



Takip ve Tenkit Arasında Urmevî'nin Râzî'nin Muhakkik Kimliğiyle İlişkisi: İnsan Fiilleri Örneği

Between Following And Criticizing Sirāj al-Dīn al-Urmawî's Relationship with Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Mohaqiq Identity: The Case of Human Acts

Erkan BAYSAL

Arş. Gör. Dr., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bingöl/Türkiye
Research Assistant Dr., Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, Bingöl/Türkiye
ebaysal@bingol.edu.tr | orcid.org/0009-0002-2198-3459 | ror.org/03hx84x94

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
15 Nisan 2023	15 April 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
20 Haziran 2023	20 June 2023
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2023	30 June 2023

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Erkan Baysal).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Erkan Baysal).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Baysal, Erkan. “Takip ve Tenkit Arasında Urmevî'nin Râzî'nin Muhakkik Kimliğiyle İlişkisi: İnsan Fiilleri Örneği”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 29-58. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283900> ”

Öz

İslam düşünce tarihinin en etkili şahsiyetlerinden biri Fahreddin Râzî'dir (ö. 606/1210). Başta metafizik ve teolojik bahisler olmak üzere birçok konu ile ilgili problem oluşturan *müşekkik*, sorunları mezhepler üstü çözmeye çalışan *muhakkik* ve birçok farklı görüşü en üst kavramlarda buluşturan *câmî* kimlikleri, kendinden sonraki bütün düşünürleri ciddi anlamda etkilemiştir. Bu yüzden gelenekte bütün ekoller onun geride bıraktığı felsefî ve ilmî dinamizmi tevarüs etmek zorunda kalarak oluşturduğu problemler ve sunduğu çözümlerle ilgili bir tutum sergilemiştir. Onu bu denli vazgeçilemez ve etkili kılan asıl önemli saik ise onun problem oluşturan, kelâmî felsefeye, felsefeyi de kelâmî taşıyan, kelâmî esas olarak felsefeyi, felsefeyi de esas olarak kelâmî eleştiren *müşekkik* kimliğidir. Bu nedenle hayatı boyunca siyasi ve toplumsal olarak Eş'arîlik içinde değerlendirilen Râzî'nin eserlerine bakıldığında onun farklı ekoller tarafından sahiplenilmeye ve farklı şekillerde yorumlanmaya uygun bir düşünür olduğu açıkça görülmektedir. Birçok Ehl-i sünnet kelamcısının, Râzî'nin kelâmî-Eş'arî bir tema ile yazdığı eserleri ön plana çıkarması, onun mezhepler üstü muhakkik kimliğinin gölgenmesine neden olmuştur. Buna karşılık bazı düşünürlerin Râzî'yi filozof-kelamcı ve muhakkik kimliği ile bilinmesi ve tanınması noktasında bir gayret içinde oldukları görülmektedir. Özellikle Kemâleddin İbn Yunus'tan (ö. 639/1242) bir şekilde istifade eden ilmî şahsiyetlerde bu gayret açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Buna örnek olarak Efdâlüddin el-Hûnecî (ö. 646/1248), Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265), Necmüddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) verilebilir. Bu şahsiyetler bir taraftan Râzî'nin ilmî mirasının yaygınlaşması noktasında etkin bir rol oynarken, diğer taraftan ise Râzî'nin mezhepler üstü muhakkik kimliği ile ön plana çıkarılmasında etkili olmuşlardır. Onun söz konusu ilmî mirasını tevarüs eden Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) de, onun daha çok mezhep üstü sorunları çözen muhakkik kimliğini tesis eden önemli isimler arasında yer almaktadır. Bu tesisin bariz bir şekilde ortaya çıktığı konuların başında ise insan fiilleri gelmektedir. Urmevî, insan fiilleri konusunda başta *el-Erba'în* olmak üzere Râzî'nin insanın kudret ve tesirini yok sayacak düzeyde cebrîliği andıran ifadelerini revize etmeye çalışmaktadır. O, *Lübâb* isimli eserinde bir taraftan Râzî'nin *el-Erba'în* isimli eserini ihtisar ederken, diğer taraftan ise Râzî'nin insan fiilleri konusundaki Eş'arî tutumunu ciddi şekilde eleştirmektedir. Bunu da büyük ölçüde bizzat Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhi* gibi ansiklopedik eserlerinde dile getirdiği argümanlar ekseninde yapmaktadır. Kuşkusuz bunun da sıradan bir durum olmadığı açıktır. Çünkü insan fiilleri, düşünürlerin ulûhiyyet tasavvurunu ve Allah-insan ilişkisini belirleyen konuların başında gelmektedir. Bu çalışmada Râzî'nin bu konudaki tutumu, Urmevî'nin felsefî ve kelâmî eleştirileri tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece insan fiilleri ekseninde onun Râzî'yi muhakkik olarak tesis etmeye çalıştığı açıkça görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, insan fiilleri, Fahreddin er-Râzî, Sirâceddin el-Urmevî, Anadolu, Muhakkik.

Abstract

One of the most influential figures in the history of Islamic thought is Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210). The identities of *mushakkik*, which creates problems on many subjects, especially metaphysical and theological ones, the *muhaqqiq* who tries to solve the problems above the sects, and the *jâmî* who brings many different views together in the highest concepts, have seriously affected all the thinkers after him. Therefore, in the tradition, all schools had to inherit the philosophical and scientific dynamism that he created and displayed an attitude about the problems he created and the solutions he offered. The real important motive that makes Râzî so indispensable and effective is his problematic identity (*mushakkik*), which carries the *kalâm* to philosophy and philosophy to *kalâm*, and criticizes philosophy on the basis of the *kalâm*, and the *kalâm* on the basis of philosophy. For this reason, when we look at the works of Râzî, who has been evaluated politically and sociologically within Ash'arism throughout his life, it is clearly seen that he is a thinker who is suitable to be embraced by different schools and to be interpreted in different ways. The fact that many Ahl as-sunnah theologians emphasized the works written by Râzî with a theological-Ash'ari theme, caused his supra-sectarian identity to be overshadowed. On the other hand, it is seen that some thinkers are making an effort to know and recognize Râzî as a philosopher-theologian and *muhaqqiq*. This effort is clearly seen especially in scientific figures who benefited from Kamaladdin Ibn Yûnus (d. 639/1242) in some way. Afđal al-Dîn Khûnajî (d. 646/1248), Athir al-Din al-Abharî (d. 663/1265), Najm al-Din al-Qazwinî al-Kâtibî (d. 675/1277) can be given as examples. These personalities, on the one hand, played an active role in the spread of Râzî's scientific heritage and they were effective in bringing Râzî to the fore with his supra-sectarian identity on the other. Sirâj Al-Dîn Al-Urmawî (d. 682/1283), who inherited his scientific legacy, is among the important names who established his identity as a *muhaqqiq* who mostly solved supra-sectarian problems. Human actions are at the forefront of the issues in which this facility has clearly emerged. Urmawî tries to revise al-Erba'în's expressions, which seem to ignore the power and influence of human beings in terms of human actions as well as criticizing Razi's arguments very seriously. In his work *Lübâb*, on the one hand, he summarizes al-Erba'în of Râzî he seriously criticizes Razi's Ash'ari attitude towards human

actions on the other. He does this largely on the axis of the arguments that Râzî himself expressed from his encyclopedic works such as *al-Matâlibu'l-'âliyya mina'l-'ilmi'l-ilâhi*. It is clear that this is not an ordinary situation. Because human actions are at the forefront of the issues that determine the thinkers' conception of divinity and the relationship between God and man. In this study, Râzî's attitude on this issue and Urmavi's philosophical and theological criticisms will be tried to be determined. Thus, it is clearly seen that he is trying to establish Râzî as a muhaqqiq in the axis of human actions.

Keywords: Kalam, Human actions. Fakhr al-Dîn al-Râzî, Sirâj al-Dîn al-Urmawî, Anatolia, Investigator.

Giriş

İnsan fiillerinin yaratılması, Allah-âlem ilişkisiyle yakından ilgilidir. Nitekim Allah'ın doğrudan veya dolaylı, sınırlı veya sınırsız, sürekli veya belli aralıklarla âleme müdahale ettiğini ileri süren yaklaşımlar, bir şekilde fiillerin yaratılması ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında fiillerin yaratılmasına dair cereyan eden tartışmalar, büyük ölçüde metafizik boyutlara sahiptir. Kelamcılar sadece olgu veya tecrübeden yola çıkarak fiillerin yaratılmasını incelememişler, aynı zamanda Allah'a dair savundukları tezlerle ve kurdukları kelam sistemleriyle de uyumlu olacak şekilde bu konuyu ele almışlardır. Dolayısıyla bir kelamcının fiillerin yaratılmasına dair anlayışı, onun savunduğu ilâhî kudret, irade ve diğer konularla yakından ilişkilidir. Nitekim yaratma, İslam düşünce tarihinde Allah-âlem ilişkisi bağlamında tartışılan en derin konulardan biridir. Bu yüzden genelde bütün evrenin özelde ise insan fiillerinin yaratılması konusu, ekollerin farklılaşmasına yol açan en önemli ayırım noktalarındandır.¹

Bu çalışmamızda insan fiilleri konusunda Râzî ile Urmevî'yi karşılaştırarak Urmevî'nin misyonunu ortaya koymayı amaçlamaktayız. Râzî'nin hayatı, eserleri ve ilmî konumu hakkında birçok çalışma yapılmıştır.² Urmevî'nin hayatına ise kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır. Nitekim biyografisindeki bazı temel hususlar, onun Râzî geleneğiyle ilişkisini belirlemede önemli veriler içermektedir. Kuşkusuz bu da çalışmamızın amacına hizmet eden bir faktördür. Eflâkî'nin (ö. 761/1360) aklî ve naklî ilimlerde *ikinci Şâfiî* olarak nitelediği Urmevî,³ Urûmiye'de doğmuş önemli bir kelamcı, mantıkçı, fıkıhçı, usulcü, elçi ve filozoftur.⁴ Urmevî, ilk temel öğrenimini doğduğu

¹ bk. Şaban Ali Düzgün, *İslâm Filozoflarına Göre Allah-âlem ilişkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 119-187; Mahmut Ay, *Sadrüşşerî'a'da Varlık -Ta'dîlu'l-'ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması-* (Ankara: İlâhiyât, 2006), 217-248; Muhammed Salih ez-Zerkân, *Fahrüdd'in er-Râzî ve âraihü'l-kelâmîyye ve'l-felsefiyye* (Beirut: Dârü'l-Fikri, 1963), 333-398.

² Râzî'nin hayatı, biyografisi ve ilmî konumu için bk. Ebü'l-Fidâ 'îmâdüddin İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 2019), 3/55-56; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihü'l İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1990), 27/642-653; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-'İber fi haberi men ğaber*, thk. Ebû Hacir Zeğlul (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1985), 5/18-19; Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilileri, İlmî ve Siyasî ilişkileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (Ankara: TDV, 2018), 43-93; Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (Ankara: TDV, 2018), 17-39; *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 34-51.

³ Şemseddin Ahmed el-Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (Ankara: 1953), 1/178-180, 443-444.

⁴ bk. Tâcüddin es-Sübkî, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyye el-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed, Mehmûh Muhammed (Mısır: Mektebetü 'İsâ el-Halebî, 1971), 8/371; Cemâleddin el-İsnevî, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyye*, thk. Abdullah el-Cibûrî (Bağdat: Vüzâretü Evkâfi'l-'İrâkiyye, 1390), 1/155; Süleyman Ahmed 'Âbid-Burhân en-Nefâtî-Selmân eş-Şemrî, "el-Urmevî: Ebü's-Senâ Siraceddin Mahmûd", *Mevsu'etu e'lâmi'l-'ulemâ ve'l-udebâ el-'Arab ve'l-müslimîn* (Beirut: Dârü'l-Cil, 2004), 1/482, 483.

şehir olan Urûmiye'de almıştır. Ondan sonra Musul'a giderek aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiştir. Musul'da birçok ilimde otorite olan, Râzî'yi çok iyi bilen, Râzî'nin eserleri Musul'a ulaştığında onları ilk yorumlayan, kaynaklarda Tevrat ve İncil yorumunu Yahudi ve Hıristiyanlardan daha iyi bildiği aktarılan Kemaleddin b. Yunus el-Mevsilî'den istifade etmiştir.⁵ Daha sonra ilim yolculuğuna Malatya, Dımaşk, Mısır, Sicilya ve en son Konya'da devam etmiştir.⁶

Birçok devlet başkanıyla elçilik ve kadılık gibi farklı ilişkiler kuran Urmevî, Malatya'ya geldiğinde Sultan I. Alâeddin Keykubad (ö. 634/1237) tarafından karşılanmış, Eyyûbî Hükümdârı el-Melik Sâlih Necmeddin (ö. 647/1249) iktidarı döneminde II. Frederick'e (648/1250) elçi olarak gönderilmiş ve tahtına yeni oturan Eyyûbî Hükümdârı el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'ın (ö. 648/1250) Mısır'ın Mansûre kentinde bulunduğu sırada ilmî tartışmalara katılmak için davet edilmiştir. Mısır'dan sonra farklı nedenlerden dolayı ve kesin olmayan bir tarihte Konya'ya yerleşmiştir. Bu nedenler arasında himayesinde bulunduğu Eyyûbî sultanı Turanşah'ın suikaste uğraması, Mısır'da çıkan veba salgını ve Moğol saldırıları dile getirilmiştir. Onun Konya'ya yerleşmesinde Efdalüddîn el-Hûnecî'nin (ö. 646/1248) de etkili olduğu söylenmiştir. Nitekim Hûnecî'nin birkaç defa Kahire-Konya arasında seyahatler yaptığı aktarılmaktadır.⁷ Hem başkadı hem de ilim halkasına sahip (أصحاب الأرومي) etkili bir müderris olması⁸ hasebiyle Urmevî, Konya'da önemli isimlerle farklı etkileşimler içine girmiştir. Bu isimler arasında Celâleddin er-Rûmî (ö. 672/1273) ve Sadreddin el-Konevî (ö. 673/1274) bulunmaktadır. Başta II. İzzeddin Keykavûs'a (ö.677/1278-79) sunduğu *Letâifü'l-hikme* olmak üzere birçok eserini Konya'da kaleme almıştır. II. Cimri isyanında Cimri (Alâeddin Siyâvuş) ve Karamanoğlu Mehmet Bey (ö. 676/1277) Konya'ya saldırdıklarında (1277) onlara karşı koymasından sonra kendisine başkadı (kādilkudât) lakabı verilmiştir. Urmevî'nin önemli ilmî şahsiyetlerin de bulunduğu Konya'da böyle etkili bir görevi nasıl icra ettiği ve onunla birlikte çalışan bürokratların detaylı bir şekilde bilinmediği halde Birzâlî (ö. 739/1339) onun bir nakibinden söz etmektedir.⁹ Onun verdiği bilgilere göre Urmevî'nin ashabından olan Nizameddin el-Konevî'nin babası Urmevî'nin yanında nakib olarak çalışmıştır (وهو من أصحاب القاضي سراج الدين الأرومي، وكان أبوه نقيباً بين يديه).¹⁰ Yine İbnü'l-Fuvâtî (ö. 723/1323) Urmevî'nin 660/1262 yılında kendi el yazısıyla Fütüvvet kurumunun önemli bir mümessili olan

⁵ Mustafa Çağrırcı, "Siraceddin el-Urmevî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/262.

⁶ bk. Erkan Baysal, "Sirâceddîn Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn Râzî Eleştirisi" (Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2022), 19-58.

⁷ bk. Louise Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-Din Urmavi, Jurist, Logician, Diplomat", *Al-Masaq* XXII/3 (December 2010), 295, 297, 298.

⁸ bk. Urmevî'yi kâdilkudât olarak niteleyen İbnü's-Serrâc, Urmevî'nin arkadaşlarının tabip Ekmelüddin'e uğradıklarını ifade etmektedir. Kuşkusuz bu ifade, Konya'da Urmevî etrafında ilmi bir halkanın oluştuğuna işaret etmektedir. bk. İbnü's-Serrâc, *Tüfâhü'l-ervâh ve miftâhü'l-irbâh*, thk. Muhammed İbn Abdullah (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1441), 438.

⁹ Nakip ifadesi terim olarak siyasî, içtimaî, askerî, dinî alanlarda hükümdar veya şeyhlerin maiyetinde görevli üst düzey sorumlularını ifade eder.

¹⁰ Muhammed İbn Yusuf el-İşbîlî, *el-Muktefâ 'alâ kitâbi'r-ravdeteyn*, thk. Ömer Abdusselam (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2006), 4/332, 333.

(صاحب الفتوت) Şemsüddin Muhammed İbn 'Osmân isimli bir kişi için kaleme aldığı sicilın şahitleri arasında birçok kişiyi zikretmektedir.¹¹

Hayatı boyunca önemli ilmî etkinliklerde bulunan Urmevî, birçok alanda farklı eserler kaleme almıştır. Akkanat Urmevî'nin eserlerini şöyle tasnif etmektedir:¹²

A- Yalnızca Mantık Sahasına Ait Eserleri:

- 1) Hûneci'nin el-Mûcez eserine bir şerh olarak yazılmış olan Şerhü'l-Mûcez fi'l-mantık
- 2) Resâil fi 'ilmi'l-cedel
- 3) Tehzîbu'l-Kunt fi 'ilmi'l-cedel
- 4) Râzî'nin el-Âyâtü'l-beyyinât'ının şerhi olan Ğâyâtü'l-Âyât
- 5) El-Mebâhic fi şerhi'l-Menâhic

A) Mantık ve Felsefenin Birlikte Yer Aldığı Eserleri:

- 1) Râzî'nin el-Mebâhisü'l-meşrikiyye eserini model alan Metâli'ü'l-envâr
- 2) Râzî'nin Kitabu'l-mulahhas eserini model alan Beyânü'l-hak ve lisânü's-sıdk
- 3) İbn Sînâ'ya ait el-İşârât ve't-tenbîhât eserinin şerhi olan Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât

B) Felsefî Eserleri:

- 1) Letâifü'l-hikme
- 2) er-Risâle fi'l-farki beyne nev'eyi'l-'ilmi'l-ilâhî ve'l-kelem

C) Kelam Eserleri:

- 1) Râzî'nin el-Erba'în eserini ihtisar eden ve eleştiren Lübâbü'l-Erba'în

D) Fikhî Eserleri:

- 1) Gazzâlî'nin el-Vecîz isimli fıkıh eserinin şerhi olan et-Tahrîr ve't-takrîr fi şerhi'l-Vecîz
- 2) Râzî'nin el-Mahsûl isimli eserini ihtisar eden ve eleştiren et-Tahsîl mine'l-Mahsûl fi usûli'l-fıkıh
- 3) en-Nuket fi mesâilil-hilâfiyye fi'l-fıkıh
- 4) Risâle fi emsiletit-ta'âruz fi usûli'l-fıkıh
- 5) Es'iletü'l-Kâdî Sirâcüddin

1. Urmevî'nin Muhakkik-Râzî Kimliğiyle İlişkisi

İslam düşünce tarihinde Râzî kadar kendinden sonraki çağları etkileyen çok az düşünür vardır. Bu yüzden ondan sonra gelen filozof ve kelamcılar onun büyük külliyatı karşısından kayıtsız kalmamışlardır. Râzî'den sonra gelen veya onunla çağdaş olan kelamcı ve düşünürlerin, gerek onun ilmî külliyatı gerekse İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesine yaptığı eleştirilere karşı beş farklı tutum sergiledikleri görülmektedir. Birincisi; Tûsî (ö. 672/1274) gibi düşünürler, İbn Sînâ felsefesini Râzî'nin eleştirilerinden uzak tutacak şekilde yeniden yorumlamış ve bazı konularda onu yeniden tesis etmişlerdir. İkincisi; Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Kâtibî ve Ebherî gibi düşünürlerin yaptıkları gibi İbn Sînâ ile Râzî mirasını objektif bir şekilde değerlendiren, bazı konularda Râzî'yi bazısında ise İbn Sînâ'yı haklı gören düşünürlerdir. Bu tasnifin içinde yer alan Âmidî'nin bazı konularda Râzî'yi sert bir dille eleştirdiğini belirtmek gerekir. Üçüncüsü ise Beyzâvî (ö. 685/1286), Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî (ö.

¹¹ Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ahmed İbnü'l-Fuvatî, *Şerhu Me'âlim usûli'd-dîn mecme'u'l-adâb fi mu'cemi'l-ekâb*, thk. Muhammed el-Kâzım (İran: Müessesetü't-Tibâ'eti ve'n-Neşri, 1416), 1/522, 548, 3/65, 198, 4/80, 84, 216, 279. Urmevî'nin hayatı, eserleri ve ilmî kimliği ile ilgili bk. Baysal, "Sirâceddin Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddin Râzî Eleştirisi", 19-58.

¹² Hasan Akkanat, "Kâdî Siraceddin el-Urmevî ve Okulu", *Selçuklu Kadılarından Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2016), 10, 11.

816/1413) gibi düşünürlerin yaptıkları gibi, Râzî'nin kelamcı kimliğini İbn Sînâ'nın Meşşâî kimliği karşısında savunan ve bu çizgiyi takip eden büyük ölçüde Eş'arî-Gazzâlîci tutumu sürdürenlerdir.¹³ Bu şahsiyetler aynı zamanda Râzî'nin tarihsel süreçte en fazla Eş'arî kimliğiyle bilinmesine de neden olmuşlardır. Dördüncüsü; İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücudunda, Sühreverdî'nin İşrâkîliğinde, İbn Teymiyye'nin selefi kelamcılığında ve Molâ Sadrâ'nın hikmet-i müteâliyesinde görüldüğü gibi, İbn Sînâ ve Râzî gelenekleri dışında kalan, bununla birlikte söz konusu geleneklerden istifade etmeyi ihmal etmeyen yeni arayışlardır. Beşincisi ise Urmevî'nin *Lübâb'da* yaptığı gibi, İbn Sînâ felsefesi ile büyük ölçüde çelişen Eş'arî-Râzî yerine onunla daha fazla uyumlu olan muhakkik ve filozof-Râzî'yi tesis eden filozof-kelamcılardır. Bu düşünürlerin yegâne amacı Râzî'nin yaklaşımını yaygınlaştırmak değil, kendi nazariyelerini böyle bir strateji vasıtasıyla temellendirmektir.¹⁴

Râzî ekolüne mensup bir düşünür olarak bilirse de Urmevî'nin, bu misyonunu icra etmek için Râzî'ye önemli eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Bu yüzden o, sadece Râzî'nin bazı eserlerini ihtisarla etmekle kalmamış, satır aralarında Râzî düşüncesine birçok eleştiri de getirmiştir. Bu eleştirileri satır aralarında yapmasının en önemli nedenleri arasında kadılık gibi idari görevlerin yoğunluğu, bunu bir yazım tarzı olarak tercih etmesi ve yaşadığı ortamın bazı felsefi yaklaşımlarını detaylıca yazmasına imkân vermemesi zikredilebilir. Urmevî'nin bu yazım tarzını seçmesinin üslupla ilgili bir tercih olduğunu düşünmekteyiz. Bununla birlikte bazı eleştirileri satır aralarında yapmasında yaşadığı ortamın da etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim Urmevî'nin Râzî, hocası Kemâleddîn İbn Yunus, arkadaşı Hunecî ve Âmidî'nin bazı felsefi görüşlerinden dolayı ağır ithamlara maruz kaldıklarını haberdar olmadığı düşünülemez. Râzî'nin bu durumu *İtikâdât*'ın sonunda açıkça ifade ettiği gibi¹⁵ dostu ve arkadaşı *el-Kutb el-Mısri*(ö. 618/1221) de onun bazı tehditlere maruz kaldığını zikretmektedir.¹⁶ Kârâfî, bazı kişilerin insanları Râzî'nin eserlerinden uzaklaştırdığını dile getirmektedir.¹⁷ Saydığımız nedenlerden dolayı Urmevî, *Lübâb*'ın bütün konularında kendi yaklaşımını “birileri şöyle diyebilir” şeklinde üçüncü kişiler üzerinden aktarmaktadır. Bu çalışmada göreceğimiz gibi bu ifadenin sahibi bizzat kendisidir. Bunu teyit eden birkaç husus bulunmaktadır. Birincisi; Urmevî Râzî'nin metnine eklediği “birileri şöyle diyebilir” ilâvesinden sonra hiçbir yerde ortaya atılan görüşe cevap vermemektedir. Dolayısıyla bu ifadeden sonra dile getirilen husus konu ile ilgili sadece muhtemel bir itiraz olmadığı, bizzat Urmevî tarafından sahiplenilen bir görüş olduğu anlaşılmaktadır. İkincisi; Urmevî, bu tür konularda aklî olarak onlarca ihtimal varken sadece bir tanesine yer vermektedir. Bu da onun söz konusu ihtimali tercih ettiğine işaret etmektedir. Üçüncüsü; Urmevî, *Lübâb*'ın başında Râzî'nin *Erba'în* eserini ihtisar etmekle birlikte zayıf delillere “işaret etmek (أشير)”, bazı hususları “ilâve etmek (أضيف)” ve her delilden sonra “hakka ve doğruya götüren cevapları eklemek (وأردفت)” gibi metinle ilgili

¹³ Buna yakın bir tasnifin Arıcı tarafından da yapıldığını belirtmek isteriz. bk. Mustakim Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 183-190.

¹⁴ bk. Baysal, “Sirâceddîn Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn Râzî Eleştirisi”, 82, 83.

¹⁵ bk. Fahreddin er-Râzî, *İtikâdât fırâkî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 93.

¹⁶ Kutbeddîn el-Mısri, *Şerhü Muhassali'l-İmâm er-Râzî* (Süleymaniye Ktp: Râgıb Paşa, no, 792), vr. 2a.

¹⁷ Şihâbeddîn el- Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed (Mekke: Mektebetü Nizâr el-Bâz, 1995), 5/1952, 1953.

yapacağı temel hususlardan söz etmektedir.¹⁸ Ancak bu eserin neredeyse hiçbir yerinde “birileri şöyle diyebilir” ifadesini kullanmadan bir katkı ve eleştiri yapmamaktadır. Râzî'nin *Erba'în* eseri ile Urmevî'nin *Lübâb*'ını karşılaştırdığımızda sadece bir yerde bu ifadeyi kullanmadan bir eklemede bulunmaktadır. O da ileride ele alacağımız dâinin cebre yol açıp açmadığı konusudur. *Tahsîl*'in girişinde de aynı durum söz konusudur.¹⁹ Bu durumda onun metnin başında kullandığı “وأورد، وأشير، وأضيف، وأردفت” siğaların fâili ile “ولقائل أن يقول” ifadesinin fâil-i aynı kişidir ki, o da kendisidir. Dolayısıyla bu ifade “أنا أقول/ben söylerim” ifadesinin hükmündedir. Dördüncüsü; Urmevî bazen herkesin kabul ettiği bir konuyu bile bu ifade ile başlatmaktadır.²⁰ Bu da onun kendi adına yaptığı her eleştiri ve katkının söz konusu ifade ile başlatılmasının genel olarak bir yazım tarzıyla ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Beşincisi ise Urmevî'nin *Lübâb*'a yaptığı atıflardır. Urmevî, *Lübâb*'a atıf yaparken “birileri orada şöyle demişti” demek yerine “zıkredilen delillerden dolayı”,²¹ “daha önce bunu bilmiştin”,²² “daha önce bildiğin gibi”,²³ “daha önce geçtiği gibi”²⁴ şeklindeki ifadeler kullanmaktadır.²⁵ Yine *Tahsîl*'de *Lübâb*'ın bir yerine atıf yaparken “kelamda bilinmiştir” ifadesine yer vermektedir.²⁶ Oysa onun atıf yaptığı bütün bu yerlerde “ben şöyle diyorum” ifadesi yerine “birileri şöyle diyebilir” ifadesini kullandığını görmekteyiz. Bütün bu argümanlardan daha önemlisi ise Urmevî'nin *yönler anlayışı*,²⁷ *tesir*,²⁸ *kıdem-hudûs*,²⁹ *ma'dûmun şey'iyeti*³⁰ ve *eserlerdeki teselsül*³¹ ile ilgili yaptığı ve “birileri şöyle diyebilir” ifadelerinden sonra gelen bilgilerin tutarlılığı ve birbirini tamamlamasıdır. Bu yüzden İbn Teymiyye, Urmevî'nin “birileri şöyle diyebilir” ifadeleri ile başlayan cümlelerini “Urmevî'nin Râzî mu'ârazaları” şeklinde başlıklandırmıştır.³² Benzer bir değerlendirme biçimi İc' de de mevcuttur.³³

Urmevî'nin başta *Lübâb* olmak üzere bütün eserlerinde Râzî'ye yaptığı eleştirilerin odak noktası, bazı eserlerinde bir mezhebe bağlı kalmadan müşekkik kimliği ile problem oluşturan ve muhakkik kimliği ile sorunları mezhep üstü çözmeye çalışan Râzî'nin yeniden tesisine yöneliktir.³⁴ Nitekim

¹⁸ bk. Sirâceddin el-Urmevî, *Lübâbü'l-Erba'în fi usûd-dîn*, thk. Muhammed Yusûf İdrîs-Behâü'l-halâye (Ürdün: el-Aslîn li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2016), 29, 30.

¹⁹ Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, nşr. Ebu Züneyd, Abdulhamîd Ali (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1, 163; مع زيادات من قبلنا

²⁰ bk. Urmevî, *Lübâb*, 104: هذه الطريقة مباحث دقيقة لا يليق بالمختصرات

²¹ bk. Urmevî, *Lübâb*, 223: للوجهين المذكورين في الإرادة

²² bk. Urmevî, *Lübâb*, 223: وقد عرفت ضعف البراهين

²³ bk. Urmevî, *Lübâb*, 96: لما عرفت في مسئلة الحدود

²⁴ bk. Urmevî, *Lübâb*, 96: لأن العدم الممكن مفتقر إلى السبب لما سبق

²⁵ bk. Urmevî, *Lübâb*, 29, 30.

²⁶ Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/319: وهذا التقرير ضعيف يعرف في الكلام

²⁷ bk. Urmevî, *Lübâb*, 31, 162.

²⁸ bk. Urmevî, *Lübâb*, 92, 99, 171, 195, 234, 238.

²⁹ bk. Urmevî, *Lübâb*, 39, 45, 46, 47, 48, 51, 54, 55, 60, 73, 74, 96.

³⁰ bk. Urmevî, *Lübâb*, 78, 79, 80, 81, 83.

³¹ bk. Urmevî, *Lübâb*, 90, 95, 260.

³² bk. Takiyüddîn İbn Teymiyye, *Der'ü't-te'ârüdi'l-'akli ve'n-n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Riyâd: Muhammed İbn Suud Üniversitesi, 1991), 2/344-399.

³³ Abdurrahman İcî, *el-Mevâxîf* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.), 308, 313: هذه المعارضة على هذه المعارضة

³⁴ Râzî'nin kelim yöntemi ve Urmevî'nin muhakkik Râzî'yi tesis etme gayretleri için bk. Baysal, “Sirâceddin Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn Râzî Eleştirisi”, 64-87.

Râzî'nin en önemli özelliği birçok metafizik ve teolojik konuda mezhepler üstü problem oluşturmasıdır. Bu yüzden *İmâmü'l-müşekkikîn* olarak isimlendirilmiştir.³⁵ Bu lakabın nedeni ise onun bizzat *cevher-i ferd* konusunda ifade ettiği gibi bazen bedîhî konuları bile tartışmaya açan ve onlarla ilgili sofistike soruları ortaya atan bir düşünür olmasıdır.³⁶ Râzî'nin bu kimliği de birçok ilmî anlayışın ve alternatif görüşlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Onun yaşadığı çağda veya ondan sonraki asırlarda ortaya çıkan birçok yeni arayış ve anlayış söz konusu teşkîk yönteminden beslenmiştir.

Burada iki temel hususun temellendirilmesinde fayda bulunmaktadır. Birincisi, Râzî'nin filozof veya muhakkik kimliği; ikincisi ise Urmevî'nin bunu tesis etmesinin mahiyetidir. Râzî'nin gelenekte *imâmü'l-muhakkikîn* olarak isimlendirildiği bilinmektedir. Karâfî (ö. -Şihâbeddîn el³⁷ 684/1285), *Nefâisü'l-Mahsûl* isimli eserinde Râzî'nin sadece hak peşinde olduğunu, bundan dolayı bazen kendisi ile çeliştiğini ve bunun da hak peşinde olan bir kişi için doğal bir durum olduğunu açıkça ifade etmektedir.³⁸ Aynı zamanda onun mezhepler üstü arayışını en iyi şekilde ortaya koyan vasiyetinde yer alan “hak ve batıl ayrımı olmadan her şeyi ele aldığını” ifadesi ile³⁹ *Mulahas'ta* yer alan şu yöntemidir:

“Herhangi bir problemde (matlûb) -bir görüşün/delilin- râcih olduğu görünse ve burhânın ufkundan hakkın sabahı/aydınlığı yükselse ona yönelir ve itimad ederiz. Ancak her iki delil eşit olduğunda, kazançlı/haklı olanın zararlı/haksız olanından ayrılmadığında, bilakis zihnin haklı olanı idrak etmede başarısız olduğunda ise teâruz durumunda zihni esir/tarafsız olarak bırakırız”.⁴⁰

Râzî hakkında kullandığımız filozof vasfı onun bir felsefî okula mensup olmasını değil, muhakkik kimliğiyle örtüşecek şekilde bir mezhebe bağlı olmadan aklî delilleri esas almasını içermektedir. Bu nedenle Râzî hakkında kullandığımız filozof ile muhakkik ifadesi aynı hususlara tekabül etmektedir. Ancak Râzî, gelenekte muhakkik kimliği bilinmekle birlikte “filozof” kimliğiyle pek bilinmemektedir. Bunun nedeni ise onun filozof olmadığı değil, el-'Abdî (1115/ 1703) ve Grifell'in ifade ettikleri gibi Eş'arîlerin özellikle 6. yüzyılda *filozof* yerine *hakîm*, *felâsife* yerine *hükemâ* lakabını tercih etmeleridir.⁴¹ Bu ayrıntı dikkate alındığında ise Râzî'nin felsefî ilimleri çok iyi kavradığını ifade eden metinlerle birlikte⁴² İbn Ebû Usaybia (668/1269) ona *çağdaş filozofların piri* (كبير الأذكىاء), Zehebî (748/1269), *filozofların, yazarların ve zeki insanların büyüğü* (سيد الحكماء المحدثين)

³⁵ bk. Ahmed el-'Amulî, *Şerhü'l-Kabasât*, thk. Hâmid Nâcî (İran: Dânişgâh-ı Tahran, 1376), 438; Râzî ile ilgili bazı önemli nitelikler için bk. Eşref Altaş, “Er-Râzî'nin 13.yy'daki Mirası”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol ve Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniveristesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 2014), 314-339.

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 6/32.

³⁷ bk. Altaş, “Er-Râzî'nin 13.yy'daki Mirası”, 314-339.

³⁸ bk. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 5/1952, 1953.

³⁹ Zerkân, *Fahruddîn er-Râzî*, 639: باطلا أو باطلا

⁴⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mulahas fi'l-mantık ve'l-hikme* (Süleymaniye Ktp: Şehit Ali Paşa, nr. 1730), vr. 1b.

⁴¹ bk. Frank Grifell, *İslâm'da Klasik Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, çev. Faruk Akyıldız-A. Şeyma Taş (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 108: Muhammed İbn Kasim el-'Abdî, *İbtâlî'l-inâd fi ef'âlî'l-'ibâd*, thk. Hüseyin Mükbil (Yemen: Mektebetü'l-Hüdâ, 1999), 112: ولا كذلك الأشاعرة فإن كتبهم الكلامية مشحون بمحج الفلاسفة ويعتزون عنهم بالحكماء

⁴² Cemâlüddîn el-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ bi ahbâri'l-hükemâ*, nşr. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 220, 221.

(والحكماء والمصنفين), Taşköprizâde (ö. 968/1561) “*felsefenin pirleri arasında Ebû Ali İbn Sînâ ile el-İmâm Fahreddîn er-Râzî vardır*” (ومن أساطين الحكمة أبو علي ابن سينا والإمام فخر الدين الرازي) ifadelerini kullanmaktadırlar.⁴³ Râzî, sadece felsefî yöntemi kullandığı için kendisine hakîm/filozof denmemektedir. Aksine bazı eserlerinde kelamın ortak kabulüyle çelişen birçok hususu da kabul etmiştir. Buna örnek olarak idelerin kabulü,⁴⁴ zaman ve mekânın kıdemi⁴⁵ verilebilir. Bu yüzden olacak ki, Râzî “filozof”, “kelamcı” ve “filozof-kelamcı” gibi farklı vasıflarla nitelenmiştir.⁴⁶ Bu farklılığın en önemli nedenlerinden bir diğeri de özellikle mutavval eserlerinde birbiriyle çelişen görüşleridir. Bizzât kendisi de eserlerindeki bu farklılığı dile getirmiştir.⁴⁷ Gelenekte İbn Ebi'l-hadîd (ö. 656/1258),⁴⁸ İbn Kesîr (ö. 774/1373),⁴⁹ Kârâfî⁵⁰ ve İbn Teymiyye⁵¹ gibi düşünürler buna dikkat çekmişlerdir.

Râzî'nin metinlerindeki söz konusu farklılık birçok gerekçeye dayandırılabilir ve buna dayalı olarak Râzî farklı şekillerde tanımlanabilir. Kanaatimizce Râzî'nin bütün külliyatı dikkate alındığında iki farklı Râzî portresi ortaya çıkmaktadır. Birincisi, bizzat vasiyetinde dile getirdiği gibi bir mezhep kaygısını taşımadan mezhepler üstü felsefe ve kelam yapan çok yönlü *muhakkik-Râzî*; ikincisi ise *İtikâdât*'ın sonunda dile getirdiği gibi siyasi ve toplumsal olarak içinde yer aldığı *Eş'arî-Râzî*'dir.⁵² Onun çok sert eleştirilere maruz kalmasına neden olan, Kıptî, Süryanî ve Hristiyan kelamcıları etkileyen ise birinci yaklaşımdır.⁵³ Anlaşılan bu suçlamaları yapan Sünni çevrelerdir ki, Râzî *İtikâdât*'ta Ehl-i Sünnetten olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Ancak bu suçlamalar ahlâkî olmasa da bütünüyle gerekçesiz değildir. Nitekim Râzî'nin günümüze ulaşan eserlerinde Ehl-i Sünnet anlayışı ile taban tabana zıt hususlar görülebilmektedir.

Urmevî'nin muhakkik Râzîyle ilişkisi, genel olarak kendi nazariyesini onun tahkike dayalı görüşleri üzerinden tesis etmesi şeklindedir. Bu tesis faaliyetini tabii kılan en önemli husus Urmevî'nin Râzî ekolü içinde yer alan bir şahsiyet olmasıdır. Kanaatimizce Urmevî'nin bu amacını en iyi şekilde ortaya koyan *Tahsîl* ile *Lübâb*'ın giriş metinleridir. *Tahsîl*'in girişinde Râzî'ye ait *Mahsûl*'un yeteri kadar itina görmemesinden şikâyet ettiği gibi⁵⁴ *Erba'in*'le ilgili yukarıda

⁴³ Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn İbn Ebû Usaybia, tsh. İmrü'l-Kays (Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbiyye, 1883), 23; Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehelî, *Siyerü 'alami'n-nübelâ* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 16/52; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1985), 294.

⁴⁴ Râzî, *el-Mulahhas*, vr. 78a: ونحن قد أثبتناها مثلاً قائمة بأنفسها على ما كان يقول به الإمام أفلاطون

⁴⁵ bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987) 5/76, 77: إنَّ الحَقَّ في حَقِيقَةِ المَكَانِ والزَّمَانِ ما قاله أفلاطون الإلهي، لا ما إختاره أرسطاطاليس المنطقي

⁴⁶ Bu vasıflar için bk. Zerkân, Fahrüddîn er-Râzî, 616, 617.

⁴⁷ Mısırî, *Şerhü Muhassalü'l-İmâm er-Râzî*, vr. 24b: وقد سئلت الإمام الأستاذ فقال أولى أن يقال بالضرورة فكنتنا في بعض النسخ أنه ضروري وفي بعضها أنه نظري وقد فسرتنا كل واحد منهما بحسب الإمكان.

⁴⁸ bk. İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'likü's-şeyh Abdulhamîd İbn Ebi'l-Hadîd* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi: no: 43297), vr. 382a: لابد إنا أن يكون فيلسوفا أم متكلماً فليعرفنا من أي القيلتين هو ولا يكون كالنعامة لاطر ولا حمل.

⁴⁹ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyîn*, thk. Enver el-bâz (Mensure: Dârü'l-Kalem, 2004), 2/258.

⁵⁰ Karâfî, *Nefâis*, 5/1952, 1953: برّ بعضها بعضاً

⁵¹ İbn Teymiyye, *Der'ü't-te'ârüd*, 9/160: فوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله، كما يوجد لأبي حامد والرازي وأبي الفرج بن الجوزي وغيرهم.

⁵² bk. Râzî, *İtikâdât*, 92: وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة

⁵³ bk. Gregor Schwarb, “et-talakkî'l-Kıbtî ve's-Suryânî li'l-Eş'ariyyeti'l-cedîde” *el-Merci' fi târihi 'ilmi'l-kelâm*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Üsâme Şafi (Beyrut: Merkezu Nemâ, 2018), 2/907-929.

⁵⁴ Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/163.

verdiğimiz hususları zikrettikten sonra “böylece fayda çoğalsın, birey ve kitle istifade etsin (ليكثر) (به النفع وينتفع به الفدّ والجمع ومنه) tahkiki ilham edenin (إلهام الحق بالتحقيق)” Allah olduğunu belirtmektedir. Duadaki bu ifade de onun söz konusu faaliyetlerde tahkik peşinde olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda Urmevî, hiçbir eserinde Râzî’yi Ehl-i Sünnet savunucusu olarak tanımlamadığı halde *Tahsîl*’in girişinde hakkın savunucusu şeklinde nitelemektedir. Kuşkusuz bu önemli hususlar tek başına değil, hepsi bir bütün olarak düşünüldüğünde Urmevî’nin söz konusu misyonu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda Urmevî’nin kendi düşüncesini Râzî’yi yeniden tesis ederek ortaya koyması *Lübâb*’ın birçok yerinde görüldüğü gibi⁵⁵ bu eserle de sınırlı değildir. *Metâlib*, *Beyân*, *Şerhü’l-İşârât*, *Mebâhic* ve *Tahsîl*’de gerek İbn Sînâ’ya gerekse Râzî’ye yaptığı eleştirilerin birçoğu, aslında Râzî’nin hayatının bir kesitinde veya farklı bir eserinde savunduğu hususlardır.⁵⁶ Bu nedenle *Tahsîl*’in girişinde yer alan nefislerin daha önce yüksek amaçlara ulaşmaktan geri durmadıklarını ifade ederken kullandığı “المطالب العالية” ifadesinin aynı zamanda Râzî’nin *Metâlib*’te beliren tahkik yöntemine de işaret ettiğini düşünmekteyiz.

Kuşkusuz bu tesis faaliyeti Urmevî’nin ne filozof ne de kelamcı kimliğine hanel getirmektedir. Aksi takdirde mezhep kurucularının dışında hiç kimsenin ilmî bir karşılığı olmayacaktı. Aynı zamanda burada tesis edilmeye çalışılan kişi herhangi birisi değil, insanlık tarihinin en nadir şahsiyetlerinden biri olan Râzî’dir. Bu yüzden Urmevî’nin *Lübâbü’l-Erba’in* eseri Râzî’nin *el-Erba’in* eserini, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl* eseri Râzî’nin *Mahsûl* eserini, *Beyânü’l-hak ve lisânü’s-sıdk* eseri Râzî’nin *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye* eserini, *Şerhü’l-İşârât ve’t-tenbihât* eseri Râzî’nin *Şerhü’l-İşârât ve’t-tenbihât* eserini, *Letâifü’l-hikme* eseri Râzî’nin *Letâifü’l-gıyâsiye* eserini, *Ğayatü’l-ayât* eseri Râzî’nin *el-Ayatü’l-beyyinat* eserini ya şerh etmekte ya da model almaktadır. Bir farkla ki, bütün bu eserlerin satır aralarında Râzî’nin *Metâlib* ve *Mebâhis*’te beliren felsefi çizgisi ön plana çıkarılmaktadır. Bazen de Râzî’ye karşı İbn Sînâcılık da temellendirilmektedir. Buna en iyi örnek olarak Urmevî’nin kıdem-hudûs konusunda *Lübâb*’ta Râzî’ye yaptığı “bütün” eleştirilerin *Metâlib*’de bir şekilde yer almasını verebiliriz.⁵⁷

İfade ettiğimiz üzere *Lübâb*’ın girişindeki ifadeler Urmevî’nin bunun farkında olduğunu ve bunu bilinçli bir proje olarak yaptığını açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁸ Bu hususu başta kıdem-hudûs, tesir, sıfatların mahiyeti, yönler teorisi ve soyutlar varlıklar olmak üzere birçok konuda yapmaktadır. Ancak bunu insan fiilleri üzerinden daha somutlaştırmaya çalışacağız. Urmevî’nin bu projesini Anadolu’da başlatmadığı bilinen bir husustur. Ancak hayatının en az son 20 senesini Anadolu’da

⁵⁵ bk. Urmevî, *Lübâb*, 31, 39, 45, 46, 47, 48, 51, 59, 60, 63, 64, 66, 74, 80, 81, 82, 90, 92, 95, 98, 99, 114, 135, 138, 142, 145, 162, 166, 186, 188, 214, 225, 227, 234, 237, 251, 264.

⁵⁶ bk. Hasan Akkanat, Kadı Sıraceddin el-ürmevî ve Metâliu’l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme) (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 1/6, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 26, 27, 30, 31, 32, 37, 45, 50, 51, 52, 64, 65, 67, 72, 73, 75, 82, 88, 92, 93, 95, 96, 98, 102, 111, 112, 116, 122, 130, 150, 170, 174, 205, 206, 208, 211, 241; a. mlf., *Beyânü’l-hak ve lisânü’s-sıdk* (İstanbul: Atif Efendi Ktp., nr. 1567), vr. 3a, 8a, 9a, 13b, 33a, 61a, 62a, 63a, 64a, 81a, 82a, 86a; a. mlf., *el-Mebâhic fi şerhi’l-Menâhic* (Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü: Yusuf Ağa 5482/2), 7a, 11a, 17b, 24b, 25a, 46b, 47a; a. mlf., *et-Tahsîl*, 1/175, 176, 177, 179, 181, 182, 183, 185, 206, 207, 208, 213, 216, 217, 228, 230, 239, 246, 250, 263, 275, 277, 278, 282, 291, 308, 318, 319, 330, 333, 347, 348, 349, 355, 359, 378, 382, 412, 425, 427, 2/11, 28, 43, 92, 96, 108, 111, 162, 197, 204, 207, 210, 232, 234, 235, 241, 249, 257; a. mlf., *Şerhü’l-İşârât ve’t-tenbihât*, thk. ‘Amâr et-Temîmî (Kum: Merkezü ‘Üş Ali Muhammed, 2018) 2/47, 62, 74, 129, 178, 271, 268, 435.

⁵⁷ bk. Urmevî, *Lübâb*, 224, 225. 38-77; Râzî, *el-Metâlib*, 4/245-332.

⁵⁸ Urmevî, *Lübâb*, 29, 30.

geçirdiği, *Letâif, Beyân ve Şerhü'l-İşârat*'ı orada yazdığından dolayı bu tesisin ağırlıklı olarak Anadolu'da gerçekleştirildiğini belirtmek gerekir.

Râzî ve Urmevî ile ilgili birçok husus incelendiği halde özellikle insan fiilleri konusunda Râzî ile Urmevî'yi karşılaştıran, Urmevî'nin yaptığı kısa ve özlü eleştirilerin felsefî ve kelâmî dayanaklarını ortaya çıkaran detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Çalışmamızın bu açıdan önemli bir boşluğu dolduracağını düşünmekteyiz. Bununla birlikte Râzî ve sonrasında Eş'arî kelamda meydana gelen değişim ve dönüşümün bu konu ekseninde de takip edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışma başka bir açıdan Eş'arî ve Râzî geleneği içerisinde değerlendirilen bir düşünürün, Eş'arîliğin kesb anlayışını esnetmeye ve insan iradesine daha geniş bir alan açmaya çalıştığını da ortaya koymaktadır.

2. İnsan Fiilleri ile İlgili Tartışmaların Odak Noktası

Bütün kelimeler ekollerinin cismânî âlemin sonradan yaratıldığını savunmak suretiyle sudûru savunan filozoflardan ayrıldıkları halde insan fiillerinin yaratılması konusunda birbirinden farklı görüşler serdetmişlerdir. Mu'tezile, kulların kendilerine verilen kudretle fiillerini yarattıklarını savunurken⁵⁹ Eş'arîler kesbi, Mâtürîdîler ise daha önce Nazzâm (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/869) ve Sümâme (ö. 213/828),⁶⁰ hatta Muammer (ö. 215/830) tarafından ileri sürülen⁶¹ iradenin bir benzeri olarak *azm-i musammemi*/kesinleşmiş karar savunmuşlardır. Ancak bir farkla ki, Mâtürîdîlere göre *azm-i musammem* veya iradeden sonra fiiller Allah tarafından yaratılırken, Mu'tezile'ye göre ise bu fiiller ilâhî yaratmaya konu olmadan ya tevlîd yoluyla kul tarafından ortaya çıkarılmakta ya da zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Râzî, bu ikinci durumu “*bir şey tesâvî/eşitlik durumundan çıktığında icâb/zorunluluk durumuna varır.*” şeklinde ifade etmektedir.⁶² Dolayısıyla Mâtürîdîlerin *azm-i musammem* anlayışı bir taraftan Mu'tezilî yaratma anlayışıyla örtüşürken, diğer taraftan ise Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebû İshâk el-İsferayînî'nin (ö. 418/1027) *câzim irade/kesin irade* anlayışlarına benzemektedir.⁶³ Bu anlayışlar arasında kelimelerin tarihinde en fazla tartışma konusu olan ise Eş'arîler, Mu'tezile'den Dirâr b. Amr (ö. 200/815)⁶⁴ ve Hâricîlerden Şuayb İbn Muhammed'e tabi olan Şuaybiye⁶⁵ tarafından ileri sürülen *kesb* anlayışıdır. İmâm Eş'arî (ö. 324/935) bu kesbi, hâdis kudretle meydana gelen şeyler olarak tanımlamıştır.⁶⁶ Benzer bir anlayış Şahhâm (ö. 270/883)⁶⁷ ve Hişâm b. Hakem'e de izafe edilmektedir.⁶⁸ Eş'arîliğin kesb anlayışı birçok kişi tarafından tenkit edilmiştir. Söz gelimi İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350), *nas* merkezli, Mu'tezile kelamcıları *kelâmî argümanlarla*, İbn Rüşd (ö. 520/1126) de *felsefî*

⁵⁹ Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhamîd Kurdî (İstanbul-Amman: Kuramer- Dârü'l-Feth, 2018), 157.

⁶⁰ Râzî, *er-Riyâdü'l-münikâ fi ârâi ehli'l-'ilm*, thk. Es'ad Cum'a (Kayrevan: y.y., 2004), 142.

⁶¹ Râzî, *er-Riyâd*, 248, 258.

⁶² bk. Râzî, *er-Riyâd*, 248: متى خرج الشيء عن حدِّ التساوي فلا بد من الانتهاء إلى حدِّ الوجوب

⁶³ bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, nşr. Sa'îd Fûde (Beirut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 2/42.

⁶⁴ Ebü'l-Hasan Ali el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-müsallîn*, thk. Muhammed Muhyeddin (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 1/339, 2/70, 92.

⁶⁵ Râzî, *İ'tikâdât* 49: وهو يقولون إنَّ العبد مكتسب ولا يقولون إنَّه موجد

⁶⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 2/221: والحق عندي هو أنَّ معنى الاكتساب أن يقع الشيء بقدرته محدثة، فيكون كسبا لمن وقع بقدرته

⁶⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 1/274: إن أفعال الانسان.. اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب الميج عليها

⁶⁸ bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/114.

mülâhazalarla Eş'arîlerin kesb anlayışı eleştirmişlerdir.⁶⁹ İşte bu anlayış sadece mezhep dışı eleştiriler değil, aynı zamanda Eş'arîliğin iç değişim ve dönüşümlerinin takip edilmesi açısından da oldukça önemlidir.

Râzî ve Urmevî'nin insan fiilleri ile ilgili yaklaşımlarını incelerken birçok eserden istifade etmekle birlikte tartışmayı daha çok Râzî'nin *el-Erba'în* ve Urmevî'nin *Lübâbü'l-Erba'în* eserleri üzerinden yapacağız. Bunun nedeni ise *Lübâb*'ın hem Urmevî'nin en önemli kelimeleri olması hem de en temel eleştirilerini bu eserde Râzî'ye yöneltmiş olmasıdır. Râzî, *Erba'în*'de bu konuyu *fiillerin yaratılması* şeklinde başlıklandırırken Urmevî ise onu *amellerin yaratılması* şeklinde başlıklandırmıştır. Fiil ile amel birbirine yakın olsa da amel daha çok sevap ve cezaya konu olan eylemlerde kullanılmaktadır. Uyuyan ve unutanın eylemlerine *amel* değil; daha çok *fiil* denmektedir. Dolayısıyla eylem vasfını taşıyan her şey fiil olarak nitelendiği halde amel olarak nitelenmemektedir. Bu yüzden Allah'a *fâil* denildiği halde *âmil* denilmemektedir. Kelâmî yaklaşımlar bir bütün olarak dikkate alındığında bu konuda fiil ifadesinin kullanılmasının daha isabetli olduğu görülmektedir. Böyle olmakla birlikte bu konudaki tartışmaların odak noktası her türlü eylem değil; irade ve ihtiyarın eşlik ettiği amellerdir. Çünkü kulun; zorunlu, sehven veya uykuda ortaya çıkan eylemlerin yaratıcısı olmadığı ittifakla kabul edilmektedir.

Râzî ve Urmevî, fiillerin yaratılmasına dair tartışmalara girmeden önce ona dair kelâmî yaklaşımları aktarırlar. Bu durum Râzî'nin genel bir yöntemidir. Çünkü aynı zamanda sentezci düşünür olan Râzî, ele aldığı konularda ilkin tartışmanın odak noktasını (*mahallü'n-nizâ'*) tespit etmeye çalışmaktadır. Onun sentez faaliyetleri de büyük ölçüde buna dayanmaktadır. Râzî ve Urmevî'ye göre bu konuda temelde iki yaklaşım mevcuttur. Birincisi; kulun, fiillerin ortaya çıkarılmasında bağımsız olmadığı şeklindedir. Bu da birkaç kişi veya ekol tarafından ileri sürülmüştür. Bunlar:

- 1) Fiilin meydana gelmesi bir bütün olarak dâî/dürtüye dayalıdır. Kudret de dürtüye (dâî)ye eklenince fiil zorunlu olarak meydana gelmektedir. Bu görüş, filozofların kâhir ekseriyeti ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından savunulmuştur.
- 2) Fiilin ortaya çıkmasında etkili olan bir şekilde Allah-kul kudretinin toplamıdır. Bu da fiilin her iki kudretle ortaya çıktığını savunan Ebû İshak el-İsferayînî (ö. 418/1027) ile fiilin aslımı Allah'a, vasfını ise kula izafe eden Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) görüşüdür.
- 3) Eş'arî'nin savunmuş olduğu fiilin aslı ve sıfatlarıyla birlikte Allah'ın kudreti sayesinde meydana gelmesidir. Bu anlayışta kulun kudretinin hiçbir etkisi yoktur.

İkincisi ise Mu'tezile'nin savunmuş olduğu kulun kendi fiillerini tek başına ortaya koymasındadır. Mu'tezili kelamcılar bu bilginin hangi şekilde elde edildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Birçok Mu'tezili âlime göre bu bilgi nazarî ve istidlâlî iken; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre ise bu bilgi zorunludur.⁷⁰

⁶⁹ Merzûk el-Ömerî, *Nazariyetü'l-kesb inde'l-Eşâ'ire* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 282.

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, nşr. Mahmûd Abdulaziz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 223, 224; a.mlf., *er-Riyâd*, 142; a.mlf., *el-Metâlib*, 9/255-258; a.mlf., *Nihâye*, 2/42, 43; İcî, *el-Mevâkıf*, 312, 313; Urmevî, *Lübâb*, 224, 225.

3. İnsan Fiilleri Konusunda Urmevî'nin Râzî Eleştirileri

3.1. Urmevî'nin Ebü'l-Hüseyn Savunusu

Râzî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin insan fiilleri konusunda çelişkiye düştüğünü düşünmektedir. Çünkü bir taraftan kulun kendi fiilini yaratmada müstakil olduğunu ve bunun bilgisinin zorunlu olduğunu ifade eden Ebü'l-Hüseyn, diğer taraftan ise fiilin meydana gelmesinin dürtü (dâî) ve kudrete dayalı olduğunu ileri sürmektedir. Râzî'ye göre birinci yaklaşım *kaderî anlayışa* yol açtığı gibi ikinci görüş de *cebrî anlayışa* yol açmaktadır. Bu iki yaklaşımın birbirinden tamamen zıt olduğu açıktır. İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) bu çelişkiyi gidermek için “*fiilin dâî ile birlikte meydana gelmesi daha evlâdır; ancak zorunlu değildir.*” dediğini aktarmaktadır.⁷¹ Urmevî ise bu konuda Râzî'yi eleştirmektedir. Ona göre fiilin dâîye dayalı olduğunu ve dâî ile birlikte kulun kudreti sayesinde zorunlu olarak meydana geldiğini söylemek aşırı cebrî bir yaklaşım değildir.⁷² Râzî'nin başka bir şarihi olan Şihâbüddin Karâfî (ö. 684/1285) de bu durumun ihtiyarla çelişmediğini düşünmektedir.⁷³ Dolayısıyla Urmevî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin dâî anlayışının cebre yol açmadığını düşünerek Râzî'nin bu konudaki eleştirisini yanlış bulmaktadır. Râzî'nin de bu konuda farklı eğilimlere sahip olduğu belirtmek gerekir. Nitekim *Metâlib*'de fiil dâîye dayalı olduğunda cebre yol açtığını kabul ettiği halde,⁷⁴ bir engel olmadığı takdirde, fiilin dâinin ardından zorunlu olarak meydana geldiğini kabul etmektedir.⁷⁵ Hatta mutlak tesiri Allah'a izafe etmediği *Nihâye*'de, dâiler meydana geldikten sonra yaratma Allah'a ait olsa da, lâzım-melzûm ilişkisinden dolayı, Allah'ın onu yaratmamasının imkânsız olduğunu düşünmektedir.⁷⁶ Râzî'nin önemli şârihleri ve eleştirmenlerinden olan Karâfî ise cebrî *kudretin inkârı* ile özdeşleştirmektedir.⁷⁷ Buna göre kudretin varlığı kabul edildikten sonra dâinin kabulü cebre yol açmamaktadır.

Urmevî'nin buradaki yaklaşımı oldukça önemlidir. Nitekim Râzî, insanın tesirini bütünüyle reddettiği birçok yerde, ilkin bazı Mu'tezile kelamcıları tarafından *mûcib irade* şeklinde işaret edilen, Hişâm b. Hakem (ö.179/795) tarafından *muhayyic/harekete geçiren* olarak nitelenen,⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, (ö. 415/1025) tarafından ciddi anlamda detaylandırılan ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin eliyle önemli bir derinliğe ulaşan dâî anlayışını referans göstermektedir. Onun yaptığı çıkarıma göre bu anlayış kabul edildiğinde iradenin yeri de kalmamaktadır. Urmevî'ye göre ise dâî anlayışı, insanın muhtâr oluşu ile çelişmemekte ve aşırı cebrî bir sonucu doğurmamaktadır.⁷⁹

⁷¹ Ayrıca bk. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetu'l-Mütekellimîn fi'r-Reddi 'Ale'l-Felâsife*, thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung (Tahran: İraniyan Institute Of Philosophy, 2008), 25, 26.

⁷² Râzî, *el-Erba'în*, 223-226; a.mlf., *el-Metâlib*, 9/12, 258; İcî, *el-Mevâkıf*, 314; Urmevî, *Lübâb*, 225, 226: القول بتوقف ولقائل أن يقول: القول بتوقف الفعل على الداعي ووجوبه عنده بقدره العبد ليس غلوًا في الجبر.

⁷³ Şihâbeddin el-Karâfî, *Şerhu'l-Erba'în fi usûli'd-din*, nşr. Nizâr Hammâdî (Mısır: Dâriü'l-Asale, 2020), 344, 447.

⁷⁴ Râzî, *el-Metâlib*, 9/14: إن المعتزلي إن قال إن وقوع الفعل عقيب القدرة والداعي واجب فقد قال بالجبر من حيث لا يشعر به.

⁷⁵ Râzî, *el-Metâlib*, 9/9, 11, 300, 301.

⁷⁶ Râzî, *Nihâye*, 2/54: فأجل ذلك يستحيل من الله تعالي أن لا يوجد ذلك الفعل عقيب توقر الداعي.

⁷⁷ Karâfî, *Şerhu'l-Erba'în*, 314.

⁷⁸ bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/114, 116, 2/100.

⁷⁹ Urmevî, *Lübâb*, 225: ولقائل أن يقول: القول بتوقف الفعل على الداعي ووجوبه عنده بقدره العبد ليس غلوًا في الجبر.

3.2. Râzî'nin Eş'arî Tutumu ve Urmevî'nin İtirazları

Râzî ve Urmevî, *Erba'în ve Lübâb'da* ilk önce fiillerin yaratılmasında kulun hiçbir etkiye sahip olmadığını savunan Eş'arî yaklaşımı aktarırlar. Râzî'nin bu konuda ileri sürdüğü birçok delil, Urmevî tarafından ya eleştirilmiş ya da yetersiz görülmüştür. Bu da Urmevî'nin, fiillerin yaratılması konusunda İmâm Eş'arî (ö. 324/935-36) veya kelamcı-Râzî gibi düşünmediğini ortaya koymaktadır. İfade ettiğimiz üzere Urmevî'nin, Râzî'nin muhakkik kimliğini yeniden tesis etmeye çalıştığını ortaya koyan en önemli konulardan biri insan fiilleridir.

Bütün Eş'arîler kulun müstakil bir fâil olduğunu reddettikleri halde müstakil olmayan kudretin bir tesire sahip olup olmadığı konusunda farklı düşünmüşlerdir. Râzî, *Nihâye*'de *mûcid* ifadesine *müstakil* anlamını vererek, asıl ispat edilmesi istenen (*matlûb*) hususun bu anlam olduğunu, dolayısıyla kulun müstakil bir fâil olmadığını ifade etmektedir.⁸⁰ Bazı yerlerde fiilin sadece kaza ve kadere izafe edilmesini geçersiz gördüğü gibi onun sadece kullara izafe edilmesini de şirkle eşdeğer tutmaktadır.⁸¹ Dolayısıyla buradaki ifadelerle bakılacak olursa Râzî açısından en temel husus, fiillerin ilâhî iradeden bağımsız olarak kullara izafe edilmemesidir. Bunu tevhidi yıkan bir unsur olarak görmektedir.⁸² Bu yaklaşımlara bakılacak olursa denebilir ki, onun düşüncesi açısından kulun kudreti tesir ve yaratma hususlarında bağımsız olmadıktan sonra onun bir tesire sahip olup olmaması ise ciddi bir sorun teşkil etmemektedir. Râzî'nin bu tutumu esas alınacaksa onun farklı metinlerinde yer alan “Allah'tan başka müessir yoktur.”⁸³ ifadesinin bazen “Allah'tan bağımsız müessir yoktur.” anlamında olduğunu belirtmek gerekir. Bunu teyit eden en önemli metinlerden biri, *Metâlib*'in kaza ve kader cildir. Bu ciltte neredeyse cebriyeyi andıracak şekilde mutlak olarak yaratma ve tesiri reddettikten sonra “böylece kulun yaratmada müstakil olmadığını söylememiz gerekir.” ifadesini kullanmaktadır.⁸⁴ Bu da onun “Allah'tan başka müessir yoktur.” ifadesinden ilâhî iradeden bağımsız bir iradenin olmadığını kastettiğini ortaya koymaktadır. Bütün bunlara rağmen Râzî'nin “*insan, iradesine zorlanmış*”⁸⁵ veya “*insan, ihtiyârına zorlanmış*” gibi cebrîliği andıracak ifadeleri de yok değildir. Böyle bir tutuma sahip olduğu metinlerde Râzî; emir, nehiy, sevap ve cezayı makul bir zeminde temellendirmek için insana bir irade izafe etmek yerine Kâdir-i mutlâk ve Fâil-i muhtâr ulûhiyyet anlayışını bir dayanak olarak zikretmektedir.⁸⁶ Başta *Erba'în* olmak üzere bu konuda Eş'arî bir yaklaşıma, hatta Eş'arîliğin daha ilerisine gittiği eserlerinde bu anlayışı temellendirmek için birden fazla argüman ileri sürmüştür. Ancak Râzî'nin bu konuda sadece bir yaklaşıma sahip olduğu söylenemez. Nitekim onun net ve kesin bir yaklaşıma sahip olmadığı; “bütün tasavvur ve tasdiklerin bedihîliği veya kesbîliği”, “bazı metafizik kavramların sübûtîliği veya ademîliği”, “ilâhî zatla ilgili terkîb bahisleri”, “metafizikte kesinliğin elde edilip edilmeyeceği”, “sem'î deliller ile keşfin delâlet sorunları” ve “kıdem-hudûs” konularla

⁸⁰ Râzî, *Nihâye*, 2/27.

⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'n-nefsi ve'r-rûhi ve şerhu kuvâhumâ*, thk. Muhammed Sâgîr (Pakistan: Metbû'âti Ma'hadî'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye 1968), 153: إنك إن اعتقدت أن ذلك الفعل منه فقط فإنك مشرك، وإن عرفت أنه بقضاء الله وقدره وهو باطل:

⁸² Fahreddin er-Râzî, *Esrârü't-tenzîl ve envârü't-te'vîl*, thk. Mahmûd Ahmed Muhammed ve diğeri (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2011), 80.

⁸³ Râzî, *Nihâye*, 2/111.

⁸⁴ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 9/249: وإن سلمنا بهذه المقدمة لزمن القول بأن العبد غير مستقل بالإيجاد

⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Kitâb fi'l-halk ve'l-ba's* (Köprülü Ktp: Fazıl Ahmet Paşa, nr. 816), 46b.

⁸⁶ Râzî, *Kitâb fi'l-halk ve'l-ba's*, vr. 54b.

birlikte insan fiilleri gelmektedir.⁸⁷ Burada daha çok onun insan kudretini yok saydığı veya alanını ciddi anlamda daralttığına dair temel argümanlarını ve Urmevî'nin tutumunu aktaracağız.

3.2.1. Tercih-i bilâ Müreccih

Kelamın birçok konuda dayandığı en önemli kanıtlardan biri tercih-i bilâ müreccihin imkânsız oluşudur. Tercih-i bilâ müreccih ilkesi, birden fazla eşit seçeneğin olduğu hususlarda bir neden olmaksızın bu seçeneklerden birinin diğerine baskın olmasıdır. Bu esasa dayanarak Râzî, kulun müessir olmadığını temellendirmek için bir fiilin tercihe dayalı olarak ortaya çıkıp çıkmadığını incelemektedir. Onun yaptığı aklî çıkarıma göre nihaî olarak kulun hiçbir konuda müreccih olmayıp, yegâne müreccihin Allah olması gerektiği şeklindedir. Bu konuda birkaç aklî olanak dile getirmektedir. Birincisi; fiilin gerçekleştirilmesi ve terk edilmesinde kulun tek başına kâdir olmamasıdır. Râzî'nin *Erba'în* ve *Nihâye*'deki ifadelerine göre onun tam olarak temellendirmek istediği budur.⁸⁸ İkincisi ise kulun bunlara kâdir olmasıdır. Bu durumda fiiller ya bir müreccihe dayalı olacaktır ya da olmayacaktır. Bir müreccihe dayalı olmadığında onların tesadüfen meydana gelmesi, mümkünün bir müreccihe muhtaç olmaması, dolayısıyla yaratıcının yokluğu lazım gelecektir. Bir müreccihe dayalı olduğunda ise teselsül hâsıl olacaktır. Her iki durum imkânsız olduğundan kulun bu konuda müreccih olması da imkânsızdır. Aynı zamanda kulun kudreti müreccih olduğunda fiilin zorunlu olarak meydana gelmesi gerekir. Aksi takdirde varsayılanın tersine kulun kudreti tam müreccih olmayacaktır. Bu da çelişik bir durumdur.⁸⁹ Ona göre fiilin sadece bazı durumlarda kulun kudreti veya Allah-kul kudretlerinin toplamı sayesinde meydana gelmesi de aynı sonucu doğuracaktır. Dolayısıyla kul, ister tek başına olsun isterse ilâhî kudretle birlikte olsun müreccih olamaz. Râzî'ye göre buradan yola çıkarak kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid yoluyla Allah'ın fâil-i muhtâr olmadığı ileri sürülebilir. Ancak böyle bir çıkarımı doğru görmemektedir. Nitekim kulun iradesi hâdis olduğundan yaratıcı bir iradeye muhtaçtır. Aksi takdirde teselsül olacaktır. İlâhî irade ise kadîm olduğundan buna muhtaç değildir.⁹⁰

Lübâb'ta Râzî'nin bu konudaki ifadelerini oldukça kısa ve öz lü aktaran Urmevî'nin onu eleştirdiği ve aktarıldığı şekliyle bu delili yetersiz gördüğü anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Râzî, *Erba'în*'de “bu durumda kul tek başına fiile veya terke tek başına kâdir değildir. İşte tam olarak istediğimiz (matlûb) şey de budur.” demektedir.⁹¹ Urmevî ise aynı konuyu ele alırken ilkin “kul, fiil ve terke kâdir değilse cebir meydana gelir.” ifadesini kullanmaktadır.⁹² Bu delili Râzî'nin aktardığı şekilde ihtisar etmeden önce söz konusu ifadeyi kullanması ve kulun temekkün/güç yetirmesini vurgulaması oldukça önemlidir. Bunun da oldukça önemli kelâmî bir müdahale olduğunu düşünmekteyiz. Böylece Urmevî, aslında kulun fiile ve terke mütemekkin/kâdir olmamasını bir matlup olarak değil; onun cebre yol açtığını düşünmektedir. Urmevî'nin yaptığı bir başka eleştiri de İcî'nin işaret ettiği gibi⁹³ Allah'ın fâil-i muhtâr oluşu ile ilgilidir. Yaptığı eleştirilere bakılacak olursa Urmevî'ye göre kul

⁸⁷ bk. Baysal, “Fahreddîn er-Râzî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddîn er-Râzî Eleştirisi”, 430.

⁸⁸ Râzî, *Nihâye*, 2/27.

⁸⁹ Râzî, *el-Erba'în*, 223; a.mlf., *Esrârü't-tenzîl*, 235, 236; Urmevî, *Lübâb*, 225.

⁹⁰ Râzî, *el-Erba'în*, 223; Urmevî, *Lübâb*, 225.

⁹¹ Râzî, *el-Erba'în*, 224: إنَّ العبد حال ما رجح الفعل، هل يصح منه ترجيح الترك بدلا عن الفعل، أو لا يصح، فإن كان حال كونه مصدرا للفعل لا يصح منه الترك، وحال كونه مصدرا للترك لا يصح منه الفعل، فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك، وذلك هو المطلوب.

⁹² Urmevî, *Lübâb*, 226: إن العبد إن لم يتمكن من الفعل والترك لزم الجبر

⁹³ İcî, *el-Mevâkıf*, 313: ورد هذا الجواب بأنه لا يدفع التقسيم المذكور

hakkında Râzî'nin aktardığı şekilde bir durum kabul edilirse bunun aynısı Allah hakkında da kabul edilecek ve O'nun fâil-i muhtâr oluşu sıkıntıya girecektir. Onun ifadesi ile birileri “burada aktarılan bilgilerin (Allah hakkında da) söz konusu taksimi ortadan kaldırmadığını ileri sürebilir.” Anlaşıldığına göre Urmevî, fiillerin yaratılması konusunda yukarıda aktarıldığı gibi kulun kudreti konusunda tercih-i bilâ müreccih eksenli delili eksik görmektedir.⁹⁴

3.2.2. Fiilin Detaylarının Bilinmemesi

Eş'arî kelamcılar, gerçekleştirdiği fiilin bütün detaylarını bilmediğinden yola çıkarak insanın kendi fiilini yaratmadığını temellendirmeye çalışmışlardır. Bu delilin odak noktası kulun bilmeden veya farkına varmadan bazı eylemleri gerçekleştirmesidir. Böylece Eş'arîler fiillerin yaratılmasını sadece Allah'a izafe ettiklerinde *Allah'ın yaratma vasfı* gibi argümanlarla birlikte *kulun kendi fiilini bilmemesini* de güçlü bir kanıt olarak sunmuşlardır.⁹⁵ Buna göre kul kendi fiilini yaratmış olsaydı bir taraftan yaratmada Allah'a eşit olması, diğer taraftan da işlediği fiillerin bütün detaylarını bilmesi gerekirdi.⁹⁶ Her iki durum da mümkün değildir. Başta Râzî olmak üzere bu kanıtlama tarzını benimseyenler birkaç örnek dile getirmişlerdir.

Birincisi: Bir fiil ortaya çıktığı şekilden *daha az* veya *daha fazla* olabilir. Dolayısıyla kulun kasıt ve ihtiyar sonucunda belli bir şekli ortaya koyması onun bilgisine dayalı olması gerekir. Onun da tam olarak böyle bir bilgisi mevcut değildir. Nitekim uyuyandan sâdir olan fiillerde olduğu gibi kul bunun tam bilgisine sahip değildir.⁹⁷

İkincisi: Bu delil kelamcılarının kahir ekseriyetinin kabul ettikleri cevher-i ferd nazariyesi eksenindedir. Bilindiği gibi hızlı yürümek ile yavaş yürümek, sekenât/aralıklarla ilgilidir. Bu aralıkların da cevheri ferdle yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Oysa yavaş yürüyen, yürüyüşünü yavaşlatan aralıkları ve mahalleri bilmemektedir. Bu durumda kul ortaya koyduğu fiilin detaylarını bilmemiş olmaktadır.⁹⁸

Üçüncüsü: Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Haşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) göre cismin hareket etmesi durumunda *cisim, hareket ve mütharrikiyet/hareket hali* olmak üzere üç husus meydana gelmektedir. Oysa bu unsurlar birçok kişi tarafından bilinmediği halde hareket ortaya çıkmaktadır. Bu da kulun ortaya koyduğu fiilin bütün detaylarını bilmediğini ortaya koymaktadır.⁹⁹

⁹⁴ Urmevî, *Lübâb*, 226.

⁹⁵ bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-din*, -Kelâmın Temel Problemleri, çev. Hüsnü Turgut-Erkan Baysal (İstanbul: Litera 2022), 137; a.mlf., *el-Metâlib*, 9/84-89; İcî, *el-Mevâkıf*, 312; Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. Muhammed Adnan (Dârü'l-Minhâc, ts.), 155; a.mlf., *Kavâ'idü'l-akâid*, thk. Mûsâ Muhammed 'Ali (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1985), 196; Muhammed el-Hüseynî ez-Zavâhirî, *et-Tahkikü't-tâm fi 'ilmi'l-keâm* (Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye), 1939; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Metnü Tehzîbi'l-mantik ve'l-keâm*, nşr. Abdulkadir el-Kürdî (Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1912), 88.

⁹⁶ Ali Abdulfettâh el-Mağribî, *Hakikatü'l-hilâf beyne'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1994), 75.

⁹⁷ Râzî, *el-Erba'in*, 226; a.mlf., *Levâmi'*, 169; Urmevî, *Lübâb*, 226.

⁹⁸ Râzî, *el-Erba'in*, 226, 227; Urmevî, *Lübâb*, 226.

⁹⁹ Râzî, *el-Erba'in*, 226, 227; Urmevî, *Lübâb*, 227.

Dördüncüsü ise parmağın hareket ettirilmesi örneğidir. Bilindiği gibi parmağını hareket eden onun cüzlerini de hareket ettirmektedir. Oysa parmağını hareket ettiren, ne hareketin sayısını ne de mahallini bilmektedir. Bu da kulun, hareketin detaylarını bilmediğine delâlet etmektedir.¹⁰⁰

Urmevî ise Râzî'nin böyle bir argümanı esas almasını *Lübâb* ve *Tahsîl*'de eleştirmektedir. *Tahsîl*'de "bu takrir kelimada bilindiği gibi zayıftır" (هذا التقرير ضعيف يعرف في الكلام) ifadesini kullanmaktadır. Her iki metinden anlaşıldığına göre onun eleştirisinin odak noktası bütün delillerdir. Urmevî bu meyanda *bilinci* üç kısıma ayırarak onların farklı olduklarını ifade etmektedir. Bu kısımlar: *bir şeyin bilincine varmak*, *söz konusu bilincin bilincine varmak* ve son olarak *bilincin varlığını ispat etmektir*. Ona göre son ikisinin yokluğu birincisinin yokluğunu zorunlu kılmamaktadır. Dolayısıyla kul ihtiyârî fiillerini gerçekleştirirken fiillerin dayandığı detayları *fark* edebilir. Ancak detaylar bilgisi söz konusu şuurun da farkına varılmasını veya onun ispat edilmesini zorunlu kılmamaktadır.¹⁰¹ Urmevî'nin yaptığı bu ayrıma göre fâil, fiilin detaylarını bildiği halde söz konusu bilgiden haberdar olmadığı gibi onun varlığını da ispat etmemektedir. Bu bilgi doğrulandığı takdirde Râzî'nin yukarıda ifade ettiği deliller zayıflamış olacaktır.¹⁰² Urmevî'nin şuurla ilgili yaptığı tasnifin bir benzeri, İbn Sînâ tahayyül ile ilgili yapmaktadır. Ona göre bir şeyi *tahayyül etmek* ile *tahayyül esnasında onun hâsıl olduğunu farketmek* ve *zail olduktan sonra bu tahayyülün zihinde varlığını sürdürmesi* farklı şeylerdir. Ona göre üçüncüsünün meydana gelmemesi ilk ikisinin meydana gelmediğini doğurmamaktadır.¹⁰³

3.2.3. Kudret ve Tekvîn

Bu delilin odak noktası, Allah'ın bütün mümkünlere kâdir olduğunu ortaya koymaktır. Buna göre ister zâtî olsun isterse bir manaya dayansın bu kudretin haricinde bir şey söz konusu değildir. Bu durumda kuldan sadır olan bir fiil ya Allah ve kul kudretinin toplamı ya sadece birisinin kudreti ile gerçekleşmiş ya da her ikisiyle de gerçekleşmemiştir. Bir kudret olmadan fiilin ortaya çıkması imkânsız olduğu gibi her ikisinin kudreti ile gerçekleşmesi de mümkün değildir. İlâhî kudret sabit olduğundan kulun kudreti nazar-ı itibardan düşmekte ve onun yaratmaya kâdir olmaması zorunluluk arz etmektedir.¹⁰⁴

Urmevî'nin bazı konularda yaptığı eleştiriler dikkate alınacak olursa onun bu noktada Râzî ile hemfikir olmadığı anlaşılacaktır. Nitekim bu delilin odak noktası Allah dışında her şeyin mümkün olması ve Allah'ın bütün mümkünlere kâdir olmasıdır.¹⁰⁵ Ancak Râzî, âlemin imkânından yola

¹⁰⁰ Râzî, *el-Erba'în*, 226, 227; Urmevî, *Lübâb*, 227.

¹⁰¹ Urmevî, *Lübâb*, 227: لعله يشعر بالتفاصيل التي يتوقف الفعل الاختياري عليها وعلى الشعور بها، لكنه لا يشعر بذلك الشعور، أو ان شعر به لكا لا يثبت ذلك الشعور في الذكر، والشعور بالشيء غير، والشعور بذلك الشعور غير، وثبات ذلك الشعور غير، فلا يلزم من نفي الآخرين نفي الأول.

¹⁰² Urmevî, *Lübâb*, 227; Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/319.

¹⁰³ bk. Ebû Ali İbn Sîna, *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a şerhi'l-Hâce Nasîrüddin et-Tûsî ve'l-Muhâkemât li-Kutbi'r-Râzî*, thk. Kerîm Feyzî (Kum: Metbu'ât-ı Dînî, 1383), 2/487; Râzî, *el-Metâlib*, 3/42, 43; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ahmed Hicâzî Sakâ (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1986), 131.

¹⁰⁴ Râzî, *el-Erba'în*, 226, 227; Urmevî, *Lübâb*, 227.

¹⁰⁵ Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn*, 97; a.mlf., *Me'âlimü usûli'd-dîn*, (b.y.: Münteda'l-Aslîn, 2004), 54, 55; a.mlf., *Nihâye*, 1/457; İcî, *el-Mevâkıf*, 283; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 150; Rükniüddin Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik min usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedîr (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 124; Zavâhirî, *et-Tahkîkî't-tâm*, 109; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/664.

çıkarak sadece Allah'ın her şeye kâdir oluşunu temellendirmemektedir. Aynı zamanda bu argümanla kulun kudretini veya tesirini de ortadan kaldırmaktadır. Urmevî ise *Lübâb*'ın farklı bir yerinde; “birileri, göksel cisimlerin muhtâr veya mûcip bir fâile muhtaç olmasının, onların âlemde müessir olmalarına mani olmadığını ileri sürebilir.” ifadelerini kullanmaktadır.¹⁰⁶ Tesir konusundaki bu yaklaşımın aynı imkân hakkında da geçerlidir. Aynı zamanda bu delilin önemli dayanaklarından biri kudretin bütün makdûrata eşit düzeyde olmasıdır. Urmevî bu konuda da Râzî gibi düşünmemektedir.¹⁰⁷ Bu iki farklı tutum bir araya getirildiğinde onun nezdinde bir şeyin mümkün olmasının onun kâdir olmasına engel teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Urmevî'nin farklı yerlerdeki bütün bu yaklaşımlarının en özlü sonucu *Şerhü'l-İşârât*'ta dile getirmiş olduğu “hâricî illetin her ferde değil; bazılarında illet olması yeterlidir.” ifadesinde ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁸

3.2.4. Kudretlerin Çakışması

Bu delile göre kullar yaratmaya kâdir olsa Allah'ın kudreti ile insanın kudreti çakışacaktır.¹⁰⁹ Bu durumda ya her ikisinin gereği yerine gelecek ya hiçbiri meydana gelmeyecek ya da sadece birisinin isteği yerine gelecektir. Her üç seçenek de mümkün değildir. Nitekim her ikisinin gereğinin aynı anda meydana gelmesi veya gelmemesi çelişkilidir. Onların bir anda meydana gelmesinin çelişik olduğu açıktır. Bir anda meydana gelmemesinin çelişik olduğuna gelince; nitekim iki kudretten birinin meydana gelmesini engelleyen, diğer kudretin varlığıdır. Bu durumda her ikisinin meydana gelmemesi dolaylı olarak her ikisinin meydana gelmesini doğurmaktadır. Bu da her ikisinin aynı anda meydana gelmesi gibi çelişik bir sonucu doğurmaktadır. Râzî, ilâhî isteğin bu çakışma esnasında yerine geldiğini de imkânsız görmektedir. Daha doğrusu kulun kudretinin ilâhî kudretle çakışacak durumda görmemektedir. Nitekim örnekte geçen hareket veya sükûn parçalanma veya derece farklılığını kabul etmemektedir ki, onlara kâdir olan fâiller arasında daha güçlü veya zayıf şeklinde bir derece farkı söz konusu olsun. Bu üç seçeneğin imkânsız olması, kulun yaratmaya kâdir olmadığını doğurmaktadır.¹¹⁰ Bu delilin odak noktası, bir makdûrun iki ayrı kudrete eşit oranda konu olmaması ve makdûrun tek olmasından dolayı kudretlerin parçalanmamasıdır. Ancak Urmevî, bu konuda Râzî gibi düşünmediğini başka bir münasebetle ifade etmektedir. Ona göre makdûrlar farklı oranlarda ilâhî kudret ile diğerlerinin kudretlerinin tesirini kabul edebilir.¹¹¹ Dolayısıyla bir şeyin aynı oranda iki farklı kudrete konu olması mümkündür. Böylece denebilir ki Urmevî, kudret çakışmasından yola çıkarak kulun kâdiriyetinin nefyedilmesini doğru görmemektedir. Râzî'nin kendisi de *İtikât*'ta kudret ile yaratma arasına fark koyarak Eş'arîler olarak kulun kâdir olduğunu kabul ettiklerini, ancak onun yaratıcı olduğunu reddettiklerini söylemektedir.¹¹²

¹⁰⁶ Urmevî, *Lübâb*, 238: ولقائل أن يقول: لا يلزم من افتقارها إلى مؤثر موجب أو فاعل مختار عدم كونها مؤثرة في أحوال العالم

¹⁰⁷ Urmevî, *Lübâb*, 234: ولقائل أن يقول: المقدورات قد تختلف في قبول تأثير قدرة الله تعالى وقدره غيره

¹⁰⁸ Urmevî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2/269: لا حاجة إلى كون تلك العلة الخارجة علة لكل واحد من الأحاد، بل يكفي في ذلك المقصود كونها علة للبعض.

¹⁰⁹ bk. Teftâzânî, *Metnü Tehzîbi'l-mantık ve'l-keâm*, 88.

¹¹⁰ bk. Râzî, *el-Erba'in*, 227; a.mlf., *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 137; Urmevî, *Lübâb*, 220, 221, 227.

¹¹¹ Urmevî, *Lübâb*, 234: ولقائل أن يقول: المقدورات قد تختلف في قبول تأثير قدرة الله تعالى وقدره غيره

¹¹² Râzî, *İtikâdât fırâkı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1982), 68.

3.2.5. Kasıt ve İhtiyârın İn'ikâsı

Bu delile göre bütün ihtiyârî fiiller kasıt ve ihtiyar sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu ikisi olmadan fiilin ortaya çıkması mümkün değildir. Ancak bazen kasıt veya ihtiyar belli bir şeye yöneldiği halde onların zıtları meydana gelmektedir. Söz gelimi kâfir, doğruluk ve ilmi kastettiği halde kendisinde cehalet hâsıl olmaktadır. Bu da onun kendi fiilini yaratmadığını ortaya koymaktadır. Kâfirin doğrudan ilmi değil; cehaleti ilim sanarak onu kastettiğini, dolayısıyla onun kastının meydana geldiği söylenebilir. Râzî, böyle bir durumu onaylamamaktadır. Nitekim bu durumda onun cehaleti kastetmesi kaçınılmaz olarak başka bir cehalete, o da başka bir cehalete dayanacak, böylece Allah tarafından yaratılan ilk cehalete dayanıncaya kadar geriye doğru gidecektir. Bu durumda ilk ve sonrasında gelen bütün cehaletler Allah tarafından yaratılmış olacaktır. Bu da ilâhî kudreti ortadan kaldıran değil; O'nun yegâne kâdir oluşunu ispatlamaktadır.¹¹³

Urmevî ise bu argümantasyona itiraz etmektedir. Nitekim kulun makdûru olan sadece itikattir. Onun ilim veya cehl, doğru veya yalan olmasını belirleyen ise bu itikadın vaktıya mutabık olup olmadığıdır.¹¹⁴ Bu mutabakatta da kulun hiçbir tesiri bulunmamaktadır. Bu durumda kulun kastetmiş olduğu itikat meydana gelmiş olmakta ve bir in'ikâs söz konusu değildir. Dolayısıyla Râzî'nin bu delilden yola çıkarak Allah'ın yegâne kâdir olmasını temellendirmek yetersizdir.

3.2.6. Mu'tezile'nin İnsan Fiillerine Dair Kanıtları Bağlamında Râzî Eleştirisi

Kudretin mâhiyeti ve fiillerin ortaya çıkması kelimada en fazla tartışılan konuların başında gelmektedir. İrade ve kudret sıfatını merkeze koyarak insanın yaratıcılık vasfını yok sayan veya asgariye indiren Ehl-i Sünnet ile adalet ve tevhide, teklifin aklî zeminini ve insanın ihtiyârını önemseyerek Allah-kul arasında bir kudret paylaşımına giden Mu'tezile, kendi yaklaşımlarını temellendirmek amacıyla bir dizi aklî ve naklî delile başvurmuşlardır. Râzî ve Urmevî, Eş'arîlerin bu konudaki temel delillerini aktararak onlara ilişkin kendi mülâhazalarını ortaya koymuşlardır. Hem bu delillere hem de Urmevî'nin Râzî eleştirisine yer verdikten sonra birtakım Mu'tezilî argümanlara ve Urmevî'nin bu konuda Râzî eleştirisine yer vereceğiz. Râzî'ye göre Mu'tezile, kudretle ilgili yaklaşımını teyit etmek amacıyla birçok argüman ileri sürmüştü de onların tamamı teklifle ilgilidir. Onlara göre kul, kendi fiilini ortaya koymamış olsaydı emir, nehiy, sevap, ceza, övgü ve yerginin bir anlamı kalmayacaktı.¹¹⁵ Bunların anlam kazanması ve makûl bir zemine dayanması için kulun kendi fiilini yaratmış olması gerekir. Daha önce dile getirdiğimiz gibi bazı eserlerinde kula bir tür kudret izafe eden Râzî, *Erba'in*'de cebriliğe yakın bir tutum izlemekte, altı karşıt argüman getirerek Mu'tezile ile muaraza etmekte, dolayısıyla aynı eleştirilerin onların kelim ve düşünce sistemlerinde de söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Urmevî ise *Beyân ve Metâli'* gibi eserlerinde Râzî'den farklı bir tutum sergilemeden *Mebâhis ve Mülâhhas*'ı ihtisar etmekle yetinmektedir. Elbette Râzî'nin bu eserlerde aynı yaklaşıma sahip olduğu söylenemez. Ancak bizim açımızdan önemli olan Urmevî'nin *Lübâb*'ta Râzî'nin insan fiilleri ile ilgili yaklaşımını

¹¹³ Râzî, *el-Erba'in*, 227, 228; a.mlf., *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 137; Urmevî, *Lübâb*, 226, 227.

¹¹⁴ Urmevî, *Lübâb*, 228: فإن المقذور هو الاعتقاد علما وجهلا فهو تابع لوقوع المعتقد ولا وقوعه كما في القول، فإن المقذور منه الاخبار عن الشيء، وأما وصف كون ذلك صدقا وكذبا فهو تابع لوقوعه ولا وقوعه.

¹¹⁵ bk. Belhî, *el-Makâlât*, 320; Râzî, *el-Erba'in*, 229; Urmevî, *Lübâb*, 228.

ciddi anlamda eleştirmesi ve onun Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerde isabetli olmadığını düşünmesidir.¹¹⁶ Bu eleştirilerin bir kısmı göreceğimiz gibi *Tahsîl*'de de mevcuttur.

3.2.6.1. Ezelî İlim ile Teklifin Çelişmesi

Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler başta olmak üzere bütün kelim ekolleri ezelî ilmi kabul ederler. Allah'ın ezelde bildiği hususlar arasında iman etmeyenler de mevcuttur. Bu durumda bazı toplulukların iman etmeyeceklerine dair ezelî bilgi, onların daha sonra iman etmeleri ile çelişmektedir. Bu emir de iki zıddın bir araya getirilmesini içermektedir. Râzî'ye göre fiillerin yaratılması konusunda Eş'arîleri zora sokan bu durumun aynısı "teklif-i mâlâ yutâk/güç yetirilemeye kadir olunması" konusunda Mu'tezile'yi de zora sokmaktadır.¹¹⁷ Hatta bir Mu'tezilî âlim, ilim eksenli bu soruyu soranı *'tizâl düşmanı* olarak değerlendirmiş ve ilâhî ilimden olmasaydı kendilerinin bu tartışmada galip geleceklerini söylemiştir.¹¹⁸ Râzî'ye göre bundan kurtulmanın yegâne yolu, Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) dediği gibi Allah'ın meydana gelmeyen şeyleri bilmediğini ileri sürmektir.¹¹⁹ Kelam açısından bunun kabul edilmesi ise mümkün değildir. Böylece Râzî şunu söylemek istemektedir: Mu'tezile fiillerin yaratılması konusunda nihaî bir çözüm istiyorsa aynısını ezelî ilim konusunda da yapmalıdır. Orada bunu yapamayacağına göre fiillerin yaratılması konusunda da böyle bir çözümü muhaliflerinden istememelidir.

Urmevî ise bu konuda bir çelişki görmemektedir. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre ezelî ilmin imanın gerçekleşmemesine taalluk etmesi, onun varlığına aykırılık teşkil etmemektedir. Nitekim Allah kâfire hem imanı hem de Allah'ın ezelde onun iman etmeyeceğine dair bilgiyi bir araya getirilmesini değil; sadece imanı emretmiştir. Bunların arasında ise zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Kâfir iman etmiş olsaydı ezelî ilim imanın yokluğuna değil; onun varlığına taalluk edecekti. Nitekim ilim malûma tabidir.¹²⁰

Allah'ın kâfire söz konusu iki çelişkiyi bir araya getirmesini emretmediği halde vakiada bu ikisinin çeliştiği yadsınamaz. Urmevî ise ilmin malûma tabi olduğunu açıklamakla aslında ilâhî ilmin *müessir* değil; sadece *kâşif* olduğunu ifade etmek istemektedir. Dolayısıyla bir şahsın iman etmemesi ezelî ilmin taallukundan dolayı değil, o şahsın iman etmeyecek olması nedeniyledir. Urmevî bu cevabı vererek Mu'tezile'yi kısmen savunduğu gibi genel olarak da ezelî ilim ile eylem arasındaki ilişkiyi de açıklığa kavuşturmaktadır.

¹¹⁶ bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, nşr. Zeynü'l-'âbidîn el-Müsevî ve diğerleri (Haydarabad: İdârü'l-Me'ârifü'l-'Osmaniyye, ts.), 2/492-493; a.mlf., *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* (Süleymaniye Ktp: Şehit Ali Paşa, nr. 1730), vr. 181b-182a; Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr*, 3/354; a. mlf., *Beyânü'l-hak*, vr. 139b.

¹¹⁷ bk. Fahreddin er-Râzî, *Münâzaratü Fahri'd-dîn er-Râzî fi bilâd Mâverâi'n-nehir*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1984), 51, 52; a.mlf., *Esrârü't-tenzîl*, 235, 236; a.mlf., *el-Mahsûl fi'l-ilmî usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/242.

¹¹⁸ bk. Râzî, *er-Riyâd*, 316: *وَكَانَ يَقُولُ لَوْلَا لَتَمَّ الدَّسْتُ لَنَا*

¹¹⁹ Râzî, *el-Erba'in*, 229; a.mlf., *Münâzarat*, 52; a.mlf., *Levâmi'ül-beyyinât Şerhu Esmâillahi el-hüsnâ* (Mısır: Matbaayı Şerefiyye 1323.), 124, 125, 181; a.mlf., *el-Metâlib*, 3/315; Urmevî, *Lübâb*, 228.

¹²⁰ bk. Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/318, 319; *Lübâb*, 229: *وَلَقَاتِلَ أَنْ يَقُولَ: إِنَّهُ تَعَالَى لَوْ بِأَمْرِهِ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَبَيْنَ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِعَدَمِ الْإِيمَانِ، بَلْ بِنَفْسِ الْإِيمَانِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ نَفْسِ الْإِيمَانِ الْجَمْعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعِلْمِ بِعَدَمِ الْإِيمَانِ، لِأَنَّ الْإِيمَانَ لَوْ وَقَعَ يَكُونُ عِلْمُهُ تَعَالَى مُتَعَلِّقًا بِالْإِيمَانِ لَا بِعَدَمِ الْإِيمَانِ، لِأَنَّ الْعِلْمَ تَابِعَ لِلْمَعْلُومِ.*

3.2.6.2. Allah'ın bazı şahısların iman etmeyeceklerini haber vermesi

Allah, iman etmeyeceklerini haber verdiği bazı kişileri iman davete etmiştir. Onların iman etmeleri ise mümkün değildir. Aksi takdirde iki çelişğin bir araya gelmesi gerekir.¹²¹ Râzî'ye göre fiillerin yaratılması konusunda Eş'arîlere yöneltilen eleştirilerin aynısı bu konuda Mu'tezile hakkında da geçerlidir. Urmevî, bu kanıtta özel bir eleştiri yapmadığı halde gerek bir önceki konuda yaptığı eleştiri gerekse bir sonraki konuda yapacağı eleştirilerin bu konuda da geçerli olduğunu bilmek gerekir. Aynı zamanda Râzî'ye göre Allah, Ebû Leheb'in iman etmesini emretmiştir. İman Hz. Peygamber'in getirdiği her şeyi kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in getirdiği şeyler arasında Ebû Leheb'in iman etmemesi de yer almaktadır. Bu durum da Ebû Leheb'in *imam etmemesine iman etmesi* gibi iki zıddın bir araya gelmesini içermektedir.¹²²

Urmevî, Râzî'den farklı olarak Allah'ın bir taraftan Ebû Leheb'in iman etmemesini haber vermesi, diğer taraftan ise onun Hz. Peygamber'in getirdiği her şeye iman etmesi arasında bir çelişki görmemektedir. Bunu da iki şekilde açıklamaktadır. Birincisi; Allah, *Hz. Peygamber'in Allah'tan haber verdiği her şeyi değil; Allah'tan haber verdiğini bildiği her şeye* iman etmesini istemiştir. Bu ikisinin arasında ise zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Daha açık bir ifade ile Ebû Leheb'in, Hz. Peygamber'in Allah'tan haber verdiğini bildiği her şeyi tasdik etmesi arasında onun iman etmemesinin de yer alması zorunlu değildir. Bu, ancak söz konusu haberin Allah'tan sâdır olduğunu bildikten sonra söz konusudur. Kuşkusuz bu durum da peygamberin sadık olduğunu bilmesine bağlıdır. Oysa Ebû Leheb, Peygamber'in sadık olduğunu bilseydi bir taraftan bu haber Allah'tan sâdır olmazdı, diğer taraftan da Allah Ebû Leheb'in bu haberi tasdik etmesini istemezdi. Sonuç olarak Urmevî'ye göre Ebû Leheb'in bu haberi tasdik etmekle mükellef kılınması, onunla mükellef kılınmamasını gerektirmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin ifade ettiği şekliyle bir teklif söz konusu değildir.¹²³ Benzer bir yaklaşım bazı Mu'tezilî âlimler tarafından da ileri sürülmüştür. Onlara göre iman etmeyeceği bilinen mükellef, Allah'ı cahil çıkarmakla değil; emrettiği şeyi yapmakla mükelleftir.¹²⁴

Urmevî'nin bu eleştirisi ezêlî ilim konusundaki eleştirisine benzemektedir. Urmevî kısaca iki hususu ifade etmek istemektedir. Birincisi; Allah, Ebû Leheb'in iman edeceğini bilseydi ona *iman etmeyeceği* haberini vermezdi. İman etmeyeceği için Allah, ondan iki zıddı bir araya getirmesini de istemiş değildir. Bilakis iman etmeyeceğini bildiği için bu haberi vermiştir. Dolayısıyla imana teşebbüs etme durumu olsaydı bu haberi de vermezdi. Bu nedenle onu imandan alıkoyan Allah'ın haber vermesi değildir ki, bu haber iki zıddın bir araya gelmesine yol açsın. İkincisi ise Urmevî'ye göre imanda esas olan tafsîlî değil; icmâlî imandır. Dolayısıyla Ebû Leheb'in icmâlî olarak Peygamber'e iman etmesi, bu habere de iman etmesini zorunlu kılmamaktadır. Bu durum ancak tafsîlî imanda söz konusudur. Bu durumda onun tafsîlî olarak bu habere iman etmesiyle mükellef

¹²¹ Râzî, *el-Erba'în*, 229, 230; a.mlf., *el-Mahsûl*, 1/242; Urmevî, *Lübâb*, 229.

¹²² bk. Râzî, *el-Erba'în*, 230; Urmevî, *Lübâb*, 229.

¹²³ Urmevî, *Lübâb*, 229, 230: *ولما يلزم من التكليف بتصديقه: لا يعلم أنه آخر عنه، بل في كل ما علم أنه آخر عنه، ولا يلزم من التكليف بتصديقه: لا يعلم أنه آخر الكليف بتصديق هذا الخير.*

¹²⁴ bk. Belhî, *el-Makâlât*, 312.

kılınması mevzu bahis değildir. Aynı zamanda bu durum imkânsızdır.¹²⁵ Urmevî'nin bu eleştirilerinin odak noktası *imanın meydana gelmeyeceğini haber vermek ve bunu bilmek imanı imkânsız kılamaz* prensibine dayalıdır. Râzî bunu *Metâlib*'te zikrederek cevap etmektedir.¹²⁶

3.2.6.3. Teklif esnasında fiilin imkânsızlığı

Râzî, Mu'tezile'nin kudret konusunda Eş'arîlere yönelttiği eleştirilerin aynısı ile karşı karşıya kaldıklarını ortaya koymak için başka bir argümanı daha temellendirmeye çalışmaktadır. O da teklif esnasında var olan ve önermeler kısmında değerlendirilen¹²⁷ *dâî/fiil dürtüsünün* durumudur. Ona göre teklif, ya dâînin fiil ile terk arasında eşit olduğu bir durumda olacak veya fiil ile terkten birisinin daha râcih/baskın olduğu bir durumda olacaktır. İkisinin eşit olması durumunda teklifin meydana gelmesi söz konusu olamaz. Nitekim birinin diğerine tercih edilmesi eşitlik durumundan farklıdır. Tercih ile eşitliğin aynı anda olması ise mümkün değildir. Ya da buna karşılık teklif, fiil ile terkten birinin daha râcih olduğu bir zamanda olacak ki, bu durumda zaten râcih olan zorunlu, mercûh ise mümtenidir.¹²⁸ Zorunlu olanın tekrar yapılması tahsil-i hâsıl olduğu gibi mümteni olanın yapılması da teklif-i mâ lâ yutâktır.

Urmevî, bu eleştiriyi doğru görmemektedir. Nitekim fiilin kudret ve dâî ile birlikte vacip olması veya dâî bulunduğu halde sadece kudretle vacip olması onu makdûr olmaktan çıkarmaz. Kudretle ilgili böyle bir sorun mevzu bahis olsaydı, bunun aynısının irade ile ilgili de olması gerekirdi. Bu durumda fiilin kudret ve gâip irade ile vacip olması da onu makdûr olmaktan çıkarılmasını gerektirecekti.¹²⁹

Bu eleştirinin odak noktası, fiilin kudret ve dâî ile birlikte meydana gelmesidir. Nitekim Râzî, birçok yerde ilâhî kudreti temellendirmek ve kulun yaratma özelliğini ortadan kaldırmak amacıyla *dâî* üzerinde çok durmakta ve onu bu meselenin merkezine yerleştirmektedir. Râzî, buradan yola çıkarak teklif durumunun bizatihi *tahsil-i hâsıl* veya *teklif-i mâ lâ yutak* olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Urmevî'ye göre ise bir fiilin kudret ve irade ile meydana gelmesi onu makdûr olmaktan çıkarmadığı gibi onun kudret ve dâî ile meydana gelmesi de onu makdûr olmaktan çıkarmamaktadır. Kanaatimizce onun asıl eleştirisi dâînin bulunması ile birlikte fiilin kudretle vacip olduğu ifadesidir. Buna göre teklifin hâsıl olması için kudret tek başına yeterlidir. Dâî ise teklifin bir şartı değil; belki fiilin meydana gelmesinin bir gereğidir.

3.2.6.4. Tasavvur ve Tasdiklerin Zorunluluğu

Râzî ve Urmevî dâhil olmak üzere Müslüman düşünürler, bilginin tasavvur veya tasdik olduğuna ittifak etmişlerdir. Hatta Râzî, ilâhî ilmi bu kapsamın dışında tutmamaktadır.¹³⁰ Kudret konusunda

¹²⁵ Urmevî, *Lübâb*, 230; a.mlf., *et-Tahsîl*, 1/318, 319: لو سلم تصديق الله في كل ما أخرج عنه من الإيمان لم يلزم منه أمره بتصديق هذا الخبر عينا إذ ما هو من الإيمان من التصديق يجب أن يكون جمليا.

¹²⁶ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 9/48-57.

¹²⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 3/13.

¹²⁸ Râzî, *el-Erba'în*, 230; a.mlf., *el-Mahsûl*, 1/244; Urmevî, *Lübâb*, 230.

¹²⁹ Urmevî, *Lübâb*, 231: ولقائل أن يقول: وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية، أو بالقدرة عند وجود الداعية لا يخرج من المقدورية، وألا لكان وجوب الفعل بالمقدرة والإرادة يخرج عن المقدورية.

¹³⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel min kitâbi'l-Metâlibi'l-âliyye* (Süleymaniye Ktp: Fatih, 3145), vr. 21b-22a; a.mlf., *el-Metâlib*, 3/117, 118; a.mlf., "Mukaddime", *Câmi'u'l-ülûm -sittîni-*, nşr. Seyyid Âli Davûd, (Iran: Bunyâd-i Mevkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, 1381), 245; Urmevî, *el-Mebâhic*, vr. 3b.

ise Râzî, bazı eserlerinde savunmuş olduğu tasavvurların kesbî olmaması üzerine tasdiklerin de kesbî olmadığını, daha sonra bir bütün olarak bilginin kudret dışı olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Tasavvurların kesbî olmadığını ileri sürdüğü *Muhassal ve Metâlib'de*¹³¹ tasdiklerin kesbî ve zorunlu şeklinde iki kısma ayrıldığını düşünmektedir. Kudret konusunda her ikisinin kesbin dışına çıkarılması dikkatlerden kaçmaması gerekir.

Râzî'nin kudret konusundaki temellendirme şekline dönecek olursak ona göre Allah, bilgi sahibi olmayı emrettiği halde bilginin tasavvur ve tasdik boyutları insanın kudretine dâhil değildir. Nitekim ne tasavvurda, ne bedîhî tasdikte ne de tasdikte kesbîlik mevcuttur. Bu durumda bilginin emredilmesi, bizatihi teklif-i mâ lâ yutâkı içermektedir. Şöyle ki; tasavvura konu olan husus ya daha önceden tasavvur edilmiş ya da edilmemiştir. Daha önce tasavvur edilmişse onun tekrar tasavvur edilmesi tahsil-i hâsıdır. Daha önce hiçbir şekilde tasavvur edilmemişse onun tasavvur edilmesi de imkânsızdır. Çünkü hiçbir şekilde farkına varılmayan bir şeyin talep edilmesi mümkün değildir. Ona göre tasavvurlar elde edilmediğinden bedîhî tasdikler de elde edilmemiştir. Çünkü bedîhî tasdiklerin biri mevzû/özne diğeri mahmûl/yüklem olmak üzere iki tarafı vardır. Bu iki asıl öğelerden biri tasavvur edildiğinde tasdik kesin olarak hâsıl olmaktadır. Tasavvur ihtiyâra dâhil olmadığından tasdik de ona dâhil değildir. Bedîhî olmayan tasdiklerde devir ve teselsülün meydana gelmemesi gerekir. Bu nedenle ilk elde edilen bir bilgiye veya önermeye dayanmalıdır. İlk edilen edilen *bedîhî bilgiler* kişinin ihtiyârında olmadığından bedîhî olmayan tasdikler de bedîhî tasdikler gibi ihtiyâra dâhil değildir.¹³² Dolayısıyla bilginin temel öğelerini oluşturan tasavvurlar ve tasdikler müstesna değildir. Bu durumda bilginin elde edilmesinin emredilmesi teklif-i mâ lâ yutâk konumundadır ve imkânsızdır. Mu'tezile, buna tutarlı bir cevap vermediği sürece ilkesel olarak teklifi kabul etmiş olmaktadır.

Râzî'nin bu yaklaşımı bir taraftan düşünce tarihinde ciddi tartışmalara yol açan Menon Paradoksuna,¹³³ diğer taraftan ise Mu'tezile'nin çelişkilerini yakalamaya ve onları ilzâm etmeye yöneliktir. Bazı eserlerinde özellikle tasavvurlarla ilgili bu yaklaşımı sergileyen Râzî'nin söz konusu görüşü farklı şekillerde yorumlanmış olsa da,¹³⁴ kudret konusundaki bu ifadeleri ise ilmin epistemolojik boyutu ile ilgili değil; ilâhî yaratma ile ilgili olan metafiziksel bir hususa dairdir. Nitekim bazı eserlerinde bilginin ne bütünüyle zorunlu, ne bütünüyle kesbî olduğunu, onun bir kısmının zorunlu, diğer bir kısmının ise kesbî olduğunu da ifade etmektedir.¹³⁵ Her halükârda eylemlerin de asıl kaynağını teşkil eden bütün bilgileri ihtiyâr dışı bırakmak veya böyle bir sorunun varlığını ortaya koymaya çalışmak birçok soruna kaynaklık edecektir. Bundan dolayı ilk

¹³¹ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-mute'ahhirîn mine'l-ulâmai ve'l-hukemâi ve'l-mutekellimîn* (Mısır: Mektebetü'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 16, 20.

¹³² Râzî, *el-Erba'în*, 231, 232; a.mlf., *el-Mahsûl*, 1/246, 247; Urmevî, *Lübâb*, 231, 232.

¹³³ Menon paradoksu ile ilgili bk. Platon, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 43; *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 162; Ebû Nasr el-Fârâbî, "Temhîd", *Kitâbü'l-cem'i beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, nşr. Elbîr Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 1986), 2; Yaşar Aydın, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu" (Öğrenme Paradoksu), *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu* (İstanbul 2009), 129-142.

¹³⁴ Bu konudaki yorumlar için bk. Ayşe Kaya, *Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019), 2-14.

¹³⁵ Râzî, *Şerhu Uyûnü'l-hikme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Tahran: Müessesetü's-Sâdık 1410) 1/43; a.mlf., *Mantiku'l-Mulahhas*, thk. Ahmed Ferâmürz-Adîne Aşgari (İran: Danişgâh-i İmâm Sadık, 1381), 8; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 103.

dönemden itibaren kelamcılar, bilgiyi zarûrî ve mukteseb şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Onun tamamı zorunlu olsaydı her şeyden haberdar olunması gerekirdi. Tamamı mukteseb olması durumunda ise hiçbir şey elde edilemezdi. Çünkü mukteseb bilginin dayanması gereken zorunlu ve bedîhî bir dayanak olmalıdır.¹³⁶

Urmevî, bu konuda başta Tûsî,¹³⁷ İbn Haldûn,¹³⁸ ve Beyzâvî¹³⁹ olmak üzere birçok düşünür gibi Râzî'nin dile getirdiği problemi yönler anlayışı ekseninde çözüme kavuşturmaya çalışarak onun bilgiyi ihtiyar ve irade dışı bırakmasını eleştirmektedir. Ona göre bir şeyin sadece bir yönünün farkına varılmış olması, diğer yönünün de talep edilmesine zemin oluşturmaktadır. Aynı zamanda Urmevî'ye göre bir şeyin farkına *mutlak olarak* varılmamışsa onun talep edilmesi elbette mümkün değildir. Ancak burada sözü edilen mutlak olarak farkına varılmamak değil; sadece bir yönünün farkına varılmamasıdır. Bir yönü ile farkına varılan bir şeyin diğer yönünün talep edilmesi ve tasavvur edilmesi imkânsız değildir.¹⁴⁰ Urmevî, burada tasavvurdaki ilk farkındalığın nasıl olacağına dair ise bir bilgi vermemektedir. Daha sonraki eleştirilerinden anlaşıldığı gibi ilk bilgi ya fitrî ya da nazarîdir. Yine bedîhî tasdikler nasıl olursa olsun sonucun bilinmesini zorunlu kılmamaktadır. Bu önermelerin özel olarak tertip edilmesi ve sonucun da bu şekilde elde edilmesi gerekir. Bu tertibin ise fikir olduğu ve onun ihtiyarla elde edildiği vakidir. Öyle ki bu durum da sonradan elde edilen bilginin ihtiyârî olması konusunda yeterlidir.¹⁴¹

Gerek Menon Paradoks'u'nda gerekse kudret konusunda Râzî'nin kesbî bilgiler dâhil olmak üzere bütün bilgileri ihtiyâr dışı kabul etmesine karşılık Urmevî'nin bedihî önermelerin bile terkipten müstağni olmadığını düşünmesi oldukça radikal bir tutumdur.¹⁴² Aynı zamanda Râzî'nin tasavvur ve tasdiklerin bedihîliği konusundaki yaklaşımları dikkate alındığında, Urmevî'nin bu eleştirisinde tertiple fikri özdeşleştirilmesi oldukça önemlidir. Nitekim Râzî, bütün tasavvurların bedihî olmadığını savunduğu *Metâlib*'te fikri teripten ayırarak onun ihtiyara tabi olduğunu, tertibin ise ihtiyar dışı olduğunu düşünmektedir.¹⁴³

3.2.6.5. Allah'a Dair Bilginin İhtiyârî Olmaması

Râzî'nin Mu'tezile'ye karşı temellendirmeye çalıştığı son delil ise Allah'a dair bilgi ile ilgilidir. Buna göre Allah, kulların kendisini bilmesini emretmiştir. Bu bilgi ise ya tahsil-i hâsıl ya da teklif-i mâ lâ yutâka yol açmaktadır. Çünkü bu emir, Allah'ı bilen birisine yönelik olursa tahsil-i hâsıl

¹³⁶ bk. Nasirüddin el-Beyzâvî, *Tevâlî'ü'l-envâr min metâli'i'l-enzâr* (Beyrut: Dârü'l-Cîl 1991), 55.

¹³⁷ bk. Nasirüddin et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal ma'rûf be nakdi'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Dânişgâhi Tahran, 1359), 7; مطلقاً، 7: أقول: في هذا الكلام مغالطة صريحة، فإنَّ المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين، بل هو الشيء الذي له وجهان، وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقاً، وليس غير مشعور به مطلقاً، بل هو قسم ثالث.

¹³⁸ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal fi usûli'd-dîn*, thk. Abbâs Muhammed (İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996), 65: ولقائل أن يقول: ليس المطلوب الوجه هو:

¹³⁹ bk. Beyzâvî, *Tavâli'*, 59.

¹⁴⁰ Urmevî, *Lübâb*, 232: والمشعور به من وجه دون وجه يمكن طلب وجهه الغير المشعور به:

¹⁴¹ Urmevî, *Lübâb*, 232, 233.

¹⁴² bk. Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/320, 321; a.mlf., *Lübâb*, 232: المعلوم باعتبار صادق عليه أمكن توجه الطلب نحوه، وإنما تمتنع ذلك في المجهول بجميع اعتباراته، ثم حضور التصديقات البديهية في الذهن كيف كان لا يوجب العلم بالنتيجة، بل لا بد من ترتيب خاص وهو النظر: والممتنع طلب المفعول عنه مطلقاً، وحصول التصديقات البديهية في الذهن كيف كان لا يستلزم العلم بالنتيجة، بل لا بد لها من ترتيب خاص، وذلك الترتيب هو المسمى بالفكر، وإنه قد يحصل بالاختيار، وذلك يكفي في كون العلم المكتسب اختيارياً.

¹⁴³ Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel*, vr. 52a.

meydana gelecektir. Hiçbir şekilde O'nu bilmeyen birisine yönelik olursa, zatı bilmeyenin sıfatlarının bilinmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu emir, ne emri ne de âmiri bilen birisine yöneliktir. Bu da teklifi mala yutak kaçınılmaz yapmaktadır.¹⁴⁴

Urmevî'ye göre ise Allah'ın, kendisini hiçbir şekilde bilmeyen birisini kendisini bilmesini emretmesi akıl dışıdır ve akıl böyle bir şeyi kabul etmemektedir. Bu nedenle Allah, kendisini bir yönle bilen birisine diğer yönünü de bilmesini emretmektedir. Onun bir yönünü ise ya nazarî ya da fitri olarak bilmektedir.¹⁴⁵ Sonuç olarak Râzî'ye göre Mu'tezile'nin kudret konusunda Eş'arîlere yönelttikleri teklifi mala yutak problemi, sadece Ehl-i Sünnet'in değil; Mu'tezile'nin de sorunudur. Hatta bu sorun sadece Müslümanların değil, onun *İşâre*'deki ifadesine göre bütün akıl sahiplerinin sorunudur ki, bunun nihâî akli bir çözümü de yoktur. Bu konuda yegâne çözüm, Allah'ın mutlak irade ve kudretine teslim olmaktır.¹⁴⁶ Ancak bunun da çare olmadığını belirlemek gerekir. Nitekim irade ve kudrete teslim olmak da bir bilgiye dayanacaktır. Oysa Râzî'nin kudret konusunda bilginin bütün versiyonlarını ihtiyarın dışına çıkardığını gördük. Bundan dolayıdır ki Urmevî, Râzî'nin bu meyandaki bütün eleştirilerine bir şekilde cevap vermekten ve onları eleştirmekten geri durmamaktadır.

Sonuç

Fahreddin er-Râzî'nin ilmî mirasının yorumlanması ve anlaşılması oldukça önemli bir husustur. Râzî'nin *imâmü'l-müşekkikîn* lakabına uygun olacağı şekilde ele aldığı konuları farklı açılardan problematize etmesi, onun farklı şekillerde tanımlanmasına neden olmuştur. İslam düşünce tarihinde konumu pek belirgin olmayan Urmevî, en temel konularda ya onu muhakkik olarak temellendiren ya da onun tahkike dayalı yorumlarını ön plana çıkaran bir filozof-kelamcıdır. Dolayısıyla Bâkîlânî'nin Eş'arîlikteki ve Nesefî'nin Mâturîdîlikteki konumu neyse Urmevî'nin felsefî kelamdaki veya Yeni Eş'arîlikteki konumu budur. Nitekim Urmevî gerek felsefî kelamın en özgün haliyle tesis edilmesinde gerekse İbn Sînâcılığın objektif bir şekilde sunulmasında Râzî'nin *Metâlib* ve *Mebâhis*'teki muhakkik kimliğini stratejik bir yöntem olarak ön plana çıkarmaktadır. Bu stratejinin en belirgin hali *Lübâb* ve *Şerhü'l-İşârât*'ta ortaya çıkmaktadır. *Lübâb*'da Râzî'nin salt Eş'arî görüşlerini eleştirirken daha çok *Metâlib*'ten yararlandığı gibi *Şerhü'l-İşârât*'ta da İbn Sînâ'yı olduğu gibi yorumlamayı tercih etmektedir. Bu durum kıdem-hudûs, tesir, icâb-ihtiyâr konularında bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu da başka bir açıdan felsefî kelamın en önemli sonuçlarından biri olan felsefe, kelam ve tasavvuf mezcine de hizmet etmektedir. Bu nedenle Râzî'nin Allah-âlem ilişkisi ve insan kudreti konusundaki salt Eş'arî veya Eş'arîliğin ötesindeki cebrî tutumunu ciddi anlamda revize etmektedir. Bu meyanda Allah-âlem ilişkisi ve insan fiilleri ile ilgili birçok geleneksel Eş'arî yaklaşımını kısa ve öz ifadelerle eleştirmektedir. Dolayısıyla Urmevî'nin bir filozof-kelamcı olarak model aldığı Râzî, bazı eserlerinde bir Eş'arî kelamcısı olarak ortaya çıkan Râzî değil; felsefe, kelam ve tasavvuf mezcini ön plana çıkaran, mezhepler üstü konuları inceleyen muhakkik veya filozof Râzî'dir.

¹⁴⁴ Râzî, *el-Erba'în*, 232; Urmevî, *Lübâb*, 232, 233.

¹⁴⁵ Urmevî, *Lübâb*, 232, 233: «هذا أمر للعارف به تعالى من وجه بأن يعرفه من وجه آخر، ويكون العلم بذلك الوجه جبليا أو نظريا، لكنه لا يؤمر بالمعرفة إلا بعد العلم بذلك الوجه، أما تكليف الله تعالى من لا يعرفه بوجه من الوجوه أصلا فهذا لا يقبله العقل أصلا.»

¹⁴⁶ Râzî, *el-Erba'în*, 232; a.mlf., *el-İşâre fî usûli'l-kelâm*, thk. Muhammed Sübhî - Rabi' Sübhî (Merkezü Nûri'l-'Ulûm, 2007), 154.

Kaynakça

- Abdî, Muhammed İbn Kasim. *İbtâlû'l-'inâd fî ef'âli'l-'ibâd*. thk. Hüseyin Mükbil. Yemen: Mektebetü'l-Hüdâ, 1999.
- Akkanat, Hasan. "Kâdî Siraceddin el-Urmevî ve Okulu". *Selçuklu Kadılarında Siraceddin el-Urmevî Sempozyumu Bildirileri*. 9-22. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2016.
- Akkanat, Hasan. *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî ilişkileri". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. 41-91. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Altaş, Eşref. "Er-Râzî'nin 13.yy'daki Mirası". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol ve Enes Kala. 319-331. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 2014.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Amulî, Ahmed. *Şerhü'l-Kabâsât*. thk. Hâmid Nâcî. İran: Dânişgâh-ı Tahran, 1. Basım, 1376.
- Ay, Mahmut. *Sadruşşerî'a'da Varlık -Ta'dîlu'l-'ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması-*. Ankara: İlâhiyât, 2006.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu" (Öğrenme Paradoksu). 129-142. İstanbul: Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu, 2009.
- Baysal, Erkan. "Sirâceddin Urmevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Fahreddin Râzî Eleştirisi". Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu - Râcih Kurdî- Abdulhamîd Kurdî. İstanbul-Amman: Kuramer- Dârü'l-Feth, 2018.
- Beyzâvî, Nasîrüddin. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Çağrıçı, Mustafa. "Sirâceddin el-Urmevî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Düzgün, Şaban Ali. *İslâm Filozoflarına Göre Allah-âlem İlişkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Eflâkî, Şemseddin Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. Ankara: 1953.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-müsallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-cem'i beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. nşr. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. Basım, 1986.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. Muhammed Adnan. Cidde: Dârü'l-Minhâc, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kavâ'idü'l-'akâid*. thk. Mûsâ Muhammed 'Ali. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.
- Grifell, Frank. *İslâm'da Klasik Sonrası Felsefenin Teşekkülü*. çev. Faruk Akyıldız-A. Şeyma Taş. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn. *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etıbbâ'*. tsh. İmrü'l-Kays Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbiyye, 1883.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2019.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tabakâtü's-Şâfi'yyîn*. thk. Enver el-bâz. Mensure: Dârü'l-kalem, 1. Basım, 2004.
- İbn Sîna. *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a Şerhi'l-Hââce Nasîrüddin et-Tûsî ve'l-Muhâkemât li'l-Kutbi'r-Râzî*. thk. Kerîm Feyzî. Kum: Metbu'ât-i Dîni 1383.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *Der'ü't-te'ârüdi'l-'akli ve'n-n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyâd: Muhammed İbn Suud Üniversitesi, 1991.
- İbnü'l-Fuvâtî, Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ahmed, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn mecme'u'l-adâb fi mu'cemi'l-ekâb*. thk. Muhammed el-Kâzim. İnan: Müessesetü't-Tibâ'ave'n-Neşr, 1416.
- İbnü'l-Melâhimî. *Kitâbü'l-fâik min usûli'd-dîn*. thk. Faysal Bedîr. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbnü'l-Melâhimî, Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetu'l-Mütekellimîn fi'r-Reddi Ale'l-Felâsife*. thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute Of Philosophy, 2008.
- İbnü's-Serrâc. *Tüfâhu'l-ervâh ve miftâhu'l-irbâh*. thk. Muhammed b.Abdullah. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1441.
- İbn Ebi'l-Hadîd. *Ta'likü's-şeyh Abdulhamîd İbn Ebi'l-Hadîd*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi: no: 43297.
- İcî, Abdurrahman. *el-Mevâkıf*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.
- İsnevî, Cemâleddin. *Tabakâtü's-Şâfi'yye*. thk. Abdullah el-Cibûrî. Bağdat: Vizâretü'l- Evkâfi'l-'Irâkiyye, 1390.
- İşbîlî, Muhammed b. Yusuf. *el-Muktefi 'alâ kitâbi'r-ravzateyn*. thk. Ömer Abdusselam. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2006.
- Karâfi, Şihabeddin. *Şerhü'l-Erbâ'in fi usûli'd-din*. nşr. Nizâr Hammâdî. Mısır: Dârü'l-Asâlet, 2020.
- Karâfi, Şihabeddin. *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed. Mekke: Mektebetü Nizâr el-Bâz, 1995.
- Kaya, Ayşe. *Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Louise Marlow. "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-Din Urmavi, Jurist, Logician, Diplomat". *Al-Masaq*. XXII/3, (December 2010).
- Kıfî, Cemâlüddîn. *İhbârü'l-'ulemâ bi ahhârî'l-hükemâ*. nşr. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005.
- Mağribî, Ali Abdulfettâh. *Hakikatü'l-hilâf beyne'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1994.
- Merzûk el-'Ömerî. *Nazariyyetü'l-kesb 'inde'l-Eşâ'ire*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2009.
- Mısrî, Kutbeddîn. *Şerhü Muhassali'l-İmâm er-Râzî*. Süleymaniye Ktp: Râgıb Paşa, no. 792.
- Platon. *Diyaloglar*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Platon. *Menon*. çev. Özlem Bayoğlu. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâb fi'l-halk ve'l-ba's*. Köprülü Ktp: Fazıl Ahmet Paşa, nr. 816.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. nşr. Sa'îd Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Câmi'u'l-'ulûm -sittînî-*. nşr. Seyyid Âli Davûd. İran: Bunyâd-i Mevkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, 1381.
- Râzî, Fahreddin. *el-Cüz'ü'l-evvel min kitâbi'l-Metâlibi'l-'âliye*. Süleymaniye Ktp: Fatih, 3145.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*. nşr. Mahmûd Abdulaziz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fi usûli'l-keâm*. thk. Muhammed Sübhî-Rabî' Sübhî. Merkezü Nûri'l-'Ulûm, 2007.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*. nşr. Zeynü'l-'âbidîn el-Mûsevî ve diğherleri. Haydarabad: İdârü'l-Me'ârifî'l-'Osmaniyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-din: Kelâmın Temel Problemleri*. çev. Hüsnü Turgut-Erkan Baysal. İstanbul: Litera, 2022.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*. Süleymaniye Ktp: Şehit Ali Paşa, nr. 1730.
- Râzî, Fahreddin. *er-Riyâdü'l-mûnikâ fi ârâi ehli'l-'ilmi*. thk. Es'ad Cum'a. Kayrevan: y.y., 2004.
- Râzî, Fahreddin. *Esrârü't-tenzîl ve envârü't-te'vîl*. thk. Mahmûd Ahmed Muhammed ve diğherleri. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2011.
- Râzî, Fahreddin. *İ'tikâdât firâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1982.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbü'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*. thk. Muhammed Sâğîr. Pakistan: Metbû'âti ma'hadi'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye 1968.

- Râzî, Fahreddin. *Levâmî'ü'l-beyyinât: Şerhu esmâillahi el-hüsânâ*. Mısır: el-Matbaatü'ş-Şerefiyye, 1323.
- Râzî, Fahreddin. *Lübübü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Ahmed Hicâzî Sakâ. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Mantıku'l-Mulahhas*. thk. Ahmed Ferâmürz-Adîne Aşğari. İran: Danişgâhi İmâm Sâdık, 1381.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü usûli'd-dîn*. b.y.: Münteda'Aslîn, 2004.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-mute'ahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mutekellimîn*. Mısır: Mektebetü'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Münâzaratü Fehri'd-dîn er-Râzî fi bilâd Mâverâi'n-nehir*. thk. Fethullah Halif. Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1984.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûnü'l-hikme*. thk. Ahmed Hicâzî es-Seka. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1410.
- Schwarb, Gregor. “et-talakkî'l-Kıbtî ve's-Suryânî li'l-Eş'ariyyeti'l-cedîde”. *el-Mercî' fi târihi 'ilmi'l-keîâm*. ed. Sabine Schmidtke. çev. Üsâme Şafi. Beyrut: Merkezu Nemâ, 1. Basım, 2018.
- Sübkî, Tâcüddin. *Tabakâtü'l-Şâfi'iyyeti'l-el-kübrâ*. thk. Abdulfettah Muhammed, Mehmûh Muhammed. Mısır: Mektebetü 'İsâ el-Halebî, 1971.
- Süleyman Ahmed 'Âbid-Burhân en-Nefâtî-Selmân eş-Şemrî. “el-Urmevî: Ebû's-Senâ Siraceddin Mahmûd”. *Mevsu'atu a'lâmi'l-'ulemâ' ve'l-udebâ' el-'Arab ve'l-müslimîn*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2004.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *Metnü Tehzîbi'l-mantık ve'l-keîâm*. nşr. Abdulkadir el-Kürdî. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1912.
- Tûsî, Nasırüddin. *Telhîsü'l-Muhassal ma'rûf be nakdi'l-Muhassal*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Dânişgâhi Tahran, 1359.
- Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. Ankara: TDV, 2. Basım, 2018.
- Urmevî, Sirâceddin. *el-Mebâhic fi şerhi'l-Menâhic*. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü: Yusuf Ağa 5482/2.
- Urmevî, Sirâceddin. *et- Tahsîl mine'l-Mahsûl*. nşr. Abdulhamîd Ali Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Urmevî, Sirâceddin. *Lübübü'l-Erba'in fi usûd-dîn*. thk. Muhammed Yusûf İdrîs-Behâü'l-halâye. Ürdün: el-Asleyn li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 2016.
- Urmevî, Sirâceddin. *Beyânü'l-hak ve lisânü's-sıdk*. İstanbul: Atif Efendi Ktp., nr. 1567.
- Urmevî, Sirâceddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. 'Ammâr et-Temîmî. Kum: Merkezü 'Üş Ali Muhammed, 2018.

Zavâhirî, Muhammed el-Hüseynî. *et-Tahkîkû't-tâmm fi 'ilmi'l-keâm*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye, 1939.

Zehebî, Şemseddin. *el-İber fi haberi men ğaber*. thk. Ebû Hacir Zeğlul. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Zehebî, Şemseddin. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyerü a'lamî'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.

Zerkân, Muhammed Salih. *Fahrüddin er-Râzî ve âraühü'l-keâmîyye ve'l-felsefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri, 1963.