



02-05 Kasım 2016

CİLT II

Editörler

Yard. Doç. Dr. Ufuk BİRCAN
Yard. Doç. Dr. Aytaç COŞKUN
Mustafa TEMEL
Pınar GÜRHAN KILIÇ



Diyarbakir 2017

SEYFEDDİN EL-ÂMİDÎ'NİN TANRI KANITLAMASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

[ASSESSMENT of SAYF AL-DIN AL-ÂMİDÎ'S
GOD'S PROOF]

ÖZET

Âmidî, felsefi yöntemleri de kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dair kelâmcıların ve filozofların geliştirdikleri delillerin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada yeterli olmadıklarını söyleyerek eleştirmiştir. Bunların yerine Kur'an'da açık bir şekilde anlatılan, akla, kalbe ve duyularımıza hitap eden felsefi kelâm görüşleri bağlamında yeni bir delil tesis etmiştir. Söz konusu bu delil de Kur'an'da olmakla birlikte, kelâmi ve felsefi gelecekte yeri olan Nizam ve Gaye Delili, İnyet ve İhtira delili ile Hudus ve İmkan delillerinin birle-

şiminden ibarettir. Âmidî geliştirdiği delilin, duyusal tecrübelerimize hitab ettiği kadar kalbimize de hitap ettiğini düşünmektedir. Âmidî, Kur'an'ın ifadesiyle âlemdaki her şeyin belli bir gayeye göre ahenk ve düzen içerisinde yaratıldığını ve şuurlu bir varlık tarafından idare ve idame edildiğini akli gerekçelerle temellendirmektedir. Aynı şekilde o, Tanrı'nın mevcudiyetini ispatlamada Kur'ani delillerin ön plana çıkarılması kanaatindedir.

Anahtar Kavramlar: Seyfeddin Âmidî, Tanrı, İspat-ı Vacip, İnyet ve İhtira Delili.

ABSTRACT

Âmidî, by using philosophical methods, criticized the theologians' and philosophers' proofs to prove the existence of God by saying that they are not sufficient enough to prove His existence. Instead, he developed a new evidence in the context of philosophical and theological views that clearly described in the Qur'an, which is more conceivable and appealable to the our heart and senses. Although the evidence established by Âmidî, it is mix of severe arguments which are used in the philosophical and theological tradition that such as Teleological Argument, Kalam and Cosmological argument. Because this evidence, clearly it appeals to our hearts as much as addressing our sensory

experience. According Teleological Arguments, Qur'an refers as well, everything has created regarding to particular purpose and in the realm of harmony and order, and also managed and maintained by intelligent Creator. As it is clear that Âmidî has built this argument on a solid foundation by using the deductive method and our experience and sensory implications, in addition to the purely rational inferences. Likewise, Âmidî highlighted the opinion that the necessity of using evidences that brought from the Qur'an to prove God's existence.

Key Words: Say al-Din Âmidî, God, İspat-ı Vacip, Kalam and Cosmological Argument.

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Ankara-Türkiye, mehmetataaz@gmail.com

GİRİŞ

Doğduğu şehre nisbetle “Âmidî” olarak bilinen Ali b. Muhammed b. Salim el-Sağlebi veya et-Tağlebi (1156-1233) (et-Teftazani, 2010, s. 15), fıkıh usulü, fıkıh, cedel gibi temel islam ilimlerinde tahsilini tamamlamış, Ebu’I-Kasım ibn Fadlan’ın yönlendirmesiyle akli ve mantık ilimlerinde daha da derinleşmek maksadıyla Bağdat’ın Kerh tarafında yaşayan Hıristiyan ve Yahudi âlimlerinden felsefe ve mantık ilmi tahsil etmiştir (İbnu’l Kifti, 1908, s. 241). Bağdat’da bulunduğu sürede, onun felsefe ve mantık gibi akli ilimlere yoğunlaşmasını hoş görmeyen alimlerin eleştirileri ve olumsuz tepkisi üzerine Bağdat’tan ayrılarak Şam’a gidip felsefe ve mantık alanlarındaki derinliğini daha da ilerletmiştir (Yüksel, 1991, s. 57; Coşar, 2014, s. 654; Karadaş, 2012, s. 141). Şam’dan ayrılıp Mısır’a giden Âmidî, gerek felsefe ve akli ilimlere olan ilgisi gerekse bu ilimlerdeki derinliğini çekemeyen alimlerin zındık, sapık, kötü ahlaklı ve niyetli olduğu vb. suçlamalara maruz kalması nedeniyle Mısır’dan ayrılıp Hama’ya yerleşmek zorunda kalmıştır (Eş-Şafii, 1998, s. 43).

Kelâm ve fıkıh alanındaki çalışmaları kadar felsefe ve mantık alanındaki çalışmalarıyla da adından söz ettiren Âmidî’nin, özellikle felsefi eserlerindeki içeriği, tasnifi, makale ve fasıl başlıklarını göz önünde bulundurduğumuzda, İbn Sinâ’nın felsefi geleneğini sürdürdüğünü, onun önemli bir yorumcusu olduğunu, hatta İbn Sinâ’nın bazı felsefi meselelerdeki muğlaklığını izaha kavuşturduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Âmidî’yi, Fahreddin Razi ve Tusi’den sonra önemli bir İşarat şarihi olarak da kabul edebiliriz. İbn Sinâ’nın felsefi düşüncesinin kelâm ilmini derinden etkilemeye başlamasına bağlı olarak (Kaya, 2015) Âmidî’nin kendinden sonraki kelâm ve felsefecileri derinden etkileyecek olan felsefe ile kelâmı harmanlama çabası, kelâm ilminin eleştirisinde ve yeniden yorumlamasında, aynı şekilde felsefi kelâm geleneği oluşturulmasında katkı sağlamıştır. Âmidî, kendisinden önceki kelâmcıların

kelâmi konulardaki görüşlerini ve filozofların metafizik konulardaki bazı görüşlerini ciddi bir tenkide tâbi tutmuştur. Bu çabasından dolayı onu uzun bir dönem İslâm düşüncesinde etkinliğini idame ettiren felsefi-kelâm ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilebiliriz.

