

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

**SEYFÜ'D-DİN ÂMİDÎ VE KELAMÎ
GÖRÜŞLERİ**

147426

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK**

**HAZIRLAYAN
Mehmet Emin GÜNEL**

KONYA-2004

İÇİNDEKİLER	i
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR	vii

I. B Ö L Ü M

A- Â M İ D İ 'NİN HAYATI VE ESERLERİ	1
1- Âmidi'nin Kimlik Bilgileri.....	1
2- Âmidi'nin Hocaları ve Eğitimi.....	1
3- Âmidi'nin Hanbeli Mezhebinden Şafi Mezhebine Geçişi.....	2
4- Âmidi'nin Öğrencileri.....	2
5- Âmidi'nin Asrındaki Dinî Yaşam.....	3
6- Âmidi'nin İlmi Kişiliği ve Kültürü.....	4
7- Âmidi'nin Eserleri.....	5
a- Âmidi'nin Fıkıh Usûlü ile İlgili Eserleri.....	5
b- Âmidi'nin Cedel ve Hılaf İlmiyle İlgili Eserleri.....	6
c- Âmidi'nin Felsefeye Dair Eserleri -.....	6
d- Âmidi'nin Kelama Dair Eserleri -.....	8

II. B Ö L Ü M

Â M İ D İ 'NİN GÖRÜŞLERİ	10
---------------------------------------	----

I. İLAHIYAT

A- Âmidi'nin Allah'ın Varlığına Dair Delilleri.....	10
1- Allah'ın Varlığını İsbat Yolları.....	11
2- Allah'ın Varlığını İspatlarken Âmidî'nin Ortaya Koyduğu Deliller.....	12
3- Âmidi'nin Teselsülün Bâtıllığını Delillendirmesi.....	14

B- Allah'ın Sıfatları.....	15
1. Allahu Teâlâyı diğer yaratılmışlardan ayıran “Özel Sıfatlar” var mıdır?.....	17
2. el-Esmâü'l Hüsnâ ve Sıfatlarla Bağlantısı.....	18
3. Sıfatların Kısımları ve Sayıları.....	19
a. Zâti Sıfatlar	20
b. Fiilî Sıfatlar	20
c. Selbî Sıfatlar	20
4. Tecsimi Allahü Teâlâdan Nefyetmek.....	49
1. Tecsimi Kabul Edenler ve Görüşleri.....	50
2. Âmidî'nin Tecsimi İbtal Etmesi.....	51
5-Haberi Sıfatlar ve onların Te'vili.....	52
1. Haberi sıfatlar.....	52
C. Zaman Mefhumunun Allahü Teâlâdan Nefyedilmesi.....	54
D. Allahü Teâlânın Mekandan Münezzehe Olması.....	54
E. Allah'ın Görülmesi Meselesi.....	56
1. Ruyetullahın İsbatı.....	57

II. NÜBÜVVET

A. Nübüvvetin Anlamı.....	61
B- Nübüvvetin Varlığını İspat	62
C-Peygamberlerin Özellikleri.....	63
1- Peygamberlerin İnsan Oluşu	64
2- Peygamberlerin Cinsiyetleri.....	64
3- Peygamberlerin Gaybı Bilmesi.....	65
4- İsmet Sıfatı.....	65
5- Tebliğ.....	66
6- Emanet.....	66
7- Sıdk.....	67
8- Fetanet.....	67
D- Vahiy.....	67
1- Vahyin Anlamı.....	67
2- Vahyin Çeşitleri.....	68
E- Nübüvvet ve Mucize.....	69
F- Nübüvvetin Mümkün Olması ve Buna Olan İhtiyaç.....	71
G- Mucize gibi Nebinin Doğruluğunu İsbat Eden Yollar.....	74

H- Mucizenin Özellikleri ve Mucizeyle Sihir Arasındaki Farklar.....75

İ- Hz. Muhammet(A.S.)'ın Peygamberliğinin İsbatı.....77

III. AHİRET

A- Âhiretin Anlamı.....79

B- Ahiretin Varlığı.....80

C- Kıyamet.....84

D- Ahiret Halleri.....90

E- Cehennem, A'raf ve Cennet.....95

F- Ölümden Sonra Dirilmek.....99

F.1. Âmidîni'nin Hulud Fikrinden Dolayı İslam Felsefecilerini Eleştirmesi....99

F.2. Ba's ve Mead Meslesinde Hak Ehlinin Mezhebi.....101

SONUÇ.....105

BİBLİYOGRAFYA.....108

ÖNSÖZ

Kaynaklar Âmidî'nin müdekkik bir alim kuvvetli bir hatip ve iyi bir müderris olduğunu ortaya koyuyor. O müteahhirin dönemi felsefi kelam ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir. Özellikle yaşadığı dönemin şartları ve düşüncesini geliştirdiği ilmi ortamın gereği olarak işlediği konularda akla gereken önemi vermiş ele aldığı konuları felsefi yöntemle açıklamaya çalışmıştır. Âmidî, yaşadığı asra damgasını vurmuş, İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuş, içinde yaşadığı toplumun problemlerinin aşılmasında çözümler üretmiş, özellikle de İsmailî ve Batinî akımlara karşı Ehl-i sünnet düşüncesini savunmada önemli hizmetlerde bulunmuştur. O kendisinden önceki kelam alimlerinin fikirlerini dikkatli bir şekilde tenkide tabi tutmuş, Gazali (505/1111) ile başlayan felsefe-kelam yakınlaşmasını daha da ileriye götürmüş, tıpkı Kadı Abdülcabbar (ö.415/1024)'ın kendisinden önceki mutezile alimlerinde görülen aşırılıkları bertaraf etmesi gibi, Âmidî de, Fahreddin Razi(606/1210) ile zirveye ulaşan, fakat bazı yanlışlıkları da bünyesinde barındıran felsefî-kelam düşüncesindeki aşırılıkları bertaraf ederek bu yeni düşünsel yapılanmayı İslam akaidinin temel prensiplerine daha uygun bir konuma getirmiştir. Onun görüşlerini üzerine bina ettiği bilgi felsefesinin temelinde, Kur'an ve Sünnet temel referans olmak şartıyla, başta akıl olmak üzere tüm bilgi kaynaklarından yeterince yararlanma düşüncesi vardır.

Âmidî, önceki kelamcılarının çeşitli konulara ait bazı görüşlerini zayıf bularak eleştirmiş, bazı konuların da gelişip olgunlaşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Mesela Gazali, inikas-ı edilleyi(delilin batıl olması ile ispat edilenin de batıl olacağı düşüncesi) reddetmiş ve mantığı İslami ilimler için vazgeçilmez bir araç haline getirmiş, ancak onun tamamıyla Müslüman alimlerin gündemine girmesini Âmidî sağlamıştır. O aynı zamanda kavramların reel olduğu görüşünü, ilzam metodunu ve ğaibin şahid ile kıyaslanmasını reddetmiştir. O alemin hüdusuna, cevher ve arazın hüdusuyla değil, mümkünin ademden sonra var olması yoluyla istidlal edilmesini benimseyerek bu konuda filozofların metodunu benimsemiştir. Ru'yetullah, Allah'ın cihetten tenzihi, efal-i ilahiyye ve Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkileri yeni bir tarzda ele alan Âmidî, kelam ilminde önemli yenilikler gerçekleştirmeyi

başarmış, orijinal görüşler ortaya koyabilen bir alim olduğunu kanıtlamıştır. Öyle ki, İbn Teymiyye (ö.728/1328), kelamcılarının dayandıkları delilleri tenkit ederken, Âmidî'nin Kelam ilmine getirdiği farklı görüşleri ve yenilikleri, kelam ilminin eleştirisinde delil olarak kullanabilmiştir.

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

Âmidî'nin kelâma dair yazdığı kitaplar tetkik edildiğinde onun Eş'ari ekolüne mensup olduğu açıkça görülecektir. Ancak O, mezhebinin temel prensiplerini korumakla birlikte bir meseleyi teyid etmek için yeni deliller arama; mensubu bulunduğu Eş'ari mezhebindeki bir kısım düşünceleri reddetme veya ihtilafli meseleler hakkında tercihte bulunma; yine Eş'ari'lere ait olduğu bilinen bazı görüşleri yeni bir tarzda yorumlama gibi kendine has bir metot izleyerek bağımsız hareket edebilen ve özgün düşünceler sergileyen bir ilim adamı olduğunu kanıtlamıştır. Âmidî'nin bu özellikleri ilahi sıfatlar konusunda açıkça ortaya çıkmaktadır.

Biz bu çalışmamızda müdekkik bir kalamcı olan Âmidî'nin, kelâmın en temel konularından olan “İlâhiyat”,”Nübüvvet”ve “Âhiret” meseleleriyle ilgili görüşlerini inceledik.Velüd bir Müellif olan Âmidî birçok ilim dalında eser telif etmiştir.O'nun kelâma dair en kapsamlı eserinin Ebkâru'l-Efkâr olduğunu biliyoruz.Bu eserin yazma nüshaları olmasına rağmen henüz basılmamıştır.Ebkâru'l-Efkâr'ın özeti olan Ğayetü'l-Meram fi İlmi- Kelam adlı eseri ise Hasan Mahmud Abdüllatif tarafından 1971 yılında Kahire de basılmıştır.Çalışmamızda Âmidînin kelami görüşlerini açıklarken temel kaynak olarak bu eseri seçtik. Ebkâru'l-Efkâr'dan yaptığımız alıntılar ise daha çok Hasan eş-Şâfi'nin”Âmidî ve Âraühü'l-Kelâmı”adlı çalışmasından alınmıştır.

I.Bölümde Âmidî'nin hayatı,ilmî kişiliği , eserleri ve çağındaki dinî yaşam hakkında bilgi verdik. II.Bölümde Âmidî'nin İlahiyat , Nübüvvet ve Ahiret ile ilgili değerlendirmelerini açıkladık. Sonuç bölümünde ise, Müellifimiz ve görüşleri hakkında genel bir değerlendirme yaparak çalışmamızı tamamladık.

Bütün bu çalışmam esnasında kendisinden yararlandığım değerli danışman hocam Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK'e, Prof. Dr. Süleyman TOPRAK'a ve Yrd. Doç. Dr. Durmuş ÖZBEK'e sonsuz şükranlarımı sunarım.

Mehmet Emin GÜNEL

Konya, 2004

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.m.	:	Adı geçen makale
(a.s.)	:	Aleyhisselam
b.	:	bin
Bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
H.z.	:	Hazreti
s.	:	Sayfa
sad.	:	Sadeleştiren
(s.a.v.)	:	Sallallahü Aleyhi ve Sellem
Terc.	:	Tercüme eden
Thk.	:	Tahkik eden
Ts.	:	Tarihsiz
vb.	:	ve benzeri
vd.	:	ve devamı

I. BÖLÜM

A- ÂMİDÎ'İN HAYATI VE ESERLERİ

1-Âmidi'nin Kimlik Bilgileri

Onun hayatı hakkında bilgi verenler, özellikle onunla aynı dönemde yaşayıp ona öğrencilik yapanlar onun isminin şu şekilde olduğunu zikretmişlerdir. Ali bin Ebi Ali bin Muhammet bin Sâlim.¹

Lakabı “*Seyfü'd Dîn*”dir. bazen kısaltılarak “*es-Seyf*” olarak da söylenmiştir. Aslî vatanına nisbet edilerek “*Âmidî*” diye lakaplanmıştır. Fıkhî mezhebine nisbet edilerek önce “*Hanbelî*” sonra da “*Şafî*” lakabını almıştır.

Birçok kaynakta “*Ebu'l-Hasen*” olarak künye edilmiştir.²

Birçok tarihçi Hicri 550/ M.1155 yılından sonra doğduğunu söylemişlerdir. Görünen o ki, tarihçiler onun doğum tarihini vefat ettiği seneye ve yaşına bakarak tesbit etmişlerdir. Âmidî, Hicri 631/ m.1233 yılında 80 yaşındayken vefat etmiştir.

Âmidî önemli şehirlerden biri olan Amid şehrinde doğmuştur. Günümüzde bu şehir Diyarbakır olarak bilinmektedir.

Âmidî, ilim öğrenmek için hilafetin başkenti olan Bağdat şehrine gitti. Burada hem dinî ilimleri tedris etti hem de dinî olmayan ilimlerde derinlik kazandı. Bu eğitim sürecinden sonra ilmi kişiliği gelişti ve fikri yapısı şekillendi.

2-Âmidi'nin Hocaları ve Eğitimi

Âmidî'nin üzerinde ençok durduğu ilim kıraat ilmidir. Bu konuda ilk temel eğitimini kendi beldesinde almıştır.³ Birçok kaynakta geçtiği gibi Bağdat'ta da buna devam etmiştir. Bu ilmi kimden öğrendiği kesin olarak bilinmemektedir. Bundan sonra Amid şehrinde, benimsemiş olduğu Hanbelî mezhebini tanıma gayreti içine girdi. Bağdatta İbnü'l-Münnî olarak bilinen Ebu'l-Feth Nasr'ubni'l-Feteyân'dan çeşitli ilimler tedris etmiştir. Aynı zamanda Âmidî Bağdat'ta bulunan Hâdis alimlerinden biri olan İbn-i Şatil'den hâdis ilmini öğrenmiştir.⁴

¹ İbn-i Hallikan, *el-Vesfâyâtü'l-Â'yân*, Beyrut, 1970, c.III, s.293-294.

² İbn Kesîr, Ebu'l-Fidai İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1966, c.XIII, s.140-141.

³ Es-Sübkî, Tâceddîn, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Dâru'l-Kütüb, 1971, c. VIII, s.306-307.

⁴ Es-Sübkî, *a.g.e.* c.5, s.139.

3-Âmidî'nin Hanbelî Mezhebinden Şafii Mezhebine Geçişi

Âmidî Bağdat'a gidip ilmi hayatla meşgul olmaya başladıktan sonra hayatında önemli bir d eğişiklik meydana geldi. Âmidî Hanbelî mezhebini bırakarak Şafii mezhebine geçti. Bu konu Âmidî hakkında bilgi veren bütün tarihçilerin ittifak ettikleri bir konudur. Fakat bunun sebebine dair bir değerlendirmeye rastlamıyoruz. Bu değişikliğin ibn-i Fadlanla olan irtibatından sonra benimsediği aklî yönelişle bağlantılı olması söz konusudur.

Âmidî, Cemalettin Ebu Kasım Yahya İbn-i Fadlânla olan sohbetinden sonra Şafii mezhebine geçmiştir. Bu şahıs, Şafii Fıkında, Münazara İlminde, Fıkıh Usulünde, Kelâm ve Mantıkta üstat bir şahıstır. Bu şahıs ilminin yanısıra letafetiyle de edebiyatla de Bağdatın seçkin kişelerindendi. Birçok talebe ondan ders almıştı. Kendisi için Bağdatta bir medrese kurulmuş, 595 yılında vefat edinceye kadar burada eğitim ve tedrisatla uğraşmıştır.⁵ Âmidînin hayatı hakkında bilgi verenlerin birçoğu onun üzerinde en etkili olan kişinin İbn-i Fadlan olduğu kanaatine varmışlardır.⁶

Bağdat Amidî'ye dargeldikten sonra ilmi gelişimini tamamlamak için Şam şehrine gitti. Şam şehrine bu ilk gidişi hakkında ciddi bir malumata sahip değiliz. Âmidî burada H.592/ M.1197 yılına kadar kaldıktan sonra Mısır'a gitti. Burada ilme ve ilim ehline değer veren Melik el-Aziz vardı. el-Aziz öldükten sonrada Âmidî burada kalmaya devam etti. Eserlerinin birçoğunu burada yazdı. Sonra hoş olmayan hâdiseler yaşandı. Bu yüzden Şam'a tekrar döndü. 80 yaşındayken Şam şehrinde vefat etti.

4- Âmidî'nin Öğrencileri

Onun hayatı hakkında bilgi verenler ondan ders alan alimlere işaret etmişlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır.

1. Bu öğrencilerin en önemlilerinden İz b. Abdisselam'dır. Bu şahsın Eyyübi devletleri ve melikleriyle ilgili meşhur olan "Mevâkif" adında bir eseri vardır. Bu şahıs H.660 yılında vefat etmiştir.⁷ Subki, Tabakatı'nda işaret ettiği gibi bu şahıs

⁵ İbn Kesir, *a.g.e.*, c.XIII, s.21; İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Türk Ansiklopedisi*, Âmidî Md. İstanbul, M.E.B. Yay. 1940, c.I, s.379-384.

⁶ es-Sübkî, *a.g.e.*, c.V, s.129.

⁷ es-Sübkî, *a.g.e.*, c.V, s.107.

Âmidî'den Usul ilmini öğrenmiştir. Aynı zamanda Munazara, Cedel ve Hılaf ilmine dair bilgiler de almıştır.

2. Öğrencilerinden bir diğeri de İbnü'l-Hacib'tir. (Ö. 646 h.). Bu şahıs Âmidî'nin Müntehe's-Sûl fi 'İlmi'l-Usûl adlı kitabına meşhur bir ihtisar yapmıştır. İlim sahasında Âmidî'den sonra önemli bir konuma sahip olmuştur.

3. Öğrencilerinden biride İbn Ebû Usaybia'dır. (Ö. 646 h.) Kitabı "Uyun-ul Enba" da "Rumuz-ul Kunuz" adlı eserini Âmidî'ye okuduğunu söylemiştir.⁸

İlimle meşgul olarak hayatını geçiren Âmidî'nin özel hayatına dair ciddi bir bilgiye sahip değiliz.⁹

5- Âmidî'nin Asrındaki Dini Yaşam

1. Mezhebi Yakınlaşma: Bu dönemde bazı fırkaların birbirine yakınlaştıklarını görmekteyiz. Örneğin İ'tizal görüşü Şia'nın derinliklerine nüfuz etmiştir. Neredeyse temelde bu iki fırka arasında farklılık kalmamıştır. Bu fikirlerin ihtilafına Âmidîyle aynı dönemde yaşayan "Nehcü'l-Belağa" yazarı İbn-i Ebî Hâdî'de işaret etmektedir. Fakat Şia'nın "İsmailiyye" kolu birçok açıdan diğer Şii ekollerden farklılık göstermektedir. Bu dönemde Âmidî'nin de yaşadığı Eyyübi Devletine karşı siyasi direnişte bulunmuşlardır. Âmidî kitaplarında Ehl-i Sünnete karşı sert tepkiler sergileyen bu Gulat-ı Şia mensuplarına cevaplar vermiştir.¹⁰

2. Bu dönem fikhi alanda dört mezhebin benimsendiği ve dini alanda bu mezheplerin etkin olduğu bir dönemdir. Bu mezhepler dışında bulunan farklı yaklaşımlar ise iyice sinmiştir. Hatta farklı yaklaşımlar ortaya koymak isteyen kimseler toplum tarafından benimsenmeyip dışlanmışlardır. Tâbi olup taklît etme mantığı toplumun birçok kesimi tarafından benimsenmiştir. Âmidî'nin bulunduğu Mısır ve Şam şehirlerinde Şafî mezhebenin etkinliği görülmektedir. Belki bunun da etkisiyle Âmidî önceleri Hanbelî iken sonraları Şafî mezhebine geçmiştir.

3. Bu dönemin en önemli dinî akımlarından bir tanesi de Tasavvuf ruhunun dini hayatta etkin bir şekilde yayılmış olmasıdır. Bu dönemde birçok meşhur

⁸ İbn Ebû Usaybia, *Uyunu'l-Enba*, Beyrut, 1965, c.II, s.174.

⁹ Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1991, s.13-20.

¹⁰ Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-Efkâr*, c.II, s.258.

mutasavvıf yaşamıştır. Abdurrahim el-Gannâi, es-Seyit el-Bedevî, Rufâi, Geylanî, Suhreverdî gibi. Bunların birçoğu fikri açıdan Eş'ari ekolüne meyletmişlerdir.

Bu dönemde de aykırı tasavvufi eğilimler de ortaya çıktı. Bunlardan en önemlisi İşrakî mezhebinin şeyhi olan Suhreverdî'nin ortaya koyduğu eğilimdir. Bu görüşlerinden dolayı Suhreverdî, Salahaddin'in emriyle Halep şehrinde öldürülmüştür. Fakat Salahaddin, dönemindeki Sufi hareketi destekledi. Etkisi günümüze kadar devam eden müesseseler tesis etmiştir. Bu hareketle halkı manevi anlamda güçlendirmeyi amaçlıyordu.

4. Dîni hoşgörü: İslam âleminin, Hıristiyan olan Batı âlemiyle olan mücadelesine rağmen Yahudi ve Hıristiyanlar Eyyübilerin yönetiminde ve himayesinde rahat bir hayat yaşıyorlardı. Eyyübiler Müslümanların kendi aralarında tartışmaya girmelerini ortadan kaldıracak bir yapıyı desteklediler. Böyle bir siyasetin sonucu olarak müslümanlar kendi dinlerinin diğer dinlerden olan üstünlüklerine dair eserler yazdılar. Buna mukabil Yahudi ve Hıristiyan Din Bilginleri de kendi dinlerini üstün gösteren eserler telif ediyorlardı. Âmidî bu konularla uğraşmamıştır. O, dini savunmanın kital yoluyla değil, ibadetler sayesinde nefisle cihat etmek ve şüpheleri gidermek için delilleri ortaya koyarak yapılacağını söylemiştir.¹¹

6- Âmidî'nin İlmi Kişiliği ve Kültürü

Âmidî, dinî olsun gayri dinî olsun İslam Kültürünün gereği olan ilim dallarında bilgi sahibi olmaya çalışmıştır. Fakat özellikle aklî öğretiler olan Kelâm, Usul ve Felsefeye meyletmiştir. Bu yüzden eserlerinin tamamı bu dallarla alakalıdır. Âmidî'nin ilgilendiği ilim dalarını iki kısma ayırabiliriz. Birinci kısım ilim dalları, Nahiv, Arapça, Fıkıh, Kıraat, Hâdis, Tefsir ve Tıb ilmidir. Bu ilimlerle uğraştığını Âmidî'yi tanıtan eserler ortaya koymaktadır. Fakat bu alanlarda eğitim görmesine rağmen bu ilimlerle ilgili eserleri yoktur. Âmidî'nin eserleri ve asıl uğraşı aklî öğretiler olan Kelâm, Felsefe ve Usul ilmiyle ilgilidir. Âmidî'nin ilgilendiği aklî öğretileri üç temel başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar Fıkıh Usulü, Felsefe ve Kelâmdır. Şimdi bu ilim dallarıyla ilgili olarak Âmidî'nin telif ettiği eserlerine değineceğiz.

7- -Âmidî'nin Eserleri

a. Fıkıh Usulü ile ilgili Eserleri

Âmidî ilk önce Hanbelî fikhını öğrenerek bu alanda bilgi sahibi oldu. Daha sonra ise Şafii mezhebine geçerek bu mezhebi ve usulünü öğrendi. O fıkıh usulüyle birlikte Cedel ve Hılaf ilimlerini de öğrendi. Belki de Hanbelî mezhebinden Şafii mezhebine geçmesinin sebebi buydu. Âmidî Bağdat şehrinde İbn-i Fadlan'dan fıkıh usulünü öğrenmiştir. Büyük ihtimalle Hılaf, Cedel ve Kelâm ilimlerini de ondan öğrenmişti. Âmidî bu dönemde Fıkıh ve Usulüne çok önem vermişti. Hatta Gazzalî'nin "Mustasfa" ve "Vasîf" adlı eserlerini ezberlemişti.¹² Fıkıh usulüyle ilgili eserleri şunlardır:

1. el-İhkam fi Usulî'l-Ahkâm: Bu kitap¹³ Âmidîye nisbet edilerek "İhkam-ul Ehkâm" adıyla zikredilmiştir. Subkî, Tabakat adlı eserinde "ihkam" ismiyle zikretmektedir. İbn-i Kesir, El Bidaye ven-Nihaye 13/40 adlı eserinde "İhkam-ul Ehkam fi usul-il fıkıh" olarak isimlendirmiştir. Bu kitap Mısırda defalarca basılmıştır. Bu eser Âmidî'nin elimizde bulunan usule dair en önemli eseridir. Âmidî bu eserini Melik el-Muazzam'a (ö. 624/1226) ithaf etmiştir.

2. Libabü'l el-Bab: Bu eseri Âmidînin usule dair eserlerindedir. İbn-i Ebi Usaybia "Tabakât" adlı eserinde (2/175) bu kitaba işaret etmiştir.

3. et-Tercihat: Âmidî'nin çeşitli usul meselelerinde tercihlerini ortaya koyduğu bir başka usul kitabı da "et-Tercihat"tır. Bu kitaba da İbn-i Ebi Usaybia (2/281) işaret etmiştir. Kaynaklarda bahsedilen bu kitaplar günümüze kadar ulaşmamıştır.

4. Müntehe's-Sûl: Kaynakların birçoğu bu kitabı "İhkam" adlı eserin muhtasarı olarak kabul etmişlerdir. Bu kitap usul ilmine dair yapılan telifatlar içinde önemli bir yere sahiptir. İbnü'l-Hacib bu kitabı ihtisar etmiştir. Sonraki asırda ise bu kitaba birçok şerhler yapılmıştır. Bu kitap Muhammet Ali Sabih tarafından Mısırda basılmıştır. Bu kitap birçok kaynakta Âmidîye nisbet edilmiştir.¹⁴

¹¹ Âmidî, *a.g.e.*, c.II, s.277.

¹² es-Sübki, *a.g.e.*, c.V, s.130.

¹³ Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn an Asâmi el-Kütüb ve'l-Fünûn*, Hidayet Mat.1971,c.I, s.17.

¹⁴ es-Sübki, *a.g.e.*, c.V, s.130.

b.Cedel ve Hilaf İlmine Dair Eserleri

Âmidî bu ilimlerde de asrının önde gelen ilim adamlarından kabul edilir. Bu ilimlere dair eserleri şunlardır:

1. Ğâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel:

Bu kitap eş-Şerif el-Merâġî olarak bilinen es-Seyyid İbn-i Şihab'a ait olan kitabın şerhidir. Meraġî bu alanda öncü bir bilgindir. Âmidî de bu alanda onun yolunu takip etmiştir. Bu ilimde belli bir mesafa katettikten sonra bu kitaba bir şerh yazmaya karar vermiştir. Bu kitabı İbn-i Ebi Usaybia,¹⁵ Uyûnu'l-Enbâ adlı eserinde "Ğâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel" olarak zikretmiştir. Tabakatü's-Sübki'de (5/130) ise "Şerh-u Cedeli's-Şerif" ismiyle geçmektedir.

2. el-Meâhiz-ul Celiyyetü fi'l-Müâhizâti'l-Cedeliyyeti:

İbn-i Ebi Usaybia, Uyunu'l-Enbâ (2/175) adlı eserinde bu kitaba işaret etmektedir. İsmiyle konusuna işaret eden bu kitap hakkında bundan başka bir bilgiye sahip değiliz.

3. et-Talikat-ü Kebîra

4- et-Talikatü's-Sâġira:

Bu iki kitap hilaf ilmine dair eserlerdir. İbn-i Ebi Usaybia, Uyunu'l-Enba (1/281) adlı eserinde bu kitaplara işaret etmektedir. Bu kitapların ismi dışında bunlara dair günümüzde bilgi bulunmamaktadır.

c. Felsefeye Dair Eserleri

Âmidî ilk felsefe dersini Bağdatta İbn-i Fadlan'dan ve bazı Hıristiyan din adamlarından almıştı. Şam'a gittikten sonra da bu alandaki çalışmalarına devam etmiştir. Onun fikir dünyasında İbn-i Sinan'nın önemli bir yeri vardır. Bu alan Âmidî'nin etkin olduğu bir alandır. Bu konudaki eserleri şunlardır.

¹⁵ İbn Ebû Usaybia , *a.g.e.* c.II, s.175.

1. en-Nûru'l-Bâhir fi'l-Hükmi'z-Zevâhir:

Bağdadi, Hediyyetü'l-Arifin (1/707) adlı eserinde bu kitaptan bahsederek bu kitabın beş mücellet şeklinde olduğunu söylemiştir. Bu eser Âmidî'nin felsefeye dair en büyük eserlerinden biridir.¹⁶

2. Dekâik-ul-Hakaik:

Bu kitap Âmidînin felsefe alanında yazdığı önemli ve ilk kitaplarından biridir. Ebkâr adlı kitabında özellikle bu iki tabını zikrederek müracaat mercii olarak gösterir.¹⁷

İbn-i Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye 13/140 adlı eserinde bu kitaba işaret ederek bu eserin "hikmet" hakkında olduğunu söylemiştir.

3. Rumûzu'l-Künûz

Bağdadî, Hediyyet-ül Arifin adlı eserinde (1/707) bu eserden bahsetmekte ve hikmete dair bir kitap olduğuna işaret etmektedir. İbn-i Ebi Usaybia, Tabakat-ül Etibbâ adlı eserinde bu kitaba işaret etmektedir. Bazılarıda bu kitabın Ebkâru'l-Efkar adlı eserin muhtasarı olduğunu söylemiştir. Oysa Ebkâr Usuluddin ile alakalıdır. Rumuzu'l-Künûz ise felsefeye dair bir eserdir.

4. Keşfu't-Temvîhât:

Bu kitap Âmidî'nin felsefeye dair önemi eserlerinden biridir. Bu eseri felsefe alanındaki telif ve talimleri iyi bir dereceye geldikten sonra yazmıştır. Eseri Hama şehrinde tamamlamış ve dönemin emiri olan el-Mansur bin Takiyyüddîn'e ithaf etmiştir.¹⁸ Bu kitabın tam bir nüshası günümüze kadar ulaşmamıştır.

5. el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi'l-Hukemâi ve Mütekellimin

Adından da belli olduğu gibi bu kitap çeşitli Kelâmî ve Felsefî ıstılahları açıklayan bir kitaptır. Kitapta Âmidî öncelikle bu ıstılahları belirliyor sonra da bunları açıklıyor. Kitabın başında ise önemli bir mukaddime yer almaktadır. İbn-i

¹⁶ Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâ el-Müellifin ve Âsâr el-Musannifin*, M.E.B.yay. c.I, s.707.

¹⁷ Âmidî, Seyfüddîn, *a.g.e.*, c.I, s.5.

¹⁸ es-Sübkî, *a.g.e.*, c.II, s.175.

Ebi Usaybia, Tabakatü'l-Etubbâ adlı eserinde (2/175) bu kitabı Âmidî'nin kitapları arasında saymaktadır. Bağdadî de, Hediyyetü'l-Arifin adlı eserinde (7/707) bu kitabı Âmidî'nin eserleri arasında saymaktadır. Bu kitap Hasan Mahmut eş-Şafii'nin tahkikiyle yayımlanmıştır.¹⁹

6. Feraidü'l- Fevâid:

Bağdadi, Hediyyet-ül Arifin adlı eserinde (1/707) bu kitabı zikrederek, konusunun hikmet olduğunu ve bir cilt halinde bulunduğunu söylemiştir. Bu kitabı Âmidî'nin kitapları arasında Bağdadi'den başkası zikretmemektedir.

d. Kelâma Dair Eserleri

Âmidî'nin Kelâm ilmini hangi hocalardan öğrendiğine kaynaklar işaret etmiyor. Bağdat'taki hocası İbn-i Faddlan, din usulu ve fıkıh usulünde otoriter biriydi. Âmidî büyük ihtimalle Kelâm tahsiline Bağdat'ta başladı. Bu alandaki çalışmalarına Kelâm ilminde otoriter olup eser yazmaya başlayınca kadar devam etti. Âmidî gayret ve dirâyetiyle döneminin en büyük Kelâmcılarından biri oldu.

