî olarak bilir” ifadesi de bu ayrımı açık biçimde ortaya koymaktadır. Râzî burada nazarı, sahilik kaydıyla sınırlandırmakta ve sadece burhânî şartlara uygun nazari süreçlerin yakîn doğurabileceğini belirtmektedir. Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, *Zemmü lezzâti’ d-dünyâ*’dan yapılan alıntının, Râzî’nin nazara yönelik köklü bir şüphecilik geliştirdiği yönündeki iddiayı desteklediğini söylemek ikna edici görünmemektedir. Bununla birlikte, Râzî’nin nazara ilişkin eleştirilerinin bu örnekle sınırlı olmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Râzî’nin nazarın marifetullahı ulaştırma konusundaki imkân ve sınırlarına dair düşüncelerinin ayrıntılı bir çözümlemesi, bu tezin kapsamını aşmaktadır.¹³⁴ Bununla birlikte, bazı temel yaklaşımlar üzerinde durmak mümkündür. Öncelikle, onun nazarın sınırlılığına ilişkin ifadeleri, bu yöntemin mutlak anlamda yetersizliğine değil, belirli alanlardaki sınırlılığına işaret etmektedir. Bu bağlamda, söz konusu sınırın, Altaş’ın kavramsallaştırdığı biçimiyle “özel zâtın tafsîlî bilgisine” yönelik olduğu düşünülebilir.¹³⁵ Bu durumda yalnızca nazarın değil, riyâzetin de bu tür bilgiye ulaştırma açısından sınırlı kalacağı açıktır.¹³⁶ Nitekim ilâhî zâtın mahiyetine dair bilginin olanaklı olmadığı fikri, yalnızca kelâmcılar değil, sûfiler ve filozoflar tarafından da kabul görmektedir.¹³⁷ Şayet nazarın eksikliği yalnızca tafsîlî bilgi alanıyla sınırlıysa, riyâzet bu noktada nazara alternatif değil, onu tamamlayıcı bir imkân olarak değerlendirilmelidir. Aksi takdirde, riyâzeti mutlak bir bilgi yöntemi olarak merkeze almak da benzer bilgi sorunlarını beraberinde getirecektir.

Bu noktada, Râzî için nazarın işlevini tamamen yitirmediğini, aksine belirli bilgi düzeylerinde önemini koruduğunu vurgulamak gerekir. Zira tafsîlî bilgi alanındaki sınırlılıklara rağmen, nazarın ilâhî varlığa dair genel bilgi düzeyinde geçerliliğini koruduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Râzî’nin kelâmî varlık delilini felsefi temellerle yeniden inşa etmesi, nazarın bilgi üretme kapasitesine olan güveninin

¹³⁴ Bu kısıtlılığın hususiyetlerini anlamak için; Râzî’nin Allah’ın zât ve sıfatlarının bilinebilirliği hususunda farklı dönemlerdeki görüşlerini ve konu hakkındaki delillerini, insanî bilginin sınırlılığı meselesi bağlamında ele alan bu makaleye bakılabilir: Abrahamov, “Knowability of God’s Essence and Attributes”.

¹³⁵ Altaş, “Aklın İmkânı ve Sınırı”, 110-111.

¹³⁶ Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, 35.

¹³⁷ Altaş, “Aklın İmkânı ve Sınırı”, 128; Koca, *Mârifetullahı Götüren Nazar*, 61-62.

sürdüğünü göstermektedir.¹³⁸ Bu durum, onun yaklaşımını yönteme yönelik bir şüphecilikle ya da agnostik bir tavırla özdeşleştirmenin doğru olmadığını ortaya koymaktadır.¹³⁹ Dolayısıyla Râzî'nin tasavvufa yöneliminde nazarın yetersizliklerine ilişkin farkındalığının etkili olması mümkündür. Fakat bu yönelimin, kelâmî düşünceden kopuş ya da iki yöntem arasında bir tercih anlamına geldiğini ileri sürmek isabetli değildir. Bu çerçevede Râzî'nin nazar ve riyâzeti karşıt değil, bütünleyici epistemolojik imkânlar olarak benimsediği söylenebilir. Onun kelâm, felsefe ve tasavvuf arasında kurmaya çalıştığı entelektüel bütünlük, bu yaklaşımı desteklemektedir.¹⁴⁰ Son dönem eserlerinde kelâmî yönteme bağlılığını sürdürmüş olması da bu tavrıyla uyum arz etmektedir.

Görüldüğü üzere, Râzî'yi bir sûfî olarak değerlendiren farklı yaklaşımlar, her ne kadar çeşitli temellendirmelere dayansa da ortak bir zeminde buluşmaktadır: Râzî'nin kelâmî yöntemden uzaklaştığı yönündeki varsayım. Bu bağlamda, söz konusu değerlendirmelerin doğruluğunu sorgulamak kadar, bu yaklaşımın ardındaki entelektüel ve tarihsel motivasyonları incelemek de önem arz etmektedir. Bütün bu yorumlar birlikte değerlendirildiğinde, Râzî'nin tasavvufa olan yakınlığına dair tartışmaların çoğu zaman onun şahsında kelâmî akla ve nazar yöntemine yönelik bir eleştiri zemini oluşturduğu dikkat çekmektedir. Bu durum, Râzî'nin sûfilikle ilişkisini daha kapsamlı ve çok boyutlu bir düzlemde ele almayı gerektirmektedir. Bu çerçevede, şimdi de Râzî'yi sûfilikle ilişkilendirmeyen ya da bu ilişkiyi açıkça reddeden yaklaşımları ele almak, söz konusu tartışmanın diğer yönünü aydınlatmak açısından önem arz etmektedir.

2.2. Karşıt veya İlgisiz Konumlandırıranlar

Râzî'nin sûfilikle ilişkisine dair bir diğer yaklaşım, onu aklın temsilcisi olarak görüp tasavvufa ya karşıt ya da tamamen ilgisiz bir yerde konumlandırıran yaklaşımdır. Bu görüşler genellikle Mevlevî gelenekte Râzî'ye yöneltilen eleştiriler, onun bazı sûfîlerle mektuplaşmaları ve bireysel temasları üzerinden şekillenmiştir. Bazı yönlerden bu yorumlar tarihsel verilere dayansa da çoğu zaman Râzî hakkında gerçeği yansıtmayan bir algının oluşmasına yol açmıştır. Bu bölümde, Râzî'nin sûfîlerle olan ilişkileri örnekler

¹³⁸ Altaş, "Aklın İmkânı ve Sınırı", 119-123.

¹³⁹ Altaş, "Aklın İmkânı ve Sınırı", 128-134.

¹⁴⁰ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 47.

üzerinden ele alınacak ve bu ilişkilerin yorumlara ne ölçüde dayanak oluşturduğu değerlendirilecektir.

2.2.1. Mevlevîlerin Râzî Tenkitleri

Kuşkusuz Râzî'nin tasavvuf konu olduğunda olumsuz bir imaja sahip olmasının en büyük sebeplerinden biri, Mevlevî büyüklerinin eserlerinde yer alan eleştirilerdir. Bu eleştirilerde Râzî, üstü örtülü bir akıl-kalp çatışmasının akıl yönünü temsil eden figür olarak sunulmuştur. Böylece Mevlevîlerin akla yönelik eleştirileri, onun şahsında somutlaşmıştır. Ancak bu eleştiriler, Râzî'nin tasavvufa olumlu yaklaşımını bütünüyle yok saymaktadır. Akıl ve kalp arasında varsayılan bu karşıtlığı doğrudan kabul etmek ise, Râzî hakkında ciddi ölçüde yanlış bir kanaatin oluşmasına neden olmaktadır. Bu çerçevede, söz konusu eleştirilere ve bu tavrın arkasındaki olası nedenlere kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Mevlevî literatürde Râzî'ye yöneltilen en yaygın ithamlardan biri, onun çağdaşı olan Bahâeddin Veled (Mevlânâ'nın babası) ile aralarında geçtiği iddia edilen çekişmeli ilişkiye dayanan rivayetlerdir. Bu anlatımlara göre, Bahâeddin Veled'in Râzî'yi filozofların yolunu benimsemesi nedeniyle sert şekilde eleştirmesi, aralarındaki ilişkinin bozulmasına yol açmıştır.¹⁴¹ Rivayete göre, bu duruma dayanamayan Râzî, dönemin sultanıyla olan yakınlığını kullanarak Bahâeddin Veled'in şehirden sürülmesinde etkili olmuştur.¹⁴² Her ne kadar bu düşünce Mevlevî çevrelerde yaygınlık kazanmış olsa da bu görüş kronolojik olarak tutarsızdır. Özellikle, Râzî'nin Bahâeddin Veled'in göç ettiği tarihten çok daha önce vefat etmiş olması, onun bu sürgünde bir rolünün olamayacağını açıkça ortaya koymaktadır.¹⁴³ Ayrıca, Mevlânâ ve Sultan Veled'in göçe ilişkin anlatılarında Râzî'nin isminin hiç geçmemesi de bu iddianın asılsızlığına delil olarak gösterilebilir.¹⁴⁴ Tüm bu unsurlar, söz konusu söylentilerin muhtemelen daha sonraki dönemlerde yayılmış olabileceğini düşündürmektedir.¹⁴⁵ Bu tür ithamlar tarihsel olarak temelsiz olsa da, Râzî'nin tasavvuf karşıtı olduğu yönündeki algıyı güçlendirmiştir. Bu bağlamda özellikle dikkat çeken husus, Bahâeddin Veled'in ve genel olarak Mevlevî

¹⁴¹ Pürjavâdî, "Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", 31-33.

¹⁴² Pürjavâdî, "Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", 34.

¹⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/89.

¹⁴⁴ Pürjavâdî, "Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", 53.

¹⁴⁵ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 323.

çevrelerin tavırlarının temelinde Râzî'nin "filozofların yolunu" izlemesi düşüncesinin yatmasıdır. Nitekim Bahâeddin Veled'in eserlerinde yer alan bazı eleştirilerde de bu görüşe rastlamak mümkündür.

Bahâeddin'in Râzî'ye yönelttiği eleştiriler, onun olumsuz imajının arkasında akılcı yönetime olan bağlılığının yattığı düşüncesini pekiştirir niteliktedir. Bahâeddin'in Veled'e göre Râzî, akıl yolunu benimseyerek bid'at ve sapkınlıkla özdeşleştirilen Yunan filozoflarının izinden gitmiştir. Bu yolu takip etmek, ona göre "ilâhî kitapların nurundan uzaklaşıp karanlığa, sapkınlığa ve nefsin zincirlerine teslim olmak" anlamına gelir.¹⁴⁶ Bu ifadeler, doğrudan Râzî şahsında şekillenen bir eleştiriden ziyade, akıl ve felsefeye yöneltlen genel karşıtlığın bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Şems-i Tebrîzî'nin eleştirileri de Bahâeddin Veled'in eleştirilerini takip etmekle birlikte çok daha sert bir üslûpla dile getirilmiştir.¹⁴⁷ Şems'in metinlerinde Râzî, Meşşâî felsefenin bir temsilcisi ve yalnızca zâhirî ilimlere yönelmiş bir âlim olarak ele alınır. Ona göre Râzî, zâhirî ilimlerdeki derinliğiyle yüz yılda bir gelebilecek bir âlimdir.¹⁴⁸ Ancak ledünnî ilimlerden nasipsiz oluşu sebebiyle bilgisi yüzeysel ve faydasızdır. Zâhirî ilimlerle sınırlı kalan bu ilim, onu hiçbir şeye ulaştırmadığı gibi yalnızca kibre sevk etmiştir.¹⁴⁹ Şems ayrıca, filozofların yolunu sapkınlık olarak değerlendirir ve bu yolun ilâhî kitaplarla çeliştiğini, imanla bağdaşmadığını belirtir. Eğer Râzî de bir filozof ise, tüm ilmî birikimine rağmen hakikatten nasipsizdir; çünkü Şems'e göre hakikate ulaşmanın yegâne yolu imandır.¹⁵⁰ Görüldüğü üzere Şems, Râzî'nin dinî ilimlerdeki yetkinliğini kabul etmekle birlikte, bu ilimleri ledünnî ilimle karşılaştırıldığında yetersiz ve değersiz bulur. Bu bağlamda Râzî'yi yalnızca eleştirmekle kalmaz, onu filozofların yoluna tâbi olmakla suçlayarak tekfir eder. Kuşkusuz bu suçlamalar son derece ağırdır. Ancak Şems'in bu derece sert ifadelerine bir bağlam kazandıran tarihsel bir arka plandan da söz etmek mümkündür.

Kaplan'a göre, Mevlevî çevrelerde Râzî'ye yöneltlen eleştirilerin önemli bir kısmı, felsefe karşıtlarının ortaya attığı mesnetsiz ithamların etkisiyle şekillenmiştir.¹⁵¹ Bu

¹⁴⁶ Pürjavâdî, "Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", 33-34.

¹⁴⁷ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 296.

¹⁴⁸ Pürjavâdî, "Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", 36.

¹⁴⁹ Pürjavâdî, "Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", 36.

¹⁵⁰ Pürjavâdî, "Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", 35; Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 296.

¹⁵¹ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 294-295.

eleştiriler arasında, Râzî'nin Hz. Muhammed'i (s.a.v.) küçümseyici ifadeler kullandığına dair rivâyetler de yer almaktadır. Bu da Şems'in tekfire varan sert tutumunu kısmen anlaşılır kılmaktadır. Ne var ki, bu tür iddiaların temelsiz olduğu ve Râzî'yi itibarsızlaştırma amacı taşıdığı düşünüldüğünde, Şems'in ifadeleri hakkaniyet sınırlarını aşan, oldukça ağır eleştiriler olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Mevlâî gelenekte Râzî'ye dair algının tamamlanması açısından, Mevlânâ'nın eserlerinde yer alan Râzî imajına da kısaca değinmek yerinde olacaktır

Mevlânâ'nın çeşitli beyitlerinde Râzî'ye yönelttiği eleştiriler, içerik bakımından Bahâeddin Veled ve Şems'in eleştirileriyle benzerlik gösterir; ancak üslup açısından daha yumuşaktır. Bu beyitlerde özellikle zâhirî ilimlerin, Allah'a ve dinin özüne ulaşmada yetersiz kaldığı vurgulanır. Ayrıca mal, mülk ve şöretin hakikati bilmeye engel olduğu; akıl ve nazarın ise ilâhî hakikate ulaşmada bir karışıklık doğurduğu düşüncesi öne çıkarılır.¹⁵² Bu eleştirilerde de akla, nazara ve zâhirî ilimlere karşı eleştirel tutum, Râzî'nin şahsında somutlaşmaktadır.

Belki de bu noktada sorulması gereken soru, bu eleştirilerin neden özellikle Râzî'ye yöneltildiğidir. Anlaşılan odur ki, Râzî her ne kadar ledünnî ilimler alanında yetersiz görülse de dini ilimlerdeki yüksek konumu sebebiyle bu eleştirilerin hedefi hâline gelmiştir. Bu durum, eleştirilerin altındaki örtük bir saygı ve kabule de işaret etmektedir. Ancak Râzî'nin tasavvufa yönelik olumlu tutumunun tamamen göz ardı edilmesi, sûfî çevrelerde olumsuz bir imaj sahibi olmasına ve tasavvufa dair gerçek tutumunu örten önyargılara zemin hazırlamıştır. Oysa Râzî, eserlerinde bütün ilimleri bir bütünlük içinde ele almakta; tasavvufun karşısında olmak bir yana, tasavvufa yeni imkânlar sunan bir perspektif ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, Mevlevîlerin Râzî'ye yönelttiği eleştiriler, felsefe karşıtlarının Râzî'yi hedef alan ithamların bir uzantısıdır.¹⁵³ Bu eleştirileri Râzî'nin şahsına indirgemektense, onun temsil ettiği akıl merkezli yöneme yöneltilmiş eleştiriler olarak görmek daha isabetli olacaktır. Râzî, dinî ilimlerdeki yetkinliği, dönemin siyasal otoriteleriyle olan ilişkileri ve yöntemsel değerlendirmeleri nedeniyle dikkat çeken bir figürdür. Bu özellikleri, onu çeşitli entelektüel çevrelerin hem ilgisine hem de tepkisine açık bir

¹⁵² Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 297-299.

¹⁵³ Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", 294-295.

konuma taşımıştır. Nitekim Gurluların himayesi altındayken katıldığı bir münazara sonrasında, “Aristo, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozofların yolunu takip etmekle” suçlanmış; bu suçlama halkı kızdırmış ve şehirde büyük karışıklıklar çıkmasına yol açmıştır. Bu olay kayıtlara “el-fitnetü bi-Fîrûzküh” şeklinde geçmiştir. Gelişmeler üzerine Râzî şehirden çıkarılmıştır.¹⁵⁴ Râzî’nin başka bazı felsefe karşıtlarının ithamları sonucunda Ehl-i Sünnete bağlılığını göstermek üzere kendisini savunduğu, ilmî senetler üzerinden İslamî ilimleri kimlerden aldığına dair açıklamalarda bulunduğu da bilinmektedir.¹⁵⁵ Hayatı boyunca kelâmın temel ilkelerinden vazgeçmeyen, felsefeden yararlanarak tasavvufu daha geniş bir çerçevede ele alan bir âlimin, sûfî çevrelerde olumsuz bir imgeyle anılması hem tarihsel hem düşünsel açıdan talihsiz bir durumdur. Ancak bütün bu tartışmalar, Râzî’nin yaşadığı dönemde ne derece etkili ve belirleyici bir isim olduğunu da açıkça göstermektedir.

2.2.2. İbn Arabî ve Sühreverdî’de Râzî İmajı

Râzî’nin tasavvufla ilişkisi bağlamında en çok dikkat çeken hususlardan biri, yaşadığı dönemin önde gelen sûfîlerin kendisine yazdığı mektuplardır. Bu mektuplar, Râzî’nin tasavvufa yönelik tutumunu değerlendirmede hem doğrudan hem de dolaylı izler sunmaktadır. Bu bağlamda özellikle İbn Arabî’nin Râzî’ye hitaben kaleme aldığı mektup önem arz eder. Söz konusu mektup, ilk bakışta aklî bilginin sınırlarına ve rasyonel yöntemin yetersizliklerine yönelik bir tasavvufî eleştiri olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte mektup, sadece akıl eleştirisi değil, aynı zamanda İbn Arabî’nin nazarında Râzî’nin entelektüel konumunu da yansıtan çok katmanlı bir metin olarak dikkat çeker. Dolayısıyla bu mektubun içeriği, hem İbn Arabî’nin düşünsel çerçevesi içinde aklın konumuna dair bir fikir vermesi hem de Râzî’yi sûfî bakış açısıyla nasıl değerlendirdiğini ortaya koyması açısından özel bir incelemeyi hak etmektedir. Aşağıda bu mektubun muhtevası ve bağlamı analiz edilerek, konumuz açısından hangi noktada durduğu açıklığa kavuşturulacaktır.

İbn Arabî mektubuna; Râzî’yi “dahi, engin ilimler sahibi, millet ve dinin övgüsü” şeklinde çeşitli niteliklerle takdir ederek başlar. Ona “benim Allah yolundaki dostum” şeklinde hitap eder ve onu sevdiğini açıkça ifade eder. Râzî’nin eserlerine, düşünsel

¹⁵⁴ Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı, Hâmilere”, 72.

¹⁵⁵ Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, 117.

üretimine ve mütehayyile gücüne vakıf olduğunu belirten İbn Arabî, bu mektubu bir dostluk ve nasihat bağlamında kaleme aldığını vurgular.¹⁵⁶ Ardından Râzî'yi ilmin bir vârisi olarak gördüğünü dile getirir ve akıl yolunun verâsetin kemaline ulaşmak yönüyle eksik oluşuna dikkat çeker. İbn Arabî'ye göre Allah'ı bilmek ile, Allah'ın varlığını bilmek arasında temel bir fark vardır. Himmet sahibi kişinin yaratılmışlarla değil, Allah'la meşgul olması gereklidir. Zira Allah, aklın nazar ve tefekkürü ile bilinmekten münezzehtir ve akıllı olan kimsenin, kalbini fikirlerden arındırarak müşâhede yoluna yönelmesi gerekir. Muhakkik ilim ehlinin Allah'tan başka bir fail görmemesi ve ilmi Allah'tan bir aracî ile (alimler vasıtası ile) alması, ilme'l-yakîn seviyesine işaret etse de ayne'l-yakîn seviyesine ancak aracısız bir keşif yolu ile ulaşılabilir.¹⁵⁷

İbn Arabî, akıl ve düşüncenin Allah'ı hakkıyla bilmede yetersiz kaldığını vurguladıktan sonra, bu görüşünü destekler nitelikte Râzî'ye dair bir rivâyeti aktarır. Rivâyete göre Râzî, otuz yıl boyunca doğru kabul ettiği bir meselede yeni bir delil karşısında yanıldığını fark etmiş, bu yeni delilin de hatalı olabileceği düşüncesiyle derin bir üzüntü duyarak ağlamıştır.¹⁵⁸ Rivâyetin tarihsel doğruluğu kesin olmasa da İbn Arabî, bu örneği aklî düşüncenin güvenilir olmadığını temellendirerek Râzî'yi riyâzet yoluna davet etmek niyetiyle kullanır. Ardından İbn Arabî, Râzî'ye neden riyâzet, mücâhede ve halvet yollarına yönelmediğini sorar. Onun yüksek meziyetlere sahip bir âlim olarak yüce makamlara erişmeye lâyık olduğunu ifade eder ve tasavvuf yoluna girmesi yönündeki arzusunu açıkça dile getirir. Çünkü İbn Arabî'ye göre insanların, özellikle filozof ve hâkimlerin çoğu, yalnızca varlık sebepleriyle meşgul olurken; bu sebeplerin ötesini görenler, Allah'a yönelen hakiki ârifler, peygamberler ve meleklerdir.¹⁵⁹ Mektubun devamında İbn Arabî, müşâhede yolunun inceliklerine dair uyarılarda bulunur ve Râzî'yi geçici ilimlerden kalıcı olana yönelmeye davet eder. Kalıcı bilgi, vasıtalar olmaksızın doğrudan Allah'ı ve ahiret makamlarını bilmeyi ifade eder. Bu bilgilere ulaşmak ise ancak riyâzet, mücâhede ve halvet yöntemleriyle mümkündür. İbn Arabî, Râzî'ye hitaben kaleme aldığı bu mektubu, Allah'ın bilgisine götüren yola işaret etmekle ve Râzî'yi bu yola davet etmekle noktalar.¹⁶⁰

¹⁵⁶ İbnü'l Arabî, "Risâle ile'l-İmâmî'r-Râzî", *Resâilü İbn Arabî*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001), 184.

¹⁵⁷ Arabî, "Risâle ile'l-İmâmî'r-Râzî", 184-185.

¹⁵⁸ Arabî, "Risâle ile'l-İmâmî'r-Râzî", 185.

¹⁵⁹ Arabî, "Risâle ile'l-İmâmî'r-Râzî", 186.

¹⁶⁰ Arabî, "Risâle ile'l-İmâmî'r-Râzî", 187.

Görüldüğü üzere bu mektup hem aklın ve nazarın marifetullahı dair tafsîlî bilgilere ulaştırmak anlamındaki kısıtlılıklarına dair önemli tespitler hem de İbn Arabî'nin gözünde Râzî'nin değerine işaret eden izler taşımaktadır. Anlaşılan odur ki İbn Arabî, Râzî'nin ilimlerdeki derinliğinin, yeteneğinin ve hakikate ulaşmaya yönelik yüksek himmetinin farkındadır. Aynı zamanda mektubun üslubundan anlaşıldığı üzere, İbn Arabî nazar ve dinî ilimleri tümüyle reddetmemekte; bu ilimlerin belirli bir seviyeye kadar faydalı olduğunu kabul etmektedir.¹⁶¹ Ancak konu Allah'ı bilmek olduğunda bu ilim ve fikirler yetersiz kalacak ve hatta bir noktada Allah'ı bilmeye engel teşkil edecektir. Bu nedenle İbn Arabî, Râzî'nin sahip olduğu yüksek istidadın zayi olmasından çekinmekte ve riyâzet yolunu seçerek daha yakînî ve tafsîlî bilgilere ulaşmasını arzulamaktadır.

Bu noktada belki de asıl mühim soru, Râzî'nin bu davete nasıl cevap verdiğidir. Bilindiği kadarıyla Râzî, bu yola herhangi bir sûfî şeyhe intisap ederek, bir şeyhin gözetiminde girmemiştir. En azından bunu doğrudan ortaya koyan bir bilgi mevcut değildir. Ancak önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere Râzî'nin birçok eserinde yer verdiği tasavvufî yorumlar ve aklın sınırlarına dair değerlendirmeleri, İbn Arabî'nin düşünceleriyle belirli ölçüde örtüşmektedir. Râzî'nin bu yoldan yararlandığını düşündüren ifadeler de azımsanamayacak düzeydedir. Ancak Râzî'nin nasıl bir deneyim yaşadığı ya da bu deneyimin nasıl sonuçlandığı bilinmemektedir. Bu bağlamda kesin olan, Râzî'nin, nazarın sınırlılıklarının farkında olduğu ve bunu göz önünde bulundurarak nazar ve riyâzeti birbirini tamamlayıcı yöntemler olarak değerlendirdiğidir.

Sonuç olarak İbn Arabî, Râzî'yi tıpkı birçok sûfî gibi aklî ve dinî ilimlerin zirvesinde bir figür olarak görmüştür. Bu yönüyle onu, akıl yolunun temsilcisi kabul ederek riyâzet ve mücâhede yoluna davet etmiştir. Literatürde bu mektup genellikle aklın sınırlarına dair bir eleştiri olarak yorumlanmış, bu bağlamda Râzî'nin akılcı kimliği ön plana çıkarılmıştır. Ancak mektubun bu şekilde okunması, Râzî'yi riyâzet ve tasavvuf yoluna tamamen ilgisiz ya da karşıt bir konumda görme eğilimini de beraberinde getirmiştir. Literatürde İbn Arabî ile Râzî'yi karşılaştırmalı biçimde ele alan çalışmalar da çoğu zaman bu karşıtlık imajını pekiştirmiştir.¹⁶² Ancak meseleyi Râzî merkezli bir bakış açısıyla değerlendirmek, onun tasavvufî mirasa daha açık bir düşünür olduğunu fark

¹⁶¹ Ben Hammed, "Disciplining the Soul, Freeing the Mind", 228.

¹⁶² Bkz: Seyyit Nur Ciran, "Sûfilerin Kelâmcılara Bakışı", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 129-153; Ömer Dursun, *İbn Arabî'nin Ulemâ Eleştirisi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

etmek için önemli bir imkân sunacaktır.

Dönemin önde gelen sûfilerinden Şihâbeddîn Ömer Sühreverdî'nin Râzî'ye hitaben kaleme aldığı mektupta da tıpkı İbn Arabî'nin mektubunda olduğu gibi, samimi ve olumlu bir yaklaşım dikkat çeker. Sühreverdî, Râzî'yi dost olarak görmekte, onun yolunun Allah'a ulaştığına inandığını ve kendi yolu ile Râzî'nin yolunun birleştiğini ifade etmektedir.¹⁶³ Onun ifadelerinde de Râzî'nin tasavvuf yolundan faydalanmasına yönelik dua ve istek önemli bir yer tutar. Bu ifadeler, Râzî'nin ilmî kudretine ve yüksek istidadına şahit olan sûfilerin, onun tasavvufî tecrübelerle de zenginleşmesini içtenlikle arzuladıklarını göstermektedir.¹⁶⁴

Sühreverdî mektubunda ilim yolunu tarif eder ve devrinde ilmin aslından uzaklaşarak bir gösteriş vesilesine dönüştüğünden yakınır. Ona göre ilim, insanların hevaları için kullanacakları, yanlış fikirler yayacakları ve münakaşa için kullanacakları bir yol olmamalıdır. Hakiki ilim; sırları anlamaya, Allah'ın nuruyla nurlanmaya sebep olan ilimdir. İlmi Allah için değil insanlar için talep etmek, ilmin özünden uzak ve şekilden ibaret olmasına sebep olur. Sühreverdî, şekilcilikten ibaret ve içi boşaltılmış ilim anlayışını eleştirdikten sonra hakiki ilmin niteliklerinden bahseder. Hakiki ilim; Allah'ın yakınlığını istemek, nefsi yakîne yöneltmek ve sadıkların delillerine sahip olmaktır. Bu deliller aklın burhanlarının aksine sırların gözünü açan delillerdir. Bu da ancak sadrı temiz, kalbi zâhid olan, kutsiyetle parlayan ruhlara nasip olur. Sırlara ulaşmak ise, tevbe merdivenlerini tırmanmakla mümkündür. İlahi ilhamlarla ayetlerin sırlarına erişmek, ancak ihlas sahiplerinin erişebileceği bir mertebedir. Sühreverdî bu mektubu, o yolda olmanın duası ve arzusu ile bitirir.¹⁶⁵

Sühreverdî'nin mektubunda tasavvuf yolunun ulaştıracağı hakikî bilginin üstünlüğüne yaptığı vurgu, onun Râzî'yi bu manevî yolda görmeye dair içten bir arzu taşıdığını ortaya koymaktadır. Sühreverdî'nin, insanlar eliyle aslî mahiyetinden uzaklaştırılmış bilgiye yönelik serzenişleri ve hakikî bilgiye çağrısı, Râzî'ye hitaben kaleme alınmış samimi bir nasihat olarak değerlendirilebilir. Mektuplarda tercih edilen yumuşak üslup ve içerikteki yapıcı ton, Râzî'nin tasavvuf çevrelerinde değerli ve yüksek istidat sahibi bir âlim olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Bu içten hitap ve davetkâr söylem, Râzî'nin sûfilere karşı

¹⁶³ Pürjavâdî, "Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", 57.

¹⁶⁴ Pürjavâdî, "Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", 58.

¹⁶⁵ Pürjavâdî, "Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", 79-80.

düşmanca bir tutum içerisinde bulunmasının son derece düşük bir ihtimal olduğunu düşündürmektedir.¹⁶⁶ Râzî'nin sûfilerin yolundan ve sûfi gruplardan bahsederken gösteriş sahibi olanları, bu yolda samimi olanlardan ayırması da Sühreverdî'nin yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir. Sonuç olarak her iki mektup, tasavvuf ehlinin Râzî'ye teveccühünü görmek açısından dikkate değerdir. Ancak mektuplarda hâkim olan nasihatkâr ve davet edici üslubu, Râzî'nin tasavvufa mutlak anlamda ilgisiz olduğu şeklinde yorumlamak; Râzî'nin konumunu göz ardı etme riskini beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, her iki metnin değerlendirilmesinde bu hususun göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir.

Râzî'nin sûfilerle ilişkisine dair aktarılan tüm yaklaşımlar birlikte değerlendirildiğinde, tartışmaların çoğunlukla onun aklın bir temsilcisi olarak merkezî bir konumda oluşu etrafında şekillendiği görülmektedir. Bazı düşünürler ve sûfiler, bu nedenle Râzî'yi tasavvufa karşı konumlandırmış ya da bu yoldan uzak biri olarak değerlendirmiştir. Kimileri ise onun aklın sınırlarına dair eleştirilerinden yola çıkarak, kelâmı terk edip sûfilîği tercih eden bir âlim profili çizmiştir. Birbirine zıt gibi görünen bu yaklaşımların ortak noktası, Râzî'nin tasavvufa yönelik tavrının çoğunlukla akılcı kimliği gölgesinde kalmış olmasıdır. Bu durum, Râzî'nin düşünsel konumunun kendisiyle değil, çoğunlukla akla veya nazara yöneltilebilir yapısal eleştiriler çerçevesinde anlamlandırılması sonucunu doğurmuştur. Oysa Râzî'yi yalnızca akılcı kimliğiyle tanımlayıp tasavvufa ilgisini görmezden gelmek ne kadar eksikse, onu tamamen nazarı terk ederek sûfilîği benimsemiş bir figür olarak sunmak da aynı ölçüde eksiktir. Bu iki tutumun ortak zaafı, Râzî'nin bir yöntem eleştirmeni olarak tüm bu yolları kuşatıcı biçimde değerlendirme imkânını göz ardı etmektir. Râzî'nin kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlere dair yaklaşımı, bu alanları mutlak zıtlıklar üzerinden değil, birbirini tamamlayan imkânlar olarak gördüğünü ortaya koyar. Bu yaklaşım, Râzî'nin sûfilikle ilişkisini anlamlandırmak için de daha tutarlı bir zemin sunacaktır.

2.3. Râzî'nin Sûfilikle İlişkisindeki Dengeli Tutum

Râzî'nin sûfilerle ve tasavvufla ilişkisine dair tartışmalar bir kenara bırakıldığında, onun riyâzet ve tasfiyeyi marifetullahı ulaştıran muteber bir yol olarak değerlendirdiği açıkça görülmektedir. Şimdiye kadar aktarılan tasavvufî yorumları da bu kanaati

¹⁶⁶ Pürjavâdî, "Râbıtâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye", 58.

desteklemektedir. Bu yolla ulaşılan ledünnî bilgilere, mârifet nurlarına ve gaybî sırlara dair azımsanamayacak sayıda ifadesi bulunmaktadır. Bu durum, Râzî'nin tasavvufa tamamen karşı olduğu ya da bu alana ilgisiz kaldığı yönündeki iddiaları açık biçimde geçersiz kılmaktadır. Bununla birlikte, Râzî'nin sûfilîğe yaklaşımında başka bazı hususlar da dikkat çekmektedir. Râzî, kendi tasavvufî tavır ve tatbiklerinde ne bir sûfî gibi yola bir mürşit-müntesip ilişkisiyle başlamış ne bir mutasavvıf gibi bu alana dair müstakil bir eser kaleme almış ne de sûfîlerin yoluna girdiğini açıkça ifade etmiştir. Bu da onun, klasik anlamda sûfî ya da mutasavvıf tanımlarının dışında, kendine özgü bir yol izlediğini düşündürmektedir.

