



Seyfeddin Âmidî'ye Hatalı İsnat: Kadîm Eser Muhtâr Fâile Dayanır mı?

Clarifying Sayf al-Dîn al-Âmidî's Position: Can a Free-Choosing Agent Cause an Eternal Effect?

Kübra Sümeyye BAHÇI

Doktor Adayı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul/Türkiye
Ph.D. Candidate, İstanbul Medeniyet University, Institute of Graduate Studies, İstanbul/Türkiye
kubrasumeyye.camur@gmail.com | orcid.org/0000-0002-4492-0488 | ror.org/05j1qpr59

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
06 Eylül 2024	06 September 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
29 Kasım 2024	29 November 2024
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2024	31 December 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmıştır. Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iThenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Kübra Sümeyye Bahçi). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Kübra Sümeyye Bahçi).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Bahçi, Kübra Sümeyye. “Seyfeddin Âmidî'ye Hatalı İsnat: Kadîm Eser, Muhtâr Fâile Dayanır mı?”. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 293-311. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1544490>”

Öz

Bu makale, Adudüddin İcî'nin *Kitâbü'l-Mevâkıf* adlı eserinde Seyfeddin Âmidî'ye hatalı bir şekilde isnat ettiği, kadîm eserin muhtâr fâile dayanabileceği görüşünü ele almaktadır. İcî, kelâmcılar ile Meşşâî filozoflar arasında, mücib bi'z-zât tanrı düşüncesinin zorunlu olarak âlemin kıdemini, fâil-i muhtâr tanrı düşüncesinin ise zorunlu olarak âlemin hudûsunu gerektirdiği konusunda fikir birliği olduğunu iddia eder. Ancak İcî, Âmidî'nin bu konuda aykırı bir görüş savunduğunu ve kadîm âlemin muhtâr bir Tanrı'ya dayanabileceğini ileri sürdüğünü belirtir. Makale, İcî'nin bu iddiasının yanlış olduğunu, Âmidî'nin böyle bir görüş savunmadığını ve fakat bu hatalı isnadın sonraki şerhlerde aktarıldığını göstermektedir. İcî, Âmidî'nin kasıtlı yaratmada eserin müessiri öncelikle zamansal değil, icâb yoluyla yaratmadaki gibi zâtî öncelik tarzında olabileceğini düşündüğünü iddia etmektedir. Yaratıcı ile eser arasında zâtî öncelik-sonralık ilişkisi ise, kadîm bir eserin kasıtlı yaratan bir müessirin eseri olabileceğini vurgulamaktadır. Âmidî'nin böyle bir görüşü savunup savunmadığını tespit etmek amacıyla, onun kasıtlı yaratma ile icâb yoluyla yaratma arasındaki temel farklardan biri olan, kastın vuku bulması için maksûdun yokluğunun şart olduğu ilkesini sürdürüp sürdürmediği soruşturuldu. Nitekim, maksûdun yokluğunun kastın bir şartı olduğu ilkesine göre, kasıtlı yaratan bir fâilin kastettiği eserin, sadece zâtî değil, zamansal olarak da öncelik-sonralık ilişkisi içinde bulunması gerekir. Ancak Adudüddin İcî'ye göre, Âmidî tam da bunun aksini mümkün görmüştür. Makale, Âmidî'nin bu ilkeyi koruduğunun gösterilmesi halinde, böyle bir görüşle itham edilemeyeceğini savunur. Bununla birlikte, İcî'nin isnadına dayanak olabilecek bir başka noktaya işaret edilmektedir. Âmidî, âlemin yaratılmadan önceki yokluğunun ezelf bir maksûd olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu çalışma, bu meselenin gündeme getirildiği pasaja dair bir yorum sunarak, İcî'nin hatalı bir isnatta bulunduğuna dair gerekçeler sunmaktadır. Ayrıca makale, bu hatalı isnadın müteahhir dönem kelâm-felsefe ilişkisi bağlamındaki serencamını takip etmektedir. Burada temsil gücü yüksek müteahhir dönem kelâm eserlerinden verilen örneklerde, Âmidî'ye isnadın temelde İcî'nin *Kitâbü'l-Mevâkıf* adlı eserindeki ifadelerinin aktarılması ve yorumlanmasından ibaret olduğu görülebilir. Bu çalışmada, Cürçânî'nin, Âmidî'nin pseudo-görüşünü destekleyen kişilerin bulunduğuna işaret ederken, aslında ön plana çıkması gereken kişinin Âmidî değil, muhtâr ve mücibi uzlaştıran Nasîrüddin Tûsî olması gerektiği iddia edilmektedir. Tûsî, İbn Sînâ'nın bazı ifadelerinden esinlenip mücib bi'z-zât kavramını genişleterek, Zorunlu Varlık'ın "dilemeseydi, yapmazdı" anlamında muhtâr olduğunu ama dilemediği bir durumun gerçekleşmediği için eserinin kadîm olduğunu savunmuştur. Bu uzlaştırmacı yaklaşıma, İbn Kemâlpaşa gibi düşünürler tarafından mücib nazariyesine dinî meşruiyet kazandırmak suretiyle atıfta bulunulmuştur. Pseudo-Âmidî ve Tûsî'nin uzlaştırmacı müdahalelerinin bir izdüşümü de Molla Câmî'nin *ed-Durretü'l-fâhire*'sinde nazarî tasavvufun yaratma teorisi olarak formüle edilmesidir. Molla Câmî, sûfîlerin Pseudo-Âmidî'ye dayanarak muhtâr olup da eseri kadîm olan bir yaratma nazariyesini benimsediklerini iddia eder.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Seyfeddin Âmidî, Adudüddin İcî, Fâil-i muhtâr, Nasîrüddin Tûsî, İbn Kemâlpaşa, Molla Câmî.

Abstract

This article deals with 'Adud al-Din al-Ijî's erroneous attribution to Sayf al-Din al-Âmidî in his *Kitâb al-Mawâqif* that the eternal creation can be caused by a free-choosing agent (*al-fâ'il al-mukhtâr*). Al-Ijî affirms a consensus between the Kalâm-philosophers and Falsafa-philosophers that the eternal world can only be created by a necessarily-emanating agent (*al-müjib bi adh-dhât*). However, al-Ijî argues that al-Âmidî holds a contrary view on this issue, claiming that the eternal world can be created by a free-choosing agent. The article shows that al-Ijî's ascription is false and that al-Âmidî did not hold such a view. In his analysis, al-Ijî asserts that al-Âmidî holds the view that intentional (*qaşd*) creation is the same as necessarily emanating creation with respect to the priority and posteriority of cause and effect. The possibility of an essential priority (*al-taqaddum bi'dh-dhât*) between cause and effect suggests that an eternal effect can be caused by a free-choosing creator. To evaluate whether al-Âmidî indeed upholds this position, this article examines whether he maintains the principle that the absence of the intended effect is necessary for the possibility of intention. The article argues that as long as al-Âmidî adheres to this principle, he cannot be accused of holding the position attributed to him by al-Ijî. This article traces the development of this misattribution in the post-classical period, showing that it largely arises from the transmission and interpretation of al-Ijî's statements in *Kitâb al-Mawâqif*. Al-Jurjânî points out that some people support al-Âmidî's pseudo-opinion, conciliating the mukhtâr – müjib theories. This study argues that the person who should come to the fore is not al-Âmidî but Nasîr al-Din al-Tûsî, who reconciles mukhtâr and müjib theories. Extending the concept of müjib bi adh-dhât, al-Tûsî argued that the Necessary Being is mukhtâr in the sense that "if God had not willed it, God

would not have created”, but God’s effect is eternal because the antecedent, as that which God does not will cannot come to existence. This conciliatory approach was used by philosophers such as Ibn Kamālpaşa to provide religious legitimacy to the theory of müjib. Âmidî’s so-called view and al-Ṭūsî’s reconciliation are reflected in Mullā Jāmî’s *al-Durrat al-fâkhira* as a projection of philosophical tasawwuf formulated as a theory of creation. Mullā Jāmî argues that the Sufis adopted a theory of creation that is in some ways based on Âmidî’s so-called view, according to which a free-choosing God creates eternally, and the effect is eternal.

Keywords: Islamic Philosophy, Sayf al-Dîn al-Âmidî, Adud al-Dîn al-İjî, Eternal creation, Naşîr al-Dîn al-Ṭūsî, Ibn Kamālpaşa, Mullā Jāmî.

