

Seyfeddin Âmidî; Hayatı, Eserleri ve Bazı Kelami Görüşleri

Fatma PINAR*

Özet

Müteahhirün dönemi Eş'ari kelamcılarının önde gelen isimlerinden biri olan Âmidî, birçok alanda ilim tahsil etmiş ancak kelam, felsefe ve mantık ilimleriyle özellikle ilgilenmiş, bu yönüyle eleştirilmiş ve Ehli Sünnet olmamakla suçlanmıştır. Mantık ve felsefeye hâkim olması nedeniyle kelami konuları, mantık ve felsefe ışığında, farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Mevcut klasik kelam delillerini eleştirmiş ve o zaman kadar hiç duyulmamış olan “İsbat-ı Vacip” adını verdiği bir delili kelam ilmine kazandırmıştır. Ayrıca onun delil olmadığı halde bu ilme sokulan delilleri ayıklama çabası, kelam ilmine büyük bir katkı olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Delil, Kur'an, Mantık, Felsefe.

Abstract

Müteahhir the period Ashari was Amina, one of the leading names of the theologians, has been collected in many areas of science but theology, was particularly interested in the philosophy of science and logic, has been criticized this aspect and has been accused of being the People of the Sunnah. Because of the dominant philosophy of logic and theological issues, in light of logic and philosophy, dealt with a different perspective. Criticized the current classical theology evidence and then ever so unheard "Its proof-i wajib" has given evidence of what he called the science of theology. Although these provinces also introduced his evidence is not evidence of the debugging effort is considered to be a major contribution to the science of kalam.

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.
e-posta: fatmapnar1453@gmail.com

Keywords: Kalam, Evidence, Quran, Logic, Philosophy.

Giriş

Seyfeddin Âmidî kalam ilminin en büyük temsilcilerinden biridir. “Ebkar’ul-Efkar” ve “Ğayetu’l-Meram fi İlmi’l-Kelam” adlı eserleri sayesinde Gazâlî sonrası, felsefe ile mecz olunmuş dönem olarak da bilinen müteahhirün dönemi kalamcıları arasında yer almıştır.¹ Mantığa ve felsefeye tam olarak hâkim olması ve zekâsının da çok kuvvetli olması sebebiyle felsefe ve mantık ilmini büyük bir ustalıkla kelami meseleleri açıklamada kullanmış ve kelami meselelere çözümler üretmiştir. O, meşhur bir Eş’ari kalamcısı ve aynı zamanda şafi fıkıhçısı olup, hayatı boyunca Ehl-i Sünnet çizgisinde yürümeyi gaye edinmiştir.² Bu çizgiden çıkmayı büyük bir yanlış olarak değerlendirmiş ve bu noktada Mutezile ve bazı ilahiyatçı taifeleri Ehl-i Sünnet çizgisinden çıkmak ve ilhada düşmekle suçlamıştır.³

Ehl-i Sünnet âlimlerinden olmasına rağmen zaman zaman hakkında dedikodular çıkmış ve inancının bozuk olduğunu söyleyenler olmuştur. Buna mukabil birçok İslâm âlimi ise onu övgü dolu sözlerle met etmiştir. Örneğin İbn Kesir, onun hakkında yapılan eleştirilerin doğru olmadığını ifade etmiştir. Aynı zamanda İbn-i Teymiye de, onun devrinde felsefe ve kelamda Âmidî’den daha üstün bir âlim olmadığını, bu ilimlerle uğraşanların itikat yönünden en güzeli olduğunu beyan etmiştir. Tıpkı bu şahıslar gibi daha birçok İslâm âlimi onun inancı sağlam, ameli salih, ince kalpli, merhametli ve gözü yaşlı bir insan olduğunu söylemişlerdir.⁴

Âmidî’nin hayatından bahseden tarihçiler onu usulcü, mantıkçı ve cedelci olarak nitelemişlerdir. Aynı zamanda onun çok üstün bir zekâyâ sahip olduğu, çağının zeka yönüyle en önde gelen isimlerinden biri olduğu ve aklî ilimlerde imam olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Âmidî özellikle kalam ilmine getirdiği yeniliklerle, kendine has değerlendirmeleri ve çözümleriyle müteahhirün dönemi kalamcıları arasında anılmayı hak etmiş bir âlimdir. Bu sebeple Âmidî hakkında böyle bir çalışma yapmayı uygun bulduk. Bu çalışmada konuyu, Âmidî’nin hayatı, kelami görüşleri, kelami metodu ve eserleri olmak üzere toplam dört kısımda ele aldık.

¹ Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2012, s. 77.

² Vezir Harman, *Seyfeddin Amidi’nin Kelam Sisteminde Usûlü’l-Din ve Usûlü’l-Fıkıh*, İstanbul, 2012, s. 4.

³ İsa Yüceer, *Ehl-i Sünnet İnancı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Van, 1995, s. 122.

⁴ Yüceer, *a.g.e.*, s. 122.

1. Hayatı Ve Eserleri

1.1. Hayatı

Asıl adı Ali b. Ebu Ali b. Muhammed b. Salim olan Âmidî, hicri 551/1156 yılında, Âmid adı verilen Diyarbakır'da doğmuştur. XII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır.¹ Memleketi olan Diyarbakır'ın eski ismi Âmid'e nisbetle Âmidî ismini almıştır. Seyfüddin ise onun künyesidir. Kelamcı filozoflardan biri olarak da değerlendirilen Âmidî ilk tahsilini kendi memleketinde yapmıştır.² Kur'ân-ı Kerim ezberlemiş, kıraat ilmi, Arapça ve İmam Ahmed bin Hanbel'in mezhebi üzere fıkıh okumuştur. Gençliğinde devrinin ilim merkezi olan Bağdat'a gitmiş, orada Hanbelî âlimlerinden fıkıh dersleri almış ve bir yandan da hadis ilmi tahsil etmiştir.³

Bağdat'a gidişinden bir müddet sonra da şafî mezhebine geçmiştir. Şafîî ulemasından olan Ebu'l Kasım Yahya b. Fadıl'dan ders okumuştur. Yahya b. Fadıl, onun üzerinde büyük etkiye sahip hocalarından biridir. O, Âmidî'nin akli ilimlerde derinleşmesine sebep olmuştur. Âmidî hocasından ilm-i hilaf okumuş ve bu ilimde de temayüz etmiştir. Bu arada Yahudi ve Hıristiyan âlimlerden felsefe dersleri almış, gerek kelam gerekse felsefe alanında kendini geliştirmiş, nihayetinde Felsefe ve kelamda zamanının en salâhiyetli kişilerden biri olmuştur. Ancak felsefe ile meşgul olması bazı kimselerin ona karşı cephe almasına sebep olmuş, onun başarısının artması, şöhretinin yayılması ve insanların ondan istifade etmeleri bazı insanların onu kıskanmasına sebep olmuştur. Bu kesimler onu inancının bozukluğuyla itham etmiş, felsefe ile uğraşmasını eleştirmiş ve akidesinin bozuk olduğunu ileri sürmüşlerdir. Âmidî, karşılaştığı bu olumsuz durumdan rahatsız olarak hicri 582/1186'da Şam'a giderek Hama şehrine yerleşmiş ve aklî ilimler ile ilgili eğitimini burada tamamlamıştır.⁴

Âmidî'nin özellikle Şam'ı tercih etmesi bir tesadüf değildir. Burası Selahaddin Eyyubî ve hanedanının hüküm sürdüğü bir yer olup, ilmî hareketlilik açısından canlılık arz eden bir yerdir. Daha önceleri Şam ve Mısır'da Müslümanların ilmi hayatı, Moğol istilası, haçlılar ve Şîî fitnesi sebebiyle zayıflamıştı. Musul atabeyi Nureddin Zengi siyasi birliği tekrar sağlamak ve Ehl-i Sünnet çizgisini korumak için çok çaba sarf etmiş, önce

¹ Şerafeddin Adsoy, *Seyfüddin el-Âmidî'nin Değişiklikleri ve Hakaik Fi'l-Mantık Adlı Eserini Tercüme, Tahkik ve Değerlendirmesi*, Sakarya Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Sakarya, 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 6.