Bu noktada Râzî'nin ilmî yönelimi, yöntemi ve konuya dair beyanları dikkate alındığında, tasavvufa yakınlığının ve ilgisinin anlamlandırılmasını sağlayan en belirgin açıklama şudur: Onun tasavvufla temasında, tahkik yolunun sunduğu imkânlar ve nereden gelirse gelsin hakikati araştırmaya yönelik duyduğu entelektüel motivasyon¹⁶⁷ belirleyici olmuştur. Bu bağlamda bakıldığında Râzî, klasik anlamda bir sûfî olmaktan ziyade, bir tasavvuf teorisyeni olarak değerlendirilebilir. Râzî'nin, kelâmın ve felsefenin imkânlarını tasavvufî yorum ve tatbiklerinde yoğun biçimde kullanması da onun tasavvufa yaklaşımında yönteminin etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Râzî'nin nazar-riyâzet yöntemleri ve kelâm-felsefe-tasavvuf disiplinleri arasındaki bütünleştirici yaklaşımı;¹⁶⁸ tahkîkin sunduğu imkânla kendini tüm küllî perspektiflerin üzerinde konumlandırma tavrıyla örtüşmektedir. Nitekim kendini bir felsefeci olarak tanımlamasa da felsefeden istifade etmiş olması, bu yaklaşımın bir yansımasıdır. Aynı tavır, onun sûfî kimliğini açıkça sahiplenmeden de tasavvufî birikimden faydalanmasına olanak tanımış olmalıdır. Râzî'nin tasavvufa yakınlığı ve bu alana yaklaşımı, onun ilmî yönteminin bütünleştirici yapısıyla derin bir uyum içindedir. Bu da onun tasavvufla ve sûfilikle ilişkisinde yöntemsel yaklaşımının belirleyici bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Râzî'nin riyâzet yolundan pratik düzeyde faydalandığını düşündüren ifadeler ise ayrıca değerlendirilmelidir. Bu ifadeler, onun bu yoldan yalnızca teorik değil, aynı zamanda tecrübî anlamda da yararlandığını ima etmektedir. Ancak, bu deneyimin bir intisap sonucu gerçekleşmemesi, onun klasik anlamda bir sûfî olduğunu açıkça iddia etmeyi güçleştirmektedir. Buna karşılık, onun riyâzet ve tasavvuf yoluna kendi ilmî yönelimi

¹⁶⁷ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 44.

¹⁶⁸ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 47.

doğrultusunda ilgi duyduğu ve bu yolun sunduğu imkânlardan pratik anlamda yararlandığı da söylenebilir.¹⁶⁹ Ayrıca onun, bu yolun mertebelerinde ilerleme arzusunu taşıdığı da anlaşılmaktadır. Râzî, tasavvufî bir üslupla velilerin yolunu açıklarken, en yüksek makâmı “muhakkik” adını verdiği; ilim ve irfanı birleştiren seçkin bir gruba atfetmiş ve onlardan biri olmayı temenni etmiştir.¹⁷⁰ Bu yaklaşım, onun kelâm, tasavvuf ve felsefe arasındaki bütünleştirici eğilimiyle uyumlu, ilmî yolculuğunun idealini yansıtmaları bakımından da anlamlıdır.

Râzî’nin klasik anlamda bir intisap yoluyla olmaksızın bu yoldan pratik anlamda nasıl faydalanmış olabileceğini açıklamak için şu hususa dikkat çekilmelidir: Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de değinileceği üzere Râzî, kendilerini riyâzet yolundaki tehlikelerden koruyacak ilimlere sahip olan âlim kimselerin, riyâzet yolunda bir rehber ihtiyacı duymaksızın ilerleyebilecekleri görüşünü benimser.¹⁷¹ Onun alimlerle ilgili bu görüşü esas alındığında, kendisinin de klasik anlamda bir intisap gerçekleştirmeksizin riyâzet ve mücâhede tatbikinde bulunabilmesi anlaşılır olur. Elbette bu yaklaşım, yine de Râzî’nin bu yolu nasıl yürüdüğü ve bu yolda nasıl bir sonuca ulaştığı sorularına tam olarak cevap vermemektedir. Ancak bu husus, Râzî’nin bir intisap gerçekleştirmeksizin bu yolda yürüdüğüne ve bu yolu tecrübe ettiğine işaret eden ifadeleri anlamlandırmak için imkân sağlamaktadır.

Râzî’nin bu yoldan pratik anlamda faydalandığına dair işaretler yalnızca eserlerinde değil, onun bireysel yaşantısında da göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Râzî’nin günlük zikir ve virt tatbiklerinde bulunduğundan ve bunları ölene kadar aksatmadığından bahsedilebilir.¹⁷² O, *Câmiu’l-ulûm* isimli eserinde, günlük virt düzeninin nasıl oluşturulması gerektiğini özel bir bölümde ele almıştır.¹⁷³ Râzî, bu bölüme geçmeden hemen önce bir giriş sadedinde “kalp sahiplerinden” naklen, “temizliğin” dört ayrı mertebesiyle ilgili açıklamalara yer verir. Râzî’ye göre temizliğin ilk derecesi, beden kirlilerden arındırılmasıdır ki bu avamın (halkın) temizliğidir. İkinci mertebe uzuv ve organları günahlardan temizlemektir ki bu, havassın (seçkinlerin) temizliğidir. Üçüncü temizlik ise kalbi kendini beğenme, haset, kibir, benlik sevgisi ve gurur gibi kötü

¹⁶⁹ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 42-43.

¹⁷⁰ Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ’nın Râzî’ye Yönelik Eleştirileri”, 305; Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 46.

¹⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzade (Tahran, 1962), 2/604.

¹⁷² Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 43.

¹⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Câmiu’l-ulûm*, thk. Seyyid Ali Âl-i Dâvud (Tahran: Neşr-i Surayyâ, 2003), 480.

ahlaklardan ve çirkin davranışlardan temizlemektir. Bu temizlik, havassü'l-havasın (seçkinlerin seçkinlerinin) temizliğidir. Dördüncü ve en yüksek merteye ise düşünceleri Allah'tan başkasından temizlemektir. Zira kalpte Allah'tan başkasına dair hatıralar yer ederse bu, Allah'ı anmaya engel olur. İşte bu temizlik, irfândır.¹⁷⁴ Râzî, temizliğin en üst derecesi olarak Allah'ı anmaya engel olan her türlü düşünceden temizlenmeyi zikrettikten sonra, Allah'ı anmanın uygun vakitleri olarak günün ve gecenin virt vakitlerini tayin eder:

Râzî'ye göre bir günde yedi ayrı virt vakti vardır. Bu vakitlerin ilki sabahın doğuş vaktinden güneşin doğuşuna kadar olan süredir. İkinci vakit, güneşin tam olarak yükselip belli bir seviyeye çıkması vaktidir. Üçüncü vakit, kuşluk vaktidir. Dördüncü vakit, güneşin tepe noktasına (zeval) varmasından öğle namazı bitimine kadar olan vakittir. Beşinci vakit, dördüncü vaktin bitiminden ikindi namazına kadar olan vakittir. Altıncı vakit, ikindi namazı vaktidir. Yedincisi ise güneşin batma vaktidir. Râzî'ye göre, bu yedi vaktin her birine farklı Kur'an ayetlerinde ayrı ayrı işaret edilmiştir.¹⁷⁵

Râzî, gecenin farklı bölümlerinde de ibadete ve virde ayrılması gereken beş ayrı vakit zikreder. Bunların ilki, akşam namazı ile yatsı namazı arasında ibadetle meşgul olmaktır. İkincisi, yatsı namazından, halkın uykuya daldığı vakte kadar evratla meşgul olmaktır. Üçüncüsü abdestli olarak uyumaktır ki Râzî'ye göre kişi böylelikle uyanana kadar ibadetle meşgul sayılır. Böyle bir uykunun fazileti hakkında da birçok rivayet gelmiştir. Dördüncü vakit, gecenin yarısında ibadetle meşgul olmaktır ki buna "teheccüd" denir. Beşinci vakit de gecenin son kısmında, sabah olmadan önce ibadetle meşgul olmaktır.¹⁷⁶

Râzî'nin gündüz yedi, gece beş olmak üzere duaya, ibadete ve virde ayrılması gereken on iki ayrı vakit zikretmesi ve kendisinin de ömrü boyunca bu virtlere devam etmesi, onun bireysel hayatındaki sûfî tatbiklerin bir örneği kabul edilebilir. Bu açıklama ve örnekler, Râzî'nin klasik anlamda bir sûfî olmaksızın ve bir intisap gerçekleştirmeksizin, bireysel yönelimiyle sûfî pratiklerden yararlandığını ortaya koymaktadır. Râzî'nin fiilen intisap etmese de tasavvufun ilkelerini benimseyerek hayatında uygulaması, onun fikren müntesip kabul edilebilmesine de imkân tanımaktadır.¹⁷⁷

¹⁷⁴ er-Râzî, *Câmiu'l-ulûm*, 476.

¹⁷⁵ er-Râzî, *Câmiu'l-ulûm*, 480.

¹⁷⁶ er-Râzî, *Câmiu'l-ulûm*, 480.

¹⁷⁷ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 42.

Sonuç olarak, Râzî'yi mutlak bir sûfî karşıtı olarak nitelendirmek kadar, klasik anlamda bir sûfî olduğunu öne sürmek de bazı yönlerden zorluklar barındırmaktadır. Râzî, marifetullahı ulaşmak noktasında geçerli ve anlamlı gördüğü yolları birleştiren ve bu yolların imkânlarından bireysel yönelimiyle de istifade eden bir muhakkiktir; ya da en azından bu gayededir ve bu yolda başarıya ulaşmayı içtenlikle temenni etmektedir.

Râzî'nin, riyâzet ve nazar yöntemlerinin önceliğine ve yeterliliğine dair tartışmalı ifadelerine gelince; bu ifadeleri değerlendirmek, Râzî'nin riyâzete ve riyâzetin imkân ve sınırlarına yönelik yaklaşımını; kapsamlı ve sistematik bir çerçevede ele almayı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın bir sonraki bölümü, Râzî'nin riyâzet ve mücâhedeye ilişkin değerlendirmelerine ayrılacaktır.

III. BÖLÜM: RÂZÎ’NİN RİYÂZET VE MÜCÂHEDEYE YAKLAŞIMI

Çalışmamızın ilk iki bölümünde, Fahreddin er-Râzî'nin tasavvufa ve sûfilîğe yönelik yaklaşımına dair çeşitli tespitler ortaya konulmuştur. Bu bölümde ise, söz konusu tespitlere dayalı olarak, Râzî'nin riyâzet yöntemine yaklaşımını ele almak amaçlanmaktadır. Bu meseleyi incelemek, çalışmanın şimdiye kadarki tartışmalarıyla doğrudan bağlantılı olup literatüre farklı açılardan katkı sağlama potansiyeline sahiptir.

Râzî'nin tasavvufla ilişkisinin bağlamı olarak zikredilen meşruiyet meselesine yaptığı katkıların görüleceği bir diğer mesele, bir yöntem olarak riyâzete yaklaşımıdır. İlgili konuda bir yöntem eleştirmeni olarak Râzî'nin görüşlerinin taşıdığı önem açıktır. Buna binaen Râzî'nin riyâzete yönelik görüşleri, bir bilgi yönteminin hususiyetleri dikkate alınarak incelenecektir.

Konunun ele alınmasının bir diğer gerekçesi ise şudur: Râzî'nin nazar ve riyâzet yöntemlerine dair görüşleri üzerinden, onun kelâmî yöntemden kopuşuna işaret eden bazı yorumların ne ölçüde isabetli olduğu ancak riyâzet yöntemine yaklaşımının incelenmesiyle ortaya konulabilir. Bu bağlamda, Râzî'nin riyâzeti düşüncesinde nasıl konumlandığına ve bu yöntemin nazar yöntemiyle ilişki düzeyine değinmek, söz konusu yorum ve iddiaların doğruluk derecesini değerlendirmek açısından da önem arz etmektedir.

Son olarak, İslam düşüncesindeki yöntem tartışmaları bağlamında önemli bir yere sahip olan riyâzetin yöntemsel inşasına Râzî'nin yaptığı katkıyı tespit etmek, onun İslam düşünce tarihinde açtığı teorik imkânları görmek açısından ayrıca anlamlıdır. Bu noktadaki etkisini ortaya koymak, İslam düşüncesinin Râzî sonrasındaki seyrini anlamlandırmak bakımından da önemli bir imkân sağlayacaktır.

Tüm bu gerekçelere dayanarak, bu bölümde riyâzet ve mücâhede, öncelikle tanımı ve çeşitli özellikleri çerçevesinde ele alınacaktır. Ardından, riyâzet ve mücâhede, bir bilgi yöntemi olması yönüyle değerlendirilecektir.

3.1. Riyâzet ve Mücâhedenin Tanımı ve Çeşitli Hususiyetleri

Râzî'nin riyâzetle ilgili görüşlerini ortaya koymanın ilk adımı, onun riyâzeti nasıl tanımladığını ve riyâzet sürecini nasıl değerlendirdiğini anlamaktır. Râzî'nin bu konuda doğrudan tanım, kavramsal çerçeve ve sürece dair en kapsamlı açıklamalarına *Şerhu'l-İşârât* isimli eserinde rastlanmaktadır. Râzî'nin riyâzetle ilgili sonraki eserlerindeki

görüşler de bu eserdeki yaklaşımıyla örtüşmektedir. Râzî, bu eserin riyâzete dair bölümünde, çoğu meselede İbn Sînâ'nın görüşlerine büyük ölçüde katılmakta, zaman zaman ise onun fikirlerini ayrıntılandırmakta ve açıklamalarını genişletmektedir. Ayrıca Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, *el-Metâlibü'l-âliye ve et-Tefsîrû'l-kebîr* isimli eserinde de riyâzete dair değerlendirmelerini temellendiren açıklamalara yer vermiştir.

Bu bölümde, zikredilen eserler merkeze alınarak, Râzî'nin riyâzeti nasıl tanımladığı, nasıl kavradığı ve riyâzet süreciyle ilgili hangi açıklamalarda bulunduğu üzerinde durulacaktır. Râzî'nin riyâzeti anlamlandığı ve temellendirdiği bu çerçeve, riyâzetin bir bilgi yöntemi olarak değerlendirilmesine de zemin teşkil edecektir.

3.1.1. Riyâzet ve Mücâhede Nedir?

Riyâzet sözlükte; “terbiye ve ıslah etme, idman yapma, eğitme,”¹⁷⁸ “yerilen hâllerin övülen hâller ile değiştirilmesi, şehvânî niteliklerden uzaklaşmak, namaz ve oruca devamlılıkla günah ve ayıplanma gerektirecek şeylerden gece gündüz korunmak, uykuya set çekip halk ile boş sohbetten uzak durmak”,¹⁷⁹ “nefsi tabiatının kirlerinden ve olumsuz eğilimlerinden ayırarak güzel ahlakla bezemek”¹⁸⁰ gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Tasavvufta riyâzet, en genel anlamıyla insan için fitratın bir gereği olan zarûrî miktar karşılandıktan sonra yeme-içme, konuşma ve uyku gibi şehvî arzuları sınırlamayı kapsayan bir eğitimidir.¹⁸¹

Mücâhede ise; sözlükte “savaşmak, mücadele etmek, vuruşmak, döğüşmek” anlamlarına gelir.¹⁸² “Kötülüğü emreden nefisle, şeriatla istenen ve ona zor gelen şeylere nefsi yönlendirmek suretiyle harp etmek”,¹⁸³ “nefis ve şeytanla savaşmak, Allah'tan başka her şeyden sıyrılmakla Allah'a dosdoğru bir acziyet ile yönelmek, nefsin şehvetlerinden kesilmesi ve kalbin istek ve şüphelerden sıyrılması”¹⁸⁴ gibi farklı şekillerde

¹⁷⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 220.

¹⁷⁹ Tahânevî, *Keşşâfü İstîlâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem - Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1995), 2/900.

¹⁸⁰ Seyyid Şerif Cürcanî, *Mu'cemût-ta'rîfat*, ed. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dârü'l-fazîlet, 2004), 98.

¹⁸¹ Öncel Demirtaş, “Riyâzet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevî Olgunluk”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 80.

¹⁸² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 188; Cürcanî, *Mu'cemût-ta'rîfat*, 172; Tahânevî, *Keşşâfü İstîlâhat*, 2/1470.

¹⁸³ Cürcanî, *Mu'cemût-ta'rîfat*, 171.

¹⁸⁴ Tahânevî, *Keşşâfü İstîlâhat*, 2/1470.

tanımlanmıştır. Tasavvufta mücâhede, “içe dönük bir cihat” olarak algılanır.¹⁸⁵ Mücâhedenin, riyâzetten kaynaklı sıkıntı ve zorluklara rağmen nefsi kötülüklerden arınmaya ve iyiliklere ve ibadetlere alışmaya zorlama gayretini içeren süreci karşıladığı söylenebilir.¹⁸⁶

Fahreddin er-Râzî, riyâzeti hem sözlük hem de tasavvuf literatüründeki anlamlarıyla büyük ölçüde örtüşecek şekilde ele almakla birlikte, bu kavramı yalnızca amelî boyutuyla sınırlı görmez; daha kapsamlı ve sistematik bir bakış açısıyla değerlendirir. Aynı zamanda o, bir aklî ilimler uzmanı olarak riyâzeti teorik ve metodolojik bir zemine oturtmuş, tanımına dâhil ettiği her bir kayıtla riyâzet ve mücâhede süreçlerinin farklı yönlerine işaret etmiştir. Bu bölümde, Râzî’nin riyâzet tanımına ve tanımında yer alan kayıtların ifade ettiği anlamlara odaklanılacaktır.

Râzî’ye göre kişide Allah’tan başkasından yüz çevirmek ve Allah’a yönelmekle saadetin elde edileceğine dair burhânî veya taklîdî bir inanç oluştuğunda, bu inançtan Allah’tan başkasından yüz çevirmeye ve Allah’a yönelmeye yönelik bir “irade” ortaya çıkar. Kişi bu hâl üzere devam ettiği müddetçe “mürît” olarak adlandırılır.¹⁸⁷ Dolayısıyla riyâzet, saadete ulaşma inancıyla Allah’tan başkasından kopup yalnızca Allah’a yönelmeye ilişkin bir irade olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, riyâzet kavramında “irade” unsuruna yapılan vurgunun, “mürîtlik” vasfında da kendisini açıkça gösterdiği dikkat çekmektedir.

Râzî, Allah’tan başkasından yüz çevirip O’na yönelmeye dair bu “irade ve şevk” durumunu daha ayrıntılı şekilde açıklamaktadır. Ona göre şevk, saadet ve sevinci tamamlama arzusuyla ilgili bir harekettir. Bu hareket, bir şeyin zihinde bir yönüyle tasavvur edilip diğer yönüyle tasavvur edilememesi hâlinde ortaya çıkar. Şevk duyan kişi, bir bakımdan erişmiş, diğer bakımdan ise mahrum kalmış durumdadır. Eriştiği yön dolayısıyla haz ve sevinç duyar; ancak mahrum kaldığı yön dolayısıyla bir eksiklik hisseder. Bu eksiklik, onu daha fazla elde etme arzusuyla harekete geçirir. Bir şeye tamamen ulaşıncaya ortaya çıkan sevinç ise aşk olarak tanımlanır. Ancak Allah’ın zâtını doğrudan temaşa etmekten kaynaklanan bu aşk, beşerî ruhların erişemeyeceği bir

¹⁸⁵ Mehmed Demirci, “İçe Dönük Cihad: Mücâhede”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/19 (2007), 17.

¹⁸⁶ Demirci, “İçe Dönük Cihad: Mücâhede”, 17.

¹⁸⁷ er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 2/603.

makamdır. Bu nedenle şevk, yalnızca beşerî nefislerin bir özelliğidir.¹⁸⁸

Kişi, Allah'ın bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf ve bu sıfatlarda yaratılmışlara benzemekten münezzeh olduğunu kavradığında, aynı zamanda Allah'ın zâtını tasavvur etmenin akıl ve düşüncenin sınırlarını aşan bir mesele olduğunu da idrak eder. Böylece kul, bir yönden Allah'ın kemâllerini hissederken, diğer yönden bu kemâlleri tam anlamıyla kavrayamaz. Bu durum ise, kemâllerin mertebelerini anlamaya yönelik sürekli bir şevk meydana getirir. Allah'ın kemâllerinin dereceleri sonsuz olduğundan, bu kemâlleri idrak etme arzusu da bitimsiz bir şevk üretir.¹⁸⁹

Özetle, Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili kemâllerinin mahiyetini tam anlamak, insan kudretinin ötesindedir. Bununla birlikte, Allah'ın sonsuz kemâl sahibi olduğunu idrak eden kul, bu kemâllere dair bazı tafsîlî bilgilere ulaşma arzusu taşır. Allah'tan başkasından yüz çevirerek O'na yönelmeye dair duyulan bu şevk, riyâzet olarak isimlendirilir; bu şevk ve iradenin sürekliliğini sağlamak adına gösterilen yoğun çaba ise mücâhede olarak tanımlanır.

Râzî'ye göre riyâzet yolunun temelinde, kalbi Allah'tan başkasından arındırma ilkesi bulunmaktadır. Çünkü nefsin cevheri, mahiyeti gereği Allah'ın yüce mertebesine şevkle yönelme eğilimindedir. Ancak bu cevher, bedene ilişip bedenî haz ve ilgilerle meşgul olduğunda, asıl vatanı olan kutsî âleme dönmesinin önünde bir perde ve engel meydana gelir.¹⁹⁰ İlâhî esintiler ve tecelliler sürekli olarak mevcut olsa da bu tecellilere ulaşmak ancak bedenî engellerden kurtulmakla mümkün olur.¹⁹¹ Kişi, bu engellerden arınmak için şevk duyarak mücâhede ettiğinde, perdeler ve engeller ortadan kalkar; böylece kalpte celâl nurları tecelli etmeye başlar. Bu tecellilerin gerçekleşmesiyle birlikte, kişide ilâhî bir haz ve sevinç doğar. Söz konusu haz ve sevinç, kişiyi Allah'a yönelmeye sevk eden cezbe hâlini alır.¹⁹² Râzî'ye göre bu süreç, Cenâb-ı Hakk'ın “Onlar sözün en güzeline götürülmüşlerdir, kendisine çok hamledilenin doğru yoluna iletilmişlerdir” (el-Hac,

¹⁸⁸ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/588.

¹⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 2/209.

¹⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî: Metafizik*, ed. Ekrem Demirli, çev. Ekrem Demirli - Eşref Altaş (İstanbul: Fikriyat, 2022), 1/23.

¹⁹¹ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/604.

¹⁹² er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/23.

22/24) ayetinde işaret ettiği yola tekabül etmektedir.¹⁹³ Dolayısıyla riyâzet; saadete ve ilâhî sevince ulaşılabileceği inancıyla Allah'tan başkasına yönelmeye sebep olan tüm bağlardan kopma iradesidir. Bu bağlar, Allah ile yakınlık kurmanın ve mârifet tecellilerine erişmenin önünde birer engel konumundadır. Bu engeller, iradeyle (riyâzetle) ve iradenin sürekliliğini sağlayan yoğun gayretle (mücâhedeyle) aşılar. Bu şekilde kişi hem Allah'ın yakınlığına hem de ilâhî nurların tecellisine ulaşma imkânına kavuşur. Nihayetinde bu yolu takip eden kimse için saadet ve hakiki mutluluğa ulaşmak mümkün hâle gelir.

Râzî'nin riyâzete dair tanımında yer verdiği önemli bir diğer unsur ise, kişide riyâzet yoluyla saadete ulaşılabileceğine dair inancın hem burhânî hem de taklidî yollarla oluşabileceğine işaret etmesidir.¹⁹⁴ Bu farklı oluş biçimi, riyâzeti talep edenlerin de çeşitli sınıflara ayrılmasına zemin teşkil eder. Râzî'ye göre riyâzet yoluna girenler dört grupta değerlendirilir:¹⁹⁵

Birinci grup, ilâhî ilimleri talep eden ve bunları elde etmek için yoğun bir çaba gösteren kimselerdir. Bu kişiler derin düşünce ve titiz nazar yoluyla ilimlerin inceliklerine ulaşmaya gayret ederler. Ulvî âleme yönelik güçlü bir şevk taşırlar ve bu şevk, onları riyâzete sevk eden temel unsurlardan biri olur.

İkinci grup ise yaratılışlarının uygunluğu ve cevherlerinin doğal eğilimi temayüz eden nefislerden oluşur. Bu kişiler birinci gruptaki kimseler gibi aklî araştırma ve nazarla meşgul değildirler. Ancak duysal etkilerden kısa süreli bir kopuş yaşadıklarında, vecd hâli üzerlerinde galip gelir; böylece bedenî âlemlerden ve bunlara bağlı ilgilere uzaklaşarak kendilerini unutturur bir hâle gelirler.

Üçüncü grup, her iki vasfı da kendisinde toplayan nefislerden oluşur. Bu kişiler hem yaratılış itibarıyla ulvî makamlara yönelme eğilimine sahiptirler hem de bu şevki ilâhî ilimleri öğrenmek suretiyle derinleştirip pekiştirirler.

Dördüncü grup ise, her iki özellikten de yoksun olan; ancak bu yolun güzelliklerini işitmek suretiyle saadetin bu yolla ilişkili olduğuna inanan ve bu inançla riyâzete yönelen

¹⁹³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 16/291.

¹⁹⁴ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/602.

¹⁹⁵ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/603.

kimselerden oluşur.¹⁹⁶

Râzî'ye göre âlim kimseler için insanlardan uzak ve yalnız kalmak daha evladır. Zira riyâzet yolunda insanın başkalarına duyduğu ihtiyaç, esasen kendisine rehberlik edecek bir mürşide duyulan ihtiyaçtan kaynaklanır. Ancak ilim yoluyla gerekli bilgilere ulaşmış, kendisini sapkınlıklardan koruyabilecek ve doğru yola ulaştıracak nazârî donanımına sahip kimselerin bir rehber ihtiyacı bulunmaz. Çünkü bilgi, rehberlik açısından en yüksek mertebeyi temsil eder. Buna karşılık, fitrî meyliyle riyâzete yönelen fakat gerekli ilimden yoksun olan kimse ise mutlaka bir rehber ve öğreticiye muhtaçtır; aksi takdirde, doğru yoldan sapması ve çeşitli tehlikelerle karşılaşması kaçınılmazdır.¹⁹⁷

Râzî, daha önce tasnif ettiği dört gruptan üçüncüsünü hem fitrî yatkınlık hem de nazârî bilgiye sahip olmaları sebebiyle “yüce, eksiksiz ve kutsal nefis” sahibi kimseler olarak nitelendirir. Bu grup, Kur'an'daki “Neredeyse yağı, kendisine ateş değmese bile ışık verir” (en-Nûr, 24/35) ayetiyle ilişkilendirilir.¹⁹⁸ Buna mukabil, her iki vasıftan da yoksun olan dördüncü gruptaki kişiler için başlangıçta zahirî amellerin ıslah edilmesi yeterlidir. Bu ameller vasıtasıyla arınan nefis, zamanla gafletten temizlenir ve ilâhî yönelişe hazır hâle gelir. Böylece Rabbânî parıltılara açık bir hâl kazanır.¹⁹⁹

Râzî'ye göre bu dört sınıf, riyâzet yoluna talip olanların tümünü kapsar ve bunların dışında başka bir sınıf bulunmaz. Sonuç olarak, riyâzet yolunun saadete ulaştırıcı olması yönündeki inanç ve buna dayalı şevk ya ilimle ya fitrî yönelişle ya her ikisinin bileşimiyle ya da taklit yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bu sınıflar arasında en yüce mertebe hem ilme hem de fitrî meyle aynı anda sahip olan kimselere aittir.

Râzî'nin riyâzet yoluna girenlerin sınıflandırmasına dair açıklamaları, İlâhî marifetler konusunda hem riyâzeti hem de nazârî zikretmesi yaklaşımıyla birlikte değerlendirildiğinde, bu konuda ortaya koyduğu görüşler daha kapsamlı ve bütünlüklü bir tasnif altında incelenebilir.²⁰⁰ Bu iki husus birleştirildiğinde, “mârifetullahı talep eden kimseler” öncelikle iki ana gruba ayrılmaktadır:

¹⁹⁶ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/604.

¹⁹⁷ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/604.

¹⁹⁸ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/604.

¹⁹⁹ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/605.

²⁰⁰ Râzî'nin marifetullahı ulaşmada nazar ve riyâzet yolunu muteber kabul etmesi yaklaşımının detayları için şu başlığa bkz: Marifetullahı Ulaştıran Bir Yol Olarak Riyâzet ve Mücâhede.

İlk grup, riyâzet şevki taşımayan kimselerdir. Bunlar yalnızca nazar ile meşgul olup aklî ve nefsî tecrit gerçekleştiren, fakat riyâzete dair bir şevk taşımayan kişilerdir. Nitekim aklî ilimlerde yüksek düzeyde uzmanlık sahibi olmakla birlikte, riyâzet yoluna girmemiş âlimler bu sınıfa örnek teşkil ederler. Bu kimseler, nazarî tecrid yoluyla hayal ve vehim kuvvetlerinin etkisinden büyük ölçüde uzaklaşsalar da Allah hakkındaki bilgileri icmâlî ve sınırlı kalır. İkinci grup ise riyâzet şevki taşıyan kimselerdir. Bunlar, daha önce açıklanan dört gruba mensup olan şahsiyetleri kapsar.

Râzî riyâzeti hem bedensel hem de nefsî boyutlarıyla ele almıştır: Bedensel riyâzet, duyuşsal ilgilerden kopmayı; nefsî riyâzet ise hayal ve vehim kuvvetlerinin etkisinden arınarak sırrın saflaşmasını ifade eder. Bu durumda, nazar faaliyetinin aklî ve nefsî bir tecrit sağladığı, riyâzetin ise bedensel ve nefsî tecridi bir araya getirdiği söylenebilir.²⁰¹ Bu çerçevede birinci ve üçüncü gruptaki nazar ve ilim ehli kimseler, her iki tecridi doğal olarak gerçekleştirme kabiliyetine sahip kişilerdir. Buna karşılık, yalnızca fitrî istidatla riyâzete yönelen ikinci gruptakiler, duyuşsal bağlardan kopsalar bile hayal ve vehim kuvvetlerinin yanlış yönlendirmelerine karşı daha savunmasızdırlar. Bu nedenle, onlar için mutlaka bir rehberin varlığı zaruridir. Nazarla meşgul olup nefsî tecride ulaşmış olan kimseler ise, hayal ve vehmin etkilerinden daha emin olduklarından, bu yolda ilave bir mürşide ihtiyaç duymazlar. Öte yandan, nazar ehli olmakla birlikte riyâzet şevki taşımayan kimseler, aklî tecride ve duyuşsal bağımsızlığa ulaşmış olsalar da riyâzet yoluna yönelme arzusu taşımadıkları için, mârifetullah yolculuğunun hedeflerine ulaşma bakımından diğerlerinden farklı bir konumda yer alırlar.

Bu iki tasnif birlikte ele alındığında, nazar ve riyâzet yollarının birbirini neden tamamladığı daha net anlaşılmaktadır. Nazarî tecrid yoluyla Allah'ın sonsuz kemâllere sahip olduğu ve yaratılmışların sıfatlarından münezze bulunduğuna bilgisine ulaşan kimse, bu marifetin doğurduğu şevkle riyâzet yoluna yönelir ve böylece hem bedensel hem de nefsî tecridi gerçekleştirmiş olur. Bu bakımdan, riyâzet her ne kadar amelî bir faaliyet olarak görünse de sonuçları itibarıyla nazarı tamamlayan ve derinleştiren bilişsel bir çaba olarak değerlendirilebilir. Nitekim Râzî'nin, dördüncü gruptaki kimselere henüz bilişsel sonuçlara hazır olmamaları sebebiyle öncelikle ahlakî olgunlaşmayı tavsiye etmesi de onun riyâzeti, amelî ve ahlakî boyutun ötesinde bilişsel bir çaba olarak değerlendirdiğine

²⁰¹ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/607-616.

bir işarettir.²⁰² Bu hususa ayrıca dikkat çekilecektir.

Sonuç olarak, Râzî'nin riyâzeti nasıl tanımladığına dair temel unsurlar şu şekilde ortaya konulabilir: Râzî'ye göre riyâzet, saadete ulaştıracağı inancıyla Allah dışındaki her şeyden uzaklaşıp yalnızca Allah'a yönelmeye ve kemâl mertebelerine erişmeye yönelik duyulan bir şevkten ibarettir. Bu yolun saadete ulaştıracağına dair inanç ise ya burhânî bilgi yoluyla ya fitrî bir eğilimle ya da taklit yoluyla oluşmaktadır. Kişide oluşan bu şevk (riyâzet), süreklilik kazandığında ve buna yoğun bir çaba (mücâhede) eşlik ettiğinde mürîd; bedensel ilgilerden, hayal ve vehim kuvvetlerinin etkilerinden ve sırrın katılığından kaynaklanan engelleri aşar. Bu engellerin ortadan kalkmasıyla birlikte mürîd, ilâhî nurların tecellisine ve mârifetullahı dair tafsîlî bilgilere ulaşma imkânına kavuşur.

Burada ortaya konan açıklamalar esasen riyâzetin tanımına ilişkin bir çerçeve sunmakta; ancak riyâzetin nihai amaçlarına ve bu yolun gerekçelerine dair ayrıntılı bir çözümleme yapmamaktadır. Özellikle saadetin neden Allah'tan başkasından yüz çevirip yalnızca Allah'a yönelmekle elde edileceği sorusu, henüz izaha muhtaç bir mesele olarak durmaktadır. Çalışmanın gelecek bölümünde bu sorular, Râzî'nin değerlendirmeleri çerçevesinde daha etraflıca ele alınacaktır.

3.1.2. Riyâzet ve Mücâhedenin Amacı: Saadetin Husûlü

İnsanı saadete ulaştıran bir yol olarak riyâzeti temellendirmek, öncelikle saadetin nasıl gerçekleşeceğine dair bazı temel sorulara cevap vermeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda, riyâzetin amacı olarak saadetin neden Allah'tan başkasından yüz çevirip yalnızca Allah'a yönelmekle elde edilebileceği sorusu, açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir meseledir. Râzî, ahlâk teorisinin küllî esaslarını inşa ederken, bu sorulara sistematik bir yaklaşım çerçevesinde cevap vermiş ve konuyu temellendirmiştir. O, Allah'a yönelmenin saadetle neticelenmesi fikrini, saadet ve kemâl kavramlarını merkeze alarak açıklamıştır. Diğer yandan, Allah'tan başkasından yüz çevirmenin saadete ulaştırıcı olması fikrini ise, bedenî lezzetlerin eksikliğini ve aklî lezzetlerin üstünlüğünü ispatlamak suretiyle temellendirmiştir. Bunun yanı sıra, insan nefsinin birtakım problemleri ve sınırlılıkları dikkate alarak, insan nefsinin ilâhî marifetlere ulaşma imkânına ilişkin temel ilkeleri de ortaya koymuştur.