Fahreddin Razi’nin kurduğu felsefi kelâm anlayışını, yanlış olduğunu düşündüğü yönleri tahkik ederek ve yeniden yorumlayarak daha da ileri bir aşamaya taşımış, felsefi yöntemle rasyonel çıkarım ve izahlara ağırlık vererek kelâmi konuları açıklamaya çalışmış, kemalatın ancak akli ilimlerdeki vukufiyetle elde edilebileceğini söylemiştir. Kelâmi meseleleri değerlendirmede felsefi ve rasyonel çıkarımlara sıklıkla yer vermiştir. Bu yönü itibarıyla kelâmi felsefe metodu yerine felsefi kelâm metodunu kullandığını söyleyebiliriz (Coşar, 2004, s. 186). Diğer bir ifadeyle Âmidî ile birlikte kelâm ilmi felsefeyi özümseyen yoğun bir inanç metafiziği haline gelmiştir. Felsefe ve kelâmın Âmidî’nin eserlerinde ayrılmaz iki disiplin olarak ele alındığını, felsefe ve mantığa dair eserlerde ilahiyat ve kelâm konularına, kelâma dair yazdığı eserlerde ise mantık ve felsefeye yer vermesinden ötürü rahatlıkla söyleyebiliriz (Yüksel, 1991, s. 58; Coşar, 2014, s. 655).

Çalışmamızda, Âmidî’nin zaman ve konu sınırlaması nedeniyle Tanrı tasavvuru oluşturan sıfatların mahiyeti ve tanımı, zat-sıfat ilişkisi vb. görüşlerine dair kısaca bilgi verdikten sonra Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için kelâmi ve felsefi delilleri mezc ederek geliştirmiş olduğu İspat-ı Vacip kanıtını ele alacağız.

Tanrı Anlayışı

Varlık-Mahiyet Ayrımı

Âmidî, Tanrı’nın mevcudiyetini kanıtlamaya ve Tanrı tasavvurunu netleştirmeye bağlı olarak varlık-mahiyet meselesini de ele almıştır. Âmidî,

Tanrı'nın varlığından ayrı ve farklı bir mahiyeti olmadığını temellendirmek ve bundan kastının ne olduğunu daha iyi ifade etmek için varlık kavramının analizi üzerinde durur. İbn Sînâ'da olduğu gibi o da varlığı, zihnin doğrudan kavradığı, apaçık ve tarif edilemez olarak kabul eder. Zira varlık, en temel ve bilinen olduğundan varlığın kendisiyle tanımlanabileceği daha temel başka bir şey bulunmamaktadır (Âmidî, 2001, s. 13 vd.).

Ayrıca Âmidî, vacip ve mümkün bütün varlık türlerini kapsayan mutlak/genel ve özel varlık olmak üzere varlığı iki sınıfa ayırır. Mutlak varlık, var olanların varlığının soyutlanmasıyla elde edilen, somut-soyut, nesnel-zihinsel bütün varlık türlerini içeren varlıktır. Özel varlık ise, her bir mevcuda özgü olan varlık türüdür (Âmidî, no.2519, vr 206). Varlığın mahiyeti bir ve aynı olmasına rağmen atfedildiği yerlere göre farklı anlamlar ifade edebilir. Buna göre, varlık-mahiyet ayrımında bilinen varlık, var olanlar arasında müşterek ve mücerred olan varlık iken, bilinmeyen ve aklın kavrayamadığı hakikat ise Tanrı'nın zatına has olan varlıktır (Coşkun, 2009, s. 186). Bu farklılığın temel nedeni, Tanrı'nın hakikati veya zatiyla yaratılmışlardan farklılaşmasıdır. Diğer bir ifadeyle O'nun kendine has olan zatiyla kendi dışındaki her şeyden farklılaşmasıdır (Âmidî, 1971, s. 58b, 134, 179; Coşkun, 2009, s. 157).

Âmidî, erken dönem kelâmcıları arasında şey-vücut ayırımına ilişkin tartışmalar ile İbn Sînâ'nın kelâmdaki bu ayırımı felsefi bir üslub ile dönüştürerek ele aldığı vücut-mahiyet özdeşliğine dair yapılan tartışmalardan haberdar idi. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile uluhiyet anlayışının odağını oluşturan sıfatlar arasında özsel bir ilişki bulunduğunu düşünen Âmidî, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet özdeşliğine benzer bir şekilde Vâcibu'l-Vücûd'da vücudun mahiyetten ayrı ve ona ilave bir şey olmadığı, aksine varlık ile özdeş olduğu görüşünü benimsemiştir. Sıfatların gerçekliğini temellendirmek ve onları zata atfedebilmek ve varlıktan ayrı mahiyetin gerçekliğini kabul etmek için erken dönem bazı kelâmcılar varlığın mahiyetle özdeş olmadığını, aksine varlığın mahiyete zaid olduğunu iddia etmişlerdir. Zatına zaid olan