² Saadetin et-Teftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2010, s. 15.

³ Emrullah Yüksel, Seyfeddin Âmidî, *TDV*, III, 1991, s. 57-58.

⁴ Cafer Karadaş, Eşari Kelam Okulu, *Kelam*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 141.

haçlılarla mücadele edip başarılar kazanmış, sonra da medreseler kurarak İslam inancını korumaya çalışmıştır. Onun yerine geçen Selahaddin Eyyubî de onun yolunu takip etmiştir. Eyyubîler’de gerek ilimle iştiğal etme, gerekse ilim adamlarını koruma yaygın bir gelenektir. Selahaddin Eyyubî birçok medrese açıp, hocaların ve talebelerin barınması ve geçimlerinin temin edilmesi için vakfiyeler kurmuştur. O’nun bu gayretleri Şam ve Mısır’ı âlimler ve talebeler için cazip hale getirmiştir. Böylece İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden talebeler ve ilim adamları Şam ve Mısır’a gelerek, yerleşmeye başlamışlardır.¹

Baskı ve hakkında söylenen birçok asılsız iddiadan dolayı bulunduğu yeri terk etmek zorunda kalan Seyfeddin Âmidî de bu şahıslar arasındadır. Âmidî bu sebeple ilmi çalışmalar yapmak için uygun bir yer olan Şam’a gidip akli ilimler üzerindeki çalışmalarına orada devam etmiştir. Bir müddet sonra kelim, felsefe ve fıkıh usulünde devrin en büyük otoriteleri arasında yer almıştır. 592/1196 yılında Eyyübilerden Aziz b. Selahaddin’in idaresi altındaki Mısır’a gitmiştir. İmam Şafii’nin kabri yanındaki Nasırıyye Medresesi’nde müderrisliğe başlamıştır. Ayrıca Kahire’nin Zafir Camii’nde ders okutmuştur. Fakat Mısır fakihleri de onu inanç bozukluğu ve felsefi fikirleri yaymaya gayret göstermekle itham etmişler ve katledilmesi için fetva vermişlerdir. Bunun üzerine o, tekrar Hama’ya kaçmak zorunda kalmıştır.²

Şam’da Hama’nın âlim ve emîri olan Melik el-Mansur onu himaye etmiş, Âmidî’yi Mansuriyye medreselerinde ders okutmakla görevlendirmiştir. Âmidî, onun yanında hayatının en istikrarlı dönemini yaşamış, en önemli eserlerini burada kaleme almıştır. Bunlar kelama dair “Ebkâru’l-Efkâr”, mantığa dair “Dekâiku’l-Hakâik”, felsefeye dair “el-Mübin fi Elfâzı’l-Hukemâ ve’l-Mütekellimin” ve “Keşfü’t-Temvihât fi Şerhi’l-İşârat” tır. Bu eserlerle ismini duyuran Âmidî, Melik el-Mansur ölünce Hama’dan ayrılıp Dimeşk’e yerleşmiştir. Burada Dimeşk emîri Melik el-Muazzam bazı dostlarının tavsiyesi neticesinde Âmidî’yi Aziziye medreselerinin başına getirmiştir.³

O, Melik el-Muazzam’ın vefatına kadar orada ders okutmuş, ayrıca camilerde ilim meclisleri kurup münazaralar yapmayı âdet haline getirmiştir. Bu arada sayısız talebe okutmuş ve birçok âlimin yetişmesine vesile olmuştur. Melik el-Muazzam’ın ölümünden sonra Dimeşk emîri olan Melik el-Eşref, medreselerde tefsir, hadis ve fıkıhtan başka ilim

¹ Yüksel, a.g.m., s. 57.

² Yüksel, a.g.m., s. 57.

³ Yüksel, a.g.m., s. 57.

okutulmamasına ve felsefe ile meşgul olanların sürülmesine dair bir ferman çıkarmış ve Seyfüddin Âmidî'yi de Aziziye medresesi müderrisliğinden azletmiştir. Âmidî hayatının bu son anlarını evinde geçirmiş ve 631/1234 senesinde, tam seksen yaşındayken hayata gözlerini yummuştur.¹

1.2. Eserleri

Âmidî'nin yazmış olduğu eserlere gelince, aslen Arap olmadığı halde, onun çeşitli ilim alanlarında güzel ve ileri bir Arapça ile eserler verdiği görülmektedir.² Eserleri özetle şunlardır:

1-Ebkarü'l-Efkâr: Âmidî'nin kelama dair olan bu hacimli eseri henüz basılmış değildir. Günümüzde bu eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (örneğin: Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5452, Süleymaniye, nr. 747; Köprülü Ktp., nr. 794). Bu eser, mantığın olduğu gibi kelamın deliller bölümüne eklenmesine sebep olmuştur.³

2-Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm: Bu eseri Âmidî'nin kendi ifadesi ile “Ebkarü'l-Efkar”ın bir özeti mahiyetindedir.⁴ Bu eser Hasan Mahmud eş-Şafî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır.⁵

3-el İhkâm fi Usûli'l Ahkâm: Onun bu eseri mütekellimlerin metoduna göre yazılmış en önemli fıkıh usulü kitaplarından biridir. Aynı zamanda bu eser Gazzâlî'nin “el-Müstasta”, Kadi Abdülcebbar'ın “el-Umed”, Cüveynî'nin “el-Burhan” ve Ebü'l-Hüseyn el-Basri'nin “el-Mu'temed” adlı eserlerinin mükemmel bir hulasası mahiyetindedir. 1332 senesinde ilk olarak Kahire'de basılmış, son olarak da 1985 senesinde İbrahim el-Acuş'un eklediği haşiyelerle birlikte dört cilt olarak Beyrut'ta yayımlanmıştır.⁶

4-el-Mübin fi Meani Elfazı'l-Hukema ve'l-Mütekellimin: Felsefe ve mantıkla ilgili terminolojik bir sözlük mahiyetindedir ve Hasan Mahmud eş-Şafî'nin tahkikiyle Kahire'de 1983 senesinde yayımlanmıştır.⁷

5- Keşfü't-Temvihât: İbn Sina'nın “el-İşarat” adlı eserinin şerhidir.⁸

6-el-Me'ahiz Ale'r-Razi: Âmidî bu eserinde Fahreddin er-Razi'nin “el- Metalibü'l-Aliye” adlı eserini tenkide tabi tutmuştur.¹

¹ Yüksel, a.g.m., s. 57.

² Dilek, a.g.t., s. 1.

³ Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Çev. Ömer Türker), Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2011, s. 17.

⁴ Ulvi Murat Klavuz, *Kelama Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 58.

⁵ Yüksel, a.g.m., s. 58.

⁶ Yüksel, a.g.m., s. 58.

⁷ Yüksel, a.g.m., s. 58.

⁸ Yüksel, a.g.m., s. 58.