Giriş

Adudüddin İcî *Kitābü’l-Mevākıf* adlı eserinde, kelâmcılar ile Meşşâî filozoflar arasında mücib bi’z-zât tanrı düşüncesinin zorunlu olarak âlemin kıdemini, fâil-i muhtâr tanrı düşüncesinin de zorunlu olarak âlemin hudûsunu gerektirdiği konusunda bir fikir birliği olduğunu iddia eder. Ancak İcî, Âmidî’nin bu konuda aykırı bir görüş savunduğunu ve kadîm âlemin muhtâr bir Tanrı’ya dayanabileceğini ileri sürdüğünü belirtir. Bu makalede, öncelikle Âmidî’nin böyle bir görüşü savunup savunmadığını tespit etmek amacıyla, onun kasıtlı yaratma ile icbâ yoluyla yaratma arasındaki temel farklardan biri olan, kastın vuku bulması için maksûdun yokluğunun şart olduğu ilkesini savunmayı sürdürüp sürdürmediği soruşturulacaktır. İlk kısımda, Âmidî’nin eserlerine başvurarak konuyla irtibat kurulabilecek pasajlara dair bir yorum sunulacak ve İcî’nin hatalı bir isnatta bulunduğu dair gerekçeler ortaya konulacaktır. Daha sonra, bu hatalı isnadın müteahhir dönem kelâm-felsefe ilişkisi bağlamındaki serencamı takip edilecektir. İkinci olarak, Ṭūsî’nin, İbn Sînâ’nın bazı ifadelerinden esinlenerek mücib bi’z-zât kavramını genişletmesi ve uzlaştırmacı yorumu tahlil edilecektir. Daha sonra, Ṭūsî’nin uzlaştırmacı yaklaşımına İbn Kemâlpaşa tarafından mücib nazariyesine dinî meşruiyet kazandırmak suretiyle atıfta bulunulması ele alınacaktır. Son olarak, pseudo-Âmidî ve Ṭūsî’nin uzlaştırmacı müdahalelerinin bir izdüşümünün Molla Câmî’nin *ed-Durretü’l-fâhire*’inde nazarî tasavvufun yaratma teorisi olarak formüle edildiğine işaret edilecektir. İcî’nin Âmidî’ye yönelik bu isnadı hakkında müstakil bir çalışma yapılmamış olsa da, Hamza el-Bekrî, İbn Kemâlpaşa’nın *Risâle fi tahkîk murâdi’l-kâilîn bi enne’l-vâcib teâlâ mücibun bi’z-zât*¹ adlı risalesinde, Âmidî’ye yapılan atıfla ilgili bir dipnotta, bu isnadın hasmın şüphesi olarak zikredildiğini belirtir. Burada, Hamza el-Bekrî’nin bu değerli notu, *Ebkâru’l-efkâr*’dan yapılan alıntılarla bir risalenin tahkiki çerçevesinde sınırlı kalmaktadır. Bu meseleye atıfta bulunan bir diğer çalışma ise Laura Hassan’ın “Ash’arism Encounters Avicennism: Sayf al-Dîn al-Âmidî on Creation” adlı eseridir.² Âmidî’nin hayatı ve özellikle Fahreddin er-Râzî ile fikrî münasebeti üzerine yoğunlaşan Hassan, İcî’nin Âmidî’ye yönelik bu isnadını yüzeysel bir Âmidî okuması olarak değerlendirir. Bu makalenin birincil hedefi, Âmidî’nin eserlerine yoğunlaşarak isnadın doğruluğunu ölçmeye çalışmaktır. İkinci hedefi ise, meselenin İslam düşünce tarihindeki serencamı, Ṭūsî, İbn Kemâlpaşa ve hatta nazarî tasavvuftaki izdüşümleri ve dönüşümlerini göstermektir.³

¹ İbn Kemâlpaşa, “Risâle fi tahkîk murâdi’l-kâilîn bi enne’l-vâcib teâlâ mücibun bi’z-zât”, *Mecmû‘u resâilî’l-‘allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî, (İstanbul: Dâru’l-lübâb, 2018/1439), 7/27.

² Laura Hassan, *Ash’arism encounters Avicennism: Sayf al-Dîn al-Âmidî on Creation*, (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2020), 253-254.

³ Makalenin yazım aşamasında değerli katkıları için Kader dergisinin anonim hakemlerine teşekkürlerimi sunarım.

1. Turnusol Kağıdı: Fâil-i Muhtâr ve Mûcib bi'z-zât Nazariyeleri

Müteahhir kelâmın Meşşâî felsefe ile münasebeti, farklı meseleleri merkeze alarak yorumlanabilir. Bununla birlikte, söz konusu edilebilen birçok meselenin temelinde, Zorunlu Varlık'ın fâil-i muhtâr mı yoksa mûcib bi'z-zât mı olduğu tartışması yatmaktadır. İlk bakışta Allah'ın sıfatları ve yaratılış teorileriyle sınırlı kaldığı düşünülse de bu sorunun cevabının uluhiyet meselelerinde etkisi olduğu gibi, doğa felsefesi, zihin felsefesi, bilgi teorisi gibi birçok alanda iz düşümleri takip edilebilir. Bu minvalde, mûcib veya muhtâr, doğa felsefesi bağlamında illet veya âdet teorisi şeklinde yansımaktadır. Aynı şekilde, bilgi teorisi tartışmalarında bilginin oluşumunun bir hazırlık (teheyü)⁴ yoluyla mı gerçekleştiği veya bilginin, Allah'ın insanda o bilgiyi yaratması ve âdetsel birtakım şartların öncelenmesiyle mi tahakkuk ettiği⁵ belirlenmektedir. Adudüddin İcî'nin (ö. 680/1281), *Kitâbü'l-Mevâkıf* adlı eserinden fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât nazariyelerinin diğer disiplinlerdeki tazammunları takip edilebilir. "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesi mûcib nazariyesinin bir uzanımı iken, fâil-i muhtâr nazariyesine göre bir müessirden birçok ma'lûl meydana gelebileceğinden söz konusu ilke reddedilmektedir.⁶ Benzer yansımalar nefis teorisinde⁷ ve güneşin konumu ve hareketi⁸, cisimlerin türdeşliği⁹ gibi doğa felsefesi konularında da takip edilebilir. Muhtâr ve mûcib nazariyeleri günümüz bakış açısından¹⁰ bir filozofun Meşşâî veya kelâmî çizgiye isnat edilmesine temel teşkil edebildiği gibi, öncesinde de bu meselenin bir turnusol kağıdı olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Eş-Şahâ'îfî'l-îlâhiyye müellifi Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303), bu iki zümrenin birçok ihtilaf noktalarının fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât nazariyelerine ircâ edilebildiğini şu şekilde ifade eder: "Zira [bu ilke], hakikat binası ve şeriatın farklılığının temelidir ve bu ilkeyle filozoflar ve din ehli (milliyyîn) birbirinden ayrışır."¹¹ Bunun ötesinde İbn Kemâlpaşa (ö. 940/1534), kendini kelâmî geleneğe ait gören kişinin muhtâr nazariyesini kabul etmesi, Meşşâî geleneğe ait görenin ise mûcib nazariyesini benimsemesi gerektiğini söyler. "Aksi takdirde, hikmetten isim, felsefeden ise resim hâricinde bir şey almamıştır."¹² Peki, muhtâr ve mûcib nazariyeleri neyi içermektedir?

Mûcib bi'z-zât nazariyesine göre, Zorunlu Varlık'ın varlığı zorunlu olduğu gibi, varlık vermesi, yani âlemi yaratması da zorunlulukla gerçekleşmektedir. Çünkü Zorunlu Varlık'ın zâtının varlığı, varlık vermeyi zorunlu kıldığı gibi, bununla âlemin varlığını da zorunlu kılmaktadır. Modalite yönünden, bu yaratılış teorisi imkân-ı âmm tarzında olmaktadır. İmkân-ı âmm, modalitelerden sadece imkânsızlığı olumsuzlayan hem zorunluluğu hem de mümkünü içeren bir cihettir. Bunun temelinde, varlık vermenin bir sığata değil, zâta irca edilmesi yatmaktadır. Çünkü Zorunlu Varlık basîttir ve var kılması bir sığata dayanmamaktadır. Bu nedenle O'nun salt varlığı, varlık vermeyi

⁴ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 41.

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 1/328.

⁶ Adudüddin İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997), 1/432.

⁷ İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 2/756.

⁸ İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 2/277.

⁹ İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 2/470.

¹⁰ Eşref Altaş, "Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirün Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mayha Yayıncılık, 2019), 35-54.

¹¹ Şemseddin Semerkandî, *eş-Şahâ'îfî'l-îlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 319.

¹² İbn Kemâlpaşa, *Mecmû'ü resâilî'l-'allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekri (İstanbul: Darü'l-Lübab, 2018), 7/51.

gerektirmektedir. O'nun bilgisi, iradesi ve yaratması zâtı ile aynıdır. Zorunlu Varlık, âlemi zâtı ile gerektirdiğinden, yaratmama ancak imkân-ı âmm tarzında, yaratmanın zorunluluğunu içerecek şekilde doğru olabilir. Ayrıca illet-malül ilişkisinde varlıkta birliğin zorunlu olduğu düşünüldüğünde, Zorunlu Varlık'ın âlemi zâtının varlığından gecikmeli yaratmasının mümkün olmadığı ve bunun âlemin kademini gerektirdiği sonucuna varılır.¹³

Mûcib olan fâilin zıddı ise muhtâr fâil olarak görülmektedir. Muhtâr nazariyesine göre, âlem imkân-ı hass tarzında var kılınmıştır. İmkân-ı hâss anlamındaki imkân, zorunluluğu hem yokluk hem de varlık tarafında nefyeder. Öyle ki, yaratması mümkün olduğu gibi yaratmaması da mümkündür. Buna binaen fâil-i muhtâr dilediğinde yapan, dilediğinde yapmayan ihtiyar sahibi bir fâildir. Hiçbir şeyin var olmaması mümkün iken fâil-i muhtâr yaratmayı tercih ettiğinden âlem var olmuştur. Bu açıdan âlem Zorunlu Varlık'ın zâtı ile kâim kudret ve irade sıfatlarına dayanmaktadır ve bu nedenle zâtının bir gereği değildir. Zorunlu Varlık'ın zâtı ile âlem arasında bir icâb ilişkisi bulunmadığından, âlem zâtî olduğu gibi zamansal olarak da hâdistir.

İllet-malül ilişkisinde varlıkta birliğin zorunlu olduğu ilkesi, malülün var olma açısından tam illetinden sonra olamayacağını içerir. Mûcib bi'z-zât nazariyesinde zâtın basitliği ve yaratmanın zâta dayandırılması sebebiyle âlemin kâdem zorunlu bir sonuç olmaktadır. Bunun mukabilinde, fâil-i muhtâr bir tercih ve kasıtle yarattığından âlemin hâdis olması gerekir. Çünkü tahsil-i hâsil imkânsızdır. Bu sebeple kastın gerçekleşmesinin şartı maksûdun yokluğudur, bir diğer ifadeyle kasıtle yaratmanın şartı âlemin yaratılmadan önce yok olmasıdır. Sonuç itibarıyla muhtâr nazariyesi âlemin hudusunu gerektirirken, mûcib nazariyesi âlemin kademini gerektirmektedir. Adudiddin İcî, Meşşâî filozoflar ve kelâmcılar arasında hâdis âlemin muhtâr tanrı anlayışına, kadîm âlemin mûcib tanrı anlayışına dayandırılması konusunda ittifak oluştuğunu söylemektedir. Bu ittifakın aksine, Seyfeddin Âmidî'nin¹⁴ (ö. 551/1156) kadîm âlemin muhtâr fâile dayandırılmasını mümkün gördüğünü iddia etmektedir. Şimdi İcî'nin bu görüşü Âmidî'ye isnadını tahlil edebiliriz.

