

**ULUSLARARASI
SEYFUDDÎN ÂMÎDÎ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLERİ**

**INTERNATIONAL
CONFERENCE ON SAYF AL-DIN AL-AMIDI PAPERS**

بحوث مؤتمر سيف الدين الآمدي الدولي

EDİTÖRLER

Doç. Dr. Ahmet ERKOL

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ADAK

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BOR

İstanbul 2009



© Eserin Her Türlü Basım Hakkı Anlaşmalı Olarak
Ensar Neşriyat'a Aittir.

ISBN : 978-605-5623-02-9

Kitabın Adı

Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri

Editörler

Doç. Dr. Ahmet ERKOL
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ADAK
Yrd. Doç. Dr. İbrahim BOR

Kapak Düzeni

Etik Ajans

Sayfa Düzeni

Utku SÖNMEZ

Baskı-Cilt

Nesil Matbaacılık

1. Basım

Ekim 2009

İletişim

Kıztaşı Cad. No: 10 Fatih / İstanbul

Tel : (0212) 491 19 03-04 Faks : (0212) 491 19 30

www.ensarnesriyat.com.tr e-mail : ensar@ensarnesriyat.com.tr

ÂMİDÎ'NİN İKİ YAZMA ESERİ İŞİĞİNDA FELSEFE VE KELÂM İLİŞKİSİ

RELATIONS BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY IN THE LIGHT OF TWO UNEDITED WORKS OF AL-AMIDI

علاقة الفلسفة والكلام بالنسبة للمخطوطتين للآمدى

M. Sait Özervarlı*

İslâm düşünce tarihinde Gazzâlî sonrası müteahhirîn dönemi âlimlerinin ilklerinden sayılan Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed et-Tağlebî/ Sa'lebi el-Âmidî (ö. 631/1234) bütüncül bir fikir sistemi kurmuştur. Kendisi İbn Sînâ felsefesinin ve Aristo mantığının kelâma ve fıkıh usûlüne tesir ederek yeni bir açılım kazandığı bir dönemde, Gazzâlî, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî'nin inşâ ettiği düşünce ortamının ürünü ve eleştiri zemininde devam ettiricisidir. Bir yönüyle felsefî teoloji diğer yönüyle teolojik felsefe görünümü veren düşüncesinde Âmidî, kendini hem Râzî'nin metodolojik bakımdan takipçisi, hem de ona bir tür rakip konumuna yerleştirmiştir. Nitekim telif ettiği eserlerini Râzî'nin meşhur kitaplarına birer nazire şeklinde kaleme almıştır.

Âmidî'nin düşünce sistemini üç "usûl" temeli üzerine kurduğunu ve eserlerini buna uygun olarak yazdığını görüyoruz. Ayrıca aynen Râzî'de olduğu gibi her bir usûl alanıyla ilgili mufassal ve muhtasar kitaplarını tesbit edebiliyoruz. Bunlar:

Usulü'd-din

1. *Ebkârü'l-efkâr*
2. *Gâyetü'l-merâm*

Usulü'l-hikme

1. *en-Nûr'l-bâhir*
2. *Rumûzü'l-künûz*

* Doç. Dr. ISAM, İstanbul.

Usulü'l-fıkıh

1. *İhkâm'l-hükkâm fî usûli'l-ahkâm*

2. *Münteha's-sûl fî ilmi'l-usûl*

Burada usûlüddin yani kelâmıla ilgili *Ebkârü'l-efkâr Râzî'* nin *el-Metâlibü'l-âliye'sine*, *Gâyetü'l-Merâm* onun *Muhassal'ına*; hikmet ilimleri yani felsefe ve mantıkla ilgili *en-Nûrû'l-bâhir Râzî'* nin *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye'sine*, *Rumûzü'l-künûz* onun *Mûlahhasü'l-hikme'sine*; fıkıh usûlüyle ilgili *el-İhkâm Râzî'* nin *el-Mahsûl'üne*, *Münteha's-sûl* ise onun *Nihâyetü's-sûl* adlı eserine karşılık gelmektedir.