²⁰² Ben Hammed, "Disciplining the Soul, Freeing the Mind", 222,227.

Çalışmanın devam eden bölümlerinde bu meseleler dört başlık altında ele alınacaktır: İlk iki başlıkta Allah’a yönelmenin saadete ulaştırıcı olması fikri, üçüncü başlıkta ise konunun insan nefsiyle ilişkili boyutu incelenecektir. Dördüncü başlıkta ise Allah’tan başkasından yüz çevirmenin saadete ulaştırıcı olmasına dair Râzî’nin değerlendirmeleri ortaya konulacaktır. Böylece riyâzetin amacı, saadet, kemâl ve insan kavramları etrafında sistematik biçimde temellendirilmiş olacaktır.

3.1.2.1. Yaratılış Hikmetinin Saadetle İlişkisi: İnsanın Mevcutlar Arasındaki Yeri

Râzî, Allah’a yönelmenin saadete ulaştırıcı olması fikrini temellendirirken öncelikle saadet kavramının insanın yaratılış hikmetiyle olan ilişkisini ortaya koyar. İnsanın yaratılış hikmetini açıklamak, aynı zamanda Allah’a yönelmeyi içeren riyâzet sürecinin insanın saadetine nasıl vesile olduğunu anlamak açısından da temel bir işlev görmektedir. Râzî, insanın yaratılışındaki hikmeti saadetle ilişkilendirmek üzere, insanın mevcutlar arasındaki konumunu farklı açılardan değerlendiren farklı taksimler ortaya koyar. Bu taksimler hem insanın ontolojik konumunu hem de saadet yolculuğundaki yerini açıklayıcı bir perspektif sunar. Dolayısıyla bu tasnifleri incelemek, riyâzetin saadetle irtibatını kavramak açısından önemli bir imkân sağlayacaktır.

Bu taksimlerin ilkinde Râzî, yaratılmışların dört kısma ayrıldığını zikreder:

- Bu kısımlardan ilki, akli ve hikmeti olan ancak tabiata ve şehvete sahip olmayan varlıklardır. Bunlar meleklerdir.
- İkinci kısımdaki varlıklar, akli ve hikmeti olmayan ancak tabiata ve şehvete sahip olan varlıklardır. Bu varlıklar ise insan dışında kalan tüm hayvanlardır.
- Üçüncü kısım ne akli ve hikmeti ne tabiatı ne de şehveti olan varlıklardır. Bu varlıklar, cansız maddeler ve bitkilerdir.
- Dördüncü kısımdaki varlık ise akli ve hikmeti olmakla beraber tabiata ve şehvete de sahip olan insandır.²⁰³

Râzî, bu taksimin açıklaması mahiyetinde insanın yaratılışındaki hikmeti ele alırken Kur’an’da geçen “Bir halife yaratmak istediğinde...” (Bakara, 2/30) meselesine dikkat

²⁰³ Fahreddin er-Râzî, *en-nefs ve’r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, thk. Muhammed Sağîr Hasan el-Ma’sûmî (İslamabad: Islamic Research Institute, 1968), 3.

çeker. Ayette melekler Allah’a, “Yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökcek birini mi yaratacaksın?” diye sorduklarında, Râzî bu itirazın anlamını şöyle yorumlar: İnsanda şehvet, gazap ve akıl kuvvetlerinin bir araya toplanması nedeniyle, şehvet fesada, gazap ise kan dökmeye sebebiyet verecektir. Buna mukabil Allah’ın, “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim” şeklindeki cevabı, insanın yaratılışındaki daha derin hikmete işaret etmektedir.²⁰⁴

İnsanın yaratılışındaki hikmeti açıklarken Râzî, özellikle riyâzetin temel kavramlarından olan “şevk” üzerinde durur. Ona göre, insan her ne kadar şehvet ve gazap gibi kuvvetler nedeniyle kötülüğe meyledebilme potansiyeline sahip olsa da aklı sayesinde melekler gibi tesbih ve hamd etmeye de kabiliyetlidir.²⁰⁵ Bu aklî potansiyel dolayısıyla Allah’a yönelen “şevk” insanda var olur. Râzî’ye göre bu şevk, yalnızca insana özgüdür. Melekler, ilâhî marifetlere insana kıyasla çok daha yüksek düzeyde sahip olsalar da onlarda Allah’a yönelik bu şevk mevcut değildir. Oysa şevk makamı, şerefli ve yüksek bir makamdır ve insanın varlık sahnesine dâhil edilmesi bu hikmetin bir gereği olarak ortaya çıkmıştır.²⁰⁶

Râzî, meleklerin neden şevk sahibi olamayacaklarını da şevkin mahiyetine ilişkin değerlendirmeleri üzerinden açıklar. Önceki açıklamalarında belirttiği üzere, şevk ancak “bir şeyin bir yönüyle idrak edilip diğer yönüyle henüz idrak edilmemesi” durumunda ortaya çıkar. Tam anlamıyla kavranamayan yahut bütünüyle elde edilmiş şeylere karşı şevk duymak mümkün değildir. Zira şevk, bir talep hâlidir; hiçbir yönüyle tasavvur edilemeyen bir şeyi istemek abes, tümüyle elde edilmiş olana yönelik talepte bulunmak ise muhaldır.²⁰⁷ Râzî’ye göre şevk, sevilene iki şekilde yönelir: İlki, zihinde hayal edilen şeyin dış dünyada da gerçekleşmesini arzulamaktır. Bu tür şevk, bir şeyi idrak ettikten sonra onu kaybeden kimsede ortaya çıkar. İkincisi ise, bir kısmı bilinen kemâllerin, daha fazlasına erişme arzusudur. Melekler için birincisi geçerli değildir; çünkü onların bilgileri daimî ve sabittir. Onlarda kudret ve hazırlık gibi potansiyel durumlar bulunmaz. Marifetleri gafletle kesintiye uğramaz, hazır bulunuşlukları da yoklukla zayıflamaz. Bu nedenle Kur’an’da melekler için “Gece gündüz durmaksızın tesbih ederler” (Enbiyâ, 21/20) denilmiştir. Sonuç itibarıyla, meleklerde bu türden bir şevkin meydana gelmesi mümkün değildir.²⁰⁸

²⁰⁴ er-Râzî, *en-nefs ve’r-rûh*, 4.

²⁰⁵ er-Râzî, *en-nefs ve’r-rûh*, 4.

²⁰⁶ er-Râzî, *en-nefs ve’r-rûh*, 5.

²⁰⁷ er-Râzî, *en-nefs ve’r-rûh*, 5.

²⁰⁸ er-Râzî, *en-nefs ve’r-rûh*, 5.

İnsana gelince; Râzî'ye göre, insan için ilâhî marifetler bağlamında her iki türden şevk de mümkündür ve hatta zorunludur. Birinci tür şevk, ariflerin ilâhî marifetleriyle ilişkilidir. Ariflerin kalplerine doğan marifetler ne kadar parlak ve açık olursa olsun, bu marifetler yine de hayalî temsillerle karışıktır. Zira dünya âleminde hayallerden tamamen kurtulmak mümkün değildir; sezgisel kavrayışlar daima semboller, benzetmeler ve temsiller aracılığıyla gerçekleşir. Bu temsiller ise mârifetin nûrâniyetini ve safiyetini bulandırır. Dolayısıyla tam anlamıyla arı ve saf bir kavrayış yalnızca ahirette mümkün olacaktır. Ahirette hayaller, tasavvurlar ve temsiller son bulur ve mârifet tam bir açıklık kazanır. Allah'a yönelik şevkin ilk türü bu bağlamda ortaya çıkar: İnsanda mârifet mevcut olsa da bu mârifetin eksikliği dolayısıyla şevk süreklilik arz eder.²⁰⁹ İkinci tür şevk ise, bir yönden kavrayışa sahip olup diğer yönden mahrum kalmanın doğurduğu şevktir. Birinci tür şevk ahirette sona erebilse de ikinci tür şevk ebedidir; zira ilâhî kemâllerin ve mârifetin bir sınırı yoktur. Zâtî kemâlin sonsuzluğu karşısında, kemâle erişme arzusu ve şevki de sonsuzdur. İnsanın mârifeti derinleştikçe şevki de aynı oranda artar ve yoğunlaşır.²¹⁰

Râzî, Allah'a duyulan şevkin, yüksek ve yüce bir makam olduğunu ifade eder.²¹¹ Allah'a en yakın melekler bile marifet mertebelerinde yüksek bir dereceye sahip olsalar da bu dereceleri sabit ve değişmezdir. Bu sebeple daha büyük bir lezzetin şevkini duyamazlar. Buna karşılık, diğer canlılar yani hayvanlar, akıldan mahrum oldukları için mârifetin yoksunluğundan da elem duymazlar. İnsanda ise durum bambaşkadır: İnsan bazen bedenî ilgilerin karanlığında boğulur, bazen de kutsal âlemin nurlarına ve celâl parıltılarına ulaşır. Bu karanlıktan nura geçiş anında elde edilen lezzet ise son derece güçlü bir saadet meydana getirir. Benzer şekilde, vuslattan sonraki ayrılık da bu vuslatın nasıl bir saadet taşıdığını bilmek sebebiyle son derece büyük bir elem doğurur. İnsanın yakınlık ve uzaklığı, haz ve elemi art arda yaşaması; insana özgü bir lezzet ve saadet ortaya çıkarır. Bu saadetten yakın melekler ve hayvanlar nasiplenemezler. Dolayısıyla bu saadet, yalnızca insana mahsustur. Râzî'ye göre Allah'ın "ben sizin bilmediklerinizi bilirim" (Bakara, 2/30) sözünden muradın, insanın yaratılışındaki bu hikmet ve incelik yönüyle olması muhtemeldir.²¹²

Râzî, insanın mevcutlar arasındaki yerine dair zikrettiği bir diğer taksimde, varlıkları

²⁰⁹ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 6.

²¹⁰ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 6.

²¹¹ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 8.

²¹² er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 9.

başlangıcı ve sonu olması yönüyle dörde ayırır:²¹³

- Başlangıcı da sonu olmayan varlık, Allah'tır.
- Başlangıcı da sonu da olan varlık , dünyadır.
- Başlangıcı olan ama sonu olmayan varlık insan ruhları ve ahiret yurdudur.
- Başlangıcı olmayan ama sonu olan bir varlık tasavvuru ise mümkün değildir.

Râzî bu taksimi zikrettikten sonra insan ruhları ile ahiret yurdu arasındaki benzerliğin, insan ruhları ile dünya arasındaki benzerlikten daha derin olduğunu ortaya koyar. Bu tespit, insanın dünya için değil, ahiret için yaratılmış olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple insanın geçici dünya saadetlerindense kalıcı ve ruhânî ahiret saadetlerine yönelmesi gereklidir.²¹⁴

Râzî, insanın mevcutlar arasındaki yerine dair zikrettiği şu taksimde ise, yaratılmışları kemâl ve noksanlıkları yönüyle üçe ayırır:²¹⁵

- Kemâle ermiş ve eksiklik kabul etmeyen varlıklar; ulvî aleme ait olan varlıklar, ruhları arınmış ve tertemiz olan Allah'a yakın meleklerdir.
- Eksik olan ve kemâle ulaşamayan varlıklar; hayvanlar, cinler, şeytanlar, bitkiler ve madenlerdir.
- Kimi zaman kemâle ulaşan, kimi zaman eksik kalan varlıklar; insanlardır.

Râzî'ye göre insanlar kemâl mertebesine erişirlerse; Allah'a yakın meleklerle birlikte sürekli ibadetle meşgul olan, Allah'ın yüceliğini sürekli anan, O'nun nimetlerini tefekkür eden, Allah'ın fazlına ve lütuflarına tevekkül eden ve O'nun muhabbeti ile kendilerinden geçen varlıklar hâline gelirler. Ancak insanlar bazen de şehvet ve gazap makamlarında sürüklenerek hayvanî derecelerde takılı kalırlar. Tek bir varlıktan bu kadar çelişkili ve çeşitli hâllerin ortaya çıkması ise, sonsuz bir kudretin ve nihayetsiz bir hikmetin varlığının delilidir.²¹⁶ Bu vasıflarla vasıflanan insan, bu dünyada bir yolcu gibidir. Bu yolculukta dünya bir konak değil, geçiş yeridir. Ahiret ise varış noktasıdır. Selâmet yurdu olan ahiret, yaratılmış mekânların en hayırlısıdır.²¹⁷ Dolayısıyla insan için gereken, yaratılış

²¹³ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 10.

²¹⁴ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 11.

²¹⁵ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 11.

²¹⁶ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 11.

²¹⁷ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 12.

hikmetine uygun vasıfları taşıyarak asıl yurduna yönelmektir.

Râzî, insanın mevcutlar arasındaki yerine dair zikrettiği başka bir taksimde ise mevcutları aklî bir taksime göre, etkilemek ve etkilenmek yönüyle dört sınıfa ayırır:²¹⁸

- Etkileyen ama hiçbir şekilde etkilenmeyen.
- Etkilenen ama hiçbir şekilde etkileyemeyen.
- Hem etkileyen hem etkilenen.
- Ne etkileyen ne de etkilenen.

Birinci kısım, hiçbir etkilenmeye konu olmadan etki edebilen varlık olan Allah'tır. Zira O, vâcibu'l-vücûttur; yani varlığı zorunlu olandır. Varlığını kendi zâtından alan Allah, varlığının devamı için hiçbir şeye muhtaç değildir. Kendi zâtıyla kaim olan ve tüm varlıkları var eden Allah, aynı zamanda diğer varlıkların da varlıklarının kaim olmasını sağlayanıdır. Bu anlam, Allah'ın el-Kayyûm ismiyle ifade edilmiştir. Sonuç olarak Allah, her şeye etki ettiği hâlde, hiçbir şeyden etkilenmeyen tek varlıktır.

İkinci kısımda ise, etkilenen fakat etkileyemeyen varlık bulunur ki bu heyûlâ, yani maddedir. Râzî, cismânî âlemin heyûlâsının, kendi görüşüne göre bölünemez parçalar (cüz'ün lâ yetecezzâ) olduğunu ifade ederken, felsefecilerin heyûlâ anlayışıyla ilgili açıklamalara da yer verir ve en şerefli varlığın, yalnızca etkileyen Allah iken; en düşük mertebedeki varlığın, yalnızca etkilenen madde olduğunu ortaya koyar.²¹⁹

Üçüncü kısım hem etkileyen hem de etkilenen varlıklar olan ruhlar ve nefislerdir. Allah dışındaki tüm varlıklar, imkân varlıkları olduklarından, zâtları itibarıyla zorunlu varlığa muhtaçtırlar; bu yönüyle dışsal etkilenmeye açıktırlar. Ruhların etkileyici oluşuna ilişkin olarak ise Râzî iki farklı görüş zikreder: Bir grup düşünür, mümkün varlıkların etkileyici olamayacağını ve yalnızca Allah'ın gerçek anlamda etkileyici olduğunu savunur. Diğer grup ise ruhların cismânî âlem üzerinde etkili olduğunu ve meleklerin cismânî âlemdeki görevlerini bu delile dayandırır. Bu ikinci görüş benimsendiğinde ruhlar âleminin, ilâhî

²¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 13/352; er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 12.

²¹⁹ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 13-14.

âlem ile cismânî âlem arasında mertebe bakımından orta bir konumda olduğu ortaya çıkacaktır.²²⁰

Râzî melekî ruhların da kemal, yücelik ve celal bakımından derece derece olduklarını ifade eder.²²¹ Ruhların kendi içindeki dereceleri bakımından en yüksek makam, celâl nurlarına tamamen dalan mukarrebîn melekleridir. Allah'ın celâl nurlarının sonsuzluğu sebebiyle mârifet dereceleri de sınırsızdır; dolayısıyla meleklerin kendi içindeki mertebe farklılıkları da sonsuzdur. Ruhlar âleminin ikinci derecesini ise, cismânî âlemin yönetimiyle görevli ruhlar teşkil eder. Bunların da dereceleri ilgilendikleri cisimlerin kıymeti ve şerefi oranında artar. Cisimler âleminin en yüce varlığı olan Arş ile görevli melekler en yüksek derecededir; ardından Kürsî ve semâvî kürelerle görevli melekler gelir. Bu nuranî tecelliler ve mânevî aydınlanma silsilesi, derece derece süflî âleme, yani insan ruhlarına kadar ulaşır. İnsan ruhları, bu sürecin en yüce ve faziletli noktasında yer alırken; hayvanî ve nebâtî ruhlar onları takip eder.²²²

Râzî'ye göre bileşik süflî cisimler ise üç türdür: Madenler, bitki ve canlı. Madenlerdeki ruhani ve nefsanî güçlerin son derece zayıf olduğu açıktır. Bitkide orta derecede, canlıda ise üst derecededir. Bu üçünün en düşüğünün madenler, ortasının bitki, en değerlisinin ise canlıdır. Canlıdaki çok sayıda tür de değer ve değersizlik bakımından farklı derecelere sahiptir. Canlıların en çok ruhaniyet taşıyanı insandır. Dolayısıyla insan, canlıların sultanı olup onlar üzerinde tasarruf sahibidir. Diğer hayvanlar ise onun kölesi gibidir.²²³ Bu mertebeler değerlendirildiğinde, insanın ulvî âlemden etkilenen ve alıcı bir varlık olarak, yüksek meleklerin manevi seviyelerine ulaşmaya istidatlı olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

Râzî'ye göre bu taksimin dördüncü ve son kısmı ise ne etkileyen ne de etkilenen varlıkları konu alır ki, Râzî'ye göre bu kısım aklen mevcut değildir. Çünkü Allah dışında her varlık, imkân varlığı olmak hasebiyle etkilenmeye açıktır; dolayısıyla böyle bir varlık tasavvuru mümkün değildir.²²⁴

²²⁰ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 14.

²²¹ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/190.

²²² er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/188; er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 17.

²²³ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/188.

²²⁴ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 18.

Râzî, mevcutların mertebeleriyle ilgili tasnifleriyle, insanın varlıklar arasındaki konumunu ve istidadını ortaya koymakla kalmamış, yaratılış hikmetinin saadetle ilişkili boyutunu da temellendirmiştir. Öte yandan, riyâzetin tanımında da yer alan “şevk” kavramına dair yaptığı açıklamalarla, şevkin insanın yaratılış hikmetiyle nasıl bir bağlantı içerisinde olduğunu da aydınlatmıştır. Bu bağlamda, insanın saadetinin yaratılış hikmetine uygunlukla mümkün olduğu ve yaratılış hikmetinin de riyâzetin temel kavramlarından biri olan “şevk” ile doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, insanlar yaratılış hikmetine uygunlukları ve ulaştıkları saadet dereceleri bakımından farklı mertebelere ayrılmaktadır. Râzî, bu farklı mertebeleri ele alırken insanın kemâline dair de kapsamlı değerlendirmelerde bulunmuştur. Hem bu kemâlin mahiyetini ortaya koymak hem de insanların kemâl derecelerindeki konumlarını anlamak amacıyla, bir sonraki başlıkta Râzî’nin konuya dair görüşleri incelenecektir.

3.1.2.2. Riyâzet ve Mücâhedenin Kemâlle İlişkili Boyutu: İnsan Ruhlarının Mertebeleri

Râzî’nin insanı saadete ulaştıran bir yol olarak riyâzeti temellendirirken başvurduğu temel kavramlardan biri de *kemâl* kavramıdır. Nasıl ki *şevk* kavramını sevilene yönelişin çeşitli boyutlarını açıklamak için merkeze almışsa, sevgiyi de *kemâl* kavramı etrafında anlamlandırmıştır. Râzî, kemâl kavramına ilişkin yaptığı açıklamalarla hem şevkin kaynağını hem de insan için en yüce saadetin hangi tür kemâllere ulaşmakla gerçekleşeceğini ortaya koyar. Bu çerçevede, önce kemâlin mâhiyetini, ardından şevkle ve saadetle olan ilişkisini ele alır ve sonrasında bu kemâllere erişme dereceleri bakımından insanlar arasındaki mertebe farklılıklarını ortaya koyar. Kemâlin mâhiyetini ve saadetle olan ilişkisini açıklığa kavuşturmak ve riyâzeti saadete götüren bir yol olarak temellendirmek açısından Râzî’nin bu açıklamalarına başvurulabilir.

Râzî’ye göre, tüm insanların bazı şeyleri sevdiği, bazı şeylerden ise nefret ettiği bedihî bir bilgidir. Bu noktada Râzî, sevilen ve nefret edilen şeylerin hangi esas üzerine sevildiği ya da nefret edildiği sorusunu ortaya koyar. Buna göre, bir şey ya zâtı itibariyle ya da başka bir sebebe vesile olması yönüyle sevilir ya da ondan nefret edilir. Eğer sevgi ve nefret yalnızca başka bir sebebe dayanıyor olsaydı, bu durum ya teselsüle ya da kısır döngüye yol açardı ki her iki ihtimal de aklen geçersizdir. Dolayısıyla nihayetinde zâtı

itibariyle sevilen ve nefret edilen şeylerin varlığının zorunlu olduğu ortaya çıkar.²²⁵ Zâtı itibariyle sevilen şeyler ise iki temel esasa dayanır: ya bir lezzet taşıması ya da bir kemâl ifade etmesi. Bedene ilişkin hazlar lezzeti, ruha ilişkin hazlar ise kemâli işaret eder. Buna mukabil, zâtı itibariyle nefret edilen şeylerden de ya elem ya da eksiklik (noksanlık) nedeniyle nefret edilir. Bu çerçevede kemâl, zâtı gereği ve yalnızca kemâl oluşu sebebiyle sevilen; noksanlık ise zâtı gereği ve yalnızca noksan oluşu sebebiyle nefret edilen bir husustur.²²⁶

Râzî'ye göre kemâl ya zât bakımından ya da sıfatlar bakımından söz konusudur. Zâtî kemâl, varlığın zâtı gereği zorunlu (vâcibü'l-vücûd) olmasıdır. Bu tür bir kemâl, sonradan elde edilmesi mümkün olmayan, kendisinde zaten zorunlu olarak mevcut bulunan bir kemâldir. Çünkü zâtı itibariyle vacip olanın tekrar vacip hâle gelmesi aklen muhaldir; zâtı itibariyle vacip olmayan bir varlığın ise sonradan vacip hâle dönüşmesi imkânsızdır. Dolayısıyla zâtı itibariyle vacip olan, zâtı bakımından sevilendir. Bu bakımdan Allah Teâlâ da zâtı itibariyle vâcibü'l-vücûd olması sebebiyle en yüce derecede sevilen varlıktır.²²⁷

Râzî bu sevgiyi başka bir şekilde de ifade eder: Râzî'ye göre insan, Allah'ı O'nun zâtı için, başka hiçbir şey için olmaksızın isteyebilir. Kemâl, zâtı itibariyle sevildiği için bilinen bir şeyin kemâline dair bilgi ne kadar tam olursa, ona olan sevgi de o kadar şiddetli olur. Sevgi ne kadar şiddetli olursa, o şeye tam manasıyla dalmak ve ondan başkasından bütünüyle kopmak da o kadar tam olur. Bu hâl, öyle bir noktaya ulaşır ki kişi, kendinden ve sevdiği şeyden olan sevgisinden bile gafil olur; sanki artık sadece sevilen şey kalır, başka hiçbir şey hissedilmez. Şahit olunan âlemdeki derin aşk halleri, bu iddiaların doğruluğunu gösterir. Durum bu olduğunda kişinin Allah'la kemâle ulaşma sevgisi mevcut değildir; çünkü bir şeyi sevmek, onun farkında olmakla mümkündür. Eğer kişi bu durumda Allah'tan başka her şeyden gafilse, Allah'tan başkasını sevmesi mümkün değildir. Allah sevgisi ise, Allah'ın kemâline dair tam farkındalık bu hâlde mevcut olduğu için, gerçekleşmiş olur. Bu farkındalık da sevgi doğurur.²²⁸

Sıfatlara ilişkin kemâle gelince; Râzî, bu tür kemâle örnek olarak ilim ve kudret sıfatlarını

²²⁵ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 20.

²²⁶ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 20.

²²⁷ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 21.

²²⁸ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/599.

zikreder. Zira bu sıfatlar da zâtları bakımından sevmeye layık olan sıfatlardır. Râzî, insanların bu sıfatlar bakımından durumunu, insan ruhunun hem etkileyen hem de etkilenen bir varlık olması çerçevesinde ele alır. İnsan ilâhî âleme yönelişinde etkilenen, yani alıcı konumundadır; cisimler âlemine yöneldiğinde ise etkileyen, yani verici ve tasarruf edici olur. İnsanın cisimler âlemindeki etkileyici konumu, beden ve dış dünya üzerindeki tasarruf kabiliyetini ifade eder. İlim ve kudret sıfatları, mahiyetleri itibarıyla sonsuz derecelere sahiptir. Dolayısıyla, insanın bu sıfatlara ulaşma arzusu ve hırsı da sınırsızdır. Ancak insanın fiilen elde edebileceği ilim ve kudret seviyeleri sınırlıdır. Bu nedenle, insan ruhunda ilim ve kudret kemâllerine yönelik daima devam eden, fakat hiçbir zaman tam anlamıyla tatmin edilemeyen bir özlem ve şevk söz konusudur.²²⁹

İnsanda mal hırsı, cansız varlıklar üzerinde güç elde etme arzusu; makam ve mevki hırsı ise akıl sahibi diğer ruhlar üzerinde nüfuz kurma isteğinden kaynaklanır. İnsan, bir şehir üzerinde nüfuz elde ettiğinde bununla yetinmez; bu nüfuzunu genişletme arzusu ile bölge, ülke, dağlar, denizler ve hatta gök cisimlerine kadar hâkimiyetini yaymak ister. Bu sınırsız arzu, kudretin kendisinin kemâl sıfatı olmasından kaynaklanmaktadır.²³⁰ Öte yandan insan, kudreti tattıkça, bu kudretin daha fazlasına ulaşmayı arzulamakta ve böylece hırsı katlanarak artmaktadır. Ancak cisimler âlemi sonlu olduğu için, insan tüm âleme hâkim olsa dahi bu hâkimiyetin bir sınırı ve sonu vardır. Aynı şekilde, insanın cisimler âlemine yönelik tasarruf kudreti kemâl sayılsa da bu kudret, bedenle olan ilişkisi dolayısıyla geçici ve sınırlıdır. Bu sonluluk ve nihai yoksunluk ise insan için büyük bir acı ve elem doğurur. Bu sebeple kudret peşinde koşmak arzu edilen nihai hedef değildir.²³¹

Buna mukabil, ilmin kemâlini talep etmek hem mevcut durumda hem de gelecekte saadete vesile olur. Zira ilâhî marifetlere erişmek, bedenî bağıllığını gerektirmez; aksine, bedenî bağıllık ilâhî kemâle ulaşmada bir engel teşkil eder. Bu engel ortadan kalktığında ise celâl nurları tecelli etmeye başlar. Dolayısıyla insana hem bu dünyada hem de ahirette tam kemâl kazandıran yol, ilâhî marifetlere yönelmektir.²³² Nitekim cisimler âlemine hükmetmek, mevcut durumda haz sağlasa da ölümden sonra elem doğurmaktadır. Bu sebeple akıl sahipleri, ruhunu ulvî âleme yönlendirmeli ve süflî âlemden yüz çevirmeye

²²⁹ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 22.

²³⁰ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 23.

²³¹ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 24.

²³² er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 25.

sevk etmelidir. Kutsal âleme yönelenler; “yokluğu olmayan bir bekâ, zillatsız bir izzet, elemsiz bir lezzet ve korkusuz bir emniyet” haline erişirler.²³³ Râzî, erişilen bu mertebeler noktasında nefisleri, üç sınıfa ayırır ve her bir sınıfı şu şekilde açıklar:

“Birincisi, en yüksek mertebeyi teşkil edenlerdir. Bunlar, tamamen ilâhî âleme yönelmiş ve o samedî nurlar ile ilâhî marifetler içinde bütünüyle fânî olmuş ruhlardır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu zümre bazen “sâbikûn” (önde gidenler) ifadesiyle anılır; nitekim şöyle buyrulmuştur: “Önde gidenler, önde gidenler; işte onlar nimetlerle dolu cennetlerde Allah’a en yakın olanlardır.” (Vâkıa, 10-11). Bazen de “mukarrebûn” (yaklaştırılmışlar) şeklinde anılmışlardır: “Eğer (ölen kişi) mukarreblerden ise...” (Vâkıa, 88).

İkinci derece, ara mertebede bulunan nefislerdir. Bunlar hem yukarı âleme yönelip kulluk ve huşu ile yücelirler hem de zaman zaman aşağı âleme inerek tedbir ve tasarrufla meşgul olurlar. Bu grup, “ashâbu’l-meymene” (amel defteri sağdan verilenler) ve “muktesidûn” (itidalliler) olarak adlandırılır.

Üçüncü derece ise, tüm yönelişlerini aşağı âleme çevirmiş, haz arayışında derinleşmiş kimselerdir. Bunlar, “ashâbu’s-şimâl” (amel defteri soldan verilenler) ve “zâlimûn” (zalimler) olarak tanımlanırlar.²³⁴

Râzî’ye göre bu üç sınıftan mukarreblerle (yaklaştırılmışlara) ulaşmaya götüren ilim, ruhânî riyâzet ilmidir; amel defteri sağdan verilenlerin zümresine ulaştıran ilim ise ahlâk ilmidir.²³⁵

Görüldüğü üzere, Râzî öncelikle *kemâl* kavramını merkeze almış; zâtıyla sevilenin kemâl olduğunu vurgulamış ve bu kemâlin hem zât hem de sıfatlar bakımından zirvesinin yalnızca Allah olduğunu sistematik şekilde temellendirmiştir. Bunu takiben, zâtı itibarıyla mümkün varlık olan insan açısından, sıfatlar yönüyle iki dünyada da süreklilik arz eden kemâlin ancak ilâhî marifetlere yönelmek suretiyle elde edilebileceğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda, insan ruhlarının en yüksek mertebesinin ilâhî âleme yönelmek ve ilâhî marifetlerde fenâ bulmak olduğunu belirtmiştir. Buna karşılık, ikinci mertebe; zaman zaman ilâhî âleme, zaman zaman ise cisimler âlemine yönelen kimselerin mertebesidir.

Râzî’nin bu konudaki açıklamalarında dikkat çeken en önemli husus ise, kemâl mertebelerine erişme yolları bağlamında yaptığı ayrımdır. Ona göre, insanın kemâl açısından en yüksek mertebeye erişmesinin yolu *rûhânî riyâzet ilmine* ulaşmak iken, ikinci mertebeye ulaşmanın yolu ise *ahlâk ilmine* erişmektir. Bu ayrımında Râzî, rûhânî

²³³ er-Râzî, *en-nefs ve’r-rûh*, 26.

²³⁴ er-Râzî, *en-nefs ve’r-rûh*, 26.

²³⁵ er-Râzî, *en-nefs ve’r-rûh*, 26.

riyâzet ilmi ile ahlâk ilmini birbirinden ayırmakta ve özellikle insanın marifet boyutuna yönelik gelişiminde riyâzeti ön plana çıkarmaktadır.²³⁶ Dolayısıyla Râzî'ye göre riyâzet, kişinin ilâhî bilgiye dönük yönü için işlevsel olan “bilişsel” bir yoldur. Râzî, kişinin amele dönük yönü için ise ahlâk ilmini tayin etmiştir.

Râzî'nin, insan kemâlinin hem nazarî hem de amelî yönlerinin yetkinleştirilmesiyle gerçekleşeceğine dair değerlendirmeleri de dikkate alındığında,²³⁷ riyâzetin salt amelî faaliyetten ayrı olarak ele alınması, onun riyâzeti nasıl anladığına dair ip uçları vermektedir. Bu yaklaşımıyla Râzî, riyâzeti yalnızca pratik ve ahlâkî bir arınma faaliyeti olarak değil, aynı zamanda bilişsel (epistemik) bir yöntem olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla, ona göre riyâzet, kişinin ilâhî bilgi ve marifete yönelmesini sağlayan rûhî ve manevî bir eğitim sürecidir. Buna karşılık ahlâk ilmi, insanın amelî yönüne ilişkin ilkeleri tayin eden alandır. Bu husus, özel bir başlık altında değerlendirilecektir.

Râzî'nin insan ruhlarının kemâl yönüyle mertebelerine dair yaptığı tasniflerden bir diğeri ise İbn Sînâ'yı takiben arifleri, üç ayrı sınıfa ayırmasıdır: Ariflerin birinci tabakası, kemâl ve şerefîn zirvesinde olanlardır. Bunlar Allah'a yalnızca O'nun için ibadet ederler; başka bir maksatla değil. İkinci tabakadakiler ise, kemâlde bir öncekilerin hemen arkasında yer alırlar. Bunlar Allah'a, O'nun ibadete lâayık bir varlık oluşu sıfatı sebebiyle ibadet ederler. Üçüncü tabakadakiler de tahkik ehlinin son derecesindekilerdir. Bunlar Allah'a ibadet ederler; çünkü bu ibadet sayesinde nefislerini Allah'a nispet edilerek kemâle erer. Bu tabaka, kendilerinden önce gelenlerden şu yönle daha aşağıdadır: Bu gruptakiler için asıl maksat, Allah'a nispet edilmek, yani kendileriyle ilgili bir sıfattır. Dolayısıyla onların asıl maksadı, kendi sıfatları olur. Oysa önceki iki sınıftan biri, Allah'ın zâtını; diğeri ise Allah'a ait bir sıfatı hedef edinmiştir. Bu iki derece arasında büyük bir fark vardır.²³⁸

Bu tasnifle Râzî, insanların Allah'a kulluk yönüyle farklı kemâl mertebelerini, kemâlin mertebeleri ile paralel şekilde ortaya koymuştur. Buna göre Allah'a kulluğun ve bu kulluğa dair şevkin en üst derecesi, Allah'a zâtının kemâllerinden ötürü yönelmektir. İkinci merteye ise, sıfatlardaki kemâllerle ilgilidir. Üçüncü kemâlde ise, şevk doğrudan Allah'ın zâtına ve kemâllerine değil, bunlara nispet edilmeye yönelik şahsi bir kemâl arzusuna yöneliktir. Bu tasnif, kişinin kemâlinin, şevk duyduğu şeyin kemâli ile doğru

²³⁶ Ben Hammed, “Disciplining the Soul, Freeing the Mind”, 227.