Âmidî ortaya koyduğu Kelâm anlayışında felsefeye büyük önem vermiştir. Bu yüzden onun Kelâm anlayışı müteahhirin Kelâm anlayışından kabul edilmiştir. Âmidî aslen Eşarî Kelâmcılarından. Fakat metodu ve değerlendirmeleriyle kimi zaman bu ekolün görüşlerinden farklılıklar göstermiştir. Hatta eleştirdiği görüşler arasında İmam Eş'ari'nin de görüşleri vardır.²⁰

1. Ebkâru'l Efkar fi Usulu'd Din:

Âmidî'nin bu hacimli eseri Kelâm ilmine ait olup henüz basılmamıştır. İstanbul kütüphanelerinde birçok yazma nüshaları vardır. Bunlar: Süleymaniye, no: 747, Varak sayısı, 303 tür. Hicri 710'da İstinsah edilmiştir. Topkapı Sarayı Kitaplığı, No: 4800 A. 1774/1, 1 Cilt, Varak, 242 No: 4801 A. 1774/2, II. Cilt, Varak 224; No: 4802 A, 1775/1 I. Cilt, Varak, 411 de kayıtlıdır.

Ebkâru'l Efkarın konularını kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Bilgi ve türleri
2. Akıl yürütme ve çeşitleri

¹⁹ es-Sübkî, *a.g.e.*, c.II, s.175.

3. Mantıktan tanım ve akıl yürütme şekilleri
4. Allahın'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili deliller
5. Peygamberlik
6. Ahiret ile ilgili hükümler
7. İsimler ve hükümler
8. İmamet

Bu eserden Aduddin el-İci (ölm. 755/1355), S. Ş. El-Cürcanî (ölm 816/1413) ve Sa'deddin et-Taftâzânî (ölm. 792/1390) çok faydalanmışlardır. Bunların eserlerinde Âmidî'ni ismi geçmektedir.

2. Menaihu'l- Garaih

Bu kitapta Âmidî'ni telif ettiği eserler arasında yer almaktadır. İbn-i Ebi Usaybia, Uyunu'l Enba (2/75) adlı eserinde, Sübki, Tabakât adlı eserinde (5/130) Bağdadi, Hediyyet-ül Arifin adlı eserinde (1/707) bu kitaptan bahsetmektedirler. Bu kitap bir cilt olup Ebkâr adlı hacimli eserin muhtasarıdır. Eser günümüze kadar ulaşmamıştır.

3. Gâyetü'l Meram Fi İlmi'l Kelâm:

Bu eser Allah'ın varlığı ile ilgili konulardan itibaren Ekbar el-Efkar'ın özetidir. Metinler birbirinin aynıdır. Yalnız burada Ebkâr'ın ayrıntıları kaldırılmıştır. Hasan Mahmud Abdulatif tarafından Gâyetü'l Meram'ın tahkiki yapılarak 1971 senesinde Kahirede basılmıştır.

4. Hulusatü'l İbrîz:

Âmidî bu eserini Melik el-Aziz bin Salahaddin için telif etmiştir. Bu eser akaitle ilgili bir eserdir. Bağdadi, Hediyyetü'l Arifin (1/707) adlı eserinde bu risaleden bahsetmektedir. Bu risale günümüze ulaşmamıştır.

5. El-Me' ahiz âle'r-Râzi

Âmidî, bu kitapta Fahreddin er-Râzî'nin, el-Metalibü'l-Aliye adlı eserini ihtisar ederek tenkide tabi tutmuştur.

²⁰ Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Konya, 1992, s.167-170.

II. BÖLÜM

ÂMİDİ'NİN GÖRÜŞLERİ

I- İLAHİYAT

A- Âmidî'nin Allah'ın Varlığına Dair Delilleri

Âmidînin bu konudaki görüşlerinden önce bu mesele hakkındaki meşhur görüşleri ortaya koyalım.

Bu konuda müslüman düşünürlerin üç temel görüşleri vardır:

1. Vücut mevcudun aynısıdır. Hem vâcib te hemde mümkünde durum aynıdır. Bu görüş Eş'ariye ve birçok arkadaşına ve bazı Mu'tezilî düşünürlere aittir.

2. Vücut hem vacipte hem de mümkünde mahiyetin dışındadır. Birçok Mütezili âlim bu görüştedir.²¹

3. Vücut mümkün olan varlıklarda mahiyetin dışındadır. Vâcibul Vücut'a gelince onun vücudu mahiyetinin aynısıdır. Farabi ve İbn-i Sina gibi düşünürler bu görüştedirler.²²

Âmidî bu görüşleri ortaya koyduktan sonra benimsediği Eş'arinin görüşlerini muhaliflerine karşı savunur. Savunmasının sonunda kesin bir dille vücut ve mahiyetin aynı olduğunu, ayrı olmadığını ortaya koyar.²³

Âmidî kitaplarında vücudun mümkünde de ve vaciptede aynı anlamda olmayıp farklı anlamlarda olduğunu belirtir. Manada ve hakikatte ortaklık olmaksızın sadece lafızda bir benzerlik vardır.²⁴

Vücut konusunda Âmidînin ordaya koyduğu bütün görüşler Allah'ın yüce zâtının ve varlığının gerekliliğini, kühüyle ve hakikatiyle ilgili görüş bildirmeksizin ortaya koyma şeklindedir. Bu bakış açısı genel islâmi düşünceye paralel bir bakış açısıdır.²⁵

²¹ Gölçük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Dağıtım, 4.Baskı, Konya, 1998.

²² Âmidî, *Ğâyetü'l Merâm fi 'İlmil-Kelam*, tahkik eden: Hasan Mahmud 'Abdullatif, Kahire, 1971, s. 175

²³ Âmidî, *a.g.e.*, s. 32

²⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s.176

²⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s. 176

1- Allah'ın Varlığını İsbat Yolları

1-Aklî Yöneliş

Aklı, Allah'ın varlığında isbat aracı olarak kabul edenler müslüman felsefeciler ve bazı kelâmcılardır. Kelâmcılar görüşlerini hudus deliline dayandırır. Bu delile göre sonradan yaratılan her varlık bir yaratıcıya muhtaçtır. Bu yaratıcıda Allah'tır. Onlar, bazen de imkân delilini kullanmışlardır.

Müslüman felsefecilere gelince onlara nisbet edilen en meşhur delil “Tenahî Delili” dir. Bu görüşü ortaya koyan ünlü islâm felsefecisi olan Kindî'dir. Görüşünü âlemin mütenahi olmasına dayandırır. Mütenahi olan herşey kendi dışında harici bir sebebe muhtaçtır. O da Vâcibu'l-Vücuddur. Bu görüş bazı Mutezîlî Kelâmcılara aittir.²⁶

2-Naklî Yöneliş

Naklî görüş ise Allah'ın varlığı konusunda Allah ve Rasulünün verdiği bilgileri yeterli gören bir duruşu temsil eder. Bu görüş sahipleri bir delil ve burhan istemeksizin bu bilgilere iman ederler. Fahreddin er-Râzi bu delilin üstünlüğünü şu cümlelerle ortaya koyuyor. “Bu deliller kalpte daha tesirli ve şüpheleri gidericidir. İnsan müşahedesi her durumda onda birşeyler bulur”.²⁷ (A. 180)

3-Sufî Yöneliş

Bu görüş sahipleri bazen aklî delileri kullanırlar. Bazen de Kelâmi ve Felsefi fikirleri de kullanırlar. Fakat bu delilleri kullanırken dayanakları, düşünen akıl değil bilâkis inanan kalptir. Keşf ile ğaybın perdesini aralarlar, âciz aklın delilleriyle değil.²⁸

4-Fitrî Yöneliş

Bu görüşü benimseyen kimselere göre Allah'ın varlığı bilgisi beşerin tamamının fitratına yerleştirilmiş ve kalbinin derinliklerinde bulunan bir bilgidir. Her akıllı kimse farklı isbat delillerini bilmese de bu bilgiye sahiptir.

²⁶ Âmidi, *a.g.e.*, s.177

²⁷ Âmidi, *a.g.e.*, s. 180

²⁸ Gazzali, *Ebu Hamid, el-Münkiz min ed-Dalal*, tercüme eden: Doç.Dr.Ahmet Subhi Furat, İstanbul, 1972, s. 8-24

Kendini gafletten arındırıp nefsine yönelen her kimse bu güçlü delille yüzyüze gelir.

Bu fikri savunanlar Allahu Tealâ'nın şu âyetini delil kabul ederler: “Rabbin, Ademoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve ben: “Ben sizin Rabbiniz değilmiyim? Diye onları kendilerine şahit tutmuştu. “Evet, (buna) şahidiz!” dediler. Kıyâmet günü “Biz bundan habersizdik!” demeyesiniz.”²⁹

Bu mânâda olan peygamber hâdislerini de kabul ederler. Müfessirlerden, Hâdiscilerden bazıları, Mâturidi, Nesefî, Şehristani gibi bir kısım Kelâmcı da bu delili kabul etmişlerdir.³⁰

2-Allah'ın Varlığını İspatlarken Âmidî'nin Ortaya Koyduğu Deliller

Âmidî Allah'ın varlığını ispat konusunda Hudus, Tenâhi ve İmkân delilleri gibi aklî delileri tercih ediyor. Taklide dayanan cevher, araz, mümkün-vâcib gibi kelâmi delilleri nazarı itibara almıyor.³¹

Âmidî ispat konusunda Felsefeciler ve Kelâmcıların dayandığı 4 delili sayarak kendi tercihini ortaya koyuyor. Bu deliller şunlardır:

- İbn-i Sina'nın benimsediği “*vücud delili*”
- Cüveynî'ye nisbet edilen “*vacip-mümkün*” delili
- Birçok kelâmcının benimsediği “*cevher-araz*” delili

Bu delilleri değerlendiren Âmidî, en uygun delil olarak “*sıfâtların hudusu*” delilini benimsiyor.³²

Bu delili tercih etmesindeki sebep, bu delili hem aklî hemde şer'i açıdan kuvvetli bulmasından kaynaklanıyor. Bu delilin kaynağı insan nefsinin derinliklerinden kaynaklandığı için insanı kolayca tesiri altına alır.

Şer'i açıdan bu delilin tercih edilmesinde Kur'an-ı Kerim'in 80 âyetten daha fazla yerde bu delili kullanması etkili olmuştur.³³

²⁹ Âraf, 9/172

³⁰ Ali ibn Ali Muhammed b. Ebi'l-İz, *Şerhu Akitedi't- Tavahiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993, s. 186.

³¹ Âmidî, *a.g.e.*, s. 3

³² Hasan eş-Şafî, *el-Âmidî ve Âraühü'l Kelamiyye*, Daru'l-İslam, Birinci Baskı, 1998, s. 182.

³³ Hasan eş-Şafî, *a.g.e.* s. 183.

Âmidî sadece bu delille yetinmiş değildir. Önceleri, hayatın sonuna doğru akâid konularında Kur'an âyetlerinden başka delil kabul etmeyen Râzî'nin görüşleri etrafında gidip geliyordu. Daha sonra farklı delilleri de kullandı. Âmidî, benimsediği delilleri şu üç adımı takip ederek ortaya koyuyor.

1. Yokluktan sonra meydana gelen hâdisleri düşünerek işe başlamak. Bu hissiyatın ortaya koyduğu aşikar, zorunlu bir bilgidir. Hiçbir delile ihtiyaç duymaz.

2. İmkân fikrini benimsemek. Yok olduktan sonra bu hâdisleri kimin varededeceğini düşünmek. Bu açıklamaya ihtiyaç duyan aklî bir adımdır.

3. Sonradan yaratılmış olan varlıkların yaratıcısı olan vâcibu'lvücudu kabul ederek teselsül ve devr fikrini iptal etmek.

1-Birinci Adım

Âmidî, bu delil getirişine yokluktan sonra varlık alemine çıkartılan hâdisleri düşünmenin önemini vurgulayarak başlıyor. Görüşünü temel bir kaide üzerine oturtarak şöyle diyor. "Herhangi birimiz anılmaya değer bir şey değilken meydana getirildiğimizi inkâr edebilir mi? Bunu düşünen insan doğal olarak kendini ve alemin yaratılışını basit mukaddimelerle dayandırma tehlikesinden kurtulur. Çünkü alemin yaratılması meselesi isbatı zor, şüpheye düşülmesi kolay bir problemdir.

Allah'ın varlığını isbat aşikâr ve hissi bir mesele olup bu delillerinin hiçbiri olmadan da inanmak mümkündür.

Âmidî bu delili şu cümleleriyle dile getirmektedir. "İçinde karışıklık olmayan bazı sıfat ve fiillere şahit olmaktayız. Bu, yıldızların doğup batması, gece ile gündüzün birbirini takip etmesi, sesler, gölgeler, daha birçok muazzam hâdiseler, en önemlisi de insanın kendi mükemmel yapısı, bütün bunlar güçlü olan Allah'ın varlığına bir delildir.³⁴

2-İkinci Adım

Âmidî, ikinci olarak içsel müşahedelerden aklî mülâhazalara geçer. Bu, sonradan yaratılan varlıklar üzerindeki mülâhazalarından "imkân delilini" ortaya koyar. Hâdis olan varlıklar kendiliğinden asla vücuda gelmezler. Vâcib-in varlığı ise

³⁴ Hasan eş-Şafî, *a.g.e.* s. 183.

kendi zâtından kaynaklanır, asla yokolamaz. Yokken varedilen, varedildikten sonrada yok edilen varlıklar “mümkün” olarak isimlendirilir. Çünkü bu hâdis olan varlıklar hem varlığı hem de ölümü yaşarlar.

Bu hâdis olan varlıkların aklen mevcudiyetlerinin kendisinden kaynaklandığı başka bir sebebe dayanması gerekir. O halde mümkün olan bir müreccih olmaksızın yokluktan varlık alemine geçemez. Âmidî bu delili şu net cümlelerle ortaya koyar. “Hâdis olan bir varlığın yaratılması ya kendindedir ya da başkasının etkisiyledir. Malum olması sebebiyle varlığının kendisinden kaynaklanması imkânsızdır”³⁵ Bu, meselenin aklî yaklaşımla ortaya konma şeklidir.

3-Üçüncü Adım

Âmidî'nin Allah'ın varlığını isbat konusunda attığı üçüncü adım, devr ve teselsülün ibtaliyle ilgilidir. Teselsül ve devr, “Sonradan yaratılan her mümkünin kendine benzer bir sebebi vardır” ilkesine dayanır. Bu sebeplerin de sebepleri sonsuza kadar birbirini takip eder. Bu ise imkânsızdır. Alimlerin teselsülün bâtıllığı konusunda ihtilâfları olmamasına rağmen, Âmidî'nin delilin bu yönü üzerinde fazla durmadığını görüyoruz. O, daha çok mümkün varlığın kendi sayesinde kâim olmasının ortaya çıkardığı çelişkiden dolayı teselsülüm bâtıllığı üzerinde durur.³⁶

3- Teselsülün Bâtıllığını Delillendirmesi

Teselsülün bâtıllığını şu cümlelerle vurgular. “Mümkün varlıkların mazide gerçek anlamda son bulması kesindir.” Bu ifadesini şu iki delille ispatlamaya çalışır.

1. Sebep ve sonuçların teselsülünün sonsuz bir şekilde sürüp gitmesi aslen hiçbirşeyin mevcud olmadığı görüşünü ortaya çıkartır. Oysa varlıkların mevcudiyeti hissi ve zaruri olan bir gerçektir.³⁷

2. Teselsül fikri benimsendiğinde hâdis olan varlıkların ezelf olma durumu söz konusu olur. Hâdis olan bir varlığın ezelf olması da apaçık bir çelişkidir.

B-Allahın Sıfatları

Allahu Tealânın Zâtının hakikatını ve kühünü bilmek mümkün mü?

³⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s. 17-19

³⁶ Âmidî, *Ebkâr* 1/14

³⁷ Âmidî, *a.g.e.*, s. 9-18

Bu mesele daha önce geçen vücut-mahiyet ilişkisiyle bağlantılıdır. Âmidî, birçok Eş'arî Mütakellimi gibi vücudun mahiyet üzerine bir ziyada olmadığı görüşündedir. Bu görüşünü şu cümlelerle ifade ediyor. “Vâcibu'l vücud zâtıyla ve hakikatiyle diğerlerinden farklıdır. İsim benzerliği dışında hiçbir ortaklık sözkonusu değildir”³⁸

Ğâyetü'l-Merâm'da ise şu cümleleri kullanıyor. “Vücut isminin çeşitli mahiyetler için kullanılması ancak lafızdaki ortaklıktan kaynaklanmaktadır.”³⁹

Bu açıklamalardan ortaya çıkıyor ki, Allah'ın varlığını isbat edip ona iman etmekle onun hakikatini kuşatıp, künhünü idrâk edip kendine ait olan özel zâtını bilmek kastedilmiyor. Nitekim onun fiileri de başkalarının fiileri gibi değildir. Sıfatlarında başkalarının sıfatları gibi değildir.⁴⁰

Âmidî, Vücudun mahiyete zâit olmayışı ve Allah'ın varlığını isbat etmenin gereğine inanmasına rağmen Allah'ın zâtının hakikatinin dünyada bilinmeyeceği kanaatindedir.⁴¹

Kitabında Allah'ın hakikatinin şu anda malum olup olmadığı konusunda ihtilâf olduğunu açıklar. Eş'arilerden ve Mutezilî Kelâmcılardan bazılarının malum olduğu görüşüne kâil olduğunu söyler. Bu görüşü benimsemeyenlerde vardır. Bu konuda tavakkuf edip görüş bildirmeyenlerde vardır.

Âmidî, vâcibu'l-vücudun hakikatinin malum olmayacağını söyleyenlerin delillerini şöyle sıralar.

1. Akıl sonludur. Allahu Teâlâ'nın hakikati ise sonsuzdur.
2. Allah'ın zâtı ve hakikati diğer varlıkların zâtlarından farklıdır. O'nun sıfatları hakkında öğrendiklerimizin tamamı o konuda ortaklığın meydana gelmesine mâni olmaz. Bu sefer biz Allah'ın birliğini isbat etmeye ihtiyaç duyarız
3. Mümkün olan varlıkların varolmasından Vâcibu'l -Vücud olan Allah'ı tanımaya bir imkân bulmuş oluyoruz. Fakat bunda Allah'ın hakikatine ve künhüne bir delil sözkonusu değildir. Onun sıfatlarından öğrendiklerimiz ya zâtından hariç

³⁸ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s. 50.

³⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s. 14.

⁴⁰ Hasan eş-Şafî, *a.g.e.* s. 198.

⁴¹ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s.122.

olan sıfatlardır. Kudret, İlim gibi nefsi sıfatlar, ya mücerred sıfatlardır; Hâlık olması gibi.. ya da selbî, tenzihî sıfatlardır. Cevher ve âraz olmaması gibi. Bunların hiçbirinin onun zâtının ve hakikatinin künhüne delalet etmez.

4. Bu konunun başka bir delili de naklî delil olan şu âyettir. “O Allah’ı, bilgi açısından kavrayıp kuşatamazlar.”⁴²

Âmidî sonra Allah’ın zâtının ve hakikatinin hünhünün bilineceğine kâil olanların delillerini sıralıyor:

1. Allah’ın zâtıyla ilgili olan kemâl ve selbî sıfatlara dair hüküm vermek için bu sıfatları tasavvur etmek gerekir. Bu konudaki hüküm, tasavvurunun bir parçasıdır. Bunun için “onun zâtı malum değildir”. diyenlere bile bu konunun malum olması gerekir.

2. Vücudu zâtı olduğuna göre, zâtıda vücudu olur. Vücudu malum olduğuna göre zâtıda malumdur.

3. Âyete gelince, bu âyetin konuyla bir ilgisi yoktur. Âyetteki (hî)⁴³ ifadesi. “Allah onların önlerinde olanları da arkalarında olanları da bilir” bölümünde işaret edilen malumatlara râcidir. Zâtıyla ilgili değildir.

Allah’ın hakikati konusundaki tartışmanın özü şudur. “Onun hakikati malum mudur ya da değil midir?”

Âmidî her iki tarafın da delillerini ortaya koyuyor. Birinci grup hakikatin künhüne varmayı nefy ediyor, ikinci grup ise zâtının bilinen ve tasavvur edilen olduğunu benimsiyor. Âmidî bu iki grup arasındaki ayrılığın ciddi bir ayrılık olmadığını vurgulayarak meseleye şöyle çözüm getirmektedir: “Allah’u Teâlânın Vâcibu’l-Vücud olduğu malumdur. Vâcibu’l-Vücud olması zâtının malum olduğu gerçeğini ortaya çıkarır. Vücutla mahiyeti ayrı görmeyenlere göre bu bilgi açık ve net bir bilgidir. Fakat vücut ile mahiyeti birbirinden ayıranlara göre bu bilgi kendisi hakkında hüküm verilen hakkında tasavvuru zorunlu kılan bir bilgidir. Tasavvur ise bir açıdan tasavvur edilen şeyi oluşturan unsurları ve zâtına ait olan şeyleri bilmeyi gerektirir. Diğer açıdan da niteliklerini ve levâzımını bilmeyi gerektirir. Tasavvur

⁴² Bakara, 2/256

⁴³ Bakara, 2/256

hakkındaki bu görüş sahiplerinin her ikisi de hak olanı söylemişlerdir. Tartışmanın meydana gelmesi ise taraflardan birinin görüşlerini nefyedip veya kabul etmekle ilgilidir. Allah'ın zâtıyla ilgili olan bilgileri ve zâtını oluşturan unsurları tasavvur etmeyi nefyetmek doğru, bunları kabul etmek ise yanlıştır.”

Âmidî bazılarının hakiki bir ihtilâf zannettikleri bu meseleyi bu şekilde açıklıyor. Fakat o Allah'ın zâtının levâzımı ve nitelikleriyle alakalı olan bilgilerin zâtının künhüyle ve cevheriyle alakalı olan bilgilerden daha fazla olduğunu kastetmiyor. Dünya da bu meseleyi çözmek mümkün görünmüyor. Allah'ın zâtının levâzımı ve nitelikleriyle ilgili tasavvurun uygunluğu görüşü birçok müslüman düşünürün ve Eş'arilerin benimsediği baskın görüştür. Bunlar aynı zamanda Allah'ın zâtıyla ve sıfatlarıyla diğer varlıklarından farklı olduğunu kesinkes ortaya koymaktadırlar. Bu yaklaşımlarıyla, “Zâtlar eşittir, temyiz sıfatlardadır”, diyen Mütezili görüşe de yakınlaşmış olmaktadır.⁴⁴

Sonuç olarak Muteber mezheplerin Allahü Teâlanın zâtının her yönüyle ihata edilmeyeceğine dair icmaları olduğunu görüyoruz. Ahirette böyle bir ihatanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine gelince doğru olan bu günden ahirete yönelik böyle bir konunun bilinmeyeceğidir. Âmidî'nin de ifade ettiği gibi bu konuda rivâyet edilen ihtilaflar aslî ihtilaflar olmayıp lafzî ihtilaflardır.⁴⁵

1. Allahu Teâlâyı diğer yaratılmışlardan ayıran “Özel Sıfatlar”

var mıdır?

Bu konuda Kelâmcıların Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak üzerinde durdukları konulardan biridir. Bu yaklaşımı ilk ortaya koyan Mu'tezilî Kelâmcılardır. Sonra Eş'ari ve arkadaşları aynı yaklaşımı tercih etmişlerdir.

Âmidî, Mutezilî Kelâmcılarının Allah'ın özel sıfat olarak “kadîm” sıfatını tercih ettiklerini söylüyor. Muğni adlı eserinde Mutezilî Abdü'l- Cabbar b. Ahmed mezhebin bu görüşünü açıklıyor.⁴⁶

Eş'ari Kelâmcılar ise bu konuda farklı görüşlere sahiptirler. Bir kısmı Allah'ın zâtının her açıdan diğer yaratılmışlardan temyiz ettiğine inanırlar. Bu

⁴⁴ Hasan eş-Şafiî, *a.g.e.*, s. 201.

⁴⁵ Hasan eş-Şafiî, *a.g.e.*, s. 203.

⁴⁶ Kadı Abdü'l-Cebbar, *el-Muğni*, Mısır, 1962, s.151.

yüzden özel bir sıfâtın olmasına karşı çakarlar. Bazı Eş'ari kelâmcılar ise Allah'ın sıfâtlarından birinin daha özel olup ayırteci olacağını belirtmişlerdir. Çünkü iki tane makul hakikati bile birbirinden ayıracak özel bir sıfâtı vardır. Bu sıfâtında icabî bir vasıf olması gerekir. İmam Eş'ari de bu kanaate sahip olanlardandır. İmam Eş'ari bu özel sıfâtın "Kudret" sıfâtı olduğunu ve diğer sıfâtların bu sıfâtın konumunda olmadığı görüşündedir. Bu görüşüne delil olarak şu âyete işaret etmektedir. "O halde her ilâh yarattığını alıp götürür". İmamü'l-Harameyn El-Cüveyni ve İmam Gazâlî de bu görüşe sahip olanlardandır. Bu iki kelâmcı da Allah'ın özel sıfâtının hiç kimse tarafından ihata edilemeyeceği görüşüne sahiptirler.

Bu konu Allah'ın zâtı hakkında ki tenzihî yönelişi kuvvetlendiriyor. Çünkü birçok kelâmcı "özel bir sıfât" anlayışını kabul etmiyor. Âmidî de bu görüşler içinde tenzihe daha çok kıymet veren görüşü benimseyerek özel bir sıfâtın aslen olamayacağını vurguluyor. Diğer varlıklardan hiçbiri Allah'a benzemeyeceği için bu konu insanların âciz kaldığı konulardandır.⁴⁷

2. el-Esmâü'l Hüsnâ ve Sıfâtlarla Bağlantısı

Kelâmcılar, sıfâtların tamamının Allah'a ait kemâl yönleri ortaya koyduğu konusunda müttetikler. Bu sıfâtların Allah için sâbit olduğuna dair aklî ve naklî deliller ortaya koymuşlardır. İhtilaf ettikleri hususlar ise, bu sıfâtların sayısı, sıfâtların tabiatı ve bu sıfâtların Allah'ın zâtıyla olan alakasıyla bağlantılıdır.

İsim ile sıfâtlar arasında ciddi bir benzerlik söz konusudur. İsim ve sıfâtları kesin bir çizgiyle ayırmak oldukça zordur. Gazzalî ve Beyhakiye göre "Sıfâtlar, aklî delillerle Allah'ın kendisiyle vasıflandırılması uygun olan işlerdir. İsimler ise Kitab ve Sünnette açıkça belirtilmiş olan Allah'ın isimleridir".⁴⁸

Âmidî ise isim ve sıfâtların ayrı ayrı tarifleri için uğraşmamış ve aralarını kesin bir çizgiyle ayırmamıştır. Aksine sıfâtlarla isimleri birbiriyle ilişkilendirmiştir. Bu konudaki taksimi şu şekildedir. "İsimlerden bazıları nefsî sıfâtlarla bağlantılıdır, ilim ve kudret gibi" Bazılarıda fiili sıfâtlarla bağlantılıdır hâlik ve râzık gibi. Bazılarıda selbî sıfâtlarla bağlantılıdır. Ğaniy gibi Âmidî tefsilatlı bir şekilde sıfâtlarla isimler arasındaki bağlantıyı anlatmaktadır.

⁴⁷ Şehristanî, *Muhammed b. Abdî'l Kerim, Nihâyetü'l- İkdâm fî 'İlmi'k-Kelam*, Tahk. Alfert Ciyum, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Mısır, ts., s. 91

3. Sıfatların Kısımları ve Sayıları

Âmidî, Eş'ari kelâmcılardan farklı bir taksimat benimseyerek sıfatları şu şekilde sınıflandırmıştır:⁴⁹

a. Zâtî Sıfatlar: Bunlar nefsi sıfatlar, meânî sıfatlar ve hakiki sıfatlar olarak da isimlendirilir. Bu sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim olan ve Allah'ın zâtına zâit olan kadîm mânâlardır.

b. Fiilî Sıfatlar: Bu sıfatlar, Allah'ın zâtının dışında olup, Allah'ın fiillerine, tasarruflarına ve yaratıklarıyla olan ilişkisine delâlet eden sıfatlardır. Bu sebeple bazen de "izafî sıfatlar" olarak isimlendirilir. Hâlik ve Râzik gibi sıfatlar buna örnektir.

c. Selbî Sıfatlar: yukarıda ifade edilen iki mânânın dışında kalan işleri içeren sıfatlardır. Selbî sıfat, Allahü Tealâ'dan noksanlığı nefyetme mânâsına gelmektedir. Ğaniy, Evvel ve Âhir gibi sıfatlar bu çeşit sıfatlara örnektir.

Sıfatları zâtî, fiilî ve selbî sıfatlar şeklinde üç bölüme ayırma Mutezilî Kelâmcılara ait bir taksimattır. Eş'ari kelâmcılarda bu konuda onlara tabi olmuşlardır. Fiilî sıfatların hâdis olması konusunda da onların görüşlerini benimsemişlerdir. Mâturidiler ise sıfatları, zâtî sıfatlar ve fiilî sıfatlar olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Fakat Mâturidiler, Eş'ari Kelâmcıları, fiilî sıfatları hâdis görmelerinden dolayı tenkit etmişlerdir.

Âmidî nefsi sıfatların sayısını kitaplarında bilinen şu şekliyle ortaya koymaktadır. "Eş'ari kelâmcılardan hak ehli olanların bu konudaki mezhepleri şu şekildedir."

Zâtıyla vacip olan Allah, kudretiyle kâdir, irâdesiyle dileyen, ilmiyle bilen, kelâmıyla konuşan, işitmesiyle işiten, görmesiyle gören, hayat ile diri olandır. Bu sıfatların tamamı Vâcibu'l-Vücut olan Allah'ın zâtına zâit olan ezeli, vucudî sıfatlardır.⁵⁰ Âmidî sem' ve basar sıfatlarını biraraya getirerek buna *idrâk* ismini vermektedir.

⁴⁸ el-Beyhakî, Ahmet b. Hasan b. Ali, *El-Esmâ ve 's-Sıfât*, Daru İhyai't-Türasi', s. 8.

⁴⁹ Âmidî, *Ğâyetü'l-Meram*, s. 22-38

⁵⁰ Âmidî, *Ğâyetü'l-Meram*, s.52.

Âmidî, Mâturidilerin icâbî bir sıfât olarak kabul ettiği “tekvîn” sıfâtını bu şekilde kabul etmiyor. Bu sıfâtı kudret ve irâde sıfâtından ayrı, mustakil, ezeli bir sıfât olarak ortaya koyan görüşü ifade ettikten sonra bu sıfâtın kudret sıfâtıyla bağlantılı hâdis bir ifade olduğunu söylüyor. Nitekim Âmidî, Meşiyet ile irâdenin arasını ayıran Mâturidilere bu konuda da katılmamaktadır.⁵¹

Âmidî bu konuda, şeriatın haber verdiği el, yüz, istivâ gibi Allah’ın kendisini vasıflandırdığı herşeyi hakikî bir sıfât kabul eden ibn-i Teymiye ve Selefte de muhalefet etmiştir.