mahiyet sayesinde Tanrı'yı bilmenin ve O'nun hakkında konuşmanın mümkün olduğunu iddia etmişlerdir (Âmidî, no.807, vr. 14a-43b). Âmidî, böyle bir iddiayı 'varlıktan ayrı ve zaid bir mahiyetin mevcudiyetini kabul etmek, ne O'na ilişkin bilgiye ne de O'nun hakkında konuşmaya imkân sağlar' diyerek reddetmiştir. Aynı şekilde, varlığın mahiyet ile özdeşliğini savunmanın da O'nun zatını bilmeyi mümkün kılmadığını söylemeyi de ihmal etmemiştir. Tanrı'nın varlığını kabul etmek müsbet bir yargı olup bir bakıma O'nun zatına ilişkin ilim sahibi olmak demektir. Dolayısıyla, mahiyetini varlığıyla aynileştirmek kadar, gayri bir mahiyeti kabul etmek ile O'nun zorunlu özsel niteliklerini bilmek de mümkün değildir (Âmidî, no.807, 14a-43a; Coşkun, 2001) .

Âmidî, mahiyetin harici bir varlığının olmadığını, mahiyeti varlığı varmış gibi tahayyülün tamamen zihinsel olduğunu, mahiyetin harici varlığının ancak mümkün varlıklarda mahal bulunmasıyla mümkün olabileceğini belirtir (Âmidî, no.2519, vr.26-7). Tanrı'nın varlığından ayrı veya ona zaid bir mahiyetin varlığını kabul etmeyi, Tanrı'nın mürekkepliğine ve O'nun varlığının nedenlenmesine mahal vereceği kaygısıyla reddetmiştir (Âmidî, no.2519, vr.217a).

Zat-Sıfat İlişkisi

Kelâm ilminde tartışılan önemli konulardan biri de sıfatlar meselesidir. Özellikle de sıfatların mahiyeti, Tanrı'nın zatiyla ve birbirleriyle olan ilişkisi tartışma konusu olmuştur. Âmidî, mensubu olduğu Eş'ariliğin sıfat anlayışını belli ölçüde kabul ederek sıfatları zatla kaim olan nefsi sıfatlar (sıfatu-l haliyye ya da hukmiyye) (Âmidî, 1983, s. 120-21; Âmidî, 1971, s.147), zattan ayrı olmakla birlikte O'nun fiillerini tavsif eden ve yaratılmışlarla ilişkisini ifade eden fiili sıfatlar (Âmidî, no.807, vr. 306 vd.) ve O'nun yaratılmışlardan tamamen farklı oluşunu vurgulayan menfi anlama sahip subuti sıfatlar olmak üzere üç kısma ayırmıştır (Coşkun, 2001, s. 41-2).

Sıfatların zat ile ne tür bir ilişkisi olduğu hususunda Âmidî, kelâmcılar kadar filozofların

görüşlerini de ele alıp değerlendirmiştir. İspat-ı vacip meselesinde olduğu gibi farklı görüşleri tek tek değerlendirip kendi görüşünü ortaya koymuştur (Âmidî, 1971, s.24 vd.). Her bir sıfatın tanımlanmasında, yanlış ya da aşırı bir yoruma mahal vermemek için menfi dil kadar müsbet dili de kullanmıştır. Sıfatların yorumlanmasında gündelik dilin kavramlarının ve anlamlarının yetersizliğini göz önünde bulundurarak teşbihi ve mecazi dil kadar tenzihi bir dil de kullanmıştır (eş-Şafii, 1998, s. 297; Âmidî, 1971, s. 48 vd.; Âmidî, no.807, vr. 66a.). Sıfatların mahiyetini ele alırken, antropomorfik Tanrı anlayışına mahal vermemek ve eşsizliğine hanel getirmemek için müsbet dile nazaran tenzihi dile daha fazla ağırlık vermiştir. Bununla birlikte sıfatları nefyetmede aşırıya gidilmemesi gerektiği uyarısında bulunmayı da ihmal etmemiştir (Âmidî, no.807, vr. 142-43a; Coşkun, 2001, s. 58; Yüksel, 1991, s. 57).

Mutezili kelâmcıların tenzihi metod bağlamında kıdem sıfatını ön plana çıkarmaları ile Eş'ari kelâmcıların kudret sıfatını ön plana çıkarmalarını eleştirerek belli bir sığata özel önem atfedilmesine karşı çıkmıştır. Bunun yerine sıfatların tamamının doğru bir şekilde yorumlanması gerektiğini savunmuştur (Âmidî, 1971, s. 43, 49, 134; Âmidî, no.807, s.58; Coşkun, 2001, s. 39-40). Ehl-i Sünnetin sıfatların zatın ne aynısı ne de gayrısı olduğu görüşünü kısmen kabul etmekle birlikte zatın anlamını teşkil eden sıfatları, zatın gayrısı kabul etmek kadar her birini zatın aynısı kabul etmenin de doğru olmadığını söyler. Dolayısıyla ona göre, her bir sıfat bir diğerinden anlam itibarıyla farklılaştığı gibi tek başına zat ile özdeş değildir (Âmidî, 1971, s. 58 vd, 144 vd.).