2. İcî'nin Hatalı İsnadı: Âmidî Kadîmin Muhtâr'a Dayanabileceğini mi Düşündü?

Adudiddin İcî, *Mevâkıf*'ta muhtâr-hudus ve mûcib-kâdem nazariyeleri arasındaki mülazemet hakkında kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar arasında ittifakın bulunduğunu lâkin Âmidî'nin bu konuda şaz görüşe sahip olduğunu iddia eder. Bu isnadı tahlil etmek için İcî'nin açıklaması detaylıca incelenmelidir:

¹³ İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu mûcib bi'z-zât nazariyesi, yaratmanın zorunluluğu açısından kendisinden önceki Meşşâî felsefe geleneğiyle bağlantılıdır. Bununla birlikte, aralarında temel farklar olduğu belirtilmelidir. Aristo'nun hareket ettirici ilk muharriki, nesnelere gâî sebebi olmasıyla; Plotin'de ise yaratmanın zorunluluğunun akıl, âkil ve makûlun birliğinden taşan varlıkla temellendirildiği görülür. İbn Sînâ ise varlık-mahiyet ayrımına dayanan, zâtıyla zorunlu ve mümkün varlık ayrımını geliştirerek bunu sistematik bir şekilde felsefesine uygulamış ve kadîm, fakat mümkün olduğu için Zorunlu Varlık'a muhtaç bir âlem ve yaratma nazariyesi geliştirmiştir. Mûcib bi'z-zât teorisi ve temel tezleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Yasin Ramazan Başaran, "Mûcib Bizzat Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler -1 Metafizik*, ed. Ömer Türker, (İstanbul: Ketebe, 2018).

¹⁴ Seyfeddin Âmidî'nin düşünsel serüveni ve farklı mezheplere dair nispeti hakkında bkz. Abdullah Ömer Yavuz, "Seyfüddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2022): 161-166.

“Kadîmin Muhtâr'a dayanmasını Âmidî mümkün görerek şöyle demiştir: Bir kasıtlı var etmenin [ma'lûlün varlığından] önce gelmesi, zorunlulukla var etmenin önce gelmesi gibidir. Nasıl ki zorunluluk yoluyla var etmenin önceliği zaman bakımından değil de zât bakımından öncelik ise benzer durum burada da mümkündür. [Yani kasıtlı var etme, zaman bakımından kastedilenin varlığıyla birlikte ama zât bakımından ondan önce olabilir.]”¹⁵

Söz konusu mülazemetin dayandığı ilke, muhtâr bir yaratıcının kastı ancak maksûdun yokluğunda doğru olabileceğidir. İcî'ye göre, Âmidî bu ilkeyi reddeder ve ezeli bir kastın maksûdunu zamansal değil, sadece zâtî olarak önceleyebileceğini düşünür. Bu nedenle fâil, muhtâr olmasına rağmen âlem fâilin zâtıyla eşzamanlı olmak suretiyle kadîm olabilir. Buna göre, nasıl ki mûcib fâil, âlemi zâtı gereği var ettiğinde âlemi zamansal değil, zâtî olarak önceler; benzer şekilde muhtâr fâilin kastının da âlemi zamansal değil, zâtî olarak öncelemesi mümkündür. İcî sonrası bu isnadın *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâşid* ve *Şerhu'l-Akâid* gibi temel eserler ve onlara yazılan haşiyelerde ve İbn Kemâlpaşa örneğinde olduğu gibi müstakil risalelerde de aktarıldığını tespit edebiliriz. Makale sınırları içerisinde tespit edilen kaynaklarda sadece Sa'düddîn Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) bu isnadı hatalı görmeye teferriid ettiği sonucuna varabiliriz.

İcî'nin bu görüşü Âmidî'ye hatalı bir şekilde isnad ettiğini Teftâzânî *Şerhu'l-Makâşid*'de ifade etmektedir. Burada referansta bulunulan mesele *Mevâkıf*'taki gibi icâb yoluyla yaratmada olduğu gibi bir kasıtlı yaratmada da fâilin eserini öncelemesinin zâtî olabileceğidir. Teftâzânî böyle bir görüşün *Ebkârü'l-efkâr*'da bulunmadığını söyler. Bunun yerine meseleyi âlemin kadîm olmasının mümkün olup fâili ile zamansal bir önceliğin bulunmamasının imkânını tartıştığı bir bağlama oturtur. Buna göre Âmidî itiraz kabilinden ezeli âlemin zorunlu varlığa dayandırılmasının imkânsız olduğuna karşı bir delil getirir. Bu durumda, elin hareketinin yüzüğün hareketine nispeti gibi, varlıkta beraberlik, zâtta ise öncelik olur. Teftâzânî'ye göre, İcî'nin böyle bir isnatta bulunmasının nedeni Âmidî'nin şüpheye dair cevabını kısa tutması olabilir. Orada Âmidî, parmağın hareketinin yüzüğün hareketine isnat edilmediğini, aksine ikisinin de hâricî bir illetin iki ayrı malülü olduğunu söyler.¹⁶ Bu cevap kısa olmasına rağmen, delilde kullanılan el-yüzük hareketi örneğini meneder. Bu, Teftâzânî için yeterlidir.¹⁷ İcî'nin bu görüşü isnat ederken hangi pasajlara dayandığı belirsizdir. Sonraki temel kelâm eserlerine yazılan haşiyelerde, Âmidî'ye yapılan bu isnadın İcî'nin yorumuyla sınırlı kaldığı ve yalnızca Teftâzânî'nin bu görüşün Âmidî'nin eserlerinde gerçekten yer alıp almadığını tahkik ettiği görülmektedir. Nitekim, aşağıda aktarılacak pasajlarda da görüleceği üzere, Âmidî'ye atfedilen bu görüş İcî'nin ifadelerinin aynen aktarılmasına dayanmaktadır ve herhangi bir birincil metinle ilişkilendirilmemiştir. Bu durum, İcî'nin isnadının sonraki eserlerde sorgulanmadan yerleştiğini ve ileri bir tahlil yapılmaksızın benimsendiğini göstermektedir.

Şerhu'l-Mevâkıf'a yazdığı hâşiyede Hasan Çelebi (ö. 891/1486), yukarıda alıntılıdığımız pasajla ilgili öncelikle Teftâzânî'nin görüşünü aktarmaktadır. Burada da isnat edilen görüşe getirilen gerekçe

¹⁵ İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 1/365. Köşeli parantez içerisindeki ifadeler metnin şârihi Seyyid Şerif Cürçânî'ye aittir.

¹⁶ Âmidî el-yüzük hareketi örneğine dair aynı cevabı *Ğâyetu'l-merâm*'da da sunar, bkz: Seyfeddin Âmidî, *Ğâyetu'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmîyye, 2004), 82-5.

¹⁷ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*. nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998/1419), 2/10.

bir kasıtle yaratma ile îcâb yoluyla yaratmanın eseri önceleme açısından aynı olabileceği düşüncesine dayanır. Bu dahi tartışmanın İcî-Teftâzânî ekseninden çıkmadığını, tartışma içerisinde Âmidî'nin metinlerine referansta bulunulmadığını gösterir. Hasan Çelebî, *Şerhu'l-Makâşid'dan* Teftâzânî'nin görüşünü aktardıktan sonra, sonuçta İcî'nin haklı olduğunu düşünür. Buna dair getirdiği gerekçe ise şöyledir: Âmidî'nin bir kasıtle yaratan ile îcâb yoluyla yaratanın eserini öncelemesinin zâtî olabileceği görüşünü bir itiraz olarak getirmesi onu tecvîz ettiği anlamına gelir. Eğer Âmidî bunu mümkün görmeseydi, bir gerekçe olarak öne sürmeyecekti. Ayrıca Çelebî'ye göre, Âmidî'nin cevabı kısa tutması da bu itirazı güçlü bulduğuna işaret eder. İlaveten Çelebî, Teftâzânî'nin işaret ettiği el-yüzük hareketinin ikisinin de Allah'ın yaratmasıyla iki ayrı malül oldukları cevabını, konu dışında bir cevap olarak görür. Nitekim mesele iki hareketin illeti değil, ikisinin zamansal birlikteliğidir: "Elin ve yüzüğün hareketi illetin zat bakımından (bi'z-zât) öncelemesi ile ilgilidir, îcâbla ilgili değildir."¹⁸

Âmidî'ye isnat edilen görüşün *Şerhu'l-Akâid* haşiyelerinde de yer edindiğini görebiliriz. Örneğin Ramazan Efendi (ö. 979/1571) haşiyesinde İcî'nin isnadının doğruluğunu tartışmadan benimser. Hatta Âmidî'ye isnat edilen kasıtle yaratma ile îcâb yoluyla yaratmanın önceleme açısından aynı olduğunu eleştirmekle beraber, isnat edilen görüşün kendisini destekler mahiyette ilave bir açıklama sunar. Ona göre, sıfatın taalluku hâdis olabileceği gibi kadîm de olabilir. "Sonuç itibariyle Âmidî'nin sözünde (haklı) bir yön vardır."¹⁹

Yine *Şerhu'l-Akâid*'in Nibras şerhinde Ferhârî, kasıtle yaratma ile îcâb yoluyla yaratmanın öncelemede aynı olabileceği görüşünü Âmidî'ye isnat eder. Yani Ferhârî, İcî'nin bu görüşü Âmidî'ye isnat etmesine yönelik bir eleştiride bulunmaz. Bununla birlikte Ferhârî, İcî tarafından kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar arasında ittifakın bulunduğu ifade edilen mülazemetin, hem Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) hem de Seyfeddin Âmidî tarafından reddedildiğini belirtir. Ferhârî'ye göre, Fahreddin er-Râzî yukarıda işaret ettiğimiz kelâmcılar ve Meşşâî filozofların ittifak ettikleri kıdem-mûcib, hudus-muhtâr mülazemetinden birincisini kabul etmeyip kadîm mûcib bir illete dayanabileceğini reddetmektedir. Bunun gerekçesi ise şudur: Mûcib fâilin kadîm olan malüldeki tesiri [i] ya malülün bekası esnasında [ii] ya da yokluğu veya hudusu esnasında gerçekleşir. Birinci ihtimal var olan bir şeyin tekrar var kılınmasını gerektirdiği için imkânsızdır. İkinci ihtimal ise kadîm farz edilen malülün hâdis olmasını gerektirir ki bu çelişkidir. Âmidî ise yukarıda kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar arasında ittifak edildiği söylenen mülazemetin ikincisini, yani muhtâr-hudûs mülazemetini reddeder. Burada Âmidî, muhtârın eserinin zorunlu olarak hâdis olması gerektiği görüşünü eleştirerek îcâb yoluyla yaratmada illetin malülünden zamansal değil zâtî olarak önce olması gibi, kasıtle yaratmada dahi illetin malülünden zamansal değil zâtî olarak önce olabileceğini savunur.²⁰

Benzer bir bakış açısını Siyâlkûtî'de (ö. 1067/1657) de takip edebiliyoruz. *Şerhu'l-Mevâkıf* haşiyesinde Siyâlkûtî, kadîmin muhtâra dayandırılabilmesi görüşünün Âmidî'yle ilişkisini

¹⁸ Hasan Çelebî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî (Matbaatu's-sa'ade, 1907/1325), 3/183.