Âmidî sıfâtlar konusunda bu yedi sıfât dışında başka sıfât kabul etmeyen Eş’ari Kelâmcılardan farklı düşünmektedir. Şâyet bir sıfâta ait delil varsa o sıfâtı kabul etmektedir. Sıfâtın varlığına ya da yokluğuna dair bir delil yoksa tavakkuf etmeyi uygun görmektedir. Meâhiz adlı kitabında Âmidî bu konuya şöyle temas etmektedir. “Kelâmcılar Allah’ın sıfâtlarını sekizle sınırlamaktadırlar. Bunlar Allah’ın Hayy, Âlim Kâdir, Mürîd, Semî’, Basîr, Müttekellim, Bâki olarak vasıflandırılmasıdır. Deliller sadece bu kadar sıfâtın varlığını ispatlayıp bunlar dışındaki sıfâtların yokluğuna delâlet ediyorsa bu şekilde inanmak vâcip olur. Değilse delilin olmayışı o sıfâtın yokluğuna bir delil kabul edilmez. Uygun olan bakış açısı sâbit olanları kabul etmek diğerleri hakkında tavakkuf etmektir.”⁵²

Bu tavrıyla Âmidî, Allah için sadece yedi sıfât kabul eden Eş’arilerle, Allah için istivâ, bekâ gibi birçok sıfâtlar kabul eden kimseler arasında orta yolu tutmaya çalışmıştır.⁵³

b-İcabî Sıfâtlar ve bunların Allah’ın Zâtıyla olan alâkası

İcabî sıfâtların Allah’ın zâtıyla olan ilişkisine dair İslâm Kelâmcıları arasında farklı bakış açılarına rastlıyoruz. Ebu’l-Hasan Eş’ari, icâbi sıfâtların varlığını kabul ediyor. Fakat bu sıfâtların, zâtın aynısını ya da zâtın gayrısı mı olduğu konusunda Tavakkufu tercih etmektedir. Bu konuda İmam Maturide de imam Eş’ari gibi düşünüyor.⁵⁴ ve görüşlerini şu şekilde açıklıyor. “Allahü Telalâ bütün

⁵¹ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s.121.

⁵² Âmidî, *Ğâyetü’l-Meram*, s.135.

⁵³ Âmidî, *a.g.e.*, s. 135.

⁵⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s. 60; Ebu’l- Muin en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, Matbaatü Meşriki’l-İrfan, Konya 1327, s.15.

sıfatlarıyla tektir. Bütün sıfatları ve isimleriyle tafsilatsız kadîm ve ezeldir. Allah'ın sıfat ve isimleri ne kendisidir ne de kendisinin dışındadır.

Bu konuda Âmidînin görüşleri şu şekildedir. “İmam Eş’ari ve arkadaşlarının büyük bir çoğunluğu sıfatlar hakkında, Allah’ın zâtının aynısıdır ya da gayrisidir veya gayrisi değildir. Aynısıdır türünden söylenen bütün kavillerin doğru olmadığı görüşündedirler. Nefsî sıfatlardan ilim, Kudret gibi sıfatların arasını her ne şekilde olursa olsun ayırmaktan imtina etmişlerdir.⁵⁵ Fakat Âmidî bu konuda Eş’ari’nin ortaya koyduğu görüşe muvafakat etmiyor. Zât ile sıfatın birbirinden ayrılması neticesinde meydana gelecek olan farklılıklar konusundaki görüşünü eleştiriyor. Âmidîye göre, sıfatlar, zâtlar sayesinde kâim olurlar. Her ikisinin ayrılmasından sonra bunlardan anlaşılan aynı olmaya devam ettiği müddetçe Zât bu sıfatların dışındadır. Şâyet “şeriat Allah’ın zâtı ve sıfatlarının farklı şeyler olduğunu ortaya koymayı yasaklıyor” denilirse bu ifade doğrudur. Fakat mücerred nazariye, mefhum açısından her ikisinin farklı şeyler olmasını gerektirir.⁵⁶

Âmidî, sıfatların, Kadîm olması gerektiğini, teselsülün bâtil oluşuna dair delile dayanarak ispatlıyor. İrâde ve Kudret sıfatları şâyet hâdis olsaydı, meydana gelmek için başka bir kudret ve irâdeye gereksinim duyacaklardır. Bu silsile sonsuza kadar sürüp gider. Bu fazariye uygun değildir. Bu yüzden sıfatların Kadîm olması vacip olur.⁵⁷

b.1. Sıfatlar ve Onların İspat Yolları

Âmidî, Ğâyetü’l-Meram adlı kitabında Kelâmcıların sıfatları icmalen ispatlama metodunu eleştirerek konuyu yeni bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.

b.2. Sıfatların İspatında Klasik Metod

Bu iki merhaleden oluşan bir metoddur. Âmidî bu yaklaşımı kitabında şu şekilde ortaya koyuyor. “Bunlar işe sıfatların hükümlerini ispat etme metoduyla başladılar. Buradan da sıfatları bilmenin gerekliliğine ulaştılar, sonra şöyle dediler. “Hikmetin gayesi bilmektir. Bunun mümkün olması da ancak bunu dileyen, buna kâdir olan ve bunu bilen tarafından ortaya konmasını gerektirir. Çünkü görünen,

⁵⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s. 61.

⁵⁶ Âmidî, *a.g.e.*, s. 144-147.

⁵⁷ Âmidî, *a.g.e.*, s. 59-63

bilinmeyen hallerde durum böyledir. Eğer bu işlerin varlığı sâbit olduysa bu işleri yapanın hayat sahibi olması gerekir. Şahit olunan hayatta durum bu şekilde olduğundan bize ğaib olan durumda da böyle olmasa gerekir. Ğaib olan Allah'ın diri, işiten, konuşan, gören olması gerekir. Değilse bunların zıddı olan sıfâtlarda vasıflandırılır ki Yaratıcı Olan Allah bütün noksanlıklardan münezzehtir.⁵⁸

b.3. Sıfâtarın İsbatı Konusunda Âmidînin Metodu

Âmidî, Kelâmcıların sıfâtları icmalen ispat etme yolunu eleştirdiği için kendisi olaya yeni bir bakış açısı getirmiştir.

“Bilki, Allah'ın nefsi sıfâtlarının tamamını isbatlayacak güzel bir yol vardır. Bu Allahü Teâlanın yalnız bana ilham ettiği bir yoldur. Benden başka hiçbir kimsenin bu metodla hareket ettiğine rastlamadım. Bu yol sıfâtlara şu şekilde bir bakış açısı getirir. “Nefsi sıfâtların herbirinden anlaşılın, ya kendisiyle vasıflandırılan için kemâl bir sıfâttır, ya da kendisiyle vasıflanmayanın bu sıfâtlarla vasıflanandan daha noksan olacağı bir durumu belirtir. Bu durum mevcut olan zaruri konumun zıddıdır. Geriye birinci kısım kalıyor. O da bu sıfât sahibinin zâtıyla, sıfâtiyle tam ve eksiksiz olmasıdır. Şâyet Allahü Teâlâ'nın bunlarla vasıflanmadığı söylenirse hâşa bu düşünce Allah'ın bunlarla vasıflanan yaratılmışlardan eksik bir halde olmasını gerektirir. Yaratıcının yarattıklarından noksan olması muhaldir⁵⁹

b.4- Sıfâtlar Kendi Aralarında Farklılıklar Gösterir mi?

Sıfâtların kendi aralarında farklılık gösterip göstermeyeceklerine dair kelâmcıların farklı görüşleri vardır bazıları “Sıfâtlar Allah'dan gayri olmamakla birlikte kendi aralarında farklılıklar gösterir. Bir kısımda sıfâtlar Allahu Teâlânın kendisi de değildir, onun dışında da değildir”: Bazılarıda “Sıfâtlar için bunlar farklıdır ya da bunlar onun dışındadır demek doğru olmaz” şeklinde farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerden şu sonuçlar ortaya çıkıyor. Bir kesim sıfâtların farklılığını benimseyenlerdir. Diğer bir kesim de sıfâtların farklılaşp farklılaşmayacağına dair görüş belirtmeyenlerdir.⁶⁰

⁵⁸ Âmidî, *a.g.e.*, s. 44

⁵⁹ Âmidî, *Ebkâr*, s. 57-58.

⁶⁰ Hasan eş-Şafii, *a.g.e.* s. 260.

Âmidî ise bu konuda öncelikle imam Eş'ari ve onun birçok arkadaşının sahip olduğu görüşü ortaya koyuyor. “Nefsî Sıfâtlar Vâcib’ül Vücut olan Zât’a aittir. İlim kudret ve diğer sıfâtlar gibi. Bu sıfâtlar için Allah’ın zâtının aynıdır ya da gayrısıdır demek uygun olmaz. Çünkü var olan iki değişkenin mekan, zaman gibi açılardan birbirlerinden farklılık gösterecekleri malumdur.⁶¹

Bu cümleler İmam Eş'arinin yukarıda ifade edilen görüşlerden sonuncusunu tercih ettiğini gösterir.

Âmidî yukarıda ortaya konulan görüşleri benimsemeyerek farklı bir yaklaşım ortaya koyuyor. “Sıfâtlar mefhum açısından farklılıklar gösterir. Bu sıfâtlardan birinin ifade ettiği mânâ, bir diğerinin ifade ettiği mânâdan farklı olabilir. Bir sıfâtın ifade ettiği mânâyı diğer sıfâttan mustakil bir şekilde anlamak mümkün olabilir. Bu açıklama sıfâtların farklılık gösterebileceğine dair net bir açıklamadır⁶²

Fakat Âmidî bununla hakiki bir farklılığı kastetmiyor. Bu konuyu tafsilatlı bir şekilde açıklamayı şeriatın mübah görmediğine inanıyor. Aynı şekilde bu konu üzerinde durmanın itikadi bir zorunluluk olmadığını söylüyor. Âmidîye göre bu konuda inanan bir kimseni, aklın şahitlik yaptığı çeşitli kemâlâtı kabul edip, bazılarının ortaya atıp da cevap vermekten âciz kaldığı sıkıntılı konulardan uzak durmasıdır. Âmidî duruşunu netleştirerek kesin bir biliye ulaşılamayan, bir hayra iletmeyen, tafsilatına dair bilgi edinilemeyecek bu konulardan uzak durmak gerektiğini ifade ediyor. Âmidî bu konuyu şu önemli cümlelerle sonlandırıyor.

“Allahü Teâla’nın yaratılanları kuşattığı ve onlar hakkındaki herşeyi bildiği ve bu mevcudatın yaratılmasının her açıdan ona ait olduğunu çok net olarak kabul etmek gerekir. Bir de sıfâtlardan anlaşılan mükemmelliklerin Allah için sâbit olduğuna inanmak gerekir. Zâten arzuladığımız ve varmak istediğimiz hedefte budur.⁶³

a.1. Nefsî Sıfâtlar ve Onların İspatlarının Bilinmesi

Allalü Tealâ’nın zâtının hakikatini bilmek kullar için mümkün değildir. Bundan yola çıkarak “İcmal yoluyla da olsa Allah hakkında bilgi sahibi olmak

⁶¹ Âmidî, *Ğâyetü'l-Meram*, s. 61.

⁶² Âmidî, *a.g.e.*, s. 62

⁶³ Âmidî, *a.g.e.*, s. 52

imkânsızdır” demek istemiyoruz. Hatta Âmidî ve diğer Kelâmcılara göre icmal yoluyla Allah hakkında bilgi sahibi olmak her mükellef için vâcibtir.

Âmidîye göre Allah hakkında ulaşılması mümkün, bilinmesi vacip olan bu bilgilere şu iki merhaleyle ulaşmak gerekir. Birincisi İsbat ve Teşbih merhalesidir. Bundan kasıt şeriatin haber verdiği her kemâlâtı isbat ve aklın, bunlarla vasıflanan hakkında kemâlat olduğuna dair hüküm verdiği her vasfi Allah için kabul etmektir. Çünkü akıl yaratıcının yaratılandan daha noksan olmasını kabul etmez.

İkincisi ise “tenzih” merhalesidir. Kendisinden başka bütün mevcudatın yaratıcısı ve kâinatın başlangıcı olan Allahü Teâlâ’dan, beşerde ve diğer mevcudatta bulduğumuz kusur, noksanlık ve sınırlamaları uzak tutarak, onu tenzih ederek bu bilgiye varmak gerekir. Âmidî, kitabı Ğâyetü’l Meram’da, Allah’ın varlığını isbat ettikten sonra, iki kanunla Allah’ın sıfatları hakkındaki görüşlerini açıklıyor. Birincisi, sıfatların isbatıyla birlikte, Allahın sıfatları hakkında ta’tili tercih edenlerin görüşünü iptal etmek.

İkincisi ise teşbihin ibtaliyle birlikte, Allah hakkında nelerin söylenip, nelerin söylenmeyeceğine dair bilgilerin verilmesi. Bu iki kanun arasında müstakil bir kanunla Allah’ın vahdaniyetini teşbih açısından değerlendiriyor.⁶⁴ Âmidî, selbî sıfatlarla temyiz ortaya konamayacağını şu şekilde ifade ediyor. “Araz değildir, cisim değildir, haddi yoktur gibi selbî ifadelerle zâtlar arasında temyizi sağlamak mümkün değildir.”⁶⁵ bu konudaki gerekçelerine şöyle devam ediyor. “Çünkü selb yokluğun ta kendisidir. Öyle olduğu için temyiz ve tahsiste onun bir tesirinden bahsedilmemez. Bir şey yoksa o başka bir şeyin kökünü kurutup yokedemez. “Mümeyyiz yoktur” ile “mümeyyiz ademdir” cümlesi arasında fark yoktur.”⁶⁶

Nitekim “Nisbet ve izafeler temyiz için yeterli değildir. İhtilafların varlığı bir mümeyyizin olmasını gerektirir. Onun nisbet ve izafelere dayanması caizdir” sözünü söylemekte aceleci davanmış olduğunu gösterir.⁶⁷

Bu ibn-i Teymiyenin de kullandığı parlak bir yöntemdir. Şöyleki Hakiki kemâlat ancak vücudî emirlere sâbit olur. Selbî emirler vücudî emirler içermedikçe

⁶⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s. 27

⁶⁵ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s. 50.

⁶⁶ Âmidî, *ag.e.*, c.I, s. 50.

⁶⁷ Âmidî, *Ğâyetü’l-Meram.*, s. 34.

kemâlat olamaz. Öyleyse yokluk durumu bir şeyin kemâl olmasından daha fazla anlam ifade edemez.

Âmidînin tenzih konusu üzerinde önemle durduğunu görmekteyiz. O Allahü Teâlânın zâtını diğerlerinden ayıracak olan özel sıfâtının varlığını kabul etmiyor. Hatta böyle bir sıfâtın varlığı kabul edilse bile bunu idrâk etmenin mümkün olamayacağını söylüyor. Çünkü Allahü Teâlâ diğer varlıklardan bizzât kendi zâtıyla farklıdır. O sadece sıfâtlarıyla onlardan farklılık göstermiş değildir. Âmidî aynı amanda haberî sıfâtlar hakkında da uç bir duruşu temsil ederek bu sıfâtların tamamını nefyetmiştir. Bu tür haberleri istila, ğalebe, manevi yücelik ruhi yakınlık gibi farklı anlamlara tevil etmiştir. Bu konuda mezhebin şeyhleri olan Eariye ve Bakillaniye muhalefet etmiştir. O, Allah'ın Zâtı' ilahiyesindeki bütün değişiklikleri reddetmiştir. İmam Eş'ari, Allah'ın zâtıyla ilgili farklı mânâlara delalet ettiği için îcabî sıfâtları çoğu zaman manevi sıfâtlar olarak isimlendirmiştir. Âmidî ise îcabî sıfâtların nefsi sıfâtlar olarak isimlendirilmesi üzerinde ısrarla durmuştur. Bu sıfâtları kuvvetli bir şekilde ortaya koymak için yaygın olan birçok ıstılahı biryana bırakmıştır. Sıfâtların zâtı açısından farklılığının mefhum yönünden olacağını ifade etmiştir. Bu mefhumların tamamınında Celal lafzına dahil olacağını belirtmiştir.

a.1.1 İrâde Sıfâtı

Âmidî Ğâyetü'l Meram'da bu sıfât hakkındaki açıklamalarına müslüman düşünürlerin bu konudaki duruşlarını ortaya koyarak başlıyor.⁶⁸

1. Hak Ehli bu konuda "Allah hakikaten mürittir" diyorlar. Onlar, bu görüşleriyle irâde sıfâtını Allah'ın zâtıyla kâim vücudî bir sıfât olarak kabul ediyorlar. Âmidî hak ehlinen, Eş'arileri, hâdis ve sünnet ehli gibi vücudî sıfâtları kabul eden kimseleri kastediyor.

2. Felsefeciler, Şia ve Mu'tezile mensupları ise Allah'u Teâlâ'nın hakikaten mürit olmadığı kanaatindedirler.

a.1.1.a-İrade Sıfâtının Tarifi

Âmidî bu sıfât etrafındaki ihtilafların çoğunluğunun, tariflerden kaynaklandığına inanmaktadır. Bu tarifleri şöyle sıralamaktadır; istenileni kast

⁶⁸Âmidî, *a.g.e.*, s. 52

etmek, istenileni tercih etmek, olayları seçmek, mücerret meşîyyet. Bu tarifleri ifade ettikten sonra birçok açıdan bu görüşler tenkit etmektedir.⁶⁹ Tenkitlerinden sonra kendi tarifini şu şekilde ortaya koyuyor. “İrâde sıfâtı, başka bir ihtimal olmaksızın, caiz olan iki durumdan birinin tahsisıyla beliren hali anlatan bir ibaredir”. Sonra bu sıfâtla kudret sıfâtı ve diğer sıfâtlar arasındaki farkı belirtiyor. Şehvet, temenni, azimet ve rıza kelimelerinin bu sıfâttan farklılıklarına değiniyor.⁷⁰

a.1.1.b İrade sıfâtına getirdiği deliller

Âmidî bu konuda Eş’ari Kelâmcıların yanında meşhur olan delillendirmeye meylederek bu delili benimsiyor. Bu delillendirme şu şekildedir. “Şu bir gerçektir ki bu alemin bir yaratanı ve faili vardır. Bu yaratıcı fail ya fiilinde muhtardır ya da mecburdur. Mecbur olması bâtil olacağından Muhtar olduğu sâbit olur. Şahitler de bu ihtiyara şahitlik yapar. Mecbur olanın fiili farklı şekillerde olmaz, yalnız tek hal üzere olur. Bütün bunlardan Allah’ın Mürîd, Muhtar olduğu net bir şekilde anlaşılır”⁷¹

Ğâyetü’l- Meramda ise “Kemâl Kaidesini” tatbik ederek şu değerlendirmeyi yapıyor. “O’nun irâde sahibi olduğu tastiklenmediğinde irâdesiz olduğunu tasdik etmek gerekir. İradesi olmayan herkes irâdesi olana nisbetle noksandır. İrâde sıfâtına sahip olanın istediği şeyi tahsis edip istemediğini de tahsis etmediğini biliriz. Akl-ı Selim, bunun Allah için kemâl sıfâtı olmasını gerektirir. Şahit olsun ğaib olsun bununla vasıflanmayan kimse bununla vasıflanandan daha noksandır. Onun irâde sahibi olmadığı kabul edilirse, irâde sahibi olanlardan noksan olduğunu kabul etmek bir zorunluluk olur. Yaratılmışların yaratandan daha mükemmel olması nasıl düşünülebilir. Akıl nazarında zaruri olan durum böyle bir hali reddedip, iptal etmektir.”⁷²

E.3.a.1.1.c. İrade Sıfâtı Etrafındaki Bazı Meseleler

Mu’tezile şöyle diyerek bu sıfât hakkındaki eleştirisini ortaya koymuştur. “Şâyet Allah’ın irâde sıfâtı nefsi bir sıfâtsa bu, irâdelerin belli bir kısmı olmaksızın başka bir kısmıyla bağlantılıdır” bunu söylerken, insanın fiillerinde hür olması,

⁶⁹ Âmidî, *Ebkâr*, s. 65.

⁷⁰ Âmidî, *a.g.e.*, s. 65.

⁷¹ Âmidî, *a.g.e.*, c.I, s.66.

⁷² Âmidî, *Ğâyetü’l Meram*, s. 23.

Allah'ın ise isyanı, kötülüğü ve zulmü irâde etmeyeceğine dair inanışlarına dayanıyorlar.⁷³

Âmidî, Mu'tezilî düşünürlerin itirazlarına onların delillerinin misliyle cevap veriyor. "Sizin katınızda kudret sıfâtı, nefsî ve kadîm bir sıfâttır. Bununla birlikte siz bu sıfâtın kulların fiiliyle hiçbir alakası olmadığını söylüyorsunuz. Bu okunuz size saplanan bir oktur. Biz ise her olanın ve yaratılanın Allah'ın irâdesiyle ve kudretiyle varolduğunu söylüyoruz. Şâyet bir şey Allah'ın irâdesi olmaksızın meydana gelseydi, haşa Allah, bu iş kendi irâdesine bağlı olan kimseden daha noksan olurdu. "Şerri isteyen şerîrdir, zulmü isteyen zalimdir" sözüne gelince bunu da şu şekilde reddederiz. "Allah'ın irâdesi, eşyayla ademi açısından değil de varlığı açısından bağlantılıdır. Bu açıdan şerriye/kötülük olarak vasıflandırılmaz. Çünkü bizzât şer eşya için zâti bir sıfât değildir ve o vücûdî bir emir de değildir. Bilakis o, nisbet edilen bir mânâ ve izafe edilen bir emirdir. Sonra biz kulların fiillerini bir tarafa bırakıyoruz. Peki sizin zelzeleler ve kevnî hâdiselerle ilgili görüşünüz nedir? Siz bu işleri yaratıcıya nisbet edip, bu olayların hikmetini anlamaya çalışanlar değil misiniz? Söyleyin bu iki iş arasındaki farklar nelerdir? Üstelik siz bu meselede gâibin şâhide kıyasını yapıyorsunuz ki bu makbul olmayan bir iştir. Bizlerden biri ancak bu vasıflardan biri ile vasıflanır. Allahü Teâlâ'ya bunları nisbet etmek gerçek dışıdır.⁷⁴ Bu görüşlerin benzerine ibn-i Sina, Gazzalî, İbn-i Rüşd ve ibn-i Arabide de rastlıyoruz.⁷⁵

E.3.a.1.1.d İrâde Sıfâtının Bir Tane Olmasına Dair

Âmidî, irâde sıfâtının tek olduğunu beyan ediyor. Bu durum güneşin haline benzer. Her ne kadar güneşi gören ve onunla aydınlanan çok olsa da bu güneşin çok olmasını gerektirmez. Bu görüş insafa daha yakın ve rastgelelikten daha uzak bir anlayıştır. Şu bir gerçektir ki akıl irâde sıfâtının varlığına açıkça delâlet eder. Bu sıfâtın yokluğunu söylemek bir eksiklik, onun taaddüdünü söylemek ise bir aşırılıktır. Bu ikisi de ihtiyatı aşan görüşlerdir.⁷⁶

⁷³ Âmidî, *a.g.e.*, s. 65.

⁷⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s. 66.

⁷⁵ Hasan eş-Şafîî, *a.g.e.* s. 246.

⁷⁶ Âmidî, *a.g.e.*, s. 63.

Âmidî bu cümlelerle irâdenin tek olmasını beyan ediyor. Onun ifadelerinden bu konunun mezhepler tarafından ne kadar önemsendiği de anlaşılıyor.

a.1.2. İlim Sıfâtı

Âmidî, adeti olduğu üzere bu konuda kendi görüşünü açıklamadan önce ulemanın bu konuda neler söylediğine değiniyor.

1. Hak Ehlinin görüşü: “Allahü Teâlâ ilmiyle âlim olan, tek olan, zâtıyla kâim olan, ezelf kadîm olandır”. Sonra bu görüşe muhalefet eden felseficilerin ve Kelâmcıların görüşlerine yer veriyor. Felsefecilerin bu konuda üç görüşleri vardır.

2. Allah’ın zâtıyla ve gayrisıyla olan ilmini inkâr edenler. Eflatuncu felsefeciler ve bir kısım Batiniyye mensupları bu görüştedirler.

3. İlmini zâtıyla caiz görüp gayrisıyla caiz görmeyenler. Bu görüş Aristo felsefesine sahip olan kişilerin görüşüdür.

4. Allah zâtıyla da, gayrisıyla da bilendir. Fakat Allah küllî olan şeyleri bilir, cüzi olan şeyleri bilmez. Bu görüş İbn-i Sinanın savunduğu görüştür.⁷⁷

a.1.2.a. Kelâmcılardan Muhalif Olanların Görüşleri

Mu’tezile bu sıfâtın ilmîlikle değilde alimlikle bağlantılı olduğu görüşündedir. Allaf, “Allah zâtı olan ilmiyle âlimdir”. Dırar b. Amr “Allah’ın alim olması, câhil olmaması anlamındadır” diyerek konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymuşlardır.

Cehmiyye ise, Allah’ın bir mahalli olmaksızın ilmiyle âlim olduğu görüşündedir. Her yenilenen olayla yenilenmekte, yaratılanların çoğalmasıyla da O’nun ilmi artmaktadır.⁷⁸

a.1.2.b. İlim Sıfâtına Dair Getirilen Deliller

Bu konuda Âmidî’nin tercih ettiği görüş şudur: “Seçmek ve kasetmek suretiyle Allahü Teâlâ herşeyin failidir. Bu da Allahü Teâlâ’nın kasettiği ve yarattığı şeyi ihata etmesini gerektirir ki bu şekilde yarattığını bunun dışında olan şeylerden temyiz etsin. Yaratma işinde durum böyle olduğuna göre Allahü Teâlâ’nın

⁷⁷ Âmidî, *Ğâyetü’l Meram.*, s.77.

⁷⁸ Âmidî, *a.g.e.*, s.35.

yarattığı herşeyi bilmesi gerekir. (Yaratan hiç bilmez olur mu? O Allah Lâtif ve Habir olandır)⁷⁹

Âmidî sonra ihkam ve itkan fikriyle ortaya konulan delili açıklıyor. Sağlam ve hikmetli işlerin yaratıcısı kâdir ve Alim olandır. Mücerred anlamda îcad ilim gerektirmez. Fakat sağlam ve Hikmetli şeylerin yaratılması, Mûcid ve Sâni olanın ilini gerektirir.

Kemâl fikrine dayananların ortaya koyduğu delil ise şu şekildedir. “Şâyet Allah ilim sıfâtıyla vasıflandırılmasa, yaratılmışlardan bu sıfâtle vasıflandırılanlardan daha noksan olur. Bu ise yaratıcı için muhaldir.”⁸⁰

İtkan ive ihkam delili birçok Kelâmcının kullandığı, kuvvetli bir delil olmasına rağmen birçok açıdan Âmidî tarafından eleştiriliyor. Âmidî bu delilin hikmet ve gaye merkezli olduğunu söylüyor. Bu ise Eş’ari Kelâmcılar tarafından kabul edilmeleyen bir yaklaşımdır.⁸¹

Âmidîye göre Kemâl Delili bu sıfâtı isbat etmek için uygun bir delildir. Fakat Âmidî’nin Eş’ari’ye ait olan “İlimle vasıflanmayan bunun zıddı olan câhillikle vasfılanır”. Bu ise Allah hakkında muhaldir” delillendirmesine değinmediğini görüyoruz.

a.1.2.c. İlim Sıfâtının Etrafındaki Sorunlar

İlim sıfâtı hakkında bazı problemler ortaya atılmaktadır. Bu sorunların kaynağında, Allah’ın ilminin mahlûkatın ilmiyle kıyaslanması hâdisesi yatmaktadır. Âmidî bu sorunları belirledikten sonra onlara cevap verme safhasına geçmektedir. Bu sorunlar şu şekildedir.

1. Şayet Allühü Tealâ’nın ilim sıfâtı olursa bunun ya zaruri ya da nazari olması gerekir. Bundan kasıt bu ilim hâdis olan bir ilme benzemektedir. Bu ise Allah için caiz değildir. Âmidî bu şüpheyi ortaya atanların Mutezilî Kelâmcılar olduğunu söylüyor.⁸²

⁷⁹ Mülk, 67/14.

⁸⁰ Âmidî, a.g.e, s.78.

⁸¹ Kadı Abdü’l-Cebbar İbn Ahmed, *Şerhu’ Usuli’l-Hamse*, Naşir, Mektebetül Vehebe, Kahire,1955, s.156; el-Gazzali, el-İktisad fi’l İ’tikad,Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye,Beyrut, 1983,s. 59.

⁸² Âmidî, *Gâyetü’l Meram*, s.80.

2. Allahu Teâlâ'nın ilmi küllî bir ilimdir. Küllî bir konumda değilse cüzî hâdiseleri kapsamaz. Bu şekilde kabul edilemezse Allahu Teâlâ'nın zâtında taaddüd ve çokluk meydana gelir. Oysa Allah her açıdan tektir. Âmidî bu görüşün ibn-i Sina tarafından kabul edildiğine işaret etmişti.⁸³

Âmidî, Allah'ın ilminin bedihî ya da zarurî olmasına dair ortaya atılan iddiayı reddediyor. "Bu iddia, şâyet bu taksimat doğru kabul edildiğinde geçerli olur. Oysa bu taksimat doğru değildir. bu konuda şâhîde yapılan kıyasın doğru olmadığını daha önce söylemiştik"⁸⁴ ilmin bedihi olması zarurî ve istidalili olmamasını gerektirir. Bu şekliyle olunca da herhangi bir durum ile sahibinden ayrılması doğru olmaz. Âmidîye göre bu, Allah'ın ilmindeki haldir. Eğer bu sıfât Allah için kabul edilmezse onunla hüküm vermek imkânsızlaşır.⁸⁵

Bu sorun ve benzerlerine cevap vermek için Âmidî şöyle bir kaide üzerinde karar kılıyor. Bu kaide de Allah'ın ilmiyle beşerin ilmi arasındaki açık ayrılığı ortaya koyan kaidedir. "Kadîm olan ilimle hâdis olan ilim arasında bir iştirâk olursa bu ortaklığın iki ilimden birinin özel bir vasfıyla olması gerekir. Durum böyle değildir. Bilakis Allah'ın ilim sıfâtının diğer malumatlarla olan ilgisi vaciptir. Üstelik gecikmeksizin ve tafsilatlı bir şekilde Hâdis olan ilim sıfâtının malumatlarla olan ilgisi ise cevaz boyutundadır."⁸⁶

3. Küllîyat ve cüziyyât ile alakalı olan bu şüphe felsefecilere isnât edilen bir görüştür. Gazzalî bu tutumlarından dolayı bazı felsefecileri tekfir etmiştir.⁸⁷ Bu düşünce ilmin müteallakı olan şeylerin artmasıyla ilim sıfâtında artacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Âmidî, ilim sıfâtının tek olduğu, malumatlarının artmasıyla ilim sıfâtının çoğalmasının imkânsız olduğunu beyan ediyor. Bu şüphenin diğer bir boyutu ise Allah'ın ilminin küllîyata dair olması cüziyyatı kapsamadığıyla ilgili olandır. Âmidî bu konudaki reddini eşyaya dair olan bilginin önceden belirenmiş olduğuna dayandırıyor. Bu gerçek ise, yukarıda işaret edilen iki düşüncenin bâtil olduğunu isbatlamak için yeterlidir.⁸⁸

⁸³ Âmidî, *a.g.e.*, s.80.

⁸⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s.36.

⁸⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s.36.

⁸⁶ Âmidî, *a.g.e.*, s.36.

⁸⁷ Gazzalî Ebu Hamid , *el-Münkiz min ed-Dalal*, s. 115.

⁸⁸ Âmidî, *a.g.e.*, s. 81-82.

a.1.3. Kudret Sıfâtı

Mânâsı: İrâde sıfâtından temyiz ve tahsis ortaya çıkmıştır. İlim sıfâtından ihata ve inkişaf özellikleri anlaşılıştı. Kudret ise kendisinden icat ve ihdasın ortaya çıktığı bir durumu içeren bir manadır. Üç sıfât vardırki Eş'ari nezdinde bunlar uluhiyyetin en bariz özelliklerindendir. Bunlar ihtira' ve icat üzerine bina edilen kudret sıfâtlarıdır.

