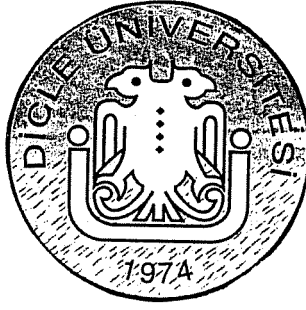




**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Hakemli Dergi

CİLT:III

Sayı: 1

DİYARBAKIR-2001

FAKÜLTE YAYIN KURULU

Dicle Üniversitesi

**İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi:
Dekan Prof.Dr. Abdalbaki TURAN**

Yayın Komisyonu:

Doç Dr. Muhammet ÇELİK (Başkan)

Y.Doç.Dr. İbrahim COŞKUN

Y.Doç.Dr. Abdurrahman ACAR

Bilgisayar Dizgi ve Mizanpaj: Y.Doç.Dr.İbrahim COŞKUN

Son Okuma: Y.Doç.Dr.Mesut ERDAL

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 5

ISSN 1303-5231

**Ofset Hazırlık, Baskı ve Cilt: Güneydoğu MEDYA A.Ş. Ergani Yolu
12.Km. Diyarbakır Tel. 0412 224 87 00**

Baskı Tarihi: 15/06/2001 DİYARBAKIR

TEŞBİH İLE TENZİH ARASINDA
S. ÂMİDÎ'NİN ALLAH'IN SIFATLARINI YORUMLAMADAKİ
METODU

Yard.Doç.Dr.İbrahim COŞKUN*

ÂMİDÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE KELAMÎ
GÖRÜŞLERİNE GENEL BAKIŞ

Ebu'l-Hasen Seyfuddin el-Âmidî b. Ebi Ali Muhammed Salim et-Taglibî (551/1156-631/1233), doğduğu şehir olan Amid (Diyarbakır)'e nisbetle Amidî lakabı ile meşhur olmuştur. Âmidî, tahsil hayatına Diyarbakır'da dönemin meşhur hocalarından Kur'an'ın çeşitli kıraatlarını ve Hanbeli fıkhnı tahsil ederek başladı. Sonra eğitimini tamamlamak için erken yaşta Bağdat'a gitti. Burada Ebu'l-Feth İbn el-Menni (ö.583/1187)'den fıkıh, münazara ve cedel ilimlerinde dersler aldı. Daha sonra hadisçilerin ileri gelenlerinden biri olan Ebu'l-Feth b. Şatil'den hadis dersleri aldı. Ebu'l-Kasım b.Fadlan ile tanıştı. Ebu'l-Kasım onu daha çok akli ve mantıkî ilimlere yönlendirdi. Bu yönlendirme Hanbeli Mezhebinden Şafii Mezhebine geçmek gibi Âmidî'nin hayatında önemli değişikliklere sebep oldu.²¹ Âmidî bu ilimlerle de yetinmeyerek bilgisini daha da genişletmek maksadıyla Bağdat'ın Kerh tarafında yaşayan Hristiyan ve Yahudi alimlerinden felsefe ve tıp ilmi öğrendi. Âmidî'nin fıkıh ve felsefede rakipsiz bir duruma yükseldiğini gören kimi fakihler, kıskançlıklarından dolayı ona karşı aşırı derecede kin ve haset beslediler. Bu düşmanlıklarını o derece ileri bir noktaya vardırıdılar ki, Âmidî'nin düşüncelerinin sapık olduğunu ve halkı saptırdığını iddia ederek katlinin caiz olduğuna dair bir fetva hazırladılar ve oradaki alimlere, özellikle de fakih ve muhaddislere imzalattılar. Ancak durumun esasen iddia edildiği gibi olmadığını, tamamen kendi seviyesine çıkamamanın verdiği ıstırap sebebiyle haset ve kinlerinden kaynaklandığını fark eden alimler de yok değildi. Mesela onlardan biri kendisine imzalanması için gönderilen bu idam

* D.Ü.İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

²¹ Tacuddin es-Subki, *Tabakatu's-Şafiyye*, Daru'l-Kütüb, Mısır, 1971, VIII/306; İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, Beyrut, 1970, III/293; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, ez-Zehbî, *Siyeru A'lami'n-Nubela*, Thk., Beşşar Avvad, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1985, XII/364, Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1991, s. 13 vd.

fetvasına şu satırları yazmakla yetinmiştir: “Onlar o gencin derecesine ulaşamadıkları için ona haset ettiler ve düşman oldular.”²²

Bu durum karşısında Âmidî Bağdat’ı terk edip 592/1198’de Şam’a gitmek zorunda kaldı. Şam’da fıkıh ve felsefe bilgisini artırıp akli ilimlerde zamanın en büyük alimi oldu. Âmidî bir müddet sonra Mısır’a geçti Karafa-i Suğra’da Şafiî (ö.204/819)’nin kabri yanındaki medreseye müderris tayin edildi, aynı zamanda Kahire’deki Zâfir Camiinde bir süre ders okuttu. Burada verdiği kelim ve fıkıh usulü dersleri ile yazdığı eserler sayesinde büyük bir şöhret ve rağbet kazandı. Halk son derece akıcı üslubu ve kuvvetli ikna yeteneği sebebiyle kendisine aşırı derece teveccüh gösterdi. Bağdat’taki durum Mısır’da da Âmidî’nin başına geldi, dışarıdan gelen bu yabancıya karşı halkın gösterdiği teveccühü hazmedemeyen ve onun haklı şöhretini içlerine sindiremeyen dönemin fakih ve muhaddislerinden bazıları ona karşı taassup gösterdiler. Kendisini filozofluk ve inançlarının bozukluğu ile itham ederek kanının helal olduğu, yolunda umumi bir mahzar²³ yazıp imzaladılar.²⁴

Âmidî bu vahim akibetten kurtulmak için Kahire’den ayrılarak Hama’ya gitti bir müddet sonra Eyyubi hükümdarı Muhammed b. el-Melikü’l-Muzaffer’in himayesine girdi. İki yıl sonra el-Melikü’l-Muazzam Şerefeddin İsâ’nın daveti üzerine Şama’a giderek Aziziye Medresesi’inde on yıl kadar müderrislik yaptı. Derslerini dinleyenler bilgisine ve tartışmalardaki üslup ve üstünlüğüne hayran kaldılar. Bir rivayete göre bu kadar uzun süren bir hizmetten sonra burada da düşüncelerinden dolayı suçlanmış ve bu sebeple görevinden el çektirilmiştir; diğer bir rivayete göre ise el-Melikü’l-Eşref’in Diyarbakır’ı aldıktan bir müddet sonra, Âmid eski hükümdarının, kadılık yapmak üzere Seyfeddin Âmidî’yi Amid’e davet ettiği yapılan gizli mektuplaşmalardan anlaşılınca bu görevden uzaklaştırıldı. Bunun üzerine Âmidî evine çekilip münzevi bir halde hayatını sürdürdü. Üç safer 631/8 kasım 1233 tarihinde vefat etti ve Şam’ın meşhur kabristanı olan Cebel-i Kasion’a defnedildi.²⁵

Kaynaklar Âmidî’yi müdekkik bir alim kuvvetli bir hatip ve iyi bir müderris olduğunu ortaya koyuyor. O müteahhirin dönemi felsefi kelim ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir. Özellikle yaşadığı dönemin şartları ve düşüncesini geliştirdiği ilmi ortamın gereği olarak işlediği konularda akla gereken önemi vermiş ele aldığı konuları felsefi yöntemle açıkla-

²² İbn Hallikan, a.g.e., III/294.

²³ Mahdar, resmi makamlara verilmek üzere hazırlanan belge.

²⁴ İbn Hallikan, a.g.e., III/293.

²⁵ İbn Hallikan, a.g.e., III/294; es-Subki, a.g.e., VIII/307; İbnu’l-İmad, *Şezeratu’z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb*, Thk. Mahmud Arnaut, Beyrut, ts. VIII/307.

maya çalışmıştır.⁶ Âmidî, yaşadığı asra damgasını vurmuş, İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuş, içinde yaşadığı toplumun problemlerinin aşılmasında çözümler üretmiş, özellikle de İsmailî ve Batinî akımlara karşı Ehl-i sünnet düşüncesini savunmada önemli hizmetlerde bulunmuştur.⁷ O kendisinden önceki kelim alimlerinin fikirlerini dikkatli bir şekilde tenkide tabi tutmuş, Gazali (505/1111) ile başlayan felsefe-kelam yakınlaşmasını daha da ileriye götürmüş, tıpkı Kadı Abdülcabbar (ö.415/1024)'ın kendisinden önceki mutezile alimlerinde görülen aşırılıkları bertaraf etmesi gibi, Âmidî de, Fahreddin Razi(606/1210) ile zirveye ulaşan, fakat bazı yanlışlıkları da bünyesinde barındıran felsefî-kelam düşüncesindeki aşırılıkları bertaraf ederek bu yeni düşünsel yapılanmayı İslam akaidinin temel prensiplerine daha uygun bir konuma getirmiştir. Onun görüşlerini üzerine bina ettiği bilgi felsefesinin temelinde, Kur'an ve Sünnet temel referans olmak şartıyla, başta akıl olmak üzere tüm bilgi kaynaklarından yeterince yararlanma düşüncesi vardır.⁸

Âmidî, önceki kelamcılarının çeşitli konulara ait bazı görüşlerini zayıf bularak eleştirmiş, bazı konuların da gelişip olgunlaşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Mesela Gazali, inikas-ı edilleyi(delilin batıl olması ile ispat edilenin de batıl olacağı düşüncesi) reddetmiş ve mantığı İslami ilimler için vazgeçilmez bir araç haline getirmiş, ancak onun tamamıyla Müslüman alimlerin gündemine girmesini Âmidî sağlamıştır. O aynı zamanda kavramların reel olduğu görüşünü, ilzam metodunu ve ğaibin şahid ile kıyaslanmasını reddetmiştir. O alemin hüdusuna, cevher ve arazın hüdusuyla değil, mümkünin ademden sonra var olması yoluyla istidlal edilmesini benimseyerek bu konuda filozofların metodunu benimsemiştir.⁹ Ruyetullah, Allah'ın cihetten tenzihi, efal-i ilahiyye ve Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkileri yeni bir tarzda ele alan Âmidî, kelam ilminde önemli yenilikler gerçekleştirmeyi başarmış, orijinal görüşler ortaya koyabilen bir alim olduğunu kanıtlamıştır. Öyle ki, İbn Teymiyye (ö.728/1328), kelamcılarının dayandıkları delilleri tenkit ederken, Âmidî'nin Kelam ilmine getirdiği farklı görüşleri ve yenilikleri, kelam ilminin eleştirisinde delil olarak kullanabilmiştir.¹⁰

Âmidî, bir kelamcı olduğu kadar aynı zamanda bir İslam filozofudur. O'nun yaşadığı asır, belli alanlarda ileri düzeyde ilmi ve akademik çalışmaların yanında, çok ciddi eserlerin verildiği bir dönemdir. Bununla birlikte bu

⁶ Zehebi, a.g.e., XII/364; Subki, a.g.e., VIII/307.

⁷ İbn Hallikan, a.g.e., III/293; Zehebi, a.g.e., XII/365; İbnu'l-İmad, a.g.e., s. 254; İbn Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*, Beyrut, ts., III/650.

⁸ Hasan eş-Şafi'i, *el-Amidî ve Arauhu'l-Kelamiyye*, Daru'l-İslam, Birinci Baskı, Mısır, 1998/1418, s. 109-119.

⁹ Bkz, Hasan Mahmud Abdüllatif (Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*) *Mukaddime*, Kahire, 1971, s. 13-17.

¹⁰ Bkz, İbn Teymiyye, *Mecmû' Fetâvâ*, Kahire, 1329, VI/ 562; VI/280.

canlılık bütün ilim dallarında ve toplumun bütün katmanlarında mevcut değildi. Özellikle bu dönem, fıkıh ve hadis alanında donukluğun ve taklidin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu sebeptendir ki toplumun sorunlarına günün şartlarına uygun cevaplar vermekten ziyade eski söylenenlerin tekrarı yoluna gidilmiş ve bu alanlarda taklit ve taassup hakim olmaya başlamıştı. Gazali'nin yanlış anlaşılması ile felsefeye karşı başlatılan olumsuz tavır, özellikle bu ilim ile uğraşanları çok güç durumda bırakmıştı. Felsefenin adeta İslam dışı bir ilim olarak telakki edilmesi, halk arasında bu ilimle uğraşanlara sapık ve sapıtıcı gözüyle bakılmasına sebep olmuştur.¹¹ Felsefeye karşı oluşmuş bu olumsuz atmosfere rağmen Âmidî felsefeden uzak durmamıştır. O dönemde İbn Sina(428/1037)'nın görüşlerini yorumlama konusunda ortaya çıkan farklı iki görüşten birini Nasîruddin et-Tûsî (672/1274), diğerini de Fahreddin er-Razi temsil ediyordu. Tusi İbn Sînâ'yı daha çok mistik bakış açısıyla yorumlarken Razi, İbn Sina'nın akılcılığını ön plana çıkarıyordu. Razi'nin oluşturduğu bu ekolü kendisinden sonra en iyi temsil eden Âmidî oldu.¹²

Âmidî'nin yirmiden fazla eser yazdığı değişik kaynaklarda nakledilmektedir. Ona nisbet edilen en önemli kelim kitapları "*Ebkaru'l-Efkar*" ve "*Ğayetü'l-Meram fi-İlmi'l-Kelam*", adlı eserlerdir. *Ebkaru'l-Efkar*, Gazali ile başlayan Razi ve Âmidî ile tam olarak şekillenen müteahhir kelim döneminin en önemli eserlerinden biridir. Bilgi ve türleri, akıl yürütme ve çeşitleri, Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili deliller, nübüvvet, ahiret, isim ve müsemma ve imamet konularının genişçe işlendiği bu eserden, Âmidî sonrası kelamcılardan hiç biri uzak kalamamıştır.Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan söz konusu eser, henüz basılmış değildir.*Ğayetül Meram fi-İlmi'l-Kelam*, bazı konularda farklılıklar olsa da Ebkarü'l-Efkar'ın özeti durumundadır. Bu eser Hasan Mahmut eş-Şafîî tarafından tahkik edilerek 1971 yılında Kahire'de yayınlanmıştır. *Rumuz'l-Kunuz*, cedel ve tabiat felsefesine ait bir eser olmasına rağmen Âmidî bu kitabın sonuna sıfatlar, nübüvvet, ahiret ve imamet bahislerinden oluşan kısa bir ilahiyat kısmı ekleyerek kelami bir kitap hüviyyetine büründürmüştür. "*el-Mübîn fi-Meani Elfazı'l Hükema ve'l Mütekellemîn*", adlı eseri, felsefe kelim ve mantıkla ilgili bazı kavramları açıklayan küçük bir risaledir. Bu eser de eş-Şafîî tarafından tahkik edilerek 1983 yılında Kahire'de yayınlanmıştır. Âmidî'nin kelim sahasında olduğu gibi fıkıh, fıkıh usulü, felsefe, mantık vb ilimlere dair geniş muhtevalı ve birbirinden faydalı önemli eserleri vardır.¹³

¹¹ İbn Hallikan a.g.e., III/293-294.

¹² İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Türk Ansiklopedisi*, Âmidî maddesi, M.E.B.Y. I/380.