²³⁷ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 8/391-392.

²³⁸ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/583.

orantılı olduğunu ortaya koymuştur. Râzî, bu hususa “hüve” lafzı ile ilgili açıklamalarıyla da dikkat çekmiştir. Öyle ki kişinin Allah’ı, O’nun sıfatlarından biriyle zikretmesi, O’nun nimetlerinden birini hatırlatır ve kul, böylece Allah’ın mülkünden bir hisse talep etmiş olur. Ancak kul yalnızca “hüve” dediğinde, herhangi bir sıfata değil, doğrudan Allah’ın zâtına yönelmiş olur.²³⁹ Bu ifadeler de en büyük kemâlin, Allah’ın zâtını, zâtı için bilmek ve sevmek olduğunu ortaya koymaktadır.

Râzî bazı tasniflerinde ise insanların kemâl mertebelerine yönelik tasnifi, diğer varlıkları da kapsayacak ve sonunda Allah’a ulaşacak şekilde genişletmiştir. Buna göre insanlar arasında çok sayıda farklı sınıf ve mertebe olmasına rağmen onlar şu hükümde ortaktırlar: Ruhaniyeti baskın olan kimse, daha değerli ve üstündür. Cismaniyeti baskın olan kimse, değersiz ve yetkinlikten daha uzaktır. Râzî’ye göre, yetkinlik üç türle sınırlıdır: Muhtaçsızlık, bilgi (ilim) ve güç (kudret). İnsan bu üç niteliği, mükemmel bir şekilde değil, sadece beşerî güç ve insanî takat ölçüsünce elde edebilir. İnsan sınıfları çok sayıda olmakla birlikte, bu nitelikler açısından bir sınıf ötekilerin en mükemmelidir. O sınıfta da çok sayıda insan bulunur. Ancak bunların içinde, biri öteki fertlerin en mükemmelidir. Bu durumda o şahıs, dünyadaki insanların en mükemmeli olmuş olur. Bu, tasavvuf ehlince 'alemin kutbu' adı verilen kimsedir. Her çağda tek olan bu değerli kimseler de birbirleriyle karşılaştırıldıklarında aşağı yukarı her bin senede onların en büyük reisi, en büyük imamı olan bir şahıs bulunacaktır. İşte o da vahyin ve Kur'an'ın sahibi kâmil nebidir.²⁴⁰

Râzî, cisimlere ilişkin şeylerden soyutlanmış ruhani varlıkların da çok sayıda olup yetkinlik ve eksiklik bakımından farklı derecelere sahip olduğunu düşünür. Fakat hepsi, insan cinsi ve beşer topluluğundan muhtaçsızlık, bilgi ve güç nitelikleri bakımından daha mükemmel olma hususunda ortaktırlar. Zira ruhlara oranla beşerî ruhlar, denize oranla damla, güneşe oranla meşale gibidirler. Ruhani varlıklar da farklı derece ve mertebelere sahip olup onlar arasında muhtaçsızlık, bilgi ve kudret bakımından bütün ruhanilerden daha mükemmel bir varlığın bulunması gerekir. Buna göre o, hiçbir ruhaniye muhtaç değilken bütün ruhaniler ona muhtaç olur. Sonuç olarak cismaniler ruhanilere muhtaç olup ruhaniler de bütün yetkinliklerde o 'Bir'e muhtaçken, O ise onlara muhtaç değildir. Bu durumda bir olan varlığın, bütün ruhanilere ve bütün cismanilere baskın olduğu açığa

²³⁹ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/207.

²⁴⁰ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/189.

çıkar. Onun dışındaki her şey, varlığında ve varlığının bütün kemallerinde ona muhtaçken o, varlığında ve varlığının hiçbir yetkinliğinde başka bir şeye muhtaç değildir. İşte bu varlık, Allah Teala'dır.²⁴¹

Böylece Râzî, yetkinliği üç türle sınırlamış, muhtaçsızlık, bilgi ve güç yönüyle tüm varlıkları değerlendirerek, en yetkin varlık olan Allah'a ulaşan bir tasnif gerçekleştirmiştir. Bu tasnif de zât ve sıfatlar yönüyle kemâlin farklı derecelerine işaret etmekte ve bu kemâllerin en kâmilinin Allah olduğunu ortaya koymaktadır. Râzî'nin bakış açısıyla bakıldığında muhtaçsızlık, bilgi ve güç yönüyle tüm varlıkların seilmeye en layık olanı Allah'tır. İnsanların en kâmilisi ise, Allah'ın yetkinliklerini bilmek yönüyle en ileri olanlardır. Öte yandan Râzî'ye göre bu beşerî ruhlar Allah'ın ululuğu ve zenginliğine nispetle yokluktan daha az ve toz parçasından daha değersizdirler. Durum böyle olduğunda, beşerî ruhların Allah'ın muhtaçsızlığının (samediyet) künhüne layık bir bilgiye, nimetlerinin ve kereminin şükrüne ve onun yüce huzuruna layık bir itaate yeterli olmaları imkânsız bir şeydir. Aksine beşerin sahip olduğu zillet, kusur, acizlik ve meskenettir. Râzî, ruhanilerin ve cismanilerin sınıflarının bilinmesine dair bu açıklamaların riyâzet ve mükâşefe ehline layık olan yol olduğunu ifade eder.²⁴² Bu ifadeleriyle Râzî, insanın Allah'ın kemâllerini bilmek yönüyle insanın zayıflığını vurgulamanın yanında, bu bilgilere layık olanların riyâzet ehli olduğunu da vurgulamıştır.

Özetle Râzî, ilk başlıkta insanın yaratılışının saadete ilişkili boyutunu değerlendirmiş; bu başlıkta ise saadetin kemâl ile olan ilişkisine odaklanmıştır. Böylelikle Râzî, insan için en yüce kemâlin ilâhî marifetleri elde etme yoluyla gerçekleşeceği ve bu yolun riyâzet ehlinin yolu olduğu fikrini sistematik biçimde temellendirmiştir. Bu iki başlık birlikte değerlendirildiğinde, riyâzetin tanımında yer alan “Allah'a yönelmenin saadete ulaştıracağına dair inanç” kaydının teorik temeli ortaya konulmuş olmaktadır. Bununla birlikte, insanın bu kemâle ulaşma yolundaki imkânlarını değerlendirmek, insan nefsinin mahiyetinin ve sahip olduğu kuvvetlerin özelliklerinin anlaşılmasıyla mümkündür. Bu nedenle, riyâzetin insanla olan bağlantısının daha kapsamlı biçimde açıklanabilmesi için, gelecek başlıkta Râzî'nin nefsin cevherine ve kuvvetlerine ilişkin görüşleri ele alınacaktır.

²⁴¹ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/189.

²⁴² er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/190.

3.1.2.3. Riyâzet ve Mücâhedenin İnsanla İlişkili Boyutu: Nefsin Mahiyeti ve Kuvvetleri

Mârifetullahı ulaştıran bir yöntem olarak riyâzet ele alındığında, riyâzetin insan nefsi ve nefsin kuvvetleriyle olan ilişkisi, özel olarak incelenmesi gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Nefsin mahiyetine ilişkin problemlerin ve nefsin kuvvetlerinin değerlendirilmesinin riyâzetle ilişkisi şu noktada önem kazanır: Eğer insan nefsi, yalnızca bedene nispetle var olan bütünüyle fizikî bir unsur olarak kabul edilirse, riyâzet sürecinde beden zayıflarken, nefsin güçlenmesini açıklamak mümkün olmayacaktır. Aynı şekilde, nefsin kuvvetlerinden hangilerinin mârifetullahı ulaşmada yardımcı, hangilerinin ise engel teşkil ettiğini tespit edebilmek için de bu kuvvetler üzerinde değerlendirme yapmak gerekmektedir. Riyâzet sonucunda ortaya çıkan sonuç farklılıkları da insan nefsinin mahiyetiyle ilişkili bazı hususları ele almayı gerektirmektedir. Bu başlık altında, Râzî'nin nefsin mahiyetine ve kuvvetlerine ilişkin görüşleri kısaca ele alınarak, konunun riyâzetle bağlantılı noktaları ortaya konulacaktır.

Râzî'nin nefsin mahiyetine dair yaklaşımlarına bakıldığında, onun nefsin bedenden ibaret olmadığı görüşünü benimsediği söylenebilir.²⁴³ Bununla birlikte, meseleye ilişkin bazı ayrıntılar söz konusu olduğunda farklı yorum ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yorumlara kaynaklık eden temel sorulardan bazıları şunlardır: Râzî'nin, nefsin bedenden ibaret olmadığına ilişkin delilleri dikkate alındığında, onun felsefenin etkisiyle kelâmın fizikalist yaklaşımını bütünüyle terk ettiğini söylemek mümkün müdür? Râzî'nin bu delilleri ve açıklamaları göz önüne alındığında, onun Gazzâlî gibi nefsin “mücerret” (cismanî olandan soyut) bir cevher olduğunu kabul ettiğini ileri sürmek ne ölçüde isabetlidir? Râzî, nefsin bedenden ibaret olmadığını düşünmekle birlikte, nefsin mücerret olduğunu kabul etmiyorsa, ona göre nefsin mahiyeti tam olarak nedir? Râzî, nefsin bedenden ibaret olmadığını ispat ettiğinde doğrudan mahiyetin gayri cisimliliğini mi kastetmiştir?

Bu çerçevede bazı araştırmacılar, Râzî'nin nefsin bedenden farklı olduğunu savunarak kelâm fizikalizmini terk ettiğini, felsefî anlamda nefis-beden ayırımına dayalı bir

²⁴³ Eşref Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati-Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi”, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (Ankara, 2022), 150; Kaplan, *Fahrudîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 143.

metafiziğe yöneldiğini ileri sürmüşlerdir.²⁴⁴ Öte yandan, bunu çağrıştıran ifadeleri olmasına rağmen Râzî'nin nihâî fikrinin nefsin mücerretliği olmadığını temellendiren görüşler de ortaya koyulmuştur.²⁴⁵ Râzî'nin nefsin bedenden ibaret olmadığını kabul edip, diğer yandan mücerret bir cevher olduğunu kabul etmiyor olmasına dayanan çelişkili görünümü açıklamak adına yeni tekliflere işaret eden çalışmalar da vardır. Bu bağlamda Râzî'nin bu konudaki yaklaşımının, nefsin mahiyetinin tam olarak ne olduğuna yönelik nihai yargıyı mümkün görmeyen bir tutum olduğuna dikkat çekilmiştir.²⁴⁶ Bu tutum dikkate alınarak, Râzî'nin nefsin bedenden ibaret olmadığını temellendirirken nefsin doğrudan mahiyetini değil, kendine özgü hüviyetini temel aldığı ortaya koyulmuştur.²⁴⁷ Bazı çalışmalarda ise Râzî'nin konuya yaklaşımı, problem merkezli tartışmalara katkısı bakımından incelenmiş ve bu yaklaşımın sonraki kelâm geleneği üzerindeki etkilerine dikkat çekilmiştir. Râzî'nin nefsin bedenden ibaret olmadığına dair görüşleri ve belli hususlara dikkat edildiği takdirde mücerret nefis görüşünü kabul etmenin itikadî anlamda sorun oluşturmadığına dair değerlendirmelerinin;²⁴⁸ kendinden sonraki kelâm düşüncesinde nefsin mücerret bir cevher olduğu görüşünün kabulünün ve kelâm fizikalizminin dönüşümünün önünü açtığına değinilmiştir.²⁴⁹

Şurası kesindir ki, Râzî'nin nefisle ilgili görüşlerinin ayrıntılı bir değerlendirmesini yapmak, bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu sebeple bu çalışmada konuyla ilgili zikredilen tartışmalara, değerlendirmelere ve tekliflere işaret edilmekle yetinilecektir. Konunun riyâzetle doğrudan ilişkili yönlerini ortaya koymak adına, Râzî'nin nefsin bedenden ibaret olmadığıyla ilgili temel görüşlerinin kısa bir özetini sunulacaktır.

²⁴⁴ Shihadeh, "The Mystic and the Sceptic", 111; Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi* (Leiden, Boston: Brill, 2006), 110,111,116,117.

²⁴⁵ Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", 195.

²⁴⁶ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz: M. Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru - Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 6/1 (2020), 24,34.

²⁴⁷ "Uçamayan Adam", 26. Tiryaki, Râzî'nin İbn Sînâ'nın uçan adam deliliyle ilgili değerlendirmelerini merkeze alarak, iki düşünürün "benlik şuuru" ile kastettiklerinin farklı oluşuna dikkat çekmiştir. Tiryaki'ye göre Râzî, zâtî şuur ile herkesin kendine özgü zatı anlamında bir hüviyeti anlayıp epistemik bir boyuta dikkat çekerken, İbn Sîna bu şuuru mahiyet olarak anlayarak ontolojik bir temellendirmeye dikkat çekmiştir. Râzî bu delile, bedensel yapının kendilik olmadığını temellendirmek için başvururken, İbn Sînâ bu delili mahiyetin gayri cismaniliğini ele alırken kullanmıştır. Râzî'nin İbn Sînâ'ya eleştirileri de bu temel fark merkezlidir.

²⁴⁸ Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", 194.

²⁴⁹ Muhammed Ali Koca, *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Doktora, 2023), 467-469.

Râzî'nin nefsin mahiyetiyle ilgili olarak ele aldığı ilk mesele, insanın benlik şuurunun²⁵⁰ duyulur ve görünen bedene indirgenemeyeceği meselesidir. Râzî, bu iddiasını aklî delillerle temellendirirken öncelikle nefsin *tek ve bir* olduğu öncülünü ortaya koyar. Ona göre nefis, farklı sıfatları taşıyan tek bir zattır ve bu sıfatların ayrı ayrı mahallerde, birbirlerinden bağımsız olarak bulunması mümkün değildir.²⁵¹ Bu öncülün ispatının ardından Râzî, tek ve bir olan nefsin ne duyulur beden kendisi ne de bedenin herhangi bir parçası olamayacağını ortaya koyar. Zira farklı kuvvetleri sevk ve idare eden tek ve bir nefis, bedenin organlarını söz konusu kuvvetler için bir alet ve araç olarak kullanmaktadır.²⁵² Böylelikle nefsin, bedenden farklı, bağımsız ve tek bir cevher olduğu sonucuna ulaşır.²⁵³

Râzî, aynı eserde bu görüşünü destekleyen başka aklî deliller de zikreder. Bu delillerden biri de bedenin hâllerinin zaman zaman nefsin hâllerine zıt oluşunun, nefsin beden olmadığını gösterdiğidir.²⁵⁴ Râzî, bu delilin geçerliliğini temellendirmek üzere, beden ile nefis arasındaki bu hâl farklılığının hangi yönlerden delil teşkil ettiğini ayrıntılı şekilde açıklar. Bu yönlerden üçüncüsü ise şudur:

“Gözlemledik ki insan bedeni zayıf ve cılız olur; fakat ne zaman ki kutsal âlemden bir nur ona görünür ve gayb âleminde bir sır ona tecelli ederse, o insanda büyük bir kuvvet ve güçlü bir hâkimiyet meydana gelir. Bu durumda insan ne büyük sultanların huzurunda bulunmayı umursar, ne de kalabalık orduların ve şiddetli dehşetlerin varlığından etkilenir; onlara ne bir ağırlık ne de bir değer verir. Eğer nefis bedenden başka bir şey olmasaydı ve nefis sadece bedenin hayat bulduğu şeyle hayat buluyor olsaydı, durum böyle olmazdı. Bilakis, dikkatlice düşünen bir kimse, bedenin hayat ve kuvvet bulmasına sebep olan her şeyin, nefsin ölümü ve zayıflığına; nefsin hayat ve kuvvet bulmasına sebep olan her şeyin ise, bedenin ölümü ve zayıflığına neden olduğunu anlar.”²⁵⁵

Râzî'ye göre aynı delilin, delil oluşunun dördüncü yönü ise şudur:

“Riyâzet ve nefis terbiyesiyle meşgul olanlar, bedenî güçlerini bastırmakta ve hisleri aç bırakmakta ne kadar ileri giderlerse, ruhânî kuvvetleri o ölçüde artar ve sırları ilahî marifetlerle aydınlanır. Öte yandan, bir kimse yeme, içme ve bedensel şehvetleri yerine getirmede ne kadar ileri giderse, hayvanlaşır; düşünme, akıl, anlama ve marifet ile ilgili tüm etkilerden mahrum kalır. Eğer nefis beden dışında bir şey olmasaydı, nefsin

²⁵⁰ Bu konu ele alınırken Râzî'nin benlik şuuru ile bizzat nefsin mahiyetinin kendisini değil, harici varlıkta tahakkuk eden hüviyeti anladığına dikkat edilmelidir. Konuyla ilgili olarak bkz: Tiryaki, “Uçamayan Adam”, 26.

²⁵¹ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 27-29.

²⁵² er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 32.

²⁵³ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 34.

²⁵⁴ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 40.

²⁵⁵ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 42.

mutluluğu bedenın mutluluğundan farklı olmasaydı ve nefsin kuvveti bedenın kuvvetinden ayrı olmasaydı, durum böyle olmazdı.”²⁵⁶

Râzî, benzer görüşlere tefsirinde ruhun hakikatine dair ayetleri tefsir ederken de yer verir. Konuyla ilgili tartışmalara geniş bir yer veren Râzî, açıklamalarının bir kısmında nefsin bedenden ibaret olmadığına dair beş ayrı delil zikreder. Bu delillerden dördüncüsü ise şöyledir:

“Çile ve mücadele erbabı, bedenî kuvvetleri ezme ve bedeni aç bırakma hususunda gösterdikleri dikkat nispetinde ruhî kuvvetleri güç kazanır ve sırlar da ilâhî bilgilerle aydınlanır. Aynı insan, bütün gücünü yemeye, içmeye ve bedenî şehvet ile arzularını yerine getirmeye sarf ettiğinde, hayvan gibi olur; konuşmaktan, aklını kullanmaktan ve marifet nurundan mahrum kalır. Eğer nefis bedenden ibaret olsaydı, durum böyle olmazdı.”²⁵⁷

Râzî’nin zikrettiği bu deliller, riyâzet ehlinin bedensel riyâzet sonucunda marifete ve tecellilere erişmeleri fikrinde, nefsin bedenden ibaret olmadığı düşüncesinin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Râzî’ye göre riyâzet yoluyla bedenın zayıflatılmasının nefsin güçlenmesine yol açması hem nefsin bedenden ibaret olmayışını hem de bedenle nefsin saadetlerinin farklı oluşunu ispatlamaktadır. Bu durumda bedenın saadeti; yeme, içme ve bedensel şehvetlerle ilgiliyken, nefsin saadeti, duyuşal alakalardan koparak riyâzet yoluna girmekle mümkündür. Tüm bu ifadeler; nefsin bedenden ibaret olmaması meselesinin, riyâzetle ilişkili boyutunu ortaya koymaktadır.

Râzî’nin nefsin mahiyetiyle ilgili zikrettikleri göz önüne alındığında şu hususlar açık olmuştur: İlk olarak nefis, tek ve birdir. Nefis tek ve bir zat olarak farklı sıfatlara mahal olmaktadır. Tek ve bir olan nefis, duyulur bedenın kendisi ya da bu bedenın parçalarından biri değildir. Farklı kuvvetleri harekete geçiren tek ve bir nefis, bedenın organlarını, bu kuvvetler için bir alet olarak kullanmaktadır. Nefsin; duyulur bedenın kendisi ya da parçalarından biri olmayıp farklı bir cevher oluşu, riyâzet sonucu bedenın zayıflarken nefsin güçleniyor oluşu fikrini de açıklamaktadır.

Öte yandan, Râzî’nin nefsin bedenden ibaret olmadığına dair değerlendirmeleri ele alınırken, onun katı anlamda bir nefis-beden düalizmini savunduğu sanılmamalıdır. Zira Râzî açısından nefsin birliğinin ve bütünlüğünün korunması esas bir ilkedir. Ona göre insan, bütünlüklü bir varlıktır ve tüm idrakler, kuvvetler ve fiiller nihayetinde tek bir nefse

²⁵⁶ er-Râzî, *en-nefs ve’r-rûh*, 42.

²⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu’l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 15/52.

nispet edilerek gerçekleşir. Beden aracılığıyla ortaya çıkan tüm faaliyetler dahi, son tahlilde nefse dönmektedir.²⁵⁸ Dolayısıyla, Râzî'nin riyâzete dair düşünceleri değerlendirilirken onun nefis anlayışındaki bu bütüncül yaklaşımın da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Râzî'nin nefsin kuvvetleriyle ilgili görüşlerine geçmeden evvel nefisle ilgili değindiği bir meseleye daha dikkat çekilebilir. Bu mesele, Râzî'nin nefsin cevherinin iliştiği şeyin kalp olduğu ve nefsin diğer organlarla kalp üzerinden ilişki kurduğu düşüncesiyle ilgilidir. O, bu konuyu ele alırken çoğu muhakkik ve mükâşefe ehlinin ve Aristo ile takipçilerinin; kalbin diğer organlar üzerinde mutlak başkan olduğu görüşünü kabul ettiğini ifade eder. Ardından insanın şehvî, gazabî ve nutkânî olmak üzere üç ayrı nefisten müteşekkil bir bütün olduğu görüşünü benimseyen bir gruptan bahseder.²⁵⁹ Daha önce de belirtildiği üzere, Râzî nefsin tek ve bir olduğu görüşünde kesin bir tutum sergilemiştir. Bu sebeple çoklu nefis anlayışını kabul etmesi muhtemel değildir. Nitekim o, nutkânî nefsin beyne bağlı olduğunu ileri süren Galen ve onun takipçisi olan tabiplerin görüşlerini detaylı şekilde ele alarak geçersiz kılar.²⁶⁰

Râzî, aklî ve naklî delillerin de kalbin merkezî konumunu desteklediğini vurgular. Ona göre birçok ayet ve hadis, imanın kalpte oluşunu ve kalbin idrakin merkezi olduğu görüşünü teyit etmektedir.²⁶¹ Aynı şekilde, aklî deliller de idrak, şuur ve hareket ettirici kuvvetlerin merkezinin kalp olduğunu göstermektedir.²⁶² Râzî'nin benimsediği bu görüş, riyâzetin bilişsel sürecinin kalp aracılığıyla gerçekleştiği fikrine ulaşma imkânı da sunmaktadır. Nitekim bu yaklaşım, genel tasavvufî eğilim ve anlayışla da örtüşmektedir.

Râzî'nin nefsin kuvvetlerine ilişkin görüşlerine gelindiğinde, bu meselenin riyâzetle ilişkili boyutuna özellikle dikkat çekmek gerekir. Bilindiği üzere, riyâzetin marifete ulaştırıcı bir sonuç doğurabilmesi; bedenî kuvvetlerin zayıflatılmasına ve bazı nefsî kuvvetlerin ise güçlendirilmesine bağlıdır. Dolayısıyla, hangi kuvvetlerin hangi işlevi yerine getirdiğinin bilinmesi, riyâzet yoluyla hangi kuvvetlerin zayıflatılıp hangilerinin geliştirilmesi gerektiği hususunda önemli bir kavramsal çerçeve sunar. Ancak bu konu

²⁵⁸ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 77-78.

²⁵⁹ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 51.

²⁶⁰ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 51-74; er-Râzî, *Me'âlimü usûlî'd-dîn*, 214; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî: Metafizik*, ed. Ekrem Demirli, çev. Ekrem Demirli - Eşref Altaş (İstanbul: Fikriyat, 2022), 7/112-130.

²⁶¹ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 52-57.

²⁶² er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 57-74.

ele alınırken, Râzî'nin meseleyi felsefî gelenekle tam anlamıyla örtüşen bir yaklaşımla ele aldığı zannedilmemelidir. Onun riyâzetle ilgili değerlendirmelerinde nefsin kuvvetlerine yaptığı atıflar da bu husus göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede dikkat edilmesi gereken noktalar, nefsin kuvvetlerinin açıklanmasının ardından ayrıca ele alınacaktır.

Râzî, *en-nefs ve 'r-rûh* adlı eserinde insan nefsinin kuvvetlerini genel hatlarıyla zikretmiş; ancak bu kuvvetler hakkındaki detaylı değerlendirmelere, söz konusu eserde geniş biçimde yer vermemiştir. Buna mukabil, *Şerhu Uyûnu'l-Hikme* gibi bazı eserlerinde nefsin kuvvetlerini daha ayrıntılı biçimde ele almış ve her bir kuvvetle ilgili olarak İbn Sînâ ve felsefî düşünceden ayrıldığı noktaları sistematik şekilde tartışmıştır. Bu çalışmada ise konu, Râzî'nin riyâzetle ilgili fikirlerinde bu kuvvetlere verdiği yerin anlamlandırılması yönüyle ele alınacaktır. Konuyla ilgili açıklamalar, *en-nefs ve 'r-rûh* isimli eserde geçtiği şekilde özet olarak ele alınacaktır. Râzî'nin konuyla ilgili, ileri eserlerindeki değerlendirme ve tartışmalar ise bu çalışmanın kapsamı itibarıyla değerlendirme dışında bırakılacaktır. Son olarak Râzî'nin felsefeden ayrıldığı bazı temel noktalara kısaca işaret edilerek, riyâzet bağlamındaki değerlendirmelerinde göz önünde bulundurulması gereken hususlara dikkat çekilecektir.

Râzî, *en-nefs ve 'r-rûh* isimli eserinde insan nefsinin bitkisel, hayvanî ve insanî güçlerini şu şekilde özetler:

Bitkisel güçler besleyici, büyütücü ve üretici kuvvetlerdir. Besleyici kuvvet; çekici, tutucu, hazmedici ve itici olmak üzere dört kuvveti kullanır. Özetle bitkisel kuvvetler; besleyici, çekici, tutucu, hazmedici, itici, büyütücü ve üretici kuvvetlerdir. Hayvanî kuvvetlere gelince, bu kuvvetler ya hareket ettirici ya da idrak edicidir. Hareket ettirici kuvvet ya doğrudandır ya da dışarıdan itici bir sebeptir. Doğrudan harekete geçiren kuvvetler, itmeye ve çekmeye yarayan kas kuvvetleridir. İtici kuvvetlerin ilk derecesi kesin iradedir. Bu irade ise bir şeyin uygun olduğuna dair bir şevk/şehvet ya da zararlı olduğuna dair bir öfke/nefret sebebiyle ortaya çıkar. Uygun olduğuna dair idrak meyil, zararlı olduğuna dair bir idrak ise nefret ortaya çıkarır. Bu idrak bazen hayali bazen de aklî olabilir. Hayvanî nefsin idrak edici kuvvetleri ise, iç duyu kuvvetleri ve dış duyu kuvvetleridir. Dış duyu kuvvetleri beş duyu organıdır. İç duyu kuvvetleri ise ya idrak edici ya da tasarruf edicidir. İdrak edici iç duyular; hiss-i müşterek, vehim, hayal ve hafızadır. Beş duyudan gelen imgelerin toplandığı yer hiss-i müşterek, duyularda bulunan tikel anlamların algılayıcısı vehim, hissi müştereğin deposu hayal ve vehmin deposu hafızadır. Tasarruf edici iç kuvvet ise müfekkire kuvvetidir. Bu kuvvet, tikel imge ve anlamlar üzerinde işlem yapar, bazen bunları birleştirir bazen de ayırır. Bu beş kuvvet, içsel duyulardır. İnsani nefse gelince, onun iki kuvveti vardır. Bunlardan biri nazarî biri de amelî kuvvettir. Nazarî kuvvet; nefsin cevherinin, kendisiyle küllî ve soyut suretlerin kabulüne hazır hale geldiği kuvvettir. Amelî kuvvet ise; nefsin cevherinin, kendisiyle

bedeni yönetmeye ve onun işlerini düzene koymaya hazır hale geldiği kuvvettir.²⁶³

Bu kuvvetlerin riyâzet süreciyle ilişkisini değerlendirmeden önce, onun nefsin kuvvetlerine dair görüşlerini yorumlarken dikkat edilmesi gereken bazı temel hususlara işaret etmek gerekir.

Râzî, felsefecilerin nefsin kuvvetlerini ele alırken her bir fiili ayrı bir kuvvete isnat etmeleri anlayışına eleştirel yaklaşır. Zira onun için nefsin birliğinin ve bütünlüğünün muhafaza edilmesi temel bir ilkedir. Râzî'ye göre tüm idrak ve fiiller nefsin cevherine aittir. Bedenin her bir organı ise, nefsin belirli fiillerini icra etmek üzere birer alet ve vasıta konumundadır.²⁶⁴ Bu yaklaşım doğrultusunda, beden ve nefsin kuvvetlerinden ayrı ayrı bahsedildiğinde, bedene nispet edilen her bir güç, nefsin ilgili fiiline hizmet eden araçsallığı üzerinden tanımlanmalıdır.²⁶⁵ Bedenin nefisten bağımsız, kendine has kuvvetlere sahip olduğu düşünülmelidir. Zira bedene ve nefse birbirinden bağımsız kuvvetler nispet etmek, nefsin bütünlüğünü zedeleyecek ve nefis ile beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu sorusunu açıklamada problemler doğuracaktır. Özetle Râzî için nefis-beden ve akıl-duyu bütünlüğü merkezi bir öneme sahiptir.²⁶⁶ Beden aracılığı ile gerçekleştirilen tüm idrakler, kuvvetler ve fiiller; nihâi olarak tek bir nefse dönmektedir. Bu bütünlük anlayışı, Râzî'nin riyâzete dair fikirleri değerlendirilirken de göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu açıklamalardan sonra nefsin kuvvetlerinin riyâzetle ilişkili boyutunun Râzî'deki yansımalarının incelenmesine geçilebilir. Râzî, nefsin kuvvetlerinin riyâzetle ilişkili boyutuna dair *Şerhu'l-İşârât*'ta şu ifadelerle yer verir.

“Akıl sahipleri, riyâzetin imkânı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kimileri bunu imkânsız saymışlardır. Çünkü hissî kuvvet, duyuşal şeyleri zatı gereği ister; şehvet kuvveti arzulanları, gazap kuvveti ise intikamı ister. Durum böyle olunca, bu kuvvetlerin bu tür zevklerden vazgeçip, mücerret olanlara yönelmesi imkânsız görünür. Buna karşılık, muhakkikler bu görüşü kabul etmemişlerdir. Onlara göre bu durum, kendi görüşlerine zarar vermez. Çünkü riyâzetten maksat, hissî, şehvî ve gazabî kuvvetlerin mücerret olanları talep eder hâle gelmeleri değildir. Amaç, bu kuvvetlerin akıl kuvvetine galip gelmemesi ve onun üzerine üstünlük kurmamasıdır. Zira nefis-i nâtika, bu kuvvetler tarafından zapt edilmezse, tabiatı gereği mücerret ve kutsal âleme yönelir. Vehim ve hayal kuvvetlerine gelince: Bunlar tabiatları gereği duyuşal nesnelere yönelmiş değildirlir. Ancak eğer his, şehvet ve gazap kuvvetlerinin etkisi altına girerlerse, onları takip ederler. Aksi takdirde, akli takip eder ve onunla uyumlu olan şeylerde faaliyet gösterirler. Bunun

²⁶³ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 75-77.

²⁶⁴ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 77-78.

²⁶⁵ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 143.

²⁶⁶ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 161.

örneği şudur: İnsanda şehvet hâkimse, hayal ve vehim bu şehvetle ilgili tasavvurlar üzerinde çalışır. Eğer gazap hâkimse, bu iki kuvvet öfkeye uygun görüntüler ve senaryolarla meşgul olur. Eğer kişinin hâkim hâli, dünyadan uzaklaşmak ve Allah’a yönelmek ise, hayal ve vehim bu yönde işler yapar; öyle ki, uykuda sadece meleklerin suretlerini görür, cennet ve cehenneme dair görüntülerden başka bir şey görmez. Uyandığında, duyduğu sesler bile yalnızca dünyadan sakındıran ve ahirete teşvik eden türden olur. Böylece hayal ve vehim kuvvetleri bu hâle geldiğinde, aklın amacına ulaşmasına yardım eder; akıl da onlara bu yolda destek verir. Her biri diğerine yardım etmeye devam eder ve birlikte en yüce maksada ulaşırlar.”²⁶⁷

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Râzî, riyâzet sürecinde duyuların ve tikel idraklerin etkisinden kurtulmanın önemine işaret etmektedir. Râzî, bu meseleye işaret ederken de nefsin bütünlüğü meselesine özellikle dikkat çekmiştir. Zira riyâzet sürecinde nefsin tümel bilgilere yönelmesi, bedenın tek tek farklı kuvvetlerinin tümelleri talep etmesi anlamına gelmemektedir. Râzî bu noktada bu kuvvetlerin birlikteliğine dikkat çekerek riyâzetle arzu edilenin, aklın diğer kuvvetlere baskın gelmesi olduğuna vurgu yapmıştır. Dolayısıyla tümel olanlara yönelmek, her kuvvetin ayrı ayrı tümel olanları talep etmesi demek değildir. İnsanî nefis, her kuvvetin sağladığı tikel-tümel tüm idrakleri ayrı ayrı değerlendirme gücüne sahiptir. Riyâzetle amaçlanan da diğer kuvvetlerin akıl kuvvetine galip gelmesini engellemektir.

Râzî *el-Metâlibü’l-âliye*’de ise bu konuyla ilgili şu ifadelere yer verir:

“...Asr suresi, ‘Kuşkusuz insan hüsrandır’ diye başlar. Çünkü -daha önce açıkladığımız üzere- insanın bedeninde her biri onu dünyaya, onun güzellik ve lezzetlerine çeken on dokuz tür kuvvet vardır. Bunlar bedenın beş duyusu ile beş iç duyu, şehvet, öfke ve bitkisellikten kaynaklanan (nebatî) yedi özelliştir. Hepsinin toplamı on dokuzdur. Bu kuvvetler, cisim cehennemının kapısının üzerinde oturan zebanilerdir.