Sıfatların kanıtlanmasıyla ilgili olarak Âmidî, Mu'tezili ve Eş'ari düşünürlerin sıfatları bir bütün olarak gaibi şahide kıyas ederek kanıtlama çabalarını doğru bulmamıştır (Âmidî, 1971, s. 30-32, 44-51; Âmidî, no.807, vr 38, 48a, 63b; Coşkun, 2001, s. 48-53). Zira farklı varlık kategorilerinde bulunan insandaki noksan ve sınırlı nitelikleri ve fiilleri, mükemmel ve kamil olan Tanrı'nın sıfatlarıyla ve fiilleriyle müşterek kabul ederek kıyaslamak hatalı olacaktır (Âmidî, 1971, s. 45).

Bunun yerine Âmidî, her bir sıfatın tek başına ele alınıp tanımlandığı, her birine has olan delilin açıklandığı, insanın nitelikleri ve fiilleriyle kıyaslamadan ispatlanmaya çalışıldığı *tafsili* yönetmi veya Tanrı'nın zatına uygun mükemmel sıfatlarla vasıflanması anlamındaki *kemal* yöntemini önerir (Âmidî, 1971, s. 51; Âmidî, no.807, vr 67).

İspat-ı Vacip Kanıtı

Amidî, felsefi kelâmın en iyi örneklerinden kabul edilebilecek *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûlu'd-Din* ve bu eserin muhtasarı olarak kabul edilebilecek *Gâyetu'l-Merâm fi İlmi'l Kelâm* eserlerinde Tanrı'nın varlığını ve buna bağlı olarak kanıtlanmasını ele almıştır. *Ebkâru'l-Efkâr* eserinin en uzun bölümü olan dördüncü bölümünde mevcut, mâdum, Vacibu'l Vucud'un ispatı, birliği ve sıfatları gibi meseleleri ele almıştır. *Ebkâru'l-Efkâr* eserinin muhtasarı şeklinde olan *Gâyetu'l-Merâm fi İlmi'l Kelâm* eserinde de Tanrı tasavvuruna bağlı olarak ispat-ı vacip hususunu ayrıntılara girmeden ele almıştır. Ayrıca, İbn Sînâ'nın *Şifa'sının* bir benzeri olan *Nûru'l-Bâhir fi'l-Hikemi'z-Zevâhir* eserinin Metafizik konularını ele aldığı 5. cildinin Tanrı tasavvurunu ele aldığı 5. makalesinde de ispat-ı vacip konusunu ele almıştır.

Kendi dönemine kadarki kelâmcı ve filozofların Tanrı tasavvurlarını ve Tanrı kanıtlamalarını ele alarak Kur'an'ın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruyla bağdaşmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Amidî, özellikle de Tanrı kanıtlamalarıyla ortaya çıkan Tanrı tasavvurunun çıkmazlarını görerek bunların yerine Tanrı-insan-kainat ilişkisi bağlamında Tanrı'ya daha aktif rol belirleyen bir Tanrı tasavvuru ortaya koymak istemiş, temelini Kur'an'a dayandırdığı yeni bir anlayış ortaya koymuştur. Tanrı tasavvurunu oluştururken kelâm kadar filozofların Tanrı tasavvurundan da yararlanmış. Mevcudun tanımını ve tasnifini yaptıktan sonra Tanrı'nın

mevcudiyetini ve mahiyetini *Vacibu'l-Vücut* başlığı altında ele alır. Tanrı'nın mahiyetini ele alırken ilkin O'nun diğer varlıklardan farkına ve onlarla ilişkisine değinmiş, daha sonra da zorunlu varlığın yaratılmışlarla, yani mümkün varlıklarla ilişkisini illet-malul bağlamında açıklamıştır.

Âmidî, felsefi yöntemleri de kullanarak kelâmcıların ve filozofların geliştirdikleri salt rasyonel delillerin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada yeterli olmadığını söyleyerek eleştirmiştir. Salt akli çıkarımlar üzerinden Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın yeteri kadar ikna edici ve tatminkar olmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Salt akli deliller yerine tecrübeye ve müşahedeye yönelik argümanların daha işlevsel olacağını ve maksada daha iyi hizmet edeceğini iddia etmiştir. Bunların yerine felsefi kelâm görüşleri bağlamında, Kur'an'da açık bir şekilde anlatılan, akla, kalbe ve duyularımıza hitap eden yeni bir delil tesis etme ihtiyacı duymuştur. İspat-ı Vacip olarak isimlendirebileceğimiz bu delilin, Kur'an'da olmakla birlikte, felsefi gelenekte yeri olan Hudus delili, İmkan delili, *Nizam ve Gaye Delili* ile İnalet ve İhtira delillerinin birleşimi olduğunu söyleyebiliriz. Farklı delilleri harmanlayarak oluşturduğu bu yeni delil, akli melekemize ve duysal tecrübelerimize hitab ettiği kadar kalbimize de hitap etmektedir.