¹³ Âmidî'nin İlm-i Kelam dışında yukarıda belirttiğimiz ilimlerle ilgili telif ettiği diğer eserleri şunlardır: *el-İhkam fi-Usuli'l-Ahkam*, *Münteha's-Sul fi İlmi'l-Usul*, *Dekaiku'l-Hakaik fi-Mantık*, *Kitabu'l-Cedel*, *Menailü'l-Karaih*, *Keşfü't-Temvihât fi-Şerhi'l-İşarat ve't-Tenbihât*, *el-Meahiz ale'r-Razi*, *Kitabu'l-Bahir fi Ulumu'l-Evail ve'l-Evahir*, *Kitabu't-Tercihât fi'l-Hilaf*, *Kitabu'l-Muahezât fi'l-Hilaf*, *Kitabu't-Taliketü's-Sağire ve'l-Kebire*, *Hilâsatü'l-İbriz*

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 arama; mensubu bulunduğu Eş'ari mezhebindeki bir kısım düşünceleri reddetme veya ihtilafli meseleler hakkında tercihte bulunma; yine Eş'arilere 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. Âmidî'nin bu özellikleri özellikle ilahi sıfatlar konusunda açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu makalenin temel hedefi de onun sıfatlar konusunda ortaya koyduğu farklı yaklaşımları tespit ve değerlendirmek şeklinde olacaktır.

GİRİŞ

Sıfat, Allah'ın zatına nisbet edilen bir kavramdır. Naslarda yer alan bu kavramlar kelime türü açısından isim, fiil, mastar veya zarf şeklinde oluşu gibi Arapça'daki sıfat kalıplarından biriyle de kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de sıfat kelimesi geçmemektedir. Ancak tevhide aykırı inançları reddetme bağlamında Allah'ı çeşitli sıfatlarla niteleme anlamında vasf kelimesi muzari kalıbında kullanılmaktadır. Öbür taraftan Kur'an-ı Kerim'de isim olarak Allah'a nisbet edilen pek çok kelime yer almaktadır.¹⁴

Allah'a nisbet edilen isimler ve sıfatlar, şüphe yok ki aşkın yaratıcıyı nitelendiren ve onu insan anlayışına yaklaştıran kavramlardır.¹⁵ Naslarda yer alan bu kavramları tereddütsüz benimsedikten sonra kelim alimleri nasla sabit olmayan bir kavramı Allah'a izafe etmenin meşruiyetini tartışmışlardır. Nasların nitelendirdiği genel uluhiyyet anlayışına ters düşmemek şartıyla bunu meşru görenler olduğu gibi, doğru bulmayanlar da olmuştur. Gazali ile Razi tarafından benimsenen tercihe göre bu noktada isim ile vasf birbirinden ayrı düşünülmemelidir. Naslarla sabit olmayan bir ismi Allah'a nisbet etmek meşru değildir. Bununla birlikte uluhiyete ters düşmeyen bir kavramla onun nitelendirmek mümkündür.¹⁶

Tezkiretü'l-Meliki'l-Aziz, Delilu Müttehidi'l-İ'tilaf fi Cemii Mesaili'l-Hilaf, Tarikat fi'l-Hilaf, el-Garaib ve Keşfü'l-Acaib fi'l-İktiranati'l-Şariyye, Feraidü'l-Fevaid, Lübabu'l-Elbab, Mentehe's-Salik fi Rütbe'l-Mesalik, Mühazeati'l-Cedeliyye, el-Bahir fi Hükmü'z-Zevahir (Geniş bilgi için bkz. Mahmud eş-Şafi'i, a.g.e., s. 55-106).

¹⁴ Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu Elfazi'l-Kuran*, Mektebetü'l-İslamiyye İst., 1984, "ism" ve "vasf" maddeleri.

¹⁵ Seyyid Şerif el-Cürcani, *Kitabu't-Tarifât*, Daru'l-Fikr, 1998, s. 95-96.

¹⁶ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *Kitabu el-Maksadu'l-Esna Şerhu Esmailahi'l-Hüsna*, II. Baskı Matbaatu Saade, Mısır ts., s. 84-85; Fahreddin er-Razi, el-

Her insan, kendi varlığı ile birlikte aşkın bir yaratıcının varlığını da benliğinin derinliklerinde hisseder. Fizyolojik ve psikolojik yapısı itibariyle iç içe birçok sistemden oluştuğunu, içinde yaşadığı tabiatın da olağanüstü bir ahenk ve düzen taşıdığını fark eden insan, yaratıcının bu eserleri karşısında ona inanmaktan uzak duramaz. Fakat her insan, duygularıyla doğrudan idrak edemediği yaratıcının sıfatlarını öğrenmeyi arzu eder.¹⁷ Acaba İslam düşüncesi tarihinde bu mesele nasıl anlaşılmış, bu konuda hangi ekoller hangi düşünceleri ön plana çıkarmışlardır? Bu soru çerçevesinde tarihi arkaplânın öncelikle gözden geçirilmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Tarihî Arkaplân

Zatı-sıfat ilişkisi konusunda ortaya çıkan ihtilaflar, ilk defa Müslümanlar arasında çıkmış değildir. Yahudi kelimasında insan ile Allah arasında benzerliğin varlığını kabul eden ekoller hiçbir zaman eksik olmamıştır. Razi ve Şehristani (469-548/1076-1153)'ye göre teşbih, Yahudilerde tabiat halindedir.¹⁸ Onlar, Allah'ın tıpkı insan gibi istiva ettiğine, insanı donatan organların benzeri, eli ve yüzünün bulunduğu inanırlardı.

Yahudiler bu konuda üç aşamadan geçmişlerdir. İşin başında onlar fiziki bir ilah tasavvurundan uzak kalamadılar. Aşağıdaki ayet onların bu konudaki tutumlarını ortaya koymaktadır: *"Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız."*¹⁹ Sonra onların akli seviyeleri belli bir düzeye ulaştı Yaratıcı'yı eksik sıfatlardan tenzih ettiler. Fakat bu durum uzun sürmedi, onlar ilahlarını millileştirerek Allah'ın sadece İsrail oğullarının ilahı olduğuna inandılar. Bu yaklaşım beraberinde ilahı pek çok muhdes sıfatlarla sıfatlandırmayı getirdi. Mesela Tevrat'taki şu ayetler onların Tanrı telakkilerini açıkça ortaya koymaktadır: *"...ve Yakub yalnız başına kaldı; ve seher çökünceye kadar bir adam onunla güreşti ve onu yenemediğini görünce uyluğunun başına dokundu ve onunla güreşirken Yakub'un uyluk başı incidi. Ve dedi ki: Bırak gideyim çünkü seher vakti oluyor. Ve dedi: Beni mübarek kılmadıkça seni bırakmam. Ve ona dedi: Adın nedir? Ve o dedi: Yakup. Ve*

Metalibu'l-Âliye mine'l-İlmil-İlâhî, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, I.Baskı, Beyrut, 1987, III/239-244.

¹⁷ Bekir Topaloğlu, *İslam Ansiklopedisi "Allah Maddesi"* T.D.V. Yayınları, İstanbul, 1989, II/481.

¹⁸ Fahrreddin er-Razî, *Esasu't-Taktis fi İlmi'l-Kelam*, Müessesetu'l-Kütübi's-Sakafiyye, Beyrut, 1995, s. 86; Ahmed Şelebî, *Mukarenetu'l-Edyan el-Yehudiyye*, Beşinci Baskı, Mektebetu'n-Nehda el-Misriyye, 1978, s. 275; Muhammed el-Behîy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecir Yayınları, Ank. 1992, s. 73-76.

¹⁹ Bakara, 2/55.

dedi: *Artık sana Yakub değil ancak İsrail denilecek ; çünkü Allah ile ve insanlarla uğraşıp (güreşip) yendin*”²⁰

Hristiyanlıkta ise İncil’deki inanç esaslarının kendi bütünselliği içerisinde değil de felsefi akımların kalıplarına göre yorumlanması, diğer taraftan ruhbanlığın anlama ve yorum kurumuna dönüşmesi, çok belirgin bir şekilde Tanrı’yu insana benzetme düşüncesinin yollarını açarak O’nun insan gibi algılanmasına yol açmıştır. Uluhiyet ile ilgili tartışmalar ve bu konuda yapılan yorumlar fazla zaman geçmeden Hristiyan akaidine üçlü bir uluhiyet inancını doğurmuştur. Nestüri’ler üç uknumu Tanrının zatıyla ilgili nitelemeler olarak kabul ettikleri halde Yakubiler ayrı ayrı birer gerçeklik olduğuna inanmışlardır.

Asli suç kavramının ortaya atılması ve bundan kurtulmak için tanrı-insan düşüncesinin geliştirilmesi²¹ sonucunda Hristiyanların uluhiyyet anlayışları, göklere yansıtılan insani kudretin yeryüzüne dönmesi şeklinde formüle edilmiş, artık Tanrı’ya benzeyen insan değil de tanrılaşan insan anlayışı hakim olmaya başlamıştır. Yakın dönemlerde de bu insanın akli verileri temel kriter alınıp, ilahi ve kutsal olanın referans olmaktan çıkarılmaya çalışıldığı görülmektedir.²²

Zat-sıfat ilişkisi konusunda aşırılıklardan biri de antropomorfist görüşlerin aksine aşırı tenzih düşüncesidir. Tarih boyunca Tanrının ancak olumsuz nitelemelerle anlatılabileceğini savunun insanlar da olmuştur. Bu düşüncenin kökenlerini milat yıllarında yaşamış olan Yahudi filozof Philon (M.ö.25-m.s.50)’a kadar geriye götürmek mümkündür.²³

İslam düşünce tarihine gelince; Allah’ın bir olduğu ve onunla yaratılmışlar arasında zat ve sıfatlar açısından her hangi bir benzerliğin bulunmadığı, Müslümanların hem alimleri hem de büyük halk kitleleri tarafından İslam tarihi boyunca benimsenmiş genel bir akidedir. Ancak duyularla idrak edilmeyen Yüce Zat’ın, bir taraftan bilinip tanınması ve evrenin yaratıcısı olarak kabul edilmesi, diğer taraftan tek ve benzersiz oluşunun kavranılması gerçeği karşısında İslam düşüncesi tarihinde farklı görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bunları üç grupta toplamak mümkündür. Birincisi: Allah’ı insana veya cisme benzeten Müşebbihe ve Mücessime fırkasıdır. İkincisi: Allah’ın tek ve benzersiz olduğu inancını zedelememek için onun zatına her hangi bir kavram nisbet etmemek ve zatı sadece olumsuz kavram-

²⁰ *Kitab-ı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997, Tekvin, 32/24-28

²¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 9.Basım, İstanbul, 1998, s. 133

²² A. Lalende, *La raison et les normes*, Hachette, Paris, 1933, s. 16-17, 187, 228; H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş A.Ü. Yayınları, Ankara, 1968, 119-120; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 9.Basım, İstanbul, 1998, s. 116; Nadim Macit, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s.102

²³ Muhammed el-Behiy, a.g.e., s. 429- 430.

lardan tenzih etmek gibi düşünceleri savunan Mutezile ekolünün ve İslam filozoflarının görüşüdür. Üçüncüsü: Yüce Yaratıcı'nın fiilen var olduğunu, insan ve kainatla münasebet halinde bulunduğunu kavrayabilmek için onu insan anlayışının alanına giren bazı sıfatlarla nitelendirmenin gereğine inanan; bunun yanı sıra tanrılıkla bağdaşmayan bazı kavramları (tenzihi sıfatları) onun zatından uzaklaştırmanın zorunlu olduğunu savunan Ehl-i sünnet ekolüdür.²⁴

Hız. Peygamber'in Ashabı, Kur'an ve sünnette zat ve sıfatlarla ilgili olan hususlara güçlü bir imanla inandılar, zat ve sıfatlar meselesinde ihtilaf etmediler. Nitekim sahabe bu hususla ilgili her hangi bir konuyu Hız. Peygamberden sormamış ve bu mesele onların devrinde bir problem haline gelmemiştir. Bu meselenin bir problem şekline bürünmesi daha sonraki devirlerde olmuştur.²⁵ O halde bu mesele ne zaman ortaya çıkmış ve kimler bu konu etrafında şüpheler uyandırmışlardır?

Sıfatlar hakkındaki aşırı görüşlerin ilk defa Hülefa-i Raşidinin son zamanlarında Abdullah b. Sebe (ö. 40/460) ve taraftarlarınca ortaya çıkarıldığı bilinmektedir. İslam düşünce tarihinde Müşebbihe ve mücessime olarak bilinen fırkaların doğmasına onlar neden olmuşlardır. Onlar Allah'ın zatını yaratıkların zatlarına benzetip O'na cisimlere özgü sıfatlar yakıştırmışlardır. Teşbih ve tescimi savunan Sebeiyye, Şia imamları hakkında o derece ileri gitmişlerdir ki, onları yaratık olma hududundan çıkarmışlar, haklarında ilahi hükümlerle hüküm vermişlerdir.²⁶

Teşbih ve tescimi savunan bir başka fırka Beyan b. Sem'an'a nisbet edilen Beyaniyye'dir. Beyan, ezeli ve ebedi olmakla birlikte inandığı İlah'ın, insan suretinde azaları olan bir nur olduğunu iddia etmiştir.²⁷ Muğire b. Said'in Muğiriyye adlı fırkası da Allah'ı, başında tacı olan nurdan bir adam şeklinde tasvir etmiştir. Onların iddiasına göre mabudun uzuvları ve hikmet dolu bir karnı vardır.²⁸ Daha sonraki aşırı Şii fırkalarda da bu görüş varlığını sürdürmüştür. Mesela bunlardan biri, Hişam b. Hakem'in (ö. 195/810) fırkası, Allah'ı bazen billüra, bazen bir külçeye benzetirken bazen de onun şekilsiz olduğunu ileri sürmüş, bir kere de onun bizzat yedi karışlık bir boyutta olduğunu saçmamış, en sonunda bütün bu görüşlerden dönerek Allah'ın

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Daru'l-Marife, İkinci Baskı, Beyrut, 1997, s. 211-276; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Dağıtım, 4. Baskı, Konya, 1998, s. 195 vd; Metin Yurdagör, *Ayet ve Hadislerde Esma-i Hüсна Allah'ın İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 34-38

²⁵ Bkz. Muhammed b. Abdulkarim eş-Şehrastânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetu Kütibi's-Sakafiyye, I. Baskı, Beyrut, 1994, I/17, 25.

²⁶ Bağdadî, a.g.e., s 213-215.

²⁷ el-Bağdadî, ac., 216-217.

²⁸ Bağdadî, ac., s. 218-220.

bilinen cisimler gibi bir cisim olduğunu iddia etmiştir.²⁹ Rafîzi Müşebbihe fırkalarından birisi de Hîşâm b. Salim'in fırkasıdır. Bunlar, Rablerinin insan suretinde olduğunu iddia ettikleri halde; onun etten ve kandan oluşmayıp, yaygın, bembeyaz parıldayan bir nur olduğunu söylemişlerdir. İnsan gibi beş duyusu, eli, ayağı, burnu, kulağı, gözü, ağzının olduğunu iddia etmişlerdir.³⁰ Şia'nın dışında teşbihi, savunanlardan biri de Muhammed b. Kerram es-Sicistani (ö. 256/869)'dir. Muhammed b. Kerram'a göre "Allah'ın zatı bir, cevheri tektir. O Arş'a üst tarafından temas eder. Bir yerden bir yere intikal eder, iner ve çıkar"³¹ İbn Kerram'ın başlangıçta sıfatıyyeden olup, daha sonra Allah'ın sıfatlarını ispat hususunda aşırı giderek teşbih ve tecsime daha sonra da Hîşâm b. Hakim'le birlikte panteist düşüncede karar kıldığı da söylenmektedir.³² Yukarıdaki görüşlerin sert eleştiriye uğraması sonucu, sonra gelen Kerrami ekolün öncüleri, özellikle de Muhammed b. Heysem Kerramiyye'nin bu sözlerden bazılarını değişik şekilde yorumlamaya çalışmıştır.