Bu meyanda akla gelirse akıl, bu on dokuz kuvvet beden ülkesini istila ettikten sonra var olan zayıf lambadır. Hal böyle olunca açıktır ki dünya sevgisi ruhlara ve nefislere baskın gelir; beden öldüğünde nefis hüsrân ve mahrumiyet içerisinde. Bu nedenle Allah, ‘Kuşkusuz insan hüsrandır.’ buyurmuş, ardından bir istisna yaparak dört ilacı kullanan insanı dışarıda tutmuştur. Bu ilaç dört ruhanının karışımı olan ruhanî bir ilaçtır. Birincisi, nazari kuvvetin kemalidir. Bu ifade ‘iman edenler’ diye zikredilmiştir. İkincisi, ameli kuvvetin kemalidir; o da ‘salih ameller işleyenler’ diye zikredilmiştir. Üçüncüsü, başkasının nazari kuvvetini yetkinleştirmek üzere çalışmadır, bu da ‘hakkı tavsiye etmek’ diye zikredilmiştir. Dördüncüsü ise başkasının ameli kuvvetini yetkinleştirme üzere çalışmadır, bu da ‘sabır tavsiye etmek’ diye zikredilmiştir. Burada Allah sabrı özellikle zikretmiştir, çünkü insan için imtihanın en büyüğü, şehvetin fesada, gazabın zulme ve kan dökmeye davetindedir. Nitekim Allah meleklerden haber verirken onların şöyle söylediğini bildirir. ‘Yeryüzünde bozgunculuk yapacak, kan akıtacak birini mi yaratacaksın?’ İnsan şehvet ve gazabın çağrısına icabet etmek yerine, sabırlı kalmayı

²⁶⁷ er-Râzî, *Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzade, 2/611-612.

başarabilirse, kuşkusuz ameli kuvvetinde bütün hayırları elde etmiş olur.”²⁶⁸

Râzî nefsin kuvvetlerinin riyâzetle ilişkisine, tefsirinde de şöyle işaret eder:

“Bil ki insan ruh ve bedenden mürekkep bir cevherdir. İnsanın ruhu, süflî alemde bulunan en kıymetli ruh; bedeni ise yeryüzündeki en kıymetli maddedir. İnsanın ruhundaki bu kıymetlilik şöyle izah edilir: İnsan ruhunun üç aslî kuvveti vardır: Gıda alma (yeme), büyüme ve üreme. Canlıların ruhlarının ister zâhirî ister bâtınî olsun, iki kuvveti vardır: Birisi hissetmeleri, diğeri ise ihtiyarî olarak hareket etmeleridir. Bu beş kuvvet, yani gıda alma, büyüme, üreme, hissetme ve hareket etme; insan ruhunda da mevcuttur. Ancak, insan ruhuna bunlardan başka bir kuvvet daha verilmiştir. Bu da eşyanın hakikatini olduğu gibi idrâk eden, anlayan akıl kuvvetidir. Bu kuvvet, kendisinde marifetullah nurunun tecelli ettiği, Allah’ın kibriyâsının parladığı bir kuvvettir. Bu kuvvet, mahlûkat aleminin ve emirlerin sır ve hikmetlerine muttali olan, Allah’ın yarattıklarındaki çeşitli ruh ve maddeleri olduğu gibi anlayan bir kuvvettir. Bu kuvvet, kutsî cevherlerin ve ilahî mücerret ruhların aşılması ile meydana gelir. Bu kuvvet, şeref ve fazilet bakımından, bitkisel ve hayvanî olan o beş kuvvete nispet edilemez. Durum böyle olunca, insan ruhunun (nefsinin), bu alemde mevcut olan en şerefli ruh olduğu ortaya çıkar.”²⁶⁹

Tüm bu aktarımlarla da ortaya çıkmıştır ki Râzî’ye göre riyâzetin insan nefsiyle ilişkili boyutu, bu kuvvetlerin marifete ulaştırmak konusundaki faydaları-zararları yönüyledir. İnsan, marifete ulaşma şevkiyle nefsinin bedenî kuvvetlerinden uzaklaşıp, akli kuvvetlerine ağırlık verdiğinde bedensel bağlarının oluşturduğu engellerden kurtulursa, ilâhî nurlara ve tecellilere hâsıl olacaktır.

Bu başlık altında son olarak, Râzî’nin nefsin mahiyetine dair ele aldığı bir diğer meseleye de kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Râzî, nefisle ilgili tartışmaları ele alırken nâtık nefsin türsel mahiyetine ilişkin bir değerlendirmede bulunur ve bu bağlamda üç farklı görüşe dikkat çeker.

İlk olarak, tüm insan nefislerinin cevher ve mahiyet bakımından eşit olduğunu, farklılıkların ise yalnızca bedenî özellikler ve mizaçlardan kaynaklandığını ileri süren görüşü zikreder. Bu anlayışı benimseyenler, böylece tenasüh fikrini de mümkün görmektedirler. İkinci olarak Râzî, İbn Sînâ’nın Aristoteles ve onun takipçilerinden aktardığı görüşe yer verir. Bu yaklaşıma göre, insan nefisleri türsel açıdan aynı mahiyete sahiptir; aralarındaki farklılıkların kaynağı ise yine bedenî mizaçların çeşitliliğidir. Üçüncü olarak ise, nâtık nefsin kendisinin bir cins olduğu ve bu cinsin altında mahiyet ve tabiat bakımından birbirinden farklı türlerin yer aldığı görüşünü aktarır. Bu görüşe göre bazı nefisler zâtları itibariyle hayra, bazıları ise zâtları itibariyle şerre meyilli olarak

²⁶⁸ er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, 8/392-394.

²⁶⁹ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/352.

yaratılmıştır.²⁷⁰

Râzî, söz konusu üç görüşü değerlendirdiğinde, ilk iki görüşün delilleri üzerinde durmuş ve bu delillerin zayıf olduğunu ifade etmiştir. Buna karşılık, üçüncü görüşü benimsemeye daha yakın olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre, insanlar arasındaki farklılıkların yalnızca bedenî mizaç farklılıklarıyla izah edilmesi yeterli değildir. Zira her nefis, zâtî gereği belirli bir eğilim ve tabiata sahip olarak varlık sahnesine çıkmaktadır. Râzî, bu kanaatini şu gözleme dayandırır: Kötü meyillere sahip olan kimseler, arınmak ve kendilerini düzeltmek adına büyük gayretler sarf etseler dahi, tabiatlarının gereği olan bu eğilimlerden tamamen uzaklaşmakta zorlanırlar. Birey, kötü fiilleri terk etmiş olsa bile, bu kötülöklere yeniden yönelme eğilimi taşımaya devam eder. Bu durum, nefislerin zâtî mahiyetlerinde mevcut olan eğilimlerin tesirini göstermektedir.²⁷¹

Bu açıklamaların riyâzetle ilgili boyutuna gelindiğinde; insanların riyâzet yoluna girmelerinde, bu yolda süreklilik göstermelerinde ve nihayetinde bu yolda sonuç elde edebilmelerinde, sahip oldukları farklı tabiat ve eğilimlerin etkili olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Râzî, insan ruhları arasındaki bu çeşitliliğe, ruhların mertebeleri bağlamında da sıkça işaret etmiştir. Burada temel mesele, insanlardaki farklı meyillerin ve eğilimlerin zâtî mi yoksa mizacî ve sonradan kazanılmış özellikler sebebiyle mi ortaya çıktığı sorusudur. Râzî'nin yaklaşımından anlaşıldığı üzere, o bu konuda zâtî eğilimlerin belirleyici olduğu kanaatini taşımaktadır. Nitekim Râzî, farklı eserlerinde mârifetullahı ulaşma yolunda insanların sahip olduğu farklılıkları *istidat* kavramı çerçevesinde sıklıkla vurgulamıştır. Bu yaklaşım, riyâzeti bir bilgi yöntemi olarak değerlendirmede önemli yansımalar doğurmaktadır. Özellikle riyâzet yoluyla elde edilen bilginin *vehbî* veya *kesbî* nitelikte olup olmadığına dair tartışmalarda, Râzî'nin istidat merkezli bakış açısının belirleyici etkilerine ilerleyen bölümlerde ayrıca değinilecektir.

Sonuç olarak, Râzî'nin riyâzete ilişkin görüşlerinin insan nefsi bağlamındaki değerlendirmelerinde, iki temel hususun öne çıktığı görölmektedir: Birincisi, nefsin bedenden ayrı, tek ve bütönlük arz eden bir cevher olarak kabul edilmesidir. İkincisi ise, nefsin aklî kuvvetlerinin bedenî kuvvetlere üstün gelmesinin gerekliliğidir. Bunun yanı sıra, insanların farklı eğilim ve yönelimlere sahip oluşlarının sebebi, Râzî'ye göre

²⁷⁰ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 85.

²⁷¹ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 86.

yalnızca mizacî farklılıklara değil, düşünen canlı cinsinin altında yer alan farklı türsel mahiyetlere dayanmaktadır. Böylece, zâtî farklılıkların insan karakterleri ve istidatları üzerindeki belirleyici rolü vurgulanmıştır.

Bu değerlendirmeler neticesinde, riyâzetin insanla ilişkili boyutuna dair temel ilkeler ortaya konulmuş olmaktadır. Takip eden başlıkta ise, riyâzetin niçin talep edilmesi gerektiği sorusu ele alınacak; bu bağlamda, duysal lezzetlerin eksikliği ile aklî lezzetlerin üstünlüğü arasındaki karşıtlık irdelenerek, saadete ulaştırıcı bir yol olarak riyâzet anlayışı temellendirilecektir.

3.1.2.4. Riyâzet ve Mücâhedenin Sebebi: Duyusal Lezzetlerin Eksikliği ve Aklî Lezzetlerin Üstünlüğü

Daha önce de ifade edildiği üzere, Râzî'nin riyâzet tanımına göre *şevk*, Allah'tan başkasından yüz çevirmenin ve Allah'a yönelmenin saadete ulaştıracağına dair bir inançla ortaya çıkar. Bu tanıma dayanarak, riyâzetin (şevkin) temel sebebinin; saadetin hem Allah'a yönelmekle hem de Allah'tan başkasından yüz çevirmekle elde edileceğine dair bir inanca dayanması gerektiği anlaşılmaktadır. Râzî, saadet ve kemâl kavramları etrafında yaptığı açıklamalarla, Allah'a yönelmenin saadete nasıl ulaştıracağına ilişkin detaylı temellendirmelerde bulunmuş; ardından da insan nefsinin mahiyeti ve yetkinleşme imkânları üzerine yaptığı değerlendirmelerle, bu yönelişin insan açısından nasıl mümkün olduğunu ortaya koymuştur. Ancak şevkin tam anlamıyla oluşabilmesi için, yalnızca Allah'a yönelmenin değil, aynı zamanda Allah'tan başkasından yüz çevirmenin de saadetin zorunlu bir şartı olduğuna dair bir inancın yerleşmiş olması gerekmektedir. İşte bu noktada Râzî, bedensel lezzetlerin eksikliğini ve aklî lezzetlerin üstünlüğünü temellendirmeye özel bir önem atfetmiştir.

Râzî, aklî lezzetlerin bedensel lezzetlerden daha şerefli ve üstün olduğunu açıklamaya başlarken, öncelikle insan tabiatlarında baskın olarak tezahür eden bazı eğilimlere dikkat çeker. Ona göre, insanların çoğu nezdinde en kuvvetli lezzetler ve en yüksek saadetler; yeme içme lezzeti, cinsel şehvetin tatminiyle doğan lezzet ve mülk sahibi olmaktan kaynaklanan lezzetlerdir. Ancak Râzî'ye göre bu tür lezzetler, kalıcı, değerli ve gerçek anlamda saadet verici olan lezzetler değildir.²⁷² Râzî, bu düşüncesini temellendirmek

²⁷² er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 88.

amacıyla çok sayıda aklî ve tecrübî delil zikreder. Şimdi bu delillerin bazılarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Râzî, bedensel lezzetlerin eksikliğini temellendirmek üzere çeşitli aklî deliller zikretmiştir. Bunlardan ilki, insanın saadetinin mahiyetine dairdir. Râzî'ye göre eğer insanın saadeti, şehvetin tatmini ve gazabın icrası ile elde ediliyor olsaydı, bu alanlarda daha güçlü olan hayvanların insanlardan daha kâmil olması gerekirdi. Oysa gerçekte durum böyle değildir. Dolayısıyla, insanın saadeti bu tür fiillerle ilişkili değildir.²⁷³

İkinci delilinde Râzî, saadet ve kemâlin elde edilmesine sebep olan şeylerin artışının, saadet ve kemâlin de artmasına yol açması gerektiği ilkesine dayanır. Eğer insanın saadet ve kemâlinin kaynağı bedensel şehvetler olsaydı, insanın bu şehvetleri tatmin etmekle ne kadar çok meşgul olursa, o kadar kâmil olması gerekirdi. Hâlbuki bu sonuç gerçeklikle örtüşmemektedir. O hâlde bedensel şehvetlerin tatmini saadet ve kemâl ile değil, yalnızca geçici ihtiyaçların giderilmesiyle ilgilidir.²⁷⁴

Üçüncü olarak, Râzî insanların bedensel lezzetlerde en aşağılık hayvanlarla dahi ortak olduklarına dikkat çeker. Eğer bu lezzetler saadet ve kemâlin kaynağı olsaydı, insanın hayvanlara kıyasla herhangi bir fazileti bulunmaması gerekirdi. Zira hayvanların bedensel hazlardan aldıkları zevk ile insanların bu hazlardan aldığı zevk arasında fark bulunmamaktadır. Oysa bu sonuç aklen kabul edilemez; dolayısıyla, öncül de bâtıldır.

Râzî burada aklın belirleyici rolünü vurgular: İnsan aklının varlığı, bedensel hazların kıymet ve değerini azaltır. Akıllı insan geçmişte tatmış olduğu bir lezzeti hatırladığında, artık onun kaybı sebebiyle acı hisseder; geçmişte elem veren bir durumu anımsadığında, bu hatıradan dolayı tekrar acı çeker. Mevcut halde sahip olduğu lezzetlerle de tam anlamıyla tatmin olmaz, sürekli daha fazlasını arzu eder. Geleceğe dair ise, elde ettiklerini kaybetme korkusu ve çeşitli endişeler duyar. İşte bütün bu idrakler, akıllı birey için bedensel hazların değerini azaltan temel unsurlardır. Hayvanlar ise akıldan yoksun oldukları için, bu tarz bilişsel değerlendirmeler yapamazlar; dolayısıyla, onlarda bu tür bir azalma meydana gelmez. Sonuç itibarıyla insanın fazileti, aklının bu bedensel hazların kıymetini azaltan farkındalığına dayanır.²⁷⁵

²⁷³ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 89.

²⁷⁴ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 89.

²⁷⁵ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 89-90.

Râzî, duyuşal hazların gerçek anlamda bir haz teşkil etmediğini ileri sürerek, bu görüşünü bir diğerk aklı delille temellendirir. Ona göre, bedensel hazlar, esasında elemin giderilmesine dayanmaktadır. Bu durumu ispat sadedinde řu gözleme dayanır: İnsan aç olduğu zaman yemekten aldığı haz oldukça yoğundur; ancak tok olduğu durumda aynı yemeğın verdiği haz önemli ölçüde azalır. Dolayısıyla, bedensel haz sanılan şeyler, gerçekte yalnızca mevcut bir elemin ortadan kaldırılmasından ibarettir. Oysa saadet, sadece elemelerin izalesiyle sınırlı bir durum değildir; bu nedenle hakiki saadet de bedensel hazlarda bulunmaz.²⁷⁶

Râzî, ayrıca meleklerin saadet ve neşesinin hayvanların saadetinden daha yüce olduğunun zorunlu bilgiyle sabit olduğunu ifade eder. řu da açıktır ki meleklerin varlığında yeme, içme ve cinsel haz gibi hayvanî hazlar bulunmaz. Eğer hayvanî hazlar en yüksek saadetleri teşkil etseydi, meleklerin derece bakımından hayvanlardan daha aşağıda bulunmaları gerekirdi. Bu sonuç bâtil olduğuna göre, öncül de bâtil kabul edilmelidir.²⁷⁷

Râzî'nin bedensel hazların eksikliğini gösteren bir diğerk delili ise bu hazların, eksiklik giderildiğinde bile sonu gelmeyen yeni eksiklikler doğurmasıdır. Bu durum, sürekli devam eden bir ihtiyaçlar zinciri meydana getirir. Râzî, bu meseleyi řu örnekle açıklar: Bir insan, bir yükü taşımaya güç yetiremediğinde bir ata ihtiyaç duyar; ardından o atın bakımı ve hizmeti için bir hizmetçiye, yemi için bir köye, barınması için bir ahıra ihtiyaç ortaya çıkar. Her bir yeni ihtiyaç, kendisinden öncekinin giderilmesiyle ortaya çıkan daha büyük ve karmaşık başka ihtiyaçlara sebep olur. Böylelikle ihtiyaçlar zinciri sürekli genişleyen bir döngüye dönüşür. Râzî, bu durumu Hz. İsa'ya nispet edilen řu veciz ifadeyle destekler: "Dünya işlerinin düzeni, onararak ve tamamlayarak sağlanamaz; bilakis ancak terk edilerek ve yüz çevrilerek tamamlanır."²⁷⁸

Râzî, bedensel hazların eksikliğine dair ileri sürdüğu bir diğerk delilinde, bu hazların bizzat insanlık anlamıyla çeliştiğini ortaya koyar. Zira insan, akıl nuruna sahip olması, gayb alemini ve ilâhî nurları idrak edebilmesi bakımından insandır. İnsan, bedensel hazlarını tatmin etmekle uğraştığında; akli kuvvetleri bulanıklaşır, marifet kapısı kapanır, hayvanlık tarafı ağır basar ve insanlık ortadan kalkar. O halde insanın şeref ve kemâli, bedensel hazları tatmin etmekte değil, akli ve ruhani yönünün kuvvet bulmasındadır. Bu

²⁷⁶ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 90-91.

²⁷⁷ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 92.

²⁷⁸ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 107.

nedenle bedensel hazlarla meşguliyet, kınanmayı hak eden bir şeydir.²⁷⁹

Râzî, insanın yaratılış gayesini de bu bağlamda değerlendirir. Ona göre insanın yaratılışındaki asıl gaye, Allah'ı tanımak (marifetullah), O'na kulluk ve ibadetle yönelmek ve O'nun sevgisinde fânî olmaktır. Fakat bedensel hazlara ve dünyevî lezzetlere yönelmek, kişiyi Allah'a ibadet etmekten meneder ve Allah'ı zikretmekten uzaklaştırır. Ancak ilâhî marifetler, en şerefli mertebedir. Bedensel hazlar ise, bu marifetlerin önünde engel teşkil eder. Dolayısıyla bu hazların kendileri, en aşağı derecededir. Çünkü bir şeyin şerefi ne kadar yüce ise, onu engelleyen unsur da o ölçüde aşağı ve değersiz kabul edilmelidir.²⁸⁰

Râzî bütün kalplerin ve nefislerin şu hususta hemfikir olduklarını ifade eder: İnsan ne zaman dünyayı, dünyalık edinme yollarını ve bunlarla kurtuluşa ulaşma düzenini konuşmaya başlasa, ruhu kararır kalbi sıkışır, sıkıntısı artıp ıstırapı büyür, şaşkınlık ve dehşet içinde kalır. Ne zaman dünya sevgisine dalması ve dünya iyiliklerini istemesi artarsa, bu dehşet veren karanlık haller daha da güçlenir. Râzî'ye göre bu önerme döndürülüp 'insan ne zaman cismani hazlardan yüz çevirse, marifetleri ve ruhani alemi istemeye yönelse, onun kalbinde neşe, rahat ve sevinç gibi şeyler meydana gelir.' demek de mümkündür.²⁸¹ O halde insan için ruhî hazlar, bedensel bağılıklardan daha tercih edilirdir.

Râzî'ye göre ruhun halleri, beden hallerinden farklıdır. Ruh, ilâhî marifet ile sevinir ve güzelleşir. Bunun böyle olduğunun delili, "Haberiniz olsun ki kalpler ancak zikrullah ile rahatlar" (Ra'd, 13/28) ayetidir. Hz. Peygamber (s.a.s) de, "Ben Rabbimin yanında geceliyorum. O, bana yedirip içirir" buyurmuştur. Râzî, bu yiyip içmenin, marifetullah, muhabbetullah ve gayb âlemlerinin nurlar ile nurlanmaktan ibaret olduğunu ifade eder. Marifetullaha iyice dalmış olan ârifler de kendilerinde böyle bir nurun parladığını ve böyle bir sırrın kendilerine açıldığını hissettiklerinde, açlık ve susuzluğu kesinlikle duymazlar.²⁸² Bu yönüyle aklî saadetler, bedenî saadetlerden üstündür.

Râzî'ye göre güzel bir meyveyi yemeden doğan lezzetler, meydana gelir gelmez, hemen yok olurlar. Çünkü lezzet öyle bir şeydir ki, çabucak kaybolur ve süratle değişir. Cenâb-

²⁷⁹ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 99.

²⁸⁰ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 99.

²⁸¹ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/187.

²⁸² er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 7/202-203.

ı Hakk'ın, kemâl ve celâline gelince, bunların değişmesi ve değişikliğe uğraması imkansızdır. Nefis cevherinin bu mutluluğu kabul etme kabiliyetinin değişmesi de imkânsızdır. Bu iki şey arasındaki fark, nerede ise sonsuz bakımdan olabilecek kadar çoktur.²⁸³ Bu yönden bakıldığında da aklî lezzetlerin bedensel lezzetlerden üstünlüğü açıktır.

Râzî'nin zikrettiği bu delillerden hareketle açıkça sabit olmuştur ki, bedensel lezzetler insan için gerçek anlamda bir saadet doğurmaz; bilakis insanın hakiki saadetinin önünde birer engel teşkil ederler. Buna mukabil, insanın gerçek saadeti ise, yaratılış gayesine uygun biçimde hakiki kemâllere yönelmekle mümkündür. Söz konusu hakiki kemâl ise, ilâhî marifet ve ilâhî kemâllere ulaşmakla gerçekleşir.

Böylelikle, bu başlıkta ele alınan değerlendirmelerle Allah'tan başkasından yüz çevirmenin saadetin zorunlu bir şartı oluşu temellendirilmiş olmaktadır. Râzî'ye göre hem Allah'a yönelmenin hem de Allah'tan başkasından yüz çevirmenin saadete ulaştırıcı olduğuna dair inanç, kişide *şevk* meydana getirir. İşte bu *şevk* de riyâzetin kendisidir. Sonuç olarak Râzî, burada ortaya koyduğu değerlendirmelerle riyâzetin sebeplerini sistematik şekilde temellendirmiş ve böylece riyâzetin nihai amacı olan saadet fikrini de esaslı bir biçimde açıklığa kavuşturmuştur. Riyâzetin ilke ve sebepleri böylelikle sabit kılındığına göre, bundan sonraki bölümde riyâzetin çeşitli hususiyetleri ele alınabilir.

3.1.3. Fayda Veren Riyâzetin Şartları

Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve 't-Tenbîhât* isimli eserine yazdığı şerhte, riyâzetle ilgili ele alınan meselelere çeşitli açıklamalar getirmiştir. Bu açıklamalarının bir bölümünde ise, riyâzetin faydalı olması için gereken bazı hususlardan bahsetmiştir. Bu başlık altında ilgili hususlardan, riyâzetin şartları bağlamında bahsedilebilir.

Bu şartlardan ilki, müridin nefsinin bu yola uygun ve yatkın olmasıdır. Râzî'ye göre kişide bu tabiî yatkınlık mevcut değilse, riyâzetin kendisi asla tam anlamıyla fayda doğurmaz. Zira riyâzetin etkisi yalnızca engelleri bertaraf etmek ve perdeleri aralamakla sınırlıdır. Ancak engellerin kalkması, hedeflenen maksadın elde edilmesi için tek başına yeterli değildir; bunun yanı sıra hazırlıklı, kabiliyetli ve alıcı bir nefsin de bulunması gereklidir. Eğer nefis bu istidada sahip değilse, riyâzet bu kimseye mutluluk (saadet)

²⁸³ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/548-549.

kazandırmaz; fakat yine de ona bir selâmet sağlar.²⁸⁴ Râzî'nin riyâzet yolunda istidadın önemine yaptığı bu vurgu, onun daha önce savunduğu nefslerin mahiyetlerinin farklılığı görüşüyle de doğrudan uyumludur. Zira Râzî'ye göre insanların yapılarındaki yatkınlık ve eğilimlerin farklılığı, mahiyetlerin farklılığındandır. Bu sebeple, riyâzet istidatsız ve hazırlıksız kimselere ancak sınırlı bir fayda sağlar. İnsan nefislerinin hakikate ulaşmak noktasındaki derecelerinin sonsuz olmasının bir yönü de bu farklılıklardır.

Râzî'nin vurguladığı bir diğer önemli şart ise, riyâzet yolunda müride rehberlik edecek bir *mürşidin* varlığıdır. Daha önce de belirtildiği üzere, Râzî, riyâzet yoluna giren âlimlerin, ilimleri sayesinde bu yolda bir rehber ihtiyacı duymayacaklarını ifade etmiştir. Ancak âlim olmayan kimseler açısından durum farklıdır; Râzî'ye göre bu kişiler için mutlaka bir şeyhin rehberliği gereklidir.

Bu noktada Râzî, yalnızca mürşidin gerekliliğini dile getirmekle kalmaz; aynı zamanda mürşidin taşıması gereken temel nitelikleri de belirtir. Buna göre, mürşit şu üç özelliğe sahip olmalıdır; hakikate ulaşmış olmak, hakikati gösteren olmak ve bu yoldan geçmiş olmak.²⁸⁵

Mürşit, muhakkik (hakikate ulaşmış) olmalıdır. Çünkü mürşit, hileci, dinle alay eden, dünyaya aldanmış, dinini az bir bedel karşılığında satan biriye; bu kişi yoldan sapmışlardır ve helak edicidir. Zira temel bozuksa, ondan doğan şey de bozuk olur. Eğri olanın, gölgesi de düz olmaz. Mürşit, aynı zamanda muhikk (hakikati gösteren) olmalıdır. Zira mürşit hakikat talebinde samimi bile olsa, doğru yoldan sapmış ve sapkın görüşlere (hulûl gibi) düşmüşse, ona uyan müridin hali daha da bozulur.²⁸⁶

Mürşit aynı zamanda sâlik (yoldan geçmiş) olmalıdır. Zira hakikate erişmek bazen cezbe yoluyla olur. Ancak cezbeyle erişen kişi, yolun nasıl yürüneceğini bilmediğinden öğretici olamaz. O kimse hazine bulan ama ticareti bilmeyen kimse gibidir. Zengin olsa da zenginleşmeyi öğretemez. Sâlik ise terbiye etmeye ehildir. Yolu yürümüş, durak ve menzillerini öğrenmiş, tehlikelerini bilmiştir. Bu sebeple başkasını da doğru yola yönlendirip, bu halleri ayrıntıyla anlayabilir. Mürşidin sahip olması gereken vasıflar

²⁸⁴ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/606.

²⁸⁵ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/606.

²⁸⁶ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/606.

bunlardır.²⁸⁷

Râzî, mürşidin gerekliliğini başka eserlerinde de benzer şekilde temellendirir. Ona göre, insanların çoğunda eksiklik baskın olduğundan, eksik olan müridin kâmil bir mürşide tabi olması gereklidir. Böylece eksik olan mürid, mürşidinin aklının nuru ile takviye edilir; saadet ve kemâl basamaklarında yükselme imkânı bulur.²⁸⁸ Râzî'nin bu açıklamaları da mürşit-mürid ilişkisinin nitelikleriyle ilgili fikir vermektedir.

Râzî'nin riyâzetin şartları bağlamında dikkat çektiği bir diğer husus ise, müridin içinde bulunduğu sosyal çevreyle ilgilidir. Buna göre, müridin arkadaşlarının ve sürekli bir arada bulunduğu kişilerin, bedensel ve ruhsal açıdan müridi dünyadan soğutacak ve ahirete teşvik edecek vasıfta olması gerekir.²⁸⁹ Râzî'nin riyâzetin şartları ile ilgili zikrettikleri böylece sona erer. Görüldüğü üzere, Râzî için bu yoldan faydalanmanın şartları, bu konuda bir istidata sahip olmak ve hayırlı bir çevrede bulunmaktır. Öte yandan bu yolda yanlışlara sapmamak için ya ilim sahibi olmak ya da ilim sahibi olan birinin rehberliğinde bulunmak da şarttır. Râzî'nin bu fikirleri, riyâzetin ilimlerden bağımsız ve denetimsiz yürünmemesi gereken ve çeşitli tehlikeler içeren bir yol olduğu fikrini ortaya koyar niteliktedir.

3.1.4. Riyâzetin Kısımları

Râzî'nin riyâzetin işleyişine ve uygulanmasına dair ele aldığı hususlardan bazıları, müridin şahsî gayret ve çabasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, riyâzeti iki temel kısma ayırır: bedensel riyâzet ve nefsî riyâzet. Her bir kısımda müridin dikkat etmesi ve yerine getirmesi gereken hususlar bulunmaktadır. Bu başlık altında söz konusu kısımlar ele alınacaktır.

İlk olarak bedensel riyâzete gelince; Râzî, bu kısmın iki temel şekilde gerçekleştirilebileceğini ifade eder. Bunlardan ilki, lüzumsuz fazlalıkları terk etmektir. Bu fazlalıklar, arzulanabilir şeylere yönelik aşırı istekleri dizginlemekle ilgilidir. Söz konusu arzu nesneleri; mal, mülk, makam, övgü, üstünlük elde etme arzusu ya da kişiyi Allah'a yaklaştırmayan ilimlerin aşırı tahsilidir. Bu fazlalıklardan arınmak son derece güçtür. Zira bu dünyevî haz ve tatminler, ulaşılmaları kolay ve göz önünde bulunan

²⁸⁷ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/606.

²⁸⁸ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/216.

²⁸⁹ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/606.

şeylerdir. Buna mukabil aklî ve ruhanî lezzetler ise gizli, alışılmamış ve zahmet gerektiren bir çabanın sonucunda elde edilebilir. Alışılmış olandan yüz çevirmek ve alışılmamış olana yönelmek ise büyük bir irade ve kararlılık gerektirir.²⁹⁰

Bedensel riyâzetin ikinci boyutu ise zarurî ihtiyaçların ıslah edilmesidir. Zarurî ihtiyaçlar ise duyulurlarla ilgilidir.²⁹¹ Râzî bedensel riyâzetin bu yönünü, insanın her bir duyusu için lezzetlerden ihtiyaç miktarı olan hususları tek tek ele almak üzerinden ortaya koyar. Râzî böylece riyâzet yolunda yürüyen sâlik için her bir duyunun hakkını vermesini sağlayacak bir reçete sunar. Bir sonraki aşamada bu duyularla ilgili açıklamalara kısaca temas edilecektir.

Râzî ilk olarak tadılan şeylerden bahseder ve bu duyunun hakkının, gıdalardan az miktarda ve yüksek nitelikte olanları yemek olduğunu ifade eder. Az miktarda olmasının sebebi, bedenin sindirimle meşgul olarak müridi Allah’a yönelmekten alıkoymaması içindir. Nitelikli olması ise, az miktarı telafi etmek içindir.²⁹²

İkinci olarak görme duyusuna temas eden Râzî, burada hem renklerin özellikleri hem de görülen nesnelerin türleri üzerinden bir değerlendirme yapar. Renkler açısından müridin sade ve arı renkleri tercih etmesi tavsiye edilir; bu renklerden biri de saf beyazdır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) beyaz elbiseleri tercih etmesi buna işaret eder. Görülen nesneler bakımından ise iki ayrı kategori belirler: Bunlardan ilki bakıldığında Allah’ı tanımaya teşvik eden ve şehveti kabartmayan şeylerdir. Bunlar gök, yer, dağlar, denizler ve madenlerdir. İnsan bunlara baktığında hikmetin inceliklerine vakıf olur ve sahili olmayan bir marifet denizine dalar. Şehvetin kabarmasından ve nefsi emmârenin tuzaklarından da emin olur. Bunlardan ikincisi ise Allah’ın marifetine yol açsa da şehvetin kabarması tehlikesi içerenlerdir. Bunlar binekler, konvoylar, köşkler, saraylar, çocuklar ve hizmetkarlardır. Bunlara bakmak, şehvetin kabarmasına ve meylin artmasına sebep olur. Bu da müridi maksadından uzaklaştıran bir perde olur. Râzî’ye göre “Deveye bakmazlar mı nasıl yaratılmış? Göğe bakmazlar mı nasıl yükseltilmiş? Dağlara bakmazlar mı nasıl dikilmiş? Yeryüzüne bakmazlar mı nasıl yayılmış?” (el-Ğâşiye, 88/17-20) ayetlerinde de şehvet tehlikesinden emin olarak, tefekkürle bilgi edinmeye işaret edilmiştir.²⁹³

²⁹⁰ er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 2/607.

²⁹¹ er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 2/607.

²⁹² er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 2/607.

²⁹³ er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 2/608.

Râzî, görülenlerin ardından işitilenlerden bahseder. Müride faydalı olan, ruhla uyumlu ezgilerdir. Kalp neye meylediyorsa, o şeyi işittiğinde meyli artar, diğer şeylerden soyutlanma hali kuvvetlenir. Ezgiler, maksada yönelik anlamlar taşıyan şiirlerle birleşirse bu hâl daha da kuvvetli olur. Bunun dışında mürit, konuşmayı azaltıp, dinlemeyi de maksadına uygun olanlarla sınırlamalıdır.²⁹⁴

Kokulara gelince, Râzî'ye göre mürid, kokuşmuş ve pis havalardan sakınmalıdır. Yaşadığı yerin havası da değişmeye kapalı sabit yapıda olmalıdır. Zira hava, beden durumunu değiştiren etkenlerdendir. Ayrıca mürit, güzel kokulardan da istifade etmelidir. Zira güzel kokular, yaşamsal organları kuvvetle destekler. Nitekim Peygamber (s.a.s)'in de güzel kokuları çok sevdiği bilinmektedir.²⁹⁵

Dokunulan şeylere gelince; bunlardan biri giyilen elbiselerle biri de cinsel şehvetle ilgilidir. Mürit elbiselerinin sade, sıcaktan ve soğuktan koruyacak nitelikte ve temiz olmasına dikkat etmelidir. Cinsel şehvete gelince, mürid bu arzudan korunmaya dikkat etmelidir.²⁹⁶

Râzî, bedensel riyâzetin ikinci yönü olan duyularla ilgili müridin dikkat etmesi gereken hususları, bu şekilde açıklar. O, bu açıklamaları ile, riyâzet sürecinde müridin sahip olması gereken bedensel hazırlık sürecini nefsin dışı duyu kuvvetleri üzerinden sistematize etmiştir. Bu sistematik anlatım, Râzî'nin riyâzetle ilgili görüşlerinin bütününde de dikkat çekmektedir.