7-el-Bâhir fi Ulûmi'l-Eva'il ve'l-Evahir: Âmidî'nin felsefeye dair en hacimli eseridir.²

8-Rumûzü'l-Künûz: Bu eserin konularının büyük çoğunluğu mantık, cedel ve tabiat felsefesine ayrılmıştır. Sonuna ise sıfat, nübüvât, ahiret ve imamet bahislerinden oluşan çok kısa bir ilahiyat kısmı eklenmiştir. Böylece kelami bir kitap havası verilmeye çalışılmıştır.³

2. Bazı Kelami Görüşleri

Müteahhirün dönemi kelim âlimlerinden biri olarak Âmidî'nin kelami konular hakkında kapsamlı görüş beyan ettiği görülmektedir. Onun özellikle üzerinde durduğu kelami konulardan biri Allah'ın sıfatları meselesidir. Kelam ilminde sıfatlar Allah'ın zatına nispet edilen, yaratıcıyı nitelendiren ve onu insan anlayışına yaklaştıran, diğer varlıkların özelliklerinin mahiyetine özdeşlik bakımından zıt olan kavramlardır.⁴ Kur'an'da Allah'ın sıfatlarından bahsedildiğinden, O'na nispet edilen sıfatların varlığında ve bu sıfatların ezeli ve ebedi olduğunda şüphe yoktur.⁵ Ehli Sünnete göre sıfatlar konusunda takınılması gereken tavır, Allah'ın kendisi hakkında ispat ettiğinin kabullenilmesi, nefyettiğinin reddedilmesi, şanına layık olan bütün kemal sıfatları ile nitelendirilmesidir. İslâm filozofları, kelimciler, Cehmiye, Mutezile, Eş'ariyye, Maturidiyye gibi çeşitli ekollere mensup Müslümanlar, Allah'ın zati ve subûti kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunda ittifak etmişlerdir.⁶ Bu konuda ayrışmalara sebep olan konu ise, sıfatların Allah'ın zatıyla münasebeti noktasındadır. Bu yönü ile sıfatlar konusu kelim ilminde ayrışmalara neden olan bir konu olmuş, ekoller bu konuda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir.⁷

¹ Yüksel, a.g.m., s. 58.

² Yüksel, a.g.m., s. 58.

³ Yüksel, a.g.m., s. 58.

⁴ Fahreddin Razi, *El-Muhassal*, (Çev.: Hüseyin Atay), Öncü Yayınları, Ankara, 2002, s. 157; a.y., *Allah'ın Aşkınılığı*, (Çev.: İbrahim Çoşkun), İz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 12; Seyyid Şerif Cürçani, *Kitabu't-Tarifât*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998, s. 96.

⁵ İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm'ın Temel Bilgileri*, AİF Yayınları, Ankara, 1971, s. 13; K. Güneş, *İman ve Yorumu*, Hüner Yayınları, Konya, 2010, s. 62; H. Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 270; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2000, s. 114.

⁶ Mehmet Saim Yeprem, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981, s. 235.

⁷ H. Austyn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, (Çev.: Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 553; Erkan Yar, Eşari'nin Teolojik Görüşleri, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, Urfa, 2006, s. 3; Ömer Neseî, *Metni Hakakiki Akaidi'l İmam en Neseî*, Sahafiye-i Osmaniyye, İstanbul, 1293, s. 123; Nureddin Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, Külliyyete bi Cemaati Marmara, İstanbul, 2011, s. 26; Ebu'l Hasan

Âmidî de bu konuyla yakından ilgilenmiştir. Âmidî Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişki konusunda ispat içinde nefiy, nefiyde ispat metodunu uygulamaya çalışmış, teşbih ve tenzihten birine ağırlık vererek, bu konuda aşırılığa gidilmesini doğru bulmamıştır. Onun genel eğilimi tenzihten yanadır. O haberi sıfatları yorumlamada Fahreddin Razi metodunu takip etmiş, mümkün olan mecazi anlamları tercih etmiş, bunun yanı sıra dilin yetersizliğinin farkında olarak sıfatları ispatlamada belli bir noktadan sonra susmak gerektiğine dikkat çekmiştir. Netice olarak da, ispat ve tenzihte aşırılığa kaçmamış ve bu konuda hataya düşmemek için dikkatli davranmıştır.¹

Ona göre Allah'ın sıfatları akli delillerden ziyade üzerinde icma edilen nakli sem'i delillerle bilinir. O, kelamcılarının bu noktadaki gayretlerini yetersiz bulmuştur. Özellikle vahdaniyet delilini yetersiz görmüş ve orijinal bir delil getirerek, sıfat-ı sübutiyyeye “nefsiyye” adını vererek sıfat-ı haliyyeyi reddetmiştir. Kur'an'da haber verilen ve Allah'ın yaratılmışlara benzerliğini çağrıştıran haberi sıfatlar² konusunda ise tevile gitmiş ve bu sıfatları Allah'ın şanına yakışır şekilde yorumlamıştır.³

Âmidî'nin farklı bir bakış açısıyla yaklaştığı ve kendine has tespitlerde bulunduğu konulardan biri de Allah'ın varlığının ispatıdır. Âmidî'nin Allah'ın varlığını ispat konusunda kelamcılarının ve filozofların kullandığı delilleri birleştirerek orijinal bir delil ortaya koyduğu görülmektedir. Kelamcılar ve filozoflar Allah'ın varlığını ispatlamada hudus ve imkân delillerini kullanmışlardır. “Sonradan meydana gelmek”⁴ anlamına

el-Eşari, *El İbane an Usulü 'd-Diyane*, Medine, 1410, s. 234; Eş'ari, *Makalatül İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, Mektebetü'n-Nehda, Kahire, 1979, s. 143; Teymiyye, *er-Risaletü 't-Tedmiriyye*, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad, trs., s. 521; Ebu Mansur el-Matridi, *Kitabü't-Tevhid*, Darü'l Cemiyeti Katr, Kahire, trs., s. 44-45; Abdülkahir Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Darü'l-Marife, Beyrut, 1987, s. 334; Fahreddin Razi, *Şerhu Esmailahi'l-Hüsna li'r-Razi*, Mektebetü Ezheri'ş-Şerif, Kahire, 1420, s. 45.

¹ İ., S. Çoşkun, Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III-1, Urfa, 2001, s. 58.

² İbrahim Çelik, Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukatil bin Süleyman'a İsnat Edilen Teşbih Fikri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/2, Bursa, 1987, s. 155; Ömer Aydın, Haberi Sıfatları Anlama Yolları, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, İstanbul, 1999, s. 133; Yüksel, a.g.m., s. 57; Metin Yurdagür, Haberi Sıfatları Anlamada Metod, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Kayseri, 1983, s. 263; Ali Rabbani Gülpâyigâni, *Kelami Mezhepler ve Fırkalar*, (Çev.: Sedat Beren), Önsöz Yayınları, İstanbul, 2014, s. 36; A. Nar, *Akaid Risaleleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 68.

³ Yüksel, a.g.m., s. 57.