Âmidî bu tarifi şu sözüyle açıklıyor: “Kudret sadece icadın luzumu olan şeylerden ibaret değildir. Bilakis icadın kendisiyle meydana geldiği sıfâttır”⁸⁹ sonra bu ifadeyi şu cümlelerle destekliyor. “Bu sıfât vücudî ve kâdim bir mânâdır. Zâtıyla kâim olan, kendisinde kesret olmayandır. Bütün takdir edilmiş olan şeylerle ilgilidir. İlgili olduğu şeylere itibar etmek suretiyle değil de yalnız zâtına bakmakla o sonsuzdur.”⁹⁰ Âmidî bu tarifiyle, kudreti yalnız Allah'ın fiillere güç yetirmesi olarak anlayan Râzî'nin görüşünü benimsediğini görmekteyiz.

a.1.3.a. Kudret Sıfâtını Delillendirmesi

1. Âmidî, bu konuya bazı kimselerin delil olarak ortaya koyduğu semî naslara işaret ederek başlıyor. Şu âyetlerde olduğu gibi (O kuvvet sahibi, metin olandır)⁹¹ (“O herşeye kâdirdir”⁹²) konuya şu cümlelerle devam ediyor. “Bu konuda zikredilen delillerin tamamı bu âyetlerden çıkartılmıştır. Zan ve tahminden uzak olan kesin doğrular için bunu yeterli görmek mümkün değildir.”⁹³

2. Bu delilden sonra, alemin yoktan varedilemsi ve kendisi dışında bir sebebe muhtaç olması ilkesi üzerine kurulmuş olan aklî delili açıklıyor. Ki o sebepe müessir fail olan Allah'tır. Ancak bu alemin varedilmesi mücerret anlamda Allah'ın zâtına dayanmıyor. Şâyet Allah'ın zâtına isnât edilmiş olsaydı, kadîm olması gerekirdi. Bu ise bâtıldır. Onun kendisinden varlık ve yokluğun meydana geldiği başka bir sıfâta isnât edilmesi gerekir. O sıfâta ilim ve irâde sıfâtına uyan kudret sıfâtıdır.⁹⁴ Âmidî Ğâyetü'l Meramda kemâl delilini kullanarak kudret sıfâtını delillendirmeye çalışıyor.

⁸⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s. 37.

⁹⁰ Âmidî, *Ebkâr*, s.59.

⁹¹ Zariyat, 51/58.

⁹² Maide, 5/12.

⁹³ Âmidî, *a.g.e.*, s.159.

⁹⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s.58-59.

a.1.4 Kelâm Sıfâtı

Bu sıfât etrafında uzun ve şiddetli ihtilaflar meydana gelmiştir. Kur'an kadîmidir, hâdismidir, mahlukmudur, mahluk değildir? gibi tartışmalar hep bu sıfâta ilintili konulardır. Âmidî bu sıfât etrafında yapılan tartışmaları ve öne sürülen görüşleri şu şeklide açıklıyor.

1. Hak ehli (Âmidî bunlardan Eş'ari ve onun gibi düşünenleri kastediyor) bu konuda şöyle düşünüyor. "Allah'ı Tealâ ezeli, nefsanî, kadîm ve zâtla birleşik olan bir kelâmı harfler ve sesler olmaksızın mütekellimdir. Bu sıfât ilim, kudret, irâde ve bunlar dışındaki sıfâtlardan farklıdır."⁹⁵ Âmidî, Eş'arilerin görüşlerini bu şeklide anlatıyor. Onlar bu sıfâtı nefsanî, kadîm, ezeli ve Allah'ın zâtıyla kâim olan bir sıfât olarak isbat ediyorlar. Lafzî Kelâm olan Allah'ın Cebrail aracılığıyla bütün peygamberlere gönderdiği Kelâmı, kadîm ve vâhid olandır. Bu sıfâtın müteallikleri ise hâdistir ve Allah'ın yarattığı şeylerdendir. Bunlar da delalet ettikleri şeylerin, beleğatlarından ve hikmetlerinden dolayı mucizedirler. Bu görüşü Eş'arilerin, Ahmed İbni Hanbel'in görüşünü benimseyen ilk hocalarından sonra sahip oldukları fikirdir. Ahmed ibn-i Hanbel ise Kur'an-ı Kerimin tamamının Allah'ın Kelâmı olduğuna ve yaratılmadığına kâil olmuştu. Üstelik lafız ve mânâ arasında hiçbir fark görmüyordu.⁹⁶ İmam Eş'ari de böyle düşünüyor ve Kur'an mahluktur demeyi ve bu konuda tavakkuf etmeyi menediyordu.

Âmidî bütün zorluğuna rağmen Ebu'l- Hasan el-Eş'ari ve taraftarlarının görüşlerini birleştirmeye çalışıyor. Nefsî Kelâmı, lafzî Kelâmın arasını ayırma görüşü Ebu Hanife'ye kadar dayandırılıyor.⁹⁷

Sonra Âmidî kendisine göre hak ehline muhalif olanların görüşlerine temas ediyor. Bunlar iki kısımdır. Birincisi Kelâm sıfâtını kabul etmeyenler, ikincisi bu sıfâtın varlığını benimseyenler. Allah'ın Kelâm sıfâtını reddedenler felsefecilerdir ki onlar hem lafzî hemde nefsî Kelâmı reddediyorlar. "Allah, mecaz suret dışında mütekellim değildir" diyorlar. Yani Allah'ın lisan-ı hal ile konuştuğu görüşündedirler.

⁹⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s.39.

⁹⁶ Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali bin İsmail, *Kitabu'l- Lum'a*, nşr. Yusuf Mekarîji Matbaatü Katolikkiye, Beyrut, 1952.

⁹⁷ Ebu Hanife, *Fikhi Ekber*, Terc. Sabit Ünal, D.İ.B. Yay. ts. s. 2-3

Şu âyeti, görüşlerine delil olarak ortaya koyuyorlar. “Ona ve yeryüzüne isteyerek ya da istemeyerek gelin dedik. Onlarda itaat ederek geldik dediler”⁹⁸ Vahiy konusundada islam filozofları, peygamberlerin kendi vasıfları sayesinde bazı ğaybî emirlere ulaştığına inanıyorlar. Peygamberlerin bazı sesleri işitip, hayali resimleri gördüklerini bununda uyuyan kimsenin uykusunda gördüklerine benzediğini iddia ediyorlar.⁹⁹

a.1.4.a Kelâm Sıfâtının ‘Allah’ın Zâtî Sıfâtı’ Olduğuna Dair İsbatı

Âmidî, bu farklı görüşler arasındaki ihtilaflara değindikten sonra Kelâmcıların çoğunun Kelâm sıfâtını isbat etmek için başvurdukları delili açıklıyor. Bu açıklamalarından sonrada bu delili bazı açılardan eleştiriyor.

1. Allah’u Teâlâ kullarının yaratıcısı olduğu için akıl, kullara emir ya da nehiy türünden sorumlulukların yüklenmesinin cevazını gerektirir. Kullara yöneltilen bu talep şâyet kadîm olursa bâtil olan teselsül durumu ortaya çıkar. Teselsülü kesmek için bu talebin Allahu Teâlâ’nın zâtıyla kâim olan kadîm bir sıfâta isnât edilmesi gerekir.¹⁰⁰

Âmidî, bu delillendirmenin matluba müsadere (istenilene zorlama) yoluyla yapıldığı görüşündedir. Örneğin Mu’tezile mensupları ilahî emirleri kabul ederler. Fakat bunun hâdis olan irâdenin kendisi olduğu görüşündedirler.

Kelâm sıfâtının nefsî, kadîm bir sıfât olduğunu kabul etmiyorlar. Çünkü Kelâm, Allah’ın hâdis olan fiillerinden bir fiili ya da yaratılmış olan bir emri içermektedir. Allahu Teâlâ’nın emri ilâhisinin zâtıyla kâim ve kadîm bir Kelâm sahibi olması gerekli değildir.¹⁰¹

2. Allahu Teâlâ ilimle vasıflandırılmıştır. Bir şeyi bilen kimsenin onu haber vermemesi imkânsızdır. İlim ve haber vermek birbirini gerektiren iki durumdur. Haber vermek ise ancak Kelâm ile olur.¹⁰²

Âmidî bu delili de matluba müsadere şeklinde görmüştür. Birşeyi bilen kimsenin onu haber vereceğine dair kesin bir bilgi yoktur. Bu bizim aramızda doğru

⁹⁸ Fussilet, 41/11.

⁹⁹ Âmidî, *Ġâyetü'l Meram*, s. 92.

¹⁰⁰ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s.90.

¹⁰¹ Âmidî, *Ġâyetü'l Meram*, s. 93.

olsa bile böyle bir durumu Allah'a nisbet etmeyi gerektirecek bir delile sahip değiliz.¹⁰³

3. Âmidî, bundan sonra meşhur yol dediği Eş'arinin delilini arz ediyor. "Allahu Teâlâ haydır. Şâyet kelâm ile vasıflandırılmazsa, dilsizlik ile vasıflandırılması gerekir. Buda uluhiyyetin mânâsını ortadan kaldıracak olan bir noksanlıktır.¹⁰⁴

Âmidî, bu delilin "bir şey sâbit değilse onun zıddı sâbit olur" esasının üzerine bina edildiğine işaret ediyor. Bu da onun yanında bâtil kabul edilen bir kuraldır. Bu konu sıfatlarla alakalı olan genel hükümler içinde geçmiştir.

4. Âmidî, bazı kimselerin Kelâm sıfatını, bu aklî delillerle isbat etmenin zayıflığına inandıkları için konuyu semî delillerle isbatlama yoluna gittiklerini belirtiyor. Bu görüş Râzî'nin bazı kitaplarında ortaya koyduğu görüşüdür.¹⁰⁵ Âmidî Kelâma bu şekilde delil getirmenin bu sıfatın sâbitliğine hiçbir delil getirmemekle aynı konumda olduğunu ifade ediyor.¹⁰⁶

Bu eleştirilerinin ardından Âmidî, bu konudaki güzel delilin kemâl kaidesiyle gerçekleşeceğine değiniyor. "Konuşan konuşmayandan daha mükemmeldir. Allahü Teâlâ bütün mükemmelliklere hakkıyla layık olandır.¹⁰⁷ Gazzalî de bu delili kullanmıştır.¹⁰⁸

Âmidî bu delili başka bir şekilde şöyle açıklıyor. "Milletler, bi'setin ve peygamberlerin tebliğlerinin herkese ulaştığı konusunda icma etmişlerdir. Şâyet Allah için Kelâm olmasaydı, tebliğ ve elçiliğin bir anlamı olmazdı. Gönderenin Kelâmın iletmedikçe elçilik gerçekleşmiş olmaz. Eğer bu Kelâm Allah'a ait değilse elçiye ait olmuş olur, o zamanda emir ve nehiyer elçinin emir ve nehyi olurdu"¹⁰⁹

¹⁰² Âmidî, *a.g.e.*, s.90.

¹⁰³ Âmidî, *Ebkâr*, s.88.

¹⁰⁴ Âmidî, *Gâyetü'l Meram*, s. 90.

¹⁰⁵ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatip, *el-Muhassal*, tahk.Hüseyin Atay ,Mektebetü Daru't-Turas. I.Baskı, Kahire,1991, s. 124.

¹⁰⁶ Âmidî, *a.g.e.*, s. 90-91.

¹⁰⁷ Âmidî, *Ebkâr*, s.92.

¹⁰⁸ Gazzali, *el-İktisad fi'l İ'tikad*, s. 68.

a.1.4.b. Kelâmî Nefsînin Mânâsı, Kadîm ve Tek Olması

Bu açıklamalardan sonra Âmidî, nefsî Kelâmı neyin kastedildiği üzerinde duruyor. Tarafların Allah'ın sıfatlarına dair itirazları arasında nefsî Kelâmın kadîm ve tek oluş sonucunu çıkartıyor. Bu itirazları Mu'tezile ile Felsefecilere nisbet ediyor. Bu itirazlardan bazıları şunlardır. ¹¹⁰

1. Bu itirazların en önemlisi Kelâmın Allah için bir kemâl olmasına yapılan itirazdır. Çünkü Kelâm ya dilin hareketleriyle oluşur ki bu seslerin kesik kesik çıkmasından ibarettir. Böyle bir durum yaratıcı için imkânsızdır. ¹¹¹ Ya da bu konuşma nefsî kelâmıdır ki bu da ilim, kudret ve irâde dışında yeni bir sıfat değildir. Bu iki ihtimal dışında mâkul bir ihtimal yoktur. Âmidî bu görüşleri felsefecilere nisbet ediyor. Bundan sonra Mu'tezilîye nisbet ettiği başka bir fikre geçiyor.

2. Mütakellim Kelâmı gerçekleştirir, kendisiyle Kelâmın kâim olduğu kimse değildir. Kelâm Allah'ın fiilerinden bir fiildir, zâtî sıfatlarından bir sıfat değildir.

3. Semî nasların bizzât kendileri Kur'an-ı Kerimin hâdis oluşuna ve indirilen ilâhî Kelâmın muhdes oluşuna bir delildir. Bu durumda nasıl Allah'ın zâtıyla kâim olan zâtî bir sıfat olabilir.

4. Kur'an Hz. Muhammedin mucizesidir. Diğer Peygamberlerin mucizeleri gibi O'nun da Allah'ın fiili olması gerekir. Zâtî sıfatlarından bir sıfatı olamaz.

5. Kur'an işitilen ve telaffuz edilen bir Kelâmdır. Nitekim Kur'an-ın bizzât kendisi bunu açıkça ifade ediyor. "Allah'ın Kelâmını işitinceye kadar"¹¹² lafız ve ses ise hâdis olan iki şeydir. Hâdis olan şeyler Allah'ın zâtıyla kâim olamazlar.

6. Kelâm, emirden, nehiyden, haber vermekten ve haber almaktan oluşur. Nasıl ezelde emir olur da emredilen şey olmaz, haber olurda haber verilen şey olmaz.

Bu durum işi yalana götürür.

¹⁰⁹ Âmidî, *Ğâyetü'l Meram*, s. 91.

¹¹⁰ Âmidî, *a.g.e.*, s. 91-94.

¹¹¹ Âmidî, *a.g.e.*, s. 50.

¹¹² Tevbe, 9/6.

7. Kelâm, emir, nehiy, haber vermek ve haber almaktan oluşur. Bunlar kadîm olursa kadîmlerin sayısı artar. Bu durumda kadîmin tek olduğunu nasıl söylersiniz.

Âmidî, bu itirazları sıraladıktan sonra bunlara cevap verme faslına geçiyor.¹¹³

1. İlk itiraz Kelâm sıfâtının Allah için kemâl olmamasına yöneliktir. Bu ifade “Akıl kendisi için Kelâm sıfâtı olanın bu sıfâta sahip olmayandan daha mükemmel olmasını gerektirir.” mantığına dayanıyor. Âmidî bu itiraza şöyle cevap veriyor. “Biz Kelâmdan, nefisle kâim olan mânâdan başka bir mânâ murat etmiyoruz. Bu, kölesine bana su getir, yemek getir derken insanın nefsinde hissettiği şeydir”¹¹⁴

Bu, lugat ilminde “Kelâm” diye isimlendirilir. Kelâmı irâde olarak tefsir etmek hatadır. Bazı Kelâmcılar böyle bir iddiada bulunmuşlardır. Oysa Allahu Teâlâ murat etmediği şeyleri de emretmiştir. İbrahim (a.s.)’a oğlu İsmaili kesmesini emretmesi gibi.

2. “Mütekellim Kelâm eylemini yapandır” sözüne gelince; bu söz hummalının hezeyanları, taşların Hz. Muhammet ile konuşması gibi durumların da kelâm olarak isimlendirilmesinden dolayı çelişki arz etmektedir. Bu durumlardaki kelâm eylemi Mu’tezilenin usulüne göre de mütekellimin fiillerinden sayılmaz.¹¹⁵

3. Semî delillerle Allahu Teâlâ’nın Kelâmı hakkında sahip olduğumuz fikrinize gelince, bu sizin metodunuzla uyuşmayan çelişkili bir tarzdir. Üstelik sizin tutduğunuz kelimeleri başka anlama hamletmekte mümkündür. Örneğin şu âyette olduğu gibi “Biz onu Arapça bir Kur’an kıldık”¹¹⁶ bu ibda ve dönüştürme anlamında tefsir edilmiştir. Fakat isimlendirme ve vafsetme anlamına da yorumlanabilir. Nitekim şu âyette bu konu için bir delil olmaktadır. “Onlar melekleri Rahmanın dışı kulları olarak kabul ettiler”¹¹⁷ Bu ortaya attığınız deliller Ashabın ve onların dışındakilerin ortaya attıklarıyla çelişmektedir.¹¹⁸

¹¹³ Âmidî, *a.g.e.*, s.43.

¹¹⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s.43.

¹¹⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s 101-102; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 284.

¹¹⁶ Zuhruf, 43/3.

¹¹⁷ Zuhruf, 43/19.

¹¹⁸ Âmidî, *Ğâyetü'l Meram*, s.109.

4. Sizin şu sözünüze gelince “Kur’an peygamberin mucizesidir. Bu da diğer mucuzeler gibi Allah’ın fiilidir” bu gerçekten büyük bir yanılıdır. Bu, lafzî Kelâm olan Kur’an-ın mucize olduğu konusunda sizinle hemfikiriz. Bu ise kadîm değildir. Fakat biz bundan sonraki merhalede sizlere ihtilaf içindeyiz. Nefsî Kelâm olan bu konuda siz hiçbirşey söylemiyorsunuz. Şu sözleriyle bu konuyu tamamlıyor. “Peygamberin getirdiği, muntazam harflerden ve kesik seslerden oluşan kitabın mucize olmasında ve Kur’an diye isimlendirilmesinde hiçbir ihtilaf yoktur. Bu ise zâten kadîm değildir. Asıl tartışma bu ibarelerin medlulleriyle ilgilidir. Bunlar kadîm bir sıfâttır yoksa değildir?”¹¹⁹ Âmidî, bu son tartışmada asıl yolun, yazmakla-yazılan şeyin okumakla-okunan şeyin arasını ayırmakla belirleneceğini hatırlatıyor. “Birinci ifadeler hem bizim hemde sizin katınızda hâdistir. İkinci ifadeler ise kadîmdir fakat siz bu konuda delil getirmekten kaçınıyorsunuz”¹²⁰

5. Sizin “Kur’an lafızlardan ve seslerden oluşup, Allah’ın zâtıyla kâim olmayan hâdis bir mucizedir” sözüne gelince bu konuda aynı görüşteyiz. Fakat sizin “Allahu Teâlâ’nın Kelâmı seslerden olmasaydı Musa (a.s.) onu işitmezdi” sözüne gelince burada sizin işitmeyi kulakla idrâk etme mânâsına tefsir etmenizden kaynaklanan ciddi bir hata sözkonusudur. Bu kelime itaat, boyun eğme, fehim ve ihata gibi anlamlara da gelebilir. Bundan Musa (a.s)’in Allah’ın kadîm Kelâmını işitmesinin caizliği anlaşılır. Vasıtalı ya da vasıtasız Allah, onu anlama ve ihata etme özelliği yarattı. Bu anlamıyla işitme, sese ihtiyaç duymaz.¹²¹

6.7. Son iki itiraza Âmidî cevap verirken bu münakaşaların ortasından, Kelâmî sıfâtların tek oluşuna bir mesned buluyor. Çünkü onun yanında sıfâtlar tektir onlarda kesret olmaz¹²²

Kelâmın, emir, nehiy, haber ve istihbâr diye kısımlara ayrılması kelâmın hakikatinde değilde izafet ve nisbetlerinde çoğalmasına anlamına gelmektedir. Biz bu kısımları bizzât kelâmın bölümleri diye kabul edersek ki bu imam Eş’ari’nin görüşüdür, o zaman sıkıntı devam eder. Ancak Abdullah ibn-i Said’in “Emir, nehiy

¹¹⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s.108; Bağdadi, Abdülkahir b. Tahire’t-Temimi, *el-Fark Beyne’l Firak*, Daru’l Mearife, İkinci Baskı, Beyrut, 1997

¹²⁰ Âmidî, *a.g.e.*, s.39.

¹²¹ Âmidî, *a.g.e.*, s.39.

¹²² Âmidî, *a.g.e.*, s.41.

ve bunun dışındaki kısımlar ancak kelâmın müteallikleri türündedir” görüşünü kabul edersek, bu durumda problemler giderilmiş olur. ¹²³

Bundan sonra Âmidî bu emir, nehiy, haber, istihbâr ve nidâdan oluşan beş kısmı reddetmeye yöneliyor. Öncelikle bu kısımları iki mânâyâ indiriyor. Biri emir, nehiy ve nidadan oluşan talep, ikincisi ise istihbarı kapsayan haberdur. Çünkü Allahü Teâlâ için istihbarın hakiki mânâda olması imkânsızdır. Hatta bu iki mânâyıda ihbar ya da i'lam diye isimlendirdiği tek bir anlama indiriyor. Ancak bunlar Allah'ın fiili ya da terklerinden bir hükmüyle bağlantılıysa talep diye isimlendirilir. Eğer bunlar dışında başka bir şeyle bağlantılıysa haber diye isimlendirilir. ¹²⁴ Bu konuda farklı olan iki düşüncenin arasını bulmak gerçekten zordur. Âmidî de bunu vurgulayarak kendisinin düştüğü sıkıntıyı kitabında dile getiriyor. ¹²⁵

a.1.5. Sem' ve Basar Sıfatları ve Hakkındaki Görüşler

Âmidî, bu iki sıfatı biraraya getirerek bunlara idrâk ismini vermiştir. Her zaman yaptığı gibi bu sıfatların isbatı ve hakikati hakkında Kelâmcıların görüşlerini açıklayarak konuya başlıyor.

1. Hak ehlinin görüşü şu şekildedir. Allahu Teâlâ sem'ile semî basar ile basîrdur. Bu ikiside Allah'ın zâtıyla kâim olan ezeli ve kadim sıfatlardır.

2. Mu'tezileye isnât edilen üç görüş şunlardır:

a. Kâbi şöyle diyor. “Allah'ın semî ve basîr olmasında herhangi bir sıkıntı yoktur. Çünkü Allah işittikeli ve gördükleriyle âlim olandır. Bundan başka bir anlama gelmez.

b. Cubbaî ve ona tabi olanlar Allah'ın semî ve basîr olmasından herhangi bir problemin olmadığı görüşüne sahiptirler.

c. Mu'tezileden şöyle diyenlerde vardır. “Allah'ın semî ve basîr olması, işitilen ve görülen şeyleri idrâk etme mânâsına gelmektedir. İdrâk ise ancak ilmin artması mânâsınadır. ¹²⁶

¹²³ Âmidî, *a.g.e.*, s.41.

¹²⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s.113-116.

¹²⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s.113-116.

¹²⁶ Âmidî, *a.g.e.*, s.53.

Bu son görüş Mu'tezile Kelâmcıların yanında önemli bir konuma sahiptir. Eş'ari bu görüşü naklederek onlara nisbet etmiştir.¹²⁷ Âmidî bu konuda Eş'ari ve Mu'tezilelerin görüşlerini kısaltarak aktarmıştır. Mâturidilerin de bu konuda Eş'arilerle muvafakat içinde olduğunu biliyoruz.¹²⁸

a.1.5.a. Sem' ve Basar Sıfâtlarının İsbatı

Burada Âmidî Kelâmçılarının bu iki sıfâtı isbat etmek için ortaya koydukları delillerine işaret ediyor.

1. İlk olarak Eş'arinin meşhur delilini açıklıyor. "Bu iki sıfâtlı vasıflanmadığı takdirde, bunların zıddıyla vasıflanması gerekir. Bu da Bâri Teâlâ için bir noksanlıktır" daha sonra da bu konudaki Eş'ari'nin delilini zikrediyor. "Allahu Teâlâ haydır. Bu mânâ olarak kabul edildiğinde bir de bunun zıddı vardır. Bu ikisi arasında herhangi bir vasıta yoktur. Böyle olunca onu ve onun zıddını düşünmeyiz. Şüphesiz ki onun hay olması sem ve basar sahibi olmasını gerektirir. Şahitte gördüğümüz şeyler o iki özelliğin hay olan için gerekli olduğuna bir delildir. Gerekli olan şudur ki, insan ve diğer canlılardan hay olanın sem' ve basar sahibi olması gereklidir."¹²⁹

Bu delil, tümevarım ve ğaibin şâhide kıyas edilmesi metodu üzerine bina edilen bir delildir. Âmidî tümevarım delilini zayıf görüyor. Ğaibin şâhide kıyas edilmesinde bâtil kabul ediyor. Aynı zamanda bu iki delilin ilahi konularda kullanılmasının doğru olmadığına inanıyor. Çünkü Allah başka biriyle, ikisini de kapsayan bir vasıfta ortak olmaktan münezzehtir. Bu ancak temsili kıyas olduğu zaman mümkün olur. Bunun dışındakiler tehlikeli ve imkânsızdır.¹³⁰

2. Bu konudaki ikinci delili, Âmidî Mu'tezileye nisbet ediyor. Özetle şu şekildedir. "Alahu Teâlâ zâtıyla hay olandır. Her zâtıyla hay olan meydana gelme esnasında idrâk edilecek olan şeyleri idrâk eder."¹³¹ Aynı zamanda Eş'ari ve Maturudiler de bu delile dayanırlar. Fakat Âmidî Ebkâr'da bu delili eleştiriyor. Bu

¹²⁷ Âmidî, *a.g.e.*, s.53.

¹²⁸ en-Nesefî, *Bâhru'l-Kelâm*, s.15-16.

¹²⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s.222; Bakillani, Ebu Bekr Muhammed, *et-Temhid fi'r-Red Ale'l-Mülhideti'l-Muattıla*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, s.47.

¹³⁰ Âmidî, *a.g.e.*, s.122.

¹³¹ Âmidî, *Ebkâr*, c.Is.101.

delil şahit olunan hayatta, hayat sahibi olmayı idrâkin sebebi olarak kabul etmeye dayanıyor. Böyle olunca gâibte şâhide ilhak ediyor, bu da bir kusurdur.¹³²

3. Âmidî, üçüncü olarak konuya semî delilleri getirerek isbat etmeye çalışanların görüşlerine yer veriyor. Muhtemelen bununla konuya âyet ve hâdislerle delil getiren Râzî'yi kastediyor. Fakat Âmidî, metodu icabı, bu delillendirmeyi benimsemiyor. Bu metodu zan ve tahmin kabilinden değerlendiriyor. Üzerine akâid konularının bina edileceği yakın konularında, bunların kabul edilmeyeceğine inanıyor.¹³³

4. Âmidî kendisinin benimsediği yol olarak daha önce işaret ettiği kemâl delilini en geçerli isbat olarak kabul ediyor. Bu delili daha önce Gazzalî ve Râzî'nin kullandığına işaret etmiştik. Bu delil daha fazla ikna edici ve zandan daha uzak bir delildir.¹³⁴

a.1.5.b. Sem' ve Basar Sıfatları Etrafındaki Şüpheler

Âmidî bu sıfatlar hakkında ciddi münakaşaların yapıldığını söylüyor. Bu gerçekten doğrudur. Çünkü bu iki sıfat bilinen duyularla irtibatlıdır. Bu sıfatları Allah için ispat etmek beraberinde teşbih şüphesinin doğmasına sebebiyet veriyor. Problemlerin asıl kaynağı burasıdır. Bu problemlerden bazıları şunlardır.

1. Sem' ve basarı Allah'ın iki sıfatı olarak kabul etmeye ne gerek vardır. İlim bu ikisine de gereksinim duymaz. İlim sıfatı görülecek ve işitilecek şeyleri de kapsayan diğer malumatlarla zâten alâkâlıdır.¹³⁵

Âmidî bu şüpheyi kişinin hissî idrâktan sonra içinde hissettiği yeni bilgiyi delil getirerek yok etmeye çalışıyor. “İnsan işitme ve görme esnasında, daha önce delil ve haber ile öğrendiğinden daha fazla şeyler hisseder. İdrâk ile elde edilen mânâ işte bu mânâdır.¹³⁶

2. “Eğer idrâk ilim dışında farklı bir özellikse, bizlerden birinin ancak idrâkle olayları bilmesi gerekir. Birinin önünde kocaman bir fil ve büyük bir dağ olduğu halde, kendisi için idrâk yaratılmadığı zaman o kişinin bunları idrâk etmemesi

¹³² Âmidî, *a.g.e.*, s. 102.

¹³³ Âmidî, *a.g.e.*, s.54.

¹³⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s.54.

¹³⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s.121.

ihtimal dahilindedir.” Burada idrâkı Allah’ın yarattığı şeylerden kabul ettiklerini söyleyen Eş’arilerin sözünden kaynaklanan bir itiraz görüyoruz. Âmidî bu ilzâmı reddederek Eş’arilerin görüşlerini şu şekilde açıklıyor. “Evet biz sizin zikrettiğiniz bu konularda sadece aklî cevazı kabul ediyoruz. Fakat biz onun aklî olarak imkânsız olduğunu söylüyoruz. Yani onları idrâk etmeleri gerekir. Çünkü Allah’ın sünneti, kuralı bu şekildedir. Zâten sağlam bir göze sahip olan kimsenin önündeki fiili görmemesi imkânsızdır. Buna benzer bir durum da idrâkın yaratılmamasında imkânsızdır.¹³⁷

3. “Şâyet sem’ ve basar sıfâtları kadîm olursa burada görülen ve duyulan şeylerinde kâdim olması sonucuna varılmaz mı? Bu da alemin kadîm olmasını gerektirir. Buna verilecek cevap basittir. “Sıfât kadîm ve ezelîdir. Bu sıfâtın müteallakları ise hâdisdir. Müteallaklarda meydana gelen bir yenilenme zâtın kendisinde bir değişme meydana getirmez. Bu ilim sıfâtında da diğer sıfâtlarda da aynıdır” Sem’ ve basar sıfâtlarının hâdis olan müteallaklarıyla olan ilgisini ortadan kaldırmaz.¹³⁸

a.1.6. Hayat Sıfâtı

Bu sıfât icabî sıfâtlarının sonucusudur. Âmidî bu sıfâta kısa bir şekilde değinmektedir. “Şunu bilmek gerekir ki sem’ ve basar sıfâtlarını isbat ederken dayanılan delillerin aynısı, hayat sıfâtını isbat ederken de aynen geçerlidir”¹³⁹ Bu cümlelerden onun kemâl yolunu kastedtiği gâyet açıktır. Bu delille şu fikir savunuluyor. “Hayatı ve canlıları yaratanın hayat sahibi olması gerekir” Âmidî’nin bu sıfâtı kısa olarak açıklamasında garipsenecek bir durum sözkonusu değildir. Gazzalî “İktisat” adlı kitabında “Hayat sıfâtı hakkındaki konuşmalar uzatılmaz” diyerek bu konuyu kabul etmenin ilim ve kudret sıfâtlarını kabul etmenin zaruri bir sonucu olduğuna değinmiştir.¹⁴⁰

Âmidî, adeti üzere bu konudaki görüşlere değinerek konuya başlıyor. Allah’ın hay. olmasına ilişkin kabul edilen icmaya işaret ediyor. Bu konudaki

¹³⁶ Âmidî, *a.g.e.*, s.127.

¹³⁷ Kadı Abdü’l Cebbar, *el-Muğni fi Ebvabi Tevhidve’l Adl*, Neşr.M. Mustafa Hilmi, el-Müessesetü’l-Mısriyye el-Amme, Kahire, ts. c.IV. s.39.

¹³⁸ Âmidî, *Ğâyetü’l Meram*, s. 56.