Râzî bu açıklamaların ardından riyâzetin kısımlarından ikincisini açıklamaya geçer. Riyâzetin ikinci kısmı, nefsî riyâzettir. Bu riyâzet ise, üç şekilde gerçekleşir. İlk kısmı, Allah dışındaki her şeyi tercih merkezinden uzaklaştırmaktır. Bu da ancak gerçek züht ile mümkün olur. Gerçek züht, sadece dış görünüşte değil, kalple de dünyaya meyletmemektir. Zühüdün faydalı olanı da kalbin dünyaya meyletmemesidir.²⁹⁷

Nefsî riyâzetin ikinci kısmı, nefs-i emmârenin, nefs-i mutmainneye boyun eğmesidir. Nefs-i emmâreden kasıt, hissî kuvvetler olan şehvet, öfke, hayal ve vehimdir. Nefs-i mutmainneden kasıt ise, Allah'ı tanımayı ve sevmeyi isteyen akıl cevheridir. Riyâzetten

²⁹⁴ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/609.

²⁹⁵ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/610.

²⁹⁶ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/610-611.

²⁹⁷ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/611.

maksat; hissî, şehvî ve gazabî kuvvetlerin, akıl kuvvetine galip gelmemesi ve onun üzerine üstünlük kurmamasıdır. Zira nâtık nefis, bu kuvvetler tarafından zapt edilmezse, tabiatı gereği, kutsal âleme yönelir. Vehim ve hayal kuvvetlerine gelince: Bunlar tabiatları gereği duyuşsal nesnelere yönelmiş değildirler. Ancak eğer his, şehvet ve gazap kuvvetlerinin etkisi altına girerlerse, onları takip ederler. Aksi takdirde, akli takip eder ve onunla uyumlu olan şeylerde faaliyet gösterirler ve aklın en yüce maksada ulaşmasına yardım ederler.²⁹⁸

Râzî, bu değerlendirmeleriyle riyâzet sürecinde müridin sahip olması gereken nefsî hazırlık aşamasında, özellikle nefsin iç duyu kuvvetlerinin konumuna işaret etmektedir. Zira riyâzet yalnızca bedensel arzuların kontrolüyle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda hayal, vehim gibi içsel kuvvetlerin de kontrol altına alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu kontrol, müridin zihnini ve kalbini ilâhî tecellilere ve marifet nurlarına açık hâle getiren en temel aşamalardan birini oluşturmaktadır. Öte yandan, Râzî'nin bu meseleleri ele alış biçimi, tasavvuf literatüründe yer eden temel kavramları, klasik sûfî terminolojinin sınırları içinde bırakmaktan ziyade, felsefî ve kelâmî imkanlarla yeniden sistematize ettiğini ortaya koymaktadır.²⁹⁹ Bu yaklaşım tarzı, Râzî'nin meseleleri ele alışındaki bütüncül metodolojinin riyâzet bağlamındaki yansımalarını görmek bakımından kayda değerdir. Böylece Râzî, riyâzeti yalnızca ameli bir züht faaliyeti olmaktan çıkarmış, insanın bilişsel süreçlerine dahil etmiştir.

Râzî'ye göre nefis-i emmârenin, nefis-i mutmainneye boyun eğmesi, üç şekilde gerçekleşir: Bunlardan ilki tefekkürle desteklenmiş ibadettir. İbadetin gayesi duyulurlardan soyutlanmaktır. Bu da ancak tefekkürle mümkün olduğuna göre, ibadetin tefekkürle birlikte olması zorunludur. Bunlardan ikincisi daha önce değinildiği üzere ezgilerdir. Üçüncüsü ise vaaz edici bir kişinin etkili sözlerdir. Râzî'ye göre bu sözlerin dört özelliği vardır: Söyleyen kişinin temiz bir nefse sahip olması, sözün belîğ (etkili) bir dille söylenmesi, tatlı ve yumuşak bir nağmeyle söylenmesi, söyleyenin hal ve davranış bakımından doğru bir duruş sergilemesidir.³⁰⁰

Nefsî riyâzetin üçüncü kısmı ise, sırrın inceltilmesidir. Sır ile kastedilen, kalbin en derin mahiyetidir. Sırrın inceltilmesi ise, kalbin en derininin, Allah'a yönelmeye hazır hale

²⁹⁸ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/612.

²⁹⁹ Ben Hammed, "Disciplining the Soul, Freeing the Mind", 219.

³⁰⁰ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/612-615.

getirilmesidir. Aklî idrak, zihnin arındırılıp, gafletten temizlenmesi ve hedefe yoğunlaşması ile gerçekleşir. Buna yardımcı olan iki husus vardır. İlki ince tefekkür, ikincisi ise iffetli aşktır. Tefekkür, aklı hedefe yönelttiği için, sıkça tefekkür eden kişi, bu konuda bir meleke kazanır. Aşık kişi ise, maşukun hallerini gözetlemekle ve sözlerini analiz etmekle meşgul olur. Bu da sırrın inceltilmesi için bir meleke meydana getirir. Râzî, nefsî riyâzetle ilgili hususları da bu şekilde açıklar.³⁰¹

Buraya kadar anlatılanlarla açık olmuştur ki Râzî'ye göre riyâzet, bedensel ve nefsî olmak üzere iki kısımdır. Bedensel riyâzetin gerçekleşmesi fazlalıklardan sıyrılmak ve her duyuya hakkını vermekle mümkündür. Nefsî riyâzet ise, gerçek zühtle, nefs-i emmârenin, nefs-i mutmainneye boyun eğmesiyle ve sırrın inceltilmesiyle mümkündür. Bedensel riyâzetler nefsin dış duyularının eğitilmesiyle yakından ilişkiliyken nefsî riyâzet de nefsin iç duyu kuvvetlerinin ıslahı ile yakından ilişkilidir. Riyâzet sürecinde gerçek bir tecride ulaşmak adına insanî nefsin düşünce kuvvetinin bu sürece aktif katılımı da son derece zaruri bir unsurdur. Tüm bu arka plana dayanarak Râzî'nin riyâzet sürecini, insanî nefsin bilişsel süreçleriyle iç içe kurgulayarak sistematize ettiğini söylemek mümkündür.

Râzî'nin riyâzetin çeşitli hususlarıyla ilgili bu değerlendirmelerinden sonra, bir bilgi yöntemi olarak riyâzetin değerlendirilmesine geçilebilir. Riyâzetle ilgili buraya kadar değinilen hususlar, yapılacak değerlendirmeler için birer ilke olma özelliği taşımaktadır.

3.2. Bir Bilgi Yöntemi Olması Yönüyle Riyâzet ve Mücâhede

Râzî'nin riyâzete dair yaptığı tanımlar, ortaya koyduğu ilkeler ve belirlediği hususiyetler ışığında, bu bölümde riyâzet, bir bilgi yöntemi olması yönüyle değerlendirilecektir. Değinildiği üzere Râzî, riyâzeti yalnızca amelî bir züht hareketi olarak görmemiş, riyâzetin bilişsel bir yönü olduğuna da özellikle dikkat çekmiştir. Bu çerçevede Râzî'nin bir bilgi yöntemi olarak riyâzetle ilgili görüşleri, klasik epistemolojinin temel hususları çerçevesinde ele alınacaktır.

3.2.1. Marifetullaha Ulaştıran Bir Yol Olarak Riyâzet ve Mücâhede

Fahreddin er-Râzî'de bir yöntem olarak riyâzet ve mücâhede meselesi ele alınırken, üzerinde durulması gereken ilk ve temel husus, onun bu yöntemi marifetullaha ulaştıran

³⁰¹ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/616.

geçerli bir bilgi yöntemi olarak kabul edip etmediği sorusudur. Nitekim Râzî'nin farklı eserlerinde konuya ilişkin zaman zaman birbirine yaklaşan, zaman zaman ise birbirinden ayrılan değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Konuyla ilgili ilk olarak, Râzî'nin nispeten erken dönemlerinde yazdığı kelâmî eserlerde riyâzete karşı daha ihtiyatlı ve mesafeli bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. *Nihâyetü'l-ukûl* ve *Muhassal*, bu eserler arasında yer almaktadır. Râzî'nin bu eserlerindeki ve diğer çalışmalarındaki konuya ilişkin yaklaşımını sırasıyla incelemek uygun olacaktır.

Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl* ve *Muhassal* adlı kelâmî eserlerinde riyâzeti, “nazarın vacip oluşu” başlığı altında ele almış ve nazara alternatif bir yöntem olma ihtimali açısından değerlendirmiştir. Bu değerlendirmelerde, Râzî'nin temel kaygısının riyâzeti, “yakînî bilgi sağlayan ve genel geçer bir yöntem olma” niteliği bakımından incelemek olduğu anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımın bir göstergesi olarak Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*'de riyâzeti doğrudan marifetullahı ulaştıran bir yol olarak değerlendirmemiş; bunun yerine, bu yöntemin ürettiği bilginin zaruri bilgi sayılıp sayılamayacağına odaklanmıştır. Ayrıca, Râzî için diğer din mensuplarının riyâzî uygulamalarının sahih bir riyâzetten ayrılıp ayrılmadığı da önemli bir meseledir.³⁰²

Râzî'nin *Muhassal* adlı eserinde de *Nihâyetü'l-ukûl*'dekine benzer bir tutum sergilediği söylenebilir. Bu eserde, tasdiklerden söz ederken tasdikî hükümlerin ya duysal ya vicdanî ya da bedihî bilgilerde nihayet bulacağını belirtmiş; vicdanî bilgilerin ise faydasının sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Bunun nedeni, bu tür bilgilerin herkes için ortak ve genel geçer nitelikte olmamasıdır.³⁰³ Riyâzetin ulaştırdığı bilginin de yalnızca kişinin kendisinde yakîn sağlayan vicdanî bilgi türünden olduğu düşünüldüğünde, Râzî'nin, genel geçer bilgi üretmemesi nedeniyle riyâzeti ikinci planda tuttuğu sonucu çıkarılabilir. Nitekim aynı eserde, “imamdan öğrenme” iddiasını savunan yöntemi değerlendirmiş ve marifetullahı ulaşmak için bir öğreticiye ihtiyaç olmadığı kanaatini dile getirmiştir.³⁰⁴ Ardından nazarın vacip oluşuna dair görüşlerini açıklarken, nazara alternatif olabilecek yöntemlerin varlığına yönelik itiraza değinmiş ve bu bağlamda riyâzeti “masum imam” görüşüyle birlikte anmıştır. Ancak Râzî, bu itiraza ayrı bir cevap vermemiş; riyâzeti doğrudan değerlendirmeye tabi tutmamış ve itiraza karşılık olarak yalnızca nazarın

³⁰² er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/216.

³⁰³ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), 25.

³⁰⁴ er-Râzî, *el-Muhassal*, 39.

emredildiğine dair ayeti delil göstermeyi yeterli görmüştür.³⁰⁵ Tüm bu örneklerle dayanarak Râzî'nin bu eserdeki genel tavrının, genel geçer bir yöntem olmaması yönüyle riyâzeti göz ardı etmek şeklinde olduğu söylenebilir.

Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserinden sonra ve *Muhassal* adlı eserinden önce kaleme aldığı *Şerhu'l-İşârât*'taki yaklaşımı ise bu iki eserindekinden farklıdır. Bu eserde Râzî, İbn Sînâ'nın riyâzete dair değerlendirmelerine yer verdiği “Âriflerin Makamları” başlıklı bölümü “kitabın en değerli kısmı” olarak nitelendirmiştir. Ayrıca, İbn Sînâ'nın sûfî ilimlerini ele alma tertibinin, öncekilerin ve sonrakilerin ulaşamayacağı bir düzeyde olduğunu vurgulamıştır.³⁰⁶ Râzî, bu bölümdeki açıklamalara zaman zaman eleştiriler getirmiş olmakla birlikte, genel olarak büyük ölçüde mutabık kalmış ve riyâzeti muteber bir yöntem olarak ayrıntılı biçimde incelemiştir. Bu üç eserdeki tutum birlikte değerlendirildiğinde, Râzî'nin riyâzeti genel olarak zarurî bilgi sağlayan bir yöntem olarak kabul ettiği söylenebilir. Ancak, bu yöntemi marifetullahı ulaştırmada müstakil bir yol olarak değerlendirme konusunda, *Şerhu'l-İşârât* dışındaki eserlerinde bazı tereddütlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Özetle, Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât* dışındaki, nispeten erken dönem eserlerinde riyâzeti marifetullahı ulaştırmada bağımsız bir yöntem olarak benimsemediği söylenebilir.

Râzî'nin daha sonra kaleme aldığı mezhepler tarihi eserlerinde bu yoldan güzel bir yol olarak bahsettiği ve bu yolu marifetullahı götüren müstakil bir yol olarak değerlendirdiği daha önce ifade edilmişti.³⁰⁷ Râzî, bu eserlerden sonra kaleme aldığı birçok çalışmasında da bu tutumunu sürdürmüş ve riyâzeti marifetullahı ulaştıran yollardan biri olarak açıkça ortaya koymuştur. Ayrıca bu eserlerinde, riyâzete ilişkin meselelerde *Şerhu'l-İşârât*'taki yaklaşımını da büyük ölçüde devam ettirmiştir.³⁰⁸ Bu eserler arasında *el-Metâlibü'l-âliye*, *en-nefs ve'r-rûh* ve *et-Tefsîrû'l-kebîr* zikredilebilir.

Bu noktada, Râzî'nin ilk dönem eserleri ile son dönem eserlerindeki yaklaşım farklılığının hangi sebeplerle ortaya çıktığı sorusunun çeşitli spekülasyonlara konu olduğu söylenebilir. Ancak bu sebeplere dair en isabetli yorum, onun tahkîk yöntemi ve bütüncül düşünme tarzı sayesinde hem felsefeye hem de tasavvufa daha açık hâle gelmiş

³⁰⁵ er-Râzî, *el-Muhassal*, 40.

³⁰⁶ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/589.

³⁰⁷ er-Râzî, *İtikâdâtı fırakı'l-müslimîn*, 72.

³⁰⁸ Ben Hammed, “Disciplining the Soul, Freeing the Mind”, 226.

olduğudur. Nitekim Râzî'nin riyâzeti ele aldığı birçok metinde felsefî etkilerin belirgin şekilde görüldüğü, çalışmamızın önceki bölümlerinde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

Râzî'nin yaklaşımındaki değişimin bir diğer muhtemel sebebinin, nazarın sınırlarına dair değerlendirmeleriyle ilişkili olduğu söylenebilir. Daha önce de belirtildiği gibi, Râzî ilk dönem eserlerinde nazarı marifetullahâya ilişkin mutlak anlamda bilgi veren bir yöntem olarak değerlendirmişken, sonraki eserlerinde bu yöntemin ilâhî zât ve sıfatlara dair ancak genel ve sınırlı bir bilgi sağlayabileceğine dikkat çekmiştir.³⁰⁹ Bu yaklaşımın temelinde, hem Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti³¹⁰ hem de tanımın ve özsel bilgilere ulaşmanın imkânı³¹¹ etrafındaki tartışmalar yer almaktadır. Râzî'nin nihai tutumu ise, bu konudaki sınırlılıkları açıkça ortaya koymak olmuştur.³¹² Bu bağlamda onun bazı eserlerinde metafiziğe ulaşmanın imkânını reddeden *mühendisiyyûn* isimli topluluğun delillerini zayıflatırken,³¹³ daha sonraki eserlerinde bu delilleri kullanmış olması;³¹⁴ fikirlerindeki değişimi yansıtan göstergelerden biri olarak değerlendirilebilir. Ancak tüm bu tespitler, Râzî'nin nazarı bütünüyle yetersiz gördüğüne dair kesin bir delil teşkil etmez. Nitekim *Zemmü Lezzâtî'd-Dünyâ* adlı eserinde nazarın verdiği bilginin güvenilir olmayabileceğine dair ifadeler³¹⁵ bulunsa da *Meâlim* isimli eserinde bu şüpheden vazgeçtiği anlaşılmaktadır.³¹⁶

Sonuç olarak Râzî'nin nazarın metafizik meselelerde tafsîlî bir bilgi vermek konusunda yetersiz olduğu fikrini benimsemesi, bu yöntemi tamamlayacak bir yöntem olarak riyâzeti öne çıkarmasına zemin hazırlamış olabilir. Bununla birlikte, burada dikkat edilmesi gereken husus, onun nazarı bütünüyle terk ederek riyâzete yönelmiş olmadığıdır. Bilakis Râzî, riyâzeti temellendirirken nazar ve riyâzet yöntemlerini birbiriyle son derece bütünleşik bir şekilde kurgulamıştır. Ayrıca, onun son dönem eserlerinden biri olan tefsirinde inanç meselelerinde taklidin yetersizliğini ve tefekkürün önemini vurgulaması da kelâmî yöntemden ve aklî tefekkürden yüz çevirdiği yönündeki iddiaları açıkça

³⁰⁹ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/9-18.

³¹⁰ Altaş, "Akıl Yetersizliği Meselesi", 58-59.

³¹¹ er-Râzî, *el-Muhassal*, 37; er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 15/35.

³¹² Fahreddin er-Râzî, *Esrâru't-tenzîl ve envâru't-te'vîl*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l Ezheriyye li't-turâs, 2016), 133.

³¹³ er-Râzî, *el-Muhassal*, 37.

³¹⁴ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/9-18.

³¹⁵ er-Râzî, "Zemmü lezzâtî't-dünyâ", 255.

³¹⁶ er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 46-47.

geçersiz kılmaktadır.³¹⁷ Özetle, Râzî hem ilk döneminde yazdığı *Şerhu'l-İşârât* isimli eserinde hem de son dönem eserlerinde riyâzeti, nazar yönteminin bir tamamlayıcısı olarak ele almıştır.³¹⁸ Şimdi, bu fikrin izlerini ve Râzî'nin marifetullahı ulaştıran bir yol olarak riyâzet ve mücâhedeye dair görüşlerini, bazı eserlerine başvurarak daha ayrıntılı biçimde inceleyebiliriz.

Râzî, ömrünün sonlarında kaleme aldığı el-Metâlibü'l-âliye isimli eserinin girişinde, bilgilere ulaştıran üç ayrı yoldan bahseder. Ardından, bu yollardan ilk ikisiyle ilgili şu ifadeler yer verir:

“Bu yollardan ilki; bedîhî ilimlerin, neticesinde bilinmeyen önermenin zorunlu olarak bilinir hâle geleceği surette tertip edilmesidir. Bu yol, nazar ve istidlal sahiplerinin yoludur.

İkinci yol ise, bâtının tasfiyesi yoludur. Zira rahmet feyzi daimidir ve marifet nurları sürekli parıldamaktadır. Ancak bu etkileri kabul edecek olan akıl sahibi nefis, eğer başka şeylerle meşgulse ve başka yönle yönelmişse, bu meşguliyet onun için bir engel ve ilâhî feyzi kabul etmesine bir perde olur. Nefis, tüm meşguliyet ve engelleri gidermeye ve bakışını belirli olan o matluba çevirmeye yöneldiğinde, artık bu engeller ortadan kalkar. Engel ortadan kalktığına, ilâhî nurların parıltısı sürekli mevcut olduğundan, bu marifetlerin kalpte tecelli etmesi kaçınılmaz olur. İşte bu, marifetlerin kazanılması yoluna ve tasfiye ve tecelli yoluna yapılan bir işarettir.”³¹⁹

Görüldüğü üzere Râzî, marifetullahı ulaştıran yolları ele aldığı bu pasajda nazar ve riyâzet yollarını birlikte zikretmiştir. O, riyâzetle ilgili daha önce zikredilen görüşleriyle uyumlu olarak riyâzet ve tasfiye yolunu, insanî nefsin başka ilgilere koparak, matluba yönelmesi üzerinden açıklamıştır. Nefis, başka her şeyden soyutlanarak odağını yalnızca matluba çevirdiğinde, ilâhî nurların parıltısı tecelli edecektir. Râzî burada da *Şerhu'l-İşârât*'ta işaret ettiği gibi, ilâhî nefhaların ve tecellilerin sürekli oluşuna işaret etmiştir.³²⁰ Kişiyi, sürekli olan bu ilahî nefhaların tecellisine ulaştıran ise, aradaki engellerin kaldırılmasıdır.

Râzî, bu ifadelerin ardından üçüncü yolu açıklamak üzere, nefislerin iki kısım olduğundan söz eder. Bunlardan bir kısmı tam, güçlü ve parlaktır; bir kısmı ise zayıf ve noksandır. Bu zayıf ve noksan nefisler istidatlı ve kabiliyetli iseler ve kendileriyle tam, parlak ve kâmil olan nefis arasında güçlü, kuvvetli ve tam bir ilişki gerçekleşirse; o kâmil

³¹⁷ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 7/272.

³¹⁸ Ben Hammed, “Disciplining the Soul, Freeing the Mind”, 222,226,227.

³¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Abdullah Muhammed İsmail - Muhammed Darğâm (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2024), 1/336.

³²⁰ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/603.

ve parlak nefse bağlanan nurlar, bu istidatlı ve kabiliyetli noksan nefse yansıyacaktır. Râzî bu durumu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu sözüyle açıklar: "Allah'ın göğsüme koyduğu hiçbir şey yoktur ki onu Ebubekir'in (r.a.) kalbine dökmemiş olayım." Râzî, bu hadisle işaret edilen yolun, talim ve irşat yolu olarak adlandırıldığını ifade eder.³²¹ Râzî'ye göre bir kişi, hayatının başında bu yolun inkârı için otursa ve hikmet ilimlerinin, mantık ve matematik ilimlerinin inceliklerinin, bir hocadan öğrenilmeksizin kendisinde oluşmasını denese, bunu başaramaz. Böylece öğretme ve öğrenmenin muhakkak gerekli olduğu ortaya çıkmış olur. Râzî, bu ifadeleriyle aklı devre dışı bırakmayı ya da taklit üzere kalmakla yetinmeyi kastetmediğini de özellikle vurgular. Kastettiği şeyin; noksan nefsin, parlak nefisten gelen feyizle kemâle ermesi olduğunu, böylelikle bu nefsin hakikatleri oldukları gibi idrak etme gücüne kavuşacağını ifade eder. O, bu duruma bir misal olarak göz bebeğinin nurunun varlıkları oldukları haliyle görebilmesi için, güneşin nuruna ihtiyaç duymasını gösterir. Tıpkı bunun gibi halkın akıllarının nuru da eksiktir. Ancak, onlara peygamber veya kâmil hikmet sahibinin aklının nuru eklendiğinde, akılların nurları güçlenir ve bu kemâl ile hakikatleri tam anlamıyla idrak edebilirler.³²² Râzî'nin bu ifadeleri, mürşidin gerekliliği ile ilgili husustaki görüşleriyle de birebir örtüşmektedir.

Râzî, aynı eserin metafizikle ilgili cildinin girişinde de basiret sahiplerine göre metafizik bilgilere giden yolun, iki yol olduğunu ifade eder. Bu yolların ilki düşünme ve akıl yürütme taraftarlarının (ashâbün-nazar ve istidlal) yolu iken ikincisi, riyâzet ve mücâhede taraftarlarının (ashâbü'r-riyâze ve'l mücâhede) yoludur. Râzî, riyâzet ve mücâhede yoluyla ilgili şunları söyler:

"Bu yol ilgi çekici, zevkli, güçlü, sağlam ve baskın bir yoldur. Zira insan, kalbini Allah'tan başkasını anmaktan arındırmakla meşgul olup beden ve ruh diliyle O'nu anmaya devam edince, kalbinde bir nur, bir ışık, baskın bir hal ve yüce bir güç ortaya çıkar. Nefsin cevherine yüce-ulvî nurlar ve ilâhî sırlar tecelli eder. Bunlar birtakım makamlardır ki insanın onlara ulaşmadığı müddetçe ayrıntılı şekilde kendilerine vakıf olmasının imkânı yoktur."³²³

Râzî'nin bir yöntem olarak riyâzetle ilgili bu açıklamaları onun riyâzete dair kanaatini açıkça ortaya koymaktadır. Bu açıklamalarda Râzî, öncelikle bu yolun sağlam bir yol oluşuna dikkat çekmiş, ardından bu yolun hususiyetlerine değinmiştir. Râzî'ye göre

³²¹ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/338.

³²² er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/338-339.

³²³ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/20.

kişinin bedensel bağlarından uzaklaşarak kalbini arındırması, beden ve ruh diliyle Allah’a yönelmesi; kişiyi ilâhî sırların ve yüce nurların tecellisine ulaştıracaktır. Râzî’nin bu ifadeleri riyâzeti, marifete dair yüce bilgilere ve kıymetli makamlara ulaştıran bir yöntem olarak kabul ettiğinin bir beyanıdır.

Râzî’nin riyâzeti bir bilgi yöntemi olarak kabul ettiğine dair benzer ifadelere onun tefsirinde de rastlamak mümkündür. Râzî, Kehf suresinde geçen ve ledünnî ilme işaret eden ayeti açıklarken kesbî ilimlerin iki yolu olduğunu ifade eder. Râzî bu iki yolu şu şekilde açıklar:

“...insanın, birtakım bilinmeyen şeyler öğrenmek gayesiyle kullanmak üzere o nazari, bedîhî ilimleri dinleyip toplamaya çalışmasıdır. Bu yola nazar, tefekkür, tedebbür, teemmül, terevvî (inceleme) istidlâl adı verilir. İlim elde etmedeki bu yol, ancak çalışıp çabalama ile, gayretle olur, tamam hale gelir.”

“...insanın, çeşitli riyâzet ve nefis mücâhedeleri vasıtası ile, his (duyu) ve hayal kuvvetlerini zayıflatmaya gayret etmesidir. Bunlar zayıflayınca aklî kuvvet artar, akl cevherinde ilahî nurlar parıldamaya başlar ve herhangi bir tefekkür ve teemmül gayreti olmaksızın, bilgiler meydana gelir ve ilimler mükemmelleşir. İşte buna ilmi ledünnî” denir.”³²⁴

Râzî, aynı ayeti açıklarken riyâzetle ilgili şu ifadelere de yer verir:

“Eşyanın zahirini bilmek ve tanımak, zâhirî kanun ve yasalar bilmeye bina edilmiş ve aynı zamanda elde edilmesi mümkün olan bir ilimdir. Ama, eşyanın iç yüzünü bilmeye gelince, bunu elde etmek; bâtını temizlemeye, nefsi tecrîd etmeye ve kalbi, maddi alâka ve münasebetlerden uzak tutmaya dayanır. İşte bundan dolayı Cenâb-ı Hak, o âlimin ilmini vassfederken, “... kendisine nezdimizden bir ilim öğretmiştik” (Kehf, 65) buyurmuştur. Musa (a.s)’ın şer’î ilimlerdeki derecesi kemâle girince, Allah Teâlâ Musa (a.s)’nın, kemal derecesinin, insanın işlerin zahirine bina edilmiş olan şer’î ilimlerden, işlerin iç yüzüne ve işlerin hakikatine muttali olmaya istinat eden bâtını ilimlere geçmesinde olduğunu bilmesi için onu o âlime göndermiştir.”³²⁵

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Râzî, kesbî ilimlerden bahsederken nazar ve riyâzeti birlikte zikretmiş, bâtınî bilgilere ulaştıran ilmî ledünnîyi ise bir bakıma dinî ilimlerin tamamlayıcısı olarak zikretmiştir. Riyâzetin hususiyetlerinden bahsettiğinde ise kişinin iç alemini temizlemesinin, nefsinı tecrit etmesinin, Allah dışındaki münasebetlerden uzak durmasının gerekliliğine işaret etmiştir. Râzî’nin açıklamalarına göre kemâl derecesi, şer’î ilimlerle birlikte bâtınî ilimleri de elde etmekle mümkündür.

Tüm bu ifadelerle de ortaya çıkmıştır ki Râzî için metafizik bilgilere ulaşmak konusunda

³²⁴ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 15/222.

³²⁵ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 15/235.

iki muteber yöntem vardır. Bunlardan biri nazar, diğeri ise riyâzet yöntemidir. Râzî'nin kendi fikirlerinin de bir özünü ve nihayetini ortaya koyduğu bu eserlerde riyâzeti müstakil bir yöntem olarak nazarla birlikte zikretmesi, onun konu hakkındaki nihâî kanaati olarak da değerlendirilebilir. Râzî'nin bu ifadeleriyle, daha önce bir zümre olarak zikredilen sûfiler, artık müstakil bir yöntemin temsilcileri olarak kabul edilmiştir. Böylece kelâm-tasavvuf ilişkisi bağlamında çok kez ele alınan meşruiyet meselesi, Râzî'nin bu meşruiyeti tescillemesi ile nihayete ulaşmıştır.

Bu hususun temellendirilmesinden sonra Râzî'nin marifete ulaştıran bir yöntem olarak riyâzeti nazarî bir çaba olarak mı, amelî bir çaba olarak mı değerlendirdiği üzerinden, nazar ve riyâzeti birbirini tamamlayıcı yöntemler olarak inşa ettiği fikrine değinilebilir. Bu değerlendirmeler, riyâzetle ilgili hususlarda felsefeden etkilendiği açık olan Râzî'nin, riyâzet görüşünde İbn Sînâ'nın rasyonel mistisizminden ne kadar etkilenmiş olabileceği ile ilgili fikir yürütmeye de imkân sağlayacaktır.

3.2.2. Riyâzet ve Mücâhede Nazarî Bir Çaba Mıdır, Amelî Bir Çaba Mıdır?

Râzî'nin riyâzetin tanımına ve hususiyetlerine dair değerlendirmelerindeki felsefî etki göz önüne alındığında bu etkinin boyutları ve nitelikleri ile ilgili çeşitli sorular akla gelmektedir. Bu soruların en önemlilerinden birisi ise Râzî'nin İbn Sînâ'nın rasyonel mistisizmini³²⁶ benimseyip benimsemediği sorusudur. Bu soru, Râzî'nin riyâzet ve mücâhedeği nazarî bir çaba olarak mı, amelî bir çaba olarak mı değerlendirdiği üzerinden cevaplanabilir.

Konuyla ilgili ilk olarak Râzî'nin riyâzetin nihâî amacını, amelî ve ahlâkî çabadan ayrı değerlendirmesi meselesinden söz edilebilir. Daha önce zikredildiği üzere Râzî, insan ruhlarının en yüksek mertebesinin ilâhî marifetlerde fenâ bulmak olduğunu söyleyip bu yola dair bilginin ise rûhânî riyâzet ilminde bulunabileceğine işaret etmiştir.³²⁷ Buna uygun olarak, insan ruhlarının ikinci mertebesindeki hem yüce aleme hem de süflî aleme yönelen ruhların makamlarına ulaşmak içinse, ahlâk ilminin gerekli olduğuna dikkat çekmiştir.³²⁸ Râzî'nin bu ifadeleri; riyâzetin amelî bir yönü olmakla birlikte bilişsel bir amaca yöneldiği fikrini güçlendirmektedir. Râzî'nin ahlâk ilmini riyâzetten ayrı tutması

³²⁶ Bu düşüncenin ayrıntıları için bkz: Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", çev. M. Cüneyd Kaya, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2012), 315-338.

³²⁷ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 26.

³²⁸ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 26.

da riyâzetin nihâî çabasının amelle değil, bilgiyle ilgili olduğuna işaret etmektedir.

Râzî'nin riyâzetle elde edilen bilgiyi, ahlâk ilminden ayrı tutması yaklaşımı merkeze alınarak başka bir konuya daha dikkat çekilebilir. Râzî nübüvvet teorisinde insanın kemâlini, nazarî kuvvetin ve amelî kuvvetin yetkinliğe ulaşması şeklinde ikiye ayırır.³²⁹ Buna göre ilk aşamada nazarî kuvvet yetkinliğe ulaşır ve eşyanın suretlerini en mükemmel şekilde ve hatalardan uzak bir kavrayışla idrak eder. İkinci aşamada da amelî kuvvet yetkinliğe ulaşarak güzel amelleri işlemeye kudretli hâle gelir. Râzî bu amellerin salih ameller olduğunu, salih amellerin bedensel hazlardan yüz çevirmeyi sağladığını, ahiret saadetlerine ve rûhânî hazlara yönelmeye sebep olduğunu zikreder.³³⁰ Dolayısıyla Râzî, insanın nihâî yetkinliğinin bu iki yetkinlik bir araya geldiğinde ortaya çıkacağını ortaya koymuştur. Bu ifadeler; Râzî'nin ahlâk ilmini riyâzetten ayrı tuttuğu gerçeğiyle birlikte göz önüne alındığında, riyâzetin nazarî yetkinliğe yönelik bir çaba olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Râzî'nin riyâzet yolunun amacı olan bilişsel sonuçlara hazır olmayan kimselere öncelikle amel ve ahlâklarını ıslah edip sonra riyâzet yoluna girmelerini tavsiye etmesi de amelin ve ahlâkın ıslahının, riyâzet yolu için bir nevi ön şart olduğunu düşündürmektedir.³³¹ Öte yandan amel, riyâzetin devamı için de gereklidir. Râzî'ye göre riyâzet yolunda kalbî riyâzetlerin, bedensel riyâzetlerden sayıca çok olması gerekir. Zira bedensel riyâzetten amaç, kalbî riyâzettir. Amaç gerçekleştiğinde, aracıyla meşgul olmak faydasız olur.³³² Ancak kalbî riyâzetin devam etmesi de amelin devamını gerektirmektedir.³³³ Bu açıklama da göz önüne alındığında riyâzetin; nazarî amaçlara yönelik, amelî ve nazarî çabalar bütünü olduğunu söylemek yerinde olur.

Râzî'nin riyâzetin nazarî amaçlara yönelik olduğu fikrini benimsediğinin bir işareti olarak *Nihâyetü'l-ukûl'de* geçen bazı ifadelerine de bakılabilir. Râzî bu eserde riyâzetin nazar dışında bir yol olarak kabul edilmesinin, verdiği bilgilerin zarûrî olması kaydıyla mümkün olduğunu zikreder ve bu bağlamda, “nazarîlerin zarûrîye dönüşebileceğini kabul ediyoruz” ifadesine yer verir.³³⁴ Râzî'nin bu ifadelerinin ne anlama geldiği, bir örnek

³²⁹ Benzer ifadeler için bkz: Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, thk. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1990), 2/444.