⁴ Cürcani, a.g.e., s. 82.

gelen hudus kelimesi, Allah'ın dışında kalan tüm varlıklar için kullanılır. Allah ise sonradan var olmadığı için hudus, Allah hakkında muhaldir. Eş'ari, Maturidi ve Mutezili âlimlerinin de kullandığı bu yöntem özetle şöyledir: Âlem bütün parçalarıyla sonradan var edilmiştir yani hadistir. Her sonradan olan hadis, bir sonradan var edene yani muhdise muhtaçtır. Âlem de sonradan var edildiğine göre onun da bir var edicisi, yaratıcısı vardır ki, O da yüce Allah'tır.¹ Allah'ın varlığını ispat etmede kullanılan diğer bir delil ise genelde filozofların ve müteahhirün dönemi kelimcilerinin de kullandığı imkân delilidir. Bu delinin özü varlığın vacip ve mümkün şeklinde iki kısma ayrılmasıdır. Vacip varlık, varlığı zorunlu olan ve yokluğu hiçbir şekilde düşünülmemeyen varlıktır. Mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu eşit olan varlıktır. Yani Allah zorunlu varlıkken, Allah'ın zati dışında kalan her şey mümkün varlıktır. Bu mümkün varlıklar, varlık sahasına çıkabilmek için varlıklarını yokluklarına tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duyarlar ki, o da yüce Allah'tır.²

Âmidî'nin ise bu delillerden yalnızca birine dayanmadığı, hudus ve imkân delillerini bütünleştirerek mümkün varlıkların sonlu ve sınırlılığı üzerine kurulu bir akli delil geliştirdiği görülmektedir. Onun İslam filozofları ve mütekellimlerin çokça kullandıkları sadece hudus veya sadece imkân delillerini kullanmadığı, bu delillerde sık sık kullanılan cevher ve araz kavramlarına iltifat etmediği anlaşılmaktadır.³ Âmidî İslam filozoflarının ve mütekellimlerin kullandıkları delileri geniş bir şekilde inceledikten sonra bunlara ciddi eleştiriler getirmiştir. O, klasik delileri değerlendirirken, bu delillerden en sağlam olanın imkân delili olduğunu, bununla birlikte bu deliller arasında en faydalı olanın ise en İbn Rüşd'ün savunduğu ihtira ve inam delili olduğunu söylemektedir. Âmidî'ye göre bu delilin en faydalı delil olmasının sebepleri akli olmaktan ziyade psikolojiktir. Çünkü ona göre bu delilin örnekleri insanın gözü önünde gerçekleşmekte ve insan psikolojisi üzerinde bir etkiye neden olmaktadır. Yine Âmidî'ye göre bu delili farklı kılan diğer bir özellik ise Kur'an'da seksenden fazla yerde tekrarlanmasıdır.⁴

Âmidî, Kur'an delilini istidale dayalı bir delil haline getirmeyi hedeflemiştir. Bu sebeple öncelikle delilini üç aşamadan geçirmiş,

¹ Erdemci, *a.g.e.*, s. 143.

² Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1992, s. 96.

³ Seyfeddin Âmidî, *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, (thk. Mahmud Abdullatif), Kahire, 1971, s. 15.

⁴ İbrahim Çoşkun, *Âmidî'nin İspat-ı Vâcip Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler*, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/VIII, 2006, s. 26.

sonrasında ise sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Bu aşamalardan ilki yokluktan sonra fiilen mevcut haline gelen ve duyularla algılanabilen hadis şeyleri müşahede ettikten sonra bunlar üzerinde düşünmektir. Bu aşama, delile ihtiyaç duymayan hissi bir aşamadır. İkinci aşama ise yapılan tefekkür sonucu hadislerin madum ve yok iken ortaya çıkmalarından, onların mümkün şeyler olduğu fikrini elde etmektir ki, bu aşama, açıklama gerektiren akli bir adımdır. Üçüncü aşama ise hadis ve mümkün olan şeylerin, başkasıyla değil, kendi zatiyle mevcut ve vacip olan ilk mevcuda dayanmaları için, devir ve teselsül fikrinin çürütülmesidir.¹

Âmidî, bu delilinin ilk aşamasına insanın biyolojik yapısını örnek vermekte ve insan vücudunda görülen hayret uyandırıcı mekanizmanın her şeye kadir ve alim bir fail bulunmadan oluşmasının muhal olduğunu belirtmektedir. Âmidî, delilini oluştururken daha evvel mevcut olmadığı halde icat edilen ve ortada müşahede ettiğimiz şeyleri mülahaza etmekle işe başlamıştır. Onun bu noktada delilini gerçek müşahedelerden ve hissi olaylardan meydana gelen sağlam bir temel üzerine oturttuğu görülmektedir. Âmidî'nin bu yöntemi onu, kelamcı filozofların âlemin hudusu ve imkânı gibi ispatı zor olan mukaddimelere dayanmak riskinden uzaklaştırmıştır. Âmidî, ikinci aşamada ise akli mülahazalara yer vermektedir. O bu aşamada hadis varlıklara değinmekte ve hudus fikrinden imkân düşüncesine ulaşmaktadır. Hadisler yok iken var olmak, var iken de yok olmak suretiyle mümkün hükmünü alırlar. Akıl, bu mümkün olan hadislerin, varlıklarını kendisinden aldıkları bir sebebe dayandıklarına hükmeder. Çünkü mümkünlerin kendi kendilerine varlık sahasına çıkması mümkün değildir ve var olabilmeleri için bir müreccihe ihtiyaç duyarlar.²

Kelamcılar hudus delilinden yola çıkarak hareket etmişler sonra buna imkân delilini de eklemişler ve en sonunda da yalnızca imkân fikrine dayanmamayı tercih etmişlerdir. Amidi'nin Allah'ın varlığını delillendirmede ortaya koymuş olduğu bu yöntemin ise delilleri birleştirdiğini göstermektedir. Çünkü o, mümkün hadislerin var olabilmeleri, varlık sahasına çıkabilmeleri için vacip olan bir muhdise ihtiyacını ispatta, his ve müşahede edilen hudus ile işe başlamış ve buradan da imkâna intikal etmiştir.³

Âmidî'nin Allah'ın varlığını ortaya koymaya çalıştığı ispat-ı vacip delilinin önemli bir bölümünü, mümkün varlıkların varlık sahnesine çıkmalarını ve var olduktan sonra da varlıklarını devam ettirmelerini,

¹ Âmidî, *Gayetül Meram*, s. 26.

² Hasan Mahmud eş-Şafii, *el-Amidi ve Arauh'ul Kelamiyye*, Daru's-Selam, Kahire, 1998, s. 183.

³ Coşkun, a.g.m., s. 14.

yakın/önceki sebeple sonucu birbirinin varlık sebebi olarak kabul eden devir düşüncesinin ve sebepleri sonsuza kadar götürmeye çalışan teselsül fikrinin yanlışlığı oluşturmaktadır. Âmidî'ye göre illet ve malûllerin sonsuza kadar teselsülü, eşyanın hiç vücut bulmaması sonucuna götürür. Hâlbuki vücut hissi bir bedahettir. Âmidî bu görüşünü illet ve malûllerin arka arkaya ve toplu halde vücutta iken teselsülünün mümkün olmadığını ispatlayarak iptal etmeye çalışmıştır.¹

Âmidî'nin, kelimcilerin sem'iyat alanında ele aldıkları ba's konusu üzerinde de özellikle durduğu görülmektedir. Ba's kelimcılara göre dirilişi yani ruhların bedenlere iadesini ifade etmektedir.² Âmidî'nin yaşadığı dönemde felsefenin İslam dünyasına girmesiyle birlikte gelişen felsefi anlayışlara karşı, onların metodunu kullanarak felsefecileri eleştirmek, yeni bir felsefi kelam oluşmasına vesile olmuştur. Bu yeni felsefi kelam özellikle Gazzâlî tarafından başlamış, Razi ile geliştirilmiş ve Âmidî ile de daha ileri boyutlara taşınmıştır. Filozoflar ahrette dirilişin bedenlen değil de sadece ruhen olacağını, beden yok olurken ruhun ebediliğini iddia etmişler, bu konuda görüşlerini teyid edecek deliller sunmuşlardır.³