¹⁹ Ramazan Efendi, *el-Mecmu' es-süniyye 'ala şerhi'l-Akâid en-Nesefiyye*, nşr. Mor'i Hasan es-Reşid, (Lübnan: Nursabah, 2012), 1/197-198.

²⁰ Ferhârî, en-Nibrâs, Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*, (Karaçi: Mektebetu'l-büşra, 1430h), 95.

yorumlamaz. Bununla birlikte Siyâlkûtî, Ferhârî gibi kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar arasında kıdem-mûcib, hudus-muhtâr mülazemeti hakkında bir ittifakın bulunduğu iddiasını sınırlandırmak gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre, ancak illete ihtiyacın illetinin hudûs değil imkân olduğunu düşünen kelâmcılar kadîmin herhangi bir illete -muhtâr veya mûcib olduğu tartışması bir kenara- dayandığını savunabilirler.²¹ Bununla birlikte, İcî'nin görüş isnadında göndermede bulunduğu içeriği Âmidî'nin imkândan hudûsa çıkarım delili²² bağlamında, her hâdisin mümkün olduğu önermesini ele alırken tartıştığını düşünürsek Âmidî'nin bu hatalı isnada konu olan ifadelerini daha doğru bir çerçevede okuyabiliriz. Bu anlamda Âmidî'nin asıl itibarıyla hem kelâmcılar hem Meşşâî filozofların bir ittifakına karşı çıkarak neredeyse zarureti reddeder şekilde itham edilmesi isabetli gözükmemektedir. Aksine Âmidî'nin bu tahlilleri, mütekaddim kelâmında baskın olan hudûs delilinin imkân deliline karşı güçlü yönlerini ele alır.²³ Zira Âmidî'ye göre, Şehristânî (ö. 548/1153) ile başlayıp "müteahhir" kelâmcıların benimsediği imkân delilinin birçok zayıf noktası vardır. Bunlardan biri, zâtî imkândan zamansal hudûsun çıkarımıdır. Bu bağlamda zamansal hudûs yeni bir öncelik-sonralık kavramıyla açıklanmaktadır. Zamanın parçaları, bir meta-zaman olmaksızın birbirini öncelediği gibi, âlemin yokluğu da ezeli bir meta-zaman kabulünü gerektirmeksizin âlemin varlığını önceleyebilir. Âmidî, bu düşünceye karşı hasmın getirebileceği birçok eleştiri sunar ve sonuçta, âlemin varlığında başkasına muhtaç olmasından -yani imkânından- onun hâdis olduğunu çıkarmayacağımızı öne sürer. Bu eleştirilerden biri de el ile yüzüğün hareketinin eşzamanlılığı örneğidir. Âmidî, hasmın dilinden bu örneği imkân deliline karşı getirir.²⁴

Şimdiye kadar sunulan bilgiler ışığında, İcî'nin Âmidî'ye isnat ettiği görüşün temel eserlerde yer edindiği, ancak Teftâzânî dışında diğer müelliflerin İcî'nin sunumuyla yetindiği tespit edilmiştir. Şimdi Âmidî'ye göre, müessirin eseri öncelemesi açısından bir kasıtlı yaratma ile icâb yoluyla yaratmanın hakikatte aynı olup olmadığı ve Âmidî'nin kasıtlı yaratmanın şartının maksûdun

²¹ Siyâlkûtî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî, (Matba'atu's-sa'ade, 1907/1325), 3/181.

Ferhârî'den farklı olarak Siyâlkûtî burada kelâmcıların görüşünü zikrederken bir isme atıfta bulunmaz. Onun bahse konu ettiği kelâmcının Fahreddin er-Râzî olup olmadığı müstakil bir araştırmayı hak eder. Bu makalenin çerçevesi Fahreddin er-Râzî'nin imkân delili ve ihtiyacın illetinin ne olduğu ile alakalı tartışmalarına değinmeye imkân sağlamadığı için meseleyi Âmidî üzerinden takip etmek daha doğru olacaktır. Bu meselenin temel isimlere atıfla detaylıca tartışması için bkz. İbn Kemâlpaşa, "Risâla fi ennehu hel yestenid el-ğadîm el-mumkin ilâ'l-müessir", *Mecmû'ü resâilil-'allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî, (İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2018/1439), 7/ 8-32.

²² Burada Âmidî, âlemin imkânından hâdis olduğuna getirilen istidlali ele almaktadır. (i) Âlem zâtıyla mümkündür. (ii) Zâtî olarak mümkün olan her şey hâdisdir. → O halde âlem hâdistir. Bkz. Âmidî, *Ebkârul-efkâr*, 3/309.

²³ Nitekim Laura Hassan, Âmidî'nin bu görüşle ön plana çıkmasının arka planında Fahreddin er-Râzî ile tartışmasını görür. Âmidî Râzîci hudus-kıdem sunumuna eleştiriler getirir ve fâil-i muhtârın eserinin zorunlu olarak hâdis olduğunu vurgular. Bu tartışmanın Râzî'yle beraber kelâm düşüncesinde imkân delilinin hudus delili karşısına bir alternatif olarak koyulması ve Âmidî'nin hudus delilini daha güçlü bulduğu çerçevesine yerleştirilmesi anlamlı gözüküyor. Bkz. Laura Hassan, *Ash'arism encounters Avicennism: Sayf al-Dîn al-Âmidî on Creation*, (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2020). Âmidî'nin özellikle *Keşfü't-temvihat* bağlamında Fahreddin er-Râzî'ye getirdiği eleştiriler hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Hakan Çoşar, "İşârât geleneği içinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013).

²⁴ Âmidî, *Ğāyetul-merām*, 229-30. Pasajın tamamının farklı cihetlerden hudus-imkân delilinde kullanılan önermelerin zayıflığını göstermeyi hedeflediği açıktır. Âmidî'nin ezeli sükunun kudret ve iradeye dayandırılabilmesine dair cümlesini de hasmın muhtemel bir eleştirisi olarak okumak faslın bütünlüğüne uygun olacaktır.

yokluğu olduğu ilkesini kabul edip etmediği tartışılacaktır. Böylece bu görüşün hakikatte Âmidî tarafından savunulup savunulmadığı açığa çıkarılacaktır.

2.1. Maksûdun Yokluğu Kastın Şartıdır İlkesi

Kasıtla gerçekleşen her eserin zamansal olarak illetten sonra gelmesi gerekir. Çünkü fâil, bir şey var iken onu yaratmaya kastederse, tahsil-i hâsıl olur ki bu imkânsızdır. Bu nedenle maksûdun yokluğu kasıtla yaratmanın şartıdır. Buna binaen, Zorunlu Varlık fâil-i muhtâr ise, zorunlu olarak âlemin hâdis, yani yokluğunun varlığını önceleme gerektirdiği anlaşılır. Bunun sonucunda Zorunlu Varlık dışındaki tüm mümkün varlıkların aynı zamanda hâdis olması gerekir. Mümkün kadîmin varlığından bahsetmek anlamlı değildir. İcî'nin Âmidî'ye isnat ettiği görüşe göre, maksûdun yokluğunun kastın şartı olduğu ilkesi reddedilmektedir. Öyle ki malûlû kadîm iken illet ona kastederek onu var kılabilir. Âmidî'nin temel kelâm eseri olan *Ebkâru'l-efkâr*'a dikkatlice baktığımızda Âmidî'nin bir noktada bu ilke hakkında şüpheliyi gerektirecek bir tahlile yer verdiğini görebiliyoruz. Ancak Âmidî'nin meseleyi ele aldığı siyak ve sibaka bakıldığında, bu meselenin münazara sırasında hasmın öne sürebileceği bir delil olarak değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Şimdi ilkeyle ilgili serdedilen o şüpheliyi tahlil edebiliriz:

“Kudret ve ihtiyar ile yarattığını kabul etsek dahi, hudusun gerekliliğini kabul etmiyoruz. Takrir olarak zikrettikleri tüm kısımlar tüketilseydi bu gerekirdi. Ama başka bir kısmı savunmaya engel nedir? Onun kastı kadîm olmakla beraber, varlığına mukarin olabilir. Bu kısmın iptal edilmesi gerekir, ki hudusa delalet doğru olsun. Oysa ona karşı bir şey getirmediler. Bununla mümkünün bir müreccihe muhtaç olmasının ancak mümkünün hudusunda veya yokluğunda gerçekleştiği görüşü iptal edilmiş olur. Başka bir kısım olarak zikrettiğimiz şeyin imkânına, âlemin hudûsundan önceki yokluğunun ezeli ve kadîm olması delalet etmektedir.”²⁵

Âmidî bu pasajda Zorunlu Varlık'ın muhtâr olduğu düşüncesinden âlemin hâdis olduğunun çıkarılamayacağını tartışır. Burada tartışma içerisinde gözetilmemiş olan bir meseleyi dahil eder. Bu da âlemin hudûsundan önceki yokluğunun ezeli ve kadîm olmasıdır. Aksi takdirde âlem yokluğundan önce de var olurdu. Yokluğundan önce var olsaydı, o yokluk hakkında kadîm veya hudûs sorgulamasını yapardık. Bu durumda yokluğun ezeli olması gerektiği sonucuna varırız. Bu kısım, Âmidî için imkândan hudusa geçişin sorunlu olduğunu gösterir. Çünkü âlemin hudûsundan önceki ezeli yokluğu ya kendinde zorunlu ya da kendinde mümkündür. Yokluğun zorunlu olduğu doğru olamaz, çünkü o zaman yokluğun ortadan kalkması tasavvur edilemezdi, çünkü kendinde zorunlu asla ortadan kalkmaz. Şu hâlde mümkün olmalıdır. Mümkün ise müreccihe muhtaçtır. Bu noktada müreccih muhtâr olsun veya mûcib olsun fark etmeksizin, her mümkünün hâdis olduğu ilkesi yanlış olmuş olur, çünkü ezeli yokluk hâdis değildir. Böylece âlemin varlığından önceki yokluk mümkün olup muhtâra dayandığı halde kadîm olmuş olur. Devamında Âmidî, böyle bir sorunun cevabı olmadığını söyler (وهذا مما لا جواب عنه).²⁶

²⁵ Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdi, (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004/1424), 3/314.

²⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/314.

Âmidî'nin burada hasım ile münazara içerisinde bir delil geliştirdiğini farklı yönlerden tespit edebiliriz. Öncelikle yukarıda takrir edilen delil ancak terkin bir fiil olarak görülmesi durumunda geçerli olabilir. Çünkü aksi takdirde âlemin öncesindeki yokluk mutlak anlamda bir fâile dayanmayacağından, kadîm yokluğun fâilinin muhtâr mı mücib mi olduğu sorusunun anlamı kalmamaktadır. Bu konuda ise Âmidî yokluğun eser olmadığını düşünmektedir. Buna dair sunduğu delil şu şekilde özetlenebilir: “Etki etmedi” (ما أثر) ve “Yoklukla etki etti” (أثر عدما) cümleleri arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır, çünkü iki durumda da eser tahakkuk etmez. “Sonuç itibarıyla yokluk eser olamaz.”²⁷ Bu delilin açıklaması ise şu şekildedir: Eser, eserin yokluğunun çelişigidir. Eserin yokluğu ise mahza yokluktur. Çünkü imkânsız, yoklukla nitelenebilir. Bu sebeple eser ancak var olandır. O hâlde, varlığı olmayan bir şey eser olamaz. Bu durumda âlemin yokluğu eser olmadığından bir müessire dayanmaz. Dolayısıyla, müessir hakkında muhtâr-mücib araştırması yapmak bu bağlamda anlamlı değildir. Nitekim Âmidî bu sonucu diğer tartışma ve konularda da benimseyip uygulamaktadır: “Âlemin ezeldaki yokluğu Allah’a isnat edilemez çünkü ezelde yaratma makdûr değildir.”²⁸ Sonuç itibarıyla, *Ebkâru'l-efkâr*'dan alıntıladığımız ve Âmidî'ye söz konusu görüşün isnat edilmesine gerekçe sunulması mümkün olan bir pasajın Âmidî'nin kendi görüşünü yansıtmadığını, hasım ile tartışma içerisinde bir delil olarak sunulduğunu saptayabiliriz.

Îcî'nin isnat ettiği görüşe geri döndüğümüzde, Âmidî'nin temelde herhangi bir bağlamda maksûdun yokluğunun kastın şartı olduğu ilkesini kabul edip etmediğini sorgulayabiliriz. Öncelikle Âmidî, fâil-i muhtârın kasıtlı fiilini icra ettiğini ve bir şeyi yaratmaya kastetmenin ancak onun hudus ve yokluğu halinde olabileceğini ifade etmektedir.²⁹ Bu durumda ilkece Âmidî kastın ancak yok olana yönelik olabileceğini kabul etmektedir. Ayrıca yukarıda alıntıladığımız pasajın hemen devamında, tartışmadaki faydayı çoğaltmak için her müreccihe muhtaç olanın, yani mümkünün, hâdis olduğu ilkesine karşı çıkarların delillerini ve o delillerin eleştirilerini de işleyeceğini ifade eder. Burada atıfta bulunduğu ilk delil, kastın maksûdun bekâsı halinde taalluk edemeyeceğidir; yani bâkî olan bir malûlün illete dayanamayacağı görüşüdür. Hasımın delillerini takrir ettikten sonra, ilk delile karşı Âmidî söz konusu ilkeyi işletir: “Bizden biri bir şeyin bekâsını irade edebilir.’ sözüne gelince, bekânın kendisi kastediliyorsa bu, tahsil-i hâsılın iradesi [bağlamında söylenenler] sebebiyle reddedilir.”³⁰ Sonuç itibarıyla, Îcî'nin iddia ettiği gibi Âmidî'nin kastedenden ile kastedilenin eşzamanlı olabileceği düşüncesini benimsediği doğru değildir. Âmidî kasdın şartının maksûdun yokluğu olduğu ilkesini zedelememektedir.

Âmidî'nin, kadîm âlemin muhtâra dayandırılabilmesi görüşünü savunmadığını gösteren bir diğer ipucu ise, kudretin kadîm olmasının makdûrun da kadîm olmasını gerektirmediğidir. Çünkü kudretin tanımı “makdûru gerektiren” değildir. Âmidî'ye göre kudretin tanımı “kendisiyle makdûrun tahakkuk ettiği”³¹ Bundan dolayı, kudret makdûru zorunlu olarak gerektirmez ama kudret kendisiyle makdûrun tahakkuk ettiği bir sıfat olarak algılanmaktadır.

²⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/172.

²⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2/381.

²⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/329.

³⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/317.

³¹ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/289.

Son olarak pasajda örnek verilen ve Teftâzânî'nin atıf yaptığı el-yüzük hareketinin mukareneti hakkında Âmidî'nin açıklamalarının bağlamını aktararak bu tartışmanın da Teftâzânî'nin işaret ettiği gibi hasmın görüşü olarak okunması gerektiğini söyleyebiliriz. Burada Âmidî'nin hasım ile tartıştığı mesele âlemin yaratılmış olabilmesi için mümkün olması gerektiği ile ilgilidir. Buradan hasım, âlemin imkânının ezeli olmasından âlemin kendisinin ezeli olmasının da mümkün olduğu sonucuna varmak ister. Bu bağlamda hasmın açıklaması olarak Âmidî; İcî ve Teftâzânî'nin atıf yaptığı el-yüzük hareketi örneğine yer verir:

“Sonra onun varlığının ezelde Zorunlu Varlık ile beraber zorunlu olması imkânsız değildir. Elin hareketinin yüzüğün hareketini öncelemesi gibi, zât bakımından önceleme ve sonralamada farklı olsalar da varlıkta ikisi de [Zorunlu Varlık ve âlem] beraber olurlar.”³²

İcî bu pasajdan yola çıkarak, Âmidî'nin bu durumu gerçekte olumladığını düşünürken, Teftâzânî bu ifadeleri hasmın bir açıklaması şeklinde okur. Metnin devamına baktığımızda Teftâzânî'nin haklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü *Ebkâru'l-efkâr*'dan alıntılıdığımız bu pasajın bağlamında âlemin ezelde varlığının imkânının âlemin imkânının ezeli oluşundan farklı olup olmadığı sorusu yatmaktadır. Bu konuda da Âmidî açık bir şekilde kelâmî pozisyonu korur.

Âmidî, bu itiraza verdiği cevapta âlemin imkanının ezeli olmasının âlemin ezeliyetinin mümkün olduğu anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Âlemin zâtı dikkate alındığında ezelde imkân ile vasıflandığı açıktır. Çünkü mümkün olmayan makdûr olamaz. Aksi takdirde âlem var olmadan önce ya zorunlu ya da imkânsız olurdu ki bu, âlem yaratıldığında ya zorunlunun ya da imkânsızın imkâna dönüştüğü sonucunu vermektedir. Bunun devamında Âmidî, âlemin imkânından bahsederken vucudî bir şeyden bahsediyormuşuz vehmine kapılmamak gerektiğini vurgular. Çünkü âlemin imkânı itibârî ve zihnî bir kavramdır. Bu ezeli imkân kabul edilirken, âlemin ezeli olmasının mümkün oluşu reddedilir. Buna dair gerekçelendirme âlemin hâdis olduğu ispat edilirken serdedilmektedir. Ayrıca bir şeyin zâtına nispetle mümkün olması ile illetine nispetle mümkün olması farklıdır. Örneğin, âlemin ezelde var olmamasının sebebi hâricî bir imkânsızlık olabilir. Âlem ezelde zâtı itibarıyla mümkün olabilir; ancak ezeliyeti, illetine nispetle imkânsız olabilir. Bu iki cümle ise birbirini nefyetsizdir.³³ Sonuç itibarıyla bu tahlil de, Âmidî'nin âlemin ezeliyetini mümkün gördüğü iddiasını çürütmektedir.³⁴

³² Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/282.

³³ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/288.