¹³⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s.133.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *el-İktisad fi’l İ’tikad*, s.66.

görüşleri şu şekilde zikrediyor. “Bizim ashabımız Allahu Teâlâ’nın hayat ile hay olduğu görüşündedirler. Hayat ise Rabbi Teâlâ’nın zâtına zâit olan vücûdî bir sıfâttır. Mu’tezile ise Allah’ın hayat olmaksızın hay olduğu konusunda ittifak içindedirler. Felseficiler ise Allah’ın hay olmasını, meyyit olmaması anlamında kabul etmişlerdir.¹⁴¹ Bu açıklamalar tarafların görüşlerini açıklayan güzel bir sonuçtur. Bu sıfât üzerinde ilk dönemden beri hassasiyetle durulmuştur. “Allah’tan başka ilâh yoktur. O haydır, kayyumdur”¹⁴² âyeti üzerinde Ahmet ibn-i Hanbel ve diğerleri birçok hâdis rivâyet etmişlerdir. Bu âyet İsm-i âzâmı içeren bir âyettir.¹⁴³ Mükemmel ve hakiki hayat Allah azze ve celle için sâbittir.

a.1.6.a. Hayat Sıfâtına Dair Getirilen Deliller

1. Âmidî, Kelâmcıların Allah’ın hay oluşunu isbat etmek için ortaya koydukları delillerini zikrettikten sonra onları eleştirmeye başlıyor. Mü’tezile ve Eş’arilerin benimsedikleri meşhur delil şu şekildedir. “Şahitte ilim ve kudrette vasıflanan her kimsenin hay olması şarttır. Ğaibtede durum bu şekildedir” Âmidî bu delili bu konudaki bakyâçısına dayanarak eleştiriyor. “Bu görüş Ğaibin şâhide ilhak etmesinin bâtililiğinden dolayı zayıftır”¹⁴⁴

2. Bu konudaki ikinci delili Âmidî yine Eş’arilere nisbet etmektedir. “Zât’lar bilen ve takdir edenle, bunların yapamıyanlar diye kısımlara ayrılırlar. Bu, onların birbirlerine benzeşmeleri açısından böyledir. Bu ihtilafın zât dışında bir sıfâta dönmesi gerekir ki bu da hayat sıfâtıdır.¹⁴⁵ Âmidî, bu delili şu şekilde eleştiriyor “Zât’ın, dışından bir emre değıilde bizzât Zât’ın kendisine isnât etmekle bilgeliğı ve güçlülüğü kabul etmesi gerekir.”

c. Selbî Sıfâtlar

Tenzih ve Te’vil Eğilimi

Âmidî, nefsi sıfâtlar üzerinde önemle durmuştur. Şimdide onun Allahu Teâlâ’yı yaratılmışlara benzetmekten tenzih etmek için gösterdiği çabayı göreceğiz. Âmidî öncelikle sıfâtların tesbitine önem veriyor. Bunu ardından da nefiy konusunu

¹⁴¹ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s.111.

¹⁴² Bakara, 2/255.

¹⁴³ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Azim*, Kahire, ts., c.I, s.304-308.

¹⁴⁴ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s.111.

¹⁴⁵ Âmidî, *a.g.e.*, c.I, s.111.

açıklamaya çalışıyor. Âmidî geçen konuda tenzih ve ta'til konusunda aşırıya kaçan Mu'tezileye, Felsefecilere ve Batınilere cevap vermişti. Bu merhalede ise teşbih, teccim ve temsile meyleden Müşebbihe, Mücessime, Keramiye ve bazı sünnet ehline cevap verme gayretindedir. Âmidî önceki konuda kimi zaman Eş'ari Kelâmcıların bazı görüşlerini eleştirmiş kendisi yeni yaklaşımlar ortaya koymuştu. Bu konuda ise hemen hemen her açıdan Eş'ari Kelâmcılardan olan seleflerine mütabık kalarak Kelâmcıların bazı görüşlerini eleştirmiş kendisi yeni yaklaşımlar ortaya koymuştur.

Bu sebeple İmam Eş'ari'nin bu konudaki yaklaşımına kısaca değinelim Eş'ari'nin mezhebi bu konularda nas ve akla beraberce değer veren bir bakış açısını geliştirdi. Bu fikre sahip olmasında iki şahsın özellikle tesiri vardı. Ahmed ibn-i Hanbel ve İbn-i Kildandır. İbn-i Hanbel selefi olup, Kelâm konularına dalmayı uygun bulmuyordu. İkincisi ise Kelâmcıydı, Kelâma değer veriyor ve bu konulara ilişkin görüş bildirmenin gerekliliğini savunuyordu.¹⁴⁶

c.1- Kıdem ve Beka

Kıdem ve bekâ sıfatlarıyla, Allahü Tealâ'nın varlığının evveli ve sonunun bulunmaması kastedilir. Âmidî'ye göre bu iki sıfat, Allah'ın zâtının ezeli ve ebedi olarak devam etmesi anlamına gelen selbî sıfatlardır. Âmidî bu sıfatları şöyle açıklıyor. "Mevcudu varedenin, zâtıyla Vacibu'l-vücut olan Allahü Teâlâ olması gerekir. Onunda ezeli ve ebedî olması bir zorunluktur. Yokluğun onun önünde ve sonunda olması asla tasavvur edilemez"¹⁴⁷ Ğâyetü'l Meram'da ise bu konuya şöyle değiniyor. Kıdem, vücudî bir sıfat ya da hakiki bir vasıf değildir. Bilakis o başlangıcı selbetmeye racidir.¹⁴⁸ Bekâ vücudun devam etmesi mânâsına zâit olan değildir. Vücudun kendisinede bir ziyade değildir.¹⁴⁹

Âmidî, bu iki sıfatın selbî sıfatlar olduğuna şu şekilde delil getiriyor. "Şâyet bekâ vücudî ve zâit bir sıfat olsaydı beka'ya ihtiyacı olurdu. Bu da muhal olan teselsül hâdisesine bir sebebiyet verir. Başka bir açıdan da bir sıfatın diğer bir sıfatla kâim olmasını gerektirir ki bu durum hem şahitte hem de ğaibte caiz değildir."¹⁵⁰

¹⁴⁶ İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmu'l Feteva*, Kahire, I 329, c. V, s.285.

¹⁴⁷ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s.50.

¹⁴⁸ Âmidî, *Ğâyetü'l Meram*, s. 18.

¹⁴⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s. 58

¹⁵⁰ Âmidî, *a.g.e.*, s.58.

c.1.a. Kıdem ve Beka Sıfatlarına Ait Delillendirmesi

Âmidîye göre bu iki sıfat delillendirmeye ihtiyaç duymaz. Çünkü bunlar vücudî sıfatlar gibi zâit sıfatlar değildir. Kitapları, *Ğâyetü'l Meram* ve *Ekbar* da bu sıfatlara dair delile ihtiyaç duymamıştır. Fakat kitabı *Meahiz* de Kelâmcılarınca meşhur olan delillendirmeyi zikretmiştir. “Şâyet Bârı Teâla Kadîm olmazsa hâdis olması gerekir. Hâdis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır. Bunun sonucunda teselsül ortaya çıkarki bu muhaldir. Bu delil Vâcibu'l-Vücut için kullanılan delillerden biridir. Yokluğu imkânsız olanın kadîm olması sâbit olur, bu da bekâ sıfatının gerektirdiği mânâdır.¹⁵¹

c.2. Vahdaniyet

Bu inanç islâm Dininin şîarı ve ilk şartıdır. Bütün semavi dinlerin ilk vurguladıkları ve üzerinde en çok durdukları konudur. Âmidî, Allahü Teâla'nın sıfatlarında ve uluhiyetinde şirki yoketme anlamına gelen vahdaniyet üzerinde önemle durmuştur.¹⁵² Böylece birden fazla ilâh olduğunu söyleyenlere kesin bir tavır belirlenmiştir. Fakat Âmidî'ye göre bunun mânâsı bu söylenenden çok daha fazla kapsamlıdır. Vahdaniyet, şirkin bütün çeşitlerini ve bu konuda söylenecek bütün sözleri ibtal edecek bir duruştur. Biz belki zât ile sıfat arasındaki farklılıklara yönelik yorum yapabiliriz ki bunlarda sıfatların mefhumlarından kaynaklanan mücerret farklılıklardır. Fakat Allah lafzı, sıfatlarıyla ve ezeli kemâlatıyla zâtâ delaleti kapsar. Bu yüzden uluhiyetin mefhumunda bir parçalanma ve çokluk sözkonusu değildir.

Vahdaniyetin bu şekilde yorumlanması diğer islâmi ekoller içinde sözkonusudur. Mesela Mu'tezile¹⁵³ Eş'ariler¹⁵⁴ Maturideler¹⁵⁵ ve Felsefeciler konuyla bu şekilde yaklaşmışlardır. İbni Teymiye ise “Rububiyet Tevhidi” ve “Uluhiyet Tevhidi” diye ifade ettiği iki mânâyla Tevhidi açıklamaya çalışmıştır.¹⁵⁶

¹⁵¹ Hasan eş-Şafî, *a.g.e.*, s.305.

¹⁵² Âmidî, *Ğâyetü'l Meram*, s.62.

¹⁵³ Abdü'l Cebbar, *Muğni*, c.IV, s.141.

¹⁵⁴ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l- İklâm*, s.90.

¹⁵⁵ Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, Tabk.Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, 1979, s.10.

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, *Muvafakatu Sahihi'l-Menkül*, Mısır, c.II, s.134.

c.2.a. Vahdaniyet Selbî mi Yoksa Subutî Bir Sıfât mı?

Âmidî, bu sıfâtın subuti bir sıfât olduğu görüşüne meylediyor. Bu sorulara Ekbar da cevap veriyor. “Ebu Haşim vâhid’in mânâsının nefyî bir sıfâta raci olduğu görüşündedir. El-Kadı Ebu Bekir, bunun isbat sıfâtı olduğuna kâildir. “O nedensiz nefsî bir sıfâttır” Burada doğruya ençok benzeyen El Kadi’nin görüşüdür.¹⁵⁷

c.2.b. Vahdaniyet Sıfâtına Dair Görüşler

c.2.b.1. Felsefecilerin Görüşü

Âmidî kitaplarında, İslâm Felsefecilerinin ve Kelâmcılarının Allah’ın birliği konusunda herhangi bir ihtilafa düşmediklerine işaret ediyor. İhtilaf bu sıfâtın nasıl isbat edileceği konusunda olmuştur.¹⁵⁸ Felsefeciler “Vâcibü’l-Vücut mefhumuna herhangi bir şirk anlayışının girmesinin imkânsız oluşu “fikrini” bu konunun isbatı için bir delil olarak kabul etmişlerdir. Bu delili de iki şube halinde açıklamışlardır. Birincisi: “Şâyet vacip oluşta ortak olup bunun dışında farklılaşan iki vacip olsaydı, her ikisinde mürekkep olması gerekir. O zaman da bir terkip ediciye muhtaç olan, oluşturulmuş iki mümkün varlık olurlardı.”

İkincisi: Birşeyde ittifak edip başka birşeyde ihtilaf ettikleri zaman bu şeylerin bir kısmı ortaklık mânâsını kabul eder bir kısmıda tahsis edileni yapar. Oysa zâtıyla vacip olanın her açıdan tek olması gerekir. Onun zâtında hakikatinin aynısıdır¹⁵⁹ Sayı ve sınır olmaksızın onda terkip imkânsızdır.¹⁶⁰

Âmidî, iki sebepten dolayı bu delile karşı çıkıyor. Birincisi, Vahdet mânâsının tasavvurunda aşırıya gitmek, zâtıyla kâim olan sıfâtları inkâra sürüklemiştir. Oysa sıfâtları isbat Allahu Tealâ’yı bilmek için gerekli bir yoldur. İkincisi: Bu delilendirme “devr” ya da “matlûba müsadere” türündendir. Bunlar sıfâtları nefyetmek suretiyle zâtıyla vacip olanı isbat etmeye çalışıyorlar. Onlara göre bu, her açıdan bir olmanın gereğidir. Vahdâniyeti isbatlamak için sıfâtların bâtıllığına dayanıyorlar. Bu yaklaşım ise imkânsız olan devr kabilindedir.¹⁶¹

¹⁵⁷ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s.167.

¹⁵⁸ Âmidî, *Ğâyetü’l Meram*, s.148.

¹⁵⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s.15.

¹⁶⁰ Ebu Ridde, Muhammed Abdullah, *el-Kindi ve Felsefetühü*, Daru’l-Fikri’l-Arabi, Mısır, 1950, s.84.

¹⁶¹ Hasan eş-Şafî, *a.g.e.* s.309.

Bu bakışaçısından anlıyoruz ki Âmidî Vâcibu'lvücuttaki manevi terkibi problem olarak kabul etmiyor. Bu, mefhum açısından zâtla sıfâtları arasındaki mücerret farklılık anlamına gelmektedir. Bu farklılık, Âmidînin de Allahu Teâlâ'yı tenzih ettiği çokluk ve taaddüt mânâsını içermektedir.

c.2.b.2-Kelâmcıların Görüşü

Kelâmcıların tamamı bu konuda “Temanu’ Delili” olarak bilinen ve şu âyete geçen “Şâyet yeryüzünde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı o ikisinde de fesat çıkardı”¹⁶² delili kabul etmektedirler. Bu delil, birşeyi isteme konusunda iki ilâhın irâdesine taalluk eden bir teoriye dayanır. O ilahlardan biri birşeyi yaratmayı isteyecek, diğeri yoketmeyi isteyecek. Şâyet her ikisinin isteği yerine gelecek olursa tenakuz meydana gelmiş olacaktır. Her ikisinin istekleri gerçekleşmezse irtifa meydana gelmiş olurki bu iki durumda muhaldir. Bu ilahlardan birinin isteği yerine gelirse, diğeri ilâhın acziyeti sözkonusu olur. Âciz olan ilâh olamaz. Âmidî Mu'tezileye nisbet ederek başka bir açıklamada bulunuyor. “Şâyet o ilahlardan biri âciz olursa kadîm bir acziyetle âciz olmuş olur. Âciz olmak kendisinden âciz olunacak şeyi gerektirir. Bu da âciz olunacak şeyin kadîm olmasını gerektirir ki bu imkânsızdır.”¹⁶³

Âmidî, Kelâmcıların bu delilini şu açıdan eleştiriyor. Bu delil aynı şeyi hareket ettirip, durdurma işlemini beraberce yapmayı iki ilâhın irâdesine dayandırmasından dolayı yanlıştır. Bu, kudret ve irâde sıfâtlarıyla da bağlantılı olmaz. Bir de onların “Kadîm acziyet, âciz bulunan şeyin kadîm olmasını gerektirir” sözlerinde “Kudretin kadîmliği, makduratın hâdis oluşu” fikriyle çelişmektedir.¹⁶⁴

Âmidî bu delili ihticac makamından düşüren ilk Eş'ari Kelâmcısı olarak kabul edilmektedir. Eş'ari'den beri bunu bütün Eş'ari Kelâmcılar kullanıyordu. İmam Gazzalî ise “Kemâl deliliyle” karıştıarak Vahdaniyeti isbat yolunu tutmuştur.¹⁶⁵

2. Âmidî başka bir delil daha zikrederek bu delili Ebu Bekir el isferayni ve bazı Mu'tezilî Kelâmcılara nisbet etmiştir. Bu delil Allah'ın varlığını isbat etmek

¹⁶² Enbiya, 21/22.

¹⁶³ Âmidî, *Ğâyetü'l Meram*, s.62.

¹⁶⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s.62.

¹⁶⁵ Gazzali, *el-İktisad fi'l İ'tikad*, s.45.

için, sonradan yaratılan ve mümkün olan bu aleme dayanır. Bu alem, birçok değil yalnız bir tek yaratıcı tarafından yaratıldığına kendisi delildir. Bundan başka bir delile ihtiyaç yoktur.¹⁶⁶ Âmidî bu delili “Delilin bâtil olmasıyla, medlülde bâtil olur” kaidesinin üzerine bina edilmesinden dolayı eleştirmiştir. Çünkü Âmidîye göre bu kaide fâsit bir kaidedir.

c.2.b.3-Âmidînin Görüşü

Âmidî, Kelâmcılara ve felsefecilere isnât edilen görüşleri eleştirdikten sonra kendi yaklaşımını ortaya koyuyor. Ebkâr adlı kitabında naklî delillere dayanarak konuyu şöyle açıklamıştır. Vahdaniyete delalet eden aklî deliller problemlili olup yakînî bilgi taşımadıklarına göre, en doğru metot konuyu Mu'tezilî Kelâmcılardan bazılarının yaptığı gibi semî delillerle açıklamaktır.¹⁶⁷ Hernekadar Âmidî Ebkâr'da semî delillerin konuyu en güzel şekilde isbatlayacağını söylesede Ğâyetü'l Meram da konuyu aklî delillerle açıklamıştır. Zâten bu kitabında bas, meâd ve bunlarla ilgili konular dışındaki bütün konuları hem naklî hem de semî delillerle açıklamıştır.

c.2.b.4-Bu Konudaki Aklî İzahı

Âmidî kitabında bu konuya dair iki delil ortaya koyuyor. Şâyet İki ilahın varlığını kabul edersek, bunlar ya herşeyde ortaklırlar, ya herşeyde ihtilaf içindedirler ya da bir açıdan ittifak içindeler bir açıdan da ihtilaf içindedirler. Birinci ihtimal ki hakikatte taaddüdün olmaması anlamına gelmektedir. Birinin diğerinden temayüz etmediği bir durumda teaddüt olmaz. İkinci ihtimal ise, o iki ilahın Vucub-ul Vucutta ve diğer ilahı kemâlatta ortak olmaları anlamına gelmektedir. Bu durumda onlardan biri ilah değildir.

Üçüncü ihtimal hakkında da Âmidî şunları söylemektedir. “O iki ilahın bir açıdan müşterek kudret göstererek ittifak etmeleri, diğer açıdan da ilahlardan birinin arkadaşından temayüz ederek ayrılması nasıl mümkün olabilir? Bu tahsis nasıl temyize çıkartılır. Bununla sadece zâtınamı karşı geldi yoksa ilahi irâdesine mi ya da arkadaşınamı karşı geldi. Birinci ihtimal için çok söze gerek yoktur. Çünkü o ikisi zâtta ve bazı sıfatlarda ittifak içindedirler. Kalan özelliklerde de ortak olmaları gerekir. Çünkü zât her ikisinde de ortaktır. İkinci ihtimalin olması zâten mümkün

¹⁶⁶ Kadı Abdü'l Cebbar, *Muğni*, c.IV, s.324.

¹⁶⁷ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s147.

olmaz. Çünkü bunun mânâsı, ayırıcı özellikler olmaksızın, varlığının mükemmel olması ve ilahlığının gerçekleşmesidir. Bu ise ihtimal dışı bir olaydır. Üçüncü ihtimalin olması da imkânsızdır. Bu ihtimale göre her iki ilahda arkadaşını tayin etme konusunda tavakkuf etmişlerdir. Bu da makbul olmayan “devr” kabilindedir. Üstelik bu ihtimal her iki ilahıda kendileri dışındaki bir sebebe muhtaç duruma getirir. Bu durumda da bu ilahlar Vâcib-ul-Vucut değilde ancak mümkün varlıklar olurlar.¹⁶⁸

2. İkinci delil: İki ilahın varlığını farzetsek ve bunlardan birinin hâdis olduğunu kabul edersek, bu hâdis olanın varlığı ya ikisine isnât edilir ya da birine isnât edilir. Birinci durumu kabul edersek önümüze iki ihtimal çıkıyor: Yaratılma işlemi her ikisine isnât edilirse, her ikisinin de müstakil olarak icat ve fiil de bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bunun bâtılılığı açıkça ortadadır. O ikisinin yaratma işleminde hem ortak olup hem de müstakil davranmaları nasıl mümkün olabilir? Ya da o ilahlardan birinin varlığını, diğerinin de yokluğunu kabul ederek, yaratılma işini her ikisine de isnât ettiğimizde bu durum yine fasittir. Çünkü ilah, irâdesi ve kasdıyla hâdis olan varlıkları yaratandır. Bu ihtimal de o ikisinin irâdesini imkânsızlaştırmaktadır. O halde biz böyle bir olayı farzetsek, bu olay asla vuku bulmayacaktır.

O iki ilahtan birisinin yaratılmasını, onlardan birine isnât edersek de, diğeri fiilden düşer. Oysa onlardan biri diğerinden daha evla değildir. Bu her ikisinin de etkisinin düşmesi anlamına gelmektedir. Hâdis olan varlıkların meydana gelmesi imkânsızlaşır. Bu ise farzedilen ve meydana gelen olayların hilafına bir durumdur.¹⁶⁹

4-Tecsimi, Allahü Teâlâdan Nefyetmek

Meselenin Tabiatı

Bu mesele, ilk dönemden sonra müslümanlar arasında farklı görüş ve yaklaşımlara konu olmuştur. Nitekim daha önceki milletlerde de bu konu tartışılmıştır. Yahudiler Allahü Teâlâyı İnsan suretinde tasavvur etmişlerdir. Hristiyanlar ise insanı uluhiyet makamına yükseltmişlerdir. Keramiyye mezhebinden de Allah hakkında şu kavil nakledilmiştir. “Allah yüksek bir yer için yürüyüp hareket

¹⁶⁸ Âmidî, *Ğâyetü'l Meram*, s.153.

¹⁶⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s.163.

eder” onlar bu görüşleriyle Allah için hareketi, yön değiştirmeyi ve intikali caiz görmüşlerdir.

Bu konu, basit insan aklının anlamada zorlandığı bir konudur. Hatta bazı müslümanlar bu konunun düşünülmesi muhal olan bedihi bir iş olduğu kanaatindedirler. Şu bir gerçektir ki görünen alemle gaybî alemin arasını ayırıp meseleyi öyle anlamaya çalışmak gerekir. Allah’ın elçilerinin diliyle yaratılışını haber verdiği şeylerde ta’til ve temsil yoluna sapsaksızın iman etmek gerekir. Bu ise gerçekten zor bir yoldur. İnsanların büyük bir çoğunluğu bu konuda ayrılığa düşmüşlerdir. Zâten çoğunluk temsil ve ta’tile yönelerek neredeyse hissedilen şeyler dışında bir şeye iman etmeyecekler. Bu durum ise sahih akideden sapma noktasında en önemli etkenlerden biridir. Müslümanlar arasındaki ihtilaf tecsim üzerinde olmuştur. Bazıları bunu isbat etmeye çalışmışlar, bazıları da nefyetmenin gereğini vurgulamışlardır. Bir kısım ise bu konuda tavakkuf etmeyi tercih etmiştir.

1. Tecsimi Kabul Edenler ve Görüşleri

Tecsim görüşü bazı Hanbelîlere, Haşeviyye’ye, Keramiyye’ye ve bazı Şia gruplarına nisbet edilen bir görüştür.¹⁷⁰

1. Hanbelîler: Âmidî, Râzîye dayanarak verdiği bilgilerden bu tecsim görüşünü bazı Hanbelîlere nisbet etmiştir. Oysa Ahmet ibn-i Hanbel bu konuda şöyle demiştir. “İsimler şeriat ve lugattan alınmışlardır. Dilciler bu isimleri, uzunluk, genişlik, kalınlık, terkip, telif ve suret sahibi her kimse için kabul etmişlerdir. Allahü Teâla bunların tamamının dışındadır. Cisim mânâsının dışında olduğu için Allahü Teâlanın cisim olarak isimlendirilmesi caiz değildir. Bu konuda şeriatın ortaya koyduğu bir bilgi yoktur. Bu yüzden böyle bir görüş bâtil olur. Nitekim ibn-i Hanbel sıfât âyetlerini kabuldeki ısrarına rağmen, Allahü Teâlanın bütün yaratılanlara benzemekten münezzehe olduğunu vurgulamıştır” Hiçkimse onun benzeri değildir. O işiten ve bilendir”

İmam Ahmed’in bu net tavrına rağmen bazı mezhep mensupları bu konuda tecsime meylenmişlerdir. İbn-i Hamit ve el-Gaid bunlardandır. Mesela ibn-i Hamit,

¹⁷⁰ Âmidî, *a.g.e.*, s.180-181.

“Ve Rabbinin vechi kalır”âyeti hakkında; “Biz onun vechini kabul ederiz fakat başı olduğunu kabul edemeyiz” diyerek tecsime meyletmiştir.¹⁷¹

2. Haşeviyye: Âmidî, bunlara hem teşbih hem de tesim görüşünü nisbet ediyor. Onlardan Hems, Mudar gibi bazılarını zikrederek, görüşlerini naklediyor. “Onlardan bazıları, Rablerinin dokunduğunu, kucaklaştığını, Mushafa yaptığını söylüyorlar. Bazıları da Rablerini görerek ziyaret ettiklerini söylüyorlar. Kimileri de mabudlarının organ ve azalara sahip bir cisim olduğunu düşünüyor. Haber verilen bütün sıfatları zahirine göre anlıyorlar¹⁷²

3. Keramiye: Bunlar tecsimi benimseyen bir görüşü sahiptiler. Âmidî bunlar hakkında şu tesbitlerde bulunuyor. “Bunların fırkaları çeşit çeşittir. Biz onların liderlerinin meşhur olan görüşlerine yer vereceğiz. Onlar Allahü Teâlanın Arşa yerleştiği görüşünde müttefiktirler. Arşa da yüksek bir safhadan hareket ederek inmiştir.¹⁷³ Bu mezhep, Müşebbihe ve Mücesmeden daha tehlikeli bir fırkadır. Bunların ortaya attıkları bazı fikirler bir kısım müslüman düşünürler üzerinde etkili olmuştur.

4. Bazı Şia mensupları: Âmidî tecsim görüşünü bir kısım Ğulat-ı Şia’ya nisbet etmiştir. Daha önce de îcabî sıfatların nefyini de onlardan bazılarına nisbet etmişti. Onlar hakkında şöyle diyor “Ğulat-ı Şiadan teşbihe kayanlar vardır. Sebeiyye, Cenahiye, Hitabiyye, Hişamiyye, Nasriyye, İshakiyye gibi. Biz onların Allah hakkında cisimlerde bulunan hulul, intikal, hareket, tecsim gibi şeyleri kabul ettiklerini tahkik ettik.¹⁷⁴

2. Âmidî’nin Tecsimi İbtal Etmesi

Âmidî bu konuya deyinirken her zaman yaptığı gibi öncelikle Kelâmcıların teşbih hakkındaki görüşlerine yer veriyor.” Şekiller, haller ve güçler hep birbiriyle aynı seviyededir. Şâyet Bâri Teâla bunlardan birinin kendine tahsis ederse bir tahsis ediciye ihtiyacı olur. Bu zaman hâdis olur. Bu görüş Şehristânî ve Bağdadi’nin benimsediği görüştür. Âmidî ise bu delili zayıf kabul ediyor. Çünkü ona göre bu delil

¹⁷¹ Hasan eş-Şafî, *a.g.e.*, s.325.

¹⁷² Âmidî, *Ğâyetü’l Meram*, s.180.

¹⁷³ Âmidî, *a.g.e.*, s.181.

¹⁷⁴ Âmidî, *Ebkâr*, c.II, s.275.

mümkün varlıkların müsâvî olması üzerine bina edilmiştir. Bu durum ise isbatlanması gerçekten zor bir olaydır.¹⁷⁵

Âmidî tecsim mantığını eleştirirken, bu görüşün muhal olduğunu şu şekilde vurguluyor. “Cisim cüzlerden ya da cevherlerden oluşmuştur. İlim ve diğer sıfatların onlardan biriyle kâim olması sahih olur. Bu da ilahların ve kelimelerin gerçek anlamda çoğalmasi fikrini gerektirir. Ya da Allahü Teâla'nın bu sıfatlarla vasıflandırılmasını gerektirir. Çünkü cüzlerin biri diğerinden daha evla değildir. Bir olan çoğalanlarla kâim olamaz”¹⁷⁶

Âmidî cevher görüşünü reddederek bu konuda iki delil ortaya koymuştur. Birincisi: Şâyet Bari Teâlâ cevher olsaydı, ya zâtıyla vâcib, ya mümkün ya da mümteni olurdu. Mevcut olan şeylerden dolayı mümteni olması imkânsızdır. Mükün olsaydı diğer mümkün varlıkları gibi harici bir müreccihe ihtiyaç duyardı. Şâyet zâtıyla vâcib olsaydı şu soruyu sormanız caiz olurdu: Niye diğer cevherler değilde O, vucubu kendine tahsis ediyor?¹⁷⁷

İkincisi: Şâyet Allahü Teâlâ cevher olsaydı, onun diğer cevherlerin müreccihi olduğunu söylememiz imkânsızlaşır.¹⁷⁸ Bununla Allahü Teâlânın cevher olmadığı netleşmiştir. O hakikatıyla diğer cevherlerden farklıdır.

5-Haberi Sıfatlar ve onların Te'vili

1. Haberi sıfatlar

Haberi sıfatlar Kitap ve Sünnette varolan icabî sıfatlardır. Eş'arinin ortaya koyduğu yedi sıfata dahil değildir. Nastan başka bunların aklî delileri yoktur. Hatta bunların zahirlerine göre isbatlanmasıyla birlikte Allah'ın kullarına cürüm, ba'z gibi konularda teşbihi sözkonusudur. Vech, yedeyn, ayneyn, rıza gibi sıfatlar.

Son dönem Eş'ari Kelâmcıları bu nasları tevil ederek bunlardaki mânâları yedi sıfatın kapsamına aldılar. Vech zâttır, Ayn ifadesi Basar sıfatının kapsamındadır. Yed ise Kudret sıfatının içeriğine dahildir. Bunların Allahü Teâlânın kadîm sıfatı olamayacağına kâil oldular.

¹⁷⁵ Âmidî, *Ğâyetü'l Meram*, s.182.

¹⁷⁶ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s.143.

¹⁷⁷ Âmidî, *a.g.e.*, s.182.

¹⁷⁸ Âmidî, *a.g.e.*, s.183.

Yedi sıfâtın isbatını yaptıktan sonra Âmidî de bu haberî sıfâtlar hakkında Müteahhir Eş'ari Kelâmcıları gibi düşündüğünü açık ifadelerle ortaya koymuştur. “Bazı Kelâmcılar bu yedi sıfâttan daha fazla sıfât olduğuna kâil olmuşlardır. Bizim ortaya koyduğumuz sıfâtlardan daha fazla sıfât olduğu bir gerçektir. Mesela Beka, Vech, Ayneyn ve Yedeyn gibi Hatta Haşaeviyye mensuplarından bazıları bunlara “Yön, Ayak ve Nur anlamlarına da eklemişlerdir. Tahkik edildiğinde bu sıfâtları Allah için kabul etmenin yeterli delili olmadığı görülecektir”¹⁷⁹

Âmidî, Ashabtan bazıları derken Eş'ari ve Bakillâniyi kast ediyor. İmam Eş'ari bu konuda şöyle diyor. “Allahü Teâlâ şu âyette ifade ettiği gibi Arşa istiva etmiştir.”¹⁸⁰ Şu âyette ifade ettiği gibi onun “vehci” vardır (Celal ve Kerem sahibi Rabbinin Vechi kalır) Şu âyette ifade ettiği gibi onun keyfiyeti bilinmeyen iki eli evardır. (Elimle yarattım) (Onun iki eli açıktır) Şu âyette ifade ettiği gibi keyfiyeti bilinmeyen iki gözü vardır.¹⁸¹

Âmidî bu sıfâtları meşhur yedi sıfâta dahil etmemek için şu gerekçeleri ortaya koymuştur. “Bu sıfâtlar zahiri anlamlarına göre kabul edilecek olursa tecsim ve teşbihe götürür. Oysa Allah hakkında şu âyette ifade edilen bir inanca sahip olmak gerekir. “Hiçbirşey onun gibi değildir. O işiten ve bilendir.”¹⁸² Başka bir gerekçede bu nasların anlamlarının farklı anlama gelme ihtimalinden dolayı kesin ve net olmamalarıdır. Âmidî bu konuya şöyle temas ediyor. “Haberî sıfâtların kesin sıfâtlar olarak kabul edilmesi için katî bir delile ihtiyaç duyulur. Bu zahirî mânâların bu anlamlara gelme ihtimali olduğu gibi başka anlamlara da gelme ihtimali vardır. Bu ihtimal ve mamüllerin çoğalmasından dolayı katilik iddiası ortadan kalkar. Sıfâtlardan katiiyet taşımayanı Allah için kabul etmek doğru olmaz”¹⁸³

Âmidî bu safhadan sonra bu semî nasları te'vil ederek şu anlamlara geldiğini söylüyor. “Yedân” ifadesi kudret anlamındadır. “Ayn” ifadesi koruma ve riyaet anlamındadır. “Vech” ifadesi zât ve bütün sıfâtlar anlamındadır. “Nûr” ifadesi hidâyet anlamındadır. “El-Keşfu ani's-sâk”: ifadesi kıyamet korkusunun ortaya çıkması anlamına gelmektedir. “İstivâ” ifadesi boyun eğdirme ve tasarruf

¹⁷⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s.58.