Felsefeciler, insanın aslının yani özünün nefis olduğu düşüncesinden hareketle, gerek idrak ve gerekse lezzet ve elem bakımından asıl olanın ruh olduğu düşüncesine varmışlardır. Bu sebeple beden arızidir, geçicidir. Filozoflara göre bedenin fonksiyonu sadece ruha vasıta olmaktan ibarettir. Nefis yaşadığı bedende iyi ameller işlemişse, bedenden ayrıldıktan sonra ebedi huzura kavuşur ve ilahi nurla birleşerek lezzetlerin en büyüğü ile nimetlenir. Aynı şekilde nefis, şayet Allah'ın emri doğrultusunda hareket etmeyip, dünya hayatını ona başkaldırarak ve emirlerini çiğneyerek geçirmişse, bedenden ayrıldıktan sonra, ulaşması gereken mertebelere ulaşamamanın ve ilahi nura kavuşamamış olmanın ızdırabıyla en büyük sıkıntıları yaşar ve en büyük cezayı çeker demişlerdir.⁴

İslâm filozoflarının bu konudaki görüşlerinin kaynağı olarak Yunan filozoflarından özellikle Eflatun ve Aristo gösterilebilir. Onların gerek nefis ve mahiyeti ve gerekse tekrar diriliş konusundaki görüşleri, İslam filozofları üzerinde ciddi bir etkiye sebebiyet vermiştir. Kindi başta olmak üzere

¹ Şafii, *a.g.e.*, s. 191.

² Cafer Sadık Yaran, *Death and Immortality in Islamic Thought, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, Samsun, 1998, s. 103; Nesefi, *a.g.e.*, s. 236; Sâbuni, *a.g.e.*, s. 177; Eş'ari, *a.g.e.*, s. 265, Teftazani, *a.g.e.*, s. 47; Ebu Hamid Gazzâlî, *İhya-u Ulumiddin*, Daru's-Selam, Kahire, 2003, s. 134.

³ Seyfeddin Âmidî, *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, (thk. Mahmud Abdullatif), Kahire, 1971, s. 285.

⁴ Ahmet Erkol, *Seyfeddin Âmidî'ye Göre Cismani Haşr*, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, Urfa, 2000, s. 206.

Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd, bu konuda Aristo ve Eflatun'un düşüncelerine katılmış ve haşrin cismani değil ruhani olacağını söylemişlerdir. Ayrıca Kur'an'da geçen cennet-cehennem tasvirleri ve ahiret ile ilgili ayetlerin hakiki anlamda olmayıp mecazi olduğu ifade etmişlerdir.¹ Filozoflara göre elemi ve lezzeti hissedecek olan ruh olduğundan, cesedin tekrar yaratılmasına gerek yoktur.²

Kelamcılar ise felsefecilerin cismani haşrı kabul etmeyip, ruhani haşrı gündeme getirmelerini eleştirmiştir.³ Âmidî de çağında tartışılan konulardan biri olması nedeniyle bu konu üzerinde özellikle durmuştur. Âmidî'den önce Gazzâlî filozofların bu görüşlerini çürütmek adına adeta onlara karşı savaş açmış ve filozofların ruhani haşr iddialarından dolayı küfre düştüklerini iddia etmiştir.⁴

Âmidî de Gazzâlî'nin izinden giderek bu konuyu felsefi bir üslup ile ele almış, filozofların haşrin cismani olmayıp, ruhani olduğu iddialarını çürütmeye çalışmıştır. Âmidî önce filozofların bu konudaki görüşlerini aktarmış, sonra aynı felsefi metotla onların görüşlerin çürütmeye çalışmıştır. O kendisinden önceki kelamcılarının izinden giderek, Kur'an'da cennet, cehennem, ahiret ile ilgili zikredilen şeylerin mecazi değil de hakiki anlamda olduğunu söylemiştir. Âmidî, "ba's" kavramını öldükten sonra yeniden dirilmek, asli parçaları bir araya getirerek ve ruhları da buna iade ederek Allah'ın ölüleri tekrar yaratması şeklinde tanımlamıştır. O filozofların bu konuda yanlış düşündüklerini Kur'an'dan ve Hz. Peygamberden gelen haberlere muhalefet ettiklerini ileri sürmüştür.⁵

Ehl-i Sünnet kelamcıları, ölümle birlikte toprağa karışan bedeninin tamamen çürümesi ve ortadan kalkması halinde bile, ölümden önceki haliyle yani cevher ve arazlarıyla yeniden diriltilebileceğini iddia etmişlerdir. Bazı Mutezile âlimleri ise arazların iade edilmesini imkânsız görmüşlerdir. Kerramiye fırkası ise tamamen yok olan hiçbir nesnenin aynen iade edilmesi mümkün görmemişlerdir. Bu sebeple onlar ölülerin bedenlerinin yok olmayacağını, sadece parçalanıp, bu parçaların dağılacığını, diriliş esnasında ise dağılan parçaların bir araya getirilerek, bedenen dirilişin gerçekleşeceğini savunmuşlardır.⁶ Âmidî ise Ehl-i Sünnet kelamcılarının, bir şeyin tamamen yok olması durumunda bile tekrar iadesinin aklen caiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Ona göre tekrar diriliş

¹ Erkol, *a.g.e.*, s. 206.

² Âmidî, *Gayetü'l-Meram*, s. 289.

³ Abdüllatif Harputi, *Kelam Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 121.

⁴ Ebu Hamid Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 8.

⁵ Âmidî, *Gayetül-Meram*, s. 285.

⁶ Erkol, *a.g.m.*, s. 200.

için yok olanın cevher veya araz olması arasında bir fark yoktur. Âmidî bu konuda başlangıçta olmayan bir şeyin yoktan var edilmesinin, yaratılan bir şeyin, yok olduktan sonra tek yaratılmasının daha kolay olduğunu ifade etmekte ve ilgili Kur'an ayetlerini¹ delil olarak sunmaktadır.²

Âmidî'nin nübüvvet konusunda da görüş beyan etmiş, nübüvveti ispatta genellikle akli delilleri kullanmış, insanların peygamber olmadan huzur ve saadet içinde yaşamalarının mümkün olamayacağını, peygamber olmadan medeniyetlerin kurulamayacağını, kâinatta var olan zararlı ve yararlı şeylerin bilinemeyeceğini, gayba ait haberlerin ancak peygamberler aracılığıyla bilinebileceğini, ibadetlerin yapılaş şekillerinin ve Allah'ın rızasını kazanmanın peygamberlerin vasıtasıyla mümkün olabileceğini söylemiştir. Âmidî'nin bu konuda da kelim ilmine büyük katkısı olduğu görülmektedir. Âmidî, o güne kadar yapılan nübüvvetle alakalı ne kadar itiraz varsa, hepsini en ince ayrıntılarına kadar tespit etmiş, sonra kapalı hiçbir husus kalmayacak şekilde onları açıklamaya çalışmıştır. O, yapılan itirazlara cevap verirken aklî ve naklî delillerden olabildiğince istifade etme yoluna gitmiştir.³

Nübüvvet konusunda Hz. Peygamber'in peygamberliğine de değinen Âmidî, nübüvvet noktasında sahip olduğu bilgilerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispata çalışmıştır. O, Peygamberimizin nübüvvetinin en büyük delili olarak Kur'an-ı Kerim'i işaret etmektedir. O burada Kur'an-ı Kerim'in i'cazına ve onun bir benzerinin asla getirilemeyeceğine değinmiştir. Hz. Peygamber'in geçmiş ve gelecekte vermiş olduğu haberleri ve şahsi kişiliğini onun peygamberliğinin delili olarak sunmuştur. Âmidî Hz. Muhammed'in peygamberliğine yapılan itirazları da en ince ayrıntısına kadar ele alarak, kendine has yöntemiyle çürütmeye çalışmıştır.⁴ Örneğin Âmidî Gayetü'l-Meram'ında Peygamber'in peygamberliğinin delili olan hissi mucizelerin aslında bir delil teşkil etmediği, çünkü bu hadiselerin hiç birisinin kesin malum olmamakla birlikte tamamının ahad yolla geldiğini iddia edenlere karşı bir savunuda bulunur. Âmidî, bu tür haberlerin rivayet edilmesinde yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan büyük kalabalıkların, siyercilerin ve tarihçilerin bu konuyu ittifaken nakletmiş olduklarını, dolayısıyla bunun artık ahad haber olmaktan çıkıp mütevatir haber hükmüne girdiğini ve ilk asırdan

¹ Yasin, 36/79; Hac, 22/66.