³³⁰ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 8/391-392.

³³¹ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/605.

³³² er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/604.

³³³ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/605.

³³⁴ er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/216.

üzerinden açıklanabilir: İnsanların çoğunluğu için zorluğu açık olan bir matematik probleminin, bu konunun uzmanı olan kişi için ilk bakışta çözülecek kadar kolay olabileceğini düşünmek mümkündür. Bu problemin kişiye kolay gelmesi; konunun kolaylığı değil, uzmanın uzmanlığı yönüyledir. Bu da normal durumda uzun bir tefekkürle ulaşılabilecek nazarî sonuçların, bazı durumlarda zarûrî olarak elde edilmesinin mümkün olduğunu ispat etmektedir. Tıpkı bu durumda olduğu gibi, ulaşılması için uzun tefekkürler gerektiren ve hatta uzun tefekkürlerle ulaşmanın da mümkün olmadığı bazı nazarî bilgiler ve ilâhî hakikatler; kendilerine hâsıl olanların indinde zarûrî bilgilere dönüşmüş olur. Bu açıklamalar da riyâzetle ulaşılan bilginin nazarî bir bilgi olma yönünü ortaya koymaktadır.

Konuyla ilgili değinilebilecek bir diğer işaret ise, Râzî'nin tefsirinde ledünnî ilmi tarif ederken kullandığı ifadelerde yer almaktadır. Râzî bu ifadelerinde kesbî ilimlerin husûlünün iki yolla olabileceğini söylemiş ve bu iki yolun, nazar ve riyâzet yolları olduğunu belirtmiştir. Bu ifadeler de Râzî'ye göre riyâzetin nazarî bilgilere ulaştırdığı fikrini temellendirmektedir. Dolayısıyla riyâzetin sonuçları, nazarî sonuçlardır. Râzî'nin tasdikî hükümlerin ya duyusallarda ya vicdanîlerde ya da bedihî bilgilerde son bulacağını ortaya koyduğu hatırlanırsa ve riyâzetin verdiği bilgilerin de vicdânî türden zarûrî bilgilerden olduğu düşünülürse; Râzî'nin nazarîlerin zarûrîlere dönmesi ifadesiyle ne kastettiği de anlaşılacaktır.

Şüphesiz bu konuyla ilgili en açık işaret, Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye'nin* girişinde, tasfiyeye dair zikrettiklerinin devamında yer verdiği ifadelerde göze çarpar. Râzî hakikate ulaştıran bir yöntem olarak tasfiyenin tecellilere ulaşmayı mümkün kıldığını zikrettikten sonra, bu açıklamayla ilgili ortaya çıkabilecek bir probleme değinir:

“Sonra şöyle denilebilir: Bu tecelli nasıl meydana gelir? Eğer bu, orta terim aracılığı olmaksızın gerçekleşiyorsa, o zaman bu, yakînî bilgi olmaz. Zira konusunun ve yüklemnin tasavvuru, zihinde o isnada dair kesin bir hüküm vermeyi zorunlu kılmayan için kesinlik; muhakkak zihinde orta terimin hazır bulunmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmalıdır. Eğer bu orta terim zihinde hazır değilse, zihinde meydana gelen bu kesinlik, bir gerekçe olmaksızın oluşmuş olur ki, bu durumda bu kesinlik ne yakîn olur ne de marifet sayılır. Bilakis hakikat şudur ki: Keşif sahibi olan kimseye orta terim tecelli eder; böylece bu orta terim vasıtasıyla istenilen bilgi kendisine tecelli etmiş olur.”³³⁵

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Râzî, yalnızca riyâzetin sonuçlarının nazarî olduğunu

³³⁵ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/337.

temellendirmekle kalmamış, riyâzet sürecinin kendisinin de nazarî olma yönünü ortaya koymuştur. Konunun ve yüklem tasavvurunun, aradaki nispete dair kesin hüküm vermeyi zorunlu kıldığı önermelerin zarurî hükümler içerdiği düşünülürse, bu zorunluluğun ortaya çıkmadığı önermelerin de nazarî hükümler içerdiği söylenebilir. Nazarî hükümlerin de ancak orta terime ulaşmakla hasıl olduğu düşünülürse, nazarî sonuçlara ulaştıran riyâzet sürecinin orta terim olmaksızın tecellilere ulaştırdığını söylemek, bu bilginin yakînî olmadığını söylemek anlamına gelecektir. Zira nazarî hükümlerin yakîn vermesi ancak orta terime ulaşmakla mümkündür. Bu durumda geriye, riyâzet sonucunda orta terimin tecelli etmesi ihtimali kalmış olur ki, Râzî bu fikriyle doğrudan İbn Sînâ'da geçen hads (sezgi) kavramına işaret etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre fikir, mevcut bilgidен başka bir bilgiyi getirmek için gösterilen bilinçli gayret iken, bu bilgilerin herhangi bir arzu veya çaba olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkmasına sezgi (hads) denir.³³⁶ Riyâzet sonucunda ortaya çıkan bilgilerin, mevcut bilgilerden başka bilgilere ulaşmak yoluyla elde edilmediği düşünüldüğünde, bu bilginin sezgi yoluyla kişide doğrudan ortaya çıktığını (tecelli ettiğini) söylemek gerekir. Bu kavram aracılığı ile, ilham ve ledünnî ilim kavramları da nazarî sürecin bir parçası haline getirilerek açıklanmış olur.

Sonuç olarak tüm bu deliller; riyâzetin hem sonuçları hem de süreci yönüyle nazarî bir çaba olduğunu temellendirmektedir. Bu konu açık olduğuna göre Râzî'nin, riyâzet fikrini ele alırken İbn Sînâ'nın riyâzetle ilgili görüşlerinden ve rasyonel mistisizminden ne kadar etkilenmiş olabileceği meselesine geçilebilir.

Bu konuyu değerlendirmeden önce Râzî'nin ilmî yöntemiyle ilgili dikkat edilmesi gereken bazı genel hususlara dikkat çekilmelidir. Bilindiği üzere Râzî, felsefeden mesele bazında sıklıkla istifade etmiş olsa da kurucu ilkeler noktasında kelâmî ilkelere bağlılığını devam ettirmiştir. Bu da ona, felsefî bir meseleyi kendi düzleminde araçsallaştırabilme imkânı vermiştir. Bu sebeple Râzî'nin felsefeden istifade ettiği açık olan her konuda, bu istifadeyi nasıl bir düzlemde gerçekleştirdiği ya da konunun hangi yönlerinde felsefî düşünceden ayrıldığını tespit etmek önem arz etmektedir. Riyâzet konusuna gelince, Râzî'nin İbn Sînâ'yı hangi oranda takip ettiğini anlamak adına; ondan etkilendiği ve

³³⁶ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/269.

etkilenmediği açık olan konular birbirinden ayrılmalıdır.

Görünen o ki Râzî, riyâzet fikrinde felsefî saadet ve yetkinlik fikrine oldukça merkezî bir rol biçmiştir. Öyle ki Râzî'nin riyâzetin tanımından ve hususiyetlerinden bahsettiği her metinde bu düşünceden bir iz bulmak mümkündür. Aynı şekilde Râzî, riyâzetin insanla ilişkili boyutunda nefsin bedenden ibaret olmadığı görüşü noktasında da ilk bakışta İbn Sînâ ile aynı fikirde görünmektedir. Râzî, nefsin kuvvetlerini de marifetullahı ulaşmada engel ya da yardımcı oluşlarını açıklamak yönüyle kullanmıştır. Bu bölümde ele alındığı üzere, Râzî'nin riyâzeti; sonuçları ve süreci yönüyle nazârî bir çaba olarak değerlendirmesi ve bu süreci hads (sezgi) kavramına işaretle açıklaması da İbn Sînâ'nın rasyonel mistisizm fikriyle uyumludur.

Öte yandan Râzî'nin kalamî kurucu ilkeleri benimsiyor oluşu, onun riyâzeti açıklarken faydalandığı fikirlerin bu ilkeler zemininde değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Öncelikle Râzî'nin görüşlerinin tamamında fâil-i muhtar ilah anlayışının vazgeçilmez bir ilke olduğu vurgulanmalıdır.³³⁷ Râzî'nin riyâzet sürecinde Allah'ın inayetine ve failliğine yaptığı vurgu, bu durumu ortaya koymaktadır.³³⁸ Bu yönden bakıldığında onun kemâl ve saadet teorisinden istifade ederken bu düşünceyi felsefî mûcib bi'z-zât ilah anlayışından ayırarak düşüncesine kattığı göz önünde bulundurulmalıdır. Râzî'nin bu anlayışı çağrıştıran ifadelerinde, felsefî düşünceyi takrir ediyor olduğunu düşünmek daha yerinde olacaktır. Aynı şekilde Râzî, eserlerinin genelinde heyûlâ ve suretten ibaret cisim anlayışını reddetmiş, cevher-i ferdin savunusunu yapmıştır.³³⁹ Bu ilke de göz önüne alındığında Râzî'nin saadet ve kemâl anlayışlarını; heyûlâ ve sûrete dayalı felsefî fizikalizm fikrini benimsemeksizin kullandığına dikkat çekilmelidir. Benzer şekilde Râzî, varlıkların mertebelerini açıklarken felsefî akıllar fikrini benimsememiş, yüce ruhlardan bahsettiğinde bu fikri melekler üzerinden açıklayarak, konuyu dinî düşünceyi temel alan bir zemine çekmiştir.³⁴⁰

Riyâzetin insanla ilişkili boyutuna gelince; İlk olarak Râzî, birden bir çıkar anlayışını reddetmiştir. Nefsin bedenden ibaret olmadığı fikrini benimsese de nefsin mücerret olduğu fikrine, katı nefis beden ayırımına ve nefisle bedenün müstakil kuvvetleri olduğu

³³⁷ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 167-168.

³³⁸ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/259-261.

³³⁹ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 166.

³⁴⁰ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/189; er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 16.

fikrine karşı çıkmıştır.³⁴¹ O nefsin bedenden ibaret olmadığı fikrini ele alırken, benlik şuuru ile mahiyetin kendisini değil, herkesin kendine özgü zâtı anlamında bir hüviyeti kastetmiştir.³⁴² Bu ayrıntılar göz önüne alındığında Râzî'nin felsefî meseleleri olduğu gibi düşüncesine eklemek yerine, bu düşünceleri kendi süzgecinden geçirerek seçici bir kabule tabi tuttuğunu söylemek mümkündür. Özetle Râzî'nin, riyâzet fikrini kurarken felsefî kemâl teorisini; Tanrının failliği ilkesine, kelâm fizikalizmine ve kendi nefis görüşüne bağlı kalarak düşüncesine eklediği söylenebilir. Yine de bu konuda nihâî sözü söylemek, Râzî'nin ilgili konulardaki nihâî tavrını ortaya koyan derinlikli çalışmalarla mümkün olacaktır.

Riyâzetin nazarî bir uğraş olması fikrine gelince; bilindiği üzere İbn Sînâ, riyâzetle ilgili süreçleri ve ulvî alemlerden bilgi edinme sürecini açıklarken hads, hayal ve faal akıl kavramlarına özel bir vurgu yapmıştır.³⁴³ Râzî, riyâzeti nazarî bir uğraş olarak temellendirirken hads kavramına işaret etse de³⁴⁴ diğer kavramlara atıf yapmamıştır. Genel bir yaklaşım olarak da faal akılla birleşme fikrine daima karşı durmuştur.³⁴⁵ Benzer şekilde Râzî, bilgi anlayışında da İbn Sînâ'nın kabul ettiği şekilde suretin husulüne dayalı yaklaşımları değil, bilginin bir izafet olduğu fikrini esas almıştır.³⁴⁶ Öte yandan fâil-muhtar ilâh anlayışını benimseyen Râzî için, riyâzetin tüm süreçleri işletildiğinde bile bu sürecin belli bir sonucu vermesi, ilâhî irade ve inayet olmaksızın mümkün değildir.³⁴⁷ Bu hususlar dikkate alındığında Râzî'nin bu meseleyle ilgili olarak da İbn Sînâ'dan etkilendiği, ancak bu fikirleri tüm gerekleriyle almaksızın kendi ilkeleri çerçevesine dahil ettiği söylenebilir.

Sonuç olarak Râzî, riyâzetle ilgili görüşlerini ortaya koyarken kelâmî birikimini felsefî düşünceyle zenginleştirmiş, felsefî düşünceyi ise kelâmî ilkelerle sınırlamıştır. Böylece ortaya, Râzî'ye özgü bir riyâzet anlayışı çıkmıştır.

³⁴¹ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 78; Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", 195; Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 143,145,161.

³⁴² Tiryaki, "Uçamayan Adam", 26.

³⁴³ Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl", 323.

³⁴⁴ Shihadeh, *The Teleological Ethics*, 126.

³⁴⁵ Öz, "Fahreddîn er-Râzî'nin Kelâm-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri", 206.

³⁴⁶ Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 166-167.

³⁴⁷ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/259-261.

3.2.3. Nazar ve Riyâzet Yöntemlerinin Birbirlerini Tamamlayıcılığı

Riyâzetin nazarî sonuçları ve süreçleri olan bir yöntem olduğu ortaya koyulduğu takdirde ortaya çıkabilecek sorulardan biri, nazar yöntemiyle riyâzet yönteminin nazarî sonuçlara ulaştırmada hangi yönden ayrıldığı ve hangi yönden kesiştiği sorusudur. Bu soru üzerinden Râzî'nin riyâzet düşüncesinde, nazar ve riyâzetin birbirini tamamlayıcılığı yönüne işaret edilebilir.

Râzî'nin riyâzet ve nazarın birbirini tamamlayıcı yönünü nasıl inşa ettiğini daha iyi anlamak için bu iki yöntemin hangi yönden ortak, hangi yönden farklı ve hangi yönden birbirini tamamlayıcı olduğuna değinilebilir. İlk olarak nazarın bilişsel sürecinde orta terimin; bilinenlerden bilinmeyenlere hareketle, riyâzetin bilişsel sürecinin ise orta terimin vasıtasız şekilde husulüyle elde edildiği söylenebilir. İki yöntemin nazari süreçleri arasındaki fark bu yönledir. Ayrıca Râzî'ye göre her iki yöntem, marifetullahla ilgili bilgilere ulaştırmaları yönüyle ortak olsalar da ulaştırdıkları bilginin nitelikleri yönüyle birbirlerinden ayrılmaktadır. Nitekim Râzî; usûl ilminin Allah'ın zât, fiil ve sıfatlarına yönelik bilgi sağladığını söylerken; bâtinî tasfiye ilminin ruhânî nurların, ilâhî mükâşefelerin ve tecellilerin elde edilmesine yönelik bilgi sağladığını ifade etmiştir.³⁴⁸ Bu yönden riyâzet, verdiği bilginin daha tafsîlî olması yönüyle nazarın tamamlayıcısıdır.

Öte yandan her iki yöntem, marifete dair sınırlı bir bilgiye ulaştırmaları yönüyle ortaktır. Öyle ki riyâzet yöntemi, nazardan daha tafsîlî bir bilgiye ulaşırsa bile Allah'ın kemâllerinin sınırsız olması, bu kemâlere dair bilgilerin de sınırsız ve sonsuz olması sonucunu doğurmuştur.³⁴⁹ Bu durum da insanın bu dünyada marifetullahla dair ulaşabileceklerinin sınırlılığına işaret etmektedir. Nitekim Râzî için aynı sınırlılığının, insanın bu konudaki şevkinin sınırsızlığının da sebebi olduğuna daha önce dikkat çekilmişti.³⁵⁰

Nazar ve riyâzetin birbirini tamamlayıcı oluşlarına dair bir diğer mesele de şudur: Değinildiği üzere riyâzet, bedeni bağlardan uzaklaşmayı gerektirdiği gibi nefsin aklî gücünün, hayal ve vehim güçlerine baskın gelmesini de gerektirmektedir. Bu noktada, nefsin tümellerle meşgul olmasına yol açacak tefekkürlerde bulunmak önem kazanır.

³⁴⁸ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/246-247.

³⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 12/306-307.

³⁵⁰ er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 6.

Dolayısıyla nazar yöntemi de nefsi tecridin gerçekleştirilmesi yönüyle riyâzeti tamamlayıcı niteliktedir. Râzî'nin riyâzet yoluna ilim sahibi olmadan girenler için bir rehberi şart koşması da hayal ve vehim güçlerinin tehlikelerinden emin olmanın gerekliliği yönüyledir. Dolayısıyla nazar, nefsi/aklî tecrit sağlamakla riyâzetle, riyâzet de nefsi/aklî tecridi şart koşmakla nazarla iç içedir. Sonuç olarak her iki yöntem, Allah'a dair bilgilere ulaştırmaları yönüyle ve bu bilgilere ulaştırmakta sınırlılıklara sahip olmaları yönüyle ortakken; riyâzet yöntemi verdiği bilgilerin daha ayrıntılı olması yönüyle nazarı tamamlayıcı, nazar yöntemi de nefsi tecride yardımcı olması yönüyle riyâzeti tamamlayıcıdır.

Râzî, nazarın ve tefekkürün riyâzeti tamamlayıcı yönüne şu ifadeleriyle işaret etmiştir:

“Marifet (bilgi) bakımından, insanî ruhlar dört mertebededirler: Birinci mertebe, o ruhların bu bilgileri almaya hazır durumda bulunmalarıdır. Bu aslî hazır oluş, ruhtan ruha değişir. Bundan dolayı bazı ruhlar, çoğu kez kâmil, kuvvetli ve şerefli bir kabiliyet sahibi olurlar. Bazı ruhlarda da ekseriya bu kabiliyet zayıf ve az olur, böyle bir ruhu taşıyan kimse, ahmak ve akıllı kıt olur. İkinci mertebe, "akıl" denilen, külli ve ilk bilgiler kendisinde mevcut olan ruhlardır. Üçüncü mertebe, insanın, o bedihî şeyleri terkip edip, bilinmeyen nazari bilgileri kesbi olarak elde etmesidir. Dördüncü mertebe, o kutsî marifetlerin ve ruhânî cilaların bilfiil ruhta mevcut olmasıdır. Böylece o ruhun cevheri, bu bilgilerle aydınlanmış ve ziyalanmış olur, kendisinde onların bulunması ile mükemmelleşmiş olur.”³⁵¹

“Ruhun cevheri aydınlık, ışıklı ve yüce olup, cismanî lezzetler ve bedenî haller ile de irtibatı az olur; sonra böyle mukaddes ve yüce, şerefli cevhere, onun cismânî bulanıklıklardan temizlenmesini ve parlaklığını artıracak ameller ve kudsi marifetler ve ilâhî cilalar ile aydınlanmasını ve ışımasını artıracak fikirler de eklenirse, işte böyle bir insan kudsiyet ve temizlik alemine dalar, cismî ve hissî bağlardan azade olur. İşte o zaman, Allah'ın celal nuru, O'nun bütün bedenî kuvvetlerine sirayet edip girer.”³⁵²

Râzî riyâzet yolunun nazar olmaksızın yürünmemesi gerektiğiyle ilgili şu ifadeleriyle de riyâzet yolunda bir sonuca ulaşmak kadar, o sonuçlara sahih yorumlar getirmenin de önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Bu ifadeler aynı zamanda, nazarın riyâzet sürecinde hulûl ve ibâhîlik gibi tehlikelere düşmekten korumanın yanında, sürecin sonuca ulaştıracak surette devamında da gerekli olduğunu düşündürmektedir:

“Riyâzetin çeşitli derecelerinde güçlü mükâşefeler ve baskın-yüce haller ortaya çıkmaya başlayabilir. Şayet riyâzet sahibi nazar ve istidlal yolundan yoksun ise bunların; hallerin ve mükâşefelerin son hali ve nihâî derecesi olduğuna kesin olarak inanır. Bu da onu maksadına ulaşmaktan alıkoyan bir engele dönüşür. Nazar ve istidlal yolunda eğitimli

³⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 10/156.

³⁵² Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 8/340.

olursa, imkânsız olan makamla imkânsız olmayan makamı ayırt edebilirse, böyle yanlışlardan emin olur. İnsan önce aklın istidlal yönteminde yetkinleşir, ardından tasfiye ve riyâzet yolunda yetkinleşme nimetine nail olursa, bir de ilk yaratılışında nefsinin bu hallere güçlü bir yatkınlığı varsa, söz konusu derecelerin nihai makamına ulaşabilir.”³⁵³

Râzî nazarın ve tefekkürün riyâzeti denetleyici ve tamamlayıcı olmasının yanında, riyâzette belli bir mertebeye gelindikten sonra artık bir engel teşkil edebileceğini de düşünmektedir. Râzî’ye göre basiret gözünün siyahı, gözün siyahı gibidir. Gözün siyahı, bir anda iki ayrı şeye bakamadığı gibi, basiret gözünün gözbebeği olan akıl da bir şeyi düşünmeye yöneldiğinde, başka bir şeyi akletmesi imkânsızdır. Bu sebeple akıl, akledilebilecek farklı şeylerle ne kadar meşgul olursa, o şeyleri kavramaktan o nispette mahrum olur. İşte bundan dolayı Allah yoluna girmiş kimsenin, işin başında mutlaka delilleri çoğaltması gerekir. Fakat kalbi marifetullah nuru ile nurlandığında, o delillerle uğraşması, adeta bir perde olur. Öyle ki kalbin Allah’tan başka bir şeyle uğraşmasından ötürü meydana gelen karanlıklar yok olup gidince, orada marifetullahın nurları mükemmel olarak tecelli etmiş olur. Râzî, Allah Teâlâ’nın bu hususa, "Haydi pabuçlarını çıkar. Çünkü sen mukaddes Tuvâ vadisindesin" (Tâhâ, 12) buyruğu ile işaret ettiğini zikreder. Buradaki pabuçlar aklın, kendileri sayesinde marifetullaha ulaşabildikleri bir çift mukaddime demektir. Akıl, marifetullaha ulaşınca onları çıkarması emredilir ve sanki ona “Sen, iki ayağınla vahdaniyetin kutsiyet vadisine basmak istiyorsun! O halde artık delillerle uğraşmayı bırak” denilir.³⁵⁴ Râzî’nin bu ifadeleri, nazarın riyâzete ne ölçüde yardımcı ne ölçüde engel olacağını açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Râzî, nazar yöntemiyle riyâzet yöntemini, çeşitli yönlerden birbirini tamamlayıcı şekilde ortaya koymuştur.

3.2.4. Riyâzet ve Mücâhedenin Ulaştırdığı Bilginin Vehbî veya Kesbî Oluşu

Riyâzet ve mücâhedenin, amaçları yönüyle nazarî bir çaba olduğu ve nazar yöntemiyle birbirlerini tamamlayıcılığı yönü açık olduğuna göre, bu yöntemin verdiği bilginin yöntemsel hususiyetlerinin değerlendirilmesine geçilebilir. Bu meselelerin ilki, riyâzet ve mücâhede yönteminin ulaştırdığı bilginin insan için kesbî mi yoksa vehbî mi olduğu konusudur. Riyâzet ve mücâhede yönteminin sonuçlarının hem kişisel irade ve çabaya hem de kişinin istidadına ve Allah’ın irade ve inayetine bağlı oluşu; ulaştırdığı bilginin

³⁵³ er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, 1/23.

³⁵⁴ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 7/267-268.

farklı itibarlarla hem kesbî hem de vehbî bir bilgi olarak değerlendirilmesine olanak vermektedir.

Râzî bu yöntemin söz konusu her iki yönünü ikili bir kavramsallaştırmayla açıklar. O, riyâzetin verdiği bilgiyi, *iktisap* yönüyle ve *müstesap* yönüyle ayrı değerlendirmektedir.³⁵⁵ Râzî için riyâzet yöntemiyle ulaşılması amaçlanan ilâhî tecelli ve nefhalar devamlı ve duraksızdır.³⁵⁶ Ancak insanlar bu tecellilere ulaşmaya yönelik bir şevk duyup duymamaları yönüyle, bu tecellilerden yararlanırlar ya da gafil olurlar. Râzî'ye göre bu yolda şevk ve çaba gösteren herkes bir sonuç elde eder. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarf edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz.” (Ankebût, 69) Bu ayet, riyâzet ve mücahedenin *iktisap* yönüne işaret etmektedir. Bu yönüyle bakıldığında riyâzetin verdiği sonuç, kişinin irade ve çabasına bağlı kılınmıştır.³⁵⁷

Öte yandan insan nefisleri birbirlerinden farklı mahiyet ve niteliklere sahip oldukları için, riyâzet yoluna giren herkes, bu yoldan aynı sonuçları alamayacaktır.³⁵⁸ Bu da riyâzetin, *müktesep* (kazanılan şey) yönüyle vehbî oluşuna işaret etmektedir. Bazı nefisler istidatları yönüyle bu yola tam olarak hazırlıklı iken, diğer bazı nefisler de bu hazırlıktan yoksundur. Bu da riyâzetin verdiği bilginin vehbî yönüne işaret etmektedir. Râzî aynı hususa, faydalı riyâzetin şartlarından bahsettiğinde de değinmiştir. Râzî'ye göre bu şartlardan ilki, müridin nefsinin bu yola uygun ve yatkın olmasıdır. Zira kişide bu yatkınlık bulunmazsa riyâzet asla fayda vermeyecektir. Riyâzetin tesiri, yalnızca engelleri kaldırmak ve perdeleri aralamaktır. Ancak engelin kalkması, maksadın elde edilmesi için yeterli değildir. Aynı zamanda hazırlıklı ve kabiliyetli bir alıcının bulunması gerekir. Dolayısıyla nefis bu istidata sahip değilse, riyâzet ona mutluluk değil, selamet sağlayacaktır.³⁵⁹

Râzî'nin riyâzet sürecinde istidadın önemine yaptığı bu vurgunun temelinde, bir cins olarak insan nefsinin farklı türleri olan mahiyetlerin, birbirinden farklı olduğu görüşü yatmaktadır. Zira Râzî'ye göre insanların yapılarındaki yatkınlık ve eğilimlerin farklılığı, mahiyetlerinin farklılığındandır.³⁶⁰ Bu sebeple riyâzet; istidadı ve hazır bulunuşu

³⁵⁵ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/604.

³⁵⁶ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/603.

³⁵⁷ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/603.

³⁵⁸ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/603; er-Râzî, *en-nefs ve'r-rûh*, 85-88; er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/97-102; er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 15/32.

³⁵⁹ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/606.

³⁶⁰ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/606.

olmayan kişiye fayda sağlasa da bu fayda, sınırlı bir faydadır.³⁶¹ Râzî bu konuya insan derecelerinin hakikate ulaşmak noktasındaki derecelerinin sonsuz olması bağlamında da çokça temas etmiştir.³⁶²

Özetle, Râzî'ye göre nefslerin istidat yönüyle farklı olması, riyâzet yolundaki kazanımları yönüyle de farklı olmaları sonucunu doğuracaktır. Bu da riyâzetin müktesep bakımından vehbî olması yönüne işaret etmektedir.

Riyâzetin verdiği bilginin vehbî oluşunun bir diğer yönü ise, Râzî'nin fail-i muhtar ilah anlayışının izlerini taşımaktadır. Râzî'ye göre insan, riyâzet yolunda her türlü istidata sahip olsa ve her türlü ibadetle meşgul olsa bile, Allah'ın iradesi, ismeti ve inayeti olmadıkça bu yoldan nasîbdâr olmayacaktır. Riyâzetin verdiği bilginin vehbî oluşunun diğer yönü de budur. Şimdi riyâzet sürecinin vehbî ve kesbî olmak bakımından farklı yönlerini, Râzî'nin şu ifadeleri üzerinden değerlendirelim:

“Ruhun cevheri aydınlık, ışıklı ve yüce olup, cismanî lezzetler ve bedenî hâller ile de irtibatı az olur; sonra böyle mukaddes ve yüce, şerefli cevhere, onun cismânî bulanıklıklardan temizlenmesini ve parlaklığını artıracak ameller ve kudsi marifetler ve ilâhî cilalar ile aydınlanmasını ve ışımasını artıracak fikirler de eklenirse, işte böyle bir insan kudsiyet ve temizlik alemine dalar, cismî ve hissî bağlardan azade olur. İşte o zaman, Allah'ın celâl nuru, O'nun bütün bedenî kuvvetlerine sirayet edip girer.”³⁶³

Râzî marifet nurlarına ulaşmanın aşamalarından bahsettiği bu metinde, öncelikle ruh cevherinin aydınlık olmasını şart koşmuş, ardından bedenî riyâzetlere ince fikirlerin de eşlik etmesiyle bu tecellilere ulaşılacağına vurgu yapmıştır. Râzî'nin aşama aşama açıkladığı bu sürecin ilk adımı, kişinin istidadı yönüne işaret etmektedir. Ruhun ilâhî bilgileri almaya hazır oluş durumu olarak anlaşılabilecek bu hâl, riyâzetin vehbî yönüne işaret etmektedir. İkinci adıma gelince, kişinin vehbî olarak ulaştığı bu hazırlık hali gerçekleştiğinde ve bu hâle, bedeni bağlardan koparak Allah'a yönelmek, ince tefekkürlerle ve ibadetlerle meşgul olmak eşlik ettiğinde; sonuca ulaşmak mümkün olacaktır. Bu noktada tüm bu riyâzet, amel ve fikir süreci; riyâzetin kesbî boyutuna işaret etmektedir. Bu noktada bu sürecin sonuç vermesinin asıl son noktası ise, ilâhî iradenin ve kudretin taallukudur. Nitekim Râzî, ne kadar ibadet ve riyâzetle uğraşılsa uğraşılsın, Allah'ın inayeti olmaksızın bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığını özellikle

³⁶¹ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/606.

³⁶² er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/17; er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 15/222-223.

³⁶³ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 8/340.

vurgulamıştır.³⁶⁴ Bu son nokta da riyâzetin vehbî olma yönlerinden bir diğeridir.

Sonuç olarak riyâzet, ilk hazır oluş (istidat) yönüyle vehbî, nefsî ve bedenî tecrit çabası yönüyle kesbî, ilâhî iradenin ve kudretin taalluku yönüyle ise vehbî bir çabadır.

3.2.5. Riyâzet ve Mücâhedenin Genel-Geçer Bir Yöntem Olarak İnşa İmkânı

Riyâzet ve mücâhede yönteminin genel geçer bilgi veren bir yöntem olma imkânına gelince; bilindiği üzere bir yöntemin genel geçer bir yöntem olabilmesi için, ilkelerine uyulduğu takdirde bu yöntemi uygulayan herkesin indinde aynı sonucu verebilmesi gerekir. Her ne kadar riyâzet yöntemi de kesbî yönüyle belli ilkelere ve sahilik şartlarına sahip olsa da bu yöntemin sonuç vermesinin vehbî bir yönü de olması; genel geçer bir bilgiyi imkânsız kılmaktadır.

Râzî'ye göre riyâzet, çaba gösteren herkesin faydalanacağı bir yoldur.³⁶⁵ Ancak bu yolda sonuca ulaşmak için yalnızca yolun ilkelerine uyarak çaba göstermek yeterli değildir.³⁶⁶ İnsanlardaki farklılığın, farklı sonuçların sebebi olduğu bir yolda, tüm insanlar için ortak bir sonuçtan bahsetmek mümkün değildir. Râzî bu yöntemin genel geçer bir bilgi vermesinin mümkün olmadığı hususuna, insan mahiyetlerinin ve istidatlarının farklı olması meselesiyle ilgili açıklamaları bağlamında işaret eder. Râzî bu hususu, *Metâlib* isimli eserinde, çarpıcı bir alegoriyle açıklar:

Râzî bu konuyla ilgili ilk olarak, insana ait düşünen nefislerin mahiyet ve cevher bakımından birbirinden farklı olduğu kanaatine sahip olduğunu ifade eder. Bu nefislerin bir kısmı aydınlık ve manevî aleme dönük, yüce; bir kısmı ise karanlık, bulanık ve bayağıdır. Bu sabit olduğunda ise şunu söylemek mümkündür: Nefisler arasında cevheri ve mahiyeti bakımından mukaddes mertebeyi kabul eden, bu mertebeye aşık ilâhî nefisler bulunur. Bazı nefisler ise madde ile bulanık, ilâhî duygulardan yoksun, arzu, duyu ve hayal karanlıklarında boğulan nefislerdir.³⁶⁷ Râzî bu farklılığı, dağlar ve madenler alegorisiyle açıklar.

Râzî, yeryüzündeki dağların bir kısmının, içinde maden barındıran dağlar, bir kısmının

³⁶⁴ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/260-261.

³⁶⁵ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/603.

³⁶⁶ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/22.

³⁶⁷ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/21.

da barındırmayan dağlar olduğunu söyler. Maden yataklarından yoksun dağların, maden yatakları bakımından zengin dağlardan daha çok olduğu ise tümevarımla sabittir. Maden barındıran dağlara gelince; bunların bir kısmı madeni yağ, kibrit, kireç, tuz gibi düşük madenleri barındırırken, bir kısmı da altın, gümüş, yakut, lâl gibi madenler barındırır. Kıymetli madenlerin bulunduğu dağlar da diğer dağlardan sayıca daha azdır. Kıymetli maden barındıran dağlara gelince; bunların bir kısmından az bir altın çıkarmak, çok fazla emek ve çaba gerektirirken, bazı dağlar az ve kolay bir çabayla daha fazla madenin çıkarılabildiği dağlardır. Bu uçlar arasında birçok derece ve ara dereceler bulunur. Bu mertebeler açık olduğunda, değerli madenleri barındıran dağların çok nadir olduğu da açık olur.³⁶⁸

Râzî'ye göre beşerî ruhların misali dağlar iken, Allah'ı bilmenin ve sevmenin nurlarının misali ise saf altındır. Yeryüzündeki dağların çoğu madenden yoksun olduğu gibi, insanların çoğu da ruhânî aleme meyilden uzaktır. Bu kimseler bedensel riyâzette aşırı gitseler bile, edindikleri fayda çok az olur. Bazı insanların ruhları ise madenlerin bulunduğu dağlar gibidir. Bu ruhlar da altın bulunduran dağlar gibi farklı farklıdır. Bir kısmı, bu bilgilerden bir bölümünü elde etmek için ağır bir riyâzete ihtiyaç duyarken, bir kısmı da az bir çabayla büyük nimetler elde eder. Maden yataklarının dereceleri azlık ve çokluk bakımından ne kadar çeşitliyse ruhların dereceleri de tespit edilemeyecek kadar çeşitlidir.³⁶⁹

Râzî'ye göre bu alegori, ağır riyâzetlerle meşgul olanların dahi bir neticeye ulaşmasının zorunlu olmadığına işaret etmektedir. Öte yandan neticeye ulaşanlar da sona ulaşmış değildir. Râzî'ye göre bu yolun bir sonu yoktur, zira Allah'ın celâl ve yüceliğinin bir sonu olmadığı gibi, saadet mertebelerinin de sonu yoktur. Râzî, riyâzetin her durumda bazı yönlerden netice vereceğini, amele devam edende amelin izlerinin görüneceğini kabul eder. Ancak Râzî'ye göre “gözleri sonradan sürmeli, kudretten sürmeli gibi değildir.”³⁷⁰

Râzî, aynı eserin başka bir bölümünde de bu yola çıkanların derecelerinin çok, mertebelerinin gizli, hallerinin değişik ve ışıklarının baskınlıklarının farklı olduğunu ifade eder. İnsanın düşünen nefsinin gücü, yüksek mertebelere yükselmeye yarılmadığı için, nefislerin çoğu da orta derecelerden birinde takılıp kalır. Bu sebeple insanların çoğu

³⁶⁸ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/22.