Emevilerin son zamanlarında Mücessime ve Müşebbihenin tam aksine Allah'ın sıfatların nefyeden bir grup ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin ilk defa Cehm b. Safvan (ö.128/745) tarafından ortaya atıldığı söylenmektedir. Bazı kaynaklarda ise bu görüşün ilk sahibi Ca'd b. Dirhem (ö.118/736)'dir.³³ Cehm b. Safvan, Allah'ın, insanları vasıflandığı sıfatlarla nitelenmesinin caiz olmayacağını iddia ediyordu. Çünkü bu düşünce, ona göre teşbihi gerektirirdi. O halde, Allah'ın hayat sahibi ve alim olmasını nefy; Kadir, Fail ve Halik olmasını isbat etmek gerekir, görüşünü savunuyordu.³⁴

Öbür taraftan Müşebbihe ve Mücessimeye karşı mücadele veren Mutezile de zamanla sıfatların nefyi noktasına yaklaşmıştır. Mutezileden sonra güçlü bir felsefi disiplin oluşturan Müslüman filozoflardan bazıları, Helenistik felsefenin değişik akımlarından etkilenerek Allah'ın, zatıyla vacibu'l-vüciid ve her yönden bir tek olduğu görüşünü savunurken, Allah'ın sıfatlarını nefyetmede aşırılıklara saplanmışlardır. Mutezilenin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ(131/748)'dan sonra gelen Mu'tezililer de bu felsefi düşüncelerden fazlasıyla etkilenmişler ve sıfatların bir grubunu inkarı konusunda akli burhanlarla görüşlerini teyid etme gayretine girmişlerdir. Neticede bu konuda onlardan bazıları da filozofların görüşünü aynen benimsemişler, sıfatları zatın aynı olarak kabul etmişler, bundan dolayı da muattıla olarak isimlendi-

²⁹ Şehristanî, Mîlel., II/13-22.

³⁰ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, Kahire, 1963, I/66.

³¹ Bağdadî, a.g.e., s. 197-206.

³² A.Sami en-Neşşar, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l İslam*, Daru'l-Mearif, Kahire, 1981, I/298-305.

³³ Şehristanî, Mîlel., I/61-64.

³⁴ Bağdadî, s. 194-195.

rilmişlerdir.³⁵ Aslında Âmidî'nin de ifade ettiği gibi Mutezile muattıla olarak kabul etmek doğru değildir. Onlar, Müşebbihe ve Mücessime'nin yaydığı şüphelere tabii bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü Vasil ve arkadaşlarının gayesi, İslam akidesini savunmak ve ona arız olan tehlikelerden onu korumaktır. Bu gayenin tahakkukunda bazı metodik hatalar yaptıkları için onlardan kimi alimler sıfatların nefyi neticesine varmışlardır.³⁶

Mu'tezilenin sıfatlar konusundaki yaklaşımı, daha sonraki dönemlerde özellikle Şia'nın en büyük gurubunu oluşturan İsna Aşeriyye fırkasında kabul görmüştür. Fakat Şii fırkalar içerisinde sıfatların nefyi meselesinde en aşırı gidenler İsmaililer olmuştur. Onlara göre sıfatları kabul etmek, Allah ile mahlukat arasında ortaklığı gerektirir. Bu sebeple, Allah mevcuttur veya değildir, kadirdir, aciz değildir, gibi şeyler söylenmez. Bu konuda Şehristani İsmailiyye'den şöyle söz eder: "Denildi ki, onlar gerçekten sıfatları nefyeden ve ilahi zatı bütün sıfatlardan tecrid eden kimselerdir."³⁷

Seleften müşebbiheye kayan kesimin dışında, sıfatiyye olarak da bilinen büyük bir topluluk, Allah için; ilim, kudret, hayat, irade, işitme, görme, kelam, celal, ikram, in'am, izzet ve azamet gibi ezeli sıfatları kabul ediyordu. Onlar, zatî sıfatları ile fiil sıfatları arasında fark gözetmiyorlardı. Onlar "Rahman Arş'ı istiva etti."³⁸ "Yedimle (elimle) yarattım"³⁹ "Rabbin geldi"⁴⁰ gibi ayetler hakkında, yine Kur'an'ın Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayetleri delil göstererek, hiçbir şeyin Allah gibi olmadığını, yaratılanlardan hiçbir şeyin ona benzemediğini ifade ediyorlar; bu ayetlerdeki lafızların manasını bilmediklerini ve bu ayetleri ve te'villerini bilmekle yükümlü olmadıklarını söylüyorlardı. Te'vile yaklaşmayan ve teşbihi hedef almayan selefin bu tutumunu Malik b. Enes (ö.179/795) 'in şu sözü, adeta özetlemektedir: "İstiva (yerleşmek, oturmak) malumdur, niceliği meçhuldur, ona inanmak vaciptir, ondan sual ise bid'attır."⁴¹

Ebu'l-Hasen el-Eş'ari (ö.324/936), hocası Ali el-Cubbai (ö.303/915) ile fikir ayrılığına düştükten sonra selef topluluğunun yanında yer alması ve onların görüşlerini kelami yöntemlerle teyid etmesiyle Sıfatiyye ismi seleften Eş'ariliğe intikal etti. Eş'ariliğin zat ve sıfatlar konusundaki tutumu, iki taraf olan Mu'tezile ile Müşebbihe arasında orta bir tutumdur. Yine aynı dönemde İslam coğrafyasının bir başka yöresi olan

³⁵ Şehristanî, Milel., I/35-36.

³⁶ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 38.

³⁷ Şehristanî, Milel., I/142.

³⁸ Taha, 20/5.

³⁹ Sâd, 38/75.

⁴⁰ Fecr, 89/22.

⁴¹ Ebu Said ed-Darimi, Kitabu'r-Red ale'l Cehmiyye ("Akaidu's-Selef" içerisinde), Naşir, Menşeu't-l-Maarif, İskenderiyye, s 280-281.

Maveratünnehir’de İmam Matüridi (ö.333/944) de sıfatlar konusunda Eş’ariyeye benzer fikirler ortaya koymuştur.⁴²

Ebu’l-Hüseyin Muhammed b.Ahmed Malatî (ö.377/987) teşbih ve tecsîmî savunan Gulat-ı Şîay’ı şiddetli bir şekilde eleştirirken onların inançları ile Hristiyan ve Yahudiler’in inançları arasında bir paralellik, bazı konularda benzerlik ve ortak noktaların olduğunu örneklerle ispatlamaya çalışmıştır.⁴³ Bağdadi (V.429/1038) ise İbn Kerram’ın görüşleri ile Hristiyanların Allah’a cevher demeleri arasında bir benzerlik kurarken,⁴⁴ çağdaş düşünürlerden Ali Sami en-Neşşar Kerramiye’nin bazı açılardan vahdet-i vücûd ve Eflatuncu felsefenin izlerini taşıdığını söylemektedir.⁴⁵

İnancın akli esaslarını bulma, ya da inanılanı bilgi düzleminde anlatma ve bilinmeyi kolay kolay kabul etmeme gibi insan tabiatının özelliklerini dikkatte aldığımızda bir topluluğun yukarıda zikredilen ihtilaflardan tamamen uzak kalması mümkün gözükmemektedir. Bu açıdan konuyu değerlendirdiğimizde kolaycı ve indirgemeci bir yaklaşımla bu problemin çıkış nedenlerini tamamen dış etkenlere bağlamak doğru değildir. Böyle olunca, Peygamber (s.a.v)’in Allah’tan tebliğ ettiklerine mutlak anlamda inanma evresinden, ihtilafların baş gösterilmesiyle birlikte, inanılan esasların akli ilkelerini belirleme evresine geçiş olan, erken dönemden günümüze kadar, Müslüman entelektüel çevrelerde tartışılan problemlerden bir tanesi de Allah’ın sıfatları ve bu konunun kapsamına giren diğer hususlar olmuştur.

Âmidî’nin Zat-ı İlâhî ile sıfatları arasındaki ilişki konusundaki görüşlerine geçmeden önce, konunun tarihte algılanma biçimi ve ortaya çıkan problemlere çözüm önerileri olarak sunulan görüşleri ana hatlarıyla değerlendirecek şunları söyleyebiliriz: Müşebbihe dini metinlerin lafzına tabi olmuştur.⁴⁶ Doğrusu insani nitelikleri ifade eden bir teşbihî dil kullanmaksızın Allah hakkında konuşmak mümkün değildir. Fakat katı bir antropomorfizme saplanıldığında da ciddi problemlerle karşılaşılacağı aşîkardır. Günlük dilden aldığımız terimleri sözlük anlamlarıyla harfî harfine Allah’a atfetmenin savunulacak hiçbir yanı yoktur. Böyle bir dil ile oluşturulacak Allah telakkisi ancak paganist toplumların Tanrı telakkileri ile ilgili olabilir.⁴⁷ Öbür taraftan dilin yerleşik düzeninde varolan anlam alanlarındaki kullanım imkanları ile Kur’an’ı anlamlandırmak, Kur’an-ı Kerim’in bütün beşerî dil

⁴² Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturidî, *Kitabu’t-Tevhid*, Tahk. Fethullah Huleyî, Mektebetü’l-İslamiyye, İstanbul, 1979, s. 44-49.

⁴³ Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed Malatî, *et-Tenbih ve’r Red ala Ehli’l Heva ve’l Bid’a*, İstanbul, 1936, s. 19

⁴⁴ Bağdadi, a.g.e., s. 197.

⁴⁵ Neşşar, a.g.e., I/299-306.

⁴⁶ Ebu’l-Muin Neseî, *Tabsiratu’l-Edille*, Tahkik ve talik, Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I/160.

⁴⁷ Macit, N., a.g.e., s. 114-126.

düzlemini aştığını kabul etmemektir. Halbuki Kur'an, beşeri bir dil kullanmakla birlikte hem lafız hem de anlam olarak olağanüstüdür.⁴⁸ Böyle bir dili ve oluşturulan anlam bütünlüğünü dilin yerleşik düzeninde varolan anlam alanları ile sınırlandırmak, bir sıradan okuyuş şeklidir.

Vahyi gönderen ile alıcı arasındaki ontolojik fark, alıcının görünmeyen, müşahade sınırlarına girmeyen bir alana iman etmeye davet edilmesi, kullanılan dilin görünenden görünmeyene doğru bir anlam göndermesi gibi hususlar dikkate alınmadığı zaman, lafızcılık tehlikesine düşüleceği aşıkardır. Müşebbihe sıfat ve isimleri bizzat lafzî anlamlarıyla değerlendirmesi sebebiyle, nesnel bir Allah anlayışı benimsemek zorunda kalmıştır.⁴⁹ İdeolojik kaygıları ve Kur'an'ın dilini anlamadaki istidatsızlığından dolayı Müşebbihe bu konunun ayrıntılarına girmeden yukarıdaki sığ tutumuyla konuyu aydınlatmış zannetmiştir.

Öbür taraftan Allah hakkında onun sadece ne olmadığını söyleyerek belli bir anlayışa ulaşılacağı iddiası da bu problem etrafındaki tartışmaların öbür üç noktasını oluşturmaktadır. Halbuki, bir şeyin ne olmadığını söylemek o şeyin gerçekten ne olduğu konusunda açık hiçbir bildirimde bulunmamak demektir. Dolayısıyla Allah'ın salt ne olmadığını söyleyerek O'nu anlayacağımız ve hakkında belirli bir tasavvura ulaşacağımız iddiası, iddia olmaktan başka bir şey olmayacaktır.⁵⁰ Kaldı ki Allah'ın sadece ne olmadığını bilinebileceğini savunarak kavranılmazlığa fazla ağırlık vermek, sonuç olarak bizi agnostisizmden öteye götürmez. Hatta bu metotla ateizme kapı aralanmış olur. Çünkü her türlü nitelendirmenin üstünde olan salt "bir" ya da "mutlak", dinin öngördüğü ve telkin ettiği bir Tanrı olmadığı gibi, böyle bir uluhiyyet anlayışının insan hayatı üzerinde etkili olması mümkün değildir.⁵¹

Zat-sıfat ilişkisi ile ilgili problemin tartışıldığı tarihsel süreçte Müşebbihe ve Muattıla, Allah'ı kendi mutlaklığı, insanı da kendi tabiatı içerisinde değerlendiremediği, Kur'an'ın mutlak alemle ilgili verdiği bilgi ve kullandığı dili, insanın bilgi yetileri ve bilme sınırını iyi belirlemeden, Allah-insan ilişkisini açıklamaya yeltenmesi sonucunda, iki uç alana teşbih ve ta'til düşüncesine saplanmak zorunda kalmışlardır. İslam Düşünce Tarihinde ortaya çıkan Müşebbihe ve Muattılayı temsil eden mezheplerin, Ehl-i sünnet ekolünün karşısında varlığını sürdürememiş olmaları, onların Tanrı telakkileri konusundaki çelişkilerden kaynaklanmaktadır.⁵²

Böyle olunca Kur'an-ı Kerim'i sıradan okumayı metot olarak benim-

⁴⁸ Kadı Ebu Bekr Muhammed b Tayyib el-Bakillani, *i'cazu'l-Kur'an*, Daru İhyai Ulum, III. Baskı, Beyrut, 1994, s. 23-24, 46,50.

⁴⁹ Bkz. Macit, N., a.g.e., s. 125.

⁵⁰ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, ikinci baskı, İstanbul, 1998, s. 65-66.

⁵¹ Koç, ae., s. 67.

⁵² Koç, ae., s. 49-51

semiş muattıla ve müşebbiheyi bir tarafa bırakarak, sıfatlar konusunda belli kriterler oluşturmuş olan sünni ve mutezili ekollerin dayandığı bazı temel prensipleri ve bu prensiplerden bazılarının içerisinde barındırdığı açmazları, daha çok Âmidî'nin eleştirileri ve ortaya koyduğu orijinal görüşleriyle değerlendirerek her dönemde öneminden hiçbir şey kaybetmeden tartışılan Tanrının zatı ile sıfatları arasındaki ilişki problemine katkı sağlamayı hedeflemekteyiz. Fakat esas hedefimiz bu konudaki Eş'arilerin görüşleridir. Her ne kadar Ehl-i sünnet denilince Selef, Eş'ariyye ve Maturidiyye ekolleri kastediliyorsa da İslam tarihi boyunca bunlardan en etkili olanı Eş'ariyye olmuştur. Acaba Eş'ariyye teşbih ile tenzih arasında arzu edilen metodolojiyi kurabilmiş midir?

Bakillani (ö.403/1013)'den sonra Eş'ari kelamcılarının teville yöneldikleri bir gerçektir. Hatta onlar pek çok konuda açıkça Mutezileye adım adım yaklaşmışlardır. Bu hususta Cüveyni (419-478/1028-1085)'nin açık olarak rolü olmuş, bu anlayış, talebesi Gazali tarafından sürdürülmüş, Fahreddin Razi'de ise zirveye ulaşmıştır. Bu arada Eş'ariler ile Mutezilenin son temsilcileri arasındaki mesafede büyük ölçüde daralmıştır.

Bu durum, genelde Ehl-i sünnetin özelde de Eş'arilerin inanç esaslarını yorumlarken bir takım metod hatalarının yapıldığının bir kanıtı olduğu gibi, Mutezilenin de toptancı bir yaklaşımla batıl bir mezhep ilan edilerek bütün fikirlerinin göz ardı edilmesinin doğru olmadığını göstermektedir. Makalemizin ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi müellifimiz, Eş'ari kelamcılarının bir takım metodik hatalarını tespit etmiş, onları açık yüreklilikle ortaya koymuş ve Mutezilenin doğrularını savunmada hiçbir zaman mezhep taassubuna kapılmamıştır. O bir Eş'ari kelamcısı olmasına rağmen, meseleleri incelerken toptancı bir yaklaşım sergileme yerine seçmeci bir tavır sergileyerek, başta Allah'ın sıfatları olmak üzere, kendi zamanına kadar tartışılan fakat doyurucu çözümlere kavuşturulamayan pek çok kelamî konuya açıklık getirmeye çalışmıştır.

AMİDÎ'NİN SIFATLARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ: PROBLEMLER, FARKLI GÖRÜŞLER, ELEŞTİRİLER VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

1- VÜCUT VE MAHİYET

Âmidî, sıfatlar meselesine girmeden önce vücut ve mahiyet meselesini inceliyor. Çünkü O'na göre Allah'ın sıfatları konusu ile vücut ve mahiyet konusu arasında önemli ilişkiler vardır. Müşebbihe ve muattılanın yanıtlıkları veya kavrayamadıkları en önemli konulardan biri de budur. Eş'arilerin 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 vücudu mahiyet'e ilave bir unsur olduğunu söylemektedirler. Âmidî bu konudaki ihtilafın lafzi bir ihtilaftan öteye geçemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü birinci görüşü savunanlara göre "Vacibu'l-Vücut olan, zat ve hakikatiyle diğer zatlara muhaliftir. İsim dışında Allah'ın mahlukat ile bir iştiraki yoktur."⁵³ Allah, kendine has zatiyla diğer zatlara muhaliftir. Bu farklılık, diğerlerinin söyledikleri gibi, zatların müsaviliği yanında sadece sıfatlardaki farklılıktan ibaret değildir."⁵⁴

Âmidî bu konuda kendisi gibi düşünenlerin delillerini şöyle açıklıyor: Akıllar sınırlı, Allah'ın hakikati sınırsızdır. O'nun zat ve hakikati özü itibarıyla diğer zatlara muhaliftir. O'nun sıfatları hakkında bildiklerimiz diğerleriyle olan ortaklığı tamamen ortadan kaldırmıyor. Bu sebeptendir ki, onlardan sonra vahdaniyeti ispat etmek ihtiyacında kalıyoruz. Vacibu'l-Vücut'u tanımanın yolu, sadece mümkünlerin varlığı ve teselsül ile devri kesmek için bunları bir vacibe dayandırmaktır. Bunda ise, Allah'ın hakikat ve mahiyetine delalet eden bir taraf yoktur. O'nun sıfatları diye bildiğimiz şeyler de, ya ilim ve kudret gibi nefsi sıfatlar olup, zatın haricindedirler, ya mübdi' olması, yaratıcı olması gibi mücerred izafelerdir, ya da cevher ve araz olmaması gibi nefîy ve tenzihlerdir. Halbuki, bunlardan hiç birisi hakikat ve zatın mahiyetine delalet etmiyor.⁵⁵ Ayrıca "Onların bilgisi O'nu ihâta edemezler."⁵⁶ ayeti gibi nakli deliller de bu gerçeği bildiriyor.

Vücudun mahiyet üzerine zaid olduğunu, dolayısıyla Zat-ı İlâhî'nin

⁵³ Seyfuddin Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim Paşa, No: 807, vr. 49b; Âmidî, *Çayetu'l-Meram*, s. 179.

⁵⁴ Âmidî, *Ebkar*, vr. 58b.

⁵⁵ Âmidî, *Ebkar*, vr. 142a-143a.

⁵⁶ Taha, 20/110.

hakikat ve mahiyetini tanımanın mümkün olduğunu savunanların delillerini ise Âmidî şöyle sıralıyor: Allah'ın Zat'ı hakkında kemal sıfatlarının sübutu ve eksikliğin selbi ile hükmetmek, O'nu tasavvur etmiş olmayı gerektirir. Çünkü, hükmetmek ancak tasavvur etmekle mümkündür. Bunun için 'O'nun zatı ma'lûm değildir'diyebilmek bile O'nun ma'lûm olmasını gerektirir. Allah'ın vücudu zatı ve zatı vücudu olduğu, varlığı da ma'lûm olduğuna göre zatı da ma'lûm demektir. Ayette de bunun aksine bir delil yoktur. Çünkü, ihata edilemediği bildirilen şey, Allah'ın zatı değil, ma'lûmatıdır.⁵⁷ Nitekim "Onlar O'nun istediği dışında ilminden bir şeyi ihata edemezler."⁵⁸ ayeti bunu açıklamaktadır.

Âmidî'ye göre ne mahiyet ile vücudu birbirinden ayırmakla ne de vücudun mahiyetten fazla bir şey olmadığı görüşünü kabul etmekle Zat-ı İlâhî'nin hakikatini tanımak mümkündür. Böyle olunca birinci görüşü savunanlar, zatın şu veya bu şekilde bilinebileceğini inkâr etmedikçe, ikinciler de zatın hakikatini ilimle ihata etmenin mümkün olduğunu iddia etmedikçe iki taraf da haklıdır. Çünkü, Allah'ın vücudu/varlığı ma'lûmdur; o halde bu gerçek, O'nun Zatı'nın ma'lûm olması demektir. Vücudu mahiyetin aynısı sayanlara göre bunun böyle olduğu açıktır. Vücudu mahiyetten fazla sayanlara göre de bu böyledir. Şöyle ki; zata vücud isnad etmek, tasdiki bir hükümdür. Tasdiki hüküm ise, hükmedilen varlığın tasavvur edilebilmesini gerektirir. Bir şeyin tasavvuru da bazen onun zatını oluşturan temel unsurları bilmekle, bazen de onun özelliklerini ve kendi varlığının lazımı olan hususları tasavvur etmekle olur. Bu durumda her iki taraf da doğru söylemiş olur. Tasavvurun mahiyeti hakkındaki tartışmaya gelince, bunun zatın temel unsurlarını bilmek şeklinde olduğunu söyleyenler hatalı, onun özellik ve lazımlarını tasavvur şeklinde olduğunu söyleyenler ise isabetlidirler. Âmidî, bazıların hakiki zannettiği ihtilafı bu şekilde çözüme kavuşturduktan sonra yine de kendisi Eş'ari imamlarının çoğunluğunu, el-Kindi (ö.260/873)⁵⁹ Farabi (ö.339/950), İbn Sina⁶⁰ (ö.428/1037), İbn Rüşd⁶¹ (ö.595/1198), ve İbn Arabî⁶² (ö.638/1240)'nin de benimsediği birinci görüşün daha isabetli olduğunu söylemektedir.⁶³

⁵⁷ Âmidî, Ebkar, vr. 14a-143b.

⁵⁸ Bakara, 2/255

⁵⁹ Ebu Rîde Muhammed Abdulhadi, *el-Kindi ve Felsefetühü*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Mısır, 1950, s. 85-86

⁶⁰ İbn Sina, *eş-Şifa*, tahk. El-Ebu Gunvati-Said Rayid, (Basım yeri ve yılı belli değil) s. 343-344

⁶¹ 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-Afaki'l-Cedide, II. Baskı, Beyrut, 1979, s.74-76.

⁶² el-Gazali, *el-Makasidu'l-Esna*, s. 27.

⁶³ Âmidî, el-Ebkar, vr.143a.

2- MARİFETULLAH İÇİN GEREKLİ YOL: NEFİY İÇİNDE İSPAT, İSPAT İÇİNDE NEFİY

Dünya hayatında Allah'ın hakikatini bilmenin mümkün olmaması, icmalen olsa dahi O'nu bilmenin muhal olduğu anlamına gelmez. Bilakis bu husus her akıllı kimse için mümkün, hatta Âmidî ve diğer pek çok kalamcı nazarında her mükellef için en başta uyulması gereken zorunlu bir vecibedir.⁶⁴

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 muttasıf olduğunu kabul etmek; ikincisi ise yaratılmış varlıkların tabi olduğu her türlü hudut ve kayıttan, zaman ve mekan ile kuşatılmış olmaktan ve her türlü eksik ve noksanlıklardan Allah'ı tenzih etmektir. Fakat Âmidî, Allah'ın Zatı'nın sadece selbi sıfatlarla diğer varlıklardan ayrılmasının mümkün olamayacağı kanaatinde. Mesela o, Allah'ın kemiyete tabi olmaması, sonunun bulunmaması, cisim ve arazdan münezzeh olması gibi sıfatlarla tarif edilerek diğer varlıklardan ayrılacağına inanmamaktadır. 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 ihataa edemediği gibi onu tanıtıcı yeterli bilgi de veremez. Yine ona göre Allah'ın sıfatlarını nisbetler ve izafeler şeklinde kabul etmek de temyiz ve tarif işlerinde yeterli değildir. Bununla birlikte Âmidî, tenzih prensibine de gereken önemi vermektedir. Hatta O, Eşâ'riler arasında tenzih düşüncesini zirveye taşıyandır.⁶⁵

Âmidî, Ğayetu'l-Meram adlı kitabında Allah'ın varlığın dair delilleri izah ettikten sonra bu konuyu geniş bir şekilde incelemektedir.⁶⁶ Zat-sıfat ilişkisi konusunda temel prensiplerini ifade ettiğimiz Âmidî'nin bu metodu, bazı önemli farklılıklarıyla birlikte Maturidî,⁶⁷ Gazalî⁶⁸ ve İbn Rüşd'ün⁶⁹ görüşlerine benzemektedir. Acaba Âmidî bu konuda hangi düşünceleriyle diğerlerinden ayrılmaktadır?

⁶⁴ Amid, Ebkar, vr 24b-25a; Fahreddin Razî, *Kitabu'l-Muhassal*, tahk. Hüseyin Atay, Meaktebetu Daru't-Türas, I.Baskı, Kahire, 1991, s. 130-133.

⁶⁵ Bkz. Mahmud eş-Şafî, a.g.e., s. 297.

⁶⁶ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 25 vd.

⁶⁷ Maturidî, a.g.e., s. Mukaddime, 10-15, 93-96.

⁶⁸ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazalî, *el-İktisad fî'l İ'tikad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, 1983, s. 84-101.

⁶⁹ İbn Rüşd, a.g.e., (Menahic bölümü), s. 70-95.

3-ALLAH'IN YARATILMIŞLARDAN AYRILMASINDA ASIL OLAN, ZAT-I İLAHİ Mİ YOKSA O'NUN HER HANGİ BİR SIFATI MIDIR ?

Allah'ın kendisine has sıfatları ile yaratılmışlardan ayrıldığını ilk olarak Mü'tezile iddia etmiş, İmam Eş'ari ve diğer Eş'ari kelimcileri de 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 vahdaniyyetini öne çıkarmaktır. Böyle olunca Mü'tezilenin kabul ettiği en özel vasfı "kıdem" olmaktadır. Onlar bu yaklaşımlarıyla Allah'ın her türlü eksiklikten münezzehe olduğunu, birliğini, ezeliğini ve mahluklara benzemeyişini selbi bir sıfatla te'kit etmek istemişlerdir.⁷⁰

Eş'ariler ise, sıfatlar konusunda Allah'ın maani/icabi sıfatlarına ağırlık vermişler ve bunlar içerisinde Allah'ın kudret sıfatına özel bir önem atfetmişlerdir. Onlara göre Allah'ın en özel sıfatı, kudretinin etkinliğini te'kid eden yaratma kudreti olmaktadır. Düşünülen her hangi iki hakikatin en özel vasıflarıyla birbirinden ayrılmalrı ve bu ayırıcı vasfın da icabi/subuti bir vasf olması gerekir. Çünkü, selbler (olumsuz vasfı yok sayma) hakikatleri birbirinden ayırmaya yeterli değildir.⁷¹ 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 mahluklarla olan ilişkisini ifade eder. İlah olmayan bu yaratma sıfatını onunla paylaşamaz. Eş'ariler bu hususta "*O takdirde, her bir ilah kendi yarattığın sevk ve idare ederdi.*"⁷² ayetinden esinlenmişlerdir.

Âmidî, Allah'ın diğer sıfatlarını göz ardı ederek belli özel bir sıfatla nitelendirmenin doğru olmadığına inanmaktadır. Ona göre şayet Allah'ın böyle has 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 ten-

⁷⁰ el-Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 43; Kadı Abdulcabbar İbn Ahmed, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, Naşir, Mektebetu Vehbe, Birinci Baskı, Kahire, 1955, s. 151-175; Abdulcabbar, el-Muğni fi Ebvabî't-Tevhid ve'l Adl, (Neşr, M. Mustafa Hilmi -Ebu'l-Vefa el-Ganimi), el-Müessesetu'l-Mısıriyye el-Âmme, Kahire, ts. IV/341-346

⁷¹ el-Âmidî, el-Ebkar, vr. 51a, 58b; Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s.134; Krş., Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristanî, Nihayetu'l-Akdam fi İlmi'l-Kelam, Tahk. Alferd Ciyum, Mısır, ts. Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, s. 108-109.

⁷² el-Mü'minin, 23/91.

tenzihe daha layık olduğunu iddia ettiği farklı bir yol izlemiştir. Bu yol özel olan bir vasfın varlığını tamamen nefyetmek ve idrakinden 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.⁷³

Âmidî'ye göre Allah'ın sıfatlarından birine ağırlık verdiğimiz zaman başta tanrı-insan, tanrı-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 ilahi 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'ariler Allah'ın kudretini her türlü eksiklikten tenzih etme adına, kudret sıfatını özel sıfat kabul ederek uluhiyyet ile ilgili bütün bakış açılarını bu sığara yöneltmişler, bu yüzden az da olsa "cebr"(fatalizm)e meyletmışlerdir. Bunun doğal sonucu olarak hem Allah'ın fiillerindeki maksatları ihmal etmişler, hem de O'nun kainatta işleyen yasalarını göz ardı ederek, nedenselliği de kendi özel anlayışlarına göre yorumlamışlardır.⁷⁴

4-SIFATLARIN KISIMLARI VE SAYILARI

Sıfatları ilk defa zatî, fiilî ve selbî şeklinde üç kısma ayıran Mü'teziledir. Tıpkı Allah için özel bir sıfat kabul etmede olduğu gibi bu konuda da Eş'ariler Mutezileye uymuşlardır. Hatta fiili sıfatların hüdsu görüşünde de onlara muvafakat etmişlerdir. Zatî sıfatlar ile fiilî sıfatları ilk olarak birbirinden ayıranın Ebu Hanife (50/767) olduğu da söylenmektedir.⁷⁵ Maturidiler de aynı taksimi yapmakla birlikte onlar fiilî sıfatların da kadim olduğunu söylemektedirler.⁷⁶ İslam Filozoflar ise, sıfatların bir kısmını Allah'tan eksiklikleri kaldırmayı hedefleyen selpler ve ademler olarak, bir kısmını da Zat-ı İlahî'ye yapılan nisbetler ve izafeler şeklinde yorumluyorlar. Onlara göre, bu sıfatlar Allah'ın vasıflandığı kemalat olup, zihni varsayımlarla birlikte sadece zatın kendisine delalet ederler.⁷⁷

⁷³ Âmidî, Ebkar, vr. 58b; Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 134.

⁷⁴ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 49; Eş'arilerin nedenselliği önemsememelerinin doğurduğu sonuçlar için bkz., Cırar Cihami, *Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felasife*, Daru'l-Meşrik Beyrut, 1985.

⁷⁵ en-Neşşar, a.g.e., 1/236.

⁷⁶ Ebu'l-Muin en-Neseî, *Bahru'l-Kelam*, Matbaatu Meşriki'l-İrfan, Konya 1327, s. 15-16; en-Neşşar, a.g.e., 1/236.

⁷⁷ İbn Sina, *Tis'u Resail fi'l Hikmeti ve't-Tabiiyyat*, Mısır, 1908, s.135; İbn Sina, eş-Şifa, s. 349.

Âmidî kendisinden önceki Eş'ari kelamcılarının taksimine uyarak sıfatları üç kısımda inceliyor:

1- Zatî sıfatlar: Maani ve hakkiki sıfatlar olarak da isimlendirilen bu sıfatlara Âmidî “nefsi sıfatlar”⁷⁸ adını veriyor. Söz konusu yedi sıfat Zat’tan ayrı olan ve O’nunla kaim bulunan manalardır. Fakat bu sıfatlar her ne kadar mefhumları itibariyle Allah’ın zatından farklı varlıklar olduğunu çağrıştırıyorsa da onlar, Lafz-ı Celal mefhumuna dahildirler. Mabud olan ilahtan maksat sadece zatın kendisidir, söz konusu sıfatlar Zat’ın kendisi ile kaimdirler.⁷⁹

Eş’ariler, Mutezilenin “hal” olarak ifade ettiği duruma “nefsi sıfatlar” olarak isimlendiriyorlar.⁸⁰ Âmidî, Eş’arilerin bu görüşüne katılmamaktadır.

Âmidî, mevcut için sabit olan ancak ne vücud ne de ademle muttasıf bulunan durumlara tıpkı Mu’tezileden bazılarının ifade ettikleri gibi “es-sıfet’ül-haliyye” terimini kullanıyor,⁸¹ bazen de bunlar için “es-sıfet’ül-hükmiyye” lafzını tercih ediyor: “Hükmi sıfat ki buna muallel sıfat da denir; bu, alimin alim 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. Muallel olmayan sıfat ise, ilim ve kudret gibi, onunla zata hükmetmek için zatla kaim olan başka bir sıfatın varlığına ihtiyaç yoktur.”⁸² Âmidî, işte bu tür sıfatları “nefsi sıfatlar” tabiriyle ifade ediyor.⁸³ Böyle olunca o hükmi sıfatları yalnızca bir kelim terimi olarak zikrettiği anlaşılıyor. Çünkü o, bu anlamdaki halleri bir şey saymanın batıl olduğunu söylüyor. Böyle olunca o, hükmi sıfatları, nefsi sıfatların netice ve hükümleri olarak kabul ediyor.

Nefsi/icabi sıfatların sayısına gelince, Âmidî Ebkar ve Gayet’ül-Meram’da bilinen yedi sıfatı kabul ediyor ve şöyle diyor: “Ehl-i Hak olan Eş’ariyye mezhebine göre, zatıyla vacib olan Allah Teala kudretle kadir, irade ile mürid, ilim ile alim, kelim ile mütekellim, sem’ ile semî, basar ile basir ve hayat ile hayy’dır. Bütün bunlar Vacibu’l-Vücud olan Zat’tan zaid (fazla) olan vücudî ve ezeli sıfatlardır.”⁸⁴ Âmidî mensubu olduğu Eş’ariyye mezhebince belirlenen yedi sıfatı kabul etmekle birlikte, hem Ebkar’da hem de Gayetu’l-Meram’da bu sıfatları tafsili bir şekilde açıklarken sem’i ve

⁷⁸ Seyfuddin Ali b Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fi Şerhi Meani Elfazi’l-Hukemai ve’l-Mütekellimin*, Tahk. Hasan Mahmud eş-Şafî, Kahire, 1983, s. 121.

⁷⁹ Âmidî, *Gayetu’l-Meram*, 147.

⁸⁰ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 121.

⁸¹ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 120.

⁸² Âmidî, *Gayetu’l-Meram*, s. 29-30.

⁸³ Âmidî, Ebkar, vr. 62a.

⁸⁴ Âmidî, Ebkar, vr. 53b, 54a; Âmidî, *Gayetu’l-Meram*, s. 38.

basar-sıfatlarını “idrak” dediği kavramda birleştiriyor.⁸⁵

Âmidî, Maturidilerin halk, rızık ve benzeri fillerin mebdei saydıkları ve subutî bir sıfat olarak kabul ettikleri tekvin sıfatını, ayrı bir sıfat olarak kabul etmiyor. Diğer Eş’ariler gibi o da tekvinin mükevven olduğunu, icabî bir mana olmadığını, failin mefule nisbetinden hasıl olan itibari bir şey olduğuna inanıyor ve kudret sıfatının hadis olana taalluklarından ibaret olduğunu söyleyen görüşü teyid ediyor.⁸⁶ Âmidî’ye göre “beka” sıfat da “kıdem” gibi, vücudun devamlı olmasından fazla bir şey ifade etmez. Bu sebeple o da, vücudî bir sıfat değildir.⁸⁷

Âmidî, sıfatların sayısını yedi ile sınırlandıran Eş’arilere, sadece Allah’ın isimlerini kabul eden ve sıfat kavramına karşı çıkan İbn Hazm (ö.456/1064)’a, Kur’an’da ve Hadislerde geçen bütün sıfatları hiçbir te’vil ve ayırım yapmadan kabul etmek hususunda kararlı gözükken İbn Teymiyye ve Selef Kelamcılarına karşı çıkıyor. Âmidî’ye göre Eş’ariler sıfatları sınırlamada aşırılık gösterip yedi sıfattan başkasını kabul etmemişler sekizinci bir sıfatı kabul edenleri Hristiyanlıktaki uknum(üçlü ilah anlayışı) inancına saplananlara benzetmişlerdir. Âmidî’ye göre bu tutum son derece yanlıştır. Çünkü delilleri bulunduğu için bu yedi sıfat kabul edilmeli; ispat veya nefyine dair delil bulunmayan diğer sıfatlar konusunda ise susmak en emin yoldur.⁸⁸ Görüldüğü gibi daha önce Âmidî’nin genel metodolojisini sunarken ifade ettiğimiz gibi, O, sıfatlar konusunda da delilin butlanı (veya yokluğu) yüzünden medlûlün butlana hükmedilmemesi gereğine dikkat çekmektedir.

II - Fiilî sıfatlar: Âmidî’ye göre Hâlık, Râzık ve benzeri fiilî sıfatlar Zat-ı İlâhî’den hariç olup O’nun fiil ve tasarruflarına delalet eden ve mahluklarla ilişkilerini belirleyen sıfatlardır. Bu özelliklerinden dolayı Âmidî, bazen bu sıfatlara “izafî sıfatlar” ismini de veriyor. O’nun nazarında bu sıfatlar hadistirler.⁸⁹

III- Selbî sıfatlar: Bunlar Ğanî, Evvel, Ahir gibi, ne zatla kaim olan manalara, ne de O’nun fiillerine delalet eden sıfatlardır. Bunlar anlamları itibariyle Allah’tan eksiklik ve aczi nefyetmekten ibaret olan sıfatlardır.⁹⁰ Âmidî’nin bu konudaki görüşünü yukarıda izah ettiğimiz için sözü burada daha fazla uzatmak istemiyoruz.

Haberi sıfatlara gelince; bunlar naslardaki zahir manalarıyla Allah için yan, el, göz vb. mahlukata özgü cismani özellikler ifade eden ancak aklî

⁸⁵ Âmidî, Ebkar, vr. 99a; Âmidî, Ğayetu’l-Meram, s. 121.

⁸⁶ Amid, Ebkar, vr. 121a-a; Âmidî, Ğayetu’l-Meram, s. 206-207, 315-316.

⁸⁷ Âmidî, Ğayetu’l-Meram, s. 136.

⁸⁸ Âmidî, Ğayetu’l-Meram, s. 206-207, 315-316.

⁸⁹ Âmidî, Ebkar, vr. 306 vd.

⁹⁰ Âmidî, Ğayetu’l-Meram, s. 42-43.

delillerin ispat edemediği sıfatlardır. Âmidî bu sıfatlar karşısında kesin bir tavır alıyor ve onlardan sahih nasla gelmiş olanlarını tevil ediyor. Onun görüşüne göre, sıfatlar ancak kat'î delillerle sabit olurlar. Burada sözü edilen sıfatları ifade eden naslar ise, başka ihtimalleri de taşıyan “zahir” ifadelerdir. Teşbihe düşmemek için bu alternatif manalara dönmek mecburiyeti vardır. Mesela O, istivayı galip gelme, manevî yükseliş ve ruhi yakınlık gibi anlamlarla tevil etmektedir.⁹¹ Âmidî bu yaklaşımıyla selef'e ve Mütেকaddimin Eş'ari İmamlarına muhalefet ederken Fahreddin Razi'nin bu konudaki düşüncelerine tamamen katılmaktadır.

5-SUBUTİ SIFATLARIN ZAT-I İLAHİ İLE İLİŞKİSİ

Âmidî, zat-sıfat ilişkisi konusunda farklı bir yöntem uyguluyor. Onun kullandığı delillerin farklılığını kavrayabilmemiz için önce diğerlerinin delillerini kısaca gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Ebu'l-Hasen el-Eş'ari (330/936)'ye göre, sıfatlar Allah'ın zatında hüdüderlerse, O'nun zatı hadislere mahal olur ve O'nun da hadis olması lazım gelir. Bu sıfatlar O'nun gayrisinde hüdüderlerse, o zaman kendisi başkasının ilmi ile alim ve başkasının kudretiyle kadir olur. Bu ise açıkça batıldır. Allah'ın bu sıfatları bir yere bağlı olmaksızın ihdas ederse, bunun manası, bu sıfatların kendi kendilerine ayakta durmaları demek olur. Bu da birden fazla müstakil ve bağımsız kadimlerin bulunması sonucunu doğurur. Bu ihtimal de evvelkilerden daha az batıl olmamakla birlikte sıfatların kadim olmaları vacib olur.⁹² Eş'ari'nin muasırı olan Maturidi de bu konuda benzer düşüncelere sahiptir.⁹³ Bu ikisinin takipçileri de aynı metot üzere yürümüşlerdir. Fakat Maturidiler daha sonra açıkça şunu söylemişlerdir: “Allah, bütün sıfatlarıyla beraber birdir, bütün sıfatları ve isimleriyle ayırmırsız olarak kadim ve ezelidir. O'nun sıfatları ve isimleri “bir”in O'na nisbeti gibi, ne O'durlar, ne gayridirler.”⁹⁴ Eşariler de sıfatların bu özelliklerinden yola çıkarak söz konusu sıfatları “Onlar ne Zat'ın aynısı, ne de gayrisidirler”⁹⁵ sözüyle formüle etmişlerdir.

Mü'tezile, icabi sıfatları, Zat-ı İlahi'den tamamen zaid ezeli ve vücudi manalar olarak algıladıkları için, fiilen onların varlığını kabul etmemişlerdir. Ancak Âmidî, bu grubu söz konusu sıfatları mutlak anlamda nefyetmekle

⁹¹ Âmidî, Çayetu'l-Meram, s. 137-143; Âmidî, Ebkar, 135a vd.

⁹² Ebu'l-Hasen Ali İbn İsmail el-Eş'arî, *Kitabu'l-Lum'a*, Nşr. el-Ebu Rişird Yusuf Mekariji el-Yesuî, Matbaatu Katolikiyye, Beyrut, 1952, s. 11; Krş. Âmidî, Çayetu'l-Meram, s. 40-41.

⁹³ Maturidi, a.g.e., 93-96.

⁹⁴ Nesefî, Bahru'l-Kelam s. 9.

⁹⁵ Seyyid Şerif Cürcani, *Kitabu'l-Mevakıf bi Şerhi Seyyid Şerif Cürcani*, Daru'l-Ciyl, Beyrut, 1997, III/66-72.

suçlamıyor. Onlar hakkında şöyle diyor: “Mü’tezililer nefyedıcilere muvafakat ediyorlar. Fakat, sıfatlar hakkında onların farklı bir mezhebi vardır.”⁹⁶ Bu konuda Mutezilenin öne çıkardığı iki delil vardır Birincisi: sıfatların Zat’tan zaid olmaları, kadimlerin çoğalmasına yol açar. Halbuki kadim olmak uluhiyyetin en özel vasfıdır. İkincisi: Zat ile kaim olan sıfatların varlığını kabul etmek, arazların hususiyetlerini bu sıfatlara verme sonucunu doğurur. Bu hususiyetlerin en açık olanı ise zat’a tabi olarak bir mekana hulül etmektir. Halbuki bu durum, Vacibu’l-Vücut için muhaldir.⁹⁷

Sıfatları nefyetmenin gerekliliği konusunda İslam Filozoflarının öne sürdüğü delil, Allah hakkında terkip ve çokluk fikirlerinin batıl oluşuna dayanıyor. Onlara göre, eğer sıfatlar Vacibu’l-Vücut’u oluşturan unsurlar olurlarsa, bu durum bizzat (kendi zatıyla)mevcud ve vacip olma mefhumuyla çelişir.Çünkü bu Allah’ın zatında terkip ve çokluğu gerektirir. Terkip ve çokluk başkasına muhtaç olmanın alametidir. Eğer sıfatların mümkün oldukları söylenirse, o zaman da ortaya vacib olanın her yönüyle vacib olmadığı manası çıkar. Çünkü bu durumda, sıfatlara hem mahal olmak, hem de onlarda etki yapmak haysiyetiyle Zat, hem kabil, hem de fail olmuş olur. Halbuki bizzat vacib olan her yönüyle birdir ve hiçbir şekilde onda çokluk olmaz.⁹⁸

Âmidî Gayet’ül-Meram’da sıfatların Zat ile alakası meselesini ele almış ve kendi bakış açısına göre hem Ehl-i sünnetin hem Mutezilenin hem de filozofların bu konudaki delillerini irdelenmiştir. Son derece çetin olan bu meselede aşağıdaki önemli sonuçlara ulaşmıştır.

Âmidî, “sıfatlar Zat’ın ne aynısı, ne de gayrisidir” formülü başta olmak üzere Eş’ari ve Maturidilerin subuti/zati sıfatlarla ilgili olarak vardığı bazı sonuçlara katılmıyor. O’na göre birbirinin gayrisi olmanın manası, iki şeyin birbirinden ayrılmasının sahil olmasıyla sınırlı değildir.⁹⁹ Müstakil olarak düşünüldüğünde her birinden anlaşılan mefhum, diğerlerinden başka olduğuna göre, bazı sıfatlar bir zatla kaim olmuşlarsa, bu düşünce zatın 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 itibarıyla birbirinden ayrı olmaları gerektiğine hükmediyor.¹⁰⁰

Âmidî, sıfatların Zat’ın gayrisi olduğunu söylerken, şu hususun da önemle altını çiziyor: İster alim kelimesi gibi bir sıfattan müştak olsun, ister Allah lafzı gibi iştikaksız olarak Zat ve sıfatlara vaz’ edilmiş olsun, ilah an-

⁹⁶ Âmidî, Gayetu’l-Meram, s. 38.

⁹⁷ Abdülcabbar, Şerhu’l-Usulî Hamse, s. 151-152; Krş. Amkidi, Gayetu’l-Meram, s. 40.

⁹⁸ İbn Sina, eş-Şifa, s. 340-349; Krş. Âmidî, Gayetu’l-Meram, s. 38-40.

⁹⁹ Âmidî, Gayetu’l-Meram, s. 144-147.

¹⁰⁰ Âmidî, Gayetu’l-Meram, s. 144-146.

lamında kullanılan bir ismin medlülü için ‘sıfat, onun ğayrisıdır veya aynıdır’ demek sahih değildir. Çünkü sıfat, hakikatte bu ismin mefhumunun bir cüz’üdür (cüzîsi değil). Bir şeyin cüz’ü için ‘onun ğayrisıdır’ demek ise doğru değildir. Bunu demek doğru olsa, bütünün cüz’den ayrı olarak da düşünülmesinin doğru olması gerekir. Cüz’ için ‘bütünün aynıdır’ demek de sahih değildir. Çünkü, onun manasının tamamlanması için cüz’den başkasına da ihtiyaç vardır. Burada da, Allah isminin medlülü, zatla birlikte bütün sıfatlardır.¹⁰¹ Âmidî bu konudaki sözünü şöyle bağlıyor: “İhtimal ki, mesleğinin ehli olan arkadaşlar, “nefsi sıfatlar ne zatın aynı ne de gayrisıdır” derken bunu kastetmişlerdir.¹⁰²

Âmidî, Mütazelinin ‘sıfatların Zat’tan zaid olmaları, kadimlerin çoğalmasına yol açar.’ şeklindeki delillerini şöyle eleştiriyor: Onlar, “kıdem” uluhiyetin en özel vasfı kabul etmekle bu sıfatın diğer mevcutların iştirak etmeyeceği şekilde Allah’a mahsus olduğunu irade ediyorsa bu doğrudur. Çünkü bütün bunlar O’nun yaratıklarıdır ve var oluşlarında O’na dayanırlar. Eğer, uluhiyyet isminin medlülüne dahil bile olsalar, bunun iki şeyi kapsamasının düşünilemeyeceğini kastediyorlarsa, bu yaklaşım matlup üzerine müsadere olmaktan öteye gidemez. Üstelik, bu yaklaşım, onların ve en azından bir kısmının ma’dum konusundaki görüşleriyle de çelişir. Çünkü, onlara göre, ma’dum, ezelde yokluk halinde var olan şey demektir.¹⁰³

Mütazelinin ‘zat ile kaim olan sıfatların varlığını kabul etmek, arazların hususiyetlerini bu sıfatlara verme sonucunu doğurur.’ şeklindeki deliline ise Âmidî şöyle cevap veriyor: Bu durum ancak, sıfatların zat ile kıyamının arazların cevherle kıyımı, örneğin siyah, beyaz ve diğer arazların mahalleriyle kıyımı türünden olması, yani var olmak için zat ve mahalle muhtaç bulunmaları durumunda geçerli olabilir. Halbuki, durum böyle değildir. Çünkü, ğayr ile kıyamın bundan başka şekilleri de vardır. Mesela, cevherlerin suretleri de tek başlarına duramazlar ve ancak maddelerde görülebilirler. Fakat Allah’ın sıfatları maddelerin arazları gibi değildirler. Fakat, onlar, mücerred ğayr ile kaim olmayı araz özelliği sayarlarsa, bu anlamda sıfatlara araz ismi vermek için de bir mani bulunmaz. O takdirde bu, özel bir kavram olmuş olur. Her türlü anlama açık olduğu sürece kavramlar da tartışılmaz. Burada mana şudur: Bu sıfatlar, mahal ile beraber bulunsalar bile, adi arazlar gibi onunla kaim olmak şeklinde ona muhtaç değildirler.¹⁰⁴

Âmidî, filozofların tenzih konusunda düştükleri aşırılıkları ise şöyle eleştiriyor: Yanlışlığın ilk kaynağı, “zatiyla vacib olan” deyiminin manasını tayin edememektir. Şayet onlar bundan “hiç sıfatları bulunmayan” manasını

¹⁰¹ Âmidî, a.g.e., s. 46, 147.

¹⁰² Âmidî, a.g.e., s. 147.

¹⁰³ Âmidî, a.g.e., s. 43.

¹⁰⁴ Âmidî, a.g.e., s. 27-33

kastediyorlarsa, bu mananın doğru olup olmadığı tartışma konusu olur. Bu itibarla, delili bunun üzerine bina etmek, geçersiz olan 'mutlup üzerine müsadare' etmek olur. Şayet onlar bundan, 'zatından başkasına ihtiyacı olmayan' manasını anarlarsa, bu manada biz de onlara muvafakat ederiz. Çünkü delil, vücudu başkasından değil, kendinden olan bir mevcudun zaruri olarak varlığına ve teselsülün kesilmesi için bütün hadislerin de ona dayanması gerektiğine delalet eder. Ancak bu durum, onun zati sıfatlarla vasıflanmasına mani değildir. Çünkü, bu sıfatlar, zatın dışındaki şeylere muhtaç olmadıklarına göre, onların kendi kendileriyle vacib olduklarını söyleyebiliriz.

Âmidî tenkidini şöyle sürdürüyor, filozoflar sıfatları nefyetmede, kendilerine göre her yönden vahdet demek olan "bizzat vücup" hakikatine dayanıyorlar. Bu vahdetin ispatında da sıfatların butlanını dikkate alıyorlar. Halbuki bu durum, mümteni olan devirdir.¹⁰⁵ Çünkü onların da kabul ettikleri Vücut'un vücubu (Allah'ın varlığının vücubiyeti), selbi bir kavram olduğu için, her hangi bir terkibi gerektirmez. Bu durum, 'harici bir illete muhtaç olmamak'tan farklı veya fazla bir anlam ifade etmez. Selbin, vücudu vacib olmakla ifade edilen zata izafe edilmesiyle Vacibu'l-Vücutu başka bir varlığa muhtaç hale getiren bir durum söz konusu olamaz.¹⁰⁶ Onların endişeleri "mümkün" terimini, 'bir faile muhtaç olan' şeklinde anlamalarına dayanmaktadır. Tabi ki bu tür varlıkların vücudu ve ademi ancak 'kendi dışındaki bir şeyle tamamlanabilen' şeklinde de anlaşılabilir. Bu ikinci anlayışa göre, vücut ve diğer sıfatların mümkün oldukları söylenebilir. Ancak sıfatların mümkünlüğü faile değil, kabile olan ihtiyaçlarından dolayıdır. Çünkü bunların vücudu kendi kendilerinden dolayıdır, ancak bir kabil'e ihtiyaçları vardır ki o da mahiyettir. Kaldı ki bu durum, filozofların savundukları: "Akıl, cevherlere ait suretlerin ve insani nefislerin icadında bizatihi müessirdir; ancak bu tesir, onun zatının iktiza ettiği şeyi kabul edenlerin/kabillerin varlığına bağlıdır."¹⁰⁷ düşüncesine de aykırı değildir

Âmidî esas olarak sıfatların zat ile olan ilişkisini hadislerin teselsülünün batıl olmasıyla delillendirmeyi tercih etmektedir. Ona göre, mesela irade ve kudret hadis olsalar, onları ihdas eden başka bir kudret ve iradeye muhtaç olurlar. Bunlar da daha başkalarına muhtaç olarak bu silsile sonsuza kadar uzayıp gider. Bunun böyle olması da kabul edilemez. Çünkü, bu durum muhallere yol açar. Böyle olunca sıfatların kadim olduğunu söylemek vacip olur.¹⁰⁸

Özetle ifade edersek, Âmidî, filozofların ilk hüccetlerini reddederken

¹⁰⁵ Âmidî, a.g.e., s. 48-49; Âmidî, Ebkar, vr. 66a.

¹⁰⁶ Âmidî, Ebkar, vr. 48a, 66a-66b.

¹⁰⁷ Âmidî, Çayetu'l-Meram, s. 41-42.

¹⁰⁸ Âmidî, a.g.e., s. 59-63; Âmidî, Ebkar, vr. 52a.

sıfatların vacib olduğu ve vücubta zata iştirak ettikleri görüşünü ihtiyar ediyor. Ondan önce Gazali bu görüşü açıkça söylemiştir.¹⁰⁹ Onların ikinci hüccetini reddederken Âmidî, kendisinden önce Razi'nin de yaptığı gibi, sıfatların mümkün olduklarını söylemeye mecbur kaldığı anlaşıyor. Fakat Razi, bunu söylemekten doğan tehlikenin önünde çaresiz kaldığını itiraf ederek kendine şu soruyu yöneltmişti: "Sıfatlar mümkün iseler, nasıl ezeli olmakla vasıflandırılabilirler? " Halbuki kendisi imkanı vacibi ispat etmenin aracı olarak kullanmış ve onu tercih ediciye ihtiyaç duymanın emaresi ve delili saymıştır. Bu sebeple o, bu problemi çözmenin zorluğunu itiraf etmek ve onun çözümünü Yaratıcının ilmine havale etmekten başka bir şey yapamamıştır: "Bu zor bir sualdir. O da Allah'ın ilmine bıraktığımız meselelerdendir."¹¹⁰

Âmidî bu problemi çözmeye çalışırken yukarıda da söylediğimiz gibi bu sıfatlar için "mümkün" kavramını kullanıyor, fakat bu mümkünliği yaratılmış mümkünlerden ayırdıktan sonra onları sadece ğayr ile kıyamından ibaret olan ezeli mümkünler olarak kabul ediyor. Çünkü, sıfatları bizzat vacib kabul etmek, oldukça problemlidir, bunu söylemek, onların mümkün olduklarını söylemekten daha tehlikelidir. Çünkü bu, imanın aslı olan tevhide aykırıdır.¹¹¹ Ancak, daha önce geçtiği gibi, biliyoruz ki, Âmidî'ye göre sıfatlar, Zat-ı İlahî'den sadece mefhum itibarıyla ayırdırlar. Hakikatte ise, onlar, kemalat ile müttasıf olan ilah mefhumuna dahildirler. Bunların vücubta müşterek olmaları yalnızca selbi bir manadır ki, ne vacibu'l-Vücut'un zatında çokluğa yol açar, ne de tevhidi yaralar.¹¹²

Fakat, Zat-ı İlahiyi bu şekilde cüzlere ayırmak ve O'nu imkan, vücup, arazlık, zatiyyet ve diğer beşeri varsayımlara veya oluşup bozulan maddele-
rin sıfatlarına uydurmak, Âmidî'nin ilahi marifte bir yol olarak kabul etmediği kıyas şekli olan ğaibi şahide kıyas etme metoduna yaklaşıldığını göstermektedir. Bu sebeple, onun yapacağı en iyi şey, kemal sıfatlarla müttasıf olan bir İlahı kabul etmekle yetinmek, sıfatların imkan ve vücup meselesini daha fazla kurcalayıp bunun ötesine gitmemektir. Çünkü konuyu bu şekilde kurcalamak, sadece bunun gibi problemleri çoğaltmaktan başka bir işe yaramaz. Halbuki bu problemlerin bir kısmı çözülsün bile, hepsini kesin çözüme kavuşturmak mümkün değildir. Bu gerçeğin farkında olan Âmidî, sıfatlar konusunda daha fazla ileri gidilmesinin doğru olmadığını kabul ederek bu konuda "kemal yönteminin"nin en ideal yol olduğunu savunur.

¹⁰⁹ Gazali, el-İktisad, s. 90-91.

¹¹⁰ Fahreddin er-Razî, el-Erbaîn fi Usûli'd-Din, Haydarabad, 1353, s. 162.

¹¹¹ Âmidî, Ebkar, vr. 54a-57a.

¹¹² Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 58-63; Krş. Mahmud eş-Şafi'i, a.g.e., s. 220-221.

6-SIFATLARI İSPAT ETMEDE FARKLI BİR YÖNTEM: KEMAL YÖNTEMİ

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"¹¹³ (en iyi en faydalı) olanı yaratmasının vacip olduğu gibi konular başta olmak üzere bir çok konuda, Mutezilenin de tabi olduğu, sıfatların toplu olarak ispatlanması yöntemine karşı çıkmaktadır.

Bu yöntemin esası ğaibi şahide kıyas etmeye dayanmaktadır.¹¹⁴ Âmidî'ye göre bu yöntemin iki aşaması vardır. Birincisi sıfatların hükümlerini ispat etmek; ikincisi de, birinci prensipten hareketle sıfatları ispat etmeye çalışmaktır.¹¹⁵ Bu metottaki temel düşünce şudur: İnsan da dahil olmak üzere alem hikmet ve itkanın son derecesindedir. Mümkünler alemi olduğu halde alem bu kadar mükemmel olduğuna göre, onu irade eden, ona gücü yeten ve onu bilen birinin eseri olabilir. Alemin Sâni için bu sıfatlar gerekli olduğuna göre, O aynı zamanda Hayy(diri) olmalıdır. Çünkü, şahitte hayat bu sıfatların vücut şartıdır. Öyleyse ğaibte de bu böyledir. O'nun Hayy olmasından da Semi', Basîr ve Mütেকellim olması lazım gelir. Çünkü, yine şahitte bu sıfatlara sahip olmayanlar, bu durumun zıddı olan körlük, sağırılık ve dilsizlikle vasıflanır. Halbuki, Yaratıcı her türlü eksiklikten münezzehtir.¹¹⁶

Eş'ariler, bu kıyaslama neticesinde şunu da söylemişlerdir: Bu hükümler şahitte/insanda sabit olduklarında, kaçınılmaz olarak sıfatlarla müallem olurlar. Mesela, ilim sıfatı alimin alim olması hükmünün illetidir; kudret kadirin kadir olmasının illetidir. Diğer sıfatlarda da durum budur ve

¹¹³ Abdülcabbar, a.g.e., s. 301-323; Genel olarak Mutezilenin görüşlerini savunmakla meşhur olan Ahmed Emin, bu konuda onları şöyle eleştiriyor: "Mutezile Allah'ı insana kıyas etmek ve Allah'ı bu alemin kanunlarına tabi tutmakla haddi aşmışlardır. Onlar ğaibi şahide (Allah'ı insana) kıyas etmenin sonucu olarak, insanlık açısından dünya nizamının gerektirdiği şekilde Allah'ın adaletle muttasıf olmasını şart koşarlar. Bilmezler ki adaletin manası dünyada bile izafidir. Zamanın değişmesiyle adalet tasavvuru değişir. Ortaçağda adalet kabul edilen bir şey şimdi zulüm sayılabilmektedir. Dünya aleminde durum bu iken Allah'ın alemine intikal ettiğimizde durum nasıl olur? Hüsn-kubuh ve aslah hakkındaki görüşlerde de durumları aynıdır. Halbuki bakıyoruz ki insan bir şeye baktığında onun hakkında hüküm vermekte, malumatı çoğalınca o hükmü değiştirmektedir. Yalnız kendi soyuna bakarak hüküm verenin hükümleri bir millete veya bütün insanlığa bakarak hüküm verene nazaran öncekinin hükümlerinin bir kısmı hatalıdır..." (Ahmed Emin, **Duhal İslam**, Mektebetü Nahdati'l-Mısıryye, Kahire, 1964, III/47.)

¹¹⁴ Şahide dayanarak ğaibi çıkarsalma türleri konusunda geniş bilgi için bkz. Muhammed Abid el-Cabiri, **Bünyetu'l-Aklil-Arabi**, Merkezu Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 3.Baskı, Beyrut, 1990, 156-158.

¹¹⁵ Âmidî, **Ġayetu'l-Meram**, s. 44-45

¹¹⁶ Âmidî, a.g.e., s. 46-48.

şahitteki bu durum, gaipte de değişmez.¹¹⁷

Âmidî, bu yola tutunmanın cidden 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 aşıkardır.¹¹⁸

İstikra, herhangi bir küllinin cüzîlerinde bulunan bir özelliği diğer cüzîlerinde de bulunduğuna kanaatine ulaştıktan sonra küllinin tamamı hakkında akıl yürütülerek verilen hükümdür.¹¹⁹ “Her hadis, cansız, bitki veya hayvandır.” Örneğinde olduğu gibi uygulanan istikra metoduyla küllinin bütün cüzîlerine ulaşılarak bir bilgi elde edilmişse bu bilgi doğru ve yakini bir bilgidir. Ancak bazı konularda cüzîlerin tamamına ulaşılamaz. Böyle bir istikra ile elde edilen bilgi de eksik olur ve yakini 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. Halbuki durum böyle değildir, bir şey yerken timsahın üst çenesi hareket etmektedir.¹²⁰

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; bunun dolayı bir hayvanın güldüğü söylenemez. Allah’ın mahiyetinin insan ve diğer mahlukatın mahiyetinden farklı olduğunu kabul ettiğimize göre Allah’ın insana kıyas edilmesi batıldır.

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 arlık olduğunu kabul etmek zorunda kalırız veya bunun aksini düşündüğü-

¹¹⁷ Âmidî, a.g.e., s. 45.

¹¹⁸ Âmidî, a.g.e., s. 45; Âmidî, Ebkar, vr. 63b.

¹¹⁹ Kıyasın farklı tanımları ve çeşitleri için bkz. Muhammed İbrahim el-Hafavî, **Tezkîru’n-Nas**, Daru’l-Hadis, Kahire, 1995, s. 15-43, 91-103.

¹²⁰ Âmidî, Ğayetu’l-Meram, s. 45-46.

müzde yani insanın mümkün varlık olduğunu kabul 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 ğaibi de kapsayacak ya da kapsamayacaktır; kapsıyor dersek kıyasa gerek yoktur bakılarak sonuca gidilmesi gerekir, halbuki bu mümkün değildir; eğer ğaib(Allah)i kapsamıyorsa o zaman bu kıyas eksik bir kıyas olur. Eksik bir kıyasa dayanarak Allah hakkında hüküm vermek son derece yanlıştır.¹²¹

Âmidî, bu kıyasın gereği olarak insanın fiilleriyle Allah'ın fiillerinin kıyaslanması bağlamında Eş'ariyeye özel bir eleştiri de yöneltiyor. Çünkü onlar, bir taraftan sözü edilen kıyası kullanırken, bir taraftan da şahitteki failin (insanın) ğaipteki 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 ğaipteki mevcuttan ayrıdır. Durum bu olduğuna göre kullandıkları kıyas nasıl sahih olabilir?¹²²

Âmidî bundan sonra başka bir cihetten Eş'arilere şu eleştiriye 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.¹²³

Ğaibin şahide kıyas edilmesi sonucu ortaya çıkan ve bazı sıfatları ispat etmek için kullanılan kavramlardan ikisi de "A'dem" ve "tekabül"dür. Onlar bazı sıfatların ispatı için bu kavramları kullanıyorlar ve tekabül(karşılık), adem ve melekenin tekabülü şeklinde yorumluyorlar. Âmidî, tekabülün manası ve kısımlarının açıklanmasına dayanarak onların bu düşüncelerini şöyle reddediyor: Tekabül halinde olanlar, bir tarafta duymak, görmek ve konuşmaktır; diğer tarafta ise, sağırılık, körlük ve dilsizliktir. Malumdur ki, melekenin nefyinden ademin tahakkuku lazım gelmez. Ademin nefyi de melekenin tahakkukunu gerektirmez. Bunun içindir ki, taşın ne a'ma(kör), ne de basîr(gören) olduğunu söylemek doğrudur. Sözü edilen ademin tahakkukundan bir şeyin kendisinin veya zatî bir unsurunun müstahak veya muhtaç olduğu mümkün bir kuvvetin kalkması için lazım gelir. Fakat, bunun gibi bir kuvvetin kalkmasını Bari teala için de geçerli saymak, tartışma konusu olan yere dönmeye ve matlup üzerine musadareye götürür. Bu ise kabul edilmez.¹²⁴ Delil sahibinin elinde, Allah'ın zatî tabiatının sem',

¹²¹ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, 46-48 ;Âmidî, Ebkar, vr. 38a-39b.

¹²² Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s.47-49.

¹²³ Âmidî, a.g.e., s. 49-50.

¹²⁴ Âmidî, Ğayetu'l-Meram, s. 51.

basar, kelim gibi kuvvelere müstahak (veya muhtaç) olduğuna dair burhan yoktur.

Özetle söyleyecek olursak, Eş'ariler, Allah'ın fiilleri mevzuunda bu kıyasın(ğâibin şahide kıyası) hükmünü iptal etme konusunda gayretlidirler. Sıfatlar meselesinde ise, bunu doğru buluyorlar. Halbuki delillendirmenin üzerine kurulduğu bu temel batıl olunca, o delilin diğer unsurları da yıkılmış olur. Âmidî, aslında Eş'ari imamlarının da bu yöneme ısınmadıklarını gözlemlediğini ifade ediyor.¹²⁵

Âmidî, bu konuda Mütezileye mahsus olan yaklaşımı da iptal etmeye önem veriyor. Bu yaklaşım, onların söz konusu hükümleri illetlendirmenin doğru olmadığı iddiasıdır. Çünkü, onlara göre, bu hükümler Allah için vaciptir. Vacip ise illete muhtaç değildir.¹²⁶ Âmidî, burada haklı olarak, bu fırkanın ğâibi şahide kıyas etmekten sarf-ı nazar ettiklerini gözlemliyor. Fakat onları şu konularda eleştiriyor: Eğer hükümlerin vacip olmasından maksatları, illete muhtaç olmamaları ise, bu, matlup üzerine musadere ve başlangıç noktasına dönmektir. Ancak bundan maksadları, bu hükümlerin Vacib'ül-vücüd için bir gereklilik ise bu gereklilik onları sıfatlarla illetlendirmeye aykırı değildir. Çünkü bazen bir şeyin lüzum ve vücubu onun illetinin lüzum ve vücubundan dolayıdır.¹²⁷

Âmidî, bu bağlamda Mutezileden bazılarının savundukları "hal" kavramını "had" veya "resm" tarıkıyla tarif etmemin mümkün olup olmadığı meselesi etrafında mantiki bir tartışma yaptıktan sonra şu tarifi yapıyor: "Hal, vücud veya ademle müttasif olmaksızın bir mevcuda ait olan bir sıfat-ı ibarettir."¹²⁸ Bu tanımlı yaptıktan sonra da "ahval"i kabul edenlerin delillerini tartışmaya yöneliyor ve şunları söylüyor: Ahvalı kabul edenler, mesela siyah ve beyaz gibi zatları renkli olma hususunda ittifak ediyorlar; fakat bundan sonra siyah olmak veya beyaz olmakta ihtilaf ediyorlar. Bunların ittifakını sağlayan şey, ayrılmalarına sebep olan şeyden farklıdır. Renkli olmak her iki taraf için de sabittir. Sonra, onlara göre halleri inkar etmek, had ve burhanların inkar edilmesine de yol açar. Çünkü bunlar, renklilik, hayvanlık ve natikiyyet gibi mana ve hükümlerin dayanağıdır.

Onların bu görüşlerinin yanlışlığına gelince, birinci şıkta sözü edilen renklilik ve benzeri külli manaların "ayn"larda vücudları yoktur. Bunlar ancak zihinlerde mevcuttur. Akıl bunları siyah, beyaz ve hariçte mevcut olan diğer müşahhas ve cüz'i renklerden çıkarıyor. Siyahtaki renklilik, mesele, siyahın siyah olan zatından zaid bir şey değildir, onun mefhum ve hakika-

¹²⁵ Âmidî, a.g.e., s. 48-51.

¹²⁶ Abdulcabbar, el-Usulu Hamse, s. 155; Âmidî, Ebkar, vr. 48a.

¹²⁷ Âmidî, Gayetu'l-Meram, s. 47-48.

¹²⁸ Âmidî, a.g.e., s. 28.

tine dahildir. Bu sebeptendir ki, renkliliği düşünmeden siyahı düşünmek mümkün değildir. Zâtın onsuz tamamlanamadığı ve zâtı ayakta tutan bir şey nasıl zattan zaid olabilir?”¹⁴⁹ Âmidî bu noktada şöyle diyor: Biz bu külli işleri kabul ediyoruz ve bazılarının dediği gibi onlara mücerred lafızlar ve isimler demiyoruz. Fakat biz onlar için “mevcud, veya madum” da demiyoruz. Gerekli ve vacip olan, bunların zihinlerde mevcud, ayın’larda madum olduklarını söylemektir.¹⁵⁰ Âmidî, bu yaklaşımla, Mütezilenin kasdettiği manadaki hallere ihtiyaç hasıl olmadan ilahi sıfatları ispat etmenin mümkün olduğunu söylemektedir.¹⁵¹ Âmidî’ye göre Mutezilenin bütün bu görüşlere kail olmalarının temelinde yine ğaibi şahide kıyas etme hatası vardır.¹⁵²

Âmidî, kelmacıların 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 tafsili yöntemdir. Bu yöntem, sıfatların her birini ayrı ayrı zikretmek, ona taalluk eden açıklamayı ve ona mahsus olan delili belirtmektir.”¹⁵³ O, el-Ebkar’da ise bu konuda şunları söylüyor: “Bil ki, burada bütün nefsi/zatı 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 vasıflı olan mahluklardan daha eksik olması sonucunu doğurur. Halık’ın mahluklardan daha eksik olması ise muhaldir.”¹⁵⁴ Âmidî, şahitte bu sıfatlarla müttasif olanlardan sarf-ı nazar ederek, onların nefs’ül-emirde ve kendi kendilerine kemalat olduklarını ispat etmeye çalışarak bu yöntemi ğaibi şahide kıyas etme şüphesinden özenle uzaklaştırmaya çalışıyor. ‘Bu arada tat almak, koku almak gibi bazı kemal çeşitleri daha vardır. Fakat, kelmacılar bunları Allah hakkında kullanmıyorlar’ şeklinde itiraz edenlere de şu cevabı veriyor: “Söz konusu olan sıfatlar ya kendi kendilerine kemalattırlar veya değildirler. Aklın nazarında üçüncü bir ihtimal yoktur. Sizin söylediğiniz şeylere gelince, biz her hangi bir yönden eksiklik oluşturmadıkça mahluklardaki her türlü kemalin Halık’ta da bulunmasının

¹⁴⁹ Âmidî, a.g.e., s.31-32.

¹⁵⁰ Âmidî, a.g.e., s. 33.

¹⁵¹ Âmidî, a.g.e., s. 31-37.

¹⁵² Âmidî, a.g.e., s. 30.

¹⁵³ Âmidî, a.g.e., s. 51.

¹⁵⁴ Âmidî, Ebkar, vr. 67a

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 verimiz.”¹⁵⁵

Kemal yöntemini Âmidî’den önce değişik şekillerde İbn Rüşd kullanmıştır.¹⁵⁶ Ebu’l-Muin en-Nesefi (508/1114) de sıfatların kıdemini delillendirirken, tafsilata girmeden bu metodu kullanmıştır.¹⁵⁷ Fakat bu yöntemi Âmidî’ye en yakın seviyede İbn Teymiyye’nin kullandığı söylenebilir.¹⁵⁸ İbn Eb’il-İzz (ö.792/1389)¹⁵⁹ ve Muhammed Abduh (ö.1323/1905)’un sıfatlarla ilgili izahlarında da benzer düşüncelere rastlamamız mümkündür.¹⁶⁰ Fakat bu metodu detaylı bir şekilde geliştirip olgunlaştıran Seyfeddin Âmidî olmuştur.

¹⁵⁵ Âmidî, a.g.e., vr. 67b.

¹⁵⁶ İbn Rüşd a.g.e., (Menahic bölümü), s. 74-76.

¹⁵⁷ Nesefi, Tabsiratü’l-Edille, I/261vd.

¹⁵⁸ Bkz. 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.

¹⁵⁹ Ali ibn Ali Muhammed b. Ebi’l-İz, *Şerhu Akideti’t-Tahaviyye*, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1993, s. 24,42,51,57-6069, 96-99.

¹⁶⁰ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986, s. 93-112.

SONUÇ YERİNE

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 bağlanması 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 tanrıya ibadetin yapılamayacağının ifadesidir. Müslümanların benimsediği Tanrı fiilen var olan kâinatı yaratıp yöneten insana karşı ilgisiz olmayan yetkin sıfatlarla nitelenmiş aşkın bir varlıktır. Âmidî'nin sıfatlar konusundaki "kemal yöntemi" muhtevayı oldukça kapsayıcı bir nitelik arz etmektedir.

Allah'ın sıfatlarının yorumlanması ve bunların Zatullah ile olan münasebetlerinin tespit edilmesi konusunda İslam tarihi boyunca farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Allah'ı kendi mutlaklığı içerisinde, insanı da kendi tabiatı içerisinde düşünmeden, Kur'an'ın mutlak alemle ilgili verdiği bilgi ve kullandığı dili, insanın bilgi yetileri ve bilme sınırlarını belirlenmeden, Zatullah ile sıfatları, Zatullah ile insan arasındaki ilişkiyi açıklamaya kalkışmak bu konuda iki uç alana teşbih veya ta'tile düşülmesini mukadder kılar. Buna bir de dini metinleri ideolojik ve sapkın amaçlarla okuma eklenirse durum işin içinden çıkılmaz bir vaziyetler alır.

Allah'ın zatı mutlak gaybdir, varlığı ise epistemolojik bir boyut olarak mutlak âlemden olgusal alemdeki insanlara ulaştırılmıştır. İnsanların anlayabilmeleri için mutlak alem dahi olsa anlatılan bütün konular, beşeri kavramlar ve kategoriler çerçevesinde anlatılmaktadır. O halde İnsan için beşeri terimler kullanmaksızın Allah'tan söz etmek mümkün değildir. İnsanın yaşadığı evrenden alınan isim ve sıfatların beşeri tasavvur ve duyumlarla keşilmesi tabiidir. Hem fiziki hem de duyum ifade eden sıfatların Allah'a atfedilmesi, Onun ruhi ya da cismani bir varlık olmasından dolayı değildir. Öyleyse Kur'an'ı anlama, sadece kelimelerin analizi ile değil, onun anlam sistemini oluşturan iç yasaların dile ilişkin konumlarını ve işleyişini anlamakla gerçekleşir. Antropomorfist ifadeleri, Kur'an'ın bütünlüğünden ayırmadan, parçalamadan ve sıradan kalıpların içinde eritmeden yorumlamak gerekmektedir. Eğer bu tür kavramlar, göstermek istediği anlam bütünlüğünden soyutlanırsa veya sadece literal anlamda değerlendirilirse, Kur'an'ın mesajı yanlış algılanmış olur. Keza belli bir anlamda sunulan ve ağırlık noktası belli olan bir dini metni, değişik anlamları içeren, farklı anlamlara gelen bir metin gibi değerlendirmek de aynı yanlışlıkla neticelenir. Ayrıca beşerî

fizyonemi ve duyumlarla kesişen Kur'an metinlerin anlaşılması için, insan tabiatı, bilgisinin imkanı, toplumsal, kültürel, Kur'an öncesi dönemde kullanılan kelimelerin kullanımını belirlemek ve Kur'an metnine girdikten sonra, yeni bağlamıyla kazandığı anlamı, mutlaka dikkate almak gerekir. Çünkü yeni anlamda bir daralma ve genişleme olabilir. Bu ön çalışmalar yapılmadan yorumlama faaliyeti, yorumlayanın ilgi, amaç, niyet, arzu ve daha önceki inançlarıyla, içinde yaşadığı toplumun algı kalıbı, zihni istidatı gibi konularla bağlantılı olacağından öznelliğin en üst düzeyde keyfilikle seyretmesi kaçınılmaz olur. İslam düşünce tarihinde Muattıla ve Müşebbihe bunun en somut iki uç örneği olmuştur. Âmidî'nin haberi sıfatları yorumlamada Fahreddin Razi'nin metodunu takip ederek mümkün olan mecazi anlamları tercih etmesi ve mütekaddimin dönemi Eş'ari kelimelerini antropomorfist görüntüden iyice uzaklaştırmış olması; öbür taraftan dilin yetersizliğinin farkında olarak sıfatları ispatlama belli bir noktadan sonra açık yüreklilikle tevakkuf(susmak) etmenin gereğine dikkat çekmesi; dolayısıyla ispat ve tenzihte aşırılığa kaçmamış olması, yukarıda zikri geçen hatalara düşülmemesi bakımından oldukça isabetli gözükmektedir.

Allah'ı nitelendirmek amacıyla kullanılan kelimeler, O'nu anlayışımıza yaklaştıracı ifadelerden ibarettir. Bu ibarelerden bazen uluhiyyete yakışmayan manâlar zihne gelebileceğinden Allah'ı isimlendirmenin yanında çoğu kez "hiçbir şey onun benzeri değildir"¹⁶¹ gibi nefiy cümlesi mevcut olmuştur. Buna göre tevhit, nefi içinde ispat ve ispat içinde nefi tarzında gerçekleşmektedir.¹⁶² İnsanın bu dünya hayatında tanıyıp bilebildiği ve ancak maddi bir takım vasıtalarla ibaret olan bu tavsif ve anlatımlar, insanın idrak ve aklının ötesindeki Allah'ı tavsif edip açıklamaktan uzak şeylerdir. Şayet bu tarz bir anlatım yoluna girilmeyecek olursa, insan mantığının aşırılıkları yüzünden yanlış ve sapık yollara düşülebilir. Zira Kur'an, gayb alemine ilişkin bilgileri insana kavratmak istemekte, ancak buna başka herhangi bir yol elverişli olmadığından, farklı bir anlatım tarzını seçmektedir. Böyle yaparken de benzeşmeyi mutlak anlamda reddeden ifadeler kullanmaktadır. Fakat Allah, kendini tanıtırken insanların hislerine ve anlayışlarına uygun olarak zikrettiği kelimelerin anlamlarını kelimeye hapsetmediği gibi, her türlü yoruma götürecek içsel yolu da seçmemiştir. Kur'an, Allah'ın zatı, sıfatları ve fiileri konusunda insanın algılama sınırlarını aşan meselelere ilişkin olarak sembolik tasvir yoluyla, yani müşahade sahasının dışında kalanları müşahade edebileceklerimize bir gönderme yaparak anlatmaktadır. Bu, belli ölçüde Kur'anın sembolik dil kullandığının ifadesidir. Dilin yapısı konusunda belli derinliğe ulaşmış alimler Kur'an'daki müteşabihat ile sembolik ve mecazi ifadelerin kastedildiğini ifade etmektedirler. İnsan, zaman ve mekandan

¹⁶¹ Şu'ara, 42/11

¹⁶² Maturidî, a.g.e., 93-96.

sınırsız ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde olan Allah'ın zatını, müşahade sınırlarına girmeyen ahireti bilemez. Çünkü dinin metafizik kavramları, tabiatlarının gereği olarak insanın müşahade ve tecrübe sınırlarının ötesindeki bir alemle ilgilidir. Dolayısıyla müteşabih kavramını, beşerin idrak sınırının ötesindeki alemi, mecaz ve sembollerle anlatmaktadır.

Manaya delaleti kesin olan muhkem ayetler, kapalı bir anlam içeren müteşabih ayetlere bir karine, onları anlamada bir mihenk olarak görülmektedirler. Muhkem açık bir anlam ifade etmesinden dolayı hemen anlaşılırken; müteşabih, eğer müşahade edebileceğimiz bir alanla ilgili ise anlamayı sağlayan bütün faktörlerin ve iç yasaların bilinmesiyle belli bir süreç içinde anlaşılabilmekte, Allah'ın sıfatları ve ahiret alemi gibi müşahade edebileceğimiz bir alanla hiç ilgisi yoksa kullanılan kelmeler insan aklını cezbetmeye yönelik mecaz istiare ve temsil şeklinde gelmektedir. Zaten Kuran her fırsatta şahit ve ğaib alemleri diye iki farklı alemin mevcudiyetine dikkat çekerek iki farklı alemden bahseden ayetlerin dikkatlice değerlendirilmesine işaret etmektedir.

Doğrudan iletişime dayanan, sembol ve imajlardan yoksun basit bir dil, öğretimi daha elverişli olmakla birlikte daha dayanıksızdır. Düşünce ve öğretisini tek ve yalın bir biçimde anlatan bir din-veya felsefi doktrin uzun süre yaşayamaz. Sembolik dil, çağrıştırmacılığı yüzünden ve tasvir edici olmamasından dolayı, sembolik olmayan ya da daha az sembolik olan bir dile aktarılırken oldukça zor karşılaşılır ve ifade edilir. Böyle olmasına karşın sembolik dil, mutlak gerçekliğin belli özelliklerini anlatan, genellikle en iyi ve bazen de tek yoldur. Mutlak gerçekliği bilmede, dilin yetersizliğine karşın, pratik hayatta insana yol gösterme açısından dil tatmin edici düzeydedir.

Kaldı ki evrensel bir din, değişik soy ve sınıftan insanlara hem halka hem bilginlere seslenir. üstelik bir dinin çağrısına yalnız bir kuşak muhatab olmaz. Uzun süreç içerisinde birbirinin ardılı değişik kuşaklar, değişik zihni istidatlar, kültürel ve bilgi evrenleri söz konusudur. Öyleyse dinin bunların hepsini aşan bir dille hitab etmesi gerekmektedir. O halde sembolik dil salt bir yanılsama tezahürleri olarak görülmemelidir. Sembol ile sembolize edilen şey arasında içsel ve karşılıklı referanslar bağlamında bilinmeyenin anlaşılabilir anlamına göndermeler bu yolla daha etkin olarak yapılmaktadır. Soyut ve mutlak olanı insan zihnine yaklaştırmada bazen bir sembol ve işaret, ibareden daha etkin ve güçlüdür. Din dilinin belli ölçüde sembolik olmasını dikkate aldığımızda Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili uç fikirlerin gaibin şahide kıyas edilmesinden kaynaklandığını söylememiz mümkündür. Çünkü

¹⁶³ Muhammed Esed, Kur'an Measajı, Ek: I: "Kur'an'da Sembolizm ve Mecaz" İşaret Yayınları, İstanbul 1999, III/1329; Şatibi Ebu İshak, el-Muvafakat fi Usuli's Şeria, Çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, ist., 1990, II/6163; Krş, Macit, a.g.e., s. 27-39.

ontolojik farklılığa rağmen sembolik dil kullanılmadan yapılacak kıyaslamalar doğal olarak sonucu ya katı bir antropomorfist bir tanrı anlayışına ya da bunun zıddı olan aşırı tenzih düşüncesine götürecektir. Bunun farkında olan müellifimiz, Allah'ın sıfatlarını ispatlamada gaibin şahide kıyas edilmesinin yanlışlığını özellikle vurgulamaktadır.¹⁶⁴

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, uluhiyyet 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"¹⁶⁵ demek suretiyle bilmediği ilâhi isimlerin ve sıfatların da bulunduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda Âmidî'nin sıfatları belli bir sayı ile sınırlamanın yanlışlığını ortaya koyması 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. Bununla birlikte onun genel eğiliminin tenzihten yana olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁶⁴ Nakıp Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşüncenin Problemleri*, Çev. M. Erol Kılıç, İstanbul, 1989, s. 19; W. Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, Çev. Turan Koç, İz Yay. 1991, s. 57.

Ahmed b Hanbel, *Müsned*, Matbaatu'l-Mümeyniyye, Mısır, 1313, I/391.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDUH, Muhammed, **Tevhid Risalesi**, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986.
- AHMED b.Hanbel, **Müsned**, Matbaatu'l-Mümeyniyye, Kahire, 1313.
- EL-AMİDİ, Seyfuddin Ali b.Muhammed, **Ebkaru'l-Efkar, Süleymaniye Kütüphanesi** Dama İbrahim Paşa, No: 807.
- , **Ğayetu'l-Meram**, Tahk. Hasan Mahmut Abdullatif, Kahire, 1971.
- , **el-Mübin fi Şerhi Meani Elfazi'l-Hukemai ve'l-Mütেকellimin**, Tahk. Hasan Mahmud eş-Şafii, Kahire, 1983.
- ATTAS, Nakıp, **Modern Çağ ve İslamî Düşüncenin Problemleri**, Çev. M. Erol Kılıç, İstanbul, 1989
- el-BAĞDADİ, Abdulkahir b.Tahir et-Temimi, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, Daru'l-Marife, İkinci Baskı, Beyrut, 1997.
- el-BAKİLLANİ, Kadı Ebu Bekr Muhammed b Tayyib, **İ'cazu'l-Kur'an**, Daru İhyai Ulum, III. Baskı, Beyrut, 1994.
- el-BEHİY, Muhammed, **İslam Düşüncesinin İlahi Yönü**, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr yay., Ank. 1992.
- el-CABİRİ, M. Abid, **Bünyetu'l-Aklil-Arabi**, Merkezi Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 3.Baskı, Beyrut, 1990
- CİHAMİ, Cırar, **Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütেকellimin ve'l-Felasife**, Daru'l-Meşrik Beyrut, 1985.
- el-CÜRCANİ, Seyyid Şerif, **et-Tarifât**, Daru'l-Fikr, 1998.
- , **el-Mevakıf bi Şerhi Seyyid Şerif Cürcanî**, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1997.
- ed-DARİMİ, Ebu Said, **er-Red ale'l Cehmiyye** ("Akaidu's-Selef" içerisinde), Naşir, Menşetu'l-Maarif, İskenderiye, ts.
- EBU RİDE, Muhammed Abdulhadi, **el-Kindi ve Felsefetühü**, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Mısır, 1950.
- EMİN, Ahmed, **Duhal İslam**, Mektebetu Nahdatu'l-Mısıriyye, Kahire, 1964.
- ESED, Muhammed, Kur'an Measajı Ek: I, **"Kur'an'da Sembolizm ve Mecaz"** İşaret Yayınları, İstanbul 1999, III/1329.
- el-EŞ'ARİ, Ebu'l-Hasen ali b. İsmail, **Makalatu'l-İslamiyyin**, Kahire, 1969.
- , **Kitabu'l-Lum'a**, Nşr. el-Eb Yusuf Mekariji el-Yesuî, Matbaatu Katolikiyye, Beyrut, 1952.
- el-GAZALİ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisad fi'l İ'tikad**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- , **Kitabu el-Maksadu'l-Esna Şerhu Esmail-Hüsna**, II.Baskı Matbaatu Saade, Mısır ts.
- GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, 9.Basım, İstanbul, 1998.
- GÖLCÜK, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, **Kelam**, Tekin Dağıtım, 4.Baskı, Konya, 1998.
- HAFAVİ, Muhammed İbrahim, **Tezkiru'n-Nas**, Daru'l-Hadis, Kahire, 1995.
- HERAS, Muhammed Halil, **İbn Teymiyye es-Selefi**, I.Baskı Mektebetu Tanta, Mısır, ts.
- İBN HALLİKAN, Ahmed b. Muhammed, **Vefeyatu'l-A'yan**, Beyrut, 1970
- İBN EBİ USASBİA, **Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba**, Beyrut, ts.
- İBN EBİ'L-İZZ, Ali ibn Ali Muhammed, **Şerhu Akideti't-Tahaviyye**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993.
- 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"** Daru'l-Afagi'l-Cedide, II. Baskı, Beyrut, 1979.

- İBN SİNA, **Tis'u Resail fi'l Hikmeti ve't-Tabiiyyat**, Mısır, 1908.
- , **eş-Şifa**, tahk. el-Ebu Gunvati-Said Rayid, (Basım yeri ve tarihi belli değil.)
- İBN TEYMİYYE, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, **Mecmu' Fetava**, Kahire, 1329.
- , **Risale fi Usuli'd-Din**, Daru İbn Hazm, I.Baskı, Beyrut, 1995.
- İBNU'L-İMÂD, Ebu'l-Felah Abdulhay, **Şezeratu'z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb**, Thk. M. Arnaut, Beyrut, ts. VIII/307.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **İslam Türk Ansiklopedisi**, Âmidî Maddesi, M.E.B.Y.
- KADI ABDULCABBAR, İbn Ahmed, **el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl**, Müessesetu'l-Misriyye, Kahire, ts.
- , **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, Naşir, Mektebetu Vehebe, Birinci Baskı, Kahire, 1955.
- KİTAB-I MUKADDES**, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997.
- KOÇ, Turan, **Din Dili**, İz Yayıncılık, ikinci baskı, İstanbul, 1998.
- LALENDE, Andre, **La raison et les normes**, Hachette, Paris, 1933.
- MACİT, Nadim, **Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili**, Beyan Yayanları, İstanbul, 1996.
- el-MALATİ, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed, **et-Tenbih ve'r Red ala Ehli'l Heva ve'l Bid'a**, İstanbul, 1936.
- el-MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, **Kitabu't-Tevhid**, Tahk. Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul, 1979.
- MAHMUD, Hasan eş-Şafi'i, **el-Amidî ve Arauhu'l-Kelamiyye**, Daru'l-İslam, Birinci Baskı, Mısır, 1998/1418.
- en-NESEFİ, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, **Bahru'l-Kelam**, Matbaatu Meşriki'l-İrfan, Konya 1327.
- , **Tabsıratu'l-Edille**, Tahkik ve talik, Hüseyin Atay, Ankara, 1993.
- en-NEŞŞAR, A.Sami, **Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l İslam**, Daru'l-Mearif, Kahire, 1981.
- Özler, Mevlüt, **İslâm Düşüncesinde Tevhid**, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- er-RAZİ, Fahraddin Muhammed b. Ömer el-Hatib, **el-Erbain fi Usuli'd-Din**, Haydarabad, 1353.
- , **el-Metalibu'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi**, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, I.Baskı, Beyrut, 1987
- , **Esasu't-Taktis fi İlmi'l-Kelam**, Müessesetu'l-Kütübi's-Sakafiyye, Beyrut, 1995.
- , **el-Muhassal**, tahk. Hüseyin atay, Meaktebetu Daru't-Turas, I.Baskı, Kahire, 1991
- es-SUBKİ, Tacuddin Ebu'n-Nasr Abdulvehhab. Ali. B. Abdulkafi, **Tabakatu's-Şafiyye**, Daru'l-Kütüb, Mısır, 1971
- eş-ŞATİBİ, Ebu İshak, **el-Muvafakat fi Usuli's Şeria**, Çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, istanbul, 1990.
- eş-ŞEHRİSTANİ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkерim, **Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam**, Tahk. Alferd Ciyum, Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, Mısır, ts.
- , **el-Milel ve'n-Nihal**, Müessesetu Kütibi's-Sakafiyye, I.Baskı, Beyrut, 1994.
- ŞELEBİ, Ahmed, **Mukarenetu'l-Edyan el-Yehudiyye**, Beşinci Baskı, Mektebetu'n-Nehda el-Misriyye, 1978.
- TOPALOĞLU, Bekir, **İslam Ansiklopedisi "Allah Maddesi"** T.D.V. Yayınları, İstanbul, 1989, II/481.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Varlık ve Oluş**, A.Ü. Yayınları, Ankara, 1968.
- WATT, William Montgomery, **Günümüzde İslam ve Hristiyanlık**, Çev. Turan Koç, İz Yay., İst., 1991
- YÜKSEL, Emrullah, **Âmidî'de Bilgi Teorisi**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1991
- ŞEMSÜDDİN Muhammed b. Ahmed, ez-Zehebi, **Siyeru A'lamu'n-Nubela**, Thk., Beşşar Avvad, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1985.
- YURDAGÜR, Metin, **Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.