² Âmidî, *Gayetül-Meram*, s. 300.

³ Osman Turgut Dilek, *Seyfüddin Âmidî'de Nübüvvet Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Kayseri, 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 109.

⁴ Dilek, *a.g.t.*, s. 109.

zamanımıza kadar bunun rivayet edildiğini söylemek suretiyle bu itirazın doğru olamayacağını vurgulamaktadır.¹

Âmidî'nin görüş beyan ettiği kelami hususlardan bir diğeri ise nesih meselesidir. Her ne kadar nesih konusu, fıkıh usulünün tartışmalı kadim problemlerinden bir olsa ve kelim eserlerinde belli bir başlık altında ele alınmasa da özellikle be'dâ düşüncesiyle ilgisi noktasında incelenmektedir. Nesih kavramı Kur'ân'da ve hadislerde geçmektedir. Sahabe ve tabiin dönemindeki kullanımlardan o sıralarda neshin fıkıh usulündeki teknik anlamını aşan bir kavramsal çerçeveye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nesih, şer'i bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer'i delille ortadan kaldırılmasıdır.² Be'dâ ise sözlükte, gizli bir şeyin ortaya çıkması, bilinmezken bilinir hale geldikten sonra tasvip edilmesi, bir şeyin doğrusunun önceden bilinmeyip sonradan bilinmesi, zihinde bir konuda farklı bir görüşün belirmesi manalarına gelir. Yani Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesidir.³ Bedâ, Allah'a bilgisizlik ve eksiklik nispet etmeyi gerektirdiği için Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Zeydiyye tarafından reddedilmiştir. Ancak Ehli Sünnet âlimlerine göre nesih, şer'î delille sabit olmuş bir hükmün yeni şer'î bir delille yürürlükten kaldırılması demek olup, kaldırılan hükmün müddeti ve bitiş zamanı önceden Allah nezdinde bilindiğinden, nesihle değişiklik Allah'ın ilminde değil, insanların bilgi ve uygulamalarında meydana gelmektedir.⁴

Âmidî neshi, "Önceki şer'î hitabın hükmünden sabit olanların devam etmesine mani olan Şâri'in hitabı" şeklinde tarif etmiştir.⁵ Bedâ'nın manasının ise cehaletten sonra ilmi, gizlenmeden sonra açığa çıkmayı gerektirdiğini, bunun ise Allah Teâlâ hakkında muhal olduğunu söylemiştir. Hâlbuki nesih böyle değildir. Çünkü nesih, ezelde Allah Teâlâ'nın muayyen bir vakitte maslahatın gerçekleşmesi için bir fiili emretmesini gerektirir ve bu, başka bir vakitte onun nesh edileceğini bilmeyeceği anlamına gelmez. Onun için Allah Teâlâ, bildiği bir vakitte bir şeyi neshettiği zaman, bundan, gizli olan bir şeyin Ona zahir olduğu anlamı çıkmaz. Ondaki bir mefiseden dolayı onu emretmiş olmayacağı gibi, ondaki bir maslahattan dolayı da

¹ Âmidî, *Gayetü'l-Meram*, s. 357.

² Abdurrahman Çetin, *Nesih*, TDV, XXXII, 2006, s. 579.

³ Avni İlhan, *Be'dâ*, TDV, V, 1992, s. 290.

⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 44.

⁵ Seyfeddin Âmidî, *El İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, (thk. Abdurrezzak el Afifi), Riyad, 2003, s. 131.

nehyetmiş olmaz. Bu, Ramazanda gece yemeyi mubah kılması, gündüz ise haram kılması gibidir.¹

Bazıları be'dâ düşüncesine yol açacağı için neshi inkâr etmişleridir. Buna karşı Gazzâlî ise Allah hakkında cehli ifade eden bedâ anlayışına götüreceği için neshe karşı çıkmamanın yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Âmidî de bu konuda yine Gazzâlî'nin izinden gitmiş ve neshi inkâr edenlerin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. O, be'dâ düşüncesine karşı çıkarken, aynı zamanda nesih savunmuştur. Çünkü ona göre nesihde değişiklik Allah'ın ilminde değil, insanların bilgi ve uygulamalarında meydana gelmektedir. Bu nedenle İslam âlimlerinin bir kısmı Kur'an'ın tilavet ve hükmünün birlikte nesh edilmesine karşı çıkarken, Gazzâlî ve Âmidî bunu caiz görmüşlerdir.²

Âmidî'nin kelâm ilminde kullanılan kelami delillere bakışı ve bu delilleri değerlendirişi de yine kendine has bir özellik arz etmektedir. Âmidî'ye göre kullanılan delillerin bir kısmı hakikate ulaştırıcı deliller değildir. O, kendi döneminde delil olmadığı halde delilmiş gibi kabul edilen delilleri ayıklama faaliyetinde bulunmuştur. Onun bu gayreti dinin doğru anlaşılması adına atılan çok önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir. Kelâm ilminin kuruluş aşamasında deliller Kur'an'dan ibarettir. Sünnet ise özellikle fikhî konularda kitabı açıklayıcı olarak kullanılmıştır. Sünnet, yaşayan Kur'an olarak değerlendirilmiştir. Zira namazın nasıl kılınacağı ve haccın nasıl ifa edileceği gibi fikhî hususlar sünnet ile izah edilmiştir. Kelâmî konularda zaman geçtikçe insanlar kendi görüşlerini ispatlamak için yeni delil aramaya, hatta deliller uydurmaya başlamışlardır. İhtilafların ve delillerin artmasıyla beraber Kur'an da daha farklı yorumlanmaya başlanmıştır. Bundan dolayı kelâm ilminde bir akideleşme sürecine girilmiştir. Bu noktada Âmidî'nin en büyük hizmetlerinden biri, sonradan kelâm ilmine bulaştırılmış ve hakikatle ilgisi olmayan delillerin kelami deliller arasından çıkarılması noktasındadır. Ne var ki Âmidî'nin kelamcılarının dayandıkları delilleri tenkit edip, bunları yeniden ele alması, kelama muhalefet edenler için bir dayanak noktası olmuştur. Örneğin İbn Teymiye bu durumu kelamcılarının aleyhinde bir delil olarak görmüş ve kelamcılarını eleştirisinde Âmidî'nin deliller konusundaki bu görüşlerini malzeme olarak kullanmıştır.³

¹ Âmidî, *El İhkam*, s. 136.

² Aydın Taş, Gazzâlî ve Âmidî'nin Nesih Problemi, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV-2, 2010, s. 124-125.