¹⁸⁰ Tâhâ, 20/5.

¹⁸¹ Kamer, 54/14.

¹⁸² Âmidî, *a.g.e.*, s.138.

¹⁸³ Âmidî, *a.g.e.*, s.138.

anlamındadır. “Nuzûl” ifadesi rahmetin ve lutfun indirilmesi anlamındadır. Bu ve benzeri ifadelerin delalet ettiği zâhiri mânâlar Allah’ın kemâline layık anlamlara gelmektedir.¹⁸⁴

C. Zaman Mefhumunun Allahü Teâlâdan Nefyedilmesi

Âmidî, şüphesizki yaratılmışlarla Allah arasında zaman açısından olan farklılığı bilmektedir. Hatta kitabında bu konu da ulemanın ittifak halinde olduğunu naklediyor. Fakat onun dikkat çektiği önemli bir nokta vardır. “Mücessime mezhebi Allah için zamanı gerekli görüyor, mekânı gerekli gördüğü gibi..¹⁸⁵

Âmidî, Allahü Teâlânın zamana bağlı olmadığını şu delille isbatlamaya çalışıyor. “Allahü Teâlâ dışındaki herşeyin hâdis olmasını delillendirmek için zamanın kadîm olmaması gerekir. Şâyet zamanın hâdis olduğu ortaya konulursa bizde Allahü Teâlânın zamânâ bağlı olduğunu söyleriz. Bu durumda da hâdis olması gerekir. Fakat Allahü Teâlânın varlığının sonsuz olmasında caizdir denilirse ki matlup olan budur. Bu durumda Allahü Teâlânın zamana bağlı olmadığı sâbit olur¹⁸⁶ Âmidî sonra şöyle devam ediyor. “Evet, Allahü Teâlânın bizim şu vaktimizdeki zamanla aynı zamanda olduğu doğrudur. Fakat bu durum Allahü Teâlâ’nın zamana bağlı olmasını gerektirmez. Nitekim onun varlığı şu anda mekânın varlığıyla bitişiktir. Fakat bu onun mekâna ait olmasını gerektirmez.¹⁸⁷

D. Allahü Teâlânın Mekândan Münezzehe Olması

Müslümanlar arasında Allahü Teâlânın zamana bağlı olduğunu söyleyen hiçkimse yoktur. Fakat Allahü Teâlânın bir mekânda olması konusunda ihtilaf ettiler. Şimdi bu konuda ortaya konulan görüşleri kısaca açıklayacağız.

1. Mu’tezile cihet ve mekânda olmayı Allah’tan nefyetmiştir. Onlara göre Allah’ın, cismî olmanın gereği olan mekan ve zaman gibi herşeyden müstağni olması gerekir. Bu bakış açılarından dolayı, istivayı, istila ve ğalebe anlamında, Arşı ise Mülk anlamında te’vil etmişlerdir.¹⁸⁸ Allah’ın bir mekan da değilde her mekanda olduğunu söyleyerek, onun zâtını mekandan tenzih etmişlerdir. Onun, ilmi ve

¹⁸⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s.139-143.

¹⁸⁵ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s.154.

¹⁸⁶ Âmidî, *Ebkâr*, c.I, s.155.

¹⁸⁷ Âmidî, *a.g.e.*, c.I, s.155.

¹⁸⁸ Kadı Abdü’l Cebbar, *Muğni*, c.IV, s.51.

tedbiriyle bütün mekanları kuşattığını ifade ederek şu âyeti delil göstermişlerdir. “Her nerede olursanız olun Allah sizinle beraberdir.”¹⁸⁹

2. Mâturidiler, cihet ve mekana ait olmayı reddetmişlerdi. Buna dair olan nasları tevil etmişlerdir. İmam Mâturidi'nin kendisi ise cihet ve mekanlığı kabul etmemekle beraber bu tür bir te'vilden de uzak durmuştur.¹⁹⁰

3. İmamiye Şiası Allahü Teâlâdan mekan ve ciheti nefyetmişlerdir. Bu i'tizâlî görüşün, Şia ekolünü etkilemesi sonucu olmuştur. Gulat-ı Şiadan tecsime meylederek Allah hakkında hakiki istivayı kabul edenler olduğunu Âmidî naklediyor.¹⁹¹

4. İslam felsefecileri, cismin gereği olan mekan ve cihet gibi herşeyi Allahtan nefyetmişlerdir. Ancak İbn-i Rüşd cihet ile mekanın arasını ayırarak, Allah için cihetin olabileceğini ama mekanın olamayacağını söylemiştir.¹⁹²

5. Keramiyye gibi bazı müslüman guruplar Allah için ciheti kabul etmişlerdir. Allahın orda bulunuşunu bir cismin bulunuşu gibi değerlendirmişlerdir. Onlardan bazıları Allahü Teâlânın dört parmağıyla her yönden Arş'ı tercih ettiğini söylemişlerdir. Bu anlayışlarından dolayı Âmidî bunları tecsimi benimseyen Yahudilere benzetmiştir.¹⁹³

6. Bazı Hanbelîler Arşa istivayı ve semada bulunuşu te'vil etmeksizin kabul etmişlerdir. Onlardan bazıları, Allah'ın alemin içinde de, dışındada olmadığını vurgulamışlardır. Bu mezhep selevin de mezhebidir. Onlar Kur'an ve Sünnette haber verilen, istiva, yücelik gibi mânâları başka anlamlara çekmesizin kabul etmişlerdir. Bunları söylerken de Allah ile mahlûkat arasında herhangi bir benzerliğin olamayacağını da vurgulamışlardır.

7. Eş'ariler ise istivâ, uluv ve fevk kelimelerini temsil ve keyfiyet olmaksızın kabul etmişlerdir. Daha önce ifade edildiği gibi bu konuda tevili de kabul etmemişlerdir. Eş'ari ve öğrencileri bu görüştedirler. Bakılâni, İstivâyı aynı şekilde kabul ediyor bu kelimenin istila ve mülk anlamına te'vil edilmesine de karşı

¹⁸⁹ Hadid, 57/ 4.

¹⁹⁰ Mâturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 35.

¹⁹¹ Âmidî, *Ebkâr*, c.II, s.256.

¹⁹² İbn Rüşd, *Menâheci'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, Thk.Dr.Mahmud Kasım, Kahire, 1969, s176-185.

¹⁹³ Âmidî, *Çâyetü'l Meram*, s. 193.

çıkıyor.¹⁹⁴ Amdinin bu konuya yaklaşımı ise şu şekildedir: “Şâyet Allahü Teâlâ bir cihette bulunsaydı, ya onunla kendi arasında bir mesafe bırakırdı, ya da mesafe bırakmazdı. Şâyet o cihetle arasında bir mesafe olmasaydı bu Allahü Teâlâ'nın mekan ve belirli bir cihet sahibi olmadığı anlamına gelirdi. Bu durumda cihet lafzının itlakından başka hiçbir problem yoktur. Burada işi isbatlamak kolaydır. Eğer cihet ile arasında mesafe yoksa ya cevherdir ya da cevher olmanın bazı özelliklerini taşıyordur. Bu durumun da bâtil olduğu ortadadır.¹⁹⁵

Âmidî, Keramiyye'nin ortaya attığı düşünceleri ele alarak onlara cevap veriyor. Keramiyye mensupları Allah'a bir cihet izafe ederek düşüncelerini şu şekilde isbatlamaya çalışıyorlar. “Şâyet Allahü Teâla bir cihette bulunmasaydı, alemin için de de dışında da olmaması gerekirdi. Bunu söylemek ise asla makul bir şey değildir. Bu yüzden onun bir cihette olması gerekir”. Âmidî bu yaklaşıma şöyle bir açıklama getirmektedir. “Sizler Allah'ın zâtıyla-alem arasında, biri diğerinin zâtıyla kâimdir anlamında bir fikre vardınız. Biz ise bu itibarla Allah'ın zâtıyla-alemin birbirinden ayrı olduğu kanaatindeyiz. Fakat bu, onların her ikisinin de bir cihette olmasını gerektirmez.¹⁹⁶

Âyet ve hâdislerde ifade edilen istiva, nuzul gibi cihet bildiren ifadeleri kabul edenlere gelince, Amidî bunlara şu şekilde cevap veriyor. “Bu ifadeler zannî olan zâhirî anlamlardır. Katî meselelerde bunlarla amel etmek doğru olmaz. Bu yüzden biz bunlarla uğraşmamayı tercih ediyoruz. Bu ifadelerle uğraşarak zaman kaybetmek istemiyoruz.¹⁹⁷ Allahü Teâla zâtı, sıfâtı ve fiilleriyle mahlukattan farklıdır. Mekan ve zamânâ ihtiyaç hissettirecek bütün önceliklerden O'nun tenzih etmek gerekir. Şu âyet böyle bir inancı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. “Hiçbirşey O'nun gibi değildir. O işitendir ve bilendir” (Şura 11)

E. Allah'ın Görülmesi Meselesi

Meselenin gelişimi ve bu mesele etrafındaki ihtilaflar

Allahü Teâla için Tecsimi kabul edenlerin hepsi kıyamet gününde Allah'ın gözle görüleceğine inanmışlardır. Hatta Allahü Teâlâ açısından cismîliği reddettiği

¹⁹⁴ Bakillani, *Temhid*, s.149.

¹⁹⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s.77.

¹⁹⁶ Âmidî, *a.g.e.*, s.79.

halde bir cihetin bulunacağını söyleyenler ve bu konuda tavakkuf edenler de bu şekilde inanmaktadırlar. Keramiyye, Müşebbihe ve bir cihet kabul eden Hadîs ve Sünnet ehli de bu görüştedirler. Cismiliği ve ciheti reddedenler ise rü'yetin olmayacağına kâil olmuşlardır. Cehmiyye, Mu'tezile ve Felsefeciler gibi. Hatta Âmidî Felsefecilerin rü'yetullah konusunda icma ettiklerini söylemektedir.¹⁹⁸

Eş'ari Kelâmcıların bu konudaki tutumları ise gerçekten içinden çıkılması zor bir durum arz etmektedir. Bunlar Allahü Teâla'dan cismiliği nefyetme konusunda ittifak içindedirler. Hatta bu konuda ortaya konan nasları da tevil etmişlerdir. Bu tutumlarına rağmen kıyamet gününde Allahü Teâlâ'nın gözle görüleceği konusunda ittifak içindedirler. Nitekim bu konuda sâbit olan nasların haber verdiği şekilde, keyfiyetsiz ve ihata etmeden (el-Eş'ari Ebu-l Hasen s. 75) Bu konudaki tutumlarıyla Mâturidiler de aynı Eş'ariler gibi düşünmektedirler.¹⁹⁹

İbn-i Teymiyye ise farklı bir bakış açısıyla meseleye yaklaşarak rü'yetullah ile ilahi muhabbet arasında bir iritbat kurmuştur. Bazı hâdislere dayanarak, müminlerin Allahü Teâlâyı görerek büyük bir lezzet elde edeceklerini söylemiştir. Bu konuyu ilmin artması olarak tevil eden Mu'tezile ve Cehmiyye'yide sert bir şekilde eleştirmiştir.²⁰⁰

1. Ruyetullahın İsbatı

Âmidî, öncelikle Eş'ari'nin fiilî olarak meydana gelişi isbat etmeden önce aklen caizliğe işaret eden delilini açıklıyor: "Eş'ari bu konudaki delilini, cevher ve arazlara ayrılmış farklı mevcudatın görülmesiyle ilişkilendiriyor. Allah ise ancak Zât ve vucuttur. Onun dışında kalanlar is zâtlar arasında birleşme ve ayrılmanın meydana gelmesiyle oluşan şeylerdir. Bu işlerle görme eylemi ilişkilendirilemez. O halde Allah'ı görmek sahih olur. çünkü o mevcuttur."²⁰¹

¹⁹⁷ Âmidî, *a.g.e.*, s. 70.

¹⁹⁸ Âmidî, *a.g.e.*, s. 159.

¹⁹⁹ Mâturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 37.

²⁰⁰ Menahicu's Sünne, 5/97

²⁰¹ Âmidî, *Ğâyetü'l Meram*, s. 159.

Âmidî bu delili orta yoldan sapış olarak değerlendirdiği için birkaç açıdan tenkide tabi tutuyor.²⁰²

1. Bu delil bütün cevher ve arazların görülmesi üzerine kurulmuştur. Bu ise tartışmaya açık bir konudur. Böyle bir durum üzerine kesin bir delil ikame edilemez.

2. Bu delil Eş'arilerin genel usuluyla çelişmektedir. Özellikle de ahvali kabul edenler için. Biz şâyet vücudu, diğer zâtlar arasında müşterek ve genel bir iş olarak kabul edecek olursak, bu durumda Cüveynî'nin açıkladığı gibi görülmesi doğru olmayan bir hal olur. Şâyet müşterek değilse o zaman vücut mevcudun aynı olduğu olur. Bu durumda da vücutla, vasfı açısından şahit olsun ğaib olsun mevcut zâtlar arasında iştirak olmaz. Hatta bu durumda görülme işi hepsiyle bağlantılı olur.

Âmidî bu eleştirilerinden sonra, Ruyet meselesinin isbatında öncelikle akli isbat yolunun tercih edilmesinin gerekliliğini vurguluyor. Bu akli delillerle yetinmeyen kimseleri ikna etmek için semî delillerin de açıklanması gerektiğine işaret ediyor.

“Biz ru'yetin caiz oluş meselesini açıklarken akli metottan başka bir metoda dayanacak değiliz. Bunun dışında bulunan delillerden olan semî zahir anlamlar ise kesin ve yakın bir bilgi verme açısından yeterli değildir. Bu bilgiler ancak takviye amaçlı olarak zikredilirler. Hakiki inanca ikna etmek için bu tür bilgilerden faydalanılır. Bu akli delilleri idrâk etmekte sıkıntıya düşün şahıslar için Kitap ve Sünnette verilen zahir anlamlara inanmak daha uygun olabilir.”²⁰³

Âmidî bu konudaki doğru yolun, maksadımızı idrâkle açıklama ya da ru'yeti bu şekilde anlama olarak ifade ediyor. Bu idrâk sayesinde, meselenin zorluğuna rağmen, açık bir hissetme sözkonusudur. Basit duygularımızla idrâk etme özelliğimiz şu hayatımızda cevap vermekte zorlandığımız nice problemlerimizi halletmektedir. Bazen dinlemeye ihtiyacımız olur. bazen de problemlerimizi gidermek için maksadımızı idrâkle çözmeye çalışırız. Akıl bu özel vesilelerle ruyet hâdisesinin cevazına ve imkânına rahat bir şekilde mutmain oluyor. Âmidî ikinci bir yolu daha

²⁰² Âmidî, a.g.e., s.160.

²⁰³ Âmidî, a.g.e., s.69.

benimseyerek şu şekilde açıklıyor. “İdrâk, haber ve burhanla akıl açısından malum olan birşeyi, nefiste hayal ederek keşfetmeyi sağlayan bir kemâlden ibarettir”²⁰⁴

İdrak konusunda yapılan eleştirilere şu şekilde cevap veriyor. “Onlar dediler ki: Ruyet, mukabeleyi gerektirir. Mukâbele ise bir cihet olmasını gerektirir. Cihet ise onun cevher ya da araz olmasını gerektirir”. Buna şu şekilde cevap vermek mümkündür. “İdrâk, Allah’ın gözde yarattığı ilimlerden biridir. Bu yüzden idrâk edilenle mukâbele halinde olması gerekmez. Aslen bir cihete de ihtiyacı yoktur”²⁰⁵

Âmidî bu açıklamalarından sonra önceden kullanılmış olan bir fikirden yardım alarak konuyu açıklamaya çalışıyor: “Kim Allahu Teâlâ’yı görürse, görme için geçerli olan basit şartlarla onu kuşatamaz. Çünkü Bari Teâlâ’nın bir cihette olmadığı ve kişinin mukabelesinde olmayacağına ittifak vardır. Yani biz ancak uhrevi bir ru’yeyi tasavvur edebiliriz. Fakat bu konuda Mu’tezilenin kastettiğinden farklı olarak, muvacehe olmaksızın bir çeşit görmeden bahsediyoruz. Bu, ilahi basar sıfâtıyla aynı anlamda değildir. Sadece dünya hayatındaki basari idrâk için gerekli olan şartlar olmaksızın bir görmenin gerçekleşmesidir.

Âmidî’nin ilahiyat konusunda, filozof kişiliğine rağmen, klasik felsefecilerden farklı bir bakış açısı yakalamış olduğunu görmekteyiz. O, Allahü Teala’yı sadece zihinde mevcut olan bir varlık olarak kabul etmiyor. Allahü Teala’nın hak isimlerine vurgu yaparak O’nun zihin dışında fiilen var olduğunu, bu konuda farklı düşünenlerin görüşlerini çürüterek ,aklî ve naklî delilleriyle izah ediyor. O tamamen meçhul bir tanrıya ibadetin yapılamayacağını ifade ediyor.. Müslümanların benimsediği Tanrı fiilen var olan kâinatı yaratıp yöneten insana karşı ilgisiz olmayan yetkin sıfatlarla nitelenmiş aşkın bir varlıktır. Âmidî’nin sıfatlar konusundaki “kemal yöntemi muhtevayı oldukça kapsayıcı bir nitelik arz etmektedir İlahiyat konusunda, Eş’arilerin en çok kullandıkları delil olan, ğaibin şahide kıyası hükmünü ısrarla eleştirerek iptal etmeye çalışmıştır. Fiiller konusunda kabul etmediği bu delilin, sıfatlar konusunda kullanılmasını doğru buluyor. Eş’arî kelimcilerden olmasına rağmen, bu mezhebin en önemli delillerinden olan, ğaibin şahide kıyası delilini eleştirerek, mutaassıb bir mukallid olmadığını ortaya koyuyor.

²⁰⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s.67.

²⁰⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s. 67.

Kısaca söylemek gerekirse, Âmidî, Zat-ı İlahi ile sıfatları arasındaki ilişki konusunda, ispat içinde nefiy, nefiyde ispat metodunu uygulamaya çalışmış, teşbih ve tenzihten birine ağırlık vererek bu konuda aşırılığa gidilmesini doğru bulmamıştır. Bununla birlikte onun genel eğiliminin tenzihten yana olduğunu söyleyebiliriz. Buraya kadar olan bölümde, Âmidî'nin ilahiyat konusu hakkındaki yaklaşımlarına, eleştirilerine ve değerlendirmelerine yer verdik. Bundan sonraki bölümde ise Allahü Teala'nın sıfatlarının bir tezahürü olarak kullarına bir haberci göndermesine ve bu habercinin konum ve durumunu ilgilendiren konuların anlatıldığı nübüvvet meselesine değineceğiz. Allah'ı zihnen mevcut olan bir varlık olarak kabul eden bazı felsefecilerin, nübüvvet konusunda da aynı çizgiyi takip ederek, naslarda geçen zahiri anlamları reddederek farklı yaklaşımlar sergilediklerini görmekteyiz. Âmidî ilahiyat konusunda takındığı tavrın benzerini takınarak, konuyu, semî haberlere yer vermesine rağmen daha çok akli delillerle isbatlamaya çalışmaktadır.

II-NÜBÜVVET

A-Nübüvvetin Anlamı

Nübüvvet; nebe' kökünden alınan bir kavramdır. Nebe' de haber anlamındadır. Bu da Allah'ın vahiy yoluyla, seçtiği kullarına haberin ulaşmasıdır. Bu kavram, peygamberlik ile yaratıcı arasındaki alakayı açıklamaktadır. Bu alaka da vahiy ve haber verme olayı ile ilgilidir.

Risalet: Allah'ın kullarından birini, başkalarına hüküm ya da şeriatını tebliğ etmekle mükellef tutmasıdır. Bu kavram peygamber ile diğer insanlar arasındaki ilgiyi açıklamaktadır.

Peygamberlerin durumu, Allah ile peygamber arasındaki ilgi açısından ele alındığında bu olaya nübüvvet adı verilir. Peygamber ile insan arasındaki ilişki ele alındığında risalet kavramı ortaya çıkar.²⁰⁶

İslam dini nübüvvet üzerine bina edilmiştir. Onun değeri ve ispatı nübüvvet müessesesinin ispatıyla orantılıdır.

Kelam ilmine yer verilen ilk dönem eserlerde nübüvvet konusuna fazla bir yer verilmediği görülmektedir. Daha sonraki dönemlerde iç ve dış sebeplerden dolayı

²⁰⁶ El-Bûtî, Ramazan, *İslam Akaidi*, s.191.

kelam kitaplarında nübüvvet konusuna temas edildiği ve ayrıntılı bir şekilde açıklandığı görülür. Bu etkenler şunlardır:

- 1-Yahudi ve Hıristiyanlarla yapılan münakaşalar.
- 2-Şiilerin faaliyetleri.
- 3-Mutezilenin nübüvvet anlayışı.
- 4-Filozofların konuyla ilgili görüşleri.
- 5-Brahmanların peygamberlik anlayışları.

Sonradan ortaya çıkan bu fikirlerin bazıları da nübüvvet meselelerini ilgilendiriyordu. Yahudi ve Hıristiyanlara karşı müdafaa edilen Hz. Muhammed'in peygamberliği idi. Brahmanlara karşı ise nübüvvet meselesi savunuluyordu. Ayrıca peygamber ve sıfatlarını inkâr edenlere peygamberlerin insanlara vermekle yükümlü oldukları hakikatleri kabul etmeyenlere karşı nübüvvet müessesesi ve görevlileri olan bütün nebiler müdafaa edilmeye başlandı.²⁰⁷

Kelam kitaplarında nübüvvet ile ilgili işlenen ilk konu peygamberlerin ismet sıfatı ve bunun derecesidir.

B-Nübüvvetin Varlığını İspat

Nübüvvet konusu dinin kendisine dayandığı en önemli konulardan biridir. Bütün peygamberlerin kavimlerine anlattıkları üç temel konu vardır. Bunlar Tevhit, Ahiret ve Risalettir. Kur'an-ı Kerim'de tebliğ faaliyetleri anlatılan bütün peygamberler kavimlerine bize uyun diyerek konunun önemine işaret etmişlerdir. Nübüvvetin gerekliliğinin bir başka yönü de teori ifade eden vahyin netlik kazanabilmesi için pratiğe olan ihtiyacıdır.

Peygamberler anlattıkları ilkeleri yaşayarak insanların akıllarında oluşabilecek soru ve sorunlara netlik kazandırmışlardır. Kur'an-ı Kerim'in insan tarifinde, insanın işine gelmediği konularda mazeret üreten bir yapıya sahip olduğuna işaret edilir. Bu bakış açısıyla hareket eden birçok inkârcı kimsenin peygamberlerin getirdiği ilkeleri tatbik edilmesi mümkün olmayan şeyler olarak addettiklerini görmekteyiz. Gönderilen peygamberler tebliğ ettikleri ilkeleri yaşayarak, bu tür mazeretlerin anlamsız olduğunu göstermişlerdir.

Maturidiye ekolünün temsilcilerinden Nureddin es-Sabuni(ölm.580/1184) peygamberliğin varlığını ispat konusunun kelami açıdan şu şekilde açıklamaktadır.

Ehli hakkın büyük çoğunluğu “Allah Teâlâ’nın peygamber göndermesi mümkündür, akıl bunu kabul eder” demiştir. Onların bir kısmı da “hikmetin gereği olarak vaciptir” demiştir. Sümeniye ile Berahime bunun muhal olduğunu ileri sürmüştür.

Sümeniye, Berahime ve İbahiye: Peygamber gönderilmesi muhaldir, dediler. Zira peygamber, aklın gerektireceği şeyleri getirip söyleyecekse akıl bundan müstağnidir. O halde peygamberlerin gönderilmesi faydadan uzak abes bir şey olur ki hakim olan Allah’a yaraşmaz. Şayet peygamber aklın benimsemeyeceği şeyleri getirecekse, bu da reddolunmaya mahkûmdur. Çünkü herkes aklın, Allah’ın sarsılmaz bir delili olduğunu kabul etmiştir. Onun hüccetleri birbirini nakzetmez. O halde aklın kabul etmeyeceği şey batıldır. Özetle bunlar diyorlar ki kullar bazı emir ve yasaklarla mükelleftir. Onların fiilleri güzel ve çirkin olarak iki kısma ayrılır. Güzel fiiller emredilmiş çirkin fiiller yasaklanmıştır. Fakat iyilikleri sevme ve kötülüklerden nefret etme fitratıyla yaratılan insanın akli bunları bilmek için kafidir. Peygamberlerin gönderilmesine lüzum yoktur.

Hak ehlinin delili şudur: Yüce Allah’ın kullarına ait emir ve yasakların çıkması, akıllarının idrak edemeyeceği dünya ve ahiret saadetine dair hususları onlara bildirmesi muhal değildir; hatta bu hikmettir, uygun bir şeydir. O halde kullarından bir kısmını ya sahih bir ilham veya apaçık bir vahiy vasıtasıyla söz konusu edilen ilimle mümtaz kılması akıldan uzak değildir. İşte bu mümtaz kişiler Allah’ın emirlerini başkalarına haber verirler. Yüce Allah da böyle bir zat için ilahi alemden haber verişinin doğruluğunu gösteren bir delil yaratır ki o da mucizedir.

Konunun biraz daha açıklanmasına gelince Allahü Teâlâ cennet ile cehennemi yaratmış, bunların birinde dostları için mükâfat, diğerinde de düşmanları için azap hazırlamıştır. İnsan akli ise bu hadiselerin inceliklerine nüfuz etmeye muktedir değildir. Yine Allah dünyada hem faydalı hem de zararlı şeyler yaratmış, fakat gerek idrak kuvvetine, gerek akla zararlı ile faydalıyı, gıda ile zehri birbirinden ayırt etme imkânını vermemiştir. Ölüm ihtimali mevcut olduğundan tek tek tecrübe ile aklın bunları tespit etmesi de bahis konusu değildir. O halde hikmet şunu gerektirir ki Allah bir peygamber göndersin. Bu peygamber onun kullarına, ahirette kendileri için neler hazırlandığını ve dünyaya neler yaratıp gönderdiğini, haber

²⁰⁷ Gölcük, Şerafettin, Kalam Tarihi, s.280.

versin; dirliklerini temin eden şeyleri emretsin, mahvolmalarına sebep olacak şeyleri yasaklasın. “Ta ki mahvolmak isteyen kimse de bilerek dirlik bulsun”.²⁰⁸

Allahü Teâlâ'nın peygamber göndermesi kullarına olan şefkat ve merhametinin bir tecellisidir. Akıl bazı konularda iyi veya kötü olan şeyleri ayırt edebilir. Fakat insanların akılları birçok konuda farklılıklar gösterir. Bu yüzden akılla bilinecek bir konunun bile nübüvvet aracılığıyla kullara bildirilmesi bir lütuf ve kolaylaştırmadır.

C-Peygamberlerin Özellikleri

Peygamberlerin kendilerine has bazı sıfatlara sahip olması gerekir. Onlar bu sıfatlar sebebiyle Allah ile kullar arasında elçilik yapma liyakatını kazanmış olur. Allahü Teâlâ kitabında şöyle buyurur: “Allahü Teâlâ elçiliğin kime verileceğini en iyi bilendir”.²⁰⁹

1- Peygamberlerin İnsan Oluşu

Allahü Teâlâ mutlak adaletinin bir gereği olarak kullarına asla zulmetmez. Onlara kaldıramayacakları yükü yüklemeyiz. Bu yüzden insanlara kendilerinden biri olan bir diğer âdemoğlunu elçi olarak göndermiştir. Üstelik Kur'an'da peygamberlerin beşeri özelliklerine sürekli vurgu yapılmaktadır. Bu yüzden insanların “Biz bu peygamberlerin yaptığı şeyleri nasıl yapacağız” gibi mazeretleri çürütülmüştür. Kur'an'da bu konuyu vurgulayan bazı ayetler şunlardır:

“Şöyle dediler. “Bize yerden kaynaklar fişkirtmadıkça sana inanmayacağız. Veya hurmalıkların bağların olup aralarında ırmaklar akıtmalısın. Yahut da iddia ettiğin gibi, göğü tepemize parça parça düşürmeli ya da Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin. Veya altın bir evin olmalı, yahut göğe yükselmelisin. Ama oradan okuyacağımız bir kitap indirmezsene yine o yükselmeye inanmayacağız.”

“De ki, Fesühanelah! Ben peygamber olan bir insandan başka bir şey miyim?”

“İnsanlara doğruluk rehberi geldiği zaman, inanmalarına engel olan sadece: “Allah peygamber olarak bir insan mı gönderdi? demiş olmalarıdır.”

²⁰⁸ es-Sabunî, Nureddin, *Maturidiye Akaidi*, Terc. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yay, Ankara, ts., s. 109-110.

²⁰⁹ Enam, 6/124.

De ki, yeryüzünde yerleşip dolaşanlar melek olsalardı, biz de onlara gökten peygamber olarak bir melek gönderirdik.”²¹⁰

Yine Kur’an-ı Kerim; “Şayet insanlara melek olan bir elçi gönderilseydi, “beşere melek bir elçi nasıl gönderilir” diyerek inanmayanların karşı çıkacaklarını belirtmiştir.

2- Peygamberlerin Cinsiyetleri

Peygamberlerin cinsiyeti konusunda Ehli Sünnetin iki kolu olan Maturidilerle Eş’ariler arasında ihtilaf vardır. Her iki ekolde peygamberlerin erkeklerden olduğunu kabul etmişlerdir. Fakat Eş’ariler kadınların da peygamber olabileceğini benimser.

Sadece erkeklerin peygamber olabileceklerine kani olan Maturidilerin Kur’an’dan delilleri şu ayetlerdir.

“Senden evvel peygamber olarak gönderdiklerimiz şehirler halkından kendilerine vahyeder olduğumuz erkeklerdi.”²¹¹

“Ey Muhammed! Doğrusu senden önce de kendilerine vahyettiğimiz bir takım adamlar gönderdik.”²¹²

Eş’ariler ise Hz. Musa’nın annesine vahyedilmesi ve Hz. Meryem’le ilgili ayetlerden yola çıkarak, kadınlardan da peygamber gönderilmesinin cevazına inanmışlardır.

3- Peygamberlerin Gaybı Bilmesi

Gayb konusu Kur’an’da işlenirken sürekli olarak “Gaybı ancak Allah bilir” vurgusu yapılmaktadır. İnsanlara elçi olarak gönderdiği peygamberlerini desteklemek ya da insanlara bazı konuları bildirmek için Allahü Teâlâ gaybî bilgilerden bazılarını elçilere bildirir. İslam akaidine göre peygamberler kendiliğinden gaybı bilme özelliğine sahip değillerdir. Bu konuyu vurgulayan ayetler şu şekildedir.

“Gaybı O bilir. Sırlarına kimseyi müttali kılmaz. Ancak (bildirmeyi) dilediği peygamberler bunun dışındadır. Çünkü O bunun önünden ve ardından gözcüler salar.”²¹³

²¹⁰ İsra, 17/90-95.

²¹¹ Yusuf, 12/109.

²¹² Nahl, 16/43.

²¹³ Cin, 72/26-27.