Bu tebliğde felsefî usûl hakkında yazdığı ve henüz yazma olan bir eserine dayanarak onun düşüncesiyle ilgili bazı temel hususlara işaret etmek istiyorum. Diğer eserlerine muhtelif çalışmalarda ve sempozyumun diğer bildirilerinde sıkça referans yapılmakla birlikte halen yazma halinde bulunan kitapları fazla tanınmamaktadır. Bunlar arasında en hacimli yazma eser olan *en-Nûrû'l-bâhir fî'l-hikemi'z-zevâhir*,¹ Safedî tarafından aynı adla Âmidî'ye nisbet edilmektedir.² Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı faksimile olarak basılmış, ancak bu haliyle eserden istenilen düzeyde istifade edilememektedir.³ İbnü'l-Kıftî eserin beş cilt olduğunu yazmasına rağmen⁴ mevcut nüsha da dördüncü cilt eksiktir. Nüshanın istinsah tarihi 592/1196 olarak görülmektedir. Tebliğde incelenen diğer yazma ise Âmidî'nin konuyla ilgili risâlesi olan ve bilindiği kadarıyla yine tek nüshası bulunan *Rumûzü'l-künûz'dur*.⁵ Bu eserlerin dışında İbn Sînâ'nın *İşârât'ı* üzerine telif ettiği Râzî'yi eleştiren şerhi⁶ ve mantık hakkında *Dakaiku'l-hakaik* adlı çalışması⁷ ile cedel ve hilafıla ilgili diğer kitapları bulunmakla beraber bunlar tebliğ kapsamına alınmamıştır.

1 İsmail Saib Kütüphanesi (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi), nr. 631.

2 Bk. İbn Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1408/1988, XXI, 346.

3 Institute for the History of Arabic-Islamic Science at J.W.Goethe University, Frankfurt 2001, Series C, Vol. 67.

4 Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *Tarihü'l-hükemâ* (nşr. Julius Lippert), Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandl, 1903, s. 241.

5 Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2688, 18 vr.

6 Bk. Âmidî, *Keşfü't-Temvihat fî Şerhi'l-İşarat ve't-Tenbihat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 2519, 340 vr. ve Carullah Efendi, nr. 1313, 292 vr. Bu eser üzerinde Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Hakan Coşar tarafından yapılmakta olan "Keşfü't-Temvihat'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefî Görüşleri" başlıklı doktora tezi, metnin tahkik ve tahlilini de içerecek şekilde halen devam etmektedir.

7 *Dakaiku'l-Hakaik fî'l-Mantık*, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, nr. 268/8, vr. 191b-202b.

Şunu belirtmekte fayda vardır ki Âmidî'nin felsefe ve mantığa dair eserlerinde ilâhiyat ve kelâm konuları da bilhassa son bölümlerde yer almaktadır. Aynı şekilde kelâma dair yazdığı kitapların başında ve ilk bölümlerinde de mantık ve felsefe bilgileri bulunmaktadır. Bu da onun düşüncesinde bu iki alanın ne kadar içiçe ve ayrılmaz olduğunu gösterir. Bu eserlerde felsefe içinde kelâmın, kelâm içinde de felsefenin işlendiğini söylemek yanlış olmaz. Hatta İbn Teymiyye, Âmidî'nin döneminde kelâm ve felsefede ondan daha fazla derinleşmiş (ekser tebahhuren) bir âlimin bulunmadığını zikreder.⁸ Aynı durum onun usûlcülüğü için de geçerlidir. O yüzden Âmidî'nin kelâmcı mı filozof mu, fakih mi olduğu konusu tartışmalara sebep olsa da onun bu çok yönlülüğünü gerçek anlamda sistematik "düşünür" unvanıyla karşılamak mümkündür. Sisteminde geleneksel DİNÎ, FELSEFÎ ve HUKUKÎ teorilere kendi hususi katkıları vardır. Kendisini daha çok eleştiri yoluyla düşünce inşa etme çizgisinin önemli bir şahsiyeti olarak görmek gerekir.