³ Teymiyye, *er-Risaletü 't-Tedmuriyye*, s. 280.

Âmidî'ye göre kendisi ile başka bir şey hakkında bilgi edinmeye yarayan deliller,¹ medlûle ulaşmak açısından yalnız akıl ile bilinenler, yalnız nakil ile bilinenler ve hem akıl hem de nakil ile bilinenler olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Âmidî'ye göre tüm öncülleri aklî olan sonuçlara aklî delîl denir. Ona göre sadece aklî delîl ile bilinen meselelerden bazıları ilahi hitap ulaşmadan önce bir yaratıcının varlığını ve âlemin hudusunu bilmek, nübüvvetin sıhhati, cevher ve araz ile ilgili hükümleri bilmek gibi konulardır. Âmidî, aklî delîli mana ve şekil açısından ele almaktadır. Aklî delîlin kat'î olması için hem mana hem de şekil açısından doğru ve sahih olması gerekir. Bunların her ikisi veya birisi yanlış olursa sonuç da yanlış olur. Âmidî'ye göre aklî delîl, bilinmeyenden bilinene ulaşma yolu değildir. Bilakis bilinenden başka bir bilinene ulaşma yoludur. Bunu yapmanın sebebi de bilginin testini gerçekleştirmektir. Bir ikna çabası ve bilginin sağlamasını yapmaktır. Fıkhî kıyasta da bu nokta önem arz etmektedir.²

Âmidî, aklî delîli inceledikten sonra sem'î delîli incelemeye tabi tutmuştur. Âmidî'ye göre sem'î deliller, yüce Allah'ı, kelâmını ve elçisini kabul eden kimseler için delîl teşkil eder. Âmidî, bunları kabul etmeyene sem'î delîl ile ispata kalkışmanın kişiyi kısır döngüye düşüreceğini savunur. Ayrıca Âmidî, fiillerin yüce Allah'a ve kullara nispeti gibi kat'î ve yakînî meselelerde kitabın ve sünnetin zâhiriyle delîl getirmenin yeterli olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü herkes kendi usûlü çerçevesinden âyet ve hadislere bakıp farklı yorumlar getirerek kendi savunduğu fikri haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Sem'î delîl, kitap, sünnet, ümmetin icmâsı, kıyâs ve istidlâl olmak üzere beş kısma ayrılmasına rağmen, mütekellimlerin örfünde sem'î delîl sadece üç kısma ayrılır: Kitap, sünnet ve ümmetin icmâsı. Âmidî'ye göre kıyâs, fıkıh usûlünde amelî meselelerin çözümünde delîldir. Fakat usûlü'd-dînîde itikâdî meselelerin çözümünde delil değildir. Özellikle "kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid" istidlâlini kabul etmemesinin temel sebebi budur.³ Üçüncü delil ise akli ve sem'î delillerin birleşmesinden oluşan delillerdir. Öncüllerin biri aklî, diğeri ise sem'î delîlden oluşan sonuçlar bu kısma girer.⁴ Âmidî'nin delilleri tasnifi kısaca böyledir.

¹ Ramazan Altıntaş, Delil ve Delillendirme Yöntemleri, *Kelam*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 317.

² Vezir Harman, *a.g.t.*, s. 133.

³ Harman, *a.g.t.*, s. 140.

⁴ Harman, *a.g.t.*, s. 145.

3. Kelami Metodu

Âmidî Eş'âri kelim kolünün gelişip, yayılmasında etkili olan isimlerden biridir. O Eş'ari kolünün son dönem kelimcilerindendir¹ ve felsefi kelim döneminin en parlak simalarından birisidir. Bu yüzden kelim eserlerinde felsefi konular ağır basmaktadır. Mantığı da eserlerinde çok güzel kullanmıştır. O, eserlerini yazmadan önce derin araştırmalar yapmış, sonra telif etmiştir. Mükemmel ve kusursuz bir eser meydana getirme ve kelami meselelere açık ve anlaşılır çözümler üretebilmek amacıyla, uzun bir inceleme ve araştırmadan sonra eserlerini kaleme almıştır. Hacimli mantık ve felsefe eserleri sebebi ile onu İbn Sina takipçisi ve yorumcusu olarak gösterenler olmuştur. Çünkü onun felsefi eserlerinin tamamı şekil ve içerik olarak İbn Sina'nın eserlerine çok benzemektedir. Hatta birçok makale ve fasıl başlığı aynıdır.²

Âmidî bir meseleyi ele almadan önce, o mesele ile ilgili ittifak ve ihtilaf edilen noktalar hakkında toplu bilgiler vermiş, sonra muhaliflerinin iddialarını sıralamış, onları tahlil etmiş, iddiaların bâtil olduğunu söyledikten sonra hak olan görüşleri sunmuş ve ardından bu görüşlerin doğru olduğunu ispata çalışmıştır. Ara sıra şüphelere ve o konuyla alakalı suallere cevaplar vermiştir. Âmidî, sem'î delilleri sadece sem'iyat bahislerinde kullanma yoluna gitmiştir. İlahiyat bahislerinde ender olarak naklî delil kullanmıştır. Nübüvvet bahsinde yine aklî izahlar ağırlıklı yer tutmaktadır. Haşre ait mevzularda ise nasları çokça kullandığı görülmektedir.³

Âmidî kullandığı ifadelerde selefi olan kelimcılara çok yaklaşmış, bazen aynı ifadeleri kullandığı da olmuştur. Onda Bakillânî, Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî ve Râzî gibi kelimcilerin tesirleri görülmektedir. Fakat Ehl-i Sünnet kelimcilerinin bazı izahlarına itiraz ettiği ve farklı izahlar getirdiği de görülmektedir. Âmidî kendi zamanına kadar gelen Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik gibi dinlerin mensuplarının, Mutezile, Batıniye, Şia ve Cebriye gibi fırkaların ve felsefecilerin görüşlerini açık bir şekilde eleştirmiştir. Yanlış görüş sahibi her grubu eleştiriye tabi tutmuştur. Sahabelerin kendi aralarında cereyan eden görüş ayrılıklarında ise onları eleştiriye tabi tutmamış, onların kendi aralarında ortaya çıkmış anlaşmazlıklarda olayları en güzel şekilde hamletmek gerektiğini savunmuştur.

¹ Hasan Mahmud eş-Şafi, *Kelama Giriş*, (Çev.: Süleyman Akkuş), İstanbul, 2009, s. 142.

² Hakan Coşar, *Keşfü't-Temvihât'ta Seyfeddin Amidi'nin Felsefi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Ankara, 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 186.

³ Coşar, *a.g.t.*, s. 186.

Sonuç

Seyfeddin Âmidî küçük yaşlardan itibaren ilimle meşgul olmuş, kendini özellikle kelim, felsefe, mantık gibi ilimleri öğrenmeye vermiştir. Ancak onun felsefi ilimlerle uğraşması bazı kesimler tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur. Aldığı bu eleştiriler nedeniyle sürekli olarak yer değiştirmek zorunda kalmıştır. Zaman zaman bu kesimler tarafından Ehli Sünnet çizgisinden çıkmakla itham edilmiştir. Âmidî mantığa ve felsefeye tam olarak hâkim olması ve zekâsının da çok kuvvetli olması sebebiyle, felsefe ve mantık ilmini büyük bir ustalıkla kelami meseleleri açıklamada kullanmıştır. Kelami meselelere kapsamlı çözümler üretmeyi gaye edinmiştir. Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişki konusunda ispat içinde nefiy, nefiyde ispat metodunu uygulamaya çalışmış, teşbih ve tenzihten birine ağırlık vererek, bu konuda aşırılığa gidilmesini doğru bulmamıştır. O haberi sıfatları tevile gitmiş ancak dilin sıfatları açıklamadaki yetersizliği nedeniyle bir noktadan sonra susmak gerektiğini söylemiştir.