Peygamberler her açıdan beşeri özellikleri taşırlar. Elçiliklerinin gereği olarak Allah bazı konularda onları desteklemek maksadıyla kimi konularda onları seçkin kılmıştır.

4- İsmet Sıfatı

Bu kelime sözlükte, men etme, yasaklama, koruma anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise Allah'ın peygamberlerini günah işlemekten ve harama düşmekten men etmesi ve koruması anlamına gelmektedir.

Peygamberler gerek sözlerinde gerek fiillerinde kendisini lekeleyecek ve kıymetini düşürecek hatalardan korunmuş olur. Eğer kasıt ve iradesi olmaksızın bir hata işlerse Allah onu uyarır. Bu konuda peygamberini kendi haline bırakmaz, geciktirmeksizin hemen uyarır. Çünkü peygamberler insanlara örnek alınsınlar diye gönderilmişlerdir. Bu konuda Allahü Teâlâ şöyle buyurur:

“Allah Rasûlünde sizin için güzel bir örnek vardır.”²¹⁴

Peygamberlerin düzeltilmeyen hataları ümmetlerine sünnet olarak kalacağı için böyle bir durumun olması her açıdan muhaldir,

İslam Kelam Ekollerinin ismet sıfatına bakışları şu şekildedir.

Mutezile akli sebeplerden dolayı peygamberin yüce ilahi görevine leke düşürür düşüncesiyle küçük büyük her türlü günahın peygamberden sadır olmayacağını kabul etmiştir.

Şiiliğe göre peygamberlerin ismeti tam ve mükemmeldir. Bu doğumundan ölümüne kadar devam eder.

Hariciliğe göre peygamber zati itibariyle hata yapmaya ve günah işlemeye müsaittir.

Ehli Sünnete göre ise peygamberler, küçük büyük bütün günahlardan ve her türlü küfür ve şirkten uzaktır. Aynı şekilde peygamberler tebliğde günahsızdır ve nübüvvetten önce bile peygamberlerden küfür nevinden bir günah sadır olmaz.²¹⁵

5- Tebliğ

Tebliğ, bildirmek, ulaştırmak anlamlarına gelmektedir. Peygamber Allah'tan aldıkları bilgileri tam bir şekilde insanlara ulaştırmak zorundadırlar. Peygamberlerin kendilerine gönderilen bilgiler konusunda herhangi bir tasarruf hakları yoktur. Onlar

²¹⁴ Ahzab, 33/21.

²¹⁵ Gölcük, Toprak, a.g.e.s.310.

ancak ilâtip elçilik görevlerini yapmakla sorumludurlar. Bu konuyu Kur'an-ı Kerim şu şekilde anlatmaktadır.

“Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kâfirlere yol göstermez.”²¹⁶

Ahiret gününde peygamberler, tebliğ görevlerini gereği gibi yapıp yapmadıklarından dolayı hesaba çekileceklerdir.

“Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit onlara şahit olarak gösterdiğimiz zaman onların durumları nasıl olacak.”²¹⁷

6- Emanet

Emanet, güvenilir olmak anlamına gelmektedir. Bu kelimenin zıddı hıyanet kelimesidir. Bir peygamberin hıyanet ile tavsif olunması onun risalet vazifesine halal getirir.

Peygamberlerin emanete riayetlerini Kur'an-ı Kerim şu şekilde vırgular:

“O peygamberler Allah'ın göndermiş oldukları emir ve yasakları tebliğ eder. Ondandır korkarlar ve Ondandır başka kimseden korkmazlar. Allah hesap gören olarak yeter.”²¹⁸

7- Sıdk

Sıdk, sözde ve hareketlerde doğru olmak anlamına gelmektedir. Bunun zıddı olan yalancılık sıfatı ile bir peygamberin sıfatlandırılması imkânsızdır. Çünkü yalanı tespit edilen bir insanın toplum tarafından güvenilir bir elçi olarak kabul edilmesi imkânsızdır. Bütün bu yönleriyle indirilen gerçekler Allah'ın gözetimindedir.

“Eğer Muhammet, bize karşı ona bazı sözler katmış olsaydı, biz onu kuvvetle yakalardık. Sonra onun şah damarlarını koparırdık. Hiç biriniz de onu savunamazdınız. Doğrusu Kur'an Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için bir öğüttür.”²¹⁹

Peygamberlerin doğru kimseler olduklarına bütün toplumun aslen inandıklarına Kur'an-ı Kerim şu şekilde açıklamaktadır.

²¹⁶ Maide, 5/67.

²¹⁷ Nisa, 4/41.

²¹⁸ Ahzap, 33/39.

²¹⁹ Hakka, 69/44-48.

“Ey Muhammet! Onların söylediklerinin seni üzeceklerini biliyoruz. Doğrusu onlar seni yalancı saymıyorlar. Fakat zalimler Allah’ı bile bile inkâr ediyorlar.”²²⁰

8- Fetanet

Peygamberlerin zeki ve akıllı kimseler olduklarını ortaya koyan bu sıfatın herhangi bir peygamberde olmaması aklen imkânsızdır. Peygamberler bu özelliklerini bir ömür boyu korurlar. Fetanet sıfatının zıddı olan ahmaklığın ve acizliğin bir peygamberde bulunmayacağında ittifak vardır.

Bu sıfatların yanı sıra peygamberler tebliğ vazifelerine mani olacak hiçbir noksanlığı ve çirkinliği üzerlerinde barındırmazlar.

D- Vahiy

1- Vahyin Anlamı

Lügatte kelam, kitap, göndermek, ilham etmek, anlatmak, işaret, bir şeyi gizlice bildirmek, bazı hususi maksatları bildirmek manalarına gelir.²²¹

Terim anlamı ise; Allahü Teâlâ’nın dilediği hükümleri ve hakikatleri peygamberlerine hususi yollardan bildirmesidir.²²²

Nübüvvet konusuyla vahiy konusu birçok açıdan örtüşen konulardır. Nübüvveti yakından ilgilendiren vahiy kelimesi Kur’an-ı Kerim’de şu anlamlarda kullanılmaktadır.

a-Hz. Zekeriyya’nın kavmine yaptığı vahiy: “Bunun üzerine Zekeriyya, mabetten kavminin karşısına çıkarak onlara “sabah akşam tesbihte bulunun” diye onlara işaret verdi.”²²³

b-İnsan ve cin şeytanlarının birbirlerine ve kendi dostlarına yaptıkları vahiy; telkin, teşvik ve fısıldama: “Böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak.”

“Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahdır. Gerçekten şeytan dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde

²²⁰ Bakara, 2/258.

²²¹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul, 1955, s.49.

²²² Bilmen, , *a.g.e.*, s.249.

²²³ Meryem, 19/11.

bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah'a ortak koşanlar olursunuz.”²²⁴

c-Her göğe kendisine ait emrin vahyi; bildirmek: “Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti. Ve biz yakın semayı kandillerle donattık, bozulmaktan da koruduk. İşte bu Aziz Alim Allah'ın takdiridir.”²²⁵

d-Balarısına vahiy; fitri ilham, sevki tabi ve iç güdü: “Rabbin balarısına: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler edin. Sonra meyvelerin her birinden ye ve Rabbinin sana kolaylaştırdığı yaylım yollarına gir, diye ilham etti.”²²⁶

e-Hz. İsa'nın havarilerine ve Hz. Musa'nın annesine vahiy; ilham etmek ve bildirmek anlamlarına gelir.²²⁷

2- Vahyin Çeşitleri

İlahi vahiy şu dört tarikten biriyle meydana gelmiştir.

a-Saliha rüya şeklinde gerçekleşen kısım. Bu yolla Allahü Teâlâ peygamberlerine iletmeyi dilediği şeyleri sadıka rüya şeklinde gösterir.

Hz. Muhammet risalet görevinin ilk başında bu yolla vahiy almıştır. Bu şekilde vahyin bir hazırlık aşaması olup elçiyi zorlu görevine ısındırma anlamı taşıdığı bilinmektedir.

b-İlham yoluyla Allahü Teâlâ dilediği şeyleri elçisinin kalbine yakaza halinde vasıta olmaksızın ilham ve ilka eder. Bu yolla yapılan vahiy de görevli meleğin konuşması ve okuması söz konusu değildir. Bu yüzden buna “vahyi gayri metlûv” da denilir.

Peygamberler bu yolla aldıkları vahiyleri istedikleri lafızlarla ifade ederler. Hadisi şerifler bunun en güzel örnekleridir.

c-Kitap yoluyla gerçekleşen vahiydir. Bu Allah Teâlâ'nın dilediği şeyleri, elçilerine arada melek olmaksızın işittirmek ve yazılı bir şekilde vermek suretiyle gerçekleştirdiği vahiy şeklidir. Musa (as)'ın Tur Dağı'nda mahzar olduğu vahiy bu şekildedir. Tevratın levhaları da bu şekilde mektup olarak bu şekilde nazil olmuştur.

²²⁴ Enam,6/112-121.

²²⁵ Fussilet, 41/12.

²²⁶ Nahl, 16/68.

²²⁷ Gölcük, Toprak , a.g.e., s.318.

d-Melek göndermek suretiyle gerçekleşen vahiy şeklidir. Allahü Teâlâ dilediği şeyleri elçilerine melek vasıtasıyla bildirir ve tebliğ eder. Bu halde gerçekleşen vahye “Vahyi Metlüvv” adı verilir. Görevli melek ebrail’in ekseriyetle Ashabtan Dihyetü’l-Kelbinin suretinde gelip mesajı iletmesi bu çeşit vahyin örneğidir.²²⁸

Vahiyle ilham birbirlerinden farklı şeylerdir. İlhamın mana ve kıymet ifade edebilmesi için onun, evhamdan olmaması, kitap ve sünnette belirtilen zahir ve kesin hakikatlere aykırı olmaması gerekir. Vahyin kaynağı kesin olarak ilahi olmakla birlikte, ilhamın kaynağı her zaman ilahi olmayabilir.²²⁹

E-Nübüvvet ve Mucize

Mucize acz kökünden bir kelime olup, aciz bırakan, güçsüz kılan, karşı konulmaz harika olay, kudretsizlik, takatsizlik veren anlamlarına gelmektedir.²³⁰

Mucize; peygamberin elinde, nübüvvet davasında doğruluğunu ispat için Allah tarafından tabiat kanunlarına aykırı olarak yaratılan harikulade olay olup başkaları tarafından benzeri getirilemez.²³¹

Seyyid Şerif Cürcani mucizenin şartlarını yedi olarak zikreder.

a-Mucize bir söz bir fiil veya unutturma olmalıdır, yani açık bir fiil olmalıdır.

b-Harikulade vasfı bulunmalıdır.

c-Vuku bulduğu şekliyle ona muhalefet edilmemelidir.

d-Nebi veya rasül olduğunu ilan eden birisi tarafından icra edilmelidir.

e-Mucize ilanı ile muvafakat halinde olmalıdır. Peygamberin ortaya koyacağı mucize gerçekleşmeli, aksi varit olmamalıdır.

²²⁸ Bilmen, *a.g.e.*,s.250.

²²⁹ Gölcük, Toprak, *a.g.e.*,s.322.

²³⁰ Gölcük, Toprak, *a.g.e.*,s.337.

f-Peygamberin yalancım olduğunu ortaya koymamalıdır.

g-Mucize ilanından önce vuku bulmamalı, ilanıyla birlikte meydana gelmelidir.²³²

Mucize dışındaki bazı harikulade olaylar şunlardır.

a-İrhas: Peygamber olmadan önce, peygamber olacak kimsenin elinde gerçekleşen harikalardır. Sahibinin nübüvvetine delil teşkil eder.

b-Keramet: Ümmetin büyüklerinin elinde gerçekleşen harikalardır. Bu kimselerin velayet makamına yükseldiğine delalet eder.

c-Meunet: Durumu bilinmeyen avamdan bir kimsenin elinde, bir iddia olmaksızın gerçekleşen harikalardır.

d-İstidrac: Fasıklığı ve küfrü açık olan şahsın, isteğine uygun bir şekilde elinde meydana gelen harikalardır.

e-İhanet: Fasıklığı ve küfrü açık olan bir kimsenin, elinde isteğine muhalif olarak gerçekleşen harikalardır. Buna "hızlan" da denir.²³³

Meydana gelen her harikulade olay mucize olarak isimlendirilemez. Mucize ile diğer harikulade olaylar arasında şu farklılıklar yer almaktadır.

a-mucize ancak nübüvvet ve risalete mazhar olmuş olan kimsenin elinde meydana gelir. Yalan yere nübüvvet iddiasında bulunan bir kimse asla arzusuna muvafık olan bir harikayı ortaya koyamaz. Hatta böyle bir iddiayla yola çıktığında, yalancılığı ortaya çıksın diye Allah tarafından rezil edilir.

b-Mucize nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin, davasına mutabık, maksadına uygun bir şekilde ortaya çıkar.

²³¹ Teftazani, *Şerhu'l-Makasid*, Nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989, c.II, s.175,176.

²³² Curcani, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakif*, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1997, c. VII, s..222-230.

²³³ Bilmen, *a.g.e.*, s.246-247.

c-Mucize çoğunlukla insanların istemesi üzerine meydana gelir ve “bu mucizenin bir benzerini de siz meydana getirin” denildiği zaman hiçbir kimse buna muktedir olamaz.

d-Elinde mucize meydana gelen kimse her türlü güzel ahlaka ve erdeme sahip olan kimsedir. Asla kendi şahsi menfaatini gerçekleştirmek amacını gütmmez. İnsanları iyiliğe yöneltir, kendisi de dediği şeylerin arkasındadır.²³⁴

F-Nübüvvetin Mümkün Olması ve Buna Olan İhtiyaç

Âmidî bu önemli meseleyi iki yönden inceliyor: Nübüvvetin cevazıyla ilgili olan nazarî yöndür. Bu, nübüvvetin mümkün olması ve buna duyulan ihtiyaçla ilgili olan yöndür. Aynı zamanda bununla bağlantılı olan nübüvvet, mucize ve benzeri nazarî konuların açıklanmasıdır. İkincisi ise risaletin fiilen meydana gelişini açıklayan tatbiki yöndür. Bu da Muhamet (a.s.)’ın bi ‘seti ve risaletinin tasdiğiyle ilgili olan yöndür.

Âmidî birinci yön üzerinde durarak nübüvvetin hakikatine işaret ediyor. O, nübüvvetin, peygamberin sıfatlarından bir sıfat ya da kesb ve ameliyle hak ettiği bir durum olmadığını vurguluyor. Bilakis nübüvvet, mücerret anlamda Allah’ın hibesi ve kuluna bir nimetidir. “Sen benim elçim ve nebimsin” sözünde ifade edildiği gibi bu Allahü Teâlânın bir seçmesidir.²³⁵ İslamî Mezheplere mensup birçok müslüman alim, nübüvvetin kazanılmadığına bilakis Allah’ın hibesi olduğuna dair kesin bir tavır sergilemişlerdir.²³⁶

Bu açıklamalarından sonra Âmidî nübüvvetin aklen caiz olmasının nedenlerini açıklıyor. Bu konuya girerken Öncelikle Eş’arinin görüşlerine işaret ediyor. “Nübüvvetin olması vacip değildir, olması imkânsız da değildir. Nübüvvetin olmasında olmamasında nübüvvetin zâtına ve onun müreccihine nisbetle doğrudur.”²³⁷

Âmidî, Felsefecilerin ve Mu’tezilî Kelâmcıların nübüvvetin varlığını vacip gördüklerine işaret ediyor. Onlar bu ifadeleriyle, insanların kendilerini yönetecek bir

²³⁴ Bilmen, *a.g.e.*, s.244-245.

²³⁵ Bilmen, *a.g.e.*, s.317.

²³⁶ Bağdadi, Abdulkadir, *Usul-u’ d Din*, İstanbul, 1928, s. 153.

²³⁷ Âmidî, *Gâyetü’ l Meram*, s.318.

lidere ve tabi olunacak bir nizama ihtiyaç duyduklarını isbatlamaya çalışıyorlar. Bütün bunlar insanlara gerekli olan kuralları anlatacak olan birinin olmasını gerektiriyor. Sonra bu getirilmiş olan kuralların mucizelerle desteklenmesi icab ediyor. Bu destek sayesinde, o haberciye uymak ve onun getirdiklerini kabul etmek durumu söz konusu oluyor. Bu da o insanlar için bir lutuf ve inamdır. Bu yüzden akıl nübüvvetin husun açısından oluşunu gerekli görür.²³⁸ Bu anlatımıyla Âmidî, Mu'tezilî Kelâmcılarla Felsefecilerin görüşlerini birleştirerek aktardı. Bunu daha önce sıfatlar ve bunların Zât'a zâit olmayışıyla ilgili olan meselede de yapmıştı. Âmidî bunların görüşlerini, Eş'arinin husun ve kubuh ile ilgili görüşüne dayanarak reddediyor. Eş'ari, husun ve kubuhu eşyala ait olmalarından dolayı reddediyordu. O aynı zamanda Salah-Eslah konusunu da kabul etmiyordu.²³⁹

Âmidî nübüvveti nefyedenlere şu şekilde cevap veriyor. "Muhakkak ki Nebi, aklın kendisine ulaşmaktan âciz kaldığı ve tek başına anlamasına imkân olmayan şeylerle gelir. Saadet ancak onunlar gerçekleşir."²⁴⁰

Bunlardan sonra Âmidî risalet hakkında ortaya atılan şüpheleri değerlendirmeye geçiyor. Bu fikirleri üç başlık altında topluyor. Nübüvvetin hakikati, Nübüvvetin mümkün olması ve Nübüvmete olan ihtiyaç. Bunlarla birlikte, mucizenin hakikati, bunun Nebi'nin doğruluğuna delaleti ve mucizeyle sihir çeşitleri arasındaki farkları da açıklıyor.

1. Bunların en önemli şüpheleri şu hususta meydana gelmektedir. Nebinin, kendisini gönderene dair bilgisinin çok zor olması ve onunla irtibata geçmesinin güçlüğü. Şayet O, Ruhaniyise onunla nasıl konuşuyor ya da cismaniyise insanların tamamının onun görmesi nasıl olur.²⁴¹ "Allahü Teâlânın bu şahıs için istediği şey Allah açısından asla imkânsız değildir. Ona vahyin indirilmesi Emin olan Cibrille olmaktadır. Fıtratının mükemmelliği sayesinde ve Allah'ın yardımıyla onu kavraması uzak bir ihtimal değildir. Şöyleki, Allahü Teâla o şahsı, bu esrarları kabule hazırlıyor. O şahısta Allah'ın meleklerini muhtelif suretlerde görüyor. O getirilen vahyi, orada bulunanların hepsi değilde yalnız o şahıs işitiyor."²⁴² Bundan sonra

²³⁸ Âmidî, *a.g.e.*,s.319.

²³⁹ Âmidî, *a.g.e.*,s.339.

²⁴⁰ Âmidî, *a.g.e.*,s.326.

²⁴¹ Âmidî, *a.g.e.*,s. 324.

²⁴² Âmidî, *a.g.e.*,s.324-325.

Âmidî, meleğin inişini ve onun peygambere görünüşü hâdisesini insanların anlaması için açıklamaya çalışıyor. “ O melek, ruhani nurlar ve aklî cevherler olarak görünür. Bu şekiller hayalî kuvvetle iz bırakırlar. Zahiri idrâklerin hayalinde oluşan şeyler, batınî hislere geçer. İşte bu durumda şahısları ve suretleri görür. Beşerin gücünün kuşatmaktan âciz kaldığı sesleri duyar, gördüğü suretler Allah’ın meleklerinin suretleridir. İştikleri ise Allahın Kelâmı ve ona vahyetmek istediği şeylerdir.”²⁴³

Âmidî, felsefecilerin vahyi dolambaçlı bir şekilde anlatmaya çalışan metotlarını benimsemiyor. O, vahyi görevli meleğin problemsiz bir şekilde peygambere iletmesi olarak kabul ediyor. Bu konuda Müslümanların çoğunluğunun benimsediği anlayışa ortak oluyor. Âmidî, hatta müslümanların bir kısmının o meleği gördüğüne dair haberleri kabul ederek bu konuda açık ve net bir tavır takınıyor.

2. Nübüvveti kabul etmeyenlerin ortaya attıkları diğer bir şüphe ise şu şekildedir. “Elçinin getirdiği şeyler onun nefsінде makul olan şeyler olsa bile bizim aklımız onu anlamaktan âcizdir. Şâyet bu bilgiler makul değilse zâten makbul de olmazlar. Bi’set bu iki durumda da hiçbir anlam ifade etmez”²⁴⁴ Âmidî onlara şu şekilde cevap vermektedir. “Bu bilgilerin peygamberin nefsінде makul olmasında hiçbir mani söz konusu değildir. Bu durum onu sakındırma ve teşvik etmede bir etken olur. Bu olay tek bir medlulu isbat etmek için ortaya farklı birçok delil koymaya benzer, bu ise asla abes bir iş değildir.”²⁴⁵ Âmidî bu konudaki esas görüşünü şu cümlelerle açığa kavuşturuyor. “Peygamberlik aklın tek başına anlayacağı bir şey değildir. Bilakis nakil ile anlaşılacak türdendir. Bu konu ibadet yolları, dini yöntemler, zarar veren şeylerin gizlenmesi türünden bir bilgi gibidir. Bu, dünya ve ahirette mutluluk ve bedbahtlıkla ilişkili bir durum değildir. Bu olaya nisbetle Peygamberin durumu bir doktorun durumuna benzer. O doktor vucuda zarar veren ve fayda veren ilaçların tarif ediyor. Avamın aklı bunu anlamakta yetersiz kalır. Avam, doktor bu konuda bilgi verdiği zaman ancak konuyu anlayabilir.”²⁴⁶

²⁴³ Âmidî, *a.g.e.*, s.324-325.

²⁴⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s.326.

²⁴⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s.325.

²⁴⁶ Âmidî, *a.g.e.*, s.124.

G-Mucize gibi Nebinin Doğruluğunu İsbat Eden Yollar

Peygamberin yalancılığıyla-doğruluğunu birbirinden ayırt etmenin zorluğundan dolayı nübüvveti nefyedenlere, Âmidî şu şekilde cevap vermektedir. “Şüphesiz ki Allahü Teâlâ nübüvvet iddiasında bulunan elçinin doğruluğunu kullarına bildirmeye kâdirdir. Ya o insanlar için bu konuda zarurî bir bilgi yaratır. Ya da onun Rasul olduğuna dair haber verir. Nitekim Allahü Teâlâ Adem (as.) hakkında şu bilgiyi vermiştir. (Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım)²⁴⁷ Selim akıl sahiplerinin kabullenip boyun eğmeleri için Allahü Teâlâ nübüvvet iddiasında bulunan kimselerin elinde mucizeler yaratabilir.²⁴⁸

Âmidî, bu harkulade olayların nebinin doğruluğuna dair açık bir delil olduğunu kabul etmektedir. Hatta nübüvveti kuşatan bu karineler dikkate alındığında, ona inanmak zaruri ve kati bir hal alır. “Sarih akıl, harkulade olayların davetin hemen arkasından gelmesini ve insanların ona karşılık vermekte acze düşmelerini gerektirir. Ona mukabele etmeye defalarca çağrılmalarına ve elçiliği karşısında ağızlarının açık kalmasına rağmen durum bu şekildedir. Oysa onlar onun söylediklerinin doğruluğuna kesin bir dille karşı çıkıyorlar.²⁴⁹ Başka bir açıdan bu fikrini şu şekilde tekid ediyor.

“Davetini harukulade olan mucizelerle ortaya koyan bir nebiyi tasdik etmeye dair bilgi her akıllı kimse için zaruridir. Böyle bir durumu gören ya da kendisine sahih nakil ile böyle bir haber verilen kimsenin bunu reddetmesi apaçık bir büyüklenmedir.²⁵⁰

Mucize ve harkulade olaylarla nübüvveti isbat etmek bütün Kelâmcılar arasında ortak bir tavidir. Bazıları olayı sınırlayarak nübüvvetin ancak mucizeyle isbatlanacağını söylemişlerdir.²⁵¹ Âmidî bunu benimsemiştir. Nitekim O, peygamberliğin doğruluğuna mucize ve burhanı delil olarak getirmeyi kabul etmeyen Haşeviyye mensuplarından yüz çevirmiştir.

²⁴⁷ Bakara, 2/30.

²⁴⁸ Âmidî, a.g.e., s.124-125.

²⁴⁹ Âmidî, a.g.e.,s.327-328.

²⁵⁰ Âmidî, a.g.e.,s. 327.

²⁵¹ Bakıllani, *el Beyan*,s.24

H-Mucizenin Özellikleri ve Mucizeyle Sihir Arasındaki Farklar

Âmidî, bu konuda şüpheye kapılan muhaliflerin ortaya attıkları şüphelerine yer veriyor. “Şâyet mucize harkulade olaylardan ise sihir ve hile çeşitleride harkulada olaylardandır. Öyleyse bu iki harkulade olay arasında ne fark vardır?”

Sihir ve mucize arasındaki farklar hakkında Müslüman düşünürlerin ortaya koyduğu farklı yorumlar vardır. İbn-i Sina Mucize sahiplerinin hep hayra ilettiğini, sihir yapanların ise kötü tartışmalara yönelttiklerini söylemiştir. Mutezilî olan el-Kadı Abdü'l Cebbâr ise bu konuda şunları söylemektedir. “Şu bir gerçektir ki Peygamberlerin sıfâtları ve örnek ahlakları, onları, sihir ve hile sahibi olan kimselerden temyiz edecek bir durumu kapsamaktadır. Haberleri işiten, olayları araştıran, normal de olması gerekeni bilen kimselerin mutad olaylarla böyle olmayan olayların arasını ayırt edecek bir bilinçte olması gerekir.²⁵² Kerametlere gelince Mu'tezilî Kelâmcılar bunu, mucizeyle karışmaması ve delillerinin zayıflığından dolayı inkâr etmişlerdir.²⁵³ Zahiri olan İbn-i Hazm da kerametleri inkâr ederek bu konuda varit olan sahih haberleri te'vil etmiştir.²⁵⁴

Âmidî ise bu konuya kısa bir şekilde cevap vermektedir. “Akıllı bir kimse, sihir, tılsım ve bunlara benzeyen diğer işlerden biriyle denizin yarılmasına, ölülerin diriltilmesine, kör ve alaca olan kimselerin iyileştirilmesine imkân olmadığını bilir.²⁵⁵

Âmidî bu olaya bakışını şu şekilde tafsilatlandırıyor. “Mucizenin hakikatı ve özelliklerinin ortaya konmasından maksat bununla nübüvvet iddiasında bulunan kimseni tasdikine yöneliktir. Elçi için bunun kadîm bir sıfât ya da yaratılmamış bir şey olması uygun değildir. Normal olaylarda ise iyi ya da kötü için bir ayrım yoktur. Olayın öncesinde ya da sonrasında olmasında önemli değildir. Bu alelade olayla adam haber verir ve derki bu falanca zamanda olan olay benim doğru olduğumu ortaya çıkartıyor. Mucize ise tasdik etmeyi gerektirecek bir menzilden geldiği için tasdiğe delalet eder.²⁵⁶

²⁵²Kadı Abdü'l Cebbâr, *el-Muğni*, c.XV, s.274-279.

²⁵³ Abdü'l Cebbâr, *Mugni*, s.241.

²⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fisal*, Kahire, 1964, s. 9-11.

²⁵⁵ Âmidî, *Ğâyetü'l Meram*, s.332.

²⁵⁶ Âmidî, *a.g.e.*, s.332-334.

O halde harukalâde olan işlerde bir problem yoktur. Aynı şekilde bu olayın bir nebinin elinde cereyan etmesinde de problem yoktur.²⁵⁷ Sihirbaz ya da Velinin böyle bir olayı ortaya koymasına gelince, bunun mümkün olmamasından dolayı bazı Eş'ari ve Mu'tezilî Kelâmcılar inkâr ettiler. Bu konuda Âmidî bunları hatalı buluyor. Kendisi kerametın oluşuna delalet eden naslara tutunarak, kerametle mucizenin karışmayacağını ifade ediyor. "Eğer mucizenin şartlarından biride onu sadece bir kişinin getirmesiye, bu doğru olmaz. Çünkü daha önce gelen peygamberlerden birinin de o mucizenin aynısını getirmesi caizdir. Bilakis onun şartı, davasını tasdik etmek için gelmesidir."²⁵⁸ Veli, nübüvvet iddiasında bulunmuyor, Sihirbaz ve Kahine gelince şâyet onlar nübüvvet iddiasında bulunurlarsa, mucizenin daha önce geçen özellikleriyle onların ellerinde vuku bulması imkânsızdır.²⁵⁹

Âmidî diğer Kelâmcıların yaptığı gibi, bu iddasını dellendirmeden bırakmıyor. Söylediklerini şu şekilde delillendiriyor. "Mucizenin, nebinin davasıyla birlikte ortaya çıktığını daha önce beyan etmiştik. Meydana gelişi onun söyledikleriyle uyum içindedir. "Sen söylediklerinde doğrusun" sözüyle tasdik makamından gelmektedir. Şâyet elçi yalancı olsaydı onu tasdikleyen de yalancı olurdu. Bu ise Allahü Teâlâ hakkında imkânsız bir durumdur. Bu durum, iki çelişkili şeyi biraraya getirme anlamına gelmektedir. Bununla mucizenin yalancı bir kimsenin elinde de vuku bulacağını söyleyenlerin görüşlerinin zayıflığı ortaya çıkmış oluyor."²⁶⁰

I-Hz. Muhammet(A.S.)'ın Peygamberliğinin İsbatı

Âmidî, Hz. Muhammed'in mucizelerini kabul etmemelerinden dolayı onun peygamberliğini reddedenlere işaret ediyor. Yahudiler, Hristiyanlar ve İseviler gibi²⁶¹ bütün bunlara iki delili tutunarak cevap veriyor. Kur'an'ı Kerim ve taşların konuşması, kütüğün inlemesi, ekinin konuşması gibi maddi mucizeler. Bunların hepsinin harkulade olaylar olmasından dolayı, bu işler hiçbir kimsenin gücü dahilinde

²⁵⁷ Âmidî, *a.g.e.*, s.334.

²⁵⁸ Âmidî, *a.g.e.*, s.435.

²⁵⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s.322.; İbn Rüşd, *Menâheci'l Edille*, s.212- 213.

²⁶⁰ Âmidî, *a.g.e.*, s.341.

²⁶¹ Âmidî, *a.g.e.*, s.341.

olan şeylerden değildir. O, hevasından konuşan biri değildir. Ancak o kendine vahyedilene söyler.²⁶²

Bu açıklamalarından sonra Âmidî Kur'an'ı Kerimin'in, mânâsı, hükümleri lafızları ve belağatı açısından mucize oluşunu açıklamaya yöneliyor. "Peygamber (a.s) tedrisat ve ilimle meşgul olmayıp, ümmi olmasına rağmen ğaibte gerçekleşecek olan haberler vermiştir. Verdiği bu haberlerin bir kısmında o zaman da gerçekleşmiştir.²⁶³

Arapların beyan ilminde derinleşmelerine ve peygamberin davasını her açıdan reddetmelerine rağmen bu mucize Kelâm karşısında âciz kalmalarında bu konuyu destekliyor. Kendilerine yapılan Kur'an'ın bir benzerini getirme teklifinde cevap vermekten âciz kaldılar. Benzerini getirmeye çalışanlarda rezil oldular. Âmidî burada Müseyleme'nin akıllı kimseleri güldürecek deerce basit olan saçmalıklarına örnekler veriyor.²⁶⁴

Bundan sonra Âmidî bu konu etrafında ortaya atılan şüphelere yer veriyor. Bazılarının Kur'an'ı Kerim'in peygamberin elinde meydana gelen bir mucize olmasına dair şüphelerine değiniyor. Peygamber (a.s.) Araplara meydan okumuştur. Onlarda buna cevap vermekten acziyete düştüler. Bütün bunlar zarurî ilim ve mütevatir nakillerdir. "Kim böyle birşey yaparsa haya perdesini gözünden kaldırmış ve zaruri bilgiyi inkâr etmiş olur"²⁶⁵ Mütevatir haber olarak kabul ettiği ayın yarılması ve taşların tesbih etmesi hâdisesini, görüşünü desteklemek için zikrediyor.

Âmidî ilahiyat konusunda felsefecilerin ve kelamcılarının görüşlerini eleştirirken ya da kendi fikirlerini ifade ederken daha çok aklî delilleri tercih etmektedir. Bu konudaki naklî delilleri kabul etmesine rağmen, muâriz kabul ettiği kimselerin bu delili kabul etmemelerini gerekçe göstererek, açıklamalarında çoğunlukla aklî isbatları tercih etmiştir. Nübüvvet meselesinde ise Âmidî'nin, aklî yaklaşımı bir tarafa bırakarak, dolambaçlı bir yaklaşımı terk ederek, naklin ortaya koyduğu sade yolu tercih ettiğini görmekteyiz. Kelamcılarının bazıları ve felsefecilerin çoğunluğu hadislere karşı takındıkları olumsuz tavırlarından dolayı birçok hadis

²⁶² Âmidî, *a.g.e.*, s.345.

²⁶³ Âmidî, *a.g.e.*, s.345.

²⁶⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s.344.

²⁶⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s.350.

alimi tarafından eleştirilmişlerdir. Fakat Âmidî, felsefeyle uğraşan bir kelamcı olmasına rağmen nübüvvet konusunda hadislerde geçen ifadeleri delil göstererek fikirlerini isbatlamaktadır. Vahiy ve nübüvvet meseleleri İslam akaidinin en temel meselelerindedir. Âmidî'nin bu konularda hiçbir te'vile meyiletmeden ayet ve hadislerde açıklanan şekliyle meseleyi benimseyip anlattığını görmekteyiz. İslam akaidinde ilahiyat ve nübüvvet konularından sonra üzerinde en çok durulan konulardan biri de ahiret ve bununla ilgili olan meselelerdir. Ölümünden sonraki hayat ve orada meydana gelecek olan hadiseler, bütün semâvî dinlerin ve diğer fikrî akımların gündeminde olmuştur. Ahiret ve orada gerçekleşecek olan hadiselerle ilgili olarak, Müslüman düşünürler tarafından birçok farklı yaklaşıma raslamaktayız. Hatta bu ihtilafların bazen küfürle itham derecesine geldiğini görmekteyiz. Bu açıdan baktığımızda felsefeyle uğraşan bir kelamcı olan Âmidî'nin görüşleri daha bir önem arz etmektedir.

III. AHİRET

A. Ahiretin Anlamı

Ahiret kelimesi sözlükte son, sonra olan ve sondakiler gibi anlamlara gelmektedir. Ölümünden sonraki yaşam için bu kelimenin seçilmesi, bu hayatın ilk olan, önce olan anlamlarına gelen dünya hayatını müteakip ebediyen devam edecek olan hayattır.

Ahiret yaşamı, ölümünden sonra başlayan ve tekrar dirilişi müteakip ebediyen devam edecek olan hayattır.

İslam akaidinin önemli üç konusu vardır. Bunlar Tevhit, Risalet ve Ahirettir. Hz. Muhammet'e Mekke döneminde indirilen ayetlerin büyük çoğunluğunda bu üç konu ısrarla işlenmektedir. Medine döneminde inen ayetler farklı konularla ilgili olsa bile ahiretle bağlantısı kurularak işlenmiştir. Bu inanç Allah'ı kabul edip ona inanmanın zorunlu bir sonucudur. Bütün semavi dinlerde ahiret inancı detaylı bir şekilde ele alınıp işlenmiştir. Ahiret gününe, ahiretteki ebedi hayatın kıyametin kopuşundan sonra başlaması sebebiyle "kıyamet günü" yapılan iyilik ve kötülüğün

karşılığı tam olarak orada alınacağı için “din günü, ceza günü” geçici olan dünya hayatının karşıtı olduğu için de “gerçek hayat, ebedi alem” gibi isimler verilmiştir.

Kur’an-ı Kerim’de övülen müttaki ya da muhsinlerden olabilmek için ahiret gününe inanmak şart koşulmuştur. Bu konu ayetlerde şu şekilde geçmektedir.

“Elif, Lam, Mim. Kendisinde hiçbir şüphe olmayan o kitap, müttakiler için birhidayet kaynağı ve yol göstericidir. O müttakiler ki, gayba iman ederler, namaz kılarlar, kendilerine verdiğimiz şeylerden infak ederler. Yine onlar, sana indirilene, senden önce indirilenlere ve ahiret gününe iman ederler. Onlar Rablerinden bir hidayet üzeredirler ve kurtuluşa ermiş olanlar ancak onlardır.”²⁶⁶

Ahirete inanmayan insanların dünya ve ahirette düşecekleri durumlara örnek teşkil eden ayetlere bazı örnekler şu şekildedir.

“Kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, mutlaka haktan uzak derin bir sapıklıkla sapmıştır.”²⁶⁷

“Bilakis ahirette inanmayanlar azapta ve derin bir sapıklık içindedir.”²⁶⁸

“İnkâr edip ayetlerimizi ve bana kavuşmayı yalanlayanlara gelince, işte onlar azapla yüzyüze bırakılırlar.”²⁶⁹

“Doğrusu bu Kur’an en doğru yola götürür ve yararlı iş yapan müminlere büyük ecir olduğunu; ahirete inanmayanlara da can yakıcı bir azap hazırladığımızı müjdeler.”²⁷⁰

Ayetlerimizi ve ahirete kavuşmayı yalan sayan kimselerin işleri boşa gitmiştir.”²⁷¹

²⁶⁶ Bakara 2/1-5.

²⁶⁷ Nisa 4/136.

²⁶⁸ Sebe 34/8.

²⁶⁹ Rum 30/16.

²⁷⁰ İsrail 7/9-10.

²⁷¹ Araf 7/41.

B-AHİRETİN VARLIĞI

İslam inancının temel esaslarından olan ahirete iman konusu Kur'an-ı Kerim'in birçok suresinde geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ahiret gününe verilen değer ve önemin benzerini Hz. Muhammet'in hadislerinde görmekteyiz. Ahiretin varlığını vurgulayan ayetlere örnekler şu şekildedir.

“O ilkin mahlûku yaratıp sonra da iade edecek (öldükten sonra diriltecek) olandır ki, bu ona göre pek kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce sıfatlar onundur. O yegâne galip yegâne hüküm ve hikmet sahibidir.”²⁷²

“Şüphe yok ki Allah kabirlerde olan kimseleri tekrar diriltecektir.”²⁷³

“Allah'ın vadi gerçektir, kıyamet gününde şüphe yoktur” denildiği zaman “kıyametin ne olduğunu bilmiyoruz. Ancak birtakım tahminlerde bulunuyoruz. Onun hakkında kesin bir bilgi edinmiş değiliz.” “Yaptıklarının kötülükleri onlara görünmüş, alay edip durdukları şey onları kuşatmıştır.”²⁷⁴

“Allah'ın onları bir araya toplayacağı gün, sanki onlar kendi aralarında görüşüp tanışacakları gündüzün bir saatinden başka kalmamış gibi olurlar. Ahirette Allah ile karşılaşmayı yalanlayıp, doğru yolu tutmamış olanlar gerçekten ziyana uğramışlardır.”²⁷⁵

Hiz. Muhammet'in hadislerinde de Ahiret inancı ve kıyamette gerçekleşecek olan hallerin detaylı bir şekilde anlatıldığını görmekteyiz. Konuya örnek olarak bazı hadisler şunlardır.

Rasülullah şöyle buyurdu: “Sizden hiçbir kişi ile kıyamet gününde Rabbi behemehal konuşacak ve onunla Rabbi arasında tercüman bulunmayacaktır. Sonra o

²⁷² Rum 30/27.

²⁷³ Hacc 22/7.

²⁷⁴ Casiye 46/32-33.

²⁷⁵ Yunus 10/45.

kişi sağ tarafına bakacak ve ancak yapmış olduğu amelleri bulacaktır. Sonra sol yanına bakacak ve ancak yapmış olduğu şeyleri görecektir. Sonra yüzünün doğrultusuna bakacak ve kendisini ateş karşılayacaktır. Her kim yarım hurma ile bile olsa yüzünü cehennemden korumaya gücü yeterse bunu yapsın.”²⁷⁶

İbn Abbas (r.a.)’tan rivayet edilmiştir. Hz. Muhammet şöyle buyurdu: “İnsanlar kıyamet gününde mahşer yerine yaratıldıkları gibi, yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz olarak kaldırılacaklardır.” Sonra “ilk yaratmaya başladığımız gibi onu yine iade ederiz” ayetini okudu. Yaratıklardan ilk giydirilecek olan ilk insan ademdir. Ashabımdan bazı kişiler sağa sola itileceklerdir. Bunun üzerine “ey Rabbim! Bunlar benim ashabım” diyeceğim ve bana şöyle cevap verilecek: “Senden sonra onların neler meydana getirdiklerini bilmiyorsun. Onlar kendilerinden ayrıldığı gününden itibaren geriye dönenler oldular. Bunun üzerine ben de salih kul Hz. İsa(as)’nın söylediği gibi söyleyeceğim:

“Eğer kendilerine azap edersen onlar senin kullarıdır ve şayet onları bağışlarsan şüphesiz sen aziz ve hakim olansın.”²⁷⁷

Kur’an-ı Kerim’de sadece ahiretin varlığı üzerinde durulmamış, bu inanca yönelik olarak ileri sürülen itirazlara da cevaplar verilmiştir. Kur’an’ın bu itirazlara karşı ahiretin varlığını ispatladığı delillerden bazıları şunlardır.

a-Kur’an-ı Kerim’in ayetlerini indiği toplum olan Kureyşliler, Allah’ın varlığını kabul edip, her şeyleriyle Allah tarafından yaratıldıklarına inanıyorlardı. Tarih boyunca peygamberlere karşı çıkan insanların da büyük çoğunluğu böyle bir düşünceye sahipti. Bu konu Kur’an’da şöyle işlenmektedir.

²⁷⁶Et-Tirmizi,Ebu İsa Muhammed b. İsa,Sünen, Mısır, Mektebetü’l-İslamiyye,1356, *Kıyametin Sıfatı*, Hadis No,2529.

²⁷⁷ Tirmizi,a.g.e.,*Kıyametin Sıfatları*, c.IV, Hadis No,2539.

“Andolsun ki, onlara “gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altına alan kimdir” diye sorsan, mutlaka “Allah” derler. O halde nasıl haktan çevrilip döndürülüyorlar. Allah kullarından dilediğine rızkı bol verir, dilediğine de kısar Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir. Andolsun ki onlara “gökten su indirip, onunla ölümünün ardından yeryüzünü canlandıran kimdir?” diye sorarsan, mutlaka “Allah” derler. De ki Öyleyse hamd Allah’a mahsustur. Fakat çokları akıllarını kullanmazlar.”²⁷⁸

İlk yaratılışı kabul edip, tekrar yaratılmayı inkâr eden ve çürümüş kemiklerin biraraya gelemeyeceğini iddia eden kimselere Allah şöyle cevap veriyor.

“De ki, onları ilk defa yaratan tekrar diriltecektir. O her türlü yaratmayı bilendir.”²⁷⁹

Allahü Teâlâ kendisi için yoktan varetme ile tekrar yaratma açısından bir farkın olmayacağını şu ayetle açıklıyor.

“Önce yaratan, ölümden sonra tekrar diriltene odur. Bu onun için daha kolaydır.”²⁸⁰

b-İlk yaratılışı kabul edip, tekrar yaratılmayı reddeden ve uzak gören kimselere Kur’an insanların yaratılmasından daha zor olan göklerin ve yerin yaratılmış olmasını delil göstererek, tekrar yaratılışı ispatlamak istemektedir.

“Gökleri ve yaratan, bunları yaratmakla yorulmayan Allah’ın, ölüleri diriltmeye de gücünün yettiğini görmüyorlar mı? Evet, o her şeye kadirdir.”²⁸¹

c-Maddenin öncesiz olduğunu iddia ederek ilk yaratılışı inkâr eden ve: “Biz öldükten, toprak olduktan sonra tekrar mı diriltileceğiz? Bu dönüş ne kadar uzak bir

²⁷⁸ Ankebut 29/61-63.

²⁷⁹ Yasin 36/78-79.

²⁸⁰ Rum 30/27.

²⁸¹ Ahkaf 44/43.

şeydir.”²⁸² diyerek ölümden sonraki hayatı reddedenlere şahit oldukları mükemmel olayları hatırlatarak, bunlardan yola çıkarak Allah’ın gücünü idrak etmelerini istemektedir.

d-Kur’an-ı Kerim’in ahireti ispat sadedinde ortaya koyduğu delillerden biri de ölü toprağın yağmurla hayat bulup canlanmasıdır. Bu olaylar herkesin her zaman müşahade edebileceği türden olaylardır. Bu konunun örnekleri olan ayetler şu şekilde geçmektedir.

“Ey insanlar öldükten sonra dirilmekten şüphede iseniz, bilin ki biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra pıhtılaşmış kandan, sonra yapısı belli belirsiz bir çiğnem etten yaratmışızdır. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde tutarız, sonra sizi çocuk olarak çıkartırız, böylece yetişip ergenlik çağına varırsınız. Kiminiz öldürülür, kiminiz de ömrünün en fena zamanına ulaştırılır ki bilirken bir şey bilmez olur. Yeryüzünü görürsün ki kupkurudur. Fakat biz ona su indirdiğimiz zaman harekete geçer, kabarır, her güzel bitkiden çift çift yetiştirir.”²⁸³

“Rüzgârı gönderip de bulutları yürüten Allah’tır. Biz bulutları ölü bir yere göndeririz. Sonra bulutun yağmuruyla toprağı ölümünden sonra diriltiriz. İnsanların diriltilmesi de böyledir.”²⁸⁴

C-KIYAMET

Kıyamet kelimesi lügatte; kalkmak, dikilmek, ayaklanmak, doğrulmak ve dirilmek manalarına gelir.

Kıyametin istilahi manası ise, yaratılmış olan bütün varlıkların öldükten sonra belli bir zamanda tekrar diriltilmesidir. Kur’an’da kıyamet için farklı isimler

²⁸² Kaf 50/3.

²⁸³ Hacc 22/5.

²⁸⁴ Fatır 35/9.

kullanılmaktadır. Hâkka, Vâkıa, karia, âzife, saat gibi isimler kıyametin isimleri olup aynı zamanda kıyametin halleri hakkında bilgi vermektedirler.

Kur'an'da kıyameti anlatan bazı ayetler şu şekildedir.

“Kıyamet koştığı zaman, kimini alçaltacak ve kimini yüceltecek olan o hadisenin yalan olmadığı ortaya çıkacaktır. Ey insanlar yer sarsıldıkça sarsıldığı dağlar ufalandıkça ufalanıp toz duman haline geldiği zaman, siz de üç sınıf olursunuz. İyi işler yaptıkları için amel defterleri sağ tarafından verilenler; ne mutlu sağıcılara. Kötülük yaptıkları için amel defteri sol tarafından verilenler; ne yazık o solculara. Bir de iyilik işlemede önde olanlar vardır ki onlar karşılık almada da önde olanlardır.”²⁸⁵

Diğer bir kıyamet anlatımı da şu şekildedir.

“Kıyamet gününe yemin ederim ki, kendini kınayan nefse yemin ederim ki, insan kendisinin kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı zanneder? Evet bizim onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye gücümüz yeter. Fakat insan ileriye doğru boyuna kötülük yapmak ister de, kıyamet günü ne zamanmış diye sorar. Göz kamaştığı, ay tutulduğu, güneşle ay bir araya geldiği zaman, o gün insan “kaçacak yer neresi? Diyecektir. Hayır, kaçıp sığınılacak hiçbir yer yoktur. O gün varılıp durulacak yer ancak Rabbinin yanıdır. O gün insana takdir ettiği ve geriye bıraktığı herşey sorulur. Artık insan kendi kendinin sahibidir. İsterse özürlerini sayıp dursun.”²⁸⁶

Bu ayetlerin ortaya koyduğu bilgilerden, dünya yaşamının her yönüyle bitip, ardından yeni bir dirilişle bambaşka bir yaşantının başlaması hadisesine kıyamet denir.

²⁸⁵ Vâkıa 56/1-10.

²⁸⁶ Kıyamet 75/1-15.

1-Kıyametin Zamanı

Bütün peygamberlerin tebliğlerini dikkate aldığımızda hepsinin, kavimlerini gelecek olan o büyük güne karşı uyardıklarını görmekteyiz. İnsanlar inat edip peygamberlerine kıyametin ne zaman kopacağını sorduklarında, elçilerin verdiği cevap “Bunu ancak Allah bilir” şeklindedir. Kur’an-ı Kerim’de bu husus şöyle açıklanır.

“Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların hükümrانlığı kendisinin olan Allah ne yücedir. Kıyamet saatini bilmek ona aittir. Ona döneceksiniz.”²⁸⁷

İnsanların inat edip ısrarla kendilerine gönderilen peygamberlere kıyametin zamanını sormaları sonucu Allah şu ayetleri indirmiştir.

“Ey Muhammet! Senden kıyametin zamanını sorarlar. De ki, onun bilgisi ancak Allah katındadır; ne bilirsin belki de o zaman yakındır.”²⁸⁸

“Sana kıyamet saatinden onun ne zaman gelip çatacağından soruyorlar. De ki, onun ilmi ancak Rabbinin katındadır. Onun vaktini ondan başkası açıklayamaz. O göklere de yerlere de ağır gelmiştir. O size ansızın gelecektir. Sanki sen onu biliyormuşsun gibi sana soruyorlar. De ki, onun bilgisi ancak Allah katındadır, ama insanların çoğu bunu bilmezler.”²⁸⁹

Hız. Muhammet’in hadislerinde de kıyamet saatinin yalnızca Allah tarafından bilindiğini açıklayan ibareler vardır. Meşhur Cibril hadisinde kendisine yöneltilen “kıyamet ne zaman kopacak? sorusuna “bu konuda sorulan sorandan daha bilgili değildir” şeklinde cevap vermiştir.²⁹⁰

²⁸⁷ Zuhruf 43/85.

²⁸⁸ Ahzap 33/63.

²⁸⁹ Araf 7/187.

²⁹⁰ Müslim, Ebu’l Huseyn Müslimu’bnu’l-Haccac, Sahih, Kahire, 1955, Kitabü’l-İman, 7.

Bütün peygamberler gibi Hz. Muhammet de kıyametin yakın olduğu ve insanlara hiç beklemedikleri bir anda geleceği vurgusunu yapmaktadır. Şu hadislerde olduğu gibi.

“Kıyamet ile benim gönderilmem şu iki parmak gibi yakındır. Sonra orta ve şahadet parmaklarını işaret etti.”²⁹¹

“Sizden önce geçen ümmetlere nispetle vaktiniz, ikinci namazı ile güneşin batması arasındaki vakit kadardır.”²⁹²

2-Kıyametin Alametleri

Kıyametin ne zaman kopacağı bildirilmemiştir. Fakat bu büyük olayın alameti ve işareti olacak olan hadiseler Hz. Muhammet’in hadislerinde detaylı bir şekilde rastlamaktayız. Kıyametin alametleri kıyamete olan yakınlıkları ve değerleri açısından büyük ve küçük alametler olarak isimlendirilmiştir.²⁹³

Kıyametin küçük alametlerinden bazıları şunlardır.

a-Cariyenin efendisini doğurması²⁹⁴

b-Yalın ayak çıplak deve çobanlarının bina yükseltme yarışına girmeleri.²⁹⁵

c-Hz. Muhammet’in peygamber olarak gönderilmesi ve peygamberliğin onunla sona ermesi

d-İçki içme ve zina gibi olan haram fiillerin artması.²⁹⁶

e-Adam öldürme olayının, ölenin ne için öldüğünü, öldürenin de ne için öldürdüğünü bilemeyeceği kadar artması.²⁹⁷

²⁹¹ Buhari,Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail,el-Camiu’s-Sahih, İstanbul,1315,Rikak,38.

²⁹² Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, Matbaatü’l-Mümeyniyye,Kahire,1313,c.III, s.192-202.

²⁹³ Gölcük, Şerafettin, Toprak,Süleyman, *a.g.e.*,s.408.

²⁹⁴ Müslim,a.g.e., Kitabu’l-İman,7.

²⁹⁵ Müslim,a.g.e., Kitabu’l-İman,7.

²⁹⁶ Tirmizi,a.g.e., Fiten,34.

f-Emanetin yok olması, huşunun kaldırılması, alimlerin azalması.²⁹⁸

Hz. Muhammet Müslim’de geçen bir hadiste kıyametin büyük alametlerini 10 tane olarak anlatıyor.

1-Duman (Duhan): Hadislerde doğu ile batıyı kapsayacak bir duman olarak anlatılan bu alamet hakkında Kur’an’da şu ayet yer almaktadır.

“Şimdi sen göğün insanları bürüyecek açık bir duman çıkaracağı günü gözetle. Zira bu elemli bir azaptır. (İşte o zaman insanlar) “Rabbimiz, bizden azabı kaldır. Doğrusu artık biz inanıyoruz” derler.”²⁹⁹

2-Deccal: Tanrılık iddiasında bulunacak ve istidrac nevinden bazı harikalar gösterecek kalbinde hastalık olan kimseleri etrafında toplayacaktır. Hz. Muhammet namazı müteakip okuduğu dualarda Deccal fitnesinden Allah’a sığındı. Hz. Muhammet Deccal hakkında şu bilgileri veriyor.

“Allah hiçbir peygamber göndermemiştir ki, ümmetini Deccal’dan korkutmuş olmasın. Şüphe yok ki Deccal aranızdan çıkacaktır. Onun durumundan hiçbir şey size gizli kalmayacaktır. Zira Rabbinizin tek gözünün kör olmadığı ve Deccalin sağ gözünün kör ve sanki fırlamış gibi olduğu size gizli kalmayacaktır.”³⁰⁰

3-Dâbbetü’l-Arz: Yerden çıkacak varlık anlamına gelen bu alamete Ku’ran şu şekilde işaret ediyor. “Kendilerine söylenmiş olan başa geldiği zaman yerden bir canlı çıkarırız ki, insanların ayetlerimize kesin olarak inanmadıklarını söyleyerek konuşur.”³⁰¹

²⁹⁷ Buhari,a.g.e.,Fiten,25; Gölcük,Toprak, a.g.e.,s.49.

²⁹⁸ İbn Mace,Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid,Sünen,Mısır,Daru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye,ts., Fiten,27.

²⁹⁹ Duhan 44/10-12.

³⁰⁰ Buhari,a.g.e., Fiten,26.

³⁰¹ Neml 27/82.

Hadiste ise bu alamet hakkında şu bilgiler verilir. “Dâbbe Süleyman b. davud’un mührü ve Musa b. İmran’ın asası beraberinde olarak çıkar, asa ile müminin gözünü parlatır ve mührü kâfirin burnuna vurup damgalar. Öyle ki oba halkı toplanacak bu: ya mümin diyecek şu da: ya kâfir diyecektir.”³⁰²

4-Güneşin batıdan doğması: Kıyametin en büyük alametlerinden biri de doğa hadiselerinden birinin bozulmasıyla ortaya çıkacaktır. Her zaman doğudan doğup batıdan batan güneş bir gün bu işlemin tersini yapmaya başlayacaktır. Hadiste bu alamete şu şekilde işaret ediliyor. “Güneş batıdan doğmadıkça kıyamet kopmaz. Güneş batıdan doğup insanlar bu olayı görünce, toptan iman edecekleri, fakat bu önceden iman etmemiş olan veya imanında hayır ve üstünlük kazanmayan kimselerin imanlarının kendilerine fayda vermediği zamandır.”³⁰³

5-Hz. İsa’nın inişi: Hz. İsa hadislere göre Deccal ortaya çıktığı zaman, adaleti tesis etmek için daha önce Allah tarafından çekildiği gökten indirilir. Deccalı öldürür sonra Allah’ın dilediği kadar yaşadıkdan sonra ölür ve defnedilir. Sonra bir rüzgar esip müminlerin ruhu alınır, geriye insanların şerlileri ve kötülükleri kalır, kıyamet onların üzerine kopar.”³⁰⁴

6-Ye’cüc ve Me’cücün çıkışı: Bu alamet Kyr’an’da Zülkarneyn kıssasının bir parçası olarak şöyle geçmektedir. “Nihayet iki dağ arasına ulaştığında onların önünde, hemen hiçbir sözü anlamayan bir kavim buldu. Dediler ki: Ey Zülkarneyn! Bu memlekette Ye’cüc ve Me’cüc bozgunculuk yapmaktadırlar. Bizimle onlar arasında bir sed yapman için sana bir vergi verelim mi? Dedi ki: "Rabbimin beni içinde bulundurduğu nimet ve kudret daha hayırlıdır. Siz bana kuvvetinizle destek olun da, sizinle onlar arasına aşılmaz bir engel yapayım." "Bana, demir kütleleri getirin." Nihayet dağın iki yanı arasını aynı seviyeye getirince: "Üfleyin!" dedi. Artık onu kor haline sokunca: "Getirin bana, üzerine bir miktar erimiş bakır dökeyim" dedi. Bu sebeple onu ne aşmaya muktedir oldular ne de onu delebildiler.

³⁰² İbn Mace, a.g.e., Kitabu'l-Fiten, 3.

³⁰³ Müslim, a.g.e., İman, 72.

³⁰⁴ Müslim, a.g.e., Fiten, 23.

Zülkarneyn: Bu, Rabbimden bir rahmettir. Fakat Rabbimin vâdi gelince, O, bunu yerle bir eder. Rabbimin vâdi hakır, dedi. O gün biz onları, birbirine çarparak çalkalanır bir halde bırakmışızdır; Sûr'a da üfürülmüş, böylece onları bütünüyle bir araya getirmişizdir.”³⁰⁵

Kur'an'da geçen bu kıssadaki Ye'cüc ve Me'cüc ve onlara yapılan set ile alakalı kesin şeyler söylemek mümkün görülmemektedir. Hadislerde ortaya çıkan şey kıyamet yaklaştığında bu iki milletin buldukları seddi aşır, insanları birbirine düşürecekleridir.

7-8-9-Doğuda, batıda ve Arap Yarımadasında üç yer batacaktır.

10-Yemen'de bir ateş çıkır, insanları önüne katır sürükleyecektir.³⁰⁶

D-AHİRET HALLERİ

1-Ba's (Diriliş): Ba's, göndermek ve dirilmek anlamlarına gelmektedir. Terim anlamı ise öldükten sonra tekrar dirilmek anlamına gelmektedir. Ba's inancı ahiret inancının temelini oluşturmaktadır. Kur'an'da bu konu şu şekilde yer almaktadır. “Andolsun biz insanı, çamurdan bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfeye haline getirdik. Sonra nutfeyi alaka yaptık. Peşinden, alakayı, bir parçacık et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratışla insan haline getirdik. Yapıyaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir. Sonra, muhakkak ki siz, bunun ardından elbet öleceksiniz. Sonra da şüphesiz, sizler kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz.”³⁰⁷

2-Haşır ve Mahşer: Haşır kelimesi lügatte, toplamak toplanmak, bir araya getirmek gibi anlamlara gelmektedir. Mahşer ise, toplanma alanı anlamındadır. Yaratılmış bütün insanların bir gün Allah'ın huzurunda toplanacağına dair ayet ve hadislerde çokça bilgi yer almaktadır. Haşır olayından bahseden bazı ayetler şu şekildedir. “Yerde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlar da ancak sizin gibi

³⁰⁵ Kehf 18/93-99.

³⁰⁶ Gölcük, Toprak, a.g.e., s.410-412.

³⁰⁷ Müminun 23/12-16.

bir topluluktur. Kitapta biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Onlar sonra Rablerine toplanacaklar.”³⁰⁸

“Sonra sura bir defa daha üflenince, hemen ayağa kalkıp bekleyip dururlar.”³⁰⁹

“Gözleri dönmüş olarak, dağılmış çekirgeler gibi kabirlerinden çıkarlar ve çağırana doğru koşarlar.”³¹⁰

Kur’an’da insanın başıboş yaratılmadığı vurgulanmaktadır. Öldükten sonra dirilitilen insanlar, yaptıklarının karşılığını görmek için mahşer denilen toplanma alanında bir araya geleceklerdir. Toplanan bu insanlara yapmaları gerektiği halde yapmadıkları, yapmamaları gerektiği halde yaptıkları şeylerden hep sorulacaktır.

3-Hesap, sual, mizan: Mahşerde toplanan insanların hesapları görülecek ve onlara ayet ve hadislerde ifade edilen çeşitli konularda sorular sorulacak. Ardında bütün yaptıkları insanların gözü önünde bir terazide tartılacaktır. Birbirleriyle bağlantılı olan bu safhaların hepsinin beraberce yapılmasından maksat; insanoğluna hiçbir itiraz kapısı bırakmamaktır.

Kur’an-ı Kerim, insanları bütün yaptıklarının ayrıntılı bir şekilde yazıldığı bir amel defterinden bahseder. Bu defter dünyadayken, insanın yanından hiç ayrılmayan ve şerefli yazıcılar olarak isimlendirilen melekler tarafından doldurulmaktadır.

“Kitabı sağ tarafından verilen:" Alın, kitabımı okuyun" der. Doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum. Artık o, hoşnut kalacağı bir hayat içindedir, Yüce bir cennette, Meyveleri sarkmış halde. (Onlara denir ki:) Geçmiş günlerde işlediklerinize (iyi amellerinize) karşılık, âfiyetle yeyin, için. Kitabı sol tarafından verilene gelince, der ki:" Keşke, bana kitabım verilmeseydi!" Şu hesabımın

³⁰⁸ Enam 6/38.

³⁰⁹ Zümer 39/68.

ne olduğunu bilmeseydim!" Keşke onunla (ölümümle) her iş olup bitseydi! Malım bana hiç fayda sağlamadı; Saltanatım da benden (koptu), yok olup gitti. Onu yakalayın da, (ellerini boynuna) ağlayın; Sonra alevli ateşe atın onu! Sonra da onu yetmiş arşın uzunluğunda bir zincir içinde oraya sokun! Çünkü o, ulu Allah'a iman etmezdi, Yoksulu doyurmaya teşvik etmezdi. Bu sebeple, bugün burada onun candan bir dostu yoktur."³¹¹

"Kimin kitabı sağından verilirse, kolay bir hesapla hesaba çekilir. Ve sevinçli olarak ailesine dönecek. Kimin kitabı arkasından verilirse, derhal yok olmayı temenni edecek ve alevli ateşe girecek. Bilin ki o dünyada ailesi içinde şımarıp durmaktaydı."³¹²

İnsanın yaptığı amellerin tartılacağı terazinin varlığı, Allah'ın, kullarına hiç zulmetmeyip onlara tam anlamıyla adaletli davrandığının bir simgesi olarak anlatılmaktadır. "Kıyamet günü doğru teraziler kurarız. Hiç kimse hiçbir haksızlığa uğratılmaz. Hardal tanesi olsa bile yapılanı ortaya koyarız. Hesap gören olarak biz yeteriz."³¹³

"Ama tartıları ağır gelen kimse hoş bir hayat içinde olacaktır. Tartıları hafif gelenler ise onların yeri (kızgın ateşten) bir çukurdur."³¹⁴

4-Havuz: Ahirette etrafında toplanılacak su birikintisi veya ırmak anlamında kullanılır. Hz. Muhammet ümmetiyle bu havzın etrafında buluşacağını haber vermiştir. Bu konu hadiste şu şekilde geçmektedir. "Her peygