

# Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru

## İbrahim Coşkun

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
ibrahimcoskun@hotmail.com

### Öz

Allah kavramı, düşünce tarihinin en eski ve değişmeyen konularından biri olagelmıştır. Bütün düşünürler ve filozoflar Allah hakkında fikirlerini belirtmekten geri durmamışlardır. İlahi din mensupları bu konuda ortak bazı inançlara sahip olmuşlarsa da onların Allah tasavvurları arasında da zamanla farklılıklar ortaya çıkmıştır. Allah inancı ile ilgili temel konularda İslam düşüncesini oluşturan kelimeler felsefe ve tasavvufta bir farklılaşma söz konusu olmamıştır. Ancak ayrıntıya inildiğinde farklı Allah tasavvurlarına ulaşılmıştır. Biz bu makalemizde Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah tasavvurunu açıklayacağız. Çünkü o kendisinden önceki kimi Müslüman Filozofların ve Kelamcılarının Allah tasavvurlarını Kur'an-ı Kerime göre değerlendirerek yanlış bulmuştur. O uyguladığı "kemal yöntemi" ile Kur'an-ı Kerimin bildirdiği Allah inancına uygun bir ulûhiyyet tasavvuru sunduğuna inanmaktadır.

*Anahtar kelimeler:* Allah, Seyfeddin el-Âmidî, Allah Tasavvuru, Allah'ın sıfatları.

### **The Imagination of Allah in of Sayf al-Din al-Amidi**

The subject of our research is concept of God that has been the oldest and an invariable matter in the history of thought. All thinkers and philosophers stated their views on this concept. Although members of divine religions had some common beliefs, their imagining of God had changed in the course of time. Essential aspects of belief in God did not change much through the history of theology, philosophy and sufism. But this does not include the details. In this article, we will explain al-Amidi's understanding of Allah. Because he thought that some of the predecessor Islamic philosopher's understanding of Allah was wrong, based on his interpretation of Qur'an. He believed that, by applying his "method of maturity" he offers an imagination of God which is according to the belief of Allah as Qur'an lets us know.

*Keywords:* Allah, Seyfeddin al-Âmidî, The imagination of Allah, adjectives of Allah

### Atıf

İbrahim Coşkun, Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru, Marife, Yaz 2016, 16/1, ss. 19-34

## Giriş

Seyfeddin el-Âmidî<sup>1</sup> sonraki dönem *felsefi kelim* ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir. O yaşadığı asra damgasını vurmuş, İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuş, toplumsal problemlere çözümler üretmiş, özellikle de İsmailî ve Batınî akımlara karşı Ehl-i sünnet düşüncesini savunmada önemli hizmetlerde bulunmuştur. O kendisinden önceki kelimcilerin bazı görüşlerini zayıf bularak eleştirmiş, bazı konuların da gelişip olgunlaşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Yine O, kelim ilminde önemli yenilikler gerçekleştirmeyi başarmış, pek çok konuda *bakir fikirler* üretmiştir. Âmidî'nin kelâma dair yazdığı kitaplar tetkik edildiğinde onun Eş'ari ekolüne mensup olduğu açıkça görülecektir. Ancak O, mezhebinin temel prensiplerini korumakla birlikte bir meseleyi teyid etmek için yeni deliller

<sup>1</sup> Âmidî H. 551/M. 1156 senesinde Âmid (Diyarbakır)'de doğdu, asıl adı Ali b. Ebu Ali b. Muhammed b. Salim'dir. Memleketi Diyarbakır'ın eski ismi Âmid'e nisbetle Âmidî diye tanınmaktadır. Künyesi Ebu'l-Hasen, lâkabı ise Seyfüddin'dir. O, meşhur bir Eş'ari kelimcisi, Şafîî usul-i fıkıhçısıdır. Âmidî, ilk tahsilini kendi memleketinde yaptı. Gençliğinde devrinin ilim merkezi Bağdat'a gitti. Orada Hanbelî âlimlerinden Ebu'l-Feth Nasr b. Fityan el-Müna'dan fıkıh dersleri aldı. Bağdat'ta büyük muhadis Ali b. Şâtil'den hadis okudu ve ondan Kasım b. Sellam'ın Garibü'l-Hadis kitabını rivayet etti. Bağdat'ta ikametinden bir müddet sonra Şafîî mezhebine geçti. Şafîî ulemasından, fıkıh, usul-i fıkıh, cedel, münazara; kelim ve mantıkta hüccet olan Ebu'l-Kasım Yahya b. Fadıl'dan ders okudu. Yahya b. Fadıl, onun üzerinde en kuvvetli tesir bırakan hocalarındandır. Bu arada Kerh'teki Yahudi ve Hıristiyan âlimlerden felsefe dersleri aldı. Felsefe ve kelimde zamanının en salahiyyetli kişilerden biri oldu. Felsefe ile meşgul olması bazı kimselerin ona karşı cephe almasına sebep oldu. Bu rahatsız edici durumdan dolayı hicri 582'de Şam'a geldi, akfî ilimleri orada tamamladı. 592 yılında Şam'dan Selahaddin Eyyubî'nin oğlu Melik el-Aziz'in idaresindeki Mısır'a geçti. Orada Melik el-Aziz için akaid dair El-Livâü'l-Aziz Tezkiretü'l-Melik el-Aziz isimli bir risale yazdı. Âmidî Mısır'da ilmi çalışmalarla dolu yirmi yıl geçirdi. Evvela Fustat'taki Menazil el-İzz medreselerine yerleşti. Sonra İmam Şafîî'nin Karafe-i Süğra'daki kabrinin yanında Selahaddin Eyyubî'nin kurduğu Nasırıyye medresesinde muiddik (asistanlık), daha sonra Zafir medresesinde idarecilik ve müderrislik yaptı. Onun başarısının artması, şöhretinin yayılması ve insanların ondan istifade etmeleri bazı kimseleri kıskandırdı. Onu inancının bozukluğuyla itham ettiler. Felsefe ile uğraşmasını ve akidesinin bozukluğunu ileri sürerek hakkından bir tutanak hazırlayıp sultanın idamı için bir ferman istediler. Âmidî, karşılaştığı bu olumsuz durumdan rahatsız olarak Mısır'ı terk edip Şam'a gitti; Hama şehrine yerleşti. Hama'nın âlim emîri Melik el-Mansur onu himaye etti, Mansuriyye medreselerinde ders okutmakla görevlendirdi. Âmidî, onun yanında hayatının en istikrarlı dönemini yaşadı. Usuluddin, usul-ü fıkıh, hikmet ve hıfayât dair eserlerinin en mühimlerini burada yazdı. Bunlar ilm-i kelim'a dair Ebkârü'l-Efkâr, mantığa dair Dekâiku'l-Hakâik, felsefeye dair el-Mübin fi elfâz'îl-Hukemâ ve'l-Mütেকellimin ve Keşfü't-Temvihât fi Şerhi'l-İşârat'tır. Melik el-Mansur 618'de ölünce Hama'dan ayrılarak Dimeşk'e yerleşti. Dimeşk emîri Melik el-Muazzam bazı dostlarının tavsiyesi üzerine Âmidî'yi Aziziye medreselerinin başına getirdi. Melik el-Muazzam'ın vefatına kadar orada ders okuttu. Salı ve cuma günleri Beni Ümeye camiinde ilim meclisleri kurup münazaralar yapmayı âdet edindi. Bu arada ilimleri ile temayüz eden nice âlim kimseler yetiştirdi. Mısır ve Şam ulemasının sultanı İzz b. Abdüsselam, meşhur tarihçiler İbn-i Ebi Usaybia ve Ebu Şâme onun talebelerindendir. Burada usul-i fıkıhta yoğunlaştı. El-İhkam fi Usul'îl-Ahkâm ile onun muhtasarı durumunda olan Müntheha's-Sül fi İlm'îl-Usul'ünü yazdı. Melik el-Muazzam'ın ölümünden sonra Dimeşk emîri olan Melik el-Eşref, medreselerde tefsir, hadis ve fıkıhtan başka ilim okutulmamasına ve felsefe ile meşgul olanların sürülmesine dair bir ferman çıkardı. Seyfüddin Âmidî'yi de Aziziye medresesi müderrisliğinden azletti. Âmidî hayatının bu son anlarını evine çekilerek geçirdi. 631 senesi safer ayının ilk günlerinde 80 yaşında iken hayata gözlerini yumdu ve Kasyun dağının eteklerine defnolundu. (Bk. İbn-i Hallikan, Vefeyât el-A'yan, Kahire, 1948; İbnü's-Sübki, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübra, Beyrut 1324; İbn Kesir, el-Bidâye ve'n Nihâye, Beyrut 1967; İbn Hacer el-Askalânî, Lisanü'l-Mizan, Haydarabad 1330; Zehebi, el-Iber, Beyrut 1985; Ramazan Şeşen, Selahaddin Eyyubi ve Devlet, İstanbul 1987.)

arama; mensubu bulunduğu Eş'arî mezhebindeki bir kısım düşünceleri reddetme veya ihtilafli meseleler hakkında tercihte bulunma; yine Eş'arîlere ait olduğu bilinen bazı görüşleri yeni bir tarzda yorumlama gibi kendine has bir metot izleyerek bağımsız hareket edebilen ve özgün düşünceler sergileyen bir ilim adamı olduğunu kanıtlamıştır.<sup>2</sup> Âmidî'nin bilimsel alandaki yetkinliği özellikle ulûyiyet konusunda ortaya çıkmaktadır.

## 1. Allah İnancının Tasavvurdan Farkı ve Eş'arî Allah Tasavvurunun Doğurduğu Problemler

Allah inancı itikadî bir esastır. Allah tasavvuru ise bütünüyle bir inanç esası değildir. Çünkü psikolojik, sosyolojik, kültürel ve yerel unsurlar bu tasavvurun doğuşunda, oluşmasında ve sistemleşmesinde büyük rol oynar.<sup>3</sup> Toplumsal ihtiyaçlar, psikolojik beklentiler ve kültürel şartlar büyük oranda bu tasavvurun çerçevesini belirler. Allah inancının, insan fıtratında var olan en köklü fenomen olduğu bilinen bir gerçektir. Fakat onun tevhid akaidine göre şekillendirilmesi insana bırakılmıştır. Abdülkerim eş-Şehrîstânî bu durumu "Allah'a iman tevkfidir; ancak onu tevhide göre oluşturmak teklidir" sözüyle ifade etmektedir.<sup>4</sup> Kul olarak insanın en büyük imtihanı bu alanda gerçekleşmektedir. İnsan, ancak tabiatında var olan bu inancı nefisinden ve çevresinden gelebilecek olumsuz düşünce ve inançları bertaraf ederek tevhid akaidine ulaşabilir. Bunun tek başına akılla gerçekleştirilebilmesi mümkün değildir. Akıl, insanı Allah inancına götürürse de onu tevhid akidesine göre yapılandırabilmesi için vahiy bilgisine ihtiyaç duyar. Bunun içindir ki, Allah Teâla, peygamberler vasıtasıyla isimlerini ve sıfatlarını bildirmiş, bazı ayet ve hadislerde insan zihnine yaklaştıracak ifadelerle kendisini tanıtmıştır. Vahiy bilgisinden uzak kalan insanlar, tarih boyunca Allah tasavvuru hususunda aşırı tenzih veya aşırı teşbih gibi, iki aşırılıktan birine yönelmişlerdir. Peygamberlerin vefatından bir müddet sonra vahye tabi olan toplumlarda da bu konuda dejenerasyonların yaşandığı, onlardan da bazı kesimlerin söz konusu aşırılıklara düştükleri bilinen ve yaşanan bir vakiadır. Bunu Hıristiyan ve Yahudi teolojisinde açık bir şekilde görmekteyiz.<sup>5</sup>

İslam düşüce tarihinde de bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunları üç grupta toplamak mümkündür. Birincisi: Allah'ı insana veya cisme benzeten

<sup>2</sup> Hasan Mahmût eş-Şafî, *el-Âmidî ve Arahu'l-Kelâmiyye*, Dârü's-Selam, Kahire 1418/1998, s. 17-25.

<sup>3</sup> Allah tasavvuru ilahî/semavî dinlerde doğuş anında 'vahiy' vasıtasıyla 'Allah'ın kendisi tarafından oluşturulur. Tarih içerisinde ise bu konu Kelâmcılar/Teologlar tarafından farklı şekillerde yorumlara tabi tutulur. Bu yorumlar otantik vahiydeki tasarımdan değişik derecelerde farklılık arzermeye başlar. Zira, "Allah, akıl ile kavranabilecek bir obje olmadığı gibi, insan aklı da belli bir oranda sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik unsurlardan meydana gelen insanî durumlara bağlı kalır. Aynı zamanda akıl, çağın düşünce şemalarının akililik derecesini belirleyen kültürel gelişmenin seviyesine bağlı, saf bir sosyal sözleşme olan dil içinde ifadesini bulan bir meleke olduğu için yanlış veya eksik tasavvur daima gündemdedir. (Bk. Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?" çev. M. Said Yazıcıoğlu, *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı XXII, s. 507; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara 2013, s. 11)

<sup>4</sup> Muhammed Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *Nihayetu'l-İkdam fi- İlmi'l-Kelam*, Tahkik ve neşr, A. Guillaumame, Londra, s. 124.

<sup>5</sup> Bk. İbrahim Coşkun, *Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu*, D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.III, sy. 2, s. 27-28.

Müşebbihe fırkasıdır. İkincisi: Tenzihde aşırıya kaçan Mutezile ve İslam Filozoflarıdır. Üçüncüsü: Tenzih ve teşbihteki aşırılıklardan uzak duran Ehl-i Sünnete mensup Kelam Âlimleridir. Ehl-i Sünnet Kelam Âlimleri, Yüce Yaraticının insan ve kâinatla münasebet halinde bulunduğunu kavrayabilmek için, onu insan anlayışının alanına giren bazı sıfatlarla nitelendirmenin gereğine inanır. Fakat ulûhiyyetle bağdaşmayan kavramları (tenzihi sıfatlar) onun zatından uzaklaştırmanın zorunlu olduğunu da savunur.<sup>6</sup>

Ulûhiyyet ile ilgili yorumlar mütekellimlerin ve filozofların tartışıp bıraktıkları sıradan konulardan biri değildir. Her dinin ulûhiyyet anlayışı, kendi kültürü ile bütünleşir, nesilden nesile aktarılmak suretiyle de önemli oranda onların bireysel ve toplumsal yaşam biçimine yön verir. Dolayısıyla milletlerin ulûhiyyet inancı, onların gerek teorik gerekse pratik bütün bakış açılarında belirleyici bir unsur olur.<sup>7</sup>

Eş'arî düşünceye mensup kelimcilerin bazı konularda selefi çizgiden ayrılamaması, İslam dünyasında ortaya çıkan kimi sosyo-kültürel ve siyasal şartlar ve söz konusu kelimcilerin bazı metot hataları, onları İslam öncesi dönemde kullanıldığı anlamda cebbar/otokrat, kullarına karşı güvensiz, bunun için de onları hür bırakmak istemeyen bir ulûhiyyet tasavvuruna yaklaştırmıştır. İslam tarihi boyunca Ehl-i Sünnetin en önemli temsilcisi konumunda olan Eş'arî düşünceye mensup kimi Mütekellimlerin Allah'ın kudret sıfatını önceleyen böyle bir ulûhiyyet tasavvurunu savunmuş olmaları, beraberinde İslam Dünyasında belli bir dönemden sonra sebep-sonuç ilişkisine gereken değerin verilmemesi, tabiatla işleyen yasaların keşfi ihmal edilmesi, tabiatla ilgili ilimlere karşı bir isteksizliğin doğmasının önemli sebeplerinden biri olarak kabul edilmiş eleştirilmiştir. Belli bir dönemden sonra İslam Dünyasında farklı alanlarda yeterli sayıda bilim insanının yetişememiş olmasının gerekçeleri arasında bu düşüncenin etkisi de zikredilmektedir.<sup>8</sup> Yine bu düşüncenin bir sonucu olarak tasavvufi çevrelerde tevekkül inancı, her türlü tedbire başvurup sonuçta sebep ve vesilelerin yaratıcısı olduğuna inanılan Allah'ın iradesine rıza göstermek şeklinde içten bağlanışın bir ifadesi olmaktan çıkmış, olup biten her şeye seyirci olmaktan ibaret pasif bir teslimiyete dönüşmüştür. Bu düşünce özgür düşünme ve bunun doğal sonucu olarak insanın üretkenlik vasfını olumsuz yönde etkilemiştir. Allah'ın kudreti ve iradesi yanında insanın gücü ve iradesi neredeyse yok sayılmıştır.

Abdülkâhir el-Bağdadî gibi kimi Eş'arî kelimcileri katılmasalar bu ekole mensup kelam âlimlerinin büyük çoğunluğu *husûn* ve *kubuhun* yani iyinin ve kötünün güzelin ve çirkinin tümüyle Allah'ın iradesine göre belirlendiğine inanmaları, insan aklının bu konuda yetkin olmadığını ifade etmeleri bu konularda öznelci yak-

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bk. Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Daru'l-Marife, İkinci Baskı, Beyrut, 1997, s. 211-276; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 137-141.

<sup>7</sup> Hanefi Özcan, *Maturîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1999, s. 16.

<sup>8</sup> Bk., İsmail Racî el-Farukî, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, Risale Yayınları, İstanbul, 1995; Seyyid Hüseyin en-Nasr, *Bir Kutsal Bilm İhtiyacı*, çev. Şehabettin Yalçın, İnsan yayınları, İstanbul 1995.

laşımları ön plana çıkarmıştır. Bunun tabii sonucu olarak kimi İslam toplumlarında sanatsal etkinliklerin alanı daraltılmış, temel ahlâkî ilkelerin kökleşip yerleşmesi de zorlaşmıştır. Mutlak kudret ve hâkimiyet düşüncesine dayalı, cebr doktrininin bir sonucu olan bu ulûyiyet tasavvuru, siyasal alanda da yöneticilere mutlak itaat düşüncesini empoze etmiştir. Bu anlayış olumlu anlamda dahi muhalefet düşüncesinin oluşmasına imkân tanımamış, aynı zamanda zorba idarecilerin başarısızlıklarını ve haksız icraatlarını meşrulaştırma aracına dönüşmüştür.<sup>9</sup>

Seyfeddin el-Âmidî, tarihsel süreç içerisinde mensubu olduğu Eş'arî ekolünün ileri sürdüğü Allah tasavvurunun Kur'an'ın bildirdiği ve Hz Peygamberin açıkladığı Allah telakkisinden hayli uzaklaşdığı kanaatindedir. O yeniden Kur'an'ın bildirdiği Allah telakkisine ulaşmak amacıyla önemli gayretlerde bulunmuş ve bu alanda bakir fikirler üretmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde onun için en önemli kelimeleri *ebkârû'l-efkâr* (en bakir düşünceler) olarak isimlendirmesi son derece isabetlidir. Şimdi onun ulûyiyet ile ilgili metodolojisine ve bu metodolojiye göre açıkladığı ulûyiyet tasavvuruna geçebiliriz.

## 2. Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru

İslam düşüncesinde ulûyiyet söz konusu olduğunda bir düşünce ekolünün veya bir mütekellimin ispat-ı vacip delilleri, Allah'ın sıfatları, sıfatların taksimi, sayısı, zat-sıfat ilişkisi, hulûl ve ittihad, Allah'ın zaman, mekan ve cihetle ilişkisi, Allah'ın âhirette görülüp görülemeyeceği gibi konular ve bu konularda takip edilen metod değerlendirilir. Tabi ki bir tebliğ metni içerisinde bütün bu konuların değerlendirilmesi mümkün olmayacağı için biz daha çok Âmidî'nin bu konulardaki farklı görüşlerini ve günümüze ışık tutan düşüncelerini gündeme getirmeye çalışacağız.

### 2.1. İspat-ı Vacip

Seyfeddin el-Âmidî, yaşadığı dönemde kendisinden önce kullanılan ispat-ı vacip delillerine ciddi eleştiriler getirerek yeni yöntemlerle Kur'an delillerine açıklamalar getirmeye çalışmıştır.<sup>10</sup> Ona göre kendisinden önceki Müslüman Filozofların

<sup>9</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", Tanrı Tasavvurları ve sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu, Sakarya, 2005, s. 117-140.

<sup>10</sup> Seyfeddin el-Âmidî, ispat-ı vacip delilini oluştururken daha evvel mevcut olmadığı halde icad edilen ve ortada müşahade ettiğimiz şeyleri mülahaza etmekle işe başlamıştır. Kur'an delillerinin temel özelliği de zaten budur. Bu yönüyle Âmidî'nin delillendirmeye insanın yaratılması olayını dikkate alarak başlaması son derece isabetlidir. Âmidî bu şekilde bir giriş yapmakla, daha işin başında kendi delillendirme metodunu, çoğu Mütekellim ve Müslüman Filozofun kullandığı, ancak ispatı son derece zor olan cevher ve araz kavramları üzerine bina etme riskinden uzaklaşmıştır. Yine o sadece hüds delili veya sadece imkan delili ile Allah'ın varlığının ispatlanabileceğini kabul etmekle birlikte bu çabanın Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisi konusunda eksik kaldığını görmüştür. Tıpkı Gazali'nin düşündüğü gibi bu fikri çabanın deist bir tanrı tasavvuruna yol açabileceğini düşünerek, ispat-ı vacip konusu işlenirken özellikle ilmi, iradesi ve kudretiyle sürekli varlıkla ilişkili olan bir ilah anlayışının dikkate alınmasını önermiştir. Kendisi bu düşüncesini hüds ve imkân delillerini birleştirerek oluşturduğu bir delillendirme şekliyle ortaya koymaya çalışmıştır. Yine Âmidî, kozmolojik delillerin temel dayanağı teselsül fikrinin batıl olmasına ilişkin klasik görüşleri eleştirirken, kendisi bu konuda daha farklı orijinal düşünceler geliştirmiştir. (İbrahim Coşkun,

ve Mütakellimlerin ispat-ı vacip delilleri, bir düşünce ürünü olmakla birlikte fazla işlevsel değildirler. Ortaya konan delillerde Kur'an'ın ana hatlarını sunduğu o kapsamlı, kolay anlaşılır, akli gönlü ve duyuları doyurucu vasfından uzaklaşmaması gerekir. Öyle olunca ispat-ı vacip delilleri Kur'an-ı Kerim'de sıkça vurgulanan her şeyin belli gayelere göre ahenk ve nizam içerisinde yaratıldığını ve şuurlu bir varlık tarafından idare ve idame ettirildiğini hissettiren gaye, nizam ve ihtira delili etrafında odaklanmalıdır.<sup>11</sup>

Âmidî, esasen ispat-ı vacip delilini ortaçağ gibi tümdengelim metodunun bir sonucu olarak, tamamen akli çıkarımlar ve varsayımlar üzerine dayalı bir anlayışın hâkim olduğu bir dönemde, gerçek müşahedelerden ve hissî bedahetlerden oluşan sağlam bir temel üzerine bina etmeye çalışmıştır. Diğer ifade ile o, ispat-ı vacip delilini oluştururken daha evvel mevcut olmadığı halde icâd edilen ve ortada müşâhede ettiğimiz şeyleri mülâhaza etmekle işe başlamıştır. Kur'an delillerinin temel özelliği de zaten budur. Bu yönüyle Âmidî'nin delillendirmeye insanın yaratılması olayını dikkate alarak başlaması son derece isabetlidir. Âmidî bu şekilde bir giriş yapmakla, daha işin başında kendi delillendirme metodunu, çoğu Mütakellim ve Müslüman Filozofun kullandığı, ancak ispatı son derece zor olan cevher ve araz kavramları üzerine bina etme riskinden de uzaklaşmıştır. Yine o sadece hudûs delili veya sadece imkân delili ile Allah'ın varlığının ispatlanabileceğini kabul etmekle birlikte bu çabanın Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisi konusunda eksik kaldığını görmüştür. Tıpkı Gazalî'nin düşündüğü gibi bu fikri çabanın deist bir tanrı tasavvuruna yol açabileceğini düşünerek, ispat-ı vacip konusu işlenirken özellikle ilmi, iradesi ve kudretiyle sürekli varlıkla ilişkili olan bir Allah telakkisinin dikkate alınmasını önermiştir.<sup>12</sup> Kendisi bu düşüncesini hudûs ve imkân delillerini birleştirerek oluşturmuştur.

## 2.2. Vücut ve Mahiyet

Âmidî, ulûyiyet konusunu incelerken sıfatlar konusuna girmeden önce vücut ve mahiyet meselesini değerlendirmektedir. O'na göre ulûyiyet konusunun odağını oluşturan sıfatlar konusu ile vücut ve mahiyet konusu arasında önemli ilişkiler vardır. Müşebbihe ve muattılanın yanıldıkları veya kavrayamadıkları en önemli konulardan biri budur. Eş'arîlerin cumhuru ile birlikte Âmidî'nin bu konudaki görüşü, vücudun mahiyetten ayrı ve ona ilave bir şey olmadığı şeklindedir. Ancak Mutezileden ve Ehl-i Sünnetten bazıları bunun aksini, yani vücudun mahiyet'e ilave bir unsur olduğunu söylemektedirler.<sup>13</sup> Onlara göre *Vacibu'l-Vücut* olan, zat ve hakikatiyle diğer zatlara muhaliftir. İsim dışında Allah'ın mahlukat ile bir

→

"Âmidî'nin İspat-ı Vacib Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler", Dicle Üniversitesi Dergisi, VIII,1, sayı: 1, s. 3-19.)

<sup>11</sup> Seyfüddin el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim et-Tağlibî, *Çayetu'l-Meram fi-İlmi'l-Kelam*, Tahkik, Ahmet Ferid el-Mezidî, Beyrut, 1424/2004, s. 15-28.

<sup>12</sup> Seyfüddin el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim et-Tağlibî, *Telhisu'l-Metâlibi'l-Âliye (el-Medhiz)*, Mahedu'l-Mahtutât 3 Tevhid, Kahire, Vr, 16 B (H. eş-Şafî'nin 'el-Âmidî ve Arahu'l-Kelamiyye' adlı eserinden naklen, s. 179-180.)

<sup>13</sup> Seyfüddin Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar, Süleymaniye Kütüphanesi* Damat İbrahim Paşa, No: 807, vr. 49b; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 179.

iştiraki yoktur.<sup>14</sup> Allah, kendine has zatıyla diğer zatlara muhaliftir. Bu farklılık, diğerlerinin söyledikleri gibi<sup>15</sup> zatların müsaviliği yanında sadece sıfatlardaki farklılıktan ibaret değildir.<sup>16</sup>

### 2.3. Marifetullah İçin Gerekli Yol: Nefiy İçinde İspat, İspat İçinde Nefiy

Dünya hayatında Allah'ın hakikatini bilmenin mümkün olmaması, icmalen de olsa O'nu bilmenin mümkün olmadığı anlamına gelmez. Bilakis bu husus, her akıllı kimse için mümkün, hatta Âmidî ve diğer pek çok kelamcı nazarında her mükellef için en başta uyulması gereken zorunlu bir vecibedir.<sup>17</sup> Aklen gerekli ve şeran vacip olan bu bilgiyi elde etmenin yolu, Âmidî'nin görüşüne göre iki merhaleden oluşmaktadır: Birincisi Allah'ın İslam vahyinin haber verdiği her türlü kemal sıfatlarıyla muttasif olduğunu kabul etmek; ikincisi ise yaratılmış varlıkların tabii olduğu her türlü hudut ve kayıttan, zaman ve mekân ile kuşatılmış olmaktan ve her türlü eksik ve noksanlıklardan Allah'ı tenzih etmektir.

Âmidî, Allah'ın Zati'nin sadece selbi sıfatlarla diğer varlıklardan ayrılmasının mümkün olamayacağı kanaatindedir. Zira onun kanaatine göre *selb* denen husus, yoktan başka bir şey değildir. Yok olan bir husus da ayırmak veya tahsis etmekte herhangi bir tesire sahip olamaz. Var olmayan bir şey, var olan bir varlığı ihata edemediği gibi onu tanıtıcı yeterli bilgi de veremez. Bununla birlikte Âmidî, tenzih prensibine de gereken önemi vermektedir. Hatta O, Eş'ariler arasında tenzih düşüncesini zirveye taşıyandır.<sup>18</sup>

### 2.4. Allah'ın Yaratılmışlardan Ayrılmasında Asıl Olan Zat-ı İlâhî mi Yoksa O'nun Her Hangi Bir Sıfatı mıdır?

Allah'ın kendisine has sıfatları ile yaratılmışlardan ayrıldığını ilk olarak Mü'tezile iddia etmiş, İmam Eş'arî ve diğer Eş'arî kelamcıları da onlara uyararak bu görüşü sürdürmüşlerdir. Mü'tezilenin sıfatlar konusundaki genel yaklaşımı, tenzihi vurgulamak yani selbî sıfatlara önem ve öncelik vermek, diğer sıfatların aleyhine de olsa, Allah'ın vahdaniyetini öne çıkarmaktı. Böyle olunca Mü'tezilenin kabul ettiği en özel vasıf *kıdem* idi. Onlar bu yaklaşımlarıyla Allah'ın her türlü eksiklikten münezzehe olduğunu, birliğini, ezeliğini ve mahluklara benzemeyişini selbi bir sıfatla te'kit etmek istemişlerdir.<sup>19</sup>

Eş'arîler ise sıfatlar konusunda Allah'ın maani/icabi sıfatlarına ağırlık vermişler ve bunlar içerisinde Allah'ın kudret sıfatına özel bir önem atfetmişlerdir.

<sup>14</sup> Âmidî, *Ebkar*, vr. 49b; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 179.

<sup>15</sup> Âmidî, filozof ve kelamcılardan bazılarının bu görüşü savduğunu söylemekle birlikte isim belirtmemektedir. Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usulî'd-Din*, Beyrut, 1423/2003, I,181.

<sup>16</sup> Âmidî, *Ebkar*, vr. 58b.

<sup>17</sup> Âmidî, *Ebkar*, vr 24b-25a; Fahreddin Razî, *Kitabu'l-Muhassal*, tahk. Hüseyin Atay, Meaktebetu Daru't-Türas, I.Baskı, Kahire, 1991, s. 130-133.

<sup>18</sup> Bk. Mahmud eş-Şafii, a.g.e., s. 297.

<sup>19</sup> Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 43; Kadı Abdulcabbar İbn Ahmed, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, Naşir, Mektebetu Vehebe, Birinci Baskı, Kahire, 1955, s. 151-175; Abdulcabbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl*, nşr, M.Mustafa Hilmi -Ebu'l-Vefa el-Ganimi, el-Müessesetu'l-Mısrıyye el-Âmme, Kahire, ts. IV/341-346

Onlara göre Allah'ın en özel sıfatı, kudretinin etkinliğini te'kid eden yaratma kudreti olmaktadır.<sup>20</sup> Düşünülen her hangi iki hakikatin en özel vasıflarıyla birbirinden ayrılmaları ve bu ayırıcı vasfın da icabi/subuti bir vasıf olması gerekir. Çünkü, selbler (olumsuz vasfı yok sayma) hakikatleri birbirinden ayırmada yeterli değildir.<sup>21</sup> Onlara göre ilah olanın en özel vasfı yaratma kudretidir. Bu ise, fiil ve etki yapmaya yönelik bir durumdur ve zatın hakikat ve mahiyetini değil, O'nun mahlukla olan ilişkisini ifade eder. İlah olmayan, bu yaratma sıfatını onunla paylaşamaz. Eş'ariler bu hususta "O takdirde, her bir ilah kendi yarattığını sevk ve idare ederdi."<sup>22</sup> ayetinden esinlenmişlerdir.

Âmidî, hem Mu'tezilenin hem de Eş'arîyyenin metot hatası yaptığına inanmaktadır. O, Allah'ın diğer sıfatlarını göz ardı ederek belli özel bir sıfatla nitelendirmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre şayet Allah Teâlâ, özel bir sıfatla diğer varlıklardan ayırt edilse bile, o özel sıfatı idrak edebilmemiz de mümkün olmayacaktır. Çünkü ona göre Allah sadece sıfatları ile değil, ancak zatı ile başka varlıklardan ayrıdır. Âmidî, bu konuda tenzihe daha layık olduğunu iddia ettiği farklı bir yol izlemiştir. Bu yol özel olan bir vasfın varlığını tamamen nefyetmek ve idradinden aciz olduğumuz böyle bir şeyi kabul etmemektir. Çünkü Allah, Zat'ı ile diğer varlıklardan farklıdır. O'nun Zat'ı, başka zatlardan/varlıklardan hiç birisine benzememektedir.<sup>23</sup>

Âmidî'ye göre Allah'ın sıfatlarından birine ağırlık verdiğimiz zaman başta Allah-insan, Allah-alem, alem-insan ilişkisi olmak üzere kendimizi içinden çıkılması mümkün olmayan pek çok problemin içinde buluruz. Mesela Mü'tezile kıdem sıfatını özel sıfat olarak kabul etmekle ilâhî kudretin kapsamını daraltmış, öbür taraftan hikmet, inayet ve nedenselliğe gereğinden fazla önem vermiştir. Yine söylem olarak insan hürriyetine fazlaca önem atfetmelerine rağmen onların bu yaklaşımı determinizme oldukça yaklaşmıştır. Öbür taraftan, Eş'arîler Allah'ın kudretini her türlü eksiklikten tenzih etme adına, kudret sıfatını özel sıfat kabul ederek ulûyiyet ile ilgili bütün bakış açılarını bu sıfata yöneltmişler, bu yüzden *cebre/fatalizme* meyletmişlerdir. Bunun doğal sonucu olarak, hem Allah'ın fiillerindeki maksatları ihmal etmişler, hem de O'nun kâinatta işleyen yasalarını göz ardı ederek, nedenselliği kendi özel anlayışlarına göre yorumlamışlardır.<sup>24</sup>

## 2.5. Sıfatların Kısımları ve Sayıları

Âmidî kendisinden önceki Eş'arî kelimcilerinin taksimine uyarak sıfatları üç kısımda incelemektedir:

<sup>20</sup> Bk., Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, Beyrut 1952, s.118; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s.44

<sup>21</sup> Âmidî, el-Ebkar, vr. 51a, 58b; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s.134.

<sup>22</sup> el-Mü'minun, 23/91.

<sup>23</sup> Âmidî, Ebkar, vr. 58b; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 134.

<sup>24</sup> Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 49; Eş'arîlerin nedenselliği önemsememelerinin doğurduğu sonuçlar için bk., Cirar Cihami, *Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felasife*, Daru'l-Meşrik Beyrut, 1985.



I. Zatî sıfatlar: Maânî ve hakkiki sıfatlar olarak da isimlendirilen bu sıfatlara Âmidî *nefsi sıfatlar*<sup>25</sup> adını vermektedir. Söz konusu yedi sıfat, Zat'tan ayrı olan ve O'nunla kaim bulunan manalardır. Fakat bu sıfatlar her ne kadar mefhumları itibarıyla Allah'ın zatından farklı varlıklar olduğunu çağırıştırıyorsa da onlar, Lafz-ı Celal mefhumuna dahildirler. Mabud olan ilahtan maksat, sadece zatın kendisidir; söz konusu sıfatlar Zat'ın kendisi ile kaimdirler.<sup>26</sup>

Eş'ariler, Mu'tezîlenin *hal* olarak ifade ettiği durumu *nefsi sıfatlar* olarak isimlendirmektedirler. Âmidî, Eş'arîlerin bu görüşüne katılmamaktadır.<sup>27</sup> Âmidî, mevcut için sabit olan ancak ne vücut ne de ademle muttasıf bulunan durumlara tıpkı Mu'tezîleden bazılarının ifade ettikleri gibi *es-sıfatu'l-hâliyye* terimini kullanmaktadır.<sup>28</sup> Bazen de bunlar için *es-sıfatü'l-hükmiyye* lafzını tercih etmektedir.<sup>29</sup> Böyle olunca onun hükmi sıfatları yalnızca bir kelam terimi olarak zikrettiği anlaşılmaktadır. Çünkü o, bu anlamdaki halleri bir şey saymanın batıl olduğunu söylemektedir. Böyle olunca o, hükmi sıfatları, nefsi sıfatların netice ve hükümleri olarak kabul etmektedir.

Nefsî/icabî sıfatların sayısına gelince; Âmidî'ye göre Eş'arîler, sıfatları sınırlamada aşırılık gösterip yedi sıfattan başkasını kabul etmemişler, sekizinci bir sıfatı kabul edenleri Hıristiyanlıktaki uknum (üçlü ilah anlayışı) inancına saplananlara benzetmişlerdir. Âmidî'ye göre bu tutum son derece yanlıştır. Ona göre delilleri bulunduğu için bu yedi sıfat kabul edilmeli; ispat veya nefyine dair delil bulunmayan diğer sıfatlar konusunda ise susmak en emin yol olarak tercih edilmelidir.<sup>30</sup>

II. Fiilî sıfatlar: Âmidî'ye göre Hâlık, Râzık ve benzeri fiilî sıfatlar Zat-ı İlahî'den hariç olup O'nun fiil ve tasarruflarına delalet eden ve mahlukatla ilişkilerini belirleyen sıfatlardır. Bu özelliklerinden dolayı Âmidî, bazen bu sıfatlara "izafi sıfatlar" ismini de vermektedir. O'nun nazarında bu sıfatlar hâdistirler.<sup>31</sup>

III. Selbî sıfatlar: Bunlar ğanî, evvel, âhir gibi, ne zatla kaim olan manalara ne de O'nun fiillerine delalet eden sıfatlardır. Bunlar, anlamları itibarıyla Allah'tan eksiklik ve aczi nefyeten ibaret olan sıfatlardır.<sup>32</sup>

Haberî sıfatlara gelince; bunlar naslardaki zahir manalarıyla Allah için yan, el, göz vb. mahlukata özgü cismanî özellikler ifade eden, ancak aklî delillerin ispat edemediği sıfatlardır. Âmidî bu sıfatlar karşısında kesin bir tavır almakta ve onlardan sahih nasla gelmiş olanları uygun anlamlarla tevîl etmektedir. Ona göre, sıfatlar ancak kat'î delillerle sabit olurlar. Burada sözü edilen sıfatları ifade eden naslar,

<sup>25</sup> Seyfuddin Ali b Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fî Şerhi Meani Elfazi'l-Hukemai ve'l-Mütekellimin*, Tahk. Hasan Mahmud eş-Şafii, Kahire, 1983, s. 121.

<sup>26</sup> Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, 147.

<sup>27</sup> Âmidî, *el-Mübîn*, s. 121.

<sup>28</sup> Âmidî, *el-Mübîn*, s. 120.

<sup>29</sup> Âmidî bu konuda şöyle söylemektedir: "*Hükmi sıfat ki buna mualllel sıfat da denir; bu, âlimin âlim olması, kadirin kadir olması gibi bir sıfattır. Onu Zat'a ispat etmek, onunla zata hükmetmek için Zat ile kaim olan başka bir sıfatın varlığına ihtiyaç vardır. Mualllel olmayan sıfat ise, ilim ve kudret gibi, onunla zata hükmetmek için zatla kaim olan başka bir sıfatın varlığına ihtiyaç yoktur.*" Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 29-30.

<sup>30</sup> Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 206-207, 315-316.

<sup>31</sup> Âmidî, *Ebkar*, vr. 306 vd.

<sup>32</sup> Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 42-43.

başka anlamları da çağrıştıran ifadelerdir. Teşbihe düşmemek için bu alternatif manalara dönme mecburiyeti vardır.<sup>33</sup>

## 2.6. Subutî Sıfatların Zat-ı İlahî ile İlişkisi

Âmidî, *sıfatlar Zat'ın ne aynısı, ne de gayrisidir* formülü başta olmak üzere Eş'arî ve Maturidîlerin sıfatlarla ilgili olarak vardığı bazı sonuçlara katılmamaktadır. O'na göre birbirinin gayrisi olmanın manası, iki şeyin birbirinden ayrılmasının sahih olmasıyla sınırlı değildir.<sup>34</sup> Müstakil olarak düşünüldüğünde her birinden anlaşılacak mefhum, diğerlerinden başka olduğuna göre, bazı sıfatlar bir zatla kaim olmuşlarsa, bu düşünce zatin sıfatlardan gayri olmasını gerektirir. Eğer, Şeriat, 'Allah'ın zat ve sıfatlarının ayrı olduklarını söylemeyi men ediyor' denilirse bu doğrudur. Ancak soyut olarak düşünce, bunların mefhum itibariyle birbirinden ayrı olmaları gerektiğine hükmediyor.<sup>35</sup>

Âmidî, sıfatların Zat'ın gayrisi olduğunu söylerken, şu hususun da önemle altını çiziyor: İster âlim kelimesi gibi bir sıfattan müştak olsun, ister Allah lafzı gibi iştikaksız olarak Zat ve sıfatlara vaz' edilmiş olsun, ilâh anlamında kullanılan bir ismin medlulü için 'sıfat, onun gayrisidir veya aynısıdır' demek sahih değildir. Çünkü sıfat, hakikatte bu ismin mefhumunun bir cüz'üdür (cüzîsi değil). Bir şeyin cüz'ü için 'onun gayrisidir' demek ise doğru değildir. Bunu demek doğru olsa, bütünün cüz'den ayrı olarak da düşünülmesinin doğru olması gerekir. Cüz' için 'bütünün aynısıdır' demek de sahih değildir. Çünkü onun manasının tamamlanması için cüz'den başkasına da ihtiyaç vardır. Burada da Allah isminin medlulü, zatla birlikte bütün sıfatlardır.<sup>36</sup>

Daha önce Gazalî'de görüldüğü gibi<sup>37</sup> Âmidî, Müslüman Filozoflara ait sıfatların vacib olduğu ve vücubta zata iştirak ettikleri görüşünü benimsemektedir. Aynı zamanda o Razi'de olduğu gibi sıfatların mümkün olduğunu söylemeye mecbur kalmıştır. Fakat Razi, bunu söylemekten doğan tehlikenin önünde çaresiz kaldığını itiraf ederek kendine şu soruyu yöneltmişti: Sıfatlar mümkün iseler, nasıl ezeli olmakla vasıflandırılabilirler? Hâlbuki kendisi imkânı, vacibi ispat etmenin aracı olarak kullanmış ve onu tercih ediciye ihtiyaç duymanın emaresi ve delili saymıştır. Bu sebeple o, bu problemi çözümlen zorluğunu itiraf etmek ve onun çözümünü Yaraticı'nın ilmine havale etmekten başka bir şey yapamamıştır. O bu konuda şöyle der: "*Bu zor bir sualdir. O da Allah'ın ilmine bıraktığımız meselelerdendir.*"<sup>38</sup>

Seyfeddin el-Âmidî bu problemi çözmeye çalışırken yukarıda da söylediğimiz gibi bu sıfatlar için "mümkün" kavramını kullanıyor, fakat bu mümkünliği yaratılmış mümkünlerden ayırdıktan sonra, onları sadece "gayr" ile kıyamından ibaret olan "ezeli mümkünler" olarak kabul ediyor. Çünkü sıfatları bizzat vacib kabul et-

<sup>33</sup> Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, Beyrut, 1424/2003, I,450-452.

<sup>34</sup> Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 144-147.

<sup>35</sup> Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 144-146.

<sup>36</sup> Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 46, 147.

<sup>37</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *el-İktisad fi'l İ'tikad*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 90-91.

<sup>38</sup> Fahreddin er-Razî, *el-Erbaîn fi Usûli'd-Din*, Haydarabad, 1353, s. 162.

mek, oldukça problemlidir, bunu söylemek, onların mümkün olduklarını söylemekten daha tehlikelidir. Çünkü bu, imanın aslı olan tevhide aykırıdır.<sup>39</sup> Ancak, daha önce geçtiği gibi, Âmidî'ye göre sıfatlar, Zat-ı İlahî'den sadece mefhum itibariyle ayırdılar. Hakikatte ise onlar, kemalat ile müttasîf olan ilah mefhumuna dahildirler. Bunların vücubta müşterek olmaları, yalnızca selbî bir manadır ki ne *Vacibu'l-Vücud*'un zatında çokluğa yol açar ne de tevhidi yaralar.<sup>40</sup>

Fakat *Zat-ı İlahî*'yi bu şekilde cüzlere ayırmak ve O'nu imkan, vücup, araz, zatiyyet ve diğer beşeri varsayımlara veya oluşup bozulan maddelerin sıfatlarına uydurmak, Âmidî'nin ilahi marifette bir yol olarak kabul etmediği kıyas şekli olan ğaibi şahide kıyas etme metoduna yaklaşıldığını göstermektedir.<sup>41</sup> Bu sebeple, onun yapacağı en iyi şey, kemal sıfatlarla müttasîf olan bir İlah'ı kabul etmekle yetinmek, sıfatların imkân ve vücup meselesini daha fazla kurcalamamak, bunun ötesine gitmemektir. Çünkü konuyu bu şekilde kurcalamak, sadece bunun gibi problemleri çoğaltmaktan başka bir işe yaramaz. Hâlbuki bu problemlerin bir kısmı çözüle bile, hepsini kesin çözüme kavuşturmak mümkün değildir. Bu gerçeğin farkında olan Âmidî, sıfatlar konusunda daha fazla ileri gidilmesinin doğru olmadığını kabul ederek bu konuda *kemâl yöntemi'nin* en ideal yol olduğunu savunmaktadır.

## 2.7. Sıfatları İspat Etmede Farklı Bir Yöntem: Kemâl Yöntemi

Sıfatları bütün olarak mı yoksa onlardan her birini tek başına özel bir delil ile mi ispat etmek gerekir? Âmidî, Ehl-i sünnet kelamcılarının çoğunluğu ve söylem olarak karşı olmalarına rağmen Allah'ın adil olması ve kulları için *aslah* (en iyi en faydalı) olanı yaratmasının vacip olduğu gibi konular başta olmak üzere birçok konuda, Mu'tezîlenin de tabii olduğu, sıfatların toplu olarak ispatlanması yöntemine karşı çıkmaktadır.

Bu yöntemin esası ğaibi şahide kıyas etmeye dayanmaktadır.<sup>42</sup> Âmidî'ye göre bu yöntemin iki aşaması vardır. Birincisi sıfatların hükümlerini ispat etmek; ikincisi de, birinci prensipten hareketle sıfatları ispat etmeye çalışmaktır.<sup>43</sup> Bu metottaki temel düşünce şudur: İnsan da dahil olmak üzere alem hikmet ve itkanın(sağlam) son derecesindedir. Mümkünler alemin olduğu halde alem bu kadar mükemmel olduğuna göre, onu irade eden, ona gücü yeten ve onu bilen birinin eseri olabilir. Alemin Sâniî için bu sıfatlar gerekli olduğuna göre, O aynı zamanda Hayy(diri) olmalıdır. Çünkü, şahitte hayat bu sıfatların vücud şartıdır. Öyleyse ğaibte de bu böyledir. O'nun Hayy olmasından da Semi', Basîr ve Mütetekellim olması lazım gelir. Çünkü yine şahitte bu sıfatlara sahip olmayanlar, bu durumun zıddı

<sup>39</sup> Âmidî, Ebkar, vr. 54a-57a.

<sup>40</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 58-63; krş. Mahmud eş-Şafi'i, a.g.e., s. 220-221.

<sup>41</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s.23.

<sup>42</sup> Ğaibin şahide kıyas edilmesi konusunda geniş bilgi için bk. Muhammed Abid el-Cabiri, *Bünyetu'l-Aklil-Arabi*, Merkezu Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 3.Baskı, Beyrut, 1990, 156-158.

<sup>43</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 44-45

olan körlük, sağırılık ve dilsizlikle vasıflanır. Halbuki, Yaratacı her türlü eksiklikten münezzehtir.<sup>44</sup>

Eş'ariler, bu kıyaslama neticesinde şunu da söylemişlerdir: Bu hükümler şahitte/insanda sabit olunca, kaçınılmaz olarak sıfatlarla müallem olurlar. Mesela, ilim sıfatı âlimin âlim olması hükmünün illetidir; kudret kadirin kadir olmasının illetidir. Diğer sıfatlarda da durum budur ve şahitteki bu durum, gaipte de değişmez.<sup>45</sup>

Âmidî, bu yola tutunmanın zayıf, hatta fasit olduğu görüşündedir. Çünkü bu yol, istikra ve ğaibi şahide kıyas etmeye dayanmaktadır. Eksik ve kısıtlı olmalarına rağmen, şahitteki özellikleri ğaibe teşmil etmeye kalkıştığımız takdirde, yürüteceğimiz kıyasın tenzih kavramını tehlikeye sokacağı aşikârdır.<sup>46</sup>

İstikra, herhangi bir küllinin cüzîlerinde bulunan bir özelliği diğer cüzîlerinde de bulunduğu kanaatine ulaştıktan sonra küllinin tamamı hakkında akıl yürütülerek verilen hükümdür.<sup>47</sup> Her hadis, cansız, bitki veya hayvandır örneğinde olduğu gibi uygulanan istikra metoduyla küllinin bütün cüzlerine ulaşılarak bir bilgi elde edilmişse bu bilgi doğru ve yakînî bir bilgidir. Ancak bazı konularda cüzîlerin tamamına ulaşılamaz. Böyle bir istikra ile elde edilen bilgi eksik olur ve yakînî bilgi olmaz. Çünkü böyle bir bilgi ile elde edilen bazen gerçeğin tam aksi olabilir. Mesela bir kimse hayatında hiçbir zaman timsah görmemiş ve onun hakkında bir malumata da sahip değilse, çoğu hayvanda gördüğü bilgilerden hareketle '*yeme sırasında her hayvanın alt çenesi hareket eder*' sonucuna ulaşabilir. Hâlbuki durum böyle değildir, bir şey yerken timsahın üst çenesi hareket etmektedir.<sup>48</sup>

Ğaib ve şahidin unsurlarının tümü mahiyet bakımından karşılaştırıldığında da böyle bir kıyasın sıhhatli olmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki; ğaib ve şahidin her ikisi de mahiyet bakımından ya aynıdır ya da farklıdır. Eğer her ikisinin hakikatlerinin farklı olduğunu kabul edersek birisi için verdiğimiz hükmü diğeri için veremeyiz. Çünkü birisi için söylediğimiz bir özellik ona ait özel bir hususiyet olabilir. Mesela gülmek insana ait bir özelliktir, eğer bu özellik başka tür bir varlıkta da olsa hususi bir özellik olmaz; bundan dolayı bir hayvanın güldüğü söylenemez. Allah'ın mahiyetinin insan ve diğer mahlukatın mahiyetinden farklı olduğunu kabul ettiğimize göre Allah'ın insana kıyas edilmesi batıldır.<sup>49</sup>

Ğaib ile şahidin mahiyetlerinin müşterek olduğunu kabul edersek o zaman birisi için kabul ettiğimiz bir şeyi öbürü için de kabul etmek zorundayız. Eğer insan ile at mahiyet bakımından aynı şeylerdir denilirse, insan için söylenen at için de söylenmiş olur. Böyle olunca Allah ve insan veya alem her ikisi de ya vacip veya mümkün varlıktır. Böyle bir kıyas yaptığımızda Allah'ın vacib bir varlık olduğunu kabul ettiğimizde insanın da vacip bir varlık olduğunu kabul etmek zorunda kalırız veya bunun aksini düşündüğümüzde yani insanın mümkün varlık olduğunu kabul

<sup>44</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 46-48.

<sup>45</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 45.

<sup>46</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram., s. 45; Âmidî, Ebkar, vr. 63b.

<sup>47</sup> Kıyasın farklı tanımları ve çeşitleri için bk. Muhammed İbrahim el-Hafavî, *Tezkîru'n-Nas*, Daru'l-Hadis, Kahire, 1995, s. 15-43, 91-103.

<sup>48</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 45-46.

<sup>49</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, 47.

ettiğimizde, Allah'ın da mümkün varlık olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. O halde Allah ile insanın mahiyet bakımından müşterek olmaları muhaldir. O zaman bu kıyas ya ğaiibi de kapsayacak ya da kapsamayacaktır; kapsıyor dersek kıyasa gerek yoktur; bakılarak sonuca gidilmesi gerekir. Hâlbuki bu mümkün değildir. Eğer ğaiibi (Allah) kapsamıyorsa o zaman bu kıyas eksik bir kıyas olur. Eksik bir kıyasa dayanarak Allah hakkında hüküm vermek ise son derece yanlıştır.<sup>50</sup>

Âmidî, bu kıyasın gereği olarak insanın fiilleriyle Allah'ın fiillerinin kıyaslanması bağlamında Eş'arîye özel bir eleştiri de yöneltiyor. Çünkü onlar, bir taraftan sözü edilen kıyası kullanırken, bir taraftan da şahitteki failin (insanın) ğaibteki failden (Allah) farklı olduğunu, bu sebeple şahitteki failde hakiki fiil değil, sadece kesp ve iktisap bulunduğunu söylemektedirler. Demek ki ğaibteki mevcut, şahitteki mevcuttan, şahitteki mevcut da ğaibteki mevcuttan ayrıdır. Durum böyle olunca kullanılan kıyas nasıl sahih olabilir?<sup>51</sup>

Âmidî bundan sonra başka bir cihetten Eş'arîlere şu eleştiriyi getiriyor: Hükümlerden hareketle sıfatları ispat etmeye çalışmak, ispat edene göre hükümlerin sıfatların kendilerinden daha iyi tanındığı anlamına gelir. Eğer bu böyleyse, siz nasıl hükümleri sıfatlar vasıtasıyla tanımaya kalkışıyor ve şöyle diyorsunuz: *Kadir, kendisiyle kudretin kaim olduğu kimsedir*. Bunda ise açık bir devir vardır, çünkü ğaib (Allah) görülmediği halde bu konuda kesin bir hükme varılmış ve bu hükümle sıfatlar kabul edilmiştir.<sup>52</sup>

Özetle söyleyecek olursak, Eş'arîler, Allah'ın fiilleri mevzuunda bu kıyasın (ğaibin şahide kıyası) hükmünü iptal etme konusunda gayretlidirler. Sıfatlar meselesinde ise bunu doğru buluyorlar. Hâlbuki delillendirmenin üzerine kurulduğu bu temel batıl olunca, o delilin diğer unsurları da yıkılmış olur. Âmidî, aslında Eş'arî imamlarının da bu yönetime ısınmadıklarını gözlemlediğini ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Âmidî, kelimcilerin sıfatları toplu halde ispat etme yöntemlerini eleştirdikten sonra kendi yöntemini Ğayetu'l-Meram'da şöyle açıklıyor: "*O halde, sıfatları ispat etmek için en kolay ve emin yöntem tafsilî yöntemdir. Bu yöntem, sıfatların her birini ayrı ayrı zikretmek, ona taalluk eden açıklamayı ve ona mahsus olan delili belirtmektir.*"<sup>54</sup> O, el-Ebkar'da ise bu konuda şunları söylüyor: "*Bil ki, burada bütün nefsi/zati sıfatların ispatında müşterek olarak uygulanması mümkün olan latif bir yöntem vardır. Bu yöntem, Allah Teala'nın bana ilham ettiği şeylerdendir. Çünkü ben onu bu şekil ve tahrirde başkasında görmedim. Bu yöntem şudur: Denilecek ki, zikredilen sıfatlardan her birinin mefhumu ya onunla vasıflı olan için kemal sıfatıdır ya da değildir. Kemal sıfat olmaması, şahitte onunla vasıflı olanın halinin onunla vasıflı olmayandan daha eksik olması demektir. Şahitte bunun böyle olmadığını tartışmasız bir şekilde biliyoruz. Geriye birinci ihtimal kalır ki, o da bunların kemal sıfatları olmasıdır. Bu duruma göre, Bari Teala'nın bunlarla vasıflı olmaması, onun bunlarla*

<sup>50</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, 47-48 ; Âmidî, Ebkar, vr. 38a-39b.

<sup>51</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s.47-49.

<sup>52</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 49-50.

<sup>53</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 48-51.

<sup>54</sup> Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 51.

vasıflı olan mahluklardan daha eksik olması sonucunu doğurur. Halık'ın mahluklardan daha eksik olması ise muhaldir."<sup>55</sup>

Âmidî, şahitte bu sıfatlarla müttasif olanlardan sarf-ı nazar ederek, onların nefsü'l-emirde ve kendi kendilerine kemalât olduklarını ispat etmeye çalışarak bu yöntemi ğaibi şahide kıyas etme şüphesinden özenle uzaklaştırmaya çalışıyor. O 'bu arada tat almak, koku almak gibi bazı kemal çeşitleri daha vardır. Fakat kelimeler bunları Allah hakkında kullanmıyorlar' şeklinde itiraz edenlere de şu cevabı veriyor: "Söz konusu olan sıfatlar ya kendi kendilerine kemalâttırlar veya değildirler. Aklın nazarında üçüncü bir ihtimal yoktur. Sizin söylediğiniz şeylere gelince, biz her hangi bir yönden eksiklik oluşturmadıkça mahlukattaki her türlü kemalin Yaratıcı'da da bulunmasının vacip olduğu anlayışına karşı gelmiyoruz. Sizin bu söylediklerinizi bilmem ama tartışa geldiğimiz ilim, kudret ve diğer sıfatların Allah Telanın zatına bir eksiklik getireceğini iddia eden varsa, bunu açıklaması gerekir. O zaman biz de, bu sıfatları tafsilli bir şekilde birer birer ele alarak ona cevap veririz."<sup>56</sup>

Kemal yöntemini Âmidî'den önce değişik şekillerde İbn Rüşd kullanmıştır.<sup>57</sup> Ebu'l-Muin en-Neseî (508/1114) de sıfatların kıdemini delillendirirken tafsilata girmeden bu metodu kullanmıştır.<sup>58</sup> Fakat bu yöntemi Âmidî'ye en yakın seviyede İbn Teymiyye'nin kullandığı söylenebilir.<sup>59</sup> İbn Eb'il-İzz (ö.792/1389)<sup>60</sup> ve Muhammed Abduh (ö.1323/1905)'un sıfatlarla ilgili izahlarında da benzer düşüncelere rastlamamız mümkündür.<sup>61</sup> Fakat bu metodu detaylı bir şekilde geliştirip olgunlaştıran Seyfeddin el-Âmidî'dir.

## Sonuç

Allah, zihni bir varlıktan ibaret değildir. Hak isminden de anlaşılacağı üzere zihin dışında fiilen vardır. İslamî öğretilerde Allah'ın zihinle benimsenmesinin yanında O'na gönülden bağlanılması da istenir. Böylece zihin ile kalbin ortak ürünü olarak teşekkül eden iman, iradeyi harekete geçirir ve iman edilen varlığa şükran duygularını sunma ihtiyacını doğurur. Bunun içindir ki pek çok Kur'an ayetinde iman, amel-i salih ile birlikte zikredilir. Bu tamamen meçhul bir ilaha ibadetin yapılamayacağını ifadesidir. Müslümanların inandığı Allah kâinatı yaratıp yöneten insana karşı ilgisiz olmayan yetkin sıfatlarla nitelenmiş aşkın bir varlıktır. Âmidî'nin ulûyiyet tasavvuru ve bunu açıklarken uyguladığı kemal yöntemi Kur'an'ın bildirdiği Allah telakkisini daha iyi anlama çabasından başka bir şey de-

<sup>55</sup> Âmidî, Ebkar, vr. 67a.

<sup>56</sup> Âmidî, Ebkar, vr. 67b.

<sup>57</sup> İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Felsefetu İbn Rüşd "Faslu'l-makal ve el-Kesfan Menaheci'l-Edille fi Akaidi'l-Mille"* Daru'l-Afagi'l-Cedide, II. Baskı, Beyrut, 1979, (Menahic bölümü), s. 74-76.

<sup>58</sup> Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, Tahkik ve Talik, Hüseyin Atay- Ş.Ali Düzgün, Ankara, 1993, 1/261vd.

<sup>59</sup> Bk. İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b.Abdulhalim, *Risale fi Usuli'd-Din*, Daru İbn Hazm, I. Baskı, Beyrut, 1995, s. 27-29; İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-Fetava*, V/562 vd, VI/280; Krş. Muhammed Halil el-Heras, İbn Teymiyye es-Selefi, I.Baskı Mektebetu Tanta, Mısır, ts., s. 92-100.

<sup>60</sup> Ali İbn Ali Muhammed b. Ebi'l-İz, *Şerhu Akideti't-Tahaviyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993, s. 24, 42, 51, 57-60, 69, 96-99.

<sup>61</sup> Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986, s. 93-112.

gildir. Ona göre kendisinden önceki kimi Müslüman filozof ve mütekellimler yukarıda beyan ettiğimiz sebepler neticesinde iyi niyetli olmalarına rağmen kısmen de olsa Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği Allah telakkisinden uzaklaşmışlardır.

Hız Peygamberin tebliğinde yer alan ilahi isim ve sıfatlar, Kur'an'da kullanılmış olan kavramlardır. Bunların her ikisi de vahiy mahsulü olduğuna göre, Yüce Yaratıcı bizzat kendini nitelendirmiş, ulûyiyet konusunda insanları gerektiği kadar aydınlatmıştır. Peygamberin görevi ise kendisine vahyedilen o nitelikleri insanlara tebliğ etmekten ibarettir. Nitekim o bir münacatında Allah'a ait isimlerin bilinme derecelerini sayarken sonuncu derece olarak "*Yahut gayb ilminde bırakıp kendin için tercih ettiğin isimlerin*"<sup>62</sup> demek suretiyle bilmediği ilâhi isimlerin ve sıfatların da bulunduğu işaret etmiştir. Bu bağlamda Âmidî'nin zat-sıfat ilişkisinde belli bir noktaya kadar izah edilebileceğini, konunun bütünüyle insan aklı tarafından ihata edilemeyeceğini itiraf edip o noktada "*tevakkü*"u (durma/susma) önermesi son derece isabetlidir. Kısaca söylemek gerekirse, Âmidî, Zat-ı İlâhi ile sıfatları arasındaki ilişki konusunda, ispat içinde nefiy, nefiyde ispat metodunu uygulamaya çalışmış, teşbih ve tenzihten birine ağırlık vererek bu konuda aşırılığa gidilmesini doğru bulmamıştır.

## Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986.
- Abdulcabbar, Kadı, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl*, (Neşr, M. Mustafa Hilmi -Ebu'l-Vefa el-Ganimi), el-Müessesetu'l-Misriyye el-Âmme, Kahire, ts.
- Abdulcabbar, Kadı, İbn Ahmed, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Naşir, Mektebetu Vehebe, Birinci Baskı, Kahire, 1955.
- Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usuli'd-Din*, Beyrut, 1423/2003.
- Âmidî, Seyfuddin el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim et-Tağlibî, *Ebkaru'l-Efkar, Süleymaniye Kütüphanesi* Damat İbrahim Paşa, No: 807.
- Âmidî, Seyfuddin Ali b Muhammed el-Âmidî, *el-Mübin fi Şerhi Meani Elfazi'l-Hukemai ve'l-Mütekellimin*, Tahk. Hasan Mahmud eş-Şafîi, Kahire, 1983.
- Âmidî, Seyfuddin, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim et-Tağlibî, *Ğayetu'l-Meram fi- İlmi'l-Kelam*, Tahkik, Ahmet Ferid el-Mezidî, Beyrut, 1424/2004.
- Âmidî, Seyfuddin, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim et-Tağlibî, *Telhisu'l-Metalibi'l-Âliye (el-Meâhiz)*, Mahedu'l-Mahtutât 3 Tevhid, Kahire, Vr,16 B (H.eş-Şafîi'nin el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiyye' adlı eserinden naklen)
- Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Daru'l-Marife, İkinci Baskı, Beyrut, 1997.
- Cabirî, Muhammed Abid, *Bünyetu'l-Aklil-Arabi*, Merkezu Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 3.Baskı , Beyrut, 1990.
- Cihamî, Cırar *Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felasife*, Daru'l-Meşrik Beyrut, 1985.
- Coşkun, İbrahim, *Teşbih İle Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu*, D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.III.
- Coşkun, İbrahim, "*Âmidî'nin İspat-ı Vacib Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler*", Dicle Üniversitesi Dergisi, VIII,1.
- Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille*, Tahkik ve Talik, Hüseyin Atay- Ş.Ali Düzgün, Ankara, 1993
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Luma'*, Beyrut 1952.
- Farukî, İsmail Racî *Bilginin İslamileştirilmei*, çev. Fehmi Kuru, Risale Yayınları, İstanbul, 1995.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l İtikad*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Haftavî. Muhammed İbrahim, *Tezkîru'n-Nas*, Daru'l-Hadis, Kahire, 1995.
- Hanefî, Hasan, "*Teoloji mi Antropoloji mi?*" çev. M. Said Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F.D., Sayı XXII.

<sup>62</sup> Ahmed b Hanbel, Müsned, Matbaatu'l-Mümeyniyye, Mısır, 1313, I/391.

- İbn Teymiyye, Muhammed Halil, İbn Teymiyye es-Selefi el-Heras, *Mecmu'u'l-Fetava* I.Baskı Mektebetu Tanta, Mısır, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b.Abdulhalim, *Risale fi Usuli'd-Din*, Daru İbn Hazm, I.Baskı , Beyrut, 1995.
- İbn Ebi'l-İz, Ali ibn Ali Muhammed, *Şerhu Akideti't-Tahaviyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993.
- İbn-i Hallikan, *Vefeyât el-A'yan*, Kahire, 1948.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanü'l-Mizan*, Haydarabad 1330.
- İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, Beyrut 1967.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Felsefetu İbn Rüşd "Faslu'l-makal ve el-Keşf an Menaheci'l-Edille fi Akaidi'l-Mille"* (Menahic bölümü) Daru'l-Afagi'l-Cedide, II. Baskı, Beyrut, 1979.
- İbnü's-Sübki, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, Beyrut 1324.
- Kazanç, Fethi Kerim, "*Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar*", Tanrı Tasavvurları ve sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu, Sakarya, 2005.
- Abduh, *Tevhid Risalesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986
- Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille*, Tahkik ve Talik, Hüseyin Atay- Ş. Ali Düzgün, Ankara, 1993.
- Özcan, Hanefî, *Maturîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1999.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Razî, Fahreddin, *el-Erbaîn fi Usûli'd-Din*, Haydarabad, 1353.
- Razî, Fahreddin, *Kitabu'l-Muhassal*, tahk. Hüseyin Atay, Meaktebetu Daru't-Türas, I.Baskı, Kahire, 1991.
- Şafî, Hasan Mahmût, *el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelâmiyye*, Dâru's-Selam, Kahire 1418/1998, eş- Şehristanî, Muhammed Abdülkerim, *Nihayetu'l-Ikdam fi- İlmi'l-Kelam*, Tahkik ve neşr, A. Guillaume , Londra.
- Şeşen, Ramazan, *Selahaddin Eyyubi ve Devlet*, İstanbul 1987.
- Yurdağür, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.
- İlhamî Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara 2013.
- Seyyid Hüseyin en-Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabetin Yalçın, İnsan yayınları, İstanbul 1995.