Âmidî Allah'ın sıfatlarının akli delillerden ziyade nakli delillerle bilineceğini söylemiş ve kelamcıların bu noktadaki gayretlerini yetersiz bulmuştur. Allah'ın varlığını ispat konusunda ise kelamcıların ve filozofların kullandığı delilleri yani hudus ve imkân delilini birleştirerek orijinal bir delil ortaya koymuştur. Âmidî ayrıca delil olmadığı halde bir şekilde kelam ilmine sonradan sokulmuş delilleri ayıklama çabasında olmuş ve bu çabasıyla kelam ilmine büyük katkıda bulunmuştur. Âmidî döneminde özellikle kelamcılar ve filozoflar arasında çokça tartışılan haşr konusu üzerinde de durmuş, haşrın cismani değil, ruhani olacağını iddia eden filozofların delillerini özellikle Kur'an ayetleri doğrultusunda çürütmeye çalışmıştır. Âmidî üzerinde muhalefet edilen bir konuyu ele almadan önce, o mesele ile ilgili ittifak ve ihtilaf edilen noktalar hakkında toplu bilgiler vermiş, sonra muhaliflerinin iddialarını sıralamış, onları tahlil etmiş, iddiaların bâtıl olduğunu söyledikten sonra hak olan görüşleri sunmuş ve ardından bu görüşlerin doğru olduğunu ispata çalışmıştır. Ara sıra şüphelere ve o konuyla alakalı suallere cevaplar vermiştir. Sem'î delilleri sadece sem'iyat bahislerinde kullanma yoluna gitmiştir. İlahiyat bahislerinde naklî delili kullandığı çok az olmuştur. Nübüvvet bahsinde yine aklî izahlar ağırlıklı yer tutmaktadır. Bu yöntemle Âmidî'nin özellikle felsefe ve kelam ilmine dair hacimli eserler verdiği görülmektedir.

Kaynakça

- Adsoy, Şerafeddin, *Seyfuddin el-Âmidî'nin Dekaike'l-Hakaik Fi'l-Mantık Adlı Eserini Tercüme, Tahkik ve Değerlendirmesi*, Sakarya Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Sakarya, 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Altıntaş, Ramazan, *Delil ve Delillendirme Yöntemleri, Kelam*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 317-331.
- Âmidî, Seyfeddin, *El İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, (thk. Abdurrezzak el Afifi), Riyad 2003.
- , *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, (thk. Mahmud Abdullatif), Kahire 1971.
- Aydın Ö., *Haberi Sıfatları Anlama Yolları*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 1, İstanbul 1999, s. 133-158.
- Coşar, Hakan, *Keşfü't-Temvihât'ta Seyfeddin Amidi'nin Felsefi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Ankara 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Coşkun, İbrahim, *Âmidî'nin İspat-ı Vâcip Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, I/VIII, 2006, s. 2-20.
- , *Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, III-1, Urfa 2001, s. 58-59.
- Cürçani, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Tarifât*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1998.
- , *Şerhu'l-Mevâkif*, (Çev. Ömer Türker), Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2011.
- Çelik, İbrahim, *Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukatil bin Süleyman'a İsnat Edilen Teşbih Fikri*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II/2, Bursa 1987, s. 151-159.
- Çetin, Abdurrahman, *Nesih*, TDV, XXXII, 2006, s. 579-581.
- Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam'ın Temel Bilgileri*, AİF Yayınları Ankara, 1971.
- Dilek, Osman Turgut, *Seyfuddin Âmidî'de Nübüvvet Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Kayseri 2009, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Erdemci, Cemalettin, *Kelam İlmine Giriş*, Dem Yayınları, Ankara, 2012.
- Erkol, Ahmet, *Seyfeddin Âmidî'ye Göre Cismani Haşr*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, Urfa, s. 200-218.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *El İbane an Usulü'd-Diyane*, Medine, 1410.
- , *Makalatül İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, Mektebetü'n-Nehda, Kahire 1979.
- Gazzâlî, Hamid, *Filozofların Tutarsızlığı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- , *İhya-u Ulumiddin*, Daru's-Selam, Kahire, 2003.

- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2003.
- Gülpâyigâni, Ali Rabbani, *Kelami Mezhepler ve Fırkalar*, (Çev.: Sedat Beren), Önsöz Yayınları, İstanbul 2014.
- Güneş, Kamil, *İman ve Yorumu*, Hüner Yayınları Konya, 2010.
- Harman, Vezir, Seyfeddin Âmidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller, *Kelam Araştırmaları*, X/2, 2012, s. 133-154.
- , *Seyfeddin Amidi'nin Kelam Sisteminde Usûlü'd-Din ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Ankara 2012, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Harputi, Abdüllatif, *Kelam Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- Humeyyis, Muhammed, *Ebu Hanife'nin İtikat Esasları*, (Çev.: Ahmet İyibildiren ve bşk.), Guraba Yayınları, İstanbul 2002.
- İlhan, Avni, Be'dâ, *TDV*, V, 1992, s. 290-291.
- Karadaş, Cafer, Eşari Kelam Okulu, *Kelam*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995.
- Klavuz, Ulvi Murat, *Kelama Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Maturidi, Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Darü'l Cemiyeti Katr, Kahire trs.
- Nar, Ali, *Akaid Risaleleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- Nesefî, Ömer, *Metni Hakakiki Akaidi'l İmam en Nesefî*, Sahafiye-i Osmaniyye, İstanbul 1293.
- Razi, Fahreddin, *Şerhu Esmailahi'l-Hüsna li'r-Razi*, Mektebetü Ezheri'ş-Şerif, Kahire 1420.
- RAZÎ Fahreddin, *El-Muhassal*, (Çev.: Hüseyin Atay), Öncü Yayınları, Ankara 2002.
- , *Allah'ın Aşkınlığı*, (Çev.: İbrahim Çoşkun), İz Yayınları, İstanbul 2006.
- Sâbuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, Külliyyete bi Cemaati Marmara, İstanbul 2011.
- Şafii, Hasan Mahmud, *Kelama Giriş*, (Çev.: Süleman Akkuş), İstanbul 2009.
- , *el-Amidi ve Arauh'ul Kelamiyye*, Daru's-Selam, Kahire 1998.
- Taş, Aydın, Gazzâlî ve Âmidî'nin Nesih Problemi, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV-2, 2010, s. 124-125.
- Teftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2010.
- Teymiyye, *Mecmûu'l-Feteva*, (Haz.: Amir Cezzar-Enver Baz), Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1997.

- , *er-Risaletü't-Tedmuriyye*, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad, trs.
- Topaloğlu B., *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1992.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010.
- Wolfson H. A., *Kelam Felsefeleri*, (Çev.: Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Yar, Erkan, Eşari'nin Teolojik Görüşleri, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, Urfa 2006, s. 1-23.
- Yaran, C. S., Death and Immortality in İslamic Thought, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, Samsun 1998, 103-124.
- Yeprem, M. S., *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
- Yurdagür, M., Haberi Sıfatları Anlamada Metod, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Kayseri 1983, s. 249-264.
- Yüceer, İsa, *Ehl-i Sünnet İnancı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Van 1995.
- Yüksel, Emrullah., Seyfeddin Âmidî, *TDV*, III, 1991, s. 57-58.