

Bir ‘‘Filozof’’ Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): *Letâifü’l-hikme* Bağlamında Bir Tahlil Denemesi*

M. Cüneyt KAYA

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Özet

Genellikle meşhur bir Şâfiî fakihî ve mantıkçı oluşuyla ön plana çıkan Sirâceddin el-Urmevî, hayatının önemli bir bölümünü Eyyûbiler dönemi Kahire’inde geçirmiş ve 655/1257’de Konya’ya gelerek vefatına kadar burada ‘‘başkadı’’ olarak görev yapmıştır. İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrasında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından temel çerçevesi oluşturulan ‘‘mü-teahhirûn’’ dönemi düşüncesinin önemli bir temsilcisi olan Urmevî’nin felsefî olarak iki isimden doğrudan etkilendiği bilinmektedir: Hocası Kemâleddin b. Yûnus (ö. 639/1241) ve meslektaşısı/dostu Efdaluddin el-Hûnecî (ö.

* Bu makalenin ilk hâli, 20-22 Ekim 2011 tarihinde Konya’da düzenlenen *II. Uluslararası Selçuklularda Bilim ve Düşünce Sempozyumu*’nda tebliğ olarak sunulmuştur. Makalenin ilk hâlini okuyarak çok değerli katkılarda bulunan Tuncay Başoğlu, Hızır Murat Köse ve Mustakim Arıcı’ya, kaynakları paylaşmadaki cömertlikleri sebebiyle Semih Atiş ve Eşref Altaş’a müteşekkirim.

646/1249). Urmevî'nin felsefî görüşlerini tespit noktasında başvurulabilecek başlıca eserlerinden biri, Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvûs'a (slt. 1246-1257) ithaf ettiği ve Farsça olarak kaleme aldığı *Letâîfü'l-hikme*'dir. Urmevî tarafından Fahreddin er-Râzî'nin yarım kalan *el-Letâîfü'l-gıyâsiyye* adlı eserinden hareketle telif edilmiş olan ve az sayıda otobiyografik malumat da içeren bu eser, "hikmet-i ilmî" ve "hikmet-i amelî" şeklinde iki ana bölümden oluşsa da mahiyeti itibarıyla kelam ve felsefenin bir tür "karışım"ından meydana gelmiş yeni bir türü temsil etmektedir. Bu makalede *Letâîfü'l-hikme* merkeze alınarak Urmevî'nin felsefî birikimi ve görüşleri, tevârüs ettiği gelenek çerçevesinde tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Sirâceddin el-Urmevî, Fahreddin er-Râzî, *Letâîfü'l-hikme*, *el-Letâîfü'l-gıyâsiyye*, Klasik sonrası dönem İslâm düşüncesi.

HAÇLI SEFERLERİ VE MOĞOL İSTİLASI dikkate alındığında, İslâm dünyası açısından siyasî olarak oldukça zorlu bir döneme işaret eden XIII. yüzyıl, ilmî hayat sözkonusu olduğunda ise son derece verimli bir zaman diliminin adıdır.¹ Özellikle felsefî/aklî ilimlerin tarihi dikkate alındığında bu yüzyıl, "müteahhirûn dönemi" veya –günümüzde gittikçe yaygınlaşan kullanımla– "klasik sonrası dönem" şeklinde nitelenen ve XX. yüzyılın başlarına kadar uzanan tarihî sürecin ana çizgilerinin belirlendiği bir dönemi temsil etmektedir. Bu dönemin belki de en dikkat çekici özelliği, "felsefe"-nin tüm entelektüel gelenekler (dinî/naklî ilimler de dâhil) üzerinde etkili hâle gelmeye başlamasıdır. Felsefenin böylesine etkin bir konuma yükselişinin arkasındaki başlıca sebep, İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesinin kendine has bazı özellikleridir. Dimitri Gutas'ı takip

1 İslâm düşünce tarihinde XIII. yüzyılın taşıdığı önem hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Karlığa, "İbn Sînâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi", *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde (ed. Mehmet Vural, Ankara: Elis, 2003), s. 9-17; Mustakim Arıcı, "Necmeddin el-Kâtibi ve Metafizik Düşüncesi" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 10-19. Arıcı, XIII. yüzyıldaki siyasî ve ilmî ortamı tasvir ettikten sonra Kâtibî bağlamında, Urmevî'nin de aralarında bulunduğu, dönemin önde gelen düşünürlerini tanıtmakta ve aralarındaki ilişki ağını ortaya koymaktadır (s. 24-32).

ederek bu özellikleri üç noktada toplamak mümkündür: (1) İbn Sînâ kendisinden önceki İslâm felsefesi geleneğinin iki hâkim anlayışını, yani Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle beraber Kindî (ö. ykl. 252/866) çevresinin Yeni-Eflâtunculuğunu ve Fârâbî (ö. 339/950) okulunun, yani Bağdat Meşşâilerinin Aristotelesçiliğini felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla bir araya getirmiştir. (2) İbn Sînâ, nübüvvetin mahiyeti, ölüm sonrası hayat, din olgusu ve benzeri, İslâm toplumunun tüm entelektüel ilgilerini kendi felsefî sistemine dâhil ederek sözkonusu meseleleri bu sistemin kavramlarıyla ele almıştır. (3) Eserlerinde, toplumdaki entelektüel söylemin ihtiyaçlarıyla tam anlamıyla uyumlu, farklı üsluplar denemeye açık bir yazım tarzı kullanmıştır.²

İbn Sînâ'nın felsefesi, başta Gazzâlî (ö. 505/1111) olmak üzere Şehristânî (ö. 548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi "mütekellim" kimliği ön plana çıkan isimler ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), Sühreverdî (ö. 587/1191), İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve Abdüllatif el-Bağdâdî (ö. 629/1231) gibi felsefe geleneğinin içinden gelen simalar tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmesine rağmen hem bu eleştiriler yoluyla büyüyen şöhreti hem de sâdık talebelerinin gayretleri sayesinde etkisini sürdürmüştür. Bunun en önemli delili, Gazzâlî gibi bir "otorite" (*hiicetü'l-İslâm*) tarafından üç mesele çerçevesinde İslâm-dışı ilan edilen İbn Sînâ felsefesinin bizzat Gazzâlî'nin düşünce dünyasında derin izler bırakmış olmasıdır ki, bu durum, İbn Sînâ'nın diğer münekkitleri için de büyük oranda geçerli bir durumdur.³ Gazzâlî'de özellikle İbn Sînâcı mantık ve psikoloji bağlamında görülen bu etki, Fahreddin er-Râzî'ye gelindiğinde kelâm kitaplarının sistematüğünü kökten etkileyerek mantık ve psikolojiyle sınırlı kalmayıp metafiziği de içine alan geniş bir alana sirayet etmiştir.⁴ Bu süreçte *felsefe* veya *hikmetin* gittikçe artan bir boyutta eğitimin parçası hâline gelmesi ve sadece dar bir alanda uzmanlaşmış kimseler yerine *aklî ve naklî*

2 Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde (ed.-çev. M. Cüneyt Kaya, genişletilmiş 2. bsk., İstanbul: Klasik, 2010), s. 251-253.

3 Gazzâlî'nin felsefeyle olan "derin" ilişkisini sebeplik problemi çerçevesinde ele alan bir çalışma için bkz. Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı* (çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik, 2012).

4 Râzî'nin farklı eserlerindeki tasniflere dair bir değerlendirme için bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 74-86.

ilimlerde söz sahibi yeni bir “âlim prototipi”nin ortaya çıkması, dikkate değer bir durumdur.⁵

Meşhur bir Şâfiî fakihî olmasının yanı sıra kelâm ve mantık alanında kaleme aldığı eserlerle de tanınan Sirâceddin el-Urmevî (594-682/1198-1283), XIII. yüzyıldaki entelektüel ortama dair yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız değişim sürecini anlayabilmek için güzel bir örnektir. Urmevî'nin, hayatı, eserleri ve düşüncesine dair modern çalışmaların azlığına rağmen, yakın zamanlarda Louise Marlow tarafından kaleme alınan makale sayesinde yaşadığı dönem ve ilişkileri bağlamında Urmevî'nin hayatı hakkında daha fazla bilgiye sahip durumdayız.⁶ Azerbaycan'ın Urmiye şehrinde doğan Urmevî'nin hayatının erken dönemine dair sahip olduğumuz en önemli bilgi, onun Musul'da Kemâleddin b. Yûnus'un (ö. 639/1241) talebesi olmasıdır. Usûl-i fıkıh, kelâm, tefsir, hadis, matematik, astronomi, Arap dili, mantık, tıp, mûsikî, tarih ve şiir alanlarındaki geniş bilgisiyle tanınan ve ne yazık ki herhangi bir eseri günümüze gelmeyen İbn Yûnus'un, bir Şâfiî fakihî olmasına rağmen hem Şâfiî hem de Hanefî öğrencilere ders verdiği, Tevrat ve İncil hakkındaki derin bilgisi sebebiyle de Yahudi ve Hıristiyan öğrencilerinin olduğu belirtilmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ felsefeleri yanında Fahreddin er-Râzî'nin eserlerine olan vukufiyetiyle de ön plana çıkan İbn Yûnus, Sicilya Kralı ve Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick (1194-1250) tarafından Eyyûbî Sultanı Melik Kâmil'e (slt. 615-635/1218-1238) gönderilen ve tıp, felsefe ve matematikle ilgili sorular ihtiva eden mektuplardaki soruları cevaplamasıyla da tanınmaktadır. İbn Yûnus aynı zamanda Sicilya sarayına gidip II. Frederick'in “filozofu” olarak şöhret kazanan Antakyalı Theodore'un da hocasıdır.⁷ İbn Yûnus'un Urmevî ve Antakyalı Theodore

5 İbn Sînâ felsefesinin çeşitli veçhelerinin Doğu İslâm dünyasında gittikçe artan bir biçimde eğitimin ayrılmaz bir parçası hâline gelişi Gerhard Endress tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır: “Reading Avicenna in *Madrassa*: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East”, *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* içinde (ed. James E. Montgomery, Leuven&Paris&Dudley, MA: Peeters, 2006), s. 371-422.

6 Louise Marlow, “A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmavî, Jurist, Logician, Diplomat”, *Al-Masâq* XXII/3, (December 2010): 279-313 (Bu makaleye dikkatimi çeken İhsan Fazlıoğlu'na müteşekkirim).

7 İbn Yûnus hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Marlow, “A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean”, s. 284-285; Gutas, “İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)”, s. 262.

dışında kaynaklarda zikredilen talebeleri de XIII. yüzyıl ve sonrası dönemin en etkili isimleri arasında yer almaktadırlar: Efdalüddîn el-Hûnecî (ö. 646/1248), Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1265) ve Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274). Bu isimlerden Ebherî'nin kaleme aldığı *Hidâyetü'l-hikme* ve *Îsâgûcî* adlı eserler modern zamanlara kadar felsefe okumak isteyenlerin başucu kitabı olma özelliğini korurken, onun talebesi Necmeddîn el-Kâtibî'nin (ö. 6475/1276) *Hikmetü'l-ayn* ve *eş-Şemsiyye*'si, hocasının eserleri kadar şöhrete kavuşmuş, hatta kimi dönemlerde hocasının eserlerini gölgede bırakan bir yaygınlık kazanmıştır. Tûsî ise bir yandan Râzî'nin *el-İşârât ve't-tenbîhât*'a yazdığı şerh üzerinden İbn Sînâ felsefesine yönelttiği eleştirilere, yine aynı esere yazdığı bir şerhle cevap vererek İbn Sînâ felsefesini yeni yorumlar ve açılımlarla savunurken, diğer yandan da Merâğa Rasathanesi'nin kurulmasına öncü olarak klasik sonrası dönemde bilim alanındaki gelişmeler üzerinde kalıcı izler bırakmıştır.

Urmevî'nin Ebherî ve Tûsî ile görüştüğüne dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmasa da onun Hûnecî ile olan yakın ilişkisi bilinmektedir. Kaynaklarda Urmevî'nin yakını (*karîb*) olarak kaydedilen ve naklî ilimler yanında aklî ilimler, özellikle de tıp ve mantık alanındaki uzmanlığıyla tanınan Hûnecî, 634/1237 tarihinde Eyyûbî Sultanı Melik Kâmil tarafından Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhüsrev'e (slt. 634-644/1237-1246) elçi olarak gönderilmiştir. Ancak dönüş yolunda Melik Kâmil'in ölüm haberini alan Hûnecî, Anadolu'ya geri dönüp Selçukluların Moğollar karşısında yenildiği Köseadağ Savaşı'na (641/1243) kadar Anadolu'da II. Keyhüsrev tarafından atandığı kadılık görevini sürdürmüştür. Daha sonra Mısır'a dönen Hûnecî, Melik Sâlih (slt. 637-647/1240-1249) tarafından Mısır'ın başkadısı olarak tayin edilmiş ve Sâlihiyye Medresesi'nde tedaris ve iftâ ile meşgul olmuştur.⁸

Urmevî'nin gerek hayatı gerekse eserleri ve ilmî kişiliği incelendiğinde, hocası İbn Yûnus ve dostu/meslektaşı Hûnecî ile arasında dikkat çekici benzerlikler olduğu görülmektedir. Her şeyden önce Urmevî de İbn Yûnus ve Hûnecî gibi hem naklî (özellikle usûl-i fıkıh, fıkıh ve kelâm) hem de aklî ilimlere (özellikle mantık) dair büyük bir vukufiyete sahiptir. Bunun yanında diğer iki isim gibi Urmevî'nin düşünce ve telif hayatında da Fahreddin er-Râzî önemli

8 Hûnecî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Çağrıncı, "Hûnecî", *DİA*, c. XVIII (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), s. 375; Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean", s. 285-287.

bir yere sahiptir. İbn Yûnus'un bir Râzî uzmanı olduğuna yukarıda işaret edilmişti. İbn Haldun (ö. 808/1406) *Mukaddime*'sinde Râzî ile birlikte mantığın bir âlet ilmi olmaktan çıkıp müstakil bir disiplin hâline geldiğini, Râzî sonrasında ise bu sürecin Hûnecî'nin *Keşfu'l-esrâr* ve *Muhtasaru'l-mûcezz* (*Kitâbu'l-mûcezz fi'l-mantık* olmalı) adlı eserleriyle daha da pekiştiğini belirtmektedir.⁹ Diğer yandan kaynaklar, Hûnecî'nin, Râzî'nin şaheseri olarak tanımlanabilecek olan *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*'sini ihtisar ettiğine de işaret etmektedir (*Muhtasaru'l-Metâlibi'l-âliye*).¹⁰ Urmevî'nin *Beyânu'l-hak* ve *Kitâbu metâli'i'l-envâr* adlı eserlerinin sistematik ve muhteva açısından Râzî'yle olan yakın ilişkisi bir kenarda tutulsa bile onun, Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünü *Kitâbu't-tahsîl*, Râzî'nin *Kitâbu'l-erba'in*'ini *Lübâbu'l-erba'in* adıyla ihtisar etmiş olması ve yine Râzî'nin mantığa dair *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ı üzerine kaleme aldığı *Gâyâtü'l-âyât* başlıklı şerh, Râzî'nin onun üzerindeki etkisini görmek açısından yeterlidir.¹¹ Urmevî'nin, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ına dair kaleme aldığı, ancak günümüze ulaşmış ulaşmadığı konusunda kesin bir bilgiye sahip olmadığımız *Şerhu'l-İşârât*'ı da büyük bir ihtimalle Râzî'nin aynı esere yazdığı meşhur şerhle yakın ilişki içinde olmalıdır.¹² Bütün bunların yanında, bu makalenin konusunu oluşturan *Letâifü'l-hikme*'nin (bundan sonra *Letâif*), aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere, Râzî'nin yarım kalmış *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*'sinden hareketle telif edilmiş olması da Râzî ile Urmevî arasındaki irtibatın açık göstergelerinden biridir.

Urmevî'nin 655/1257'de Konya'ya gelişi öncesindeki hayatına dair bilgimiz oldukça sınırlı olmakla birlikte tam olarak tespiti mümkün olmayan bir zaman dilimini Mısır'da Eyyübî meliklerinin himayesinde geçirdiği anlaşılmaktadır. Farsça olarak kaleme aldığı

9 İbn Haldun, *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi* (çev. Ahmed Cevdet Paşa, haz. Yavuz Yıldırım v.dğr., İstanbul: Klasik, 2008), c. III, s. 131.

10 Çağrıncı, "Hûnecî, s. 375.

11 Mustafa Çağrıncı, "Sirâceddin el-Urmevî", *DİA*, c. XXXVII (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), s. 263.

12 Urmevî'nin *Metâli'u'l-envâr*'ını tahkik ve tercüme edip inceleyen Akkanat, Urmevî'nin *Şerhu'l-İşârât* adlı eserinin katalog kayıtlarına göre Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi A.269 numarada bulunduğunu, ancak kütüphaneye yetkililerinin sözkonusu numarada böyle bir esere rastlayamadıklarını belirtmektedir; bkz. Hasan Akkanat, "Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâli'u'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), c. III, s. 20.

Letâif'te Melik Kâmil'in Cuma geceleri ulemâ ve hukemâyı topladığına ve gün doğana kadar "ilim, hikmet, hadis, şiir, hükümdar ve halifelerin hayat hikâyeleri" hakkında konuşulduğuna dair ifadesi,¹³ onun 1218-1238 tarihleri arasındaki Melik Kâmil döneminin en azından bir kesitinde Mısır'da olduğunu gösteren bir delil olarak değerlendirilebilir ki, kaynaklar, bu meclislerin müdavimleri arasında Hûnecî'nin ismini de zikretmektedirler.¹⁴

Meşhur sûfi Evhaddüddîn Kirmânî'nin (ö. 635/1238) menâkıbını içeren ve yazarı belli olmayan *Menâkıb-ı Evhadüddîn Hâmid b. Ebi'l-Fahr Kirmânî*'de Urmevî'nin ağzından nakledilen bir rivayette (*hikâye*) onun, I. Alaaddin Keykubâd (slt. 617-634/1220-1237) devrinde Kirmânî'yi ziyaret etmek için Mısır'dan Malatya'ya gittiği, sultan tarafından karşılanarak büyük itibar gösterilen Urmevî'nin, sultanın daha büyük ve önemli şehirlerde görev teklifine rağmen Kirmânî'nin yakınında bulunmak amacıyla Malatya'da kalmayı tercih ettiği ve sultanın emriyle Cuma mescidinin karşısındaki bir medresede tedris faaliyetinde bulunmakla görevlendirildiği belirtilmektedir.¹⁵ Urmevî'yi Kirmânî'nin sâdik bir müridi ve hizmetkârı olarak sunan bu menkıbenin doğruluğunu tespit etmek mümkün değilse de Urmevî'nin Konya'dayken Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî (604-672/1207-1273) dolayısıyla sûfilerle yakın ilişki içinde olduğu bilinmektedir.

Urmevî'nin Malatya'ya gidip gitmediği, gittiyse orada ne kadar süre kaldığı belli olmasa da Melik Sâlih döneminde (slt. 637-647/1240-1249) Urmevî'nin Hohenstaufen sarayına, Kral II. Frederick'e elçi olarak gönderildiği kaydedilmektedir.¹⁶ Bizzat Urmevî *Letâif*'te Melik Sâlih tarafından "Frankların kralı imparator"a (*me-*

13 Urmevî, *Letâifü'l-hikme* (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufi, Tahran: İntişârât-ı Bünyâd ve Ferheng-i İnan, 1340 hş. [nâşirin mukaddimesinde 1351 hş. tarihi bulunmaktadı]), s. 288.

14 Urmevî'nin *et-Tahsîl mine'l-mahsûl* adlı eserini neşreden Abdulhamîd Ali Ebû Zenîd, eserin tespit edebildiği nüshalarının büyük bir kısmının Dîmeşk'te istinsah edilmiş olmasından hareketle Urmevî'nin bu eseri Dîmeşk'te kaleme aldığını belirtmektedir; bkz. Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-mahsûl* (nşr. Abdulhamîd Ali Ebû Zenîd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), c. I, s. 26 (nâşirin mukaddimesi).

15 *Menâkıb-ı Evhadüddîn Hâmid b. Ebi'l-Fahr-i Kirmânî* (nşr. Bediüzzamân Fûruzanfer, Tahran: Bünyâd-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1347/1969), s. 91-92.

16 Eyyûbîler ve Hohenstaufen hanedanı arasındaki ilişkilerin tarihi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean", s. 290-293.

lik-i efrenc-i inparatûr) elçi olarak gönderildiğini söylemektedir.¹⁷ İbn Vâsıl ve el-Yûnînî'nin belirttiğine göre imparator tarafından büyük itibar gören Urmevî, sarayda misafir olduğu uzun süre zarfında imparator ile Melik Sâlih arasında büyük bir muhabbet oluşmasını sağlamış, hatta II. Frederick için bir mantık kitabı kaleme almıştır.¹⁸ Melik Sâlih'ten sonra başa geçen el-Melikü'l-Muazzam Turanşah'ın (slt. 647-648/1249-1250) kısa iktidarı döneminde Mısır'da olduğu bilinen Urmevî, muhtemelen hamisi Melik Sâlih ve onun halefi Turanşah ile dostu/meslektaşı Hûnecî'nin ölümü ve Mısır'daki siyâsî karışıklık ve belirsizlikler sebebiyle Anadolu'ya göç etmeyi tercih etmiş olmalıdır.¹⁹

Letâif'in girişinde Urmevî, 655[/1257] yılının sonlarında II. Keykâvus'un (ö. 677/1278-79) huzuruna vardığını (*be-hazret-i ... resîdem*) söylemektedir.²⁰ Urmevî'nin Konya'ya geldiği tarih, Anadolu Selçuklularının Köseadağ Savaşı sonrası Moğollara bağlı olarak varlıklarını sürdürdükleri ve zayıf hükümdarlar tarafından yönetildikleri, iç çekişmelerin son derece yoğun olduğu bir dönemdir. 643-647/1246-1249 yılları arasında müstakil olarak hükümdar olan II. İzzeddin Keykâvus ile kardeşleri arasında çıkan ihtilaf, devletin 647-652/1249-1254 yıllarında II. İzzeddin Keykâvus, IV. Rükneddin Kılıcarşan ve II. Alâaddin Keykubâd tarafından müşterek yönetilmesiyle kısmî bir çözüme kavuşturulmuştur. II. Keykubâd'ın ölümünün ardından II. İzzeddin Keykâvus ile IV. Kılıcarşan arasında baş gösteren anlaşmazlık neticesinde IV. Kılıcarşan Kayseri'de kendisini müstakil sultan ilan etmişse de (652/1254) ertesi yıl Kayseri yakınlarındaki Ahmedhisar mevkiinde kardeşine yenilmiştir. II. Keykâvus'un 654/1256'da Aksaray yakınlarında Sultanhanı'nda Moğol güçleri karşısında mağlup oluşunun ardından Burgulu'da bulunan IV. Kılıcarşan Konya'ya getirilerek tahta çıkarılmış (16 Saffer 655/4 Mart 1257), Moğol kumandanı Baycu'nun Anadolu'dan ayrılmasından sonra ise II. Keykâvus Konya'ya gelerek tekrar tahta oturmuştur (14 Rebîülâhîr 655/1 Mayıs 1257). 657/1259'da Mengü Han'ın yarlığıyla ülkenin II. Keykâvus ve IV. Kılıcarşan arasında bölünmesinin ardından II. Keykâvus Moğol hâkimiyetine karşı mücadelesini sürdürmüş, ancak başarılı olamayacağını anlayın-

17 Urmevî, *Letâif*, s. 288.

18 Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean", s. 294.

19 Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean", s. 296-297; Çağrıncı, "Sirâceddin el-Urmevî", s. 262.

20 Urmevî, *Letâif*, s. 6.

ca askerleri ve kendisine bağlı Türkmenlerle birlikte İstanbul'a gidip Bizans imparatoru VIII. Mikhail Palaiologos'a sığınmıştır (660/1262).²¹

Urmevî'nin ne zaman “başkadı” (*kâdî'l-kudât*) olarak atandığına dair herhangi bir bilgi bulunmasa da *Letâif*'i 655/1257'de II. Keykâvus'a sunduğunda böyle bir göreve atanmış olduğunu düşünmek mümkündür.²² Her hâlükârda kaynaklar, Urmevî'nin ölene kadar bu görevi sürdürdüğünü teyit etmektedir.²³ Urmevî'nin Konya'daki yıllarına dair elimizde iki bilgi bulunmaktadır. Bunlardan biri, 675/1277 yılında II. Keykâvus'un oğlu, Cimri lakabıyla tanınan Alâaddin Siyavuş ile işbirliği yapan Karamanoğlu Mehmed Bey kumandasındaki isyancılar tarafından Konya'nın baskına uğrayacağına haber alan Konya halkını şehri savunmaya teşvik ettiği, bu maksatla bir fetva çıkardığı gibi kendisinin de surlara bizzat çıkarak saldırganlara ok atmasının III. Keyhüsrev tarafından büyük bir memnuniyetle karşılandığı ve Anadolu başkadılığı göreviyle taltif edildiği şeklindedir.²⁴ Diğeri ise Hülâgü'nün 656/1258'de Bağdat'ı ele geçirmesinin ardından ismi belirtilmeyen bir Anadolu hükümdarının (*sâhib Rûm*), Urmevî'yi elçi olarak Hülâgü'ye gönderdiği yönündedir.²⁵

Diğer yandan tarih ve tabakât kitaplarında hayatına dair daha fazla bilgi bulunmayan Urmevî'nin ismine Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî menâkıblarında rastlamak mümkündür. Feridûn b. Ahmed Sipahsâlâr'ın (ö. 712/1312) *Risâle-i Sipahsâlâr der menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr*'ı, Eflâkî'nin (ö. 761/1360) *Menâkıbü'l-ârifin*'i ve Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-üns*'ünde “Kadı Sirâceddin” ve “Kadı Sirâceddin-i Urmevî” şeklinde atıf yapılan Urmevî'nin ismi, kimi zaman Mevlânâ'nın karşısında, onu küçük düşürmeye çalışan *zâhirî* bir âlim, kimi zaman ise Mevlânâ'ya hürmet eden ve ona yöneltilen eleştirilere karşı onu koruyan bir sûfî dostu, hatta

21 Faruk Sümer, “Selçuklular: Anadolu Selçukluları”, *DİA*, c. XXXVI (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), s. 382; a.mlf. “Keykâvus II”, *DİA*, c. XXV (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), s. 355-357.

22 Akkanat, Emir Karatay Vakfıyesisi'ndeki bir ifadeden hareketle Urmevî'nin 1253 veya 1254'te Konya kadısı olmuş olabileceğini belirtmektedir; bkz. Akkanat, “Kadı Sirâceddin el-Ûrmevî ve Metâli'u'l-Envâr”, c. III, s. 10.

23 Marlow, “A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean”, s. 306-307.

24 Çağrıncı, “Sirâceddin el-Urmevî”, s. 262.

25 Marlow, “A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean”, s. 311-312.

Mevlânâ'nın bir müridi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı menkıbelerde Urmevî'ye, rebab çalma ve semâ konusunda Mevlânâ'yı eleştiren Konya fukahâsı arasında yer verilirken, bazılarında da fukahânın bu yöndeki tenkitlerine karşı Mevlânâ'nın zâhirî ilimlerdeki mertebesini hatırlatıp aleyhte hüküm vermekten kaçınan bir âlim olarak atıfta bulunmaktadır.²⁶ Mesela Eflâkî, "aklî ve naklî bütün ilimlerde ikinci bir imam Şâfiî" şeklinde övdüğü Urmevî'nin ilmî otoritesini, Mevlânâ'nın zâhirî ilimlere de vâkıf olduğunu göstermek için şöyle kullanmaktadır:

Kadı Siraceddin-i Urmevî (Tanrı ona rahmet etsin) aklî ve naklî bütün ilimlerde ikinci bir imam Şâfiî idi. Birkaç muteber fenden zor meseleler ve parlak nükteler çıkarıp hazırlandı ve talebesine: 'Emirlerin ve fâzılların bulunduğu mecliste Mevlânâ'ya tesadüf edersem, âlimliğin ne olduğunu bilmesi için, ona kendi fazilet ve maharetimi göstermek istiyorum. Bahis hararetlendiği ve benim de en önemsiz bir şeyde yanıldığım zaman her taraftan bana yardım ediniz' diye bildirdi.

Mevlânâ hazretleri bir sabah kadının odasına girer, selâm verir, büyük bir heybetle ona bakar ve çabuk dışarı çıkar. Kadı Siraceddin onun arkasından dışarı koşar, hiç kimseyi görmez. Bunun üzerine mahkemenin adamlarından sorar, fakat kimse ona bir iz veremez. Bir an sonra Mevlânâ hazretlerinin kadının evinin üst katından aşağıya inip gittiğini görür. O cemaatin şaşkınlığı bir iken bin olur. Kadı hazretleri sabah namazını kılmak üzere yukarı kata çıktığı vakit, bu kadın camları üzerinde (Mevlânâ'dan sormak istediği) mesele ve nüktelerin hepsinin birer birer yazılmış olduğunu, her meselenin ve nüktenin altına da cevaplarının yazıldığını ve onun tahkiki için anlatılmayacak kadar gaybî ve aynı lâtifeler de ilâve edildiğini görür. Kadı derhal bir nara atar, elbiselerini yırtar. O soğuk imtihandan ve münasebetsiz tasavvurdan tövbe edip koşarak medreseye gelir, Mevlânâ hazretlerinden özür diler, ona candan bir muhip olur, büyüklerin ve şeyhlerin huzurunda bu meseleyi tekrar anlatır.

Bu hikâyedeki hâdise kadının sülûkunun başlangıcında olmuştur. Bu sebepten ötürü Mevlânâ'nın ölümünden sonra rebabı menetmek ve semâi haram saymak için bir grup kimseler gayretler sarf edip kadı Siraceddin'den yardım istedikleri vakit o buna asla râzı olmadı.²⁷

26 Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, 3/37, 3/83, 3/185, 3/251, 3/268, 3/286, 3/301, 3/480, 3/547. Ayrıca krş. Abdurrahman Câmî, *Evlîyâ Menkıbeleri (Nefehâtü'l-üns)* (çev.-şrh. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), s. 635-636 (Sirâceddin Konevî adıyla).

27 Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* (çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), c. I, 3/351.

Diğer yandan Ferîdûn, Mevlânâ'nın cenaze namazını kaldırmak için Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) öne çıktığını, ancak yaşadığı manevî hâl sebebiyle fenalık geçirmesi üzerine namazı "Kadı Sirâceddin" in kaldırdığını belirtmektedir.²⁸ Eflâkî'nin "Kadı Sirâceddin" in cenazesine dair Sultan Veled'den naklettiği aşağıdaki rivayet ise Urmevî'nin menkıbelerdeki "belirsiz" konumuyla oldukça uyumludur:

(...) Kadı Siraceddin hazretlerinin (Tanrı rahmet etsin) cenazesini mezarın kenarına getirdikleri vakit, ben, Çelebi Hüsameddin hazretlerinin yanında oturmuştum. Bana: "Bahaeddin şuraya bak," dedi. Onu toprağa koyup mukrî telkin vermeğe başladığı vakit onun mezarından siyah bir duman çıktığını, mezarlıktan bir toz kalktığını, sonra tekrar mezara girdiğini gördüm. Çelebi bana: "Gördün mü?" dedi. Ben de: "Evet, acı ip bir duman gördüm," dedim. Sonra o: "İşte bu duman, onun geçmiş veliler ve bizim Hüdavendigârımız hakkındaki inkârının dumanıdır. Eğer ben, sana onun diğer hallerini de göstersem acırsın. Kim bilir o daha neler görecektir," dedi.

Sultan Veled: "Onun hâline yüreğim yandı ve 'Bu kadar engin bilgili bir bilgin, böyle olsun ha!' diye içime sonsuz bir acıma geldi," buyurdu. Sonra Çelebi: "Bugünden sonra senin mübarek ayağının bereketi ile Hüdavendigârımız ona şefaahat eder. Onun kusurlarına bu sayede bakmazlar da kurtulur ve kurtulmuş rahmetli kullar cümlesinden olur," buyurdu. Sonra on kere ihlâs suresini okuyup mezarın üzerine üfledi ve: "Velileri inkâr etmekten daha büyük bir kabahat ve günah yoktur. Her günah affedilir, ancak benden yüz çevirmek günahı affedilmez, Tanrı'nın velilerinden yüz çevirmek, kâfirliğin ta kendisidir," diye ilâve etti. (...)

Çelebi hazretleri üçüncü gece, kadının cennette salınarak gezdiğini gördü ve ondan: "Bu dereceye nasıl eriştin?" diye sordu. O da: "Mevlânâ hazretlerinin inayeti ve Sultan Veled'in cenazemde hazır bulunmasıyla," dedi. Bu rüyayı anlatınca ölü kadının oğlu, kadı İmadeddin mürit olduğu gibi iki oğlunu da mürit yaptı.²⁹

682/1283'te Konya'da vefat eden Urmevî'nin talebesi olarak kaynaklarda iki isim ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri, döneminin meşhur bir Eş'arî kelâmcısı olan Safiyyüddîn el-Hindî el-Urmevî (ö. 715/1315), diğeri ise Dâvûd-ı Kayserî'den sonra Orhan Gazi tarafından İznik'teki medresenin müderrisliğine getiril-

²⁸ Mecdüddin Feridun b. Ahmed Sipahsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler: Risâle* (çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1977), s. 114-115.

²⁹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. II, 6/17

diği ve kızlarından birini Şeyh Edebalî'yle evlendirdiği belirtilen Tâceddin el-Kürdî'dir (ö. ?).³⁰

• • •

Urmevî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı döneme dair yukarıda verilen malumatın ardından, çalışmanın bundan sonraki kısmında, onun 655/1257'de Konya'ya geldiğinde II. Keykâvus'a ithaf ettiği *Letâif* üzerinde yoğunlaşacak, eserin muhtevasını ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra birkaç başlık altında Urmevî'nin görüşlerini ayrıntılı olarak ele alacağız. Ancak bu noktada öncelikle *Letâif*'in Urmevî'ye aidiyeti sorununu çözüme kavuşturmak gerekmektedir.

Modern araştırmalarda *Letâif*'in Urmevî'ye aidiyetini tartışmaya açan isim, Selçuklu tarihine dair çalışmalarıyla tanınan ve Ahi Evren'in tarihî şahsiyetini ve eserlerini tespit için büyük bir gayret gösteren Mikail Bayram'dır. *Letâif*'in Ahi Evren'e ait olduğu iddiasını pek çok çalışmada dile getiren Bayram'a göre *Letâif*'in Urmevî'ye ait olmadığı en önemli delillerinden biri, Konya'da istinsah edilen 684/1285 tarihli en eski nüshasında (Paris Bibliotheque Nationale, nr. 99 [121 olmalı]) müellifin adının zikredilmemiş olmasıdır. Urmevî'nin Farsça eser kaleme aldığına dair kaynaklarda herhangi bir bilginin bulunmadığına dikkat çeken Bayram, *Letâif* adlı bir eserin ne klasik kaynaklarda zikredildiğini ne de Urmevî'nin torunlarından Kutlu Melek Hatun tarafından Konya'daki Atabekiyye Medresesi'ne vakfedilen kitaplar arasında bulunduğunu belirtmektedir. Bayram'a göre Moğollar, karşısındaki en büyük muhalefet odağı olan Ahi Evren'in ismini unutturma ve izini silme siyasetinin bir parçası olarak

30 Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean", s. 309; Çağrıncı, "Sirâceddin el-Urmevî", s. 263; Urmevî, *et-Tahsil*, s. 49 (nâşirin mukaddimesi); Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri (eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye)* (çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), s. 27. Bu iki isim dışında, Dâvûd-ı Kayserî'nin de zâhirî ilimler konusunda Urmevî'nin talebesi olduğu belirtilmektedir; bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel: Osmanlı Tarihi (1299-1481)* (haz. Ahmet Ağrakça, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 95 (Davud el-Kayserî, zâhirî ilimleri *el-Metâli'* adlı eserin müellifi Kadı el-Urmevî'den, bâtnî ilimleri de Sadreddin Konevî'den okumuştur; Arapça metin, s. 43). Osmanlı Türkçesine tercümesi için bkz. *Terceme-i Sahâifü'l-ahbâr li-Müneccimbaşı* (y.y.: Matbaa-i Âmire, 1285), c. III, 287. Müneccimbaşı'nın verdiği bilgi Hoca Sadeddin Efendi tarafından da tekrarlanmaktadır; bkz. *Tacü't-Tevarih* (sad. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), c. I, s. 73. Sema Özdemir İmamoglu, Dâvûd-ı Kayserî üzerine hazırladığı doktora tezinde, Müneccimbaşı'nın verdiği bilgiden hareketle, Dâvûd-ı Kayserî'nin Konya'daki tahsil hayatını ve Urmevî ile olan muhtemel ilişkilerini kurgulamaktadır; bkz. "Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 18-22.

ona ait olan *Letâif*'i Urmevî'ye mal etmişler ve hem Urmevî'nin hem de Ahi Evren'in isimlerinin aynı olması (Mahmud) da bu "sahteciliği" kolaylaştırmıştır. *Letâif*'in muhtevasının yanı sıra yazarın diğer eserlerine yaptığı atıfları, alıntıları, bahsettiği kişileri ve şahit olarak kullandığı şiirleri de bu eserin Urmevî'ye ait olmadığını delili olarak gösteren Bayram, aslında *Letâif*'in, yine Ahi Evren'e ait olduğunu ileri sürdüğü *Letâif-i Gıyâsiyye* adlı dört ciltlik eserin birinci ve üçüncü ciltlerinin bir özeti olduğunu öne sürmektedir. Bayram'ın tespitlerine göre *Letâif-i Gıyâsiyye* felsefe, ahlak ve siyaset, fıkıh ile dua ve ibadet konulu dört ciltten oluşmakta ve ilk cildinin biri Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 1727), diğeri Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde olmak üzere Türkiye'de iki nüshası bulunmaktadır (Bayram, Edirne Selimiye'deki nüshanın numarasını vermemekte, bunun yanında eserin, -kütüphane ismi vermeden- yurt dışında da iki nüshasının bulunduğunu belirtmektedir).³¹

Mikail Bayram'ın iddialarını ayrıntılı bir şekilde değerlendirmek ayrı bir çalışmayı gerektirse de burada *Letâif* bağlamında birkaç noktaya işaret etmek yerinde olacaktır. Her şeyden önce Bayram'ın, klasik kaynaklarda *Letâifü'l-hikme* adlı bir eserin Urmevî'ye nispet edilmediği yönündeki tespiti haklıdır. Urmevî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren biyo-bibliyografik eserlerde³² onun Farsça *Letâifü'l-hikme* adında bir eser kaleme aldığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. *Letâif*'in mevcut üç yazma nüshasından sadece İran'daki Kitâbhâne-i Âstân-ı Kudsi Rızavî'de yer alan (nr. 230) nüshanın zahriye sayfasında *Letâif*'in müellifinin Urmevî olduğu kaydedilmektedir ki, *Letâif*'in nâşiri

31 Bayram'ın iddialarının ayrıntıları için bkz. Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu* (Konya: Damla Matbaacılık, 1991), s. 65-67, 88; a.mlf., *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi* (Konya: y.y., 2005), s. 67-68. Bayram, Ahi Evren ile Nasreddin Hoca'nın aynı kişiler olduğu iddiasını temellendirirken de *Letâif*'ten hareket etmektedir. Ona göre Nasreddin Hoca'ya nispet edilen *latifelerin* pek çoğunun kaynağı, *Letâif*'tir; bkz. Mikail Bayram, *Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren* (İstanbul: Bayrak Matbaa Ltd. Şti, 2001), s. 55, 63, 68-69, 72-75.

32 Mesela bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964/1383), c. VIII, s. 371; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukâhâi's-şâfi'iyye* (nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, ts.), c. I, s. 516; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* (nşr. Kâmil Kâmil Bekrî, Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadise, 1968), c. I, s. 297, 305; c. II, s. 179, 191; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (İstanbul: Matba'atü'l-vekâleti'l-ma'ârifî'l-celîle, 1941-1955), c. I, s. 61, 92, 261, 848; c. II, s. 1715-1717, 1846; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1951-1955), c. II, s. 406.

Gulâm Hüseyin Yûsufî'ye göre bu nüshanın, 684/1285 tarihli Paris nüshasından istinsah edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.³³ Ancak *Letâif*'teki Bayram'ın dikkatinden kaçan ikisi otobiyografik, ikisi bibliyografik toplam dört atıf, bu eserin Urmevî'ye aidiyeti noktasındaki kanaatleri güçlendirmektedir. Otobiyografik atıflar, yukarıda da değinilen, Urmevî'nin Eyyûbî Meliki Kâmil'in Cuma geceleri düzenlediği meclisler hakkında verdiği bilgi ile yine Eyyûbî Meliki Salih tarafından Frank imparatoruna gönderildiğine dair değinisiidir.³⁴ Urmevî'nin hayatına dair bilgilerimizle de uyuşan bu atıflar yanında *Letâif*'te müellif, açıkça isim vermese de iki yerde eserlerine atıfta bulunmaktadır. İlk olarak, evdeki idare ve adalet tesisleriyle ilgili kısmın girişinde Urmevî, dinî vazifeler ve haklara dair ayrıntılı bilgiyi fıkıhla ilgili kitaplarda ifade ettiğini (... *der kütüb-i fikhî yâd kerdeîm*...) belirtmektedir ki, bu, onun fakih kimliğiyle uyuşan bir bilgidir. Bundan daha dikkat çekici olan ikinci atıf ise kitabın sonlarına doğru kaderle ilgili bir soru karşısında "bu ve benzeri sorular hakkındaki hakikî cevapları, *hakikî ilimlerde* belirttiği[ne] (... *ulûm-i hakikî gofteîm*)" dair gönderimidir.³⁵ *Hakikî ilimler* (*ulûm-i hakikî*) ifadesi ise, bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında *Letâif* ile *Metâli'u'l-envâr*'ın içeriklerine dair yapılacak karşılaştırmada da görüleceği üzere, Urmevî'nin *Metâli'*inde önemli bir yerde durmaktadır. O, sözkonusu kitabı iki ana kısma (*taraf*) ayırmakta, birinci kısmı oluşturan mantığın ardından, tüm müteahhirûn kelâmını "*fi'l-ulûmî'l-hakikiyye*" başlığı altında incelemektedir ki, bu, bilebildiğimiz kadarıyla Urmevî'ye özgü bir tasniftir.

Bayram'ın iddiaları içinde cevaplanmayı bekleyen bir diğer husus, *Letâifü'l-hikme*'nin *Letâif-i Gıyâsiyye* adlı eserle olan ilişkisinin mahiyeti meselesidir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'da *el-Letâifü'l-gıyâsiyye* isimli bir esere işaret etmekte ve müellif ismine yer vermeksizin Farsça olan bu kitabın, "usûluddîn, fıkıh, ahlâk ve dua" başlıklı dört kısımdan oluştuğunu belirtmektedir.³⁶ Ne var ki, Bayram'ın Ahi Evren'e nisbet ettiği, Kâtib Çelebi'nin ise müellifini tespit edemediği bu eser, aslında Fahreddin er-Râzî'ye attır. Râzî'nin hayatı ve eserlerine dair bilgi veren biyo-bibliyografik kaynaklar, onun *Kitâbu'l-letâifi'l-gıyâsiyye* adlı Farsça bir eserinin olduğu-

33 Urmevî, *Letâif*, s. 53 (nâşirin mukaddimesi).

34 Ykr. bkz. dn. 13 ve 17.

35 Urmevî, *Letâif*, s. 269.

36 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. II, s. 1553.

nu belirtmektedirler.³⁷ Bu eserin, Bayram'ın da atıfta bulunduğu, Mevlânâ Müzesi Ktp. nr. 1727 ve Edirne Selimiye Ktp. 233 numaralı iki nüshasında yazar adına dair herhangi bir bilgi bulunmazken, Ayasofya 2341 numarada kayıtlı nüsha (kitabın adı *Kitâbu'l-gıyâsiyye* şeklindedir) ile Emanet Hazinesi 1668 numarada kayıtlı nüshanın (bu nüshada da kitap adı belirtilmemiştir) zahriyesinde müellifin Fahreddin er-Râzî olduğu açıkça belirtilmektedir.³⁸ Edirne Selimiye, Emanet Hazinesi ve Ayasofya nüshalarını inceleme fırsatı bulduğum *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*'nin mukaddimesinde Râzî, ismini vermediği bir "sultân-ı a'zam" için bu eseri kaleme aldığı ve "kırk yıllık" birikimi neticesinde (*ve der müddet-i çihl sâl gerd-kerde şode est*) "din yolunda yardımcı olacak latife ve nükteleri" bu eserle sultana kalıcı bir hediye olarak arz ettiğini belirtmektedir. Râzî ismini vermese de kastettiği sultanın, bir dönem himayesinde bulunduğu Gur Sultanı Gıyâseddin (Şemseddin) Muhammed (slt. 558/1163-599/1203) olduğu ileri sürülebilir ki, bu iddia, hem sultanın adı ile

37 Mesela bkz. İbnü'l-Kiftî, *Ihbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ* (nşr. Abdülmecîd Diyâb, Kuveyt&Tunus: Mektebetü İbn Kuteybe, [2001]), c. II, s. 400; İbnü's-Şa'âr el-Mevsilî, *Kalâidü'l-cümân fi ferâidi şu'arâi hâze'z-zemân* (tıpkıbasım nşr. Fuat Sezgin – Mazen Amawi, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1990), c. VI, s. 111; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-embâ fi tabakâti'l-etubbâ* (nşr. Nizar Rızâ, Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.), s. 370; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (nşr. Sven Dederling, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974), c. IV, s. 255.

38 Müellif yanında kitap adının da belirtilmediği Mevlânâ Müzesi'ndeki nüshanın tavsifi için bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1971), c. II, s. 47. Edirne Selimiye Ktp. 233 numaralı nüshanın başında da kitabın ve müellifinin adı geçmemekte ve eser Mevlânâ Müzesi nüshasıyla aynı şekilde sona ermektedir. *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*'nin Türkiye kütüphanelerindeki bir başka nüshası ise Edirne Selimiye ve Mevlânâ Müzesi nüshalarıyla aynı şekilde sona eren Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Emanet Hazinesi 1668 numarada kayıtlı nüshadır. Kütüphanedeki Farsça eserlerin katalogunu hazırlayan Fahmi Edhem Karatay, eserin adını *Fezâilü'l-ulûm* olarak kaydetmekte ve eser üzerindeki bir yazının onu Fahreddin er-Râzî'ye nisbet etmesine rağmen Râzî'nin bu adda bir eserinin olmaması sebebiyle onun Râzî'ye nisbetini şüpheyle karşılamaktadır; bkz. Fahmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu* (İstanbul: Küçükaydın Matbaası, 1961), c. I, s. 78. *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*'nin diğer yazmaları hakkında bkz. Agabüzürg et-Tâhrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şî'a* (Beyrut: Dâru'l-edvâ': 1983), c. XVIII, s. 316-317. *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*'nin British Museum (Farsça, nr. 702) ve Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye (Teymûriyye nr. 1126) nüshalarında eserin ithaf edildiği kişi olarak geçen Gıyâsü'l-İslâm Ebû'l-Feth Muhammed b. Melikşah'ın Râzî'den önce vefat etmesi sebebiyle bu eserin Râzî'ye ait olamayacağı yönündeki şüpheler için bkz. Muhammed Sâlih ez-Zerkân, *Fahru'd-dîn er-Râzî ve ârâuhu'l-kelemîyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Dâru'l-fikr, 1963), s. 115.

kitabın adı arasındaki benzerlikle hem de Râzî'nin yaklaşık kırk yaşında olduğu 583/1189 tarihinin sözkonusu sultanın iktidarı dönemine denk düşmesiyle desteklenmektedir.³⁹

Râzî'nin kelâm (*ilm-i usûl*), fıkıh (*ilm-i fikh*; Edirne Selimiye nüshasında *esrâr-ı ilm-i fikh* şeklinde), ahlâk (*ilm-i ahlâk*) ve dua ve şartları (*du'â ve şerâit-i ân*) başlıklı dört ana bölüme ayırdığını belirttiği *el-Letâifü'l-gyâsiyye*'nin, gerek inceleme imkânı bulduğum Edirne Selimiye, Emanet Hazinesi ve Ayasofya nüshalarının gerekse katalog tavsifi dolayısıyla haberdar olduğum Mevlânâ Müzesi'ndeki nüshanın tamamlanmamış olduğu dikkat çekmektedir. Kelâma dair birinci bölümden ibaret olan bu nüshalar dışında *el-Letâifü'l-gyâsiyye*'nin tam bir nüshasının bulunup bulunmadığını söylemek şimdilik mümkün gözükmesi de Edirne Selimiye nüshasının ismi meçhul müstensihisi, Emanet Hazinesi, Ayasofya ve Mevlânâ Müzesi nüshalarından farklı olarak nüshanın sonunda, müellif nüshasından istinsah ettiği eserin burada sona erdiğini, müellifin vakit darlığı sebebiyle kitabın başında verdiği sözü yerine getiremediğini belirtmektedir (*ve hâzâ âhiru [m]â ketebe ve vucide bi-hattihî teğammedehu'llâhu bi-rahmetihî ve lem yüsâ'id-hü'z-zamân li-yefiye mâ va'ade fî evveli'l-kitâb*; vr. 102b). *el-Letâifü'l-gyâsiyye*'yi yarım kalmış bir eser olarak değerlendirmemize imkân tanıyan bir başka husus, Râzî'nin aynı bölüm başlıklarına (*ilmü'l-usûl*, *ilmü'l-furû'*, *ilmü'l-ahlâk* ve *el-münâcât ve'd-da'avât*) sahip *Esrâru't-tenzil* ve *envâru't-te'vîl* adlı Arapça kaleme aldığı eserinin de *ilmü'l-usûl* kısmından ibaret olmasıdır.⁴⁰

el-Letâifü'l-gyâsiyye'nin Râzî külliyatı içindeki yerini, bu konuda yapılacak müstakil çalışmalara bırakarak, bu makalenin konusu olan *Letâifü'l-hikme*'nin *el-Letâifü'l-gyâsiyye* ile olan ilişkisine bi-

39 Fahreddin Râzî'nin hayatını ve hamilerini ayrıntılı olarak inceleyen Frank Griffel'a göre Râzî, muhtemelen 595/1199-605/1208 yılları arasında Gur sultanlarının himayesinde bulunmuştur; bkz. "On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life and the Patronage He Received", *Oxford Journal of Islamic Studies*, 18:3, (2007): 313-344.

40 Fahreddin er-Râzî, *Esrâru't-tenzil ve envâru't-te'vîl* (nşr. Mahmûd Ahmed Muhammed v.dğr., Bağdad: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâik, 1990). Ayrıca bkz. Zerkân, *Fahru'd-dîn er-Râzî*, s. 62. Agabüzürg, *el-Letâifü'l-gyâsiyye*'nin *Esrâru't-tenzil*'in Farsça tercümesi olduğunu ileri sürse de (*ez-Zerî'a*, c. XVIII, s. 316), bu iddia sadece iki kitabın da genel bölümlenişi açısından doğrudur. *Esrâru't-tenzil*'de Râzî, *ilmü'l-usûle* dair anlatısını kelime-i tevhidin anlamları ve yorumlanışı üzerinden yaparken, *el-Letâifü'l-gyâsiyye*'de farklı bir tasnif izlemektedir. Ancak bu iki eser arasında bir benzerlikten bahsedeceksek, bunun Tanrı'nın varlığını kozmolojik delillerle ispatlama-ya çalışan her iki kitabın son kısımları için geçerli olduğu söylenebilir.

raz daha yakından baktığımızda çok ilginç bir manzara bizi beklemektedir. Bu ilginç manzarayı öncelikle iki eserin tasnifini karşılaştırmakla ortaya koymak yerinde olacaktır:

el-Letâifü'l-gıyâsiyye

[Giriş]

Birinci Kısım: *Usûl İlmi* [Kelâm]

Birinci Makale: Bilginin Değeri
(*fazîlet*)

1. Mutlak Anlamda Bilginin Değeri
2. Bilginin Gerçekliği ve Mahiyetinin Keşfi
3. Bilginin Değeri ve Yetkinlik Derecesi

4. İlimler Taksiminin Açıklanması

5. *Usûl İlminin* Değerinin Açıklanması

6. Taklidi İmanın Doğru Olmaması Hakkında

7. Kur'ân ve Tefsir İlminin Değerinin Açıklanması

İkinci Makale: Âlemin Var Edicisi'nin (*sâni'*) Varlığına Dair Delillerin Açıklanması

1. Âlemin Var Edicisi'nin Varlığına Dair Küllî Delillerin Açıklanması
2. Âlemin Var Edicisi'nin Varlığına Dair Açık ve Cüz'î Delillerin Açıklanması

Letâifü'l-hikme

[Giriş]

Birinci Bölüm: Teorik (*ilmî*)

Hikmet: Bilgi ve Marifet Hakkında

1. Bilginin Gerçekliği ve Değeri (*fazîlet*)

- 1a. Bilginin Hakikati ve Mahiyeti
- 1b. Mutlak Anlamda Bilginin Değeri
- 1c. Bilginin Değeri ve Mal Karşısındaki Üstünlüğü
- 1d. Bilginin Değerine Dair Akli Deliller

2. Bilgilerin Türleri ve Bilinenlerin Kısımları

- 2a. Bilgilerin Çeşitliliği
- 2b. Bilinenlerin Türleri
- 2c. Mümkün Varlıkların Taksimi
- 2d. *Usûl İlminin* [Kelâm] *Furû' İlminin* [Fıkıh] Hangi Açılardan Üstün Olduğu Üzerine
- 2e. Taklidi İmanın Hangi Açılardan Doğru Olmadığı Üzerine
- 2f. Kur'ân İlimleri

3. Usûlüddînin Kaidelerinden Birinci Kaidenin İspatı

- 3a. Zorunlu Varlık'ın İspatına Dair Küllî Deliller
- 3b. Âlemin Var Edicisi Olarak Zorunlu Varlık'ın İspatına Dair Cüz'î Deliller

4. Usûlüddînin Kaidelerinden İkinci Kaidenin İspatı

3. Felekler ile Unsurların Zât ve Niteliklerinin Hakîm ve Kadîm Olan Yaratıcı'nın Varlığına Delaletlerinin Açıklanması

4. Yeryüzünün Hâllerinin Âlemin Yaratıcısı'nın Varlığına Delaletinin Ayrıntılı Olarak Açıklanması

5. Güneş'in Hâllerinin Yaratıcı'nın Kudret ve Hikmetine Delaletinin Açıklanması

6. Ay'ın Hâllerinin Yaratıcı'nın Varlığına Delaleti

7. Yıldızların Doğuşu ve Batışının Yaratıcı'nın Varlığına Delaleti

8. Gece ve Gündüzün Değişiminin Yaratıcı'nın Varlığına Delalet Şekli

9. Burçların Hâllerinin Tam Bir Kudret ve İradeye Sahip Yaratıcı'nın Varlığına Delaleti

10. Diğer Yıldızların Durumlarının Allah'ın Uluhiyetinin Tamlığına Delaleti

11. Gölgelelerin Hâllerinin Var Edici'nin Hikmetinin Tamlığına Delaleti

4a. Celal ve Tenzih Sıfatları

4b. Şâni Yüce Allah'ın İkrâm Sıfatlarının İspatı

5. Alîm, Hakîm, Kâdir, Rahîm Bir Yaratıcı'nın Varlığının Gökler, Yer, Bitki, Hayvanlar ve İnsandaki Türlü Hikmetlere Dayalı Olarak İspatı

5a. Gökların ve Yıldızların Zat ve Niteliklerinden Hareketle [Yaratıcı'nın Varlığına Delillendirme] ve Yüce Hakk'ın Bunlardaki Hikmetleri

5b. Yerin Yaratılışı ve Hâllerindeki Türlü Hikmetlerin Alîm ve Kadîr Bir Yaratıcı'nın Varlığına Delaleti

5c. Yüce Allah'ın *İbdâ* Yoluyula Var Ettiği Güneş'in Hâlleri ve Hikmetleri

5d. Yüce Allah'ın Yaratıcılığının Kendisinde Gerçekleştiği Ay'ın Hâlleri ve Hikmetleri

5e. Yıldızların Doğuşu ve Batışının Hikmeti ve Bunun Yüce Allah'ın Yaratma Kudretine Delaleti

5f. Gece ve Gündüzün Farklılığı ve Bunun Kadîr, Hakîm ve Basîr Bir Yaratıcı'nın Varlığına Delalet Şekli

5g. Burçların Hâllerinin Yaratıcı'nın Hikmetine Delalet Şekli

5h. Geri Kalan Yıldızların Kadîr ve Rahîm Bir Yaratıcı'nın Varlığına Delaleti

5i. Unsurların Niteliği ve Onların Kadîr, Müdebbir ve Hakîm Bir Yaratıcı'nın Varlığına Delaleti

3. Makale: İnsanın Hâllerinin Kadîm Yaratıcı'nın Varlığına Delaletinin Açıklanması

3a. Beden Açısından İnsanın Hâllerinin Yaratıcı'nın Varlığına Delaleti

3a1. İnsanın Yaratılış Hâlleri

3a2. Basit Organların Hâlleri

3a3. Bileşik Organların Hâlleri

3b. Ruh Açısından İnsanın Hâllerinin Yaratıcı'nın Varlığına Delaleti

3b1. İnsan Ruhunun Bilgisi

3b2. İnsan Ruhunun Mertebeleri ve Güçlerinin Bilgisi

5j. İnsanın Hâllerinin Hakîm, Kâdir, Rahîm Bir Yaratıcı'nın Varlığına Delaleti

6. Ruha Dair Bilgi ve Bunun Kadîr ve Hakîm Bir Yaratıcı'nın Varlığını Göstermesinin Keyfiyeti

6a. Ruhun Mahiyeti

6b. Bir Başka Anlamda Ruhun Mahiyeti

6c. On[lar]dan Bu Ruha İlk İlişen

6d. İnsan Ruhlarının Mertebeleri

6e. Özet Olarak Beşer Ruhlarının Güçlerinin Mertebelerinin Açıklanması

7. Usûlüddînin Kaidelerinden Üçüncü Kaidenin İspatı

7a. Peygamberlerin Nübüvvetini İspat

7b. Nebilerin Peygamberliğini İspat Yolu

7c. Hz. Muhammed'in Nübüvvetini İspat

İkinci Bölüm: Pratik (*amelî*)

Hikmet

1. Mukaddimeler (4 tane)

2. Bedenin Yönetilmesi

2a. [Akıllı kimdir?]

2b. [Fiillerin ve Huyların İyiliği-Kötülüğü]

2c. [Mükellefin Fiilleri]

2d. Ahlak Hakkında

2e. İyi Hıyın Değeri ve Kötü Hıyın Yerilmesi

2f. İyi Hıy ve Kötü Hıyın Tanımı Hakkında Söylenenler

2g. Ahlakın Değişip Değişmeyeceği Üzerine

2h. Ahlakın Olgunlaştırılması

- 2i. Ahlakın Olgunlaştırılması
Yoluna Nasıl Girileceği Üzerine
- 2j. Övülesi ve Yerilesi Huylar
3. Kişinin Kendi Evinde Hüküm
Vermesi ve Adaletli Olması
4. Kişinin Beldeler ve Vilayetlerde
Hüküm Sürmesi ve Adaletli Olması
1. Mukaddime: [Hükümdarlığın
Fazileti]
2. Mukaddime: [Müslümanların
Hükümdarının Üstünlüğü]
3. Mukaddime: [Ülke-Beden,
Hükümdar-Kalp Benzetmesi]
1. Ana Bölüm (*kutub*):
Hükümdarlığın Temel Esasları
 - 1a. Halkın Tanınması ve
Korunması
 - 1b. Siyaset Hükümleri
Konusunda Halkın Uyarılması
 - 1c. Halkın Cömertlik, Tevazu
ve Üstün Ahlakî Özellikler
Etrafından Toplanması (*te'ellüf*)
2. Ana Bölüm: Hükümdarlık ve
Liderliğin Şartları
 - 2a. İyi Bir İstişareyle Doğru
Görüğe Ulaşmak Konusunda
Hırs Göstermek
 - 2b. Zorluk ve Meşakkati, Nimet
ve Rahat İçinde Yaşamaya Tercih
Etmek
 - 2c. İşleri Dinin ve Şeriatın
Gösterdiği Şekilde Yapmak
3. Ana Bölüm: Hükümdarlık ve
Liderliğin Mertebeleri
 - 3a. Önderliğin (*riyâset*) Anlamını
Koruma
 - 3b. Vezirliğin Anlamı
 - 3c. Emirlik, Meliklik ve Hilafetin
Anlamı
 - 3d. Onuncu Kaide: Kulların
Efendilerine ve Efendilerin
Kullarına Karşı Nasıl
Davranacakları (*âdâb*) Üzerine.

İki eserin içindekiler listesine dair yukarıdaki tablo, *el-Letâifü'l-gıyâsiyye* ile *Letâifü'l-hikme* arasında ciddi bir benzerliğin olduğunu göstermektedir. Ancak tabloya yakından bakıldığında Urmevî'nin *Letâif*'i, *hikmet-i ilmî* ve *hikmet-i amelî* şeklinde iki ana bölüme ayırdığını ve *hikmet-i ilmî* kısmını da usûlüddinin üç kaidesi, yani Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve peygamberlik çerçevesinde yeniden kurguladığı görülmektedir. Râzî'nin eseri, bilginin mahiyetine dair giriş kısmı dışında bu üç kaideden sadece ilk ikisine tekabül ettiği için, Urmevî'nin hem buna üçüncü kaide olarak peygamberliği eklediği hem de *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*'de hiç yer almayan *hikmet-i amelî* kısmını ilave ettiği dikkat çekmektedir. Bütün bunların yanında Urmevî'nin, *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*'yi kendi eserine birebir aldığı söylemek de çok doğru olmayacaktır. Bu iki eser arasında yapılacak daha ayrıntılı bir karşılaştırma sayesinde rahatlıkla görüleceği üzere Urmevî, *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*'den aldığı kısım üzerinde de ciddi tasarruflarda bulunmuş, bölümlerin sıralanışını değiştirmiş, yeni bölümler ekleyerek eserin daha sistematik olması sağlamış, kimi noktalarda Râzî'ye olan itirazlarını metne dâhil etmiş ve pek çok noktada metni yeniden ifadelendirerek dil ve üslup açısından daha yetkin bir hâle getirmiştir.⁴¹

• • •

Urmevî 655/1257 yılının sonlarında ‘‘pâdişâh-ı İslâm, sultân-ı a'zam, hâkân-ı mu'azzam, tâc-ı âl-i Selcûk izzü'd-dünyâ ve'd-dîn sultânü'l-İslâm ve'l-müslimîn Ebî'l-Feth Keykâvus b. Keyhüsrev Keykubâd’’ şeklinde andığı II. Keykâvus'un huzuruna vardığında, Hz. Peygamber'in ‘‘Hediyeleşin ki birbirinizi sevesiniz’’ hadisi uyarınca içinde, sultana hiç sahip olmadığı bir hediye verme arzusu uyandığını belirtmektedir. Ancak dünya malının azlığına işaret eden Urmevî, ‘‘azı çok’’ olan *ilim* ve *hikmete* dair bir hediye vermeye karar verdiğini söyleyip ‘‘Kime hikmet verilirse ona çok hayır verilmiş demektir’’ mealindeki Bakara 2/169 âyetine atıfta bulunmaktadır. *Letâifü'l-hikme* (= *Hikmetin/Felsefenin İncelikleri*) adını verdiği eserden insanlar istifade ettiği sürece, eseri ithaf ettiği II. Keykâvus'un amel defterine sevap kaydedileceğini ifade eden Urmevî,⁴² kitabı bilgi (*ilm ü ma'rifet*) ile hükmetme ve adalete (*hüküm*

41 Aşağıda *Letâif* çerçevesinde Urmevî'nin görüşlerini ayrıntılı olarak inceleyenlerken, bunların *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*'deki yerlerine de dipnotlarda işaret edeceğiz.

42 Urmevî, *Letâif*, s. 6-7. Eserin sonundaki hâtime kısmında ise eserin adına, II. Keykâvus'un ismine telmihen *Letâifü'l-hikmeti'l-izzıyye* şeklinde atıfta bulunmaktadır (s. 289).

ü ma'dilet) dair iki ana bölüme ayırdığını kaydetmektedir. Urnevî, filozofların (*hukemâ*) birinci kısma “teorik felsefe” (*hikmet-i ilmî*), ikinci kısma ise “pratik felsefe” (*hikmet-i amelî*) adını verdiklerine işaret edip kendisi de kitabının ana bölümlerini bu şekilde isimlendirmektedir.

Felsefenin “teorik” ve “pratik” şeklinde iki ana kısma ayrılması, Geç Antik dönemde, özellikle de 5.-6. yüzyıllarda İskenderiye’de Aristoteles’in eserleri esas alınarak oluşturulmuş bir tasnif şemasına dayanmaktadır. İskenderiye’deki ilim adamları, Aristoteles’in eserlerine dair her eser bir araştırma sahasına tekâbül edecek şekilde kapsamlı bir tasnif şeması geliştirmişler ve bu sürecin sonunda Aristoteles’in eserlerinin tasnifi, tüm bilimlere dair bir tasnif hâline gelmiştir. Buna göre Aristoteles’in *Organon*’u (yani *Retorik* ve *Poetik*’i de kapsayan mantık eserleri ile Porfiryus’un *Kategoriler* için kaleme aldığı *Eisagoge* isimli önsöz) felsefenin âleti/aracı olarak mantık hakkındaki temel dokuz kitabı oluşturmuştur. Felsefe daha sonra teorik ve pratik şeklinde iki kısma ayrılmış; teorik felsefe de fizik (yani tabiat bilimi), matematik ve metafizik şeklinde alt dallara; pratik felsefe ise ahlâk, ev yönetimi (yani ekonomi) ile siyasete taksim edilmiştir.⁴³ Bu ayırım İslâm felsefesi geleneği tarafından da benimsenmiş ve *felsefî külliyat* tarzını felsefe literatürüne kazandıran İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* başta olmak üzere muhtelif eserlerinde -bilinçli birtakım hazifler ve takdim-tehirlerle birlikte- en müttekâmil suretine kavuşmuştur.⁴⁴ İbn Sînâ sonrası dönemde ise *felsefî külliyat* tarzının iki büyük örneğinden bahsedilebilir: Ebherî’nin *Hidâyetü’l-hikme*’si ve Kâtibî’nin *Hikmetü’l-ayn*’ı. Daha önce de işaret edildiği üzere, Râzî ile güçlenen süreçte mantığın müstakil bir araştırma sahası hâline gelmesiyle mantık büyük oranda bu eserlerin kapsamından çıkmış, *felsefî külliyatlar* sadece tabiat bilimi ve metafiziği içeren bir hâl almıştır. Amelî felsefeyi oluşturan ilim dalları ise (ahlak, ev yönetimi ve siyaset) İbn

43 İskenderiye’de yapılan bilimler tasnifinin gelişimi ve işlevlerine dair tablolar için bkz. Dimitri Gutas, “Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad”, *Der Islam* 60, (1983): 255-67.

44 İslâm medeniyetindeki ilimler tasnifine dair ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 147-175; J. Jolivet, “Classification of the Sciences”, *Encyclopedia of the History of Arabic Science* içinde (ed. R. Rashed, R. Morelon, London: Routledge, 1996), c. III, s. 1008-1025.

Sînâ'nın öncülüğünü yaptığı süreçte *felsefî külliyat*ların ilgi alanının dışına çıkmış ve bu ilim dalları etrafında müstakil literatürler oluşmuştur.⁴⁵

Urmevî de metafizik ve kelâm ilminin konuları arasındaki ayrımı ele aldığı bir risalesinin girişinde ilimlerin (*ulûm*) teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrıldığını vurgulayarak bu iki alanı şöyle tanımlamaktadır:

İlimler ya teorik (*nazarî*) ya da pratiktir (*amelî*). Teorik olanların nihai amacı, sadece bir görüş ve inancın oluşmasıdır. Pratik olanların nihai amacı ise eylemlerimizin niteliğine dair bir görüş ve inancın oluşmasıdır. Teorik ilimler sayesinde nefsin teorik gücü yetkinleşirken, pratik ilimlerle de nefsin pratik gücü yetkinleşir ve [bu sonuncusu] ahlak ve yönetim [türlerine] (*siyâsât*) dair ilim ile bilinir. Teorik ilimler ise tabiat bilimi, matematik bilimler ve metafizikt[en ibarettir].⁴⁶

Letâif'in ana bölümlenmesinde Urmevî'nin “teorik” (*ilmî*) ve “pratik” (*amelî*) ayrımını esas alması ilk bakışta bu eserde de yukarıda tasvir edilen muhtevaya benzer bir muhtevayla karşılaşacağımız izlenimi vermekle beraber *Letâif* bu noktada beklentileri kısmen boşa çıkarmaktadır. Her ne kadar eserin *hikmet-i amelî* başlıklı ikinci kısmı, filozofların “pratik felsefe” olarak adlandırdıkları alan gibi ahlak, ev yönetimi ve siyaset şeklinde üç ana başlığa ayrılmış olsa da *Letâif*'in muhtevasına dair yukarıda verilen liste incelendiğinde görüleceği üzere, Urmevî'nin *hikmet-i ilmî* olarak nitelediği eserin birinci kısmı, bilginin gerçekliğine dair bahislerin ardından kelâmın (*usûlü'd-dîn*) üç ana konusunu, yani Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve peygamberliği merkeze alarak kurgulanmıştır. Ancak bu, *Letâif*'in sözkonusu bölümünün, kelâm kitaplarının tasnifini esas aldığı anlamına da gelmemektedir. Mesela bizzat Urmevî, meşhur eseri *Metâli'u'l-envâr*'da, kökleri Râzî'ye dayanan şu tasnifi takip etmiştir:⁴⁷

45 İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasavvuru ve *felsefî külliyat*larında amelî felsefeye yer vermediğinin sebepleri hakkında bkz. M. Cüneyt Kaya, “Peygamber'in Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27, (2009): 57-91.

46 Burhan Köroğlu, “Risâle fi'l-fark beyne nev'ayî'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-kelâm imlâu'l-Kâdî Sirâceddin el-Urmevî el-müteveffâ sene 682/1283”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36, (2009/1): 95.

47 Urmevî'nin *Metâli*'de takip ettiği tasnifin Râzî'deki kaynakları hakkında bkz. Akkanat, “Kadı Siraceddin el-Ürmevî”, s. 37-38.

1. Mantık
 - a. Kavramların Elde Edilmesi
 - b. Yargıların Elde Edilmesi
2. Hakikî İlimler
 - a. Ontolojinin Temel Kavramları (*el-umûru'l-âmmeh*)
 - aa. Varlık
 - ab. Mahiyet
 - ac. Birlik ve Çokluk
 - ad. Zorunluluk, İmkân ve İmkânsızlık
 - ae. Ezelîlik ve Sonradanlık
 - b. Arazlar
 - ba. Kategoriler
 - bb. Sebepler ve Sebepliler
 - bc. Hareket ve Zaman
 - c. Cevherler
 - ca. Cismânî Cevherler
 - cb. Nefs
 - cc. Akıl
 - d. Metafizik (*el-ilmü'l-ilâhî*)
 - da. Zâtı
 - db. Sıfatları
 - dd. Fiilleri

Letâif ve *Metâli*'in muhtevaları karşılaştırıldığında, *Letâif*'in, *fel-sefi külliya*lara olduğu kadar kelâm kitaplarının geleneksel tasnifine de yabancı olduğu hemen fark edilecektir. Bu durumda *Letâif*'i yeni bir tür denemesi şeklinde nitелеmek yanlış olmayacaktır. Bu yeni tür, teorik kısmı itibariyle kelâm, pratik kısmı itibariyle de felsefe geleneğinden beslense de her iki kısmın gerek taksim, gerek muhteva gerekse işleniş tarzında teknik tartışmalara girilmeyip bu alanların uzmanlarına hitap etmekten ziyade “kolay anlaşılır” ve “öğretici” olmanın ön planda tutulduğu görülmektedir ki, Urmevî'nin bu eseri II. Keykâvus'a takdim etmek üzere kaleme almasının *Letâif*'in böyle bir muhteva ve üsluba sahip olmasının en önemli sebebi olduğu söylenebilir. Urmevî'nin meseleleri ele alırken sık sık âyet, hadis, peygamber kıssaları, kelâm-ı kibâr, şiir

ve hikâyelere başvurması ve son derece kolay ve akıcı bir üslup kullanması,⁴⁸ eserin “öğretici” niteliğini destekleyen unsurlardır. Hatta bütün bu özelliklerini dikkate alarak *Letâif*'i -tıpkı kaynağı durumundaki Râzî'nin *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*'si gibi- teorik ve pratik hikmete dair kaleme alınmış bir tür “ilmihâl” olarak değerlendirmek de mümkündür.

Letâif'in “pratik hikmet” bölümünün ana hatlarıyla filozofların amelî felsefeye dair üçlü taksimini takip ettiğine yukarıda işaret edilmişti. Eserin “teorik hikmet” bölümü ise merkeze, kelâm ilminin (*usûlü'd-dîn*) üç temel esasını almaktadır: Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve peygamberlik. Bu listede âhiret hayatına (*me'âd*) yer verilmemesi dikkat çekicidir. Urmevî, âhiret meselesini müstakil olarak ve ayrıntılı bir şekilde ele almak yerine bu meseleye her şeye gücü yeten ve hikmet sahibi bir Tanrı'nın varlığını göstermesi açısından incelediği ruh kavramı bağlamında kısaca değinmeyi tercih etmektedir. Kelâmın sözkonusu üç esasını incelemeyen önce ise Urmevî, kelâm kitaplarının giriş kısmında yer alan, bilginin mahiyeti, değeri ve imkânına dair meseleleri ve bilinenlerin/var olanların nasıl bir ayırma tâbi tutulabileceği hakkındaki malumatı ayrıntıya girmeden özlü bir şekilde ele almakta, ayrıca bir ilimler tasnifine yer vermektedir.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında Urmevî'nin (i) ilimler tasnifi, (ii) varlığın tasnifi ve Tanrı'nın varlığının ispatı; (iii) ruhun mahiyeti, güçleri ve mertebeleri ile (iv) “amelî hikmet”in temellerine dair görüşleri incelenecek ve tevârüs ettiği gelenek(ler)le olan ilişkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

I. İlimler Tasnifi

Urmevî, mutlak anlamda bilgileri üç ana kısma ayırmaktadır: (a) Akılla bilinip nakille bilinmeyenler: Bunlara *aklî bilgiler* denmektedir. (b) Nakille bilinip akılla bilinmeyenler: Bunlara da *naklî bilgiler* denmektedir. (c) Hem nakil ne de akılla bilinenler. Urmevî, bilgilerin bu şekilde üçe ayrılmasını peygamberin konumuyla temellendirmektedir. Buna göre peygamberin peygamberliğinin kendisine bağlı olduğu şey(ler) ancak akılla ve aklî kanıtlama (*burhân*) ile bilinebilir. Zira Tanrı'nın varlığı, O'nun ilim ve kudret gibi sıfatlara sahip oluşu türünden yargıların ancak peygamberin sö-

48 *Letâif*'in üslûbu hakkında ayrıntılı bir tahlil için bkz. Urmevî, *Letâif*, s. 31-46 (nâşirin mukaddimesi).

züyle ispatlandığı var sayıldığında, peygamberin peygamberliği de bu sıfatları hâiz bir Tanrı'nın varlığına bağlı olduğundan, sonuçta imkânsızlığa götüren bir *devr* (totoloji) sözkonusu olacaktır. Dolayısıyla bu ve benzeri meselelerin aklî kanıtlama dışında bir yolla ispatlanması mümkün değildir. Diğer yandan aklın hakkında hem olumlu hem de olumsuz hüküm verebildiği ve duyu algılarının da kuşatmaktan âciz olduğu şeylerin ispatı için ise naklî delillere ihtiyaç bulunmaktadır. İbadetlerin gerekliliği, varlıkların arş ve kürsî gibi kısımlara ayrılması, ibadetlere verilecek sevap ve günahlara verilecek cezanın miktarı bu türden konular kapsamına girmektedir. Bu iki kısmın kapsamına girmeyen, yani hem aklî hem de naklî delillerle ispatlanabilen şeyler de üçüncü kısmı oluşturmaktadır ki, Urmevî, âlemin yaratıcısının bir olması gerektiği hususunu buna örnek olarak zikretmektedir.⁴⁹

Urmevî, aklî delillerle ispatlanan bilgilere *ilm-i usûl*, sem'î delil olmaksızın ispatlanamayan bilgilere ise *ilm-i furû'* adını vermektedir. Buna göre dinî ilim (*ilm-i dînî*) de ya usûl ya da furû' ilmi şeklinde iki ana kısma ayrılmak durumundadır. Bunlardan ilki olan *ilm-i usûl* dört kaide üzerine oturmaktadır: Yaratıcı'nın (1) zâtı (2) sıfatları (3) fiilleri ve (4) peygamberlik.⁵⁰ *İlm-i furû'* ise Urmevî'ye göre "amaç" olan ilimler (*maksûd*) ve bunlara "tâbi" (*tebe'*) olan ilimler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Amaç olan ilimler dört tane- dir: (1) Tefsir (*ilm-i Kitâb-ı Azîz*), (2) hadis (*ilm-i ahhâr-ı Rasûl*), (3) usûl-i fıkıh ve (4) fıkıh. Zira Urmevî'ye göre dinî hükümlerin delilleri ya Kur'ân ya da Hz. Peygamber'in hadisleridir. Bu delillerin delalet ettiği şeyle fıkıh, bu delillerle istidlalin şartlarıyla ise usûl-i fıkıh ilgilenmektedir. Amaç olan ilimlere eşlik eden ve onlara tâbi olan ise Arapçaya dair ilimdir ve o da müfred ve mürekkeb lafızların bilgisi şeklinde iki ana başlığa ayrılmaktadır. Müfred lafızların altında müfred lafızlar ilmi (*ilm-i müfredât-ı elfâz*), kök(en) ilmi (*ilm-i iştikâk*), kelime bilgisi ilmi (*ilm-i sarf*) ve cümle bilgisi ilmi

49 Urmevî, *Letâif*, s. 24-25.

50 Urmevî, bir başka eserinde kelâm ilminin konusunun Tanrı'nın varlığı; ele aldığı problemlerin ise (a) selbî sıfatları, (b) sübûtî sıfatları, (c) dünyaya ilişkin fiilleri ve (d) âhirete ilişkin fiilleri olduğunu belirtmektedir; bkz. Köroğlu, "Risâle fi'l-fark beyne nev'ayî'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm", s. 103. Urmevî *Letâif*'te usûl ilminin dört ana kaidesinden bahsetse de kitabın tasnifinde dört değil, üç kaideye yer verilmekte, Yaratıcı'nın fiilleri müstakil bir kaide olarak zikredilmemektedir. Urmevî'nin Yaratıcı'nın fiillerine dair açıklamaları okunduğunda, kitabın ilk bölümünün 5 (ve ilaveten 6) numaralı başlığının usûl ilminin üçüncü kaidesine tekâbüle ettiği görülmektedir; bkz. *Letâif*, s. 26.

(*ilm-i nahv*) yer almaktadır. Mürekkebin lafızların bilgisi kapsamında ise nazım (*ilm-i nazm*), nesir (*ilm-i nesr*), atasözü ve deyimler (*emsâl*) ve bileşik lafızların yazılışı (*zabt-ı kavâid-i keyfiyet-i terkîbât*) bulunmaktadır.⁵¹

Dinî ilimlere dair yaptığı bu tasnif içinde Urmevî, usûl ilminin, yani kelâmın, furû' ilminden yani tefsir, hadis, usûl-i fıkıh, fıkıh ve Arap dilinden daha üstün olduğu görüşündedir. Ona göre bunu ispatlamanın pek çok yolu olsa da bunlardan altısı özellikle zikredilmeye değerdir.⁵²

1. Usûl ilmi Yaratıcı'nın zât ve sıfatlarıyla ilgilenirken furû' ilmi bunun dışındaki şeylerle alakadar olmaktadır. Yaratıcı'nın zât ve sıfatlarından daha üstün bir şey olamayacağından, onunla ilgili olan ilim dalı da diğerlerinden daha değerli ve üstün olmak durumundadır.
2. Tüm dinî ilimler usûl ilmine muhtaçtır, çünkü Yaratıcı'nın zât ve sıfatları bilinmedikçe ne müfessir Kur'ân'ı tefsir edebilir ne de fakih fikhî bir açıklamada bulunabilir. Usûl ilmi diğer ilimlere muhtaç olmadığından ve muhtaç olmayan muhtaç olandan daha üstün olduğundan usûl ilmi daha değerli ve üstündür.
3. Usûl ilmi açısından ister tek bir din isterse farklı dinlere göre olsun asla değişim sözkonusu değilken furû' ilmi her iki açıdan da değişebilir bir konumdadır.
4. Usûl ilmi tek başına kurtuluş sebebi olabilirken, furû' ilmi usûl ilmi olmaksızın kurtuluş sağlayamamaktadır.
5. İnsanlar dua ve yakarış anlarında Yaratıcı'nın birliğini ve yüceliğini ifade eden Âyetü'l-kürsî, Âl-i İmrân 3/18 ve Bakara 2/285 gibi âyetleri okumakta, hiçbir zaman alışveriş, hayız, iddet gibi konulardaki âyetleri okumamaktadırlar. Bu da inceleme konusunu oluşturan âyetler açısından da usûl ilminin furû' ilminden daha üstün olduğunu göstermektedir.
6. Usûl ilminin yöntemini teşkil eden münâzara ve araştırma (*bahs*), peygamberlerin de yöntemidir ve Kur'ân'da Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Musa gibi peygamberlerin münazara ve araştırma yöntemini kullanımına dair pek çok örnek bulunmaktadır.

Urmevî'nin *Letâif*'teki ilimler tasnifi *aklî bilgi*, *naklî bilgi* ve *hem aklî hem naklî bilgi* şeklindeki ayırımı açısından genel bir resim

51 Urmevî, *Letâif*, s. 25-29.

52 Urmevî, *Letâif*, s. 34-40.

sunsa da dikkatini *naklî ilimler/dinî ilimler* üzerinde yoğunlaştırması ve *aklî ilimlerin* nelerden ibaret olduğuna dair herhangi bir bilgi vermemesi sebebiyle kuşatıcı olmaktan uzaktır. Onun gerek *aklî bilgi*, *naklî bilgi* ve *hem aklî hem naklî bilgi* ayırımında, gerekse *naklî/dinî ilimlere dair usûl ve furû'* ayırımında Râzî'nin *el-Letâifü'l-gyâsiyye*'sini takip ettiği anlaşılmaktadır.⁵³

II. Varlığın Tasnifi ve Zorunlu Varlığın İspatı

Urmevî, *Letâif*'te bilinenler (*ma'lûmât*) bağlamında varlığa dair bir tasnif sunmakta ve bu tasnif çerçevesinde Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Urmevî'ye göre bilinenleri (a) yok ve (b) var şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. "Yok"un ya mümkün ya da imkânsız olacağını belirten Urmevî, mümkünü "var olabilen", imkânızı ise "var olamayan" şeklinde tanımlamaktadır. "Yok" a dair bu tasnife karşılık "var", varlığı zorunlu ve yokluğu mümkün şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Varlığı zorunlu olan/zorunlu varlık, hakkında yokluğun sözkonusu olmadığı varlıktır. Yokluğu mümkün ise yokluğun hakkında mümkün olduğu "var"dır. Bu durumda bilinenler (*ma'lûmât*) dört kısımdan ibaret olmaktadır: (a) Yok-imkânsız, (b) yok-mümkün, (c) var-zorunlu ve (d) var-mümkün. Urmevî, bu tasnifin üçe de indirilebileceği görüşündedir: (a) Varlığı zorunlu-yokluğu imkânsız. (b) Yokluğu zorunlu-varlığı imkânsız. (c) Varlığı ve yokluğu mümkün. Bu ayırımın İbn Sînâ tarafından metafiziğin merkezine yerleştirilen, sırasıyla *zorunlu*, *imkânsız* ve *mümküne* tekâbüle ettiği açıktır.⁵⁴

Urmevî, zorunlu varlığın iki kısma ayrılması konusunda da İbn Sînâ'dan kendisine uzanan çizgiyi takip etmektedir: (a) Özü itibarıyla (*li-zâtihi*) zorunlu varlık ve (b) başkası sebebiyle (*li-gayrihi*) zorunlu varlık. Bunlardan ilki, özünün yokluğu düşünülemeyen ve varlığı kendi özünden kaynaklanan varlığa işaret ederken, ikincisi, özü yok olabilen ve varlığı başkasından kaynaklanan varlığı göstermektedir. Urmevî, bu noktadan sonra zorunlu ve mümkün varlığın özelliklerini kısa açıklamalar eşliğinde sıralamaktadır. Buna göre özü itibarıyla zorunlu varlığın üç temel özelliği (*havâss*) bulunmaktadır:⁵⁵

53 Krş. Râzî, *el-Letâifü'l-gyâsiyye*, Edirne Selimiye Ktp., nr. 233, vr. 13b-14a.

54 Urmevî, *Letâif*, s. 29.

55 Urmevî, *Letâif*, s.30-31.

1. Özü itibariyle zorunlu varlık, başkası sebebiyle zorunlu varlık olamaz.
2. Özü itibariyle zorunlu varlık bileşik olamaz.
3. Özü itibariyle zorunlu varlık çok sayıda olamaz.

Özü itibariyle mümkün varlığın da üç temel özelliği vardır:⁵⁶

1. Özü itibariyle mümkün varlık açısından iki taraftan, yani varlık veya yokluktan birinin tercih edilebilmesi için bir ‘‘tercih edici’’ye (*müreccih*) ihtiyaç vardır. Urmevî, isim vermeden ulemâ arasında bu konuda ihtilafın bulunduğunu belirtmekte, ancak özü itibariyle mümkün varlığın hem varlık hem de yokluk açısından bir etkine (*müessir*) ve tercih ediciye muhtaç oluşunun zorunlu olduğunu, bu anlamın kanıtlama gerektirmeyecek kadar açık ve fitrî olduğunu vurgulamaktadır.
2. Özü itibariyle mümkün varlık, sahip olduğu imkân hâli için de bir etkine muhtaçtır. Urmevî, bazı âlimlerin etkine olan ihtiyacın sebebinin ‘‘sonradan var olma’’ (*hudûs*), bazılarının ise ‘‘imkân’’ olduğunu söylediklerini ifade ederek, kendi tercihinin ikinci seçenektan yana olduğunu belirtmektedir ki bu, İbn Sînâ'nın kelâmcıların *hudûs* anlayışına yönelttiği eleştirilerin ve önerdiği çözümlerin, Râzî yoluyla Urmevî'ye uzanan çizgide kelâmcılar tarafından nasıl benimsenmiş olduğunu görmek açısından hayli dikkat çekicidir.⁵⁷ Buna göre sonradan var olanın etkine ihtiyacı imkân dolayısıyla, yani mümkünün etkine ihtiyacının sebebi sonradan var olması değildir. Zira sonradan var olma, varlığa ait bir niteliktir ve varlığın niteliğinin varlıktan sonra gelmesi zorunludur. Varlık, etkinin varlık hakkındaki tesirinden, etkinin varlığa tesiri ise etkine duyulan ihtiyaçtan sonra gelmektedir. Etkine duyulan ihtiyaç ise etkine ihtiyaç duyma sebebinden sonradır (etkine ihtiyaç duyma sebebi → etkine duyulan ihtiyaç → etkinin tesiri → varlık → sonradan var olma). Bu durumda etkine duyulan ihtiyacın sebebinin ‘‘sonradan var olma’’ (*hudûs*) şeklinde tespiti, bir şeyin kendisinden sonra olması anlamına gelecektir ki, bu imkânsızdır.
3. Özü itibariyle mümkün varlık, varlığını sürdürmek için de etkine muhtaçtır; zira bir etkine ihtiyacın sebebi, mümkün var-

56 Urmevî, *Letâif*, s. 31-33.

57 İbn Sînâ'nın bu konuda kelâmcılara yönelttiği eleştiriler hakkında bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), s. 233-238.

lığın imkân hâli olduğu ve imkânın yokluğundan söz edilemeyeceği için bir etkiye ihtiyaç da süreklilik arz etmektedir.

Urmevî, var olan her mümkünün üç durumundan söz etmektedir: (a) yer kaplayan (*mütehayyiz*), (b) yer kaplayan bir şeyde içkin, (c) ne yer kaplayan ne de bir yer kaplayanda içkin durumda olan. Ona göre yer kaplayan, kendisine “orada” ve “burada” şeklinde atıfta bulunulan; yer kaplayan bir şeyde içkin olan ise birine işareti diğerine de işareti gerektirdiği şeyi ifade etmektedir. Yer kaplayanı (a) bölünebilen *cisim* ve (b) bölünemeyen *atom* şeklinde ikiye ayıran Urmevî, yer kaplayan bir şeyde içkin durumda olana *araz* dendiğini belirtmektedir. Ne yer kaplayan ne de bir yer kaplayanda içkin durumda olanın ise müstakil olanına *ruhânî cevher*, bir bedeni yönetmek üzere ona bağlı durumda olanına *nefs*, bir bedene bağlı olmayanına ise *akıl* denmektedir.⁵⁸

Varlığa dair Urmevî'nin yukarıda özetlenmeye çalışılan tasnifi, aslında, akıl yürütme (*nazar* ve *istidlâl*) yoluyla bir Zorunlu Varlık fikrine ulaşmaktadır. Ancak o, bununla yetinmeyerek Zorunlu Varlık'ı ispat için tümel (*küllî*) ve tikel (*cüz'î*) deliller ortaya koymayı da ihmal etmemektedir. Bu noktada pek çok akli kanıtlamanın mevcut olduğuna dikkat çeken Urmevî, “tümel kanıtlar” kapsamında altı kanıtı yer vermektedir.⁵⁹

1. Zorunlu Varlık'ı ispat için Urmevî'nin aktardığı birinci kanıtlanma (*burhân*), İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserindeki kanıtlamanın yeniden ifadelendirilmiş şeklinden ibarettir. Buna göre akli bir zorunluluk neticesinde bir varlığın mevcudiyeti bilinmektedir ve bu varlık eğer Zorunlu Varlık ise zaten istenen sonuca ulaşılmış demektir. Eğer zorunlu değil de mümkün bir varlıksa daha önce de ifade edildiği üzere varlığı için bir etkiye (*mües-sir*) muhtaç demektir. Söz konusu etkin şayet Zorunlu Varlık ise yine istenen sonuç elde edilmiş demektir. Eğer bu etkin mümkün bir varlık ise onun da bir etkiye muhtaç olduğu kesindir ve bu ilişkinin gerek *devr* gerekse *teselsül* yoluyla sonsuza dek bu şekilde sürüp gitmesi imkânsızdır. Devr ve teselsülün imkânsızlığı apaçık olduğundan (Urmevî, bunların imkânsızlığını müstakil olarak ele almaktadır), bu mümkün etkinler silsilesinin bir Zorunlu Varlık'ta son bulması gerekmektedir.

58 Urmevî, *Letâif*, s. 33-34.

59 Urmevî, *Letâif*, s. 46-49. Râzî'nin isbât-ı Vâcib delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 383-394.

2. İkinci kanıtlamanın temelinde de bir varlığın mevcudiyeti ön kabulü bulunmaktadır. Buna göre var olanların bütünü (*cümle-i mevcûdât*) eğer mümkün varlık ise hem bütün hem de tek tek olarak kendi dışlarında (bütünün ve teklerin dışında) bir etkiye ihtiyaçları var demektir ki, bu etkinin Zorunlu Varlık dışında başka bir varlık olması sözkonusu değildir. Urmevî bu kanıtlamanın, devr ve teselsülün geçersizliğini göstermeye gerek bırakmadığı için birinci kanıtlamaya göre daha kısa ve daha değerli olduğunu belirtmektedir.
3. Bu kanıtlama, cismânî âlemin gerek bir bütün gerekse tek tek olarak mümkün vasfından hareket etmektedir. Cismânî âlemin bir bütün olarak mümkün oluşu ve bir etkiye ihtiyacı bir önceki kanıtlamada ele alındığından, Urmevî burada cismânî âlemi oluşturan unsurların tek tek mümkün oluşlarını ispatlamaya çalışmaktadır. Cismânî âlem cisimlerden oluştuğuna ve cisimlerin sağı solundan, üstü altından ayırt edilebildiğine göre bu, onların bölünebilir (*münkasim*) olduğu anlamına gelmektedir. Bölünebilen, bileşik (*mürekkeb*); bileşik ise kendi parçasına muhtaç demektir. Bunlar mümkün varlığın özellikleri olduğundan, cismânî âlem gerek bir bütün gerekse tek tek unsurlar olarak mümkün varlık kategorisindedir ve kendileri dışında cisim olmayan bir etkiye muhtaçtırlar ki, o da Zorunlu Varlık'tır.
4. Yukarıdaki üç kanıtlamada varlıkların özlerinin imkân hâlinde hareket eden Urmevî, dördüncü kanıtlamada bu varlıkların niteliklerinin taşıdığı imkân durumunu esas almaktadır. Buna göre âlemi oluşturan cisimler, haklarında verilecek farklı hükümlere "eşit" (*mütesâvî*) mesafededir. Mesela gökyüzünün yerde ve yeryüzünün gökte olması; sıcak bir cismin soğuk, soğuk bir cismin sıcak olması pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla bu, her cisim için mümkün nitelikler içinden belirli bir niteliğin ona özgü kılınmasını (*ihtisâs*) gerektirmektedir ki, bu da bir etkiye ihtiyacı zorunlu kılmaktadır. Cisimlik bu varlıkların ortak vasfı olduğundan, sözkonusu etkinin cisim veya cismânî olmaması, daha önceki kanıtlamalarda ortaya konduğu üzere, Zorunlu Varlık olması gerekmektedir.
5. Urmevî'nin Râzî (*Hâce İmâm Fahrüddîn-i Râzî ... rahmetullâhi aleyh*) tarafından kısaltılarak formüle edildiğini belirttiği bu kanıtlamaya göre tüm cisimler sonradan varlığa gelmiştir, zira bir cisim ezeli olsaydı, ezelde belirli bir yeri bulunur ve asla ortadan kalkmazdı. Her cismin sonradan varlığa gelmiş olma-

sı, onun mümkün varlık olduğu anlamına gelmektedir ve o da zorunlu bir etkiye muhtaçtır.

6. Psikolojik kanıtlama olarak da nitelenebilecek bu delile göre insanlar bir dert ve sıkıntıyla karşılaştıklarında, o dert ve sıkıntıyı bilen ve onu giderme güç ve kudretine sahip bir Zorunlu Varlık'a, bir Yaratıcı'ya dua etme ihtiyacı hissetmektedirler. Kur'an'da pek çok defa işaret edilen bu durum, Urmevî'ye göre, Zorunlu Varlık'ın mevcudiyetinin bir delilidir.

Zorunlu Varlık'ın ispatı sadedinde ortaya koyduğu bu "tümel" kanıtlar dışında on tane "tikel" delile de yer veren Urmevî, bu delilleri Hz. Peygamber'in hadisleri, Ebû Hanife, Ca'fer-i Sâdık gibi isimlerin sözleri, şiir ve hikemiyât literatüründen örnekler çerçevesinde sunmaktadır.⁶⁰ Bu deliller içinden, onuncu delil, Urmevî'nin, Hz. Peygamber'in hadisi olarak naklettiği ve sûfler tarafından çokça kullanılan "Kendini bilen Rabbini bilir" sözünü esas alması açısından dikkat çekicidir. Urmevî, hadisi Râzî'yi takiben şöyle yorumlamaktadır:

Muhakkik âlimler (*muhakkıkân*) şöyle dediler: Kişinin kendisini bilmesi, Hakk'ı bilmesinin delilidir. [Ancak bu, kişiyle Hak arasındaki] benzerlik değil, farklılık[ı göstermesi] açısından [bir delildir]. Kişi kendisinin sonradan varlığa geldiğini bildiğinde Hakk'ın ezelî olduğunu, kendisinin mümkün varlık olduğunu bildiğinde Hakk'ın zorunlu varlık olduğunu bilir. Kişi kendisine yakışanın kulluk olduğunu anladığında Hakk'a yakışanın rablik olduğunu, kendisinin eksikliğini anladığında Hakk'ın yetkin olduğunu, kendisinin zelliliğini fark ettiğinde Hakk'ın üstünlüğünü tanır. Dolayısıyla malumdur ki, kişinin kendisini bilmesi, [aralarındaki] benzerlik değil, farklılık açısından Hakk'ı bilmesinin sebebidir. Benzerlik ise teşbih ve bid'atin sebebidir.⁶¹

Bu çalışmanın sınırları içinde ele alma imkânı bulamasak da usûl ilminin ikinci temel esasını oluşturan Yaratıcı'nın selbî ve sübûtî sıfatlarının tespitinin ardından Urmevî'nin her şeyi bilen, hikmet sahibi, her şeye gücü yeten ve çok merhametli bir Yaratıcı'nın varlığını göstermesi açısından gökyüzü, yeryüzü, bitkiler, hayvanlar ve insanların yaratılışındaki türlü hikmetleri ele alan ve eserin hacim itibariyle önemli bir kısmını teşkil eden (s. 62-124) bölümü de müs-

60 Urmevî, *Letâif*, s. 50-53.

61 Urmevî, *Letâif*, s. 53; krş. Râzî, *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*, vr. 33b-34a. Râzî'nin eserine dair Urmevî'nin tasarruflarını göstermesi açısından, Zorunlu Varlık'ın ispatı için ortaya konan tikel kanıtlar dikkat çekicidir. Râzî bu bağlamda on sekiz delile yer verirken, Urmevî bunlardan sadece on tanesini kitabına almıştır.

takil olarak incelenmeyi hak etmektedir. Râzî'nin *el-Letâifü'l-giyâsiyye* ve dolayısıyla *Esrâru't-tenzîl ve envâru't-te'vîl* inden hareketle oluşturulmuş olan bu bölüm, İslâm düşünce geleneklerinde âlemdaki gayelilik ve nizam fikrinin Tanrı'nın varlığını ispat için nasıl kullanıldığını ve dolayısıyla dönemin kozmolojik telakkilerini tespit açısından çok zengin malzeme ihtiva etmektedir.⁶²

III. Ruhun Mahiyeti, Güçleri ve Mertebeleri

Urmevî, âlemdaki kozmik düzen yanında ruhun da her şeye gücü yeten ve hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığına delalet ettiği görüşündedir. Tabiplere göre ruhun ‘‘yoğun olmayan (*latîf*) kan ve sıvılardan meydana gelen buharımsı latif bir cevher’’ olduğunu ve *tabî'î* (merkezi ciğer), *hayvânî* (merkezi kalp) ve *nefsânî* (merkezi beyin) şeklinde üç kısma ayrıldığını belirten Urmevî -Râzî'yi takip ederek- ruhun merkezi/kaynağı noktasında tabiplerden ziyade Aristoteles'e yakın durmakta ve ruhun her üç kısmının da kalpten kaynaklandığını savunmaktadır. Ciğer ve beynin hayatî işlevlerine de dikkat çeken Urmevî, kalbin bunlara kıyasla tüm bedene hayatîyet veren bir konumda ve bedenün yöneticisi (*sultân*) durumunda bulunduğunu belirtmekte ve bu görüşü ‘‘Dikkat edin, bedende bir et parçası vardır; o sağlıklı olursa tüm beden sağlıklı olur, o bozulursa tüm beden bozulur. Dikkat edin, o [et parçası] kalptir’’ hadisiyle desteklemektedir.⁶³

Ruha dair bu tıbbî tanımlamaların dışında Urmevî, ruhun ‘‘ben’’ diye işaret ettiğimiz cevher olduğunu da ifade etmektedir. ‘‘Ben yaptım’’, ‘‘Ben söyledim’’ vs. derken kullandığımız ‘‘ben’’ kelimesi, âlimlere göre miktar ve hacimle ölçülmeyen, bedenle ilişkisi yönetim ve idareden ibaret olan bir cevhere delalet etmektedir ki, bu görüşü destekleyen naklî ve aklî deliller bulunmaktadır. Ruhun beden gibi cismânî olmayan bir cevher oluşuna dair âyetlerden getirdiği delillerin (el-Mü'minûn 23/14, Âl-i İmrân 3/169-170 ve ez-Zümer 39/42) ardından⁶⁴ Urmevî, bu hususu altı aklî delille ispatlamaya çalışmaktadır:⁶⁵

62 Krş. Râzî, *el-Letâifü'l-giyâsiyye*, vr. 35b-95b; a.mlf., *Esrâru't-tenzîl*, s. 149-390.

63 Urmevî, *Letâif*, s. 125-127.

64 Urmevî, *Letâif*, s. 127-129; krş. Râzî, *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ* (nşr. Muhammed Sağır Hasen el-Ma'sûmî, Tahran: Ma'hedü'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1364 hş.), s. 43-51.

65 Urmevî, *Letâif*, s. 129-130; krş. Râzî, *el-Letâifü'l-giyâsiyye*, vr. 95b-96b (Râzî on aklî delil sıralamaktadır).

1. Zorunlu Varlık'ın zâtı bölünmeyi kabul etmediğinden O'na dair bilgi de, o bilginin mahalli olan ruh da bölünmeyi kabul etmemelidir. Bölünmek cismin bir özelliği olduğundan, ruhun bölünmemesi, onun cisim olmadığı göstermektedir.
2. Her bir bilginin mahallinin cisim veya cismânî olması durumunda, cisim veya cismânî olmak bölünmeyi gerektirdiğinden, sözkonusu bilginin mahalli de ya her bir parça ya da bu parçaların bütünü olmak durumundadır. Her bir parçanın mahal olması sözkonusu değildir, çünkü bu durumda bir “bilen” iki “bilen” hâline gelecektir. Parçalardan oluşan bütünün de mahal olamayacağını belirten Urmevî, pek çok şeyle varlığı sürdüren bir arazın gerekli olduğunu ileri sürmektedir.
3. Kişi önemli bir işle meşgul olduğu sırada organlarının varlığına dair bir bilinç hâline sahip olmasa da “Ben yaptım” diyebilmektedir. Bu ise nefsin, tüm organlardan farklı bir şey olduğunu göstermektedir.
4. Urmevî'ye göre herkes bilmektedir ki, kişi varlığını annesinden doğduğu andaki gibi sürdürmemekte, gelişip büyümekte ve kendisini meydana getiren parçalar dönüşmektedir. Bu durumda değişmeden kalan, değişenden farklı olmak durumundadır ki, burada değişmeyen şey, ruhtur.
5. Bir cisim üzerine bir resim veya nakış işlendiğinde o cismin üzerine bir başka resim ya da nakış işlemek artık mümkün değildir. Hâlbuki akıl, çok sayıda aklı sureti alabilecek bir kapasiteye sahiptir ve bu sayede insanlar önceki bilgilerinden hareketle sonraki bilgileri daha kolay edinebilmektedirler.
6. İnsanlar organlarını kendilerine izafet ederek “benim başım”, “benim elim”, “benim ayağım” şeklinde ifadeler kullanmaktadırlar. Muzâf ile muzâfun ileyh birbirinden farklı olduğundan, “ben” diye işaret edilen ruhun, organlardan farklı olması gerekmektedir.

Urmevî, *nefs-i nâtika* dediği insan ruhunun ilk olarak kalple, ardından kalp aracılığıyla diğer tüm organlarla ilişkiye geçtiği görüşündedir ve bu düşüncesini, diğerlerinde olduğu gibi, naklî ve aklı delillerle ispatlayabileceğini belirtmekte, ancak sözü daha fazla uzatmamak için sadece altı naklî delili sıralamakla yetinmektedir. *Kalb-kulûb* kelimelerinin geçtiği beş âyet ve bir hadisten ibaret olan bu delillerle o, insan ruhunun kalpte yer aldığını ve kalbin tüm or-

ganların lideri konumunda bulunduğunu, dinî açıdan hitâb, ceza ve sorumluluğun yerinin kalp olduğunu temellendirmektedir.⁶⁶

İnsan ruhlarının aynı mahiyete mi sahip olduğu, yoksa farklı mahiyette mi oldukları sorusu bağlamında Urmevî'nin yaklaşımı, Râzî'ye yönelttiği eleştiriler açısından dikkat çekicidir. Râzî'nin de *el-Letâifü'l-gyâsiyye*'de belirttiği üzere filozoflar (*hukemâ*) insan ruhlarının aynı mahiyete sahip olduğunu, nitelik ve fiillerindeki farklılığın ise mizaç farklılığından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Filozoflara göre insan ruh ve bedenden meydana geldiği için insan ruhlarının farklı olması, hiç kimsenin insanlık mahiyetinde ortak olmamasına yol açacak, ‘‘insan’’ sözü, insanlar için bir isim ortaklığından ibaret olacaktır. Urmevî, ‘‘efendimiz (*mevlânâ*)’’ diye hitap ettiği Râzî'nin ise insan ruhlarının ortak bir ruh cinsinin üyeleri olduğu, aralarındaki farkın da ‘‘ayrım-larından (*fusûl*)’’ kaynaklandığı görüşünü savunduğunu belirtmektedir. Buna göre Zeyd'in ruhunun mahiyeti, Amr'ın ruhunun mahiyetinden farklıdır ve fakat her iki şahsın ruhu, ruh cinsinin altında bulunmak anlamında eşittir. Râzî'nin bu konuda *el-Letâifü'l-gyâsiyye*'de de yer alan üç delili vardır (Urmevî, delilleri sıralarken Râzî'ye ‘‘İmam’’ diye atıfta bulunmaktadır):

1. ‘‘Allah peygamberliğini vereceği kimseyi daha iyi bilir’’ (el-En‘âm 6/124) âyeti, peygamberlik ehliyetine sahip olmayan ruha peygamberliğin verilmediğini açıkça belirtmektedir. Râzî'ye göre teselsülün gerçekleşmemesi için bu ehliyetin mahiyetin gereklerinden (*levâzım*) olması zorunludur, zira bu sayede peygamberin ruhu peygamber olmayanın ruhundan mahiyet bakımından farklılaşabilir.
2. ‘‘İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibi madenlerdir’’ ve ‘‘Ruhlar donatılmış askerler gibidir. Onlardan [ezelde] birbirini tanıyanlar iyi geçinir, birbiriyle uyuşmayanlar anlaşamazlar’’ hadisleri Râzî'ye göre insan ruhlarının mahiyet itibarıyla birbirlerinden farklı olduğunu göstermektedir.
3. Tecrübe ve gözlemlerimizle de sabit olduğu üzere bazen bir kimse büyük bir çaba göstermesine rağmen bir konuda çok az şey öğrenebilirken bazıları çok az bir çabayla o konuyu tamamiyle kuşatabilmektedir. Râzî'ye göre bu farklılık, fıtrattan kaynaklanmaktadır ve ‘‘Allah'ın insanlara kendisine göre ya-

66 Urmevî, *Letâif*, s. 130-132; krş. Râzî, *el-Letâifü'l-gyâsiyye*, vr. 97a-98a. Râzî bir başka eserinde nefis cevherinin kalple ilişkili oluşunu altı naklî ve sekiz aklî delille ispatlamaktadır; bkz. Râzî, *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh*, s. 50-63.

rattığı fitrat ki, Allah'ın yaratışında hiçbir değişme yoktur" (er-Rûm 30/30) âyeti de buna işaret etmektedir.

Urmevî, Râzî'nin delillerini sıraladıktan sonra bunları teker teker cevaplamakta ve Râzî'nin delil olarak sunduğu âyet ve hadisler ile tecrübeye dayalı yargının insan ruhlarının mahiyet itibariyle farklı olduğuna delalet etmediğini belirtmektedir. Mesela birinci delili ele alan Urmevî, âyette, kendisine peygamberlik verilen kimsenin bu özelliğinin, mahiyetinin gereklerinden mi yoksa Suretler Veren'den (*Vâhibü's-suver*) mi geldiği konusunda açık bir işaret bulunmadığı görüşündedir. Râzî'nin insan ruhlarına dair iki hadisten hareketle oluşturduğu delili de Urmevî'ye göre insanlar arasındaki farklılığın mahiyet farklılığı mı, mizaç farklılığı mı, yoksa Suretler Veren'in iradesinden kaynaklanan bir farklılık mı olduğu konusunda herhangi bir şey söylememektedir. İnsanların farklı anlayış seviyelerine sahip olmaları ise insanın çocukluktan yetişkinliğe kadarki süreç içinde kat ettiği zihnî aşamalar dikkate alındığında, her yaşta farklı bir ruha sahip olması anlamına geleceğinden, Urmevî açısından kabul edilebilir değildir. Sonuç itibariyle Urmevî, Râzî'den farklı olarak insan ruhlarının mahiyetçe bir olduğunu ileri sürmekte ve bu noktada filozofların öğretisine daha yakın durmaktadır.⁶⁷

Bu aşamada Urmevî'nin –Râzî'yi takiben- insan ruhunun ne tür güçlere sahip olduğuna dair verdiği bilgilere müracaat etmek yerinde olacaktır.⁶⁸

1. İnsan ve bitkilerin birlikte sahip olduğu güçler: Bitkisel veya tabîî güçler
 - a. Hizmet edilen güçler (*mahdûme*)
 - aa: Şahsın bekâsını sağlayan güçler: Beslenme ve büyüme güçleri
 - ab: Türün bekâsını sağlayan güçler: Üreme gücü ve şekillendirici güç (*musavvira*)
 - b. Hizmet eden güçler (*hâdime*)
 - ba. [Besini] çekici güç (*câzibe*)
 - bb. [Besini] tutucu güç (*mâsike*)
 - bc. [Besini] hazmedici güç (*hâzime*)
 - bd. [Besini] boşaltıcı güç (*dâfî'a*)

67 Urmevî, *Letâif*, s. 132-135.

68 Urmevî, *Letâif*, s. 138-143.

2. İnsan ve hayvanların birlikte sahip olduğu güçler:

Hayvanî güçler

a. Hareket ettirici güç (*muharrike*)

aa. İrade

ab. Kudret

b. İdrak gücü (*müdrike*)

ba. Dış idrak güçleri

bb. İç idrak güçleri

bb1. Tasarrufta bulunan iç idrak güçleri

bb1i. Düşünme gücü (*müfekkire*)

bb2. Tasarrufta bulunmayan iç idrak güçleri

bb2i. Suretleri idrak eden ortak duyu

(*hiss-i müsterek*). Deposu: Hayal gücü

bb2ii. Anlamları idrak eden vehim gücü.

Deposu: Hafıza

3. Sadece insanın sahip olduğu güçler:

a. Teorik (*nazarî*) güç: İnsan ruhunun gayb âleminde aklî suretleri almasını sağlar.

aa. Hiçbir idrak ve akletmenin olmadığı durum

ab. Önsel (*bedîhî*) bilgilerin edinildiği durum

ac. Önsel bilgilerin birbirleriyle terki edilib akıl yürütme yoluyla (*kesb ve nazar*) yeni bilgilerin edinildiği ve bunun istenildiği zaman gerçekleştirilebildiği durum

ad. Bilgilerin mevcut olup ruhun *mükâşefe* ve *müşâhede* âleminde bulunduğu durum ki, bu, insanın ulaşabileceği son, melekliğin ise ilk mertebesine denk düşmektedir.

b. Pratik (*amelî*) güç: İnsan ruhunun bedeni yönetmesini sağlar.

Urmevî'nin insan ruhunun güçlerine dair bu tasnifi İbn Sînâci bir arka plana sahip olsa da birkaç önemli noktada ondan ayrılmaktadır ve bu farklılıkların kaynağının Râzî olduğu apaçıktır.⁶⁹ Sözkonusu farklılıkları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İbn Sînâ, bitkisel nefsi "şahsın bekâsını sağlayan" ve "türün bekâsını sağlayan" şeklinde ikiye ayırmamakta, "şekillendiri-

69 Râzî, *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*, vr. 100b-102b. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Mebâhi-sü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), c. II, s. 259-357.

ci” (*musavvira*) gücü de bitkisel nefis bağlamında değil, iç idrak güçleri kapsamında incelemektedir.

2. İbn Sînâ, hareket ettirici gücü “sâik olarak hareket ettirici güç” ve “fâil olarak hareket ettirici güç” şeklinde ikiye ayırmakta ve bunlardan ilkini de arzu (*şehvet*) ve öfke (*gazab*) güçleri şeklinde ayrıntılandırmaktadır.
3. Urmevî'nin iç algı güçlerine dair yaptığı ana tasnifi de İbn Sînâ'da bulmak güçtür. İbn Sînâ herhangi bir ayırma tâbi tutmaksızın beş iç algı gücünden söz etmektedir: Ortak duyu, hayal/suret-oluşturucu güç (*hayâl* ve *musavvira*), hayal-oluşturucu güç (*mütehayyile*), vehim ve hafıza. İbn Sînâ'ya göre düşünme (*müfekkire*) gücü, hayal-oluşturucu gücün akıl tarafından kullanılması durumunu ifade etmektedir.⁷⁰

Urmevî'nin tasnifindeki dikkat çekici bir başka unsur, teorik akıl gücünün son aşamasına dair –yine Râzî'yi takiben- yaptığı açıklamadır. Özü itibariyle Urmevî'nin teorik akıl gücünü derecelendirmesi, İbn Sînâ'nın, maddî/heyûlânî akıl, meleke hâlindeki akıl, bilfiil akıl ve kazanılmış (*müstefâd*) akıl tasnifine denk düşmektedir. Ancak Urmevî'nin, kazanılmış akıl seviyesini açıklarken tasavvufun en önemli kavramlarından *müşâhede* ve *mükâşefe* kavramlarını kullanarak, insan ruhunun bu seviyedeki konumunu sûflerin bilgisiyle özdeşleştirmesi son derece ilginçtir.

Diğer yandan Urmevî, sadece insana özgü olan güçlerin teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrılmasını, Râzî'nin hem *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*'de hem de İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-hikme*'sine yazdığı şerhte kullandığı⁷¹ âyetler yoluyla temellendirmektedir. Buna göre Hz. İbrahim'in “Rabbim bana [doğruyla yanlıştın ne olduğuna] hükmedebilme güç ve kabiliyeti ver ve beni salihlerin arasına kat” (eş-Şu'arâ 26/83) şeklindeki duasının ilk kısmı teorik güce, ikinci kısmı ise amelî güce işaret etmektedir. Aynı şekilde “Muhakkak ki ben, kendisinden başka ilah olmayan Allahım; öyleyse bana ibadet edin” (Tâhâ 20/14), “Hiç şüphesiz ben Allah'ın kuluym; O bana kitap verdi ve beni peygamber kıldı; beni nerede olursam olayım mübarek kıldı ve bana hayatta olduğum müddetçe namazı ve zekâtı emretti” (Meryem 19/30-31), “Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur,

70 İbn Sînâ'nın nefsin güçlerine dair görüşlerinin özet bir anlatımı için bkz. *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye* (nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1985), s. 196-205.

71 Râzî, *el-Letâifü'l-gıyâsiyye*, vr. 98b; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakâl, Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1373 hş.), c. II, s. 5-6.

günahın için bağışlanma dile" (Muhammed 47/19) âyetlerinin de ilk kısımları Urmevî'ye göre insanın teorik gücüne, ikinci kısımları ise pratik gücüne atıfta bulunmaktadır.⁷²

Urmevî insan ruhlarını teorik ve pratik güçler açısından bir başka derecelendirmeye daha tâbi tutmakta ve yaptığı ayrımları yine âyetlerden hareketle desteklemektedir. Daha önce insan ruhunun teorik gücünün bilgi edinme sürecindeki aşamalarını ele alan Urmevî, bu defa teorik güç yoluyla elde edilen bilginin mahiyetini merkeze alarak bir başka tasnif denemesinde bulunmaktadır. Ona göre teorik güç açısından insan ruhları üç dereceye ayrılmaktadır:⁷³

1. Kendisinde gerçek (*hak*) inançların oluştuğu ruhlar
 - a. Gerçek inançların ruhta *mükâşefe* yoluyla oluşması
 - b. Gerçek inançların ruhta akıl yürütme (*istidlâl*) yoluyla oluşması
 - c. Gerçek inançların ruhta taklit yoluyla oluşması
2. Kendisinde geçersiz (*bâtıl*) inançların oluştuğu ruhlar
3. Kendisinde ne gerçek ne de geçersiz inançların oluştuğu ruhlar

Urmevî bu ayrımın Vâkı'a suresi 56/7-11. âyetleriyle de uyumlu olduğunu düşünmektedir: "Ve sizler de üç sınıf olduğunuz zaman, sağdakiler, ne mutlu o sağdakilere! Soldakiler, ne bahtsızdırlar onlar! [Hayırda] önde olanlar [sevapta da] öndedirler. İşte onlar [Allah'a] en yakın olanlardır." Urmevî'ye göre âyette geçen üç grubu, yukarıdaki tasnifle ilişkilendirmek mümkündür. Âyette "[Allah'a] en yakın olanlar" (*el-mukarrebûn*) şeklinde ifade edilen grup, *mükâşefe* ve akıl yürütme yollarıyla gerçek inançlara ulaşan 1.a. ve 1.b'deki insanları ifade etmektedir. Urmevî, *mükâşefe* yolunun, nefsin arzularından ve bedenî bağlardan tamamen kurtulup saflaşması neticesinde ulvî âlem, yani gayb âlemindeki ilâhî bilgilerin (*avârif-i ilâhî*) onda belirmesinden ibaret olduğunu belirtmektedir. İlginç olan husus, Urmevî'nin, *mükâşefe* yoluyla gerçek inançlara ulaşanları, bu grubun seçkinleri (*havâss*), akıl yürütmeye gerçek inançları elde edenleri ise bu grubun sıradan insanları (*avâm*) olarak nitelendirmesidir. İnsanın teorik gücünün ulaşabileceği en son noktanın *mükâşefe* ve *müşâhede* âleminde bulunmaktan ibaret olduğuna dair daha önce değinilen ifadeleriyle bir arada düşünüldüğünde Urmevî'nin bu ayrımının tutarlı olduğu-

72 Urmevî, *Letâif*, s. 135.

73 Urmevî, *Letâif*, s. 135-137.

nu söylemek mümkündür. Ancak Urmevî'nin, temel metodu akıl yürütme (*istidlâl*) olan kelâm ilminin (*ilm-i usûl*) diğer ilimlerden üstünlüğüne dair tespitleri dikkate alındığında, buradaki tasnifini anlamlandırmak hayli zor hâle gelmektedir. Bu noktada şu sorunun sorulması gerekmektedir: Acaba Urmevî *mükâşefeyi* kelâm için bir metot olarak mı görmektedir? Bu meseleyi Urmevî bağlamında tam bir çözüme kavuşturmak şimdilik mümkün değilse de mensubu olduğu Râzî çizgisi açısından bu soruya olumlu cevap verilebileceğini belirtmek gerekmektedir. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* adlı eserinin başlangıç kısmında kelâmı ve felsefî anlamda metafiziği de içine alan *ilm-i ilâhî* alanında bilgi elde etmenin iki yolundan bahsetmektedir: (a) Düşünme ve akıl yürütme (*nazar ve istidlâl*). (b) *Riyâzat* ve *mücâhede*. Râzî, düşünme ve akıl yürütme yönteminin İbn Sînâ gibi "metafizikçi filozoflar" (*el-hukemâ el-ilâhiyyîn*) özgü olduğunu belirtirken ona birtakım eleştiriler yöneltmekte, *riyâzat* ve *mücâhede* yöntemini ise herhangi bir eleştiri yöneltmeksizin ayrıntılı bir şekilde anlatarak düşünme ve akıl yürütme yöntemini edindikten sonra *riyâzat* ve *mücâhede* yönteminin kullanılması durumunda hatadan daha masûn sonuçlara ulaşılabileceğini ileri sürmektedir.⁷⁴ Râzî'nin bu anlayışının Urmevî'ye uzanan süreçte nasıl algılandığına dair pek fazla bilgiye sahip olmasak da Urmevî'nin, *Letâif* bağlamında, Râzî'nin ayrımını ve değerlendirmelerini benimsediği söylenebilir.

Âyette geçen ikinci grup, yani sağdakiler (*ashâbu'l-meymene*) de Urmevî'ye göre iki kısma ayrılmaktadır: (a) Bu grubun seçkinlerini oluşturan ilk kısımda, taklit yoluyla gerçek inançlara sahip olanlar, (b) grubun sıradan insanlarından meydana gelen ikinci kısımda ise ne gerçek ne de geçersiz inançlara sahip olan "boş (*sâzic*) nefis"ler bulunmaktadır.

Önceki iki grup gibi, son grubu oluşturan soldakiler (*ashâbu'l-meş'eme*) de iki kısımdan ibarettir: (a) Geçersiz inançlara sahip olduğu için yoldan çıkan, ancak bununla yetinmeyip başkalarını da yoldan çıkararak (b) sahip oldukları geçersiz inançları başkalarına aktarmayanlar.

Urmevî, teorik güç gibi pratik güç açısından da insan ruhlarının üç gruba ayrıldığını ifade etmektedir:⁷⁵

74 Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), c. I, s. 53-59.

75 Urmevî, *Letâif*, s. 137-138.

1. Huy ve fiilleri hem genel olarak âlemin hem de bizzat o şahsın maslahatına uygun olanlar “iyi nefesler”dir ki, “İman eden ve sâlih amel işleyenler, işte onlar, halkın en hayırlısidirler” (el-Beyyine 98/7) âyeti bu gruba işaret etmektedir.
2. Huy ve fiilleri ne âlemin ne de kendilerinin maslahatına uygun olanlar. Bunlar “Ehl-i kitap ve müşriklerden olan inkârcılar, içinde ebedî olarak kalacakları cehennem ateşindedirler. İşte halkın en şerlileri onlardır” (el-Beyyine 98/6) âyetinde belirtilen “kötü nefesler”dir.
3. Bu iki niteliğe de sahip olmayan nefeslerdir ki, Fâtır 35/32 âyeti bu tür ruhlara atıfta bulunmaktadır: “Sonra Kitap’ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan (insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah’ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır.” Âyetteki “hayırda öne geçmek için yarışanlar” birinci gruba, “kendisine zulmedenler” ikinci gruba, “ortada” olanlar da üçüncü gruba işaret etmektedir.

IV. Amelî Hikmetin Temelleri

Urmevî, *Letâif*’in ikinci kısmını pratik/amelî hikmete tahsis etmekte ve daha önce de belirttiği üzere bu bölümü, felsefî gele-
nekten mülhem olarak sırasıyla ahlâk, ev yönetimi ve siyasete denk
düşecek şekilde “kişinin kendi bedenini yönetmesi” (*siyâset-i be-
denî*), “kendi evinde hüküm vermesi ve adaletli olması” (*hüküm ve
ma’dilet kerden der menzil-i hod*) ve “şehirler ve vilayetlerde hüküm
vermesi ve adaletli olması” (*hüküm ve ma’dilet kerden der büldân ve
vilâyât*) başlığını taşıyan üç ana kısma ayırmaktadır. Bu kısımlara
giriş amacıyla kaleme aldığı dört *mukaddime* ise Urmevî’nin insan,
toplumsal hayat ve devlet yönetimine dair nasıl bir telakkiye sahip
olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

Urmevî’ye göre Yaratıcı’nın, insanoğluna bahşettiği ilk ve en
temel fitrî özellik, hükümrân (*hâkim*) olma vasfıdır. İnsan ruhu,
cisim veya cismânî bir şey olmadığından, bedenle ilişkisi onu yö-
netme (*tedbîr ve tasarruf*) şeklindedir ve Yaratıcı’nın insan ruhuna
verdiği güçler sayesinde o, sadece kendi bedenini değil, tabiat-
taki varlıkları, diğer canlıları ve insanları da kendi yararı (*maslahat*)
çerçevesinde yönetme güç ve kudretine sahiptir. Ancak insanın
diğer varlıklar üzerinde hâkimiyetini gerçekleştirebilmesi için ön-
celikle kendi şahsının, ardında da kendi türünün bekâsını sağlama
mecburiyeti bulunmaktadır. Yaratıcı, bu amaçla ona yeme, içme,

giyinme ve barınma gibi insanın bireysel varlığını ve üreme gibi türün varlığını sürdürmesini sağlamak üzere ihtiyacı olan şeyleri elde edebilme gücünü vermiştir.⁷⁶

İnsanın bireysel ve türsel varlığını sürdürabilmesi için gerekli olan şeylerin iki kısma ayrıldığını vurgulayan Urmevî, bunlardan ilkinin, herhangi bir kimsenin “özel mülkiyet”inde bulunmayan *mubahlar* olduğunu ve bunların kullanımında insanlar arasında herhangi bir anlaşmazlıktan söz edilemeyeceğini belirtmektedir. İkinci kısımda ise bazı kimselere ait olan şeyler yer almaktadır ki, bunların nasıl ve ne oranda kullanılacağı, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların ve hak tecavüzlerinin (*zulm*) temel sebebinin oluşturmaktadır. İşte insanlar arasındaki anlaşmazlıkların ve hak tecavüzlerinin önüne geçmek üzere duyusal (*hissî*), dinî (*şer’î*) veya aklî bir zulmü engelleyici (*mâni’î*) ve hakları dağıtıcının (*vâzi’î*) bulunması gerekmektedir.⁷⁷

Urmevî bu tasnifini temellendirmek için ameli güç açısından insan ruhlarına dair daha önce yaptığı üçlü ayırma müracaat etmektedir. Buna göre insan ruhları üç türden ibarettir: (1) fiil ve huyları hem âlemin hem de kendi şahıslarının yararına (*maslahat*) olan “iyi ruhlar”, (2) fiil ve huyları âlemin ve kendi şahıslarının yararının zıddına olan “kötü ruhlar” ve (3) fiil ve huyları bu iki kısım arasında yer alan (*mukteside*) ve bazen âlemin ve kendi şahıslarının yararına bazen de bunun hilâfına fiilde bulunan ve huylara sahip olan “ortadaki ruhlar”. Her üç gruba da Tanrı’nın hevâ ve şehvet ile akıl ve yeterlilik (*kifâyet*) verdiğini ifade eden Urmevî, birinci gruptaki insanlarda akıl ve yeterliliğin hevâ ve şehvete baskın, ikinci gruptaki ruhlarda hevâ ve şehvetin akıl ve yeterliliğe baskın durumda olduğunu, üçüncü gruptaki ruhlarda ise baskın olma hâlinin değişkenlik arz ettiğini belirtmektedir.⁷⁸

İnsanların ruhlarına dair bu tasnif, Urmevî açısından, onların ne tür bir “engelleyici” ve “dağıtıcı”ya itaat edeceklerini de belirlemektedir. Buna göre birinci gruptaki insanlar için akıl ve din bağlayıcı bir engelleyici/dağıtıcı iken, ikinci gruptakileri bağlayan tek şey duyusal bir dağıtıcıdır. Üçüncü gruptaki insanlar ise bazen aklî ve dinî dağıtıcıya, bazen de duyusal engelleyici/dağıtıcıya itaat etmektedirler. Urmevî, dinî ve aklî engelleyici/dağıtıcı hakkında özel bir açıklama yapmazken duyusal engelleyici/dağıtıcının ya

76 Urmevî, *Letâif*, s. 161-162.

77 Urmevî, *Letâif*, s. 162-163.

78 Urmevî, *Letâif*, s. 163-164.

sultan ve sultanın yardımcıları (*a'vân*) ya da sultan ve yardımcılarını dışındaki kimseler olabileceğine işaret etmektedir. Ona göre sultan ve yardımcılarını dışındakiler seçeneği geçerli bir seçenek değildir, çünkü bu durumda herkes kendi engelleyicisi/dağıtıcısı olacak, bu da insanlar arasında savaflara ve çatışmalara yol açıp âlemin *nizamını* ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla mazlumların kendisine sığındığı bir sultanın bulunması gerekmektedir ki, Hz. Peygamber'in "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, her mazlum ona sığınır" hadisi bu anlama işaret etmektedir. Sonuç olarak, Urmevî'ye göre, âlemin nizamı sultanın varlığına bağlıdır ve sultanın hükmü geçerli olduğu sürece âlemin nizamı da varlığını sürdürecektir.⁷⁹

Urmevî, insanın en temel vasfının "hükümranlık" oluşundan hareketle, insanın bu vasfının iki düzlemde kendisini gösterdiğini belirtmektedir: (1) Kendisini yönetmesi ve (2) kendi dışındakileri yönetmesi. Kişinin kendisi dışındakiler ise (2.1.) ev halkı ve (2.2.) şehir ve vilayet halkı şeklinde iki kısımda değerlendirilmektedir. Bu üçlü taksim aynı zamanda amelî hikmetin üç kısmına işaret etmektedir: (1) *Siyâset-i bedenî* (2) *siyâset-i beytî* ve (3) *siyâset-i medenî*.⁸⁰ Urmevî, her üç alan sözkonusu olduğunda da hükümran olanın en temel vasfının "adalet" olması gerektiğine dikkat çekerek bunu âlemdeki eşsiz nizamla ilişkilendirmektedir:

Hükümran olan kişi (*hâkim*), hükmetmeyi, Hükmedenlerin En İyi Hükmedeninden (*Ahkemü'l-hâkimîn*) –ki O, Yaratıcı'dır– öğrenmelidir. [Bu kitabın] ilk kısmında malum olduğu üzere, feleklerin, unsurların, insanın ve diğer canlıların yaratılışı, adalet üzere gerçekleşmiştir. [Yine] birinci kısımda malum olduğu üzere, Güneş'i, yedi felek arasında dördüncü feleğe yerleştirmiştir ki, eğer bundan daha uzakta olsa Güneş'in sıcaklığı yeryüzüne yarar sağlamaz, meyveler olgunlaşmaz, olgunlaşmaya ihtiyaç duyan [diğer] şeylerde bu gerçekleşmezdi. Şayet Güneş daha yakın olsaydı, bitkiler ve hayvanlar var olamaz, hepsi yanardı. Dolayısıyla adalet, bu süflî âleme Güneş'in sıcaklığının itidal derecesinde ulaşmasını gerektirmektedir. Aynı şekilde burçlar feleğinde birer sıcak ve soğuk burç yaratmıştır ki, böylece sıcaklık ve soğukluk bu iki burcun birbirlerine yakınlığı sebebiyle itidal hâline geri dönsün. Dört unsuru da öyle yaratmıştır ki, onlardan varlığa gelen bir şey nitelikleri açısından mutedil bir durumda olsun. Zira bilinmektedir ki, bunlardan ikisi sıcak, ikisi soğuk; ikisi kuru, ikisi de yaştr. Bu dört unsur bir araya geldiğinde sıcak olan ikisinin sıcaklığı, diğer ikisinin soğukluğunu, kuru olan ikisinin kuruluğu, diğer ikisinin yaşlığını den-

79 Urmevî, *Letâif*, s. 164-165.

80 Urmevî, *Letâif*, s. 165.

geler. İşte hükümrânın (*hâkim*) fiil ve huyları bunun gibi itidal üzere olmalı ki, kendi şahsının ve tüm âlemin yararı muntazam bir şekilde varlığını sürdürsün.⁸¹

• • •

Urmevî, İslâm entelektüel geleneklerinin XIII. yüzyılla birlikte kazanmaya başladığı yeni form ve muhtevayı anlayabilmede bize yol gösterebilecek isimlerden birisidir. İbn Sînâ'nın son derece etkili felsefî sistemine Gazzâlî tarafından yöneltilen eleştirilerin ardından Râzî'nin ana çerçevesini çizdiği felsefe-kelâm (ve usûl-i fıkıh)-tasavvuf arasındaki ilişki biçimi, Urmevî'nin düşünce dünyasının da en başat belirleyicilerindendir. Felsefenin, artık entelektüel hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğu bir dönemde yaşayan Urmevî, öncelikle bir Şâfiî fakihî ve Eş'arî kelâmcısı olsa da onu bir "filozof" olarak nitelemek de yanlış veya abartılı olmayacaktır. Zira Râzî sonrası dönemde *felâsife* kavramının, gittikçe artan bir oranda, sadece bir *tarihsel gerçekliği* ifade eder hâle gelmesi ve *felsefenin* entelektüel hayatın derinliklerine nüfuz etmesi, *felâsifenin*, hem naklî hem de aklî ilimleri şahsında bir araya getiren yeni "âlim prototipi"nde varlığını sürdürmesine yol açmıştır. Artık karşımızda kendisine *feylesûf* denen ya da kendisini *feylesûf* olarak niteleyen isimler yerine, kelâmcı-filozof, sûfî-filozof, kelâmcı-filozof-sûfî gibi farklı kimlikleri bir arada taşıyabilen kimseler bulunmaktadır. İşte bu anlamda Urmevî'nin de, *Letâif* bağlamında, kimi zaman sûfî yönleri de gün yüzüne çıkan kelâmcı-filozof tipinin dikkate değer örneklerinden biri olduğu söylenebilir.

Dönemindeki pek çok isim gibi kendisi de Râzî'nin bıraktığı mirasın yorumcularından biri olan Urmevî, Râzî'nin yarım kalmış *el-Letâifü'l-gyâsiyye*'sinden hareket ederek, yeni bir tür denemesi olarak değerlendirilebilecek olan *Letâif*'le, yerleşmekte olan bu yeni bilgi/bilim tasavvurunun her kesimden entelektüeller tarafından okunup anlaşılabilmesini sağlamayı hedeflemiş olmalıdır. *Letâif*'in pek çok bölümünün (özellikle ilimler tasnifi ve pratik hikmet kısımları), Tûsî'nin talebelerinden Kutbuddîn eş-Şîrâzî (634-710/1236-1311) tarafından Farsça olarak kaleme alınan ansiklopedik eseri *Dürretü't-tâc*'da kaynak gösterilmeksizin kullanılması, onun etkisine dair verilebilecek örneklerden sadece birisidir.⁸²

81 Urmevî, *Letâif*, s. 165-166.

82 Reza Pourjavady & Sabine Schmidtke, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî's (634/1236-710/1311) *Durrat al-Tâj* and Its Sources (Studies on Qutb al-Dîn al-Shîrâ-

Şimdiye kadar modern araştırmacıların dikkatini çekmemiş olsa da, *Letâif*'in amelî hikmete dair kısmı, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinden sonra (telif tarihi ykl. 633/1236) bu alanda kaleme alınmış ilk müstakil çalışmadır ve bu durum, İslâm düşüncesinde "amelî hikmet" in Tûsî sonrasındaki serüvenini, onun takipçileri çerçevesinde ele alan yaklaşımın gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.⁸³

Abstract

Sirâj al-Dîn al-Urmawî (d. 1283) as a "Philosopher": An Analysis of His *Latâ'if al-hikma*

Best known as a jurist of the Shâfiî school and a scholar of Logic, Sirâj al-Dîn al-Urmawî lived much of his life in Ayyubid-era Cairo before moving to Konya (in 655/1257), where he served as the "Chief Kâdî" for the rest of his life. He was also an important figure within the "mutaakhhirîn"-era Islamic thought, whose fundamental philosophical framework had been established by Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210), after Avicenna (d. 428/1037) and al-Ghazâlî (d. 505/1111). Philosophically, al-Urmawî was known to have been influenced by two particular figures: his mentor Kamâl al-Dîn ibn Yûnus (d. 639/1241), and his colleague and friend Afdal al-Dîn al-Hûnajî (d. 646/1249). An important work to resort to for understanding Urmawî's philosophical views is his *Latâ'if al-hikma*, which he wrote in Persian and dedicated to the Anatolian-Seljukid Sultan Izz al-Dîn Kaykâvus II (r. 1246-1257). Written in a complementary manner to Fakhr al-Dîn al-Râzî's incomplete *al-Latâ'if al-ghiyâthiyya*, this book also contains autobiographical information about the author. Though the book consists of two main parts, including "theoretical wisdom" and "practical wisdom," it represents a new genre that is a kind of "mixture" of philosophy and theology (*kalâm*). This article examines al-Urmawî's philosophical views in the context of the intellectual tradition that he inherited and with a focus on his *Latâ'if al-hikma*.

Keywords: Sirâj al-Dîn al-Urmawî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Latâ'if al-ghiyâthiyya*, *Latâ'if al-hikma*, Islamic thought in the post-classical period.

zî I)", *Journal Asiatique* 291/1-2, (2004): 312. *Letâifü'l-hikme* ile *el-Letâifü'l-ghiyâsiyye* arasındaki ilişki, Şîrâzî'nin özellikle ilimler tasnifine dair aktarımlarının kaynağının Râzî olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir.

83 Bu yaklaşımın bir örneği için bkz. Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), s. 166-167.