³⁶⁹ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/22.

³⁷⁰ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/22.

duyu alemine takılıp kalırken, az bir kısmı, hayal alemine yükselerek duyu aleminden kurtulur. Hayal alemine yükselen insanların da çok az bir kısmı akledilirler alemine intikal edebilir. Yüce ruhların akledilirler alemindeki dereceleri de çoktur. Çok az beşerî ruh, celâl aleminin nurlarından bir parıltıyı kabule istidadlıdır.³⁷¹

Râzî, tefsirinde ledünnî ilmi açıklarken de benzer ifadeler yer verir. Râzî'ye göre insanların nâtık nefisleri, mahiyet açısından çeşit çeşittir. Nefislerin bazıları aydınlık, nurânî, ilâhî, ulvi ve bedensel ve maddi cazibelerle alakası az olan nefislerdir. Bu sebeple ilahi nurları almaya devamlı ve ileri bir kabiliyetleri olur. Böyle nefislere ilâhî nurlar tam ve mükemmel şekilde akar. İlm-i ledünnî ile kastedilen de budur. Cevherinin saflığı bu derecede olmayan nefisler ise, bu ilimleri, ona öğretmeye çaba harcayacak bir insan vasıtası ile öğrenebilecek olan noksan nefislerdir.³⁷²

Aynı hususla ilgili benzer ifadeler göz önüne alındığında, Râzî'ye göre riyâzetin sonuç vermesinde istidadın önemi oldukça açıktır. Râzî, riyâzet yoluna girmenin, bir sonucu garanti etmediğini açıkça vurgulamış, bu konuda istidadı bulunmayan için ağır riyâzetlerin bile az bir fayda vereceğini ifade etmiştir. Dikkat edileceği üzere Râzî'nin bu konudaki fikirlerinde, insan nefislerinin farklı mahiyetlere sahip olduğu kanaati oldukça etkili olmuştur. Râzî istidat yönüyle insanların derecelerinin belirlenemeyecek kadar sınırsız olduğunu ifade etmiş, sonuca ulaşanların ise çok az olduğuna vurgu yapmıştır. Sonuç olarak; riyâzet yolu, bir yönüyle çaba gerektiren bir yol olsa da bu çabaların bir sonuca ulaşması, yola giren herkes için mümkün değildir. Bilakis yola girenlerin çok azının bir sonuca ulaşması söz konusuysa, bu yöntemin genel geçer bilgi veren bir yöntem olması mümkün değildir.

Öte yandan, Râzî'nin bakış açısıyla bakıldığında, riyâzetin genel geçer bir yöntem olmamasının ilmî açıdan büyük bir açık oluşturmadığı da söylenebilir. Zira değinildiği üzere Râzî, nazar ve riyâzet yöntemlerini birbirlerini tamamlayıcı yöntemler olarak ortaya koymuştur. Genel geçer bilgi veren bir yöntem olarak nazarın imkânları düşünüldüğünde, riyâzet; haddizatında kendisiyle daha ayrıntılı ve mertebeye yüksek bilgilerin talep edildiği, nazarı tamamlayıcı bir hüviyette olacaktır. Dolayısıyla nazardan faydalanıldığı durumda riyâzetten beklenen, genel geçer bir bilgi vermesi olmayacaktır.

³⁷¹ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/17.

³⁷² er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 15/222-223.

Zira riyâzetin verdiği bilgiler, zaten insanlığın çoğunun mutabık olmasının gerektiği türde bilgiler değildir. Bu durumda nazarın devre dışı bırakıldığı durumda bile riyâzetin tek başına genel geçer bir bilgi vermiyor olmasının bu yöntem için bir zayıflık olup olmadığı hala tartışmalı olacaktır. Zira riyâzet, verdiği bilginin niteliği gereği, böyle bir genelliği hedeflememektedir.

3.2.6. Riyâzet ve Mücâhedenin Ulaştırdığı Bilginin Epistemolojik Değeri

Riyâzet ve mücahede yönteminin epistemik değerine gelince; bu konuyla ilgili yapılabilecek ilk tespit, riyâzetin nazarî türden bir bilgi edinme yolu olduğudur. Bilindiği üzere bir bilginin nazarî olması vasıtasız olarak değil bir çaba ya da delillendirme sonucu elde edilmesine, yani kesbî oluşuna işaret eder. Nitekim Râzî, ledünnî ilmi açıklarken, riyâzeti de kesbî bilgi yollarından biri olarak nazarla birlikte zikretmiştir.³⁷³

Öte yandan Râzî, riyâzet sonucu ortaya çıkan aklî hazların, mantikî delillerle ispat edilemeyeceğini de ifade etmiştir. Râzî'ye göre insan, tat ve kokuları duyuları ile algılamasına rağmen bunların varlığını ispatlayamaz. Buna rağmen bunların var olduğunu kesin şekilde tasdik etmektedir. Tıpkı bunun gibi, riyâzetin ulaştırdığı aklî hazlar da ispatlanamaları da tecrübe edenin indinde var oldukları kesin olarak tasdik edilmektedir.³⁷⁴ Bu açıklamaya bakılırsa da riyâzet, vicdâniyyât türünden zarurî bir bilgi vermektedir ki bu bilgi, vasıtasız olmakla nazarî bilginin karşısındadır.

Bu iki ayrı açıklama göz önüne alındığında riyâzetin verdiği bilginin hem vasıta, çaba ve kesp gerektiren nazarî bir bilgi hem de vasıta, çaba ve kesp gerektirmeyen zarûrî bir bilgi olması gerekecektir. Bu da ilk bakışta bu iki açıklamanın çelişkili olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Bu sorunun hem sebebi hem de çözümü; riyâzetin ulaştırdığı bilginin aynı zamanda bir yönden kesbî bir yönden vehbî olmasıdır. Değindiği üzere riyâzetin ulaştırdığı bilgi, bir çaba sonucu elde edilmesi yönüyle kesbî, sonuçları yönüyle ise vehbîdir. Bu husus daha önce, iktisap yönüyle kesbî, müktesep yönüyle vehbî olmak şeklinde açıklanmıştır. Bu iki ayrı itibar göz önüne alındığında, riyâzet; çaba gerektirmesi yönüyle nazarî, verdiği sonuç yönüyle zarûrî bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Râzî, ledünnî ilmi

³⁷³ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 15/222-223.

³⁷⁴ er-Râzî, *el-Mûlahhas*, 3/454-456.n

açıklarken, riyâzeti kesbî bir ilim olarak belirlese de bu çabanın sonucunda ortaya çıkan bilginin vasıtasız olarak elde edileceğini ayrıca vurgulamıştır. Riyâzetin verdiği bilginin ledünnî olması yönü de bu hususla ilgilidir.³⁷⁵

Daha önce de değinildiği üzere Râzî, riyâzetin nazara alternatif bir yöntem olma imkânını değerlendirirken de riyâzetin ancak zarûrî bir bilgi verdiği noktada muteber kabul edilebileceğini ifade etmiştir. Ardından da bu durumu, “nazarîlerin zarûriye dönüşebileceğini kabul ediyoruz” ifadeleriyle açıklamıştır.³⁷⁶ Bu ifadeler, nazarî bir konunun, uzmanı indinde zarûrî bir bilgiye dönüşebileceği üzerinden açıklanmıştır. Tıpkı bunun gibi riyâzetin verdiği bilgi, ona ulaşmayanın indinde nazarîyken, ulaşanın indinde zarûrî bir bilgiye dönüşmektedir. Zarûrî bilgilerin epistemik açıdan kesinlik ifade ettiği de açıktır.

Sonuç olarak riyâzetin ulaştırdığı bilgi, bir çaba sonucu kendisine ulaşanın indinde; insanın tatları, kokuları ve kendi açlığını algılamasındaki gibi zarûrî bir bilgi olacaktır. Nitekim bu bilginin sadece onu tadanın indinde bir bilgi ifade etmesi, riyâzetin genel geçer bir bilgi vermemesiyle de uyumludur. Son olarak Râzî’nin bu durumu ortaya koyduğu şu ifadelere dikkat çekebiliriz.

“Bu yol ilgi çekici, zevkli, güçlü, sağlam ve baskın bir yoldur. Zira insan, kalbini Allah’tan başkasını anmaktan arındırmakla meşgul olup beden ve ruh diliyle O’nu anmaya devam edince, kalbinde bir nur, bir ışık, baskın bir hal ve yüce bir güç ortaya çıkar. Nefsin cevherine yüce-ulvî nurlar ve ilâhî sırlar tecelli eder. Bunlar birtakım makamlardır ki insanın onlara ulaşmadığı müddetçe ayrıntılı şekilde kendilerine vakıf olmasının imkânı yoktur.”³⁷⁷

Râzî’nin bu bilgilere ulaşılmadığı sürece vakıf olunmasının imkânı olmadığına dair bu ifadeleri, başka bir açıklamaya gerek bırakmamaktadır.

3.2.7. Meşrû Bir Yöntem Olarak Riyâzet ve Mücâhede

Râzî’nin düşüncesinde riyâzet ve mücâhedenin meşru bir yöntem olarak nasıl inşa edildiğinin incelendiği üçüncü bölümde; ilk olarak riyâzetin tanımı, ilkeleri ve çeşitli hususiyetleri üzerinde durulmuştur. Ardından riyâzet, bir bilgi yöntemi olması açısından değerlendirilmiş, marifetullahı ulaştıran yollardan biri olarak riyâzet incelenmiştir.

³⁷⁵ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 15/222-223.

³⁷⁶ er-Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, 1/216.

³⁷⁷ er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, 1/20.

Riyâzetin nazârî bir çaba mı, amelî bir çaba mı olduğu sorusuyla bağlantılı olarak ise nazar ve riyâzetin birbirini tamamlayıcılığı yönü ele alınmıştır. Bunun devamında, riyâzet ve mücâhede yönteminin ulaştırdığı bilgi; vehbî-kesbî olmak ve genel geçer olmak yönüyle değerlendirilmiştir. Son olarak son iki başlıkla bağlantılı şekilde, riyâzetin ulaştırdığı bilginin epistemik değeriyle ilgili değerlendirmeler ortaya koyulmuştur.

Tüm bu değerlendirmeler sonucunda ortaya çıkmıştır ki Râzî, riyâzet yöntemini marifetullahı ulaştıran bir yöntem olarak kabul etmiş, bu yöntemin meşruiyetini teslim etmiş, bu yolun değerini ve yüceliğini sık sık vurgulamıştır. Râzî'nin yöntemsel değerlendirmeleri hem sûfleri yalnızca dinî bir topluluk olmaktan çıkarıp epistemik bir cemaat olarak değerlendirmenin hem de riyâzet ve mücâhedeyi yalnızca amelî bir züht hareketi olmaktan çıkarıp bir bilgi yöntemi olarak değerlendirmenin yolunu açmıştır.

Râzî'nin riyâzet ve mücâhedeyi değerlendirirken İbn Sînâ'nın birikiminden faydalanması ise, klasik tasavvufun terimlerini felsefî kavramlarla sistematize etmesinin yolunu açmıştır.³⁷⁸ O, felsefenin imkânlarından kelâmî ilkelere bağlı kalarak yararlanmış ve riyâzeti, insanın bilişsel süreçleriyle ve varlıklar arasındaki yeriyle yakından ilişkili bir kavram olarak inşa etmiştir. Her ne kadar riyâzetin genel-geçer bir yöntem olmaması sebebiyle riyâzetle ilgili anlatılardan genel geçer bir ontoloji çıkarılabilmesi zor gözükse de Râzî, şahsi tecrübeleriyle bu anlatıdan yararlanmış gözükmektedir.

Râzî, riyâzetle ilgili anlatısını temellendirirken ayet ve hadislere sıkça atıflar yapmış, felsefî kavramları hem dinî ilkelerle hem de klasik tasavvufun kavramlarıyla ilişkilendirmiştir. Râzî'nin riyâzet özelinde dikkat çeken ve genel ilmî yaklaşımında merkezî bir yeri olan bütünleştirici yaklaşım, “küllî gelenekleri ortak bir dilde ifade etmenin” yolunu açmıştır.³⁷⁹ Böylece İslam düşüncesindeki entelektüel birliğin oluşmasında kayda değer bir yol alınmıştır. Râzî'den sonra güçlenen felsefî tasavvuf hareketleri de Râzî'nin felsefeyle kelâmda yaptığı dönüşümü, tasavvufa uygulayarak, tasavvufun da bu birliğe katılmasının önünü açmıştır.³⁸⁰ Sonuç olarak Râzî'nin bu konuda da dikkat çeken bütüncül yaklaşımı hem tasavvufun iç dinamikleri açısından hem de İslâm düşüncesinin seyri açısından da geliştirici ve dönüştürücü bir katkı sağlamıştır.

³⁷⁸ Ben Hammed, “Disciplining the Soul, Freeing the Mind”, 219.

³⁷⁹ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri”, 81.

³⁸⁰ Altaş, “Külli Perspektifler Arasında”, 429,430; Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri”, 81.

Râzî'nin riyâzet ve mücâhedenin meşruiyeti ile ilgili değerlendirmelerinin süreç içindeki değişimi, küllî perspektiflerin yaklaşma süreciyle doğru orantılıdır. Râzî'nin tahkîk yönteminin etkisiyle disiplinler arası çalışmaya ve felsefenin/tasavvufun imkânlarından yararlanmaya daha istekli olması, riyâzet dahil olmak üzere birçok meselede farklı imkânları birleştirmesine imkân tanımıştır.

Bunun yanında, İslâm düşüncesinde özleri bilmenin imkânı ve Tanrının varlık ve mahiyetiyle ilgili tartışmalar da nazarı takviye eden bir yol olarak riyâzeti, daha itibarlı bir noktaya taşımıştır. Râzî'nin yaklaşımında nazar yöntemi, riyâzet sürecini denetleyici ve destekleyici; riyâzet yöntemi de nazarın verdiği bilgileri derinleştirici ve güçlendirici bir rol kazanmıştır. Râzî'nin özelde tasavvufa ve yöntemine tanıdığı meşruiyet, tasavvufun İslâm düşüncesinde güçlenen yeri için de bir zemin teşkil etmiş olmalıdır.

SONUÇ

Bu çalışma; Fahreddin er-Râzî'nin tasavvufa, sûfilîğe ve riyâzet ve mücahede yöntemine yaklaşımını, tarihsel ve yöntemsel bağlamları içinde değerlendirmeyi amaçlamıştır. Çalışmanın ilk bölümünde, Râzî'nin genel anlamda tasavvufa ve tasavvuf ehline yönelik olumlu bir yaklaşım sergilediği ortaya koyulmuştur. Bu yaklaşımın izleri onun *er-Riyâzu 'l-mûnika fî ârâi ehli 'l-ilm*, *İtikâdâtı fırakı 'l-müslimîn ve 'l-müşrikîn*, *el-Hamsûn fî usûli 'd-dîn*, *el-İşâre fî ilmi 'l-kelâm*, *Levâmî 'ul-beyyinât*, *el-Metâlibü 'l-âliye*, *el-Mûlahhas fî 'l-mantık ve 'l-hikme*, *el-Halk ve 'l-ba 's*, *et-Tefsîrû 'l-kebîr* gibi çeşitli eserlerinde açıkça izlenmiştir. Râzî'nin bu eserlerindeki yaklaşımı incelenirken, tasavvufun meşruiyetine ilişkin değerlendirmelerinde sûfileri müstakil bir epistemik cemaat olarak kabul etmesinin, tasavvufun meşruiyeti meselesi açısından bir dönüm noktası olduğu tespit edilmiştir. Râzî sûfilerle ilgili ayrıntılı ve kapsamlı değerlendirmeleriyle tasavvuf ehlini tahkîk etmiş, sûfilerin yöntemine ve gayesine dair epistemik bir çerçeve ortaya koymuştur. Râzî'nin bu değerlendirmelerinin sistematik bir yolla, tahkîk yöntemini esas alan ve objektif bir gözle yapılan değerlendirmeler olduğu tespit edilmiştir. Böylece sûfiler Gazzâlî'de görüldüğü şekliyle yalnızca dinî bir zümre olmakla kalmamış, müstakil bir yöntemin temsilcileri olarak temellendirilmiştir.

Râzî'nin, metinlerinde tasavvufa yönelik görüşlerinin izleri aranırken, onun sûfilîğe yalnızca sempati beslemekle kalmayıp, aynı zamanda riyâzet yönteminden istifade etmiş olabileceğine dair tespitlerde bulunulmuştur. Ancak Râzî'nin klasik tasavvufta görüldüğü şekilde bir mürşide açıktan intisabının bilinmemesi ve tatbiklerinin içeriğinin ve sonuçlarının net olmaması, onun tatbiklerinin niteliğinin özel olarak değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde Râzî'nin tasavvufa olumlu yaklaşımının ve tasavvufî tatbiklerinin Râzî'yi bir sûfî olarak nitelendirmeyi gerektirip gerektirmediği sorusu, şimdiye kadar Râzî'nin tasavvufla ve sûfilikle ilişkisinin ele alındığı çalışmalarda çeşitli görüşlerin değerlendirilmesi yoluyla tartışılmıştır. İlgili değerlendirmeler yapılırken hem Râzî'yi sûfilîğe yakın konumlandıran hem de karşıt ya da ilgisiz konumlandıran yaklaşımlar üzerinde durulmuştur. Bu yaklaşımlarda, Râzî'nin kelâmî yöntemi terk ederek riyâzete yöneldiği ya da bir kelâmcı olarak sûfilîğe karşıt olduğu şeklinde birbirine zıt görünen iki ayrı iddia tespit edilmiştir. Ardından zıt görünen bu iddiaların temelde, Râzî üzerinden nazar yöntemine yönelik bir eleştiriye dayanmak noktasında ortak oldukları tespit edilmiştir. Zikredilen ilk iddianın, Râzî'nin nazârî

bilginin sınırlılığına dair değerlendirilmeleriyle temellendirildiğine özellikle dikkat çekilmiştir. Ancak bu yorumlar karşısında, Râzî'nin nazarî yöntemden kopmaktan ziyade, tahkîk yöntemi ekseninde çok yönlü ve disiplinler arası bir yaklaşım benimsediği fikri ortaya koyulmuştur. Bu tartışmanın çözümüne dair teklifler, çalışmanın üçüncü bölümündeki araştırmalarla ortaya koyulmuştur. Bu araştırmalar sonucunda Râzî'nin nazar ve riyâzet yöntemlerini birbirinin alternatifi değil, birbirlerinin tamamlayıcısı olarak değerlendirdiği tespit edilmiştir. Böylece Râzî'nin nazar eleştirilerinin kelâmdan uzaklaşarak sûfilîğe yaklaşmak şeklinde yorumlanması yerine nazarın sınırlılıklarının riyâzetle desteklendiği, riyâzetin de nazar ile denetlendiği şeklindeki yaklaşım ortaya koyulmuştur.

Râzî'nin sûfilerin yönteminden faydalandığına dair işaretler de disiplinler arası bakışı ekseninde değerlendirilmiştir. Bunun sonucunda Râzî'nin klasik anlamda bir sûfi sayılmayacağı ancak yönteminin ona, sûfilerin yönteminden yararlanma olanağı sunduğu sonucuna varılmıştır. Râzî'nin, âlim kimselerin riyâzet yoluna rehbersiz girebileceğine yönelik ifadeleri ise, klasik anlamda bir intisap yoluyla olmasa da kişisel bir yönelişle bu yola girmiş olabileceği fikrini açıklarken temel alınmıştır. Râzî'nin hem metinlerinde hem de şahsi hayatında dikkat çeken sûfi pratikler de bu bağlamda temellendirilmiştir. Tezin üçüncü bölümündeki değerlendirmeler de göz önüne alındığında, Râzî'nin riyâzetle ilgili tatbiklerinde klasik tasavvuftaki pratiklerden çok İbn Sînâ etkisiyle gelişen, bilişsel amaçları olan felsefî bir riyâzeti temel aldığı ortaya koyulmuştur.

Üçüncü bölümde Râzî'nin riyâzete dair görüşleri analiz edilerek, riyâzetin tanımı, ilkeleri, hususiyetleri ve bir bilgi yöntemi olarak taşıdığı imkânlar detaylı biçimde değerlendirilmiştir. Râzî'nin riyâzet düşüncesinde, İbn Sînâ etkisiyle benimsediği saadet ve yetkinlik fikrinin merkezî bir rol oynadığı ortaya koyulmuştur. Bu anlatıya göre “riyâzetle” yani Allah’a yönelmeye duyulan “şevkle” amaçlanan mutluluk; kemâl fikri ile yakından ilişkilidir. Zira sevilen şey yetkinlik, nefret edilen şey eksiklik. Bu yönüyle sonlu ve geçici olan her şey eksiktir, elem doğurur ve aslıyla istenmez. Gerçek yetkinlik hem zâtlar hem de sıfatlar yönüyle sonsuz yetkinliğe sahip olan Allah’a aittir. Bu bakımdan insan için bitmeyen, tükenmeyen ve sonluluğun elemi taşımayan tek mutluluk, Allah'ın kemâllerini bilmektir. Allah'ın kemâllerini bilmeye yönelik “şevk” ise ancak insan için mümkündür. Râzî bu çerçevede riyâzeti, klasik tasavvuftaki görünümündeki gibi yalnızca amelî bir züht hareketi olmaktan çıkarmış, insanın bilgi

kapasitesini ve insanın varlıklar arasındaki yerini dikkate alan derin bir anlatının odağı haline getirmiştir. Öte yandan Râzî'nin, klasik tasavvufun kavramlarını felsefî sistematikte yeniden açıkladığı ve insan nefsiyle ilgili süreçlerin bir parçası olarak temellendirdiği tespitinde bulunulmuştur. Çalışmanın son kısmında riyâzet, bu temellendirmeler zemininde yöntemsel açıdan değerlendirilmiş, nazar ve riyâzetin birbirini tamamlayıcı yönüne özellikle vurgu yapılarak, “meşru bir yöntem olarak riyâzet” fikri ortaya koyulmuştur. Bu bağlamda da Râzî'nin riyâzetle ilgili görüşlerinde ve tatbiklerinde klasik tasavvuftaki pratiklerden çok İbn Sînâ etkisiyle gelişen, bilişsel amaçları olan felsefî bir riyâzet fikrini temel aldığı tespit edilmiştir.

Râzî, riyâzetle ilgili değerlendirmeleriyle tasavvufun meşruiyetini teslim etmekle kalmamış, felsefenin imkânlarını da kullanarak, tasavvufî yönetime yeni bir bağlam kazandırmıştır. Artık riyâzet yalnızca amelî bir züht çabası değil, nazarî bir yöntemdir. Aynı zamanda riyâzet, insanın yaratılış hikmetini açıklayan ve dini anlatılarla da uzlaşan derin bir anlatının konusudur. Râzî'nin bu konuda da dikkat çeken disiplinler arası bakışı ve bütüncül yaklaşımı, ortak hakikatlerde uzlaşma çabasını arttırarak, İslam düşüncesinde eklektik düşünce faaliyetlerinin önünü açmıştır. Râzî'nin tasavvufun yöntemiyle ilgili bir anlatı kurarken kelâmî ilkelere ve dinî düşünceye bağlı kalarak felsefenin birikiminden yararlanabilmesi, kendinden sonra metafizik tasavvufun gelişmesine de katkı sağlamış olmalıdır. Râzî'nin tüm disiplinleri ilgilendiren ortak problemlerle ilgili değerlendirmeleri, farklı disiplinlerde yankı bulmuş, İslam düşüncesinde yeni imkân ve değişimlerin yolunu açmıştır.

Çalışmamızın ilk bölümündeki tespitler, Râzî öncesindeki riyâzet tartışmalarının ve yaklaşımlarının da dahil edildiği daha kapsamlı çalışmaların yapılmasına imkân tanımaktadır. Çalışmamızın ikinci bölümündeki değerlendirmeler ise, konunun tarihi temellerinin çok daha ayrıntılı şekilde ele alındığı müstakil çalışmaları hak etmektedir.

Fahreddin er-Râzî'nin bilgiye, fiziğe, nefse dair görüşlerinin daha detaylı incelendiği ve tefsiri gibi hacimli eserlerinin daha kapsamlı araştırıldığı ileri çalışmalar; riyâzetle ilgili görüşlerinin bağlamını güçlendirecek, Râzî'nin riyâzetle ilgili görüşlerinin kapsam ve sınırlarını daha nitelikli değerlendirmenin yolunu açacaktır.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. "Fahr Al-Dīn Al-Rāzī on the Knowability of God's Essence and Attributes". *Arabica* 49/2 (2002), 204-230.
- Altaş, Eşref. "Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 7/2 (2021), 109-139.
- Altaş, Eşref. "Aklın Yetersizliği Meselesi ya da Konevî'nin Râzî'ye Borcu". *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi* 4/83 (2025), 56-60.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, Beşinci basım., 2017.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 91-164. İstanbul: İSAM Yayınları, Birinci basım., 2014.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmleri, İlmî ve Siyasî İlişkileri". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, Birinci basım., 2014.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati-Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. Ankara, 2022.
- Altaş, Eşref. "İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi". *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 135-150.
- Arabî, İbnü'l. "Risâle ile'l-İmâmi'r-Râzî". *Resâilü İbn Arabî*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. 184-187. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- Arıcı, Müstakim. "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 167-202. İstanbul: İSAM Yayınları, Birinci basım., 2014.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Ben Hammed, Nora Jacobsen. "Disciplining the Soul, Freeing the Mind: Spiritual Practice (al-riyâḍa) in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Sharḥ al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt". *Mysticism and Ethics in Islam*. ed. Bilal Orfali vd. 476. Beyrut: American University of Beirut, 2021.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

- Ciran, Seyyit Nur. “Sûfîlerin Kelâmcılara Bakışı”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 129-153.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *Mu’cemüt-ta’rîfat*. ed. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dârü’l-fazîlet, 2004.
- Demirci, Mehmed. “İçe Dönük Cihad: Mücâhede”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/19 (2007).
- Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 2/4 (2016), 1-29.
- Demirli, Ekrem. “‘Zahirî’ İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 15 (Nisan 2012), 219-244.
- Demirtaş, Öncel. “Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevî Olgunluk”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011).
- Dursun, Ömer. *İbn Arabî’nin Ulemâ Eleştirisi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eraslan, Yunus. *Eş’arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri (Eş’arilik-Tasavvuf İlişkisi)*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Gömbeyaz, Kadir. “Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 348-378. İstanbul: İSAM Yayınları, Birinci basım., 2013.
- Görgün, Tahsin. “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 49-78.
- Gutas, Dimitri. “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”. çev. M. Cüneyd Kaya. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2012), 315-338.
- İskenderoğlu, Muammer. “Fahreddin er-Râzî’de Nübüvvet Teorisi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 505-526. İstanbul: İSAM Yayınları, Birinci basım., 2014.
- Janssens, Jules. “Fakhr Al-Dîn al-Râzî’s Use of al-Ghazâlî’s Mishkât in His Commentary on the Light Verse (Q 24:35)”. *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî*. ed. Frank Griffel. Leiden, Boston: BRILL, 2016.

- Kaplan, Hayri. “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ’nın Râzî’ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî’nin Sûfilere / Tasavvufa Bakışı”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 285-330.
- Kaplan, Hayri. *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2001.
- Kaya, M. Cüneyt. “Fahreddin er-Râzî’nin Vasiyeti”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrüddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 603-606. İstanbul: İSAM Yayınları, Birinci basım., 2014.
- Koca, Ahmet. *Fahreddin er-Râzî’de Mârifetullah’a Götüren Nazar*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Koca, Muhammed Ali. *Seyyid Şerîf Cürcânî’de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Doktora, 2023.
- Öz, Ruhullah. “Fahreddin er-Râzî’nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 190-212.
- Pürcevâdî, Nasrullah. “Râbitâ-ı Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye”. *Maârif* 3/1 (1986), 29-80.
- Râzî, Fahrüddin er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, Birinci basım., 2019.
- Râzî, Fahrüddin er-. *Câmiu’l-ulûm*. thk. Seyyid Ali Âl-i Dâvud. Tahran: Neşr-i Surayyâ, 2003.
- Râzî, Fahrüddin er-. *en-nefs ve’r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*. thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma’sûmî. Islamabad: Islamic Research Institute, 1968.
- Râzî, Fahrüddin er-. *el-Halk ve’l-ba’s*. thk. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal. Umman: Mektebetü’l-Ğânim, 2024.
- Râzî, Fahrüddin er-. *el-Hamsûn fî usûli’d-dîn*. thk. Said Fûde. Ürdün: Kalam Research & Media, Aslein Studies & Publication, Birinci baskı., 2017.
- Râzî, Fahrüddin er-. *el-İşâre fî ilmi’l-keîâm*. thk. Hânî Muhammed Hâmiz Muhammed. 1 Cilt. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, ts.
- Râzî, Fahrüddin er-. *el-Mebâhisü’l-meşrîkiyye*. thk. Muhammed Mu’tasimbillah el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâb el-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahrüddin er-. *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmi’l-ilâhî*. thk. Abdullah Muhammed İsmail - Muhammed Darğâm. 11 Cilt. Kuveyt: Dâru’z-Ziyâ, 2024.
- Râzî, Fahrüddin er-. *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmi’l-ilâhî: Metafizik*. ed. Ekrem Demirli. çev. Ekrem Demirli - Eşref Altaş. 9 Cilt. İstanbul: Fikriyat, Birinci Basım., 2022.

- Râzî, Fahreddin er-. *el-Metâlibü 'l-âliye mine 'l-ilmi 'l-ilâhî: Metafizik*. ed. Ekrem Demirli. çev. Ekrem Demirli - Eşref Altaş. 9 Cilt. İstanbul: Fikriyat, Birinci Basım., 2022.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Metâlibü 'l-âliye mine 'l-ilmi 'l-ilâhî: Metafizik*. ed. Ekrem Demirli. çev. Ekrem Demirli. 9 Cilt. İstanbul: Fikriyat, Birinci Basım., 2022.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Mûlahhas fî 'l-mantık ve 'l-hikme*. thk. Abdullah Muhammed İsmail vd. 3 Cilt. Kahire: Merkezü İhyâ li'l-buhûs ve'd-dirâsât, 2021.
- Râzî, Fahreddin er-. *Esrâru't-tenzîl ve envâru't-te'vîl*. thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l Ezheriyye li't-turâs, 2016.
- Râzî, Fahreddin er-. *İtikâdâtü fırakı 'l-müslimîn ve 'l-müşrikîn*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 1938.
- Râzî, Fahreddin er-. *Kurucu Düşünürleri ve Meseleleriyle Kelâm: er-Riyâzu 'l-mûnika fî ârâi ehli 'l-ilm*. çev. Ahmet Koca. İstanbul: Ketebe, 1. Baskı., 2021.
- Râzî, Fahreddin er-. *Levâmi 'ul-beyyinât*. thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Ni'sânî, 1905.
- Râzî, Fahreddin er-. *Me'âlimü usûli 'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Birinci Baskı., 2019.
- Râzî, Fahreddin er-. *Nihâyetü 'l-ukûl fî dirâyeti 'l-usûl*. thk. Said Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, Birinci basım., 2015.
- Râzî, Fahreddin er-. *Nihâyetü 'l-ukûl fî dirâyeti 'l-usûl*. thk. Said Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, Birinci basım., 2015.
- Râzî, Fahreddin er-. *Şerhu Uyûnu 'l-hikme*. 2 Cilt. Tahran: Müessesetü's-sâdık li'ttabâ'a ve'n-neşr, 1953.
- Râzî, Fahreddin er-. *Şerhu 'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Ali Rıza Necefzade. 2 Cilt. Tahran, 1962.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu 'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, İkinci Basım., 2002.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu 'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu 'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, İkinci Basım., 2002.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu 'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, İkinci Basım., 2002.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu 'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, İkinci Basım., 2002.

- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu 'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, İkinci Basım., 2002.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu 'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, İkinci Basım., 2002.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu 'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, İkinci Basım., 2002.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu 'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, İkinci Basım., 2002.
- Râzî, Fahreddin er-. “Zemmü lezzâtî’t-dünyâ”. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*. ed. Ayman Shihadeh. 211-265. Leiden, Boston: BRILL, 2006.
- Sancar, Faruk. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin Er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Shihadeh, Ayman. “The Mystic and the Sceptic in Razi”. *Sufism and Theology*. 101-122. Edinburgh University Press, 2007.
- Shihadeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*. Leiden, Boston: Brill, 2006.
- Tahânevî. *Keşşâfû istilâhati 'l-fünûn ve 'l-ulûm*. thk. Refik el-Acem - Ali Dahruc. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1995.
- Taşköprizâde, ‘İsâmüddîn Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu 's-Se‘âde ve Misbâhu 's-Siyâde*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1985.
- Tiryaki, M. Zahit. “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî’de Ben Şuuru - Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 6/1 (2020), 1-38.
- Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 17-40. İstanbul: İSAM Yayınları, Birinci basım., 2013.
- Türker, Ömer. “Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkîk”. *İslam Düşünce Atlası*. Erişim 12 Şubat 2025. <https://islamdusunceatlası.org/sonrakilerin-elestirel-gelenegi-tahkik>