Âmidî, Tanrı'nın varlığını kanıtlamadan önce felsefi geleneği takip ederek *mevcud* (varlık) ve *madumu* (yokluk) ele almış daha sonra da mevcudu *mümkün* ve *vacip* olmak üzere iki kısma ayırmıştır. *Mümteni*yi ise İbn Sînâ'nın yaptığı gibi bir varlık türü olarak kabul etmemiştir. Aksine ona göre mümteni, varlığın vacip ve mümkün dışında başka bir türe sahip olmadığını ifade eder. Dolayısıyla mümteni, bir şey olmayıp bir selb, yani varlığı olumsuzlamadır. Aslında ilk aşamada varlığı bu şekilde tasnif etmesinin nedeni, Tanrı'nın var olan tüm varlıklardan farklı olduğunu, mevcudiyetin nihai kaynağı olduğu-

nu temellendirmek kadar Kur'an'da dile getirilen kanıt zemin hazırlamaktır. Âmidî, Tanrı'yı vacip olarak tanımlayarak mevcudiyetin kaynağına O'nun varlığını yerleştirmekte; diğer tüm varlıkları mümkün şeklinde tanımlayarak da her şeyin onunla ilişkisini nedensellik ve illet bağlamında temellendirmektedir (Âmidî, no.807, vr. 49b, 58b; Âmidî, 1971, s. 179; Coşkun, 2009, s. 157).

Vacip-mümkün ayırımını göz önünde bulunduran Âmidî'ye göre imkân, mahiyetin bir gereği olup bir sebebe bağlı olarak mevcudiyet kazanırken; vacip ise dahili ya da harici bir neden olmaksızın her daim mevcudiyeti olandır. Mümkün varlık mevcudiyet kazandıktan sonra bile mümkünlüğünü sürdürmektedir. Zira mümkün varlığın imkânı onun mahiyetinin bir gereğidir. Vacip varlık ise hakikati gereği vaciptir (Âmidî, no.2519, 210a vd.; Şafii, 1998, s. 191).

Âmidî'nin, varlık-mahiyet ayırımına bağlı olarak varlıkları mümkün ve vacip diye ikiye ayırmasının temel nedeni, her iki varlık türü arasındaki ilişkiyi nedensel bağlamda açıklamaktır. *Vacibu'l-Vücut* dışındaki varlıklarda varlık-mahiyet ayırımına giderek var olma ve yok olma imkânını barındıran mahiyet ancak harici bir illete bağlı olarak mevcudiyet kazanabilecektir. İlet ve malul zincirinin sonsuza kadar geriye gitmesi makul olmadığından dolayı bunun ilk ve nihai olan harici bir illette son bulması gerekecektir. Bu da ancak zatı ile kaim ve var olmak için illete ihtiyaç duymayan *Vacibu'l-Vücut*'tur (Âmidî, no.2519, 212 vd.; Şafii, 1998, s. 177-78).

Görüldüğü üzere Âmidî delilin temelini ilkin, mümkün varlığı nedenli, vacip varlığı da zatı ile kaim nedensiz varlık olarak tanımlaması üzerine; ikinci aşamada da, mümkün varlıkların nedenselliğinin sonsuza kadar geriye götürülmesinin imkânsızlığı üzerine kurmuştur. Ona göre, teselsülün sonsuza kadar geriye gitmesi varlığın mevcudiyet kazanmasına imkân tanımayacaktır. Zira her nedenli varlığın mevcudiyet kazanması için kendisi de nedenli bir varlığa ihtiyaç duyacaktır, ki bu da sonsuz bir şekilde devam edecektir. Do-

layısıyla nedenli varlığın mevcudiyet kazanabilmesi için mutlaka nedenin bir yerde veya varlıkta durması gerekmektedir (eş-Şafii, 1998, s. 183 vd.; Âmidî, 1971, s. 17, 26; Coşkun, 2006, s. 12, 15-6).

Âmidî Tanrı'nın varlığını ispatlamada filozofların ve kelâmcıların kullandığı hudus ve imkân delillerinden birini takip etmek yerine her iki delili harmanlayarak kelâm felsefesi bağlamında yeni bir delil ortaya koymaya çalışmıştır (Âmidî, Ebkâr-ı Efkâr, s. I, 145 vd.; Âmidî, 1971, s. 9-23). Bir delilin eksikliğini diğer bir delil ile gidermeye, delili daha da güçlendirmeye çalışmıştır. İmkan delilindeki teselsülün önüne geçebilmek, mümkün varlığın var olmasının ağır basmasını sağlayacak bir harici nedene olan ihtiyacı Hudus delili ile gidermiştir. Diğer bir ifadeyle Âmidî, kelâmcıların sıklıkla kullandığı, âlem bütün parçalarıyla sonradan var edilmiştir yani hadistir, sonradan mevcudiyet kazanan hadis, kendisine mevcudiyet kazandıracak bir var ediciye yani muhdise ihtiyaç duyar, ki bu da her daim var olan, varlığı için harici bir muhdise ihtiyaç duymayan Tanrı'dır, şeklindeki hudus delili ile; varlığı, zorunlu olan vacip ve varlığı kadar yokluğu imkân dahilinde ve eşit olan mümkün olmak üzere iki kısma ayırarak, mümkün varlığın mevcudiyet kazanmak için varlığı zorunlu olan bir müreccihe ihtiyaç duyması, ki bu da var olmak için harici bir nedene ihtiyaç duymayan Vacibu-l Vucud'tur, şeklindeki başta Farabi ve İbn Sinâ olmak üzere filozofların kullandığı imkân delillerini harmanlamıştır (Âmidî, 1971, s. 15, 20-21).

Âmidî, kelâmcı ve filozofların Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullandıkları argümanlardan biri olan *Hudus delilini* müşahedeye dayalı olması nedeniyle, İmkan *delilini* de müşahedeye dayanarak elde edilen verilerin rasyonelleştirilmesinde katkı sağladığı için kullanmıştır. Söz konusu bu iki delilin âlemin ve yaratılmışların noksanlığı ve hadislighinden hareketle Tanrı'nın İlk Neden ve Zorunlu Varlık oluşunu kanıtlayabileceğini kabul etmiştir. Ancak ona göre, imkân ve hudus delili Tanrı'nın varlığını kanıtlamakla birlikte Tanrı'nın âlem ve yaratılmışlara yönelik irade ve ilim sıfatlarına bağlı olarak her an yaratılmışları kontrol

eden ve yönlendiren yönü hususunda yeteri kadar açıklayıcı değildir. Bu eksikliği de, Kur'an'ın ifadesiyle âlemdeki her şeyin belli bir gayeye göre ahenk ve düzen içerisinde yaratıldığını ve şuurlu bir varlık tarafından idare ve idame edildiğini akli gerekçelerle temellendiren Nizam ve Gaye delili ile gidermeyi hedeflemiştir.

Âmidî, bu delillere ek olarak, diğer delillere nazaran Kuran'daki açıklamaları esas alan öncüller üzerine kurulması nedeniyle daha fazla itibar ettiği, İbn Rüşd'ün sistemleştirdiği İnâyet ve İhtira Delili'ni de kullanmıştır. Bu delilin iki temel öncülü vardır. Bunlardan ilki, âlemdeki varlıkların insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olduğu; bir diğeri de bunun tesadüfen kendiliğinden olamayacağı ancak ilim ve irade sahibi bir fâilin eseri olarak gerçekleşebileceğidir. İbn Rüşd, âlemdeki düzeni müşahede eden birinin, âlemin mutlaka bilgi, irade ve kudret sahibi bir fail tarafından var edilmiş olması gerektiği önermesi ile organik ve inorganik bütün varlıkların yaratılmış olduklarının kendiliğinden bilinecek derecede aşikâr olduğu ve her yaratılanın bir yaratıcısının bulunması gerektiği şeklinde iki önermeye ulaşacağını belirtir (İbn Rüşd, 1964, s. 150 vd.; Karlığa, 1999, s. 275).

Anlaşıldığı üzere Âmidî Tanrı'nın varlığını, salt akli çıkarımlara ek olarak, duyuşal tecrübelerimize ve çıkarımlarımıza da dayandırarak sağlam bir temel üzerine bina etmek istemiştir. Bunu yaparken de Kuran'da yer alan, tecrübeye dayalı ayetleri temel almıştır. Zira ona göre, Kuran'da Tanrı'nın varlığına dair ayetlerin ortak özelliği, müşahedeye dayalı, basit ve anlaşılır mahiyette olması ile akıl kadar kalbe de hitab etmesidir (Coşkun, 2009, s. 156). Kuran'daki ayetlerin bir diğer özelliği ise, sıradan insanların bile onları âlemde doğrudan müşahede edebilecek kadar aşikâr olmaları ile insanların itikadını güçlendirmesidir. Âmidî, bir bütün olarak Kuran'daki ayetlerin, Tanrı'nın varlığını, âlemdeki varlıklar arasındaki nizamın, makro ve mikro âlemdeki yaratılmışların belli bir amaca yönelik şekilde tesis edildiklerini anlattığını belirtmektedir. Söz konusu bu nizamın da ancak ve ancak irade ve şuur

sahibi bir varlık tarafında yaratılmasıyla mümkün olabileceği sıklıkla vurgulanmıştır (eş-Şafii, 1998, s. 179, 181-82).

Âmidî'ye göre Kuran'da yer alan Tanrı kanıtlanmasının temel öncülleri göz önünde bulundurulduğunda, kelâmcı ve filozofların argümanlarında esas aldıkları salt akli rasyonel öncüller kullanmak yerine doğrudan müşahedeye dayalı ve duyu verileriyle doğruluğu ispat edilebilecek öncüller kullanıldığı görülecektir. İspat-ı Vacipte, Ontolojik delilde söz konusu oluşu gibi Tanrı kavramının tanımından ya da mükemmelliğinin gerekliliğinden hareketle salt akli ya da a priori öncüllerden ya da kelâmcıların cevher-araz ayırımında olduğu gibi soyut tasnifler üzerinden çıkarımlar yapmak yerine, gözlemlerle elde edilebilen yaratılmışların tabiattaki nizamından, belli bir gayeye göre işleyişlerinden hareket edilmiştir (Yüksel, "Seyfeddin Âmidî" md., s. 58; Âmidî, 1971, s.15).

Hudus ve İmkan delillerini değerlendirdikten sonra Âmidî, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada *İnâyet ve İhtirâ* delilinin daha uygun ve başarılı olduğunu söylemiştir. Âmidî'nin, kozmolijik delil ile nizam ve gaye delilinin iyi harmanlaşmış hali olan inâyet ve ihtirâ delilinin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada diğer delillere nazaran daha başarılı olduğunu düşünmesinin temel nedeni, bu delilin hem müşahedemize hem de akli melekemize aynı anda hitap etmesidir. Ayrıca bu delilin daha işlevsel olmasının diğer bir gerekçesi, Kuran'ın da sıkça vurguladığı gibi, delilin iddialarının doğrudan müşahede edilebilecek açıklıkta olmasıdır (Çoşkun, 2006, s. 26).

Âmidî, Kuran'daki açıklamaları argüman formuna dönüştürmek için Kuran'da Tanrı'nın mevcudiyetine ilişkin yer alan açıklamaları rasyonel zemine oturtmaya çalışarak işe başlar. Filozoflar ve kelâmcıların mümkün-vacip ya da cevher-araz ayırımında yaptıkları salt akli ayırımlara dayanarak çıkarımda bulunmak yerine müşahedeye dayalı ve herkese aşikar olan gözlemlerden hareketle argümanını tesis eder. Diğer

bir ifadeyle, argümanının öncüllerini önce müşahedeye dayalı herkesçe tecrübe edilebilir öncüller üzerine kurar, daha sonra da bunlardan salt akli çıkarımlarda bulunur yani soyut sonuçlara varır. Bunu yapabilmek için kelâmcıların hudus delilini, filozofların imkân delilini ve Kuran'daki açıklamalara daha yakın bulduğu ihtirâ ve inâyet delilini aşamalı bir şekilde tek bir argümanda kullanır.

İlkin, tıpkı hudus delilinde olduğu gibi müşahedeye dayanarak var olanları ma'dumdan mevcuda geçen hadisler olarak tanımlamıştır (eş-Şafii, 1998, s. 186). Daha sonra da müşahede yoluyla elde edilen bilgileri kullanarak akli çıkarımlarda bulunur. Şöyle ki, hadislerin varlık ile yokluk arasında bulunan imkân halindeki şeyler olduğu, bunların sonradan mevcudiyet kazanarak mümkün varlığa dönüştükleri çıkarımında bulunur. Zira varlık ile yok arasında imkân halinde bulunanlar, ancak varlıklarını yokluklarına tercih edecek bir harici nedene bağlı olarak mevcudiyet kazanabilirler (Âmidî, 1971, s. 19-20). Son aşamada ise, ihtirâ ve inâyet deliline başvurarak söz konusu bu hadis ve mümkün olan yaratılmışların ancak zatiyla kaim ve zorunlu olan bir varlık tarafından olduğu kadar ilim, irade sahibi bir varlık tarafından mevcudiyet kazanabilecekleri sonucuna varmıştır, ki bu zorunlu varlık Vacibu-l-Vücut'tur (Âmidî, 1971, s. 15 vd.; eş-Şafii, 1998, s. 184 vd.; Coşkun, 2006, s. 12).

Görüldüğü üzere Âmidî, önce kelâmcıların kullandığı müşahedeye dayalı hudus delilini kullanmakta, ikinci aşamada inâyet ve ihtirâ deliliyle hadislerin nizam ve gaye içerisinde tesis edildikleri sonucuna varmaktadır. Bunun sonucunda elde edilen bilgileri değerlendirmek için filozofların imkân delilini kullanarak hadisleri mümkün ve vacip olmak üzere sınıflamakta, sonuca varabilmek için de hadis ve mümkün varlıklara mevcudiyet kazandırmanın ancak ve ancak zatiyla kaim ve zorunlu bir varlık olması gerektiği kadar inâyet ve ihtirâ delilinin verilerini göz önünde bulundurarak, ilim ve irade sahibi bir varlık da olması gerektiği sonucuna varmaktadır.

Tüm bu aşamaları takip etmesinin nedeni, Kuran'daki açıklamaları rasyonel temelde argümanlaştırmak ve argümanın kullandığı farklı deliller olan hudus, imkân, nizam ve gaye ile ihtirâ ve inâyet delilleri arasında mantıksal bir ilişki kurmaktır. Önce hudus delilini daha sonra da imkân delilini kullanmasının bir diğer gerekçesi, hadis varlıkların mevcudiyet kazanmak için bir muhdisi, diğer bir ifadeyle mantıksal olarak imkân halindeki varlığın mevcudiyet kazanmak için müreccih olan bir faili gerektirdiğini göstermektedir (Çoşkun, 2006 s. 14). İkinci aşamada inâyet ve ihtirâ delilini kullanmasının nedeni ise, sonradan var olan âlemin düzeninin tam da insanın yaşayabileceği şekilde tesis edilmesi ve bunun da ancak ilim ve irade sahibi bir fail tarafından gerçekleştirilmiş olabileceğini göstermektedir.

Hudus, imkân ve ihtirâ delilleri arasında bu şekilde bir mantıksal ilişki kurmasının bir diğer gerekçesi de, teselsüle mahal vermemektir. İmkan halinde bulunanlara mevcudiyet kazandıran illetin dahili mi yoksa harici bir illet mi olduğu, harici bir illet olması durumunda ona da mevcudiyet

kazandıran illetinin sonsuza kadar geriye gitmesini muhal kılmak için ihtirâ ve inâyet deliline başvurarak illetlerin ancak ilim, irade ve kudret sahibi zorunlu bir varlıkta nihayet bulması gerektiğini göstermektedir (eş-Şafii, 1998, s. 191-93 vd.; Âmidî, 1971, s. 17, 20-21).

Âmidî, kelâmcı ve filozofların kanıtlarını eleştirirken her iki kesimin delillerinin Tanrı'nın yaratılmışlarla olan ilişkisini kanıtlamada yetersiz olduklarını bunun da deist bir anlayışa mahal verdiğini belirtmiştir (Coşkun, 2009, s. 156). Âmidî hudus delilini temel alarak, âlemdeki tüm hadis varlıkların sonradan yaratıldığı; ihtirâ ve inâyet delili ile Tanrı'nın inâyetiyle organik veya inorganik var olan her şeyin insanın var oluş gayesine hizmet edecek şekilde tesis edildiği, söz konusu bu düzenin tesadüfen değil ancak ilim ve irade sahibi bir fâilin ihtirâsıyla tesis edilebileceği sonucuna varmıştır (İbn Rüşd, 1964, s. 150 vd.). Bundan dolayı Âmidî, inâyet ve ihtirâ kanıtının Kuran'ın sıkça vurguladığı Tanrı tasavvuruna daha yakın olduğunu düşünmektedir (Çoşkun, 2006, s. 26).

SONUÇ

Âmidî kelâmi meseleleri felsefi bir tarzda, akli delillerle izah eden, felsefenin konularına hakim, gerektiğinde klasik Kelâmi görüşlerde eksik ve hatalı gördüğü hususları çekinmeden tenkit eden, felsefi kelâm ekolünün en güçlü temsilcilerindendir. Diğer bir ifadeyle Âmidî, mantık ve felsefedeki derinliğini hem felsefi kelâm oluşturmada hem de kelâmi meselelerdeki tartışmalı hususları çözümlenmede kullanmıştır.

Dönemindeki felsefeye karşı oluşmuş olumsuz atmosfere rağmen Âmidî felsefeden uzak durmamıştır. Tanrı tasavvuru, varlık mahiyet ayrımı veya özdeşliği ve zat-sıfat ilişkisi gibi meselelerde görüşlerini temellendirirken İbn Sînâ gibi filozoflara atıflar yaparak onlardan alıntılar yapmıştır.

Kelâmi meseleleri değerlendirirken takip ettiği metodu ispat-ı vacipte de kullanmıştır. İlk gerek kelâmda gerekse de felsefede Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullanılan muhtelif delilleri tek tek

ele alarak değerlendirmiştir. Delillerin eksiklerini dile getirip eleştirdikten sonra kendi delilini temellendirmiştir. Şöyleki, Tanrı'nın varlığını ispat konusunda kelâmcıların ve filozofların kullandığı delilleri yani hudus ve imkân delilini inâyet ve ihtirâ deliliyle birleştirerek orijinal bir delil ortaya koymuştur. Kendi dönemine kadarki filozof ve kelâmcıların mümkün-vacip veya cevher-araz gibi salt akli çıkarımlarından hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamanın yeterli olmadığı gibi kalbe de hitap etmediği eleştirisinde bulunmuştur. Filozofların ve kelâmcıların argümanlarının sadece Tanrı'nın varlığını ispat edebildiği; fakat ilim ve irade sahibi, her daim âlemi ve yaratılmışları kollayan ve gözetten bir Tanrı'yı kanıtlamadığı eleştirisinde bulunmuştur. Bunun yerine âlemdeki nizam ve gayeyi müşahede ve tecrübeye dayalı daha anlaşılır bir şekilde izah eden Kuran'daki açıklamaları esas almıştır, Argümanının temelini, tecrübe ve gözleme dayalı olan, herkesçe doğrudan tecrübe edilebilen ve kalbe de hitap eden bilgiler üzerine kurmuştur.

KAYNAKÇA

- Çoşar, H. (2009). *Keşfü't-Temvîhât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefi Görüşleri*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çoşar, H. (2004). "Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII (4)2, 173-204.
- Çoşar, H. (2014) "13. Yüzyıl İslam Düşüncesi Felsefi Kelâm Geleneği: Seyfeddin Âmidî Örneği", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, M. Demirkol & M. Enes Kala (ed.), (650-63). Ankara: YBÜ İnsan ve Toplum Bilimleri Yayınları,
- Coşkun, İ. (2001). "Teşbih İle Tenzih Arasında S. Amidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1), 23-59.
- Coşkun, İ. (2009). "Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru", içinde *Uluslararası Seyfeddin el-Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, A. Erkol & A. Adak (ed.), İbrahim Bor, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Coşkun, İ. (2006). "Âmidî'nin İspat-ı Vâcip Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/VIII, 2-20.
- el-Âmidî, S. (1983). *el-Mubin fi Şerhi Meani Elfazi-l Hukema ve-l Mütekellimin*, H. Mahmud eş-Şafii (thk.), Kahire.
- el-Âmidî, S. (1971/1391). *Çayetu-l Meram fi İlmi-l Kelâm*. Hasan Mahmud Abdullatif (thk.), Kahire.
- el-Âmidî, S. *Ebkaru-l Efkâr*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim Paşa, no. 807.
- el-Âmidî, S. *Keşfü't-temvîhât fi Şerhi'l-İşârât ve't-tenbîhât*, Süleymaniye Ktp., Lâleli Nüshası, no. 2519.
- Âmidî, S. (2001). *Nuru'l Bahir fi Hikmeti'z Zevahir*, I-IV. Fuat Sezgin (ed.). Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-İslâmîc Science at the Johann Wolfgang Goethe University.
- eş-Şafii, H. M. (1998). *el-Âmidî ve Arauh'ul Kelâmiyye*. Kahire: Daru's-Selam.
- et-Teftazani, S. (2010). *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, Süleyman Uludağ (haz.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Rüşd (1964). *el-Keşf 'an menahici-l edille*, Mahmud Kasım (nşr.). Kahire.
- İbnu'l Kifti (1908). *İhbaru'l-Ulema*, Kahire.
- Karadaş, C. (2012). *Eşari Kelâm Okulu: Kelâm*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Karlığa, B. (1999). "İbn Rüşd" Maddesi, DİA, İstanbul: TDV Yayınları, C.20.
- Kaya, Veysel, (2015). *İbn Sina'nın Kelama Etkisi*, Ankara: Otto.
- Yüksel, E. (1991). "Seyfeddin Âmidî" Maddesi, DİA, TDV, C.III.