³⁴ Bu meselenin Âmidî'den önce de ele alındığını ve farklı açılardan yanıtlar verildiğini belirtmek gerekir. İcî'nin ifadelerinin vehmettiğinin aksine, bu durum Âmidî'nin kelâm geleneği içinde bir sürekliliğin parçası olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Zira Râzî de benzer bir itirazı ele alarak şu şekilde tahlil etmektedir: Muhtâr fâilin yarattığı nesnenin hâdis olması zorunlu değildir, şeklinde bir eleştiri getirilebilir. Çünkü âlemin kendisi ve âlemin var kılınma imkânı ezeldir. Aksi halde, âlemin imkânsız iken mümkününe dönüştüğünün iddia edilmesi gerekirdi ki bu, imkânsızdır. Dolayısıyla, âlemin ezelde var olması mümkündür ve bu imkân, muhtâr fâilin varlığı ile âlemin ezeli olmasını birlikte düşünmeyi olanaklı kılmaktadır. Râzî ise bu olası itiraza şu cevabı verir: Âlemin hudûsunun mümkün olmasının bir başlangıcı olmamakla beraber, bu durum âlemin ezeli olabileceğini kanıtlamaz. Zira bir şeyin varlık sahnesine çıkması, bir yokluktan sonra gerçekleşebilir ve bu durumda, var olma imkânının bir başlangıcı olmayabilir. Ancak bu durum, o şeyin ezeli olduğu anlamına gelmez. Ezeliyet ile zaman açısından yoklukla öncelenme bir arada bulunamaz. Sonuç olarak, Râzî'ye göre âlemin hudûsu ezelde mümkün olmakla birlikte, âlemin ezeliyeti mümkün değildir. (Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣalu efkârî'l-müteḳaddimin ve'l-*

Tüm bu veriler dikkate alındığında İcî'nin Âmidî'ye hatalı bir isnatta bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakat ilginç bir şekilde, Âmidî sonrasında Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) kadîm bir malûlün bir tür muhtâr olan bir illete dayanmasını mümkün kılan bir mûcib yorumunu savunduğu görülmektedir. Nitekim Cürçânî (ö. 816/1413), İcî'nin Âmidî'ye yaptığı bu hatalı isnadı aktarırken bu pozisyonu destekleyen başka kişilerden de bahsetmektedir:

“Bazılarının naklettiği şu açıklama Âmidî'nin sözünü desteklemektedir: Filozoflar, Allah'ın “dilerse yapar, dilerse yapmaz” anlamında muhtâr fâil olduğunda müttefikler. Şartlı önermenin doğruluğu, öncüllerinin ne gerçekleşmesini ne de gerçekleşmemesini gerektirir.”³⁵

İcî, Âmidî'ye hatalı bir isnatta bulunurken, Cürçânî isim vermese de doğru bir şekilde, muhtâra yaklaştıran bir mûcib yorumunun âlemin kîdemi ile bağdaştırılabileceğini ve hatta İbn Sînâ'nın tam da bu anlamda “muhtâr” olan Zorunlu Varlık anlayışını savunduğunu iddia eden yeni bir gruptan bahseder. Öyle ki, İbn Kemalpaşa örneğinde görüldüğü üzere bu yeni³⁶ “mûcib” yorumu benimsenmiş ve Meşşâî filozofların küfürle itham edilmekten korunmasını sağlamıştır.

2.2. Uzlaştırmacı Mûcib bi'z-zât Yorumu ve Tûsî'nin Müdahalesi

Yukarıda mûcib ve muhtâr nazariyelerinin birbirine zıt pozisyonlar olarak görüldüğüne işaret edilmişti. Lakin müteahhir dönemde mûcib ve muhtâr nazariyelerini uzlaştırmaya çalışan bir pozisyonun bulunduğunu Semerkandî ifade etmektedir. Bu uzlaştırmacı pozisyona göre, mûcib olan Zorunlu Varlık “Fiili yapmamayı dilerse, yapmaz” (إن شاء أن لا يفعل لا يفعل) anlamında muhtârdır. Çünkü bu cümlenin doğruluğu için, fiili yapmamayı dilemesinin doğru olması gerekmektedir. Nitekim şartlı kıyasın doğru olması için önbitişenin (mukaddem) doğru olması zorunlu değildir.³⁷ *El-Me'ârif fi şerhi's-Şahâ'if*te isim verilmemekle birlikte tevfiik yaklaşımı İslam filozoflarına (hükemâi'l-İslâm) atfedilmektedir.³⁸ Sonuç olarak Allah'ın zâtı gereği icâb yoluyla yarattığı düşünülmeyle beraber, muhtâr tanrı anlayışını savunan bir teze ulaşılmaktadır.

Cürçânî, Semerkandî'nin bahsettiği şartlı kıyas delilini aynı şekilde ele alır ve bunun Âmidî'nin pseudo-görüşünü destekler nitelikte olduğunu düşünür. Çünkü her iki meselede de benzer sonuçlara ulaşılmaktadır. Şartlı kıyas deliline dayanan mûcib yorumu, bu delilin içerdiği anlamda muhtâr bir fâile kadîm bir âlemin isnat edilmesine zemin hazırlar. “İsterse yapar” şeklindeki şartlı

müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-müttekellimîn. nşr. Taha Abdurrauf Sa'd. (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.) 125. Râzî, birçok eserinde muhtâr fâil olan Tanrı'nın fiilinin muhdes olması gerektiğini açıkça dile getirir. Bu nedenle, Râzî'nin muhtâr fâil olan tanrı anlayışını savunduğu sonucuna ulaşıldıktan sonra, onun âlemin hudûsunu savunduğu da kesinleşir: “Fâil-i muhtârın fiili muhdes olmalıdır”. (فكل ما كان فعلا لفاعل المختار فهو محدث). Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l- 'uqûl fi dirâyeti'l-'uşûl I-IV*. nşr. Said Abdullatif Fude, (Beirut: Dâruz-Zehâir, 1436/2015), 1/227.

³⁵ Cürçânî, *Şerhul Mevâkıf*, 1/732.

³⁶ Aşağıda görüleceği üzere Tûsî'nin mûcib yorumu tamamen İbn Sînâ'dan kopuk “yeni” bir mûcib yorumu değildir. Bununla beraber, mûcib bi'z-zât nazariyesini Tûsî'nin vazettiği gibi sunmanın mûcib-muhtâr farkını zayıflatmakla beraber bu iki nazariyenin tazammunlarını da flulaştıracağı söylenebilir. İbn Sînâ felsefesi içerisinde bu mûcib yorumunun güçlü bir dayanağı olup olmadığı veya nasıl yorumlanması gerektiği daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir.

³⁷ Semerkandî, *eş-Şahâ'ifü'l- 'ilâhiyye* 328. Bu argümanın formel yapısı: p→q /~p /sonuç: q.

³⁸ Semerkandî, *el-Me'ârif fi şerhi's-Şahâ'if*, (İstanbul: Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Ktp, Nr. 827), 93b-94a.

önermenin doğruluğu, “yapar” şeklindeki art bitişenin doğruluğuna bağlı değildir. Çünkü şart edatıyla ifade edilen bileşik önerme yalnızca art bitişen yanlış olduğunda yanlıştır; diğer durumların tümünde doğrudur.³⁹ “İstemezse yapmaz” şeklindeki şartlı önerme için de aynı mantık geçerlidir. Akıl yürütmeyi şartlı kıyas olarak formüle edebiliriz: “Allah isterse yaratır. Ancak Allah yaratır. O halde Allah istemiştir.” Bu kıyas dilemenin gerçekleştiği şıkkı ele aldığından bir sorun teşkil etmemektedir. Lakin “İstemezse yapmaz” şartlı önermesini açtığımızda şöyle bir kıyas ortaya çıkar: “Allah istemezse yaratmaz. Ancak Allah yaratmaz değildir. O halde Allah istemeyen değildir.” Vakıada Allah’ın istememesi gibi bir durum tahakkuk etmediğinden O’nun mürid olması, daima yaratmasıyla gerçekleşir. Sonuçta, Zorunlu Varlık’ın muhtâr olması, “irade etmeme” durumundan bağımsız bir doğruluk zemini kazanır. Çünkü, “istememe” ön koşulu hiçbir zaman gerçekleşmese dahi, “İstemezse yapmaz” önermesi doğruluğunu muhafaza eder. Cürcânî tevfiik yaklaşımının Âmidî’ye isnat edilen kadîm âlemin muhtâr fâile dayanabileceği görüşünü desteklediğini söylemektedir.⁴⁰ Âmidî hakkındaki değerlendirmenin hatalı olduğunu makalenin ilk kısmında gösterdik. Bunun ötesinde hem Cürcânî hem de Semerkandî’nin uzlaştırıcı olarak gördüğü görüşün Tûsî’nin görüşü olduğunu saptayabiliriz.

Tûsî, uzlaştırıcı yaklaşımını metinlerinde “filozofların görüşü” olarak sunmaktadır. Bu bağlamda referans aldığı kaynak, İbn Sînâ’nın kelâmcıların muhtâr nazariyesine yönelik eleştirileridir.⁴¹ Şartlı kıyasın önbitişenin doğru olması gerekeceğinden, Zorunlu Varlık’ın yapmayı istemediğinde yapmadığının ispat edilmesi mümkün değildir. Bu açıdan, Zorunlu Varlık’ın fâil olarak nitelenmesi ancak fiili tahakkuk ettiğinde mümkündür. Bundan dolayı, Zorunlu Varlık’ın bir irade ile yaratmasının farklı olduğu söylenemez.⁴²

Tûsî’ye göre filozoflar, her fâilin bir irade ile fiil gerçekleştirdiğini savunmaktadır. Bu nedenle, Zorunlu Varlık muhtârdır ve O’nun muhtâr olması, fiilin varlığının O’nun varlığıyla eşzamanlı olup olmamasından bağımsızdır. *Şerhu’l-İşârât* metninde bu durum şu şekilde ifade edilmektedir:

“Filozoflara gelince, onlar ezeli olan bir mevcudun, muhtâr fâilin fiili olmasını imkânsız görmezler. Aksine, fâiliyeti tâm olan ezeli bir fâilin fiilinin ezeli olmamasını imkânsız bulurlar. İlaveten filozoflar, fâilin kâdir ve muhtâr olmadığını iddia etmezler. Ancak onlar Allah’ın zatında çokluğu kabul etmezler. Allah’ın fâil olması canlıların fâillikinde seçenler (müritlet) gibi değildir. Aynı zamanda cismânî olanların tabiatındaki seçim gibi de değildir.”⁴³

Bu yaklaşımıyla Tûsî, muhtâr ve mücib meselesini âlemin kıdemi ve hudusu meselesinden ayırmaktadır. Tûsî, tartışmayı Eş’arî kelâmcılar ile Meşşâi filozoflar arasındaki “mücib” veya “muhtâr” meselesinden, Mu’tezile kelâmcıları ile filozoflar arasındaki “dâ’î” kavramına yönlendirir. Tûsî’ye göre, İbn Sînâ ile Mu’tezilî kelâmcılar arasındaki esas ayırım, “dâ’î”

³⁹ “Dilerse yapar” p=>q önermesinin doğruluk tablosu 1 1=1; 1 0=0; 0 1=1; 0 0=1 şeklindedir.

⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/733.

⁴¹ Nasîrüddîn Tûsî’nin bir cihetten kendisinin sunduğu şekilde filozofların uluhiyet nazariyesini Mu’tezilî salah-aslah nazariyesiyle bağdaştırarak savunduğunu söyleyebiliriz. Tûsî’nin uluhiyet anlayışı hakkında detaylı bir çalışma için bkz: Agil Şirinov, *Nasîrüddîn Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012).

⁴² Eşref Altaş, *Fahreddin er-Razi’nin İbn Sina yorumu ve eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 464.

⁴³ Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, nşr. Kerim Feyda, (Kum: Müesseset Matbuât Dînî, 1383), 3/99.

kavramında yatmaktadır. Âlemin kadîm ya da hâdis oluşu meselesi, Allah'ın muhtâr veya mûcib olmasıyla doğrudan bağlantılı olmaktan çok, Allah için dâî kavramının kabul edilip edilmemesiyle ilişkilidir. Tûsî, İbn Sînâ'nın Allah'ın muhtâr olması hususunda kelâmcılarla aynı görüşte olduğunu ve âlemin kadîm veya hâdis oluşunun, dâî kavramının kabulü veya reddiyle bağlantılı olduğunu savunur. Sonuç olarak, Tûsî'ye göre kelâmî düşünce itibariyle, Allah ile âlemin yaratılması arasında bir vasıta bulunmalıdır. Buna mukâbil sudur teorisine göre, Zorunlu Varlık ile âlemin suduru arasında herhangi bir vasıta bulunmaz. Böylece üzerinde ittifak edildiği söylenen mülazemeti Tûsî, yeni bir mûcib yorumuyla kırmaktadır. Çünkü bu anlamda mûcib bi'z-zât dilemediğinde yapmayan anlamında muhtâr olmasına rağmen, dilememe şıkkı hiçbir zaman gerçekleşmediğinden ezeli bir şekilde varlık veren fâildir. Bu yorumun hakikatte anlamlı bir "muhtâr" mefhumuna mutabık olup olmadığı konusu müstakil bir makalede ele alınacaktır. Bu nedenle bu tartışmaya bu yazıda değinilmedi. Tekrar Âmidî'ye döndüğümüzde, Cürçânî tarafından ilişkilendirilen tevfiik görüşünün Âmidî ile doğrudan bir bağlantısı olmadığını söyleyebiliriz. Aksine Âmidî, kelâm geleneği çerçevesinde muhtâr anlayışını savunmaktadır. Ancak kullanılan terimlerdeki farklılıklar, yüzeysel bir okumada bu tür bir yanlış anlamaya yol açabilir. Buna karşın, titiz bir inceleme, Âmidî'nin özünde muhtâr nazariyesinden farklı bir görüş öne sürmediğini ortaya koyar. Bu terimsel farklılıklardan biri Âmidî'nin "mûcib bi'l- kudre" ifadesidir. Âmidî kudret ve irade sıfatlarının taallukundan sonra nesnenin yokluğunun imkânsız olduğunu söyler. Bundan dolayı Zorunlu Varlık zâtıyla gerektiren (*mûcib bi'z-zât*) değil ama kudretiyle ve iradesiyle gerektiren (*mûcib bi'l- kudre ve'l-ihtiyâr*) olmaktadır.⁴⁴ Bu açıdan Âmidî daha önce Râzî'nin *el-Muḥaṣṣal*'da yaptığı gibi zorunluluğu kudret ve irade sıfatlarının taallukundan sonrasına yüklemektedir. Belki bu terkip, Âmidî'nin Meşşâî filozoflar gibi âlemin zorunluluk yoluyla var kılındığını savunduğu izlenimini verebilir. İlaveten, mûcib bi'z-zât ile mûcib bi'l- kudre ve'l-ihtiyâr arasındaki tek fark, mûcib bi'z-zât için terk ihtimalinin tasavvur edilmesinin imkânsız olması, buna karşın mûcib bi'l- kudre ve'l-ihtiyâr için terk ihtimalinin tasavvur edilebilmesidir. İlk bakışta bu ifadeden yola çıkarak yukarıda Tûsî'nin görüşleri bağlamında ele aldığımız şartlı-kıyas delilini Âmidî'nin de savunabileceği iddia edilebilir. Zira terk edilmenin mümkün olması, gerçekte zorunluluğun olmadığı anlamına gelmez. Ancak Âmidî, Tûsî'nin aksine filozofların böyle bir düşünceye sahip olduğunu kabul etmez. Ona göre, mûcibin mûcib olmaması tasavvur edilemez. Aynı ifadeyi Semerkandî şartlı-kıyas deliline getirdiği eleştiride sarf etmektedir: "Mûcib'in yapmamayı istediğinde yapmamasının mümkün olduğu doğru değildir."⁴⁵ Ayrıca Âmidî bu ifadelerinde yalnız değildir. Lekânî (ö. 1041/1632) iradenin taallukundan sonra fiilin zorunlu olduğunu ifade ederken "*el-vucub bi'l-ihtiyâr*" kavramını kullanmaktadır ve bu durumda ihtiyarın gerçekleştiğini belirtir.⁴⁶ Sonuç olarak, Âmidî'nin *mûcib bi'l-kudre* kavramsallaştırmasından hareketle onun mûcib ile muhtâr arasında birleştirici bir yaklaşım sergilediği söylenemez. Bu kavramsallaştırmadan hareketle bu iddiayı ileri sürmek, Eş'arî geleneğinde savunulan kudret ve fiilin taallukundan sonra fiilin zorunlu olarak meydana geldiği kanaatini göz ardı etmek olur. Yukarıdaki gerekçeler ışığında, Âmidî'nin ne Tûsî gibi

⁴⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/288, 290.

⁴⁵ Semerkandî, *eş-Şaḥâ'ifü'l- 'ilâhiyye*, 329.

⁴⁶ Lekânî, *Şerhü'n-nâzım 'ale'l-Cevhere: Hidâyetü'l-murîd li Cevhereti't-tevhîd*, nşr. Hüseyin Abdüssalihin el-Becaci (Kahire: Darü'l-Besair, 2009/1430), 1/ 436.

uzlaştırıcı bir yaklaşım sergilediği ne de İcî'nin ona nispet ettiği gibi âlemin ezeliyetini muhtâr fâil ile uzlaştırmaya çalıştığı söylenebilir.

3. Hatalı İsnadın Bir Meşşâî Felsefe Yorumuna ve Bir Ekberî Nazariyeye Dönüşmesi

Âmidî'ye hatalı bir şekilde isnat edilen görüşün sonraki serüveni ilginç bir noktaya varmaktadır. Bir yandan Tûsî'nin kaynaklık ettiğini söyleyebileceğimiz muhtâr ve mûcib nazariyelerinin tevfiik yorumunun izdüşümleri İbn Kemâlpaşa'da takip edilebilir. Bu tevfiik yorumunun İbn Kemâlpaşa tarafından Meşşâî filozofların dinî yönden meşruiyet kazanmasını sağlayacak şekilde kullanıldığını görebiliriz. Diğer yandan Molla Câmî, *ed-Durretü'l-fâhire'sinde* Âmidî'ye atıfta bulunarak İcî'nin Âmidî'ye isnat ettiği görüşün geç dönem sufiyye tarafından savunulan bir nazariyeye dönüştüğünü ifade eder.

Esasında, İbn Sînâ'nın *Şifa-Metafizik'de*⁴⁷ ifade ettiği şartlı kıyas açıklamasını Tûsî, Meşşâî filozoflar adına yeni bir mûcib yorumu geliştirerek, muhtâr ile kâdim âlem düşüncesini birleştirmiştir. Bu süreçte Âmidî ve Tûsî'nin metinsel tartışma içerisinde oldukları Râzî'nin felsefesini temelden belirleyen ve birbirine zıt iki kavram olarak vazedilen muhtâr – mûcib kavramları çelişik olmaktan çıkarılmaktadır. Râzî, mûcibin tesirini adeta bir tabîi kuvvet gibi düşünerek ateşin zâtî olarak zorunlulukla yakmasına benzetmektedir. O, îcâb yoluyla tesiri açıklamak için ateşin eşit uzaklıkta bulunan ve yanmaya elverişli iki cismi aynı anda yakması örneğini verir. Râzî bu durumda, ateşin yanıcı maddeleri aynı derecede ısıtmasının, seçim yapabilen bir muhtârın fiilinden açıkça farklı olduğunu belirtir. Muhtâr fâilin “doğası gereği bir şeye sebep olandan” ayrıştırılması bedihîdir.⁴⁸ Asıl itibarıyla Râzî, şartlı kıyas deliline dayanarak mûcib fâil nazariyesinde imkân-ı âmm bağlamında bir ihtiyar iddiasının farkındadır. Bu açıklamayı Râzî *Meşâlib'de* uzunca ele alır.⁴⁹ Buna rağmen, muhtâr ile mûcib arasındaki keskin ayrım ve çelişkidenden taviz vermez. Bu katı çelişkiyi Tûsî yumuşatır ve hatta mûcib ile muhtâr arasında asıl itibarıyla bir fark olmadığı sonucuna ulaşır. Böylece, terk etmenin mümkün olduğu ancak hiçbir zaman gerçekleşmediği bir muhtâr kavramına varılır.

