



**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Hakemli Dergi

CİLT: VIII

Sayı: 1

DİYARBAKIR-2006

ÂMİDÎ'NİN (ö. 631/1233) “İSPAT-I VACİB” DELİLİ VE KLASİK DELİLLERE GETİRDİĞİ ELEŞTİRİLER

Doç.Dr.İbrahim COŞKUN*

Amidi's Absolute Evidence About Existence Of Allah And Criticism of Classical Evidences

Abstract:

The Subject of presentation God with evidence has always kept its actuality. Muslim philosophers and scholars of theology have tried to prove the existence of God with many different evidence. Seyfeddin El-Amidi, well-known law-man and scholars of theology has used a different evidence about the existence of God. He has criticised the evidence used by Muslim, philosophers and scholars of theology in some respects.

Key Words: The Existence of God, Seyfeddin El-Amidi, Muslim Philosophers, Scholars of theology

özet:

Allah'ın varlığını delillendirme konusu her zaman güncelliğini korumuştur. Müslüman Filozoflar ve Kelâmcılar, Allah'ın varlığını çok değişik delillerle ispatlamaya çalışmışlardır. Ünlü bir hukukçu ve mükellim olan Seyfeddin el-Âmidî, Allah'ın varlığını ile ilgili farklı bir delil kullanmıştır. O, Müslüman Filozof ve Kelâmcıların kullandıkları delilleri de bazı açılardan eleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tanrının Varlığı, Seyfeddin el-Âmidî, Müslüman Filozoflar, Kelam Okulları...

GİRİŞ

Tanrı inancı ile ilgili problemler tarih boyunca felsefe ve ilahiyatın en merkezi konusu olmuştur. Düşünce tarihinde hiçbir ciddi mütefekkir yoktur ki, bu konuyla ilgilenmemiş olsun. Politeist inançların yaygın olduğu dönemlerde daha çok tanrının birliği, dini inançların ağırlıklı olarak hayata hakim olduğu dönemlerde tanrı-alem ve tanrı insan ilişkisi, modern çağda olduğu gibi materyalist ve ateist düşüncelerin yaygın olduğu dönemlerde ise tanrının varlığı ile ilgili tartışmalar ön plana çıkmıştır. Günümüzde ise daha çok farklı tanrı tasavvurları tartışılmaktadır.

Allah'ın varlığının delillendirme konusu da her zaman güncelliğini korumuştur. Dini düşüncenin öteki alanlarda elde edilen düşünce ve bilgilerle sürekli temas halinde olması, bunu zorunlu kılmaktadır. Ontolojik delilin dışındaki delillerin hepsi, alem hakkındaki bilgilerden yola çıkılarak yapı-

* D.Ü.İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. ibrahimcoskun@dicle.edu.tr

maktadır. Delillerin dayandığı bu bilgi zemini, sürekli değişmekte ve gelişmektedir. İnsan inandıkları bir yana, bilip öğrendikleri başka bir yana bölünmüş bir hayat yaşayamayacağına göre, bütünlük arz eden fikri ve manevi yaşayış tarzına kavuşmak mecburiyetindedir. İnanç esaslarının özünde Allah inancı olduğuna göre düşünen her insan, bilimsel gelişmelerdeki sonuçlarla Allah inancını bütünleştirmek isteyecektir.¹ Böyle olunca Allah inancı ve Allah'ın varlığının delilleri her zaman güncelliğini korumaktadır. Ayrıca dinlerin kutsal metinlerinde Allah inancını savunma ve yayma düşüncesi, yine teolojilerin rasyonel bir tutum içerisinde olmaları, tanrı inancıyla ilgili ortaya atılan şüpheleri bertaraf etme gayretleri gibi sebepler bu konuyu sürekli güncel kılmaktadır.²

Seyfeddin el-Âmidî kelâm, usul-u fıkıh, felsefe ve mantık alimidir. Bu sahalarda önemli eserler yazmıştır. O, usul-u fıkıhta meseleri fûrû'dan tecrid edip, akli istidâl yolunu seçen ve mezhepleri tahkike önem veren bir usulcî olarak tanınır. Fakat Âmidî, esas itibariyle kelâmî konularda ortaya koyduğu bakir fikirlerle meşhurdur. Bu yönüyle O'nun en önemli kelâm eserini "*Ebkârü'l-Efkâr*" olarak isimlendirmesi son derecede anlamlıdır.

Âmidî, kendisinden önceki kelam alimlerinin fikirlerini dikkatli bir şekilde tenkide tabi tutmuş, düşüncelerinden çokça etkilendiği Fahreddin er-Râzî'nin geliştirdiği felsefî kelâm metodunu daha da ileri götürmüş, hakikate ulaşmada akli ilimlere tam manasıyla vakıf olmanın önemine dikkat çekmiştir. Kelâm ilminde belirlediği metot ile mütekaddim kelamcılarının çeşitli konulara ait görüşlerini zayıf bularak eleştirmiştir. Kavramların reel olduğu görüşü, ilzam metodu, ğaibin şahid ile (duyular ötesinin duyular alemiyle) kıyaslanması, onun eleştirdiği başlıca konulardır.³

Âmidî, ulûhiyyet konusunda Allah'ın isimleriyle tanınmasını savunmuş, Allah'ın sıfatlardan birini ön plâna çıkararak teoloji oluşturan klasik kelâmî görüşleri eleştirmiştir. Fakat o, sadece eleştiri ile kalmayarak ulûhiyyeti tanıma konusunda "*kemal metodu*" diye isimlendirdiği orijinal bir yöntem önermiştir.⁴ İspat-ı vacib konusunda da O, klasik delilleri tek tek inceleyerek söz konusu delillerden çoğunun yetersizliklerini belirlemiş, bu konuda da orijinal fikirler ve deliller üretmiştir. Biz bu makalemizde onun ispat-ı vacib

¹ Bkz., Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 16.

² Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000, s.19

³ Bkz., Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî-Usûliddin*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/1003, I,48; Seyfüddin el-Âmidî, *Gayetu'l-Merâm fî- İlmi'l-Kelâm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/1003, s. 116-117; Hasan Mahmût eş-Şafîi, *el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelâmiyye*, Dâru's-Selam, Kahire 1418/1998; Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991, s. 10 vd.; Emrullah Yüksel, *Seyfeddin el-Âmidî*, T.D.V.İ.A. İstanbul 1991, III,58

⁴ Bkz., eş-Şafîi, a.g.e., s. 229-230; İbrahim Coşkun; "*Teşbih ile Tenzih Arasında S.Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlama Metodu*", D.Ü.İ.F. Dergisi, C.III, Sayı: I, 2001, s.50-59.

ile ilgili klasik delillere getirdiği eleştirileri ve bu konuda kendisinin önerdiği düşünceleri inceleyeceğiz. Ayrıca onun önerdiği ispat-ı vacip metodunun deneysel bilgilerin ön planda tutulduğu çağımızda pratik bir değerinin olup olmadığını değerlendireceğiz.

I. ÂMİDÎ'NİN İSPAT-I VACİP KONUSUNDAKİ FARKLI TUTUMLARA BAKIŞI

Allah'ın varlığını delillendirme konusunda İslâm alimleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İleri sürülen delilleri dikkate aldığımızda dört farklı delillendirme biçimini ve bunları savunan dört farklı eğilimin olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi kısaca bu delillendirme biçimlerini ve farklı eğilimleri inceleyerek Seyfeddin el-Âmidî'nin bu delillendirme yöntemlerine karşı tutumunu inceleyeceğiz:

A) Fıtrat Delilini Savunanlar: Bu delili savunanlar, insan fıtratının zaten Allah'a inanmak mecburiyetinde olduğunu, bundan dolayı da Allah'ın varlığı için her hangi bir delile ihtiyaç olmadığını belirten kimi filozof, mütekellim ve mutasavvıflardır.

Bu düşünceyi savunanlara göre Yaratıcının varlığını hissetmek, bütün insanların yaratılışına ve vicdanlarının derinliklerine yerleştirilmiş bir duyarlılıktır. Bu sebeple, doğal akıl sahibi olan herkes, çeşitli delil yollarını kullanmasa bile, O'nun varlığını hisseder. Ancak bu hissi açık ve kuvvetli bir şekilde duyabilmek için, nefsinin gafletten tecrit etmesi ve kendi içine dönmesi gerekir. Bu düşüncede olanlar "*Kıyamet gününde 'biz bundan habersizdik' dememeniz için, Rabbin Ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şâhid tutarak 'ben Rabbiniz değil miyim?' diye sordu. Onlar da 'evet, sen Rabbinizsin. Biz buna şâhid olduk' dediler*"⁵ ayetini ve bu anlamdaki bir kısım hadis-i şerifleri delil göstermektedirler. Ebu Mansûr el-Maturidî (v. 333/944), Ebü'l-Muin en-Nesefî (v. 508/1115), Şehristanî (v. 548/1153), Gazalî (v. 505/1111), İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve Mutasavvıflardan bir çok kimse bu fikri savunmaktadırlar. Fakat, Kadı Ebu Bekir el-Bakillânî ve Abdulkahir el-Bağdadî gibi kelimciler başta olmak üzere bir çok düşünür, bu düşünceye karşı çıkmışlar ve "*marifetullah*"ın insanda zaruri olarak oluşmadığını, bu marifetin tamamlanması için aklî delil ve tefekkürü kullanmanın da gerekli olduğunu söylemişlerdir.⁶

İnsan fıtratında hiçbir şekilde tanrı inancının olmadığını kendilerinde böyle bir şey hissetmediklerini söyleyenler olsa da pek çok düşünür bunun mümkün olmadığını söylemektedir. Mesela John Baillie'ye göre bir ateist

⁵ A'râf, 7/172

⁶ Kadı Ebu Bekr Muhammed et-Tayyib el-Bakillânî, *et-Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mulahide*, Kahire 1947, s. 18; Abdülkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-Din*, Beyrut 1401/1981, s.11.

her ne kadar tanrının varlığına inanmadığını açıkça söylemekte ise de onun varlığının derinliklerinde tanrı fikri gizlidir. O'na göre mutlak ateizmi savunanlar, zihinlerinin ucuyla komşularının ve çevrelerindeki dünyanın gerçek varlıklarını inkar ettikleri halde kalplerinin derinliklerinde onların var olduklarından asla şüphe etmemektedirler. Ateistlerin 'tanrı yoktur' şeklindeki önermeleri için de aynı şey söylenebilir.⁷

Kur'an Ayetleri ışığında mutlak ateizmin mümkün olup olmadığını inceleyecek olursak şunları söyleyebiliriz. "*Derhal adamlarımı topladı ve bağırdı: Ben, sizin en yüce rabbinizim dedi.*"⁸ "*Sizin için benden başka ilah tanımlıyorum.*"⁹ Firavun'un bu sözleri, Allah hakkında tartışmaya giren ve kendisinin "rab" olduğunu ispatlamak maksadıyla Hz. İbrahim'in "*Benim Rabbin öldüren ve diriltendir*" sözüne karşı suçsuz birini öldürüp suçlu birini de serbest bırakarak "*Ben de öldürür, ben de diriltirim*"¹⁰ diyen Nemrut'un sözleri; Kur'an öncesi cahiliye dönemindeki bir grup putatapıcı'nın (Dehri), "*Hayat ancak bu dünya hayatımızdır; ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder*"¹¹ şeklindeki sözleri, hayatı ve ölümü feleklerin tesirine bağlayıp bu konuda 'hür ve irade sahibi bir failin bulunmasına hacet yoktur' şeklindeki düşünceleri,¹² Mütakellim ve Müfessirler arasında mutlak ateizmin mümkün olup olamayacağının tartışılmasına sebep olmuştur.

Kimi alimler, yukarıda mealini verdiğimiz ayetlerde mevzu bahis olan şahısları, Allah'ı ahireti ve bütün maneviyatı inkâr eden, dehrîler veya materyalist ateistler olarak kabul etmektedirler. Öbür taraftan Kadı Beydavî ve Fahreddin el-Râzî başta olmak üzere pek çok müfessir ve mütakellim farklı delillerle, mutlak inkârın mümkün olmadığını, ateist bilinen kişilerin dünyevî menfaatler veya gurur, kibir gibi psikolojik sebeplerin etkisiyle fitratlarıyla çelişkiye düşerek her türlü ulûhiyeti inkâr etmiş intibâ veran söz ve davranış içerisinde bulunduklarını ifade ediyorlar.¹³ Yine bu alimlere göre ateizmi savunanlar, her ne kadar tevhid akidesine ulaşamamışlarsa da Alemlelerin Rabbi olan Allah'ın sıfatlarını, gözlerinde veya hayallerinde büyüttükleri, farkında olmayarak ilahlaştırdıkları varlıklarda görmek istemişlerdir.

Kadı Beydavî'ye göre büyük bir kalabalığın huzurunda Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesiyle rezilliği ve kepezeliği ortaya çıkan Firavun'un "*Ben sizin yüce rabbinizim*" demesi anlamsızdır. Çünkü böylesine zilleti ve acziyeti ortaya çıkan bir kimsenin o esnada söylediği sözler, ne dedigini

⁷ J. baille, *The Sense and the Presence of God*, Oxford, 1939, s. 4.

⁸ Naziat, 79/23-24.

⁹ Kasas, 28/38.

¹⁰ Bakara, 2/58.

¹¹ Casiye, 45/24.

¹² Fahreddin er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*. (3. Baskı), Beyrut ts., XXVII, 270-271.

¹³ Râzî, a.e., XIV, 208, XXXI, 41.

bilmeyen bir bunağın sözleri gibidir¹⁴.

Razi'ye göre de bir insanın göklerin, yerin, dağların, bitkilerin, hayvanların ve insanların yaratıcısı olduğuna inanmaması mümkün değildir. Çünkü bunun yanlışlığının bilinmesi zaruri bir bilgidir. Bu hususta şüphesi olan mecnun veya delidir. Firavun ve diğer inkârcılar mecnun olsalardı, Allah'ın onlara nebiler göndermesi caiz olmazdı. Aksine onlar iç dünyalarında yüce bir Yaratıcıya inanmakla birlikte, inatla Yaratıcıyı, öldükten sonra dirilmeyi ve ahireti kabul etmemektedirler.¹⁵

Yine Razi'ye göre aslında Firavun ve Nemrut gibi saltanatı elinde tutan inatçı kâfirler, müşrik Arapların aristokrat kesimini oluşturan Dehrîler, ulûhiyetin yalnız Allah'ın hakkı olduğunu kabullenememişler ve Allah'ın hakkına saygısızlık ederek, yasama ve yürütme, mutlak kendi vaz-u iradelerindenmiş, ne irade ederlerse olurmuş, hakimiyetlerini yok edebilecek hiç bir kuvvet yokmuş gibi davranmışlardır. İstemişlerdir ki halk onların zalim yönetimine itaatten başka bir şey tanımasın, hep onları sevsin, hep onlardan korksun, hep onlara kul köle olsun. Onun için de kendilerinde ilahlık iddia etmişlerdir.¹⁶

Firavun Hz. Musa'ya önce “Sizin için benden başka ilah bilmiyorum”¹⁷ derken ilah yoktur demiyor, insaflı görünmek istiyor. Fakat daha sonra göklerin ve yerin Rabbi, güya semaya çıkıp bakmakla görünmesi lazım gelen bir cisimmiş gibi tevehhüm ettirerek, ilim ve fen yönünden halka karşı desise yapmak üzere veziri Haman'a hemen bana bir kule yap, emrini veriyor. Bununla güya Hz. Musa'nın yalanını ortaya çıkaracak ve şayet onun ilahını

¹⁴ Razi, a.g.e., XIV,208; XXXI / 41.

¹⁵ Razi, a.g.e., XXXI,42-43.

¹⁶ Razi, a.g.e., XVIII,53-54; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İst. 1979, IV, 2816.

Razi'nin mutlak ateizmin mümkün olmadığına dair delillerinin bir kısmı da şöyledir: “(Musa Firavun'a) Pekalâ biliyorsun ki, bunları (Hz. Musa'ya verilen dokuz mucize ve Tevrat ayetleri) birer ibret olmak üzere ancak göklerin ve yerin Rabbi indirdi.”¹⁶ “Pekala biliyorsun ki” sözü Firavun'un özünde, bir Allah inancı olduğunu göstermektedir.¹⁶ Nitekim Cenab-ı Hak, “V'icdanları da bunlara tam kanaat getirdiği halde, zulüm ve kibir ile yine bunları inkâr ettiler.”¹⁶ buyuruyor. Firavun'un “Sizin Rabbiniz kim?” sorusuna Hz. Musa'nın (ربنا) “Bizim Rabbimiz her şeyi yaratıp sonra da yol gösterendir,”¹⁶ şeklinde cevap verirken ayette geçen (الذى) “ellezi” kelimesi bilinen bir mefhumu, yine bilinen bir cümle ile vasıflandırıyor. Yani bildirilen gerçeğin mutlaka Firavun tarafından bildirildiğine işaret ediyor. (Razi, a.g.e., XXII,63). Firavun, “O Alemlerin Rabbi ne?” deyince Hz. Musa, “O, göklerin, yerin ve her ikisi arasındakilerin Rabbidir” demişti. Firavun, bu cevaba karşılık “Size gönderilen peygamberiniz şüphe yok ki bir deli”¹⁶ demişti. O bu sözleyle şunu istemiştir. Ben ona Rabbinin mahiyetini soruyorum o, Allah'ın sıfatlarını söylüyor. Binaenaleyh Firavun bu tartışmada Cenab-ı Hakkın mevcut olması hususunda tartışmaya girmemiş, aksine Allah'ın mahiyetini sormuştur. Bu da Firavunun mutlak inkârcı olmadığına başka bir delilidir. (Razi, a.g.e., XXII,63-64).

¹⁷ Kasas, 28/38.

bulursa güya O'nun da hakkından gelecekmiş gibi görünmek istiyor.¹⁸

Firavun'un iradesiz, otomatik bir kudrete inanan felsefî bir düşünce taşıması da muhtemeldir. Kule yaptırtma emri sadece bir aldatma planı değilse, ilmin sebeplerini sadece akıl tecrübe ve duyu organları olarak gördüğü ve kâinata determinist bir yaklaşımla baktığı için Hz. Musa'nın sıfatlarını açıkladığı Allah'ı inkâr etmiş olabilir.¹⁹ Tabiat kanunlarının hakim olduğu evrenin çalışma düzeni içerisinde Tanrı'ya ihtiyaç olmadığına inandığı için de kule yaptırtıp bunu ispatlamaya çalışmış olabilir. Hasan el-Basrî'nin Firavun'un putperest olduğuna dair görüşü bu düşünceyi desteklemektedir.²⁰

Allah'ın öldürmesi ve diriltmesine karşı Nemrut'un idamlık birini serbest kılmak ve suçsuz birini de idam etmek gibi tutarsız bir delille Rab'lık iddiasında bulunması,²¹ Firavun'un, Hz. Musa'ya "*Ben de Rabbim. Çünkü seni terbiye eden benim*"²² diyerek Allah'ın her şeyde geçerli olan rububiyeti ile çocukluk ve gençlik döneminde Hz. Musa'yı yedirip içirmesi ve terbiye etmesi anlamındaki "*Rab*" kelimesini aynı göstermesi, sonsuza kadar kule yapıp göklere çıkmak mümkün değil iken, böyle bir teşebbüste bulunması, Kur'an'ın haber verdiği sözde ateistlerin, davalarını hiçbir zaman güçlü delillerle savunamadıklarını, hep "zan"larıyla hareket ettiklerini, kurdukları düzeni sürdürebilmek için çok değişik mugalatalarla ilahlık davasında bulunduklarını, mutlak inkârı savunarak suretiyle de halkı aldattıklarını söyleyebiliriz.

Bu konuda Âmidî'nin görüşlerine gelince; kendisi, akli delilleri kullanması ve akîde meselelerinde tefekkürün vücûbuna inanmasına rağmen, temel akîdelerin ve bunların icmalî delillerinin akıl sahipleri için neredeyse zaruret derecesinde açık ve seçik olduğu görüşünü taşımaktadır. O, "*Ebkârü'l-Efkâr*" adlı eserinde şöyle diyor: "*Allah Resûlünün Ashâbıyla birlikte âlemin hudûsu, Sâni'in vücûd'u ve mucizenin peygamberin sıdkına delâletini bahis konusu etmemeleri, bu şeylerin delâletinin akıl sahipleri için açık ve seçik olmasından ve gizli olmamasından dolayıdır. Çünkü âlem, hikmet ve itkan'ın son derecesindedir. Bu sebeple, onun Sâni'in vücûduna delâleti zaruridir; onun bir fâilin eseri olmasının kendisinin hâdis olduğuna delâleti de aynı şekilde zaruridir. Çünkü hâdis olmasa, failin onu oluşturması var olanı var etmek olur ki, bu da muhaldir. Daha önce anlatıldığı gibi, mu'cizenin peygamberin sıdkına delâleti de zaruridir. Bu konudaki karışıklık ve söz uzatmaları, buna inanmayanların ortaya attıkları şüpheleri def etmek yüzünden-*

¹⁸ Yazır, a.g.e., V,3735.

¹⁹ Razi, a.g.e., XXIII,96-98.

²⁰ Razi, a.g.e., XIV,211.

²¹ Razi, a.g.e., XXII,64.

²² Şuara, 26/18.

dir.”²³

B) Naklî Delilleri Savunanlar: Bu konuda iki farklı yönelişin olduğunu görüyoruz. Bunlardan birincisi Haşvilerdir. Haşviler, Allah'ın varlığına inanma konusunda Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin bildirdiği bilgilerle yetinirler ve bunun dışında aklî delil ve mantıkî bir burhan aramadan iman ederler.

İkinci yöneliş benimseyenler ise Kur'an âyetlerine yalnızca akîdeleri haber vermeleri ve bunları anlatmaları cihetiyle değil, aynı zamanda, akîdeleri ispat için ihtiva ettikleri aklî deliller cihetiyle de değerlendirmişlerdir.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de “*el-Lüma*” adlı kitabında insanın yaratılışı ile ilgili ayetleri dikkate alarak sıfatların hudûs ve yenilenmesi delilini kullanmıştır.²⁴ Cüveynî ise aynı şekilde “*el-Şâmil*” adlı kitabında bu delili savunmuştur.²⁵ Gazalî, insanın yaratılışındaki “*ihkâm ve itkan*”ı başlı başına bir delil olarak değerlendirmiştir²⁶, İmam Maturidî, geleneksel kelâm delillerini inceledikten sonra “*inayer*” ve “*ihtira*” delillerine yönelmiştir.²⁷ Ebü'l-Muin en-Neseî, Allah'ın varlığını ispat konusunda “*itkan*” ve “*ihtira*” delillerine dayanmış²⁸ ve “...ve yerde komşu kıt'alar vardır...” mealindeki âyetten²⁹ esinlenmiştir. İbnü'l-Vezîr, Allah'ın varlığını delillendirmede Hz. Ali'den itibaren Ehl-i Beyt'in “*ihtira*” ve “*itkan*” delilini esas aldıklarını belirtmiş ve Zeydiyye ulemasından bu sözünü teyid eden pasajlar zikretmiştir.³⁰ Kadı Abdülcebbar da “*el-Muhit*” adlı kitabında Kur'an'ın mu'cize olduğunu anlatırken bu delilin önemine işaret etmiştir.³¹

Kur'an delili olarak kabul edilen ihtira ve nizam delillerini Müslüman Filozoflar da kullanmışlardır. Bu delili İbn Rüşd'ün³² “*el-Keşf an-Minhâci'l-Edille*” adlı eserinde detaylı bir şekilde açıkladığını gördüğümüz gibi, onları

²³ Âmidî, Ebkâr, II, 671 vd.

²⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma*, Beyrut 1952, s. 6-7.

²⁵ Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, Beyrut 1420/1999, s. 125.

²⁶ Ebu Hamid el-Gazalî, *el-Hikmetu fi-Mahlukatillah*, Beyrut 1406/1986, s.55-80; Ebu Hamid el-Gazalî, *İhyau Ulûmiddin*, çev. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yayınları, İstanbul 1975, I, 267-268.

²⁷ Ebu Mansur el-Maturidî, *et-Tevhid*, Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara 2003, s. 34-36

²⁸ Ebu'l-Muin Meymun İbn Muhammed en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm fi-Akaidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1329 s. 8

²⁹ Ra'd, 13/4.

³⁰ İbnü'l-Vezîr, *Tercihu Esâlibi'l-Kur'an*, Kahire 1379, s. 19-22.

³¹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhid bi't-Teklif*, Tahk. Ömer Azmî, Mektebetu Vezaratu's-Sekafe, Kahire ts, s. 60.

³² Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-makal-el-keşf an Minhâci'l-edille)*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 216-223

daha önce Yakub el-Kindî'nin³³ ve İbn Sina'nın eserlerinde de görmekteyiz.³⁴

Görüldüğü gibi hem Kelâmcılar hem de Müslüman Filozoflar, Kur'ân delillerine dayanma hususunda ittifak halindedirler. Ancak, yine de bunlar çoğunluk itibarıyla devir, teselsül, cevher ve araz gibi Kur'an'da doğrudan geçmeyen kavramlarla delillendirmeyi tercih ettikleri için Kur'an delillerinden hayli uzaklaşmışlardır.

Âmidî, Kur'ân delillerini diğer geleneksel kelâm delillerinden üstün tutmak hususunda yukarıdaki görüşlere katılmaktadır. O, "*el-Meâhiz*" adlı eserinde şunları söylüyor: "*Bu deliller (Kur'an delileleri) kalpleri daha çok etkiler, şüpheleri de daha fazla def ederler. Çünkü insan, her zaman onlardan bir veya birkaç tanesini müşâhede eder. Bu devamlı müşâhedeler de, inkârı önleyen itikadın sağlamlaşmasını ve meleke haline gelmesini sağlar. Bu deliller, bu türlü bir delâlete ilâve olarak, insanı itâat etme ve boyun eğmeye sevk etmek gibi bir yarar da taşırlar. Bu nevi delillerin çoğu semavî kitaplarda ve özellikle de Kur'ân-ı kerimde görülmektedir.*"³⁵

Âmidî, aynı zamanda Yaratıcının varlığına zarurî olarak delâlet edecek şekilde âleme hâkim olan ihkâm ve itkan'ı önemli bulduğunu da ifade etmektedir.³⁶ Aşağıda ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz gibi Âmidî, ispat-ı vacip delilini, Kur'an delillerinde olduğu gibi somut varlıklardan başlayarak soyuta doğru sürdürmektedir. Bu da onun Kur'an delillerini ne kadar önemsedüğünü göstermektedir.

C) Keşf ve Sezgi Delilini Savunanlar: Bu delillendirme biçimini esas itibarıyla Mutasavvıflar savunmuşlardır. Onlar ara sıra Mütেকellim Müslüman Filozofların aklî delillerinden yararlanmışlarsa³⁷ da onların asıl dayanakları düşünen akıl ve âciz olan aklî burhanlar değil, inanan kalp ve gayp perdelerini aralayan keşiftir. Bu konuda Kelâbazî, şöyle söylüyor: "*Sufiler, Allah'ın varlık delilinin sadece Allah olduğu, akıl ise hâdis olması sebebiyle kendi sahibi (insan) gibi delile muhtaç bulunduğuş hususlarında icmâ etmiş-*

³³ Yakub el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2002, s. 213 vd.; Bkz, Ebu Ride Muhammed Abdulhadi, *el-Kindî ve Felsefetu*, Beyrut 1950, 78-84.

³⁴ İbn Sina, *eş-Şifâ*, Neşr, İbrahim Medkûr, (Yer ve tarih belli değil) s.. 284 vd.; Bkz, Husam Muhyiddin el-Âlûsî, *Hıvar Beynel-Felasîfeti ve 'l-Mütেকellimîn*, Bağdad 1967, s. 50

³⁵ Seyfüddin el-Âmidî, *Telhisü'l-Metâlibi'l-Âliye (el-Meâhiz)*, Mahedu'l-Mahtutât 3 Tevhid, Kahire, Vr.16 B (H.eş-Şafî'nin 'el-Amidî ve Arauhu'l-Kelamiyye' adlı eserinden naklen, s. 179-180.)

³⁶ Âmidî, Ebkâr, II,60.

³⁷ Bkz, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin el Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, Kahire 1957, s. 3-4; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, (çev., Nuri Gencosman), M.E.B.Yayınları, İstanbul 1992, s. 27-28.

lerdir.”³⁸ İbn Arabi ise aklın ve akla dayanan delillerin gerçek olan her hangi bir marifete ulaşmaktan âciz olduğuna inanıyor ve bunu ‘akıl kendi kendisini taklit etmekten öteye gidemiyor’ şeklinde ifade ediyor. Bu sebepten dolayı mutasavvıflar Müslüman Filozofların ve Kelâmcıların delillerine ve metotlarına güvenmemişlerdir. Onlar derin teemmül ve tefekkür hayatını benimsemiş olmalarına rağmen tefekkürün istidlali bir yapıda olmasının inanç hayatı açısından verimsizlik doğurmaktan başka bir işe yaramayacağına inanmışlardır.

Bu konuda Mevlânâ Celaledin er-Rumî (v.672/1273)şöyle söylüyor: *“Tahta bacaklarla yürüyen felsefenin aşk meydanında alacağı mesafe yoktur. Nazari akıl, bir eliyle verdiğini öbür eliyle geri alır, tahkik yolunda giderken şüphenin kapısını aralar... Aşıklar cemaatında başka bir usul geçerlidir. Aşk şarabı başka bir sarhoşluk getirir. İlim yolu medreseden geçer, aşkın ise mekanın mekansızlığıdır... Bu aklın ileri görüşü mezara kadardır. Fakat gönül sahibinin akli sur üfrülünceye kadar olacak şeyleri görür. Bu akıl mezardan topraktan ileriye geçemez. Bu ayak şaşılacak şeylerin bulunduğu sahaya gidemez.”*³⁹

Gazalî de keşif ve sezgiyi delillendirmenin üçüncü ve nihai safhası olarak değerlendirmektedir. Ona göre inanç hayatının üç safhası vardır; taklit ilim ve zevk. Taklit derecesi akidenin olduğu gibi kabul edilmesi, bu konuda her hangi bir tetkik ve tahkike ihtiyaç hissedilmemesidir. İlim derecesinde akide ile ilgili bir takım delillere sahip olmak gerekir. Zevk derecesinde ise akidenin batınına inmek ve marifet seviyesine ulaşmak vardır. Bu marifet sadece bilinen bir şey değil, aynı zamanda yaşanan bir hâldir.⁴⁰

Gazalî'nin bu düşüncesi dikkate alındığımızda mutasavvıfların ispat-ı vacip için ileri sürdükleri keşif ve sezgi metodunu, delillendirmenin son safhası olarak kabul etmek gerekir. Öyle olunca filozof ve kelamcılarının delillendirme metotları gereksiz bir uğraş değil, keşif ve sezgi aşamasından önce ulaşılmaması gereken önemli bir merhale olarak kabul edilmelidir.

Âmidî, sufi metodunun bir marifet yolu veya bu yolun bir parçası olabileceğini inkâr etmemektedir. Ancak eserlerinde ve hayatında kendisinin fiilen bu yola girdiğini gösteren bir işaret yoktur. Ancak O, Allah'ın var olduğu fikrini teyid için, yeri geldikçe riyazet ve keşf ehlinin sözlerini de nakletmektedir.⁴¹

³⁸ Ebu Bekr Muhammed Kelebazî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli'l-Tasavvuf*, Kahire 1960, s. 93

³⁹ Mevlana Celaledin er-Rûmî, *Mesnevi*, M.E.B.Yayımları, İstanbul 1995, IV,265.

⁴⁰ Ebu Hamid Muhammed el-Gazalî, *Kitabu'l-Erbain*, Kahire 1952, s. 23; Ebu Hamid Muhammed el-Gazalî, *Mişkatu'l-Envar*, Kahire 1964, s. 78.

⁴¹ Şafîî, Âmidî, 180.

D) İstidlâl Metodunu Savunanlar: Başta Müslüman filozoflar ve mütekellimler olmak üzere Müslüman mütefekkirlerin büyük çoğunluğu, Allah'ın varlığını tanıma yolu olarak istidlâl metodunun gerekliliğini savunmuşlardır.

Gerek Mu'tezîle gerek Mâtürîdîler ve gerekse Eş'arîler, nazari ve istidlâlî bilginin gereğine ve önemine dikkat çekmektedirler. Mu'tezîleye göre marifetullahı götüren bilginin gerekliliği konusunda akıl, bizatihi bağımsızdır.⁴² Mâtürîdîlere göre akıl ile Allah'ı bilmek vaciptir; ancak burada akıl mucip değil, vücûp için bir alettir.⁴³ Eş'arîlere göre ise nazari bilgiyi vacip kılan akıl değil nakildir.⁴⁴

Mu'tezîle, diğer pek çok meselede olduğu gibi bilgi konusunda da insan hürriyetini ihmal etmemek için aklî vacib ile semîî vacib arasını özellikle birbirinden ayırmışlardır. Onlar Allah'ın bilinmesi, adalet ve risalet gibi konuları nazari bilgi kapsamına sokmuşlardır. Semîî vacipleri ise ibadet alanıyla sınırlandırmışlardır. Mâtürîdîler de Mu'tezîleye yakın görüşler savunmuşlardır. Neticede her iki ekole göre mükellefin ilk görevlerinden biri olarak şer'î vücûb söz konusu olmadan önce bile nazari akıl ile Allah'ın bilinmesi vaciptir.

Eş'arîler delil ile medlul arasında zorunlu bir ilişkiyi kabul etmedikleri için şer'î vücûbu savunmuşlardır. Onlara göre varlıklar arasında zorunlu sebeplilik ilişkisi yoktur. Akıl yürütme ile ilgili bilginin meydana gelmesi arasındaki sebep de böyledir. Bundan dolayı Allah'ın istidlâlî bilgi ile bilinmesi, vacip değil, Kur'an'ın akıl yürütmeyi emretmesinden dolayıdır.

Kelâmcıların delilleri "*hudûs*" fikrine, yani içindeki şeylerle birlikte bu âlemin hâdis ve sonradan var olmuş olması, bu sebeple de bir muhdis ve ihdas edene muhtaç bulunması gerçeğine dayanır. Başka bir ifadeyle *hudûs* delili eserden müessire intikal suretiyle âlemin hadis oluşundan Allah'ın varlığını ispata varan bir delildir. Mevcudat için söz konusu olan illiyet prensibinden faydalanır ve âlemin *hudûs*u esasına dayanır. Âlemin hadis oluşu ise cevher ve araz metodu kullanılarak ispatlanmaya çalışılır. Kelâmcılar, bazen de "*imkân*" deliline baş vurmuşlardır.⁴⁵

⁴² Kadi Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahk. Abdülkerim Osman, mektebetu Vehebe, kahire 1384/1965, s. 39 vd.

⁴³ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Mamûd el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahk. Bekir Topaloğlu, Ankara 1423/2003, s. 5-7, 15-17.

⁴⁴ Kâdî Ebu Bekr Muhammed et-Tayyib el-Bâkillânî, *el-İnsafî Mâ Yecibu 'İtikaduhu ve La Yecûzu el-Cehlu Bihi*, Tahkik ve T'alik, Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, Müessesetu'l-Hancî, 2. baskı, Kahire 1382/1963, s.13,20-21.

⁴⁵ Bkz., Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, D.İ.B.Yayınları, 7. Baskı, Ankara 1995, s. 68-107; Âlûsî, a.g.e., s.107.

Müslüman Filozoflar ise daha çok “*tenâhî*”, “*imkân*” ve “*hareket*” delillerini kullanmışlardır. Müslüman filozofların ilki olan Yakub el-Kindi, tenahi (yaratılmış varlıkların sonluluğu) delili ile âlemin hudûsunu, yani onun mekân ve hacım itibarıyla olduğu gibi, zaman ve hareket itibarıyla da mütenâhî ve sınırlı olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre mütenâhî olan âlem, kendi varlığının illeti olamaz. Öyleyse var olması için kendisinin dışında olan ve varlığı vâcib bulunan bir illet gereklidir. Bazı araştırmacılar, bu tenahi delilini Mu'tezile'ye ve onlardan önce de Yahya en-Nahvî'ye kadar götürmüşlerdir.⁴⁶

İbn Sina daha çok imkan delilini kullanmıştır.⁴⁷ O, mahsûsât'a bakmaksızın, sadece vucûd kavramını düşünmek ve onu mümkün ve vâcib diye ikiye ayırmakla Vâcib'i ispat ettiğini ileri sürüyor. Bu Filozofa göre mümkün olan varlık, kendi hakikatının dışındaki bir sebep bulunmadıkça tahakkuk edip varlık kazanmaz. Çünkü onun hakikati varlık ve yokluğu eşit derecede kabul eden bir şeydir. Hal böyle olunca, varlık tarafının ağır basması için vucûdu vâcib olan bir mevcûd'a dayanması gerekir. Bu gereklilik devir ve teselsül'ün batıl olmasıyla ortaya çıkar. Bu delili daha önce Farabî de kullanmıştır. Bazı araştırmacılar, onu Eflatun ve Barmenides'e kadar götürmektedirler.⁴⁸

İbn Rüşd Kur'an delili olarak kabul ettiği “*ihтира*” ve “*inam*” delillerinden sonra felsefî delil olarak en çok hareket delilini kullanmıştır. Bu delile göre, âlemdeki hareket kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricinin varlığını gösterir. İbn Rüşd'ün bu delili Aristo ve daha başka Yunan filozoflarından aldığı iddia edilmektedir. Ancak kendisi bu delili Aristo'nun tasvirinden farklı bir surette sunmuştur.⁴⁹

Âmidî, özet olarak sunduğumuz bütün deliller konusunda açık bir tutum izlemiş, katıldığı ve katılmadığı fikirleri yeri geldikçe belirtmiştir. O, açık bir şekilde istidlalî delileri savunanların safında yer almıştır. Bununla birlikte Âmidî bu grubun sözü geçen geleneksel delillerinden yüz çevirmiş ancak o, söz konusu delillerinin ortaya çıkardığı fikirlerden yararlanarak kendine göre bir delil oluşturma gayreti içerisine girmiştir. Ancak çıkış noktası olarak tıpkı İbn Rüşd gibi Kur'an çerçevesinde bir delil geliştirdiğini iddia etmiştir.⁵⁰ Şimdi onun bu konudaki fikirlerini daha detaylı olarak inceleyebiliriz.

II. ÂMİDÎ'NİN İSPAT-I VACİB DELİLİ

⁴⁶ Şafîî, Âmidî, s. 177-178.

⁴⁷ İbn Sina, a.g.e., s. 37-42.

⁴⁸ Şafîî, Âmidî, s. 177.

⁴⁹ Bkz., Topaloğlu, a.g.e., s. 49-61

⁵⁰ Şafîî, a.g.e., s. 181-182

Öncelikle Âmidî'nin, hudûs ve imkan delillerini bütünleştirerek mümkün varlıkların sonlu ve sınırlılığı üzerine kurulu bir aklî delil geliştirdiğini, İslam Filozofları ve Mütakellimlerin çokça kullandıkları sadece hudûs veya sadece imkân delillerini kullanmadığını, yine bu delillerde kullanılan cevher ve araz kavramlarına iltifat etmediğini söylemeliyiz. O, bu konudaki görüşlerini hem "*Ebkârü'l-Efkâr*"⁵¹, hem de "*Gayetü'l-Meram*"⁵² da geniş bir şekilde izah etmektedir. Müellifimiz, "*el-Meâhiz*"da⁵³ ise İslam Filozoflarının ve Mütakellimlerin kullandıkları delileri geniş bir şekilde inceledikten sonra yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu delillere ciddi eleştiriler getirmiştir. O, klâsik delileri aklî açıdan değerlendirirken bunlardan en sağlam olanın imkân delili olduğunu söylemekle birlikte⁵⁴ en faydalısının İbn Rüşd'ün savunduğu ihtira ve inam delili olduğunu bildirmektedir. Âmidî'ye göre bu delilin böyle olmasının sebepleri aklî olmaktan çok psikolojiktir. Çünkü bu delilin örnekleri insanın kendi gözleri önünde tekerrür edip durması ve kendisine fayda sağlayan bir nitelik arz etmesidir. İnsan psikolojik olarak bundan etkilenmektedir. Bu delili farklı kılan başka bir özellik ise Kur'ân-ı Kerim'de sekenden fazla yerde tekrarlanmasıdır.⁵⁵

Âmidî, Kur'an delilini istidlâle dayalı bir delil haline getirmek için büyük çaba sarf etmiştir. O delilini üç aşamadan geçirdikten sonra sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Söz konusu üç aşama şöyledir:

1. Yokluktan sonra fiilen mevcût haline gelen ve müşâhede edilen hâdis şeyleri müşâhede ettikten sonra düşünmek. Bu aşama, delile ihtiyaç duymayan hissî bir bedahet ve açıklık halidir.

2. Bu hâdislerin ma'dûm ve yok iken ortaya çıkmalarından mümkün şeyler olduğu fikrini elde etmek. Bu aşama, açıklama gerektiren aklî bir adımdır.

3. Bu hâdis ve mümkün olan şeylerin, başkasıyla değil, kendi zatiyle mevcût ve vacib olan "*İlk Mevcûd*"a dayanmaları için, devir ve teselsül fikirlerinin çürütülmesi.⁵⁶

Âmidî, birinci aşama için insan biyolojik yapısını örnek olarak vermektedir: "*Teşrih yoluyla insan vücudunda görülen hayret uyandırıcı te'lif ve terkiplerin Hakîm, Kadîr, Alîm bir fâil bulunmadan oluşması zarurî olarak muhâldır.*"⁵⁷ Aynı görüşü Gazali de savunmaktadır: "*Teşrih ilmi ve organ-*

⁵¹ Bkz., Âmidî, Ebkâr, I, 145 vd

⁵² Bkz., Âmidî, Gayetü'l-Meram, s. 15-29.

⁵³ Bkz., Âmidî, Meâhiz, Vr.4vd.

⁵⁴ Âmidî, Meâhiz, Vr.12 B

⁵⁵ Bkz., Âmidî, Meâhiz, Vr.15B

⁵⁶ Şafîi, s. 183-188.

⁵⁷ Âmidî, Meahiz Vr.16B; Âmidî, Gayetu'l-Meram, s. 26.

lardaki hayret uyandırıcı faydaları mutâlaa eden bir kimsede, canlı organizmayı ve özellikle insan bünyesini bina edenin tedbirindeki kusursuzlukla ilgili olarak zarurî ilim hasıl olur."⁵⁸

Açıktır ki, Kur'ân'ın tavsiye ettiği tefekkür ve akıl yürütmenin başlangıcı her zaman hisse hitap eden delaletler ve müşâhede edilen vakialardır. Âmidî'nin ifadesiyle buradaki delilin kaynağı, müşâhede ettiğimiz görsel varlıklar ve hissî olaylardır.⁵⁹

Görüldüğü gibi Âmidî, delilini oluştururken daha evvel mevcut olmadığı halde icâd edilen ve ortada müşâhede ettiğimiz şeyleri mülâhaza etmekle başarılı bir giriş yapmıştır. O, delilini gerçek müşahedelerden ve hissî bedahetlerden oluşan sağlam bir temel üzerine bina etmiştir. Hiç birimiz, anılan bir şey değilken vücûd bulduğumuzu, yani annemizin bizi doğduğumuzu inkâr etmiyoruz. Âmidî bu şekilde bir giriş yapmakla, daha işin başından beri kendisini, çoğu Kelâmcı ve Müslüman Filozofun, delillerini başlattıkları âlemin hudûsu, imkânı, cevher ve arazlardan terkibi gibi ispatı zor olan mukaddimelere dayanmak riskinden uzaklaşmıştır. Hiç şübhe yok ki, âlemin içindeki her şeyle birlikte hâdis olduğunu söylemek, kolayca şüphe edilebilen ve ispatı zor olan büyük bir iddiadır. Âmidî'nin bu delilendirme biçiminin benzerini daha önce İbn Rüşd'de de görüldüğünü ifade temeliyiz.⁶⁰

Âmidî, ikinci aşamada hissî müşâhedelerden aklî mülâhazaya geçiyor ve bu hâdis varlıklara imkân sıfatını giydiriyor. O, bunların hüdûsundan imkân fikrini çıkarıyor. Çünkü, müstahil olan, hiçbir zaman vücut alanına girmez; vücudunu kendi zatından alan vâcip de asla yok olmaz. Geriye hâdisler kalır ki, bunlar yok iken var olmak, var iken de yok olmak suretiyle mümkün hükmünü alırlar ve müşâhede edildiği gibi, bazen yokluğu, bazen de varlığı kabul ederler.⁶¹

Aklî, mümkün olan hâdislerin, varlıklarını kendisinden aldıkları bir sebebe dayandıklarına hükmeder. Çünkü mümkün olan şeyin varlık ciheti yokluk cihetine ancak bir tercih koyucu ile üstünlük kazanır. Bunun dışındaki ihtimal ise mümkün olan hâdislerin ya kendilerinden veya kendileri gibi mümkün hâdislerden dolayı vücut bulmalarıdır. Kendilerinden dolayı vücut bulmaları câiz değildir. Çünkü, öyle olsaydı hiç yok olmamaları gerekirdi. Kendileri gibi olanlardan dolayı vücut bulmaları da aynı şekilde mümkün değildir. Çünkü, bunlar için de işaret edilen durum söz konusudur.⁶² Bu yak-

⁵⁸ Bkz., Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *el-Münkizü Mine 'd-Dalâl*, Kahire 1926, s. 145.

⁵⁹ Âmidî, Ebkâr, I, 148; Âmidî, Gayetü'l-Meram, s. 27-28.

⁶⁰ Bkz., İbn Rüşd, Din-Felsefe İlişkisi, 216-223.

⁶¹ Âmidî, Gayetü'l-Meram, s. 19-20.

⁶² Âmidî, Gayetü'l-Meram, 20-21; Âmidî, Ebkâr, I, 106-156-160.

laşım, geçerli olan bir aklî adımdır. Fakat delili oluşturmak için bu adım zorunlu mudur? Âmidî, neden kalamcıların çoğu gibi, hüdûsun ispatından sonra doğruca Sâni' veya Muhdis'in ispatına yönelmemiştir?

Âmidî'den önce hudûs fikrinden imkân fikrine dönüldüğü bilinmektedir. Çünkü hudûs delili ile sadece yaratıcı olan Allah'ın ispatlandığını O'na karşı ihtiyacın sadece âlemi ihdâs etmek şeklinde anlaşıldığı için Gazali'den başlayarak mütekellimler, hudûs fikrinden imkân fikrine yönelmişlerdir.⁶³ Sınıldığının aksine imkân fikri ilk olarak kalamcılarda başlamış, filozoflar da onu onlardan almışlardır. Bunu teyid eden hususlardan birisi İbn Teymiyye, imkân düşüncesi hakkında fikir beyan ederken Müslüman filozofların imkan düşüncesinin mütekellimlerdeki hudûs fikrinden çalındığını iddia etmektedir.⁶⁴ Gerçekten de Bakillani'nin, "*et-Temhid*" adlı kitabında imkân fikrini zikrettiğini ve onunla prensip olarak hudûs fikri üzerine kaim olan cevher-araz delilini takviye ettiğini görüyoruz.⁶⁵

Bu duruma göre diyebiliriz ki, kalamcılar hudûs fikrine dayanmakla işe başlamışlar, sonra buna imkân fikrini de eklemişler, en sonunda da Cüveynî'de görüldüğü gibi, yalnızca imkân fikrine dayanmayı tercih etmişlerdir. Geçen izah göz önünde tutulursa Âmidî'nin bu iki fikri birleştirdiğini söylemek mümkündür. Çünkü o, mümkün hâdislerin vücud bakımından vâcib olan Muhdis'e ihtiyacını ispat etmeye ulaşmak için, his ve müşâhede edilen hudûs ile işe başlamış ve buradan zihni ve farazi değil, gerçek olan imkâna intikal etmiştir.

İbni Sinâ, kendi delil şeklinin mümkünlerin Allah'a iki yönden, hem hudûs yönünden hem de varlıkta devam edebilme yönünden ihtiyacını ispat ettiğini belirtmiş⁶⁶ ve hudûs yolunun yalnızca kalamcıların zayıf kısmının yolu olduğuna işaret etmiştir.⁶⁷ Âmidî de bu tespiti katılmıştır.⁶⁸

Âmidî'yi delil kurarken hudûs fikri yanında imkân fikrini kullanmaya çeken bir başka sebep daha vardır. O, müessir fâile olan ihtiyacı belirlemede hudûs veya imkâna dayanmak konusunda kelâmcılar arasında mevcut olan ihtilâfa değinmiş ve iki tarafın da delillerini zikrettikten sonra mümkünün fâile olan ihtiyacının zarurî olduğu görüşüne meyletmıştır.⁶⁹ O bu görüşü "*Ebkâr*"da şöyle açıklamaktadır: "*Mümkünün kendisine nispeten vücut ve ademin eşitliği sâbit olduğuna göre, bu eşit olan taraflardan birinin vuku' bulmada tercih ediciye olan ihtiyacı kesin olarak bilinmektedir. Halbuki,*

⁶³ Âlûsî, a.g.e., s. 111; Şafîî, a.g.e., s. 186-187.

⁶⁴ Bkz., Muhammed Halil el-Heras, *İbn Teymiyye es-Selefi*, Mektebetu Tanta ts., s. 77.

⁶⁵ Kadî Ebu Bekr el-Bakillani, *et-Temhid fi'r-Red ale'l-Milahide*, Kahire 1948, s. 45

⁶⁶ İbn Sina, *en-Necat*, Kahire 1938, s. 236-237.

⁶⁷ Âlûsî, a.g.e., s.111.

⁶⁸ Âmidî, Meâhiz, Vr,5A

⁶⁹ Bkz., Âmidî el-Meâhiz, Vr, 13B, 145 A,B

imkân manası düşünülmedikçe sadece hasıl olmak ve hudûs bulmak bedihî ve kesin bir şekilde müessire olan ihtiyacı göstermez.”⁷⁰

A) Âmidî’ye Göre Devir ve Teselsülün Geçersiz Oluşu

Âmidî’nin ortaya koyduğu ispat-ı vacip delilinin önemli bir ayağını mümkün varlıkların varlık sahnesine çıkmalarını ve var olduktan sonra da varlıklarını devam ettirmelerini yakın/önceki sebeple sonucu birbirinin varlık sebebi olarak kabul eden devir düşüncesinin ve sebepleri sonsuza kadar götürmeye çalışan teselsül fikrinin yanlışlığı oluşturmaktadır.

Müellifimiz devr fikrini iptal etmek için fazla çaba harcamamıştır. Çünkü, bunun butlanı açıktır ve âlimlerin bu hususta ihtilafları yoktur. Bu sebeple kendisi, bunu “*Gayet’ül-Meram*”da hiç ele almamış, “*Ebkâr*”da ise onun batıl oluşunu tenakuz ve çelişki barındırdığını delillendirmiştir. Çünkü devrin kabul edilmesi, mümkün olan bir şeyin kendi kendisini ayakta tutması sonucunu doğurur. Bu sonuç ise kesin olarak bâtıldır.⁷¹

Âmidî, mümkün varlıkların mazi cihetiyle sonlu olduğunu ve varlık sebebi olarak sebepler zincirinin sonsuza kadar götürülmesinin batıl olduğunu ise farklı birkaç delil ile çeşitli açılardan ispatlamaya çalışmaktadır:

Âmidî’ye göre illet ve ma’lûllerin nihayetsiz bir şekilde teselsülü, eşyanın hiç vücut bulmaması sonucunu doğurur. Halbuki vücut, açıklaması geçtiği gibi, hissî bir bedahettir. Âmidî bu görüşünü illet ve ma’lûllerin arka arkaya ve toplu halde vücutta iken teselsülünün mümkün olmadığını ispatlayarak iptal etmeye çalışmıştır.⁷²

Her biri vücut itibarıyla mümkün olduğu halde, illet ve ma’lûllerin nihayetsiz bir şekilde maziye doğru uzandığını farz ettiğimizde, bu birbirini takip eden varlıklardan hangisini tek başına ele alırsak, onun vücudunu ve varlığını kabul etmek imkânsızlaşır. Çünkü onun illetinin vücup derecesindeki vücudunu farz etmedikçe kendisi vücut bulamaz. Bu durum, illetin illeti ve geriye doğru bütün illetler için de vârittir. Bir şeyin vücudu bu şekilde ondan önceki bir şeyin vücup derecesindeki vücuduna bağlı ve önceki şeyin vücudu da daha önceki bir şeyin vücuduyla şartlı ise ve bu hal nihayetsiz bir şekilde sürüp gidiyorsa, o şeyin ve önündeki şeylerin vücut bulması muhaldir.⁷³

Bu yaklaşım, daha önce geçtiği gibi, İbn Rüşd’ün ‘nihayet bulmayan bir şeyin fiilen vücut bulmasına imkân yoktur’ şeklindeki görüşüne yakındır. Ancak Âmidî esas itibarıyla İbn Sina’nın nihayeti olmayan bir uzaklığın var olmasını muhal görmesi ile ilgili olarak söylediği, illet ve ma’lûlün her han-

⁷⁰ Âmidî, *Ebkâr*, I, 157; Âmidî, *Meâhiz*, Vr, 15A

⁷¹ Âmidî, *Ebkâr*, I, 165.

⁷² Şafîî, a.g.e., s. 191-193.

⁷³ Âmidî, *Gayetü’l-Meram*, s. 16.

gi bir noktada buluşmasını farz edebilmek için, bunların daha önceki bir noktada da buluşmuş olmaları gerekir. Bu hal sonsuza kadar gider. Bu ise muhaldir, şeklindeki düşüncesi ile önceleri yokluk olan fertlerden oluşan bir bütünün öncesi de yokluktur,⁷⁴ fikrine dayanmaktadır.⁷⁵

Nihayetsiz olan illet ve ma'lûller bütünü'nün vücut bulmasının batıl olduğuna dair açıklaması ise şöyledir: İlet ve ma'lûller topluluğu ya vâcib veya mümkündür. Bütün fertleri mümkün olan bir bütünün vâcib olması caiz değildir. Bu topluluk mümkün ise o zaman da ister istemez bir tercih ediciye muhtaçtır. Bu tercih edici de ya o topluluğun haricindedir veya dahilindedir. Bunun onun dahilinde olması caiz değildir. Çünkü bu takdirde müreccih, topluluğun bir ferdi veya parçası olur ve kendi kendisini tercih etmiş olur. Çünkü bütünü tercih eden onun içindeki cüzleri de tercih etmiş olur. Kendi kendisini tercih eden ve ayakta tutan ise vaciptir. Halbuki burada topluluğun bütün fertlerinin mümkün olduğu varsayılmaktadır. Müreccih haricte ise ya vâcib veya mümkündür. İkinci ihtimale yol yoktur. Çünkü bu takdirde o da bütünün içine girer. Geriye bir ihtimal kalır ki, o da müreccihin topluluk dışında ve kendi kendisiyle vâcib olmasıdır. İstenen de budur.⁷⁶

Bu delilin özeti şudur: Her biri hâdis olduğu halde, birbirini takip eden illet ve ma'luller silsilesini farz ettiğimiz takdirde, bunlardan birisi ezelde ya mevcuttur ya da mevcut değildir. Birinci ihtimal muhaldir. Çünkü, ezeli olan şey yoklukla mesbuk değildir; yoklukla mesbuk olan şey hâdistir. Bu itibarla, bu iki vasfın (ezeliyyet ve hudûs) bir şeyde toplanması açık bir tenakuzdur. İkinci ihtimal, yani birbirini takip eden hadislerden hiç birisinin ezelde mevcut olmaması ise bunların bütünü'nün de her bir cüz' gibi ademle mesbuk olmasını ve onun da bir başlangıcının bulunmasını gerektirir. Varılmak istenen sonuç da budur.⁷⁷

Âmidî, hâdis ve ezeli kavramlarını tahlil etme ve bu kavramların bir şeyde toplanmasının muhal olduğunu açıklamaya çalışmış, ezeli olan hâdis veya başlangıcı olan ezeli sözünün kendi içinde çelişki taşıdığını ifade ederek, insan aklının, hatta hayal gücünün, bunu tasavvur etmekten âciz olduğunu bildirmiştir.

Fakat, İbn Teymiyye Âmidî'nin delilini çürütme sadedinde, "*Hâdis olan belli bir şey ezelde mevcut değildir. Fakat, hadislerin cinsi ezelden beri sürüp gelmektedir*"⁷⁸ demektedir. O, hâdis şeylerin Allah'ın Zatıyla kaim

⁷⁴ İbn Sina, en-Necat 124.

⁷⁵ Âmidî, Gayetü'l-Meram, s. 17.

⁷⁶ Âmidî, Gayetü'l-Meram, s. 20-21; Şafîî, s. 192-193.

⁷⁷ Âmidî, Ebkar, I, 153-154.

⁷⁸ Ahmed Abdulhalim İbn Teymiyye. *Muvafakatu Sahahi'l-Menkûl*, Matbaatu Sünneti Muhammediyye, Kahire 1951, II, 245-246.

olmasını câiz gördüğü ve bu sebeple teselsülün bâtil olduğunu gösteren bütün delilleri bozmaya karşı istekli olduğu için, 'bütünün hükmü cüzlerin hükmünden farklıdır' şeklindeki görüşüne dayanarak bu delile karşı çıkmıştır.

Âmidî, bu itirazı beklemiş gibi, onu el-Ebkâr'da ayrıntılı bir şekilde anlatmış⁷⁹ ve olabilecek bu itirazı şöyle cevaplandırmıştır: Cüzlerden hiç birisi ezelde mevcut değilse, bütünün parçalarından hiç birisi ezelde mevcut değildir, demektir. Parçalar mevcut olmadıkça da bütün vücut bulmaz.⁸⁰

Âmidî'nin buradaki fikri açık iken, İbn Teymiyye'nin 'cüzlerden her biri ademle mesbuk ise de onların cinsinin başlangıcı yoktur' şeklindeki sözü⁸¹ onu seven ve görüşlerini teyid edenler tarafından bile anlaşılmış görünmüyor. Bu sebeple onlar İbn Teymiyye'nin bu görüşünü kabullenmekte tereddüt ettiklerini görüyoruz. Kaldı ki, Âmidî bu delil ile illet ve ma'lûllerin teselsülünü iptal etmek istemiştir.⁸²

B) Âmidî'nin Teselsülün Batıl Olduğuna Dair Öncekilerin Delillerine Getirdiği Eleştiriler

Âmidî kendisinden önce teselsülün batıl olduğuna dair ileri sürülen delillere de bir takım eleştiriler getirmiştir. Bu eleştirileri özet olarak şöyle sıralayabiliriz:

"*Tatbik Delilî*": Bu delil, mazi cihetinde nihyeti olmayan mümkünlerden iki silsilenin var sayımına dayanmaktadır. Farklı olan bu silsilelerden birinin Nuh tufanı ile diğerinin ise Hz.İsa'nın doğumu ile başlayıp maziye doğru nihayetsiz bir şekilde gittiği varsayılabilir. Bu iki silsilenin üst üste konduğu tasavvur edildiğinde, bunların eşit olması da, birincisinin ikincisinden daha uzun olması da muhâldir. O halde, kabul edilebilen tek sonuç ikincisinin daha uzun olmasıdır. Ancak onun bu uzunluğu da sonu olan sayılardır. Durum böyle olunca, iki silsile de mütenâhî olmuş olur. Çünkü sonu olan bir sayı ile mütenâhî olan bir şeyden daha fazla olan da onun gibi mütenâhîdir.⁸³

Âmidî bu delilde mugalata bulunduğu kanaatindedir. Ona göre bu delil, mütenâhî olmayanın mütehani olan kemiyetlerin kabul ettiği var sayımına dayanıyor. Bu var sayım ise herkesin kabul ettiği bir durum değildir.⁸⁴ Diğer yönden, kendileri zaruri olarak mütenâhî olmadıkları halde, miktarların

⁷⁹ Âmidî, Ebkâr, I, 151.

⁸⁰ Âmidî, Ebkâr, I, 154.

⁸¹ İbn Teymiyye, Muvaḥḥat, II, 236.

⁸² Şafî, a.g.e., s. 193-194.

⁸³ Saduddîn et-Taftazânî, *Haşiyü'l-Kestellî ala-Şerhu'l-Akaid*, Salah Bilici Kitabevi İstanbul 1966, s. 60-62.

⁸⁴ Âmidî, Gayetü'l-Meram, s. 16-19.

mütenâhî olan kemiyetlerle birbirinden farklı olmaları mümkündür. Örneğin, hesap rakamlarının da nihayeti yoktur. Fakat, buna rağmen birinci rakamlar ikincilerden, ikinciler üçüncülerden sonlu bir şekilde daha çokturlar.⁸⁵

“*Boyutlarla Tatbik Delil*”: İbn Sina tatbik delilini, boyutlar ve uzantılar gibi konulmuş (vad’î) tertip taşıyan ve illetlerle ma’lullar gibi tabiî tertip taşıyan varlıklar için doğruladığını söylüyor. Bu filozofa göre, mütenâhî olanlar sadece bunlardır. Fakat uzantısı olmayan ve fertleri bir arada toplanmayan semavî hareketler ve insanî nefisler gibi şeylerin teselsülü ve mütenâhî olmaması muhal değildir. Çünkü, iki silsileyi üst üste koyup ölçme var sayımı evvelkilerde mümkündür, fakat bu ikincilerde tatbik var sayımı mümkün değildir.⁸⁶

Âmidî bu ayırım için haklı bir sebep bulunmadığını ileri sürüyor. Çünkü, mesele zaten bütünüyle farazîdir. Bu itibarla, farazî bir boyutun bir noktasında veya farazî bir sayının bir rakamında durup bunların üstüne fazlalık eklemeyi farz etmek mümkün olduğu gibi, bir miktar hareketlerin veya bedenlerini terk etmiş insanî nefislerin önünde durup bunlara fazlalık eklemeyi farz etmek de mümkündür.⁸⁷ Bu delilin benzerini Gazalî,⁸⁸ İbn Hazm⁸⁹ ve Teftazanî⁹⁰ de kullanmışlardır.

“Çiftlik ve Teklik Delili”: Bu delillendirme şeklini daha çok Gazalî kullanmıştır. O, “*el-İktisad*” adlı kitabında bu delili şöyle açıklamıştır: “*Feleğin dönüşleri mütenâhî olmazsa, ya çift veya tek olur. Bu ikisi de muhaldır. Çünkü, çift olan, bir adedin eklenmesiyle tek haline gelir; tek olan da bir adedin eklenmesiyle çift olur. Mütenâhî olmayan bir şey (feleğin dönüşleri gibi,) nasıl bir adet daha bulamaz da çift veya tek olmakta donup kalır.*”⁹¹

Âmidî’nin bu delile getirdiği eleştirinin özünde de tıpkı tatbik delilinde olduğu gibi mütenâhî olmayanın mütenâhî olanın hükmünü kabul etmemesi düşüncesi vardır.⁹² Cenâb-ı Hakkın makdûrâtı (kudretinde olan şeyler) ve ma’lûmât’ı gayr-i mütenâhîdir ve ma’lûmat kudret altına girmeyen şeyleri de kapsar. Kaldı ki, tatbik delili ve tek-çift delili önemli bir fark olmaksızın farazî işlerde de fiilî varlıklarda da icra edilebilir. Halbuki bu delili savunanlar evvelkilerin mütenâhî olmadıklarını kabul ettikleri halde, bu delillerle

⁸⁵ Âmidî, Ebkâr, I, 159; Âmidî, Gayetü’l-Meram, s. 20.

⁸⁶ İbn Sina, en-Necat, 124, 127, 252, 255.

⁸⁷ Âmidî, Gayetü’l-Meram, s. 16

⁸⁸ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *el-İktisad fi’l-İ’tikad*, Beyrut 1403/1983, 22, 23

⁸⁹ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehva ve’n-Nihal*, Kahire 1317, I, 16-18

⁹⁰ Taftazanî, a.g.e., s. 60-62.

⁹¹ Gazalî, *el-İktisad*, s. 24-24

⁹² Âmidî, Gayetü’l-Meram, s. 16-28

ikincilerin mütenâhî olduğunu ispata çalışmışlardır. Bu delillerin fesadına bundan daha iyi delâlet eden bir şey bulunmaz.⁹³

Âmidî, Cüveynî,⁹⁴ ve Gazalî'nin⁹⁵ 'mütenâhî olmayan bitmez; illet ve ma'lulların mütenâhî olmadığını bir an için kabul etsek bile, bunlar varsaydığımız her hangi bir vakitte mütenâhî oluyor ve bitiyorlar. Halbuki, mütenâhî olmayanın intiha bulması muhâldir' şeklindeki delilini de reddetmiştir. Ona göre iki taraftan birinde nihayet bulunması, bunun diğer tarafta da bulunmasını gerektirmez. Bunun en açık ispatı hesap rakamlarıdır. Çünkü bu rakamlar, başlama noktasında mütenâhîdirler ama sonları yoktur. Bunun aksinin (başlangıç ile sonun yer değiştirmesinin) muhal olduğunu gösteren bir delil de mevcut değildir.

SONUÇ

İslam düşünce tarihi boyunca kabul edilen ve kullanılan ispat-ı vacip delillerinden, sırf fikri ve felsefî olanlar ve belli dönemlerin kültür ve anlayışlarını temsil edenler, belki sırf düşünce sahasında bir kısım değerlerini koruyorlarsa da bu gün büyük bir fayda sağlamaktan uzaktırlar. Bu gün yine Kur'an'ın o kapsamlı ve kolay anlaşılır, akli gönlü ve duyuları doyurucu ispat-ı vacip metoduna, yani her şeyin belli gayelere göre ahenk ve nizam içerisinde yaratılarak, şuurlu olarak idare ve idame ettirildiği fikrine dayalı olan gaye, nizam ve ihtira delilin etkili olacağı anlaşılmaktadır.

Seyfeddin el-Âmidî, yaşadığı dönemde kendisinden önce kullanılan ispat-ı vacip delillerine ciddi eleştiriler getirerek yeni yöntemlerle Kur'an delillerine açılımlar getirmeye çalışmıştır.

Âmidî, delilini orta çağ gibi tümdengelim metodunun bir sonucu olarak, tamamen akli çıkarımlar ve varsayımlar üzerine dayalı bir anlayışın hakim olduğu bir dönemde, gerçek müşahedelerden ve hissî bedahetlerden oluşan sağlam bir temel üzerine bina etmiştir. Diğer ifade ile o, ispat-ı vacip delilini oluştururken daha evvel mevcut olmadığı halde icâd edilen ve ortada müşâhede ettiğimiz şeyleri mülâhaza etmekle işe başlamıştır. Kur'an delillerinin temel özelliği de zaten budur. Bu yönüyle Âmidî'nin delillendirmeye insanın yaratılması olayını dikkate alarak başlaması son derece isabetlidir. Âmidî bu şekilde bir giriş yapmakla, daha işin başında kendi delillendirme metodunu, çoğu Mütakellim ve Müslüman Filozofun kullandığı, ancak ispatı son derece zor olan cevher ve araz kavramları üzerine bina etme riskinden uzaklaşmıştır. Yine o sadece hudûs delili veya sadece imkan delili ile Allah'ın varlığının ispatlanabileceğini kabul etmekle birlikte bu çabanın Allah-insan ve

⁹³ Âmidî, Gayetü'l-Meram, s.18; Âmidî, Ebkar, I,152.

⁹⁴ Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-İrşâd ila-Kavaidi'l-Edilleti fî-Usuli'l-İ'tikad*, Kahire 1950, s. 26

⁹⁵ Gazalî, el-İktisâd, s.24-25.

Allah-alem ilişkisi konusunda eksik kaldığını görmüştür. Tıpkı Gazalî'nin düşündüğü gibi bu fikri çabanın deist bir tanrı tasavvuruna yol açabileceğini düşünerek, ispat-ı vacip konusu işlenirken özellikle ilmi, iradesi ve kudretiyle sürekli varlıkla ilişkili olan bir ilah anlayışının dikkate alınmasını önermiştir. Kendisi bu düşüncesini hudûs ve imkan delillerini birleştirerek oluşturduğu bir delillendirme şekliyle ortaya koymaya çalışmıştır.

Yine Âmidî, kozmolojik delillerin temel dayanağı teselsül fikrinin batıl olmasına ilişkin klasik görüşleri eleştirirken, kendisi bu konuda daha farklı orijinal düşünceler geliştirmiştir.