Müteahhirîn âlimler döneminde eleştirel düşünce yapısını kısaca tasvir edecek olursak şunu söyleyebiliriz: Bu dönemin âlimleri herhangi bir fikri, eski deyimle CERH ederken, bunu önce bütün tafsilatıyla ŞERH etmek durumundaydılar. Ancak bu yoğun fikrî çaba sırasında ele alınan muhalif görüşlerin içerik veya yöntemlerinin de kısmen şârihin düşüncesine DERC veya MEZC edilmesi söz konusuydu. Yani tenkit yapılırken etkilenme, diğer bir ifadeyle eğer uyabiliyorsa bazı yeni kavram ve fikirleri içselleştirip düşünceyi daha da zenginleştirme faaliyeti gerçekleştiriliyordu. Eş'arî ve Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi eleştirirken ve Gazzâlî'nin Felâsife'yi tenkit ederken gerçekleştirdikleri dönüşümler de bu yönde gelişmiştir.

O halde *müteahhirîn* ve *muhakkikîn* dönemlerinde kelâmla felsefe arasında neden böyle sıkı bir ilişki kurulmuş, böyle geniş bir ilmî çerçeve çizilmiştir? İslâm ilimlerinde felsefî teoriye, Âmidî'nin deyişiyle "el-felsefetü'n-nazariyye" anlayışına neden ihtiyaç duyulmuştur. Niçin bütün düşünsel konular veya akıl yürütmeye dayalı meseleler kelâm ilminin mesâiline dahil edilmiştir? Âmidî bu soruya *en-Nûrû'l-bâhir* adlı eserinde "merâtibü'l-vücûd" yani varlık seviyeleri ışığında şu cevabı verir:

İlim sahibi olmak için öncelikle bir varlık teorisi oluşturmak, yani bilgiyi ontolojik bir zemin üzerine kurmak gerekir. Bu girişimin gerçekleşebilmesi için her üç varlık mertebesini kuşatması ve içine alması şarttır. Bunlar,

8 İbn Teymiyye, *Nakdû'l-mantık* (nşr. Süleyman b. Abdurrahman, Muhammed b. Abdürrezak Hamza), Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammed, 1951/1370, s. 156.

Birincisi hem realite hem de tasavvur olarak maddeden bağımsız (mücerred) varlıklar,

İkincisi tasavvurda maddeden mücerred, ama realitede mücerred olmayan varlıklar,

Üçüncüsü ne tasavvurda ne de realitede mücerred olamayan varlıklar.

Bu tasnife göre birinci varlık türünü teolojik ilimler (ilâhiyat), ikinci varlık türünü matematik ilimler (riyâziyat), üçüncü varlık türünü ise fizik ve doğa bilimleri (tabiiyat) inceler. Bütün bunlar teorik felsefenin konusudur ve bu üçünün doğru bir şekilde vazedilebilmesi için de bir anahtara ve temel kavramlara ihtiyaç vardır ki o da mantıktır. Dolayısıyla dört ilim yani ilâhiyat, riyâziyat, tabiiyat ve mantık Âmidî'nin ifadesiyle "müctehidlerin akılyürütme faaliyetinin zemini ve ilim yolunda bulunanların düşüncelerinin durağıdır" (فكانت هذه العلوم الأربعة هي محل نظر المجتهدين ومخطط أفكار السالكين). O yüzden bütün bunlara dayanmadan dinî teoloji tek başına bir ontolojik inşa gerçekleştiremez.⁹

Bu çerçeveye paralel olarak *en-Nûrû'l-bâhir*'in içeriği de bu dört ilim alanını kapsamaktadır. Ancak bilinenden bilinmeyene doğru hiyerarşik çizgi doğrultusunda sıralama değiştirilmiş, piramit ters çevrilmiştir. Buna göre doğru düşünmenin vasıtası olan mantık kuralları başa, tabiiyat ikinci sıraya, riyâziyat üçüncü sıraya ve ilâhiyat son sıraya yerleştirilmiştir. İlâhiyat bölümünün içinde vahdet-kesret, illet-mâlûl, isbât-ı vâcib, mebd-e-sudûr gibi felsefî problemlere de yer verilmiştir.

Benzer bir yaklaşım kelâm için Seyyid Şerif Cürcânî tarafından da öne çıkarılmıştır. Ona göre kelâmındaki müteahhirî'nin çizgisinin amacı İslâm akâidinin üzerine tevakkuf ettiği hiçbir konuyu dışarıda bırakmamak, böylece diğer şer'î ilimlerin dayandığı kelâmı başka bir ilme muhtaç konuma düşürmemektir. Yani kelâm, İslâmî ilimlere dayanak teşkil eden üst ilim olarak "müstağnî" kalmalı, ontoloji ve epistemolojisini de kendisi yaparak mebâdilerini kendisi oluşturmalıdır.¹⁰ Âmidî'nin eserlerine yansıttığı geniş kapsamlı ve kuşatıcı kelâmın temel mantığı da budur.

Cürcânî "mütekellimin kelâm yapması için (*lâ-büdde lil-mütekellim*) "ilk olarak ilmin mâhiyetini tahkik etmesi, ikincisi zarûrî ve mükteseb ilim ayırı-

9 Seyfeddin el-Âmidî, *en-Nûrû'l-bâhir fî'l-hikemi'z-zevâhir*, DTCF İsmail Saib Ktp., nr. 631, c. I, vr. 2a (3).

10 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dârü't-tubââtü'l-âmire, İstanbul 1321, I, 36-38.

mını açıklaması, üçüncüsü zarûrî ilimlerin sübûtuna işaret etmesi, dördüncüsü nazarın (akilyürütme) hallerini ve ilim ifade etme gücünü ortaya koyması ve beşincisi matlûba ulaştırarak metodu göstermesi gerekir. Ancak bunlar yapıldığı zaman akîdenin ve dayandığı konuların ispatı yapılabilir" der.¹¹ Çünkü kelâmcının meselâ Allah'ın varlığını anlatmak için varlıktan, varlığın hallerinden, görünen ve görünmeyen varlık çeşitlerinden bahsedip onu ilmin konusu yapınca da bilgiden yani epistemolojik meselelerden söz etmesi kaçınılmazdır.

Bu çizginin kökleşmesine katkıda bulunan şahsiyetlerin başında gelen Âmidî, daha muhtasar olan *Rumûzü'l-künûz* adlı eserinde de doğru bir akilyürütme için mantikî ve felsefî bilgiye ulaştırarak altyapının kurulmasının zorunluluğu üzerinde durur.¹² Aynı şekilde *Ebkârü'l-efkâr*'da bilgi (ilim) ve akilyürütme (nazar) bölümlerinden sonra üçüncü bölümde düzgün akıl yürütme şekline götüren yollar diye nitelediği mantık teorilerine, yani tanım ve kıyasa yer verir.¹³ Sahip olduğu felsefe ve mantık birikimiyle Fahreddin er-Râzî'ye eleştiri ve reddiyelerde bulunabilen Âmidî, bazen şöhretini hesaba katarak ona isim vermeden "yakın zamanlarda yaşayan bir zât" diye referansta bulunmuş, bazen de *Keşfü't-Temvîhât*'ta olduğu gibi açık tenkitlerde bulunmuştur. Âmidî'nin Râzî'ye olan tepkisi o dönemde Şam'a gelip onun görüşlerini yaymaya başlayan talebesi Şemseddin Hüsrevşâhî (ö. 652/1254) sebebiyle daha da artmıştır. Hüsrevşâhî'nin el-Melikü'l-Muazzam'ın yerine geçen yeni Eyyübî Sultanı el-Melikü'n-Nâsır'ın yakın desteğini almayı başarak kendisini gölgede bırakması, Âmidî'nin Râzî ekolüne karşı mücadelesini kızıştırmıştır. Halbuki ondan önce Âmidî Şam'ın en önde gelen âlimi konumundaydı ve Aziziye medresesinin baş hocalığını yapıyordu.¹⁴

Burada Seyfeddin el-Âmidî'deki felsefe-kelâm ilişkisi bağlamında şu tespiti yapmakta yarar vardır: Bazı yazarlar İslâm düşüncesinde felsefenin kesintiye uğradığını ve Gazzâlî'den itibaren durduğunu sık sık tekrar ederler, hatta bu döneme ait yoğun felsefî eserlerin ortaya çıkmasına rağmen bu tutumları-

11 Cürcanî, *a. g. e.*, I, 40.

12 Âmidî, *Rumûzü'l-künûz*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2688, vr. 1b-2a.

13 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûlî'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdi), Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423/2002, I, 175-214. Ayrıca bk. Mahmud Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve araühü'l-kelâmiyye*, Kahire Dârü's-selâm, 1418/1998, s. 163.

14 Gerhard Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East", *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* (ed. James E. Montgomery), Leuven: Peters, 2006, s. 408-410.

nı sürdürürler. Mesela Mohammed Arkoun 2002'de basılan bir eserinde XIII. yüzyıldan sonar felsefi ekollerin zayıflayıp silindiğini ve İbn Rüşd'den sonra ortadan kaybolduğunu, sadece yöresel olarak teodise şeklinde kaldığını ileri sürer.¹⁵ Halbuki İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerinde münazara ve eleştiri faaliyeti ve dolayısıyla fikrî hareketlilik, oryantalist söylemde ileri sürüldüğü gibi XII. veya XIII. yüzyılda, İbn Rüşd'den itibaren bitmiş ve bir durgunluk sürecine girmiş değildir. Söz konusu iddialar, adı geçen âlimlerin fikrî birikimleri incelenmeden, gerekli karşılaştırmalar yapılmadan ortaya atıldığı için ilmi değeri bulunmayan yüzeysel hükümlerden ibaret kalmaktadır.

Nitekim İslâm düşüncesi üzerine kıymetli çalışmalar yapan İzutsu'nun şu tesbiti konuya açıklık getirmektedir: "İşin hakikatı şu ki tarz ve karakter olarak İslâmî denmeyi hakedecek bir felsefe türünün İbn Rüşd'ün ölümünden önce değil, sonra geliştiğini söyleyebiliriz".¹⁶ Bu ifade dikkate alındığı takdirde Âmidî'nin düşüncesi ve onun çizgisinde devam ederek Osmanlı'ya kadar ulaşan süreç hakkında daha doğru sonuçlara varmak mümkün olacaktır. Zira Aralarında Âmidî'nin de bulunduğu, her biri birer filozof veya düşünür olan Fahreddin er-Râzî, Nasirüddin et-Tûsî, Esîrüddin el-Ebherî, Sa'deddin et-Teftâzânî, İbn Haldûn, Kutbuddin eş-Şîrâzî gibi İbn Rüşd sonrası döneme ait daha birçok şahsiyetin eserleri, düşünce sentezleri ve etkileri bu iddiayı zayıflatmaktadır. 1250-1850 arasını kapsayan altı yüzyıllık uzun bir süreyi düşüncede hareketsizlik (stagnation) olarak gören bakış açısını,¹⁷ Gazzâlî ve Râzî sonrası dönemin ilmî realitesiyle bağdaştırmak oldukça zordur.

Aksine bu dönemde başta Fahreddin er-Râzî olmak üzere muhakkik âlimlerin İbn Sînâ düşüncesini yeniden inşa etme çabaları sayesinde kelâm ilmi felsefeyi içine alıp temellendirici bir muhteva kazanmıştır. Aslında bu ilim, ilk dönemde de bilim ve felsefenin konuları ile ilişki içinde olmuş, formel mantığı dışlasa da diyalektik mantığa yoğun bir şekilde yer vermiştir. Mevcut Mu'tezile kaynaklarına bakıldığında kelâmcıların sadece ulûhiyyet,

15 Mohammed Arkoun, *The Unthought in the Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), s. 13. Arkoun'un ifadesi şöyle: "Many schools of thought started to be weakened and disappear after the thirteenth century. Philosophy, as inherited from Classical Greece, disappeared after the death of Ibn Rusd (1198), though it survived in Iran in the form of theodicy and theosophy".

16 Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 91.

17 Bu genellemeci yaklaşıma bir örnek olarak bk. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

nübüvvet, âhiret gibi teolojik meselelerle sınırlı kalmadıkları, bu konularla ilgili görüşlerini bir esasa bağlamak için bilgi varlık, tabiat, insan, ahlâk ve siyaset düşüncesiyle meşgul oldukları ve eserlerinde bu alanlarla ilgili problemleri tartıştıkları görülür.¹⁸ Bilim ve felsefe konularıyla yakın ilişki içinde bulunulması ve inanç konularının bir düşünce sistemine dayandırılması şeklindeki metodolojik yaklaşım daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından da benimsenmiştir.¹⁹ İbn Sînâ'nın bile felsefî terminolojisini oluştururken kelâmcı düşünürler arasındaki tartışmalardan etkilendiği ve böylece felsefeyi İslâm ilimlerine yakınlaştırdığı yeni araştırmalarla ortaya çıkmıştır.²⁰

Öte yandan Gazzâlî'nin formel mantık bilgisini bütün ilimlerin mukaddimesi ve güvenilirlik şartı olarak ilan edip²¹ bir düşünce dili olarak içselleştirilmesinde mahzur görmemesi ve Meşşâî felsefesiyle etkileşimin önünü açmasıyla İslâm düşüncesinde etkisi uzun yıllar devam edecek Râzî ekolü ortaya çıktı. Râzî ve Âmidî'yle birlikte kelâm ilmi felsefeyi özümseyen yoğun bir inanç metafiziği haline geldi. Metafizik müstakil bir alan olmaktan ziyade bazı tabiat konularını da içine alarak teolojinin geniş çerçevesi içine dahil oldu.²² Özellikle "el-umûrû'l-âmmeh" adı verilen bölüm altında kelâm kitaplarında dahi metafiziğin başlıca meselelerinin uzun uzadıya yer alması, XIII. yüzyıldan itibaren yazılan ve XVIII. yüzyıla kadar devam eden eserlerde İbn Sînâ çizgisinde ama kendine özgü bir felsefî yazım türünün geliştiğini gösterir.²³ Öyle ki A. Sabra'nın ifadesiyle kelâmıla meşgul olanların felsefe eleştirileri onları derinden derine filozofların sahasına doğru çekti. Kelâmcılar felsefe metinleri içinde kendilerine lazım olan herşeyi alarak konumlarını güçlendirdikleri gibi aralarındaki ilişkiyi ters çevirmeyi başararak rakip felsefî ekolleri

18 Örnek olarak bk. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid), Ma'hedü'l-inmâ'i'l-Arabî, Beyrut 1979; İbn Metteveyh, *el-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râd*, Biblioteca Ambrosiana, nr. C/104.

19 Bk. İbn Fûrek, *Müccerredü Makâlati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Dârü'l-maşrık, Beyrut 1986; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille* (nşr. Claude Salamé), Institut Français de Damas, Dimaşk 1993.

20 Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (London: Gerald Duckworth Co. Ltd., 2003), s. 143-263.

21 Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usul*, Dârü Sâdır, Kahire 1322, s. 10.

22 Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992, s. 51.

23 Krş. Heidrun Eichner, "Dissolving the Unity of Metaphysics: From Fakhr al-Din al-Razi to Mulla Sadra al-Shirazi", *Medioevo: Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, 32 (2007), s. 139-140 ve 159.

savunma pozisyonuna, hatta konu dışına ittiler.²⁴ Bunun sonucu olarak kelâm metinleri Aristo düşüncesinin İbn Sina yorumuyla içiçe geçerek İslâmî felsefe geleneğini temsil etmeye başladı. Tanınmış düşünce tarihçisi İbn Haldûn'un belirttiği gibi müteahhirîn âlimleri döneminde, mesela Beydavî'nin *Tavâli'u'l-envâr* adlı eserinde kelâm metinleri artık felsefe metinlerinden ayırt edilmez hale geldi.²⁵

Bu dönüşüm birçok etkilerinin yanında teolojik düşüncenin daha az polemikli bir yapıya kavuşmasını sağladığı gibi ona daha geniş bir çerçeve içinde meseleleri ele alarak metodolojik ilkelerini tartışma imkânını verdi. Ayrıca bu gelişme felsefeyi klasik dönemdeki gibi dar bir çevre içinde kısıtlı bir etkiye sahip olmaktan çıkarak medreselerde öğrenilip müzakere edilen ve ilim camiasında çok yönlü işlevleri bulunan bir alan haline getirdi.²⁶ Bu durum bazılarınca öne sürüldüğü gibi sadece Şîâ coğrafyasıyla sınırlı istisnâî bir gelişme olmayıp Dimitri Gutas'ın vurguladığı gibi Sünnî ekollerin de felsefeye açık bir tavır sergilemeleri sonucunu verdi.²⁷

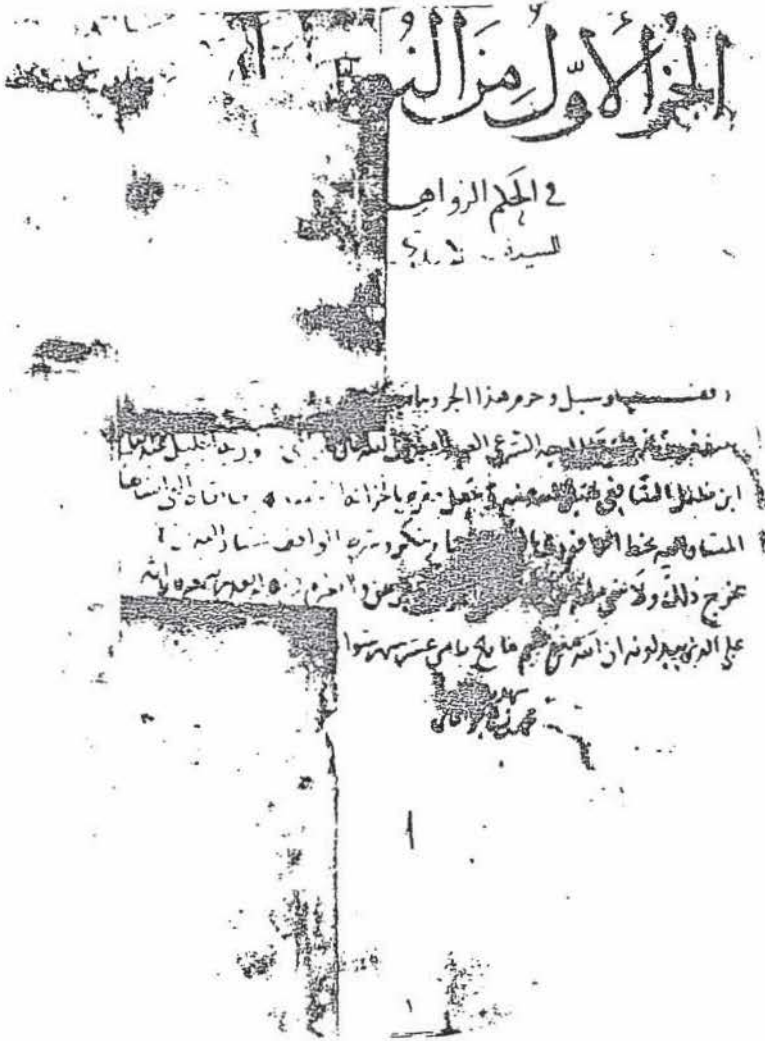
İşte bütün bu değişimin belirtilerini Âmidî'nin felsefî ve teolojik eserlerinde, özellikle burada konu edindiğimiz *en-Nûrî'l-bâhir*'inde ve genel düşünce yapısında görmek mümkündür. Her ne kadar Râzî ekolünün geç dönem İslâm düşüncesindeki hakim konumu karşısında yalnız kaldığı izlenimi verse de spesifik konularda yapılacak araştırma ve karşılaştırmalar onun eserlerinde felsefe-kelâm ilişkisinin boyutlarını ve felsefî meselelerdeki kaynaklarını, katkılarını ve etkilerini daha iyi ortaya çıkaracaktır.

24 A. I. Sabra, "Science and Philosophy in the Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Band 9 (1994), s. 22. Ayrıca bk. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *Tradition, Transmission, Transformation*, eds. Jamil Ragep-Sally P. Ragep (Leiden: E. J. Brill, 1996), s. 21-6.

25 Ibn Khaldun, Abd al-Rahman b. Muhammad, *al-Muqaddima* (Beirut: Dar Ihya'i turath al-Arabi, nd.), p. 466.

26 Robert Wisnovsky, "The Nature and Scop of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (CA. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations", *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* (ed. Peter Adamson, Han Baltussen ve M. W. F. Stone), London; University of London, 2004, II, 158-159.

27 Dimitri Gutas, *Greek Thought and Arabic Culture*, London and New York: Routledge, 1998, s. 172, 273.



Âmidî'nin en-Nûrû'l-bâhir adlı eserinin İsmail Saib Kütüphanesi'ndeki (nr. 631) yazma nüshasının kapağı.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 يَا مَلِكُ كُلِّ شَيْءٍ وَذِي الْمُلْكِ وَالْقُدْرَةِ الْعَظِيمَةِ
 يَا مَنْ يَرْفَعُ نَفْسَنَا إِلَى عَالَمٍ مَوْجُودٍ بِهَا
 الْعَالَمُ وَالْجَنَّةُ وَالْجَنَّةُ حَتَّى نَعْلَمَ الْقُرْآنَ وَالْخَيْرَ لَا إِلَهَ إِلَّا
 اللَّهُ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ
 وَبَعْدَ قَائِدِ الْمَاءِ
 سَعَادَةُ كُلِّ شَيْءٍ وَذِي الْمُلْكِ وَالْقُدْرَةِ الْعَظِيمَةِ
 سَعَادَةُ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ بِحُكْمٍ عَالِمٍ بِهَا وَلَيْسَ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ
 ثَابِتٌ لَهَا فِي جَوْهَرِهَا وَلَا لَزْمٌ لَطَبِيعَتِهَا وَلَا لِمَا كَانَتْ جَاهِزَةً بِهَا
 أَصْلَابُهَا وَبَعْضُ ذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ بِالْحَبْلِ وَالْمَنْطِقِ وَبِصَادِقَةِ الْخَيْرِ فَكَانَ
 لَا حَيْثُ عَلَى مَنْ لَقَدْ تَرَكْنَاهُ كَمَا أَنَّ اللَّهَ قَطَعَ الْعِلَاقَةَ الدُّنْيَا
 الشَّهَوَانِيَّةَ اللَّائِقَةَ بِالْأَنْفُسِ الْخَوَانِيَّةِ وَطَلَبَ سَابِقُهَا السَّعَادَةَ
 وَالْخَلَاصَ مِنَ الشَّقَاوَةِ السُّوْرَةِ وَأَذَاكَ بِرِطْلٍ مَعْرُوفَةٍ
 بِحُجُودِ مَنْطِقَتِهِ نَاوَمَا لَا عِلَاقَةَ لَهُ فِي جَاهِهِ وَحُجُودِهَا فِيمَا
 الْأَوَّلُ سَمِيَ الْخَيْرُ مِنْهُ فِلَسُفَةٌ عَمَلِيَّةٌ كَعَالِمِ السِّيَاسَةِ وَفِلَسُفَةِ
 هُمَا وَخَالِيَةِ النَّفْسِ فِي ذَلِكَ مَعْرُوفَةُ الْخَيْرِ لِلْعَمَلِ بِهِ وَاتَّشَرَّ لِحْجَانُهَا
 وَتَجَلَّى لِصَلَاحِهَا الْأَنَامُ لَا أَنْ خَوْصًا وَكَذَلِكَ فَتَطْطَعُ
 وَتُحَفِّقُ فِي الْأَكْثَرِ فَوْكُولَ إِلَى أَمَا حُوتَيْنِ الْمَشْرِقَيْنِ