İbn Kemâl'in elinde ise bu yeni mûcib yorumu, Meşşâî felsefeye dinî meşruiyet sağlamanın zemini haline getirilir. İbn Kemâlpaşa, mûcib bi'z-zât olan fâilin iki şekilde yorumlanabileceğini söyler. Biri hatalı ve küfrü gerektiren, diğeri ise küfrü gerektirmeyen ve asıl itibarıyla hikmetli bir yaratıcıyla aynı görülebilen bir yorumdur. İlki, âlemin müessirini ateşin yakması gibi tabîi bir kuvvet görerek bu anlamda îcâb yoluyla yaratmayı savunur. İbn Kemâlpaşa'ya göre bu Zorunlu Varlık'a noksanlık atfetmekle sonuçlanacağından küfre götürür. İkinci yorumda ise fiil fâilden ayrılmaz, zâtî fiili gerektirir; ancak bu, doğanın zorlamasıyla değil, hikmetin gereği olarak olur. Bu şekilde anlaşıldığında, îcâbın bir noksanlık içerdiği ve bu görüşü savunmanın küfrü gerektirdiği söylenemez.⁵⁰ İbn Kemâlpaşa bu iki yorumu sunarken Tûsî'nin tahlillerine dayanır ve şartlı-kıyas deliline yer verir. Bu yaklaşım, istediğinde yapan ve istediğinde yapmayan şeklindeki muhtâr

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/155-6.

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l- 'ukûl fi dirâyeti'l-'uşûl*, 1/452.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Meşâlibü'l- 'âliyye*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ, (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1987), 4/122-124.

⁵⁰ İbn Kemâlpaşa, “Risâle fi tahkîk murâdî'l- 'kâilîn bi enne'l- 'vâcib teâlâ mûcibun bi'z-zât”, *Mecmû'ü resâilü'l- 'allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî, (İstanbul: Dârü'l-lübâb, 2018/1439), 7/54 vd.

fâilin kâdim bir ma'lûlü olabileceği görüşüne alan açmaktadır. Lakin bu tartışmanın sonucu Âmidî'ye isnat edilen kâdimin muhtara dayandırılmasının mümkün olduğu görüşüne irca edilemez. Çünkü bu yorum çizgisi Âmidî'nin muhtâr mefhumuna uymadığı gibi, muhtâr ve mûcib arasındaki zıtlıkla da uyuşmaz. Sonuç itibariyle İcî, *Mevâkıf*'ta Âmidî'nin Râzî bağlamında tartışılan "her mümkün muhdestir." ilkesi etrafında yürüttüğü itirazlardan yola çıkarak hatalı bir isnatta bulunurken, Cürçânî sahneye Tûsî'yi de ekleyerek bir mûcib bi'z-zât yorumunun yaygınlaşmasına sebep olmuştur.

Hatalı isnadın etkisi yalnızca Meşşâî felsefe adına yeni bir mûcib yorumunun gelişmesine yol açmakla kalmamış, aynı zamanda muhtârın kadîm bir malûlü olabileceği fikriyle nazarî tasavvufun yaratma nazariyesi bağlamında Âmidî'ye atıf yapılmasına da neden olmuştur. Molla Câmî (ö. 898/1492), sûfilerin Zorunlu Varlık'ı fâil-i muhtâr olarak kabul ettiklerini, ancak eserinin kadîm olduğu inancına sahip olduklarını ifade eder. Açık bir şekilde Âmidî'ye atıfta bulunarak, sûfilerin, Âmidî'ye hatalı bir şekilde isnat edilen kasıtlı yaratma ile îcâb yoluyla yaratma arasında eseri önceleme anlamında bir fark olmadığını benimsediklerini ifade eder:

"Sûfiler kadîm eserin fâil-i muhtâra dayandırılmasını mümkün gördüler. İhtiyârı kabul etmek ile kadîm eserin varlığını kabul etme görüşlerini birleştirdiler. (...) Sanki bu konuda onlar Âmidî'nin kasıtlı var kılmadaki önceleme îcâb yoluyla var kılmadaki önceleme gibidir, îcâbla yaratmadaki önceleme zamansal değil zâtî öncelemedir, sözüne tutundular."⁵¹

Sonuç

Bu çalışmada, Adudüddin İcî'nin Seyfeddin Âmidî'ye yönelttiği hatalı isnat ve bu isnadın sonraki kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneği üzerindeki etkileri ele alınmıştır. İlk olarak, İcî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserinde Âmidî'ye, kadîm âlemin fâil-i muhtâr bir Tanrı'ya dayanabileceği yönünde bir görüşün isnadı incelendi. Ancak, Âmidî'nin kasıtlı yaratmada illetin öncelemesi ile îcâb yoluyla yaratmada illetin öncelemesinin aynı olduğunu düşünmediği ortaya konulmuştur. İcî'nin isnadıyla ilişkilendirilebilecek metinleri, Âmidî'nin hasmının görüşünü özetleme amacıyla sunduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte, Âmidî'nin yokluğun kastedilebilir olup olmadığını sorgulaması ve kendisinden önceki Eş'ârî âlimlerin bazı gerekçe ve açıklamalarını tahkik etmesi, Âmidî'nin özgün düşünceler ortaya koyduğunu göstermektedir.⁵² İkinci olarak, *Mevâkıf*'in şârihi Cürçânî'nin pseudo-Âmidî'yi destekleyen bir gruptan bahsettiği ve bunun aslında mûcib-muhtâr uzlaşmasını savunan Nasîrüddin Tûsî olduğu ortaya kondu. Tûsî, İbn Sînâ'ya da atıfta bulunarak, mûcib olan Zorunlu Varlık'ın, âlemi zorunlu olarak yaratmakla birlikte yine de ihtiyarla yarattığı fikrini ortaya koymuştur. Bu makalede, bu uzlaştırıcı yorumun İbn Kemâlpaşa tarafından benimsenip Meşşâî filozoflara dinî meşruiyet sağlamak amacıyla kullanıldığı gösterilmiştir. Son olarak, bu makale, hatalı isnadın yalnızca kelâm-Meşşâî felsefe tartışmaları bağlamında değil, aynı zamanda tasavvuf çevrelerinde de etkili olduğunu ve yeni bir yaratma nazariyesi geliştirilmesinde atıfta bulunulan bir kaynak teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Molla Câmî sūfilerin, Zorunlu Varlık'ın

⁵¹ Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b Ahmed b Muhammed Cami, *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkik mezhebi's-şüfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemai 'l-mütekaddimin*, (Tahran:Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980), 28-29.

⁵² İbrahim Çoşkun, "Seyfeddin El-Âmidî'nin Allah Tasavvuru", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 19-34.

fâil-i muhtâr olduğunu kabul ederken, kadîm âlemin bu yaratıcıya dayanabileceğini savunduklarını ifade etmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, İcî'nin Âmidî'ye yönelik hatalı isnadının sonraki dönemlerde nasıl yayıldığını ve felsefî, kelâmî ve tasavvufî düşünce içinde nasıl yeni anlamlar kazandığını ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. nşr. Ahmed Muhammed Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004/1424.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ġâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*. ed. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 2004.
- Altaş, Eşref. *Fahredden er-Razi'nin İbn Sina yorumu ve eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Altaş, Eşref. "Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. İstanbul: Mayha Yayıncılık, 2019.
- Câmî, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b Ahmed b Muhammed. *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkîk mezhebi's-süfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-ḥükemai 'l-mütekaddimin*. Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980.
- Cürcânî, Seyyif Şerif. *Şerhu'l- Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Çelebî, Hasan. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l- Mevâkıf*, nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî. Matbaatu's-sa'ade, 1907/1325.
- Çoşar, Hakan. "İşârât geleneği içinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker, Osman Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Coşkun, İbrahim. "Seyfeddin El-Âmidî'nin Allah Tasavvuru". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 19-34.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Meṭâlibu'l- 'âliyye*. nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1987.
- er-Râzî, Fahreddin. *Muḥaşşalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahḥirîn mine'l-'ulemâ ve'l-ḥükemâ ve'l-mütekellimîn*. nşr. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.
- er-Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l- 'ukûl fi dirâyeti'l- 'uşul I-IV*. nşr. Said Abdullatif Fude. Beyrut: Dâruz-Zehâir, 1436/2015.
- Ferharî. en-Nibrâs. İçinde: Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aḳâid en-nesefiyye*. Karaçi: Mektebetü'l-büşra. 1430h.
- Hassan, Laura. *Ash'arism encounters Avicennism: Sayf al-Dîn al-Âmidî on Creation*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2020.
- İbn Kemâlpaşa, Ahmed Şemseddin. "Risâle fi ennehu hel yestenid el-ḳadîm el-mumkin ilâ'l-müessir". *Mecmû'ü resâili'l- 'allâme İbn Kemâlpaşa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2018/1439.
- İbn Kemâlpaşa, Ahmed Şemseddin. "Risâle fi tahkîk murâdi'l-ḳâilîn bi enne'l-vâcib teâlâ mücibun bi'z-zât". *Mecmû'ü resâili'l- 'allâme İbn Kemâlpaşa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. İstanbul: Dâru'l-lübâb, 2018/1439.

- İbn Sînâ. *Kitâbu's-şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Îcî, Adudüddin. *Kitâbü'l- Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997.
- Lekânî, İbrahim b. İbrahim. *Şerhü'n-nâzum 'ale'l-Cevhere: Hidâyetü'l-murîd li Cevhereti't-tevhîd, II*. nşr. Hüseyin Abdüssalihin el-Becaci. Kahire: Darü'l-Besair, 2009/1430.
- Ramazan Efendi. *el-Mecmu' es-süniyye 'ala şerhi'l-'Akâid en-nesefiyye*. nşr. Mor'i Hasan es-Reşid. Lübnan: Nursabah, 2012.
- Başaran, Yasin Ramazan. "Mûcib Bizzat Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler -1 Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe, 2018.
- Semerkandî, Şemseddin. *el-Me'arîf fi şerhi's-Şahâ'if*. İstanbul: Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Ktp. Nr. 827.
- Semerkandî, Şemseddin. *eş-Şahâ'ifü'l-'ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- Siyâlkûtî, Abdulhakîm. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l- Mevâkıf*. nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî. Matbaatu's-s'âde, 1907/1325.
- Şirinov, Agil. *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Teftâzânî , Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâşid*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998/1419.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Şerhu'l-'İşârât ve't-tenbihât*. nşr. Kerim Fayda. Kum: Müesseset Matbuât Dînî, 1383.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "Seyfüddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2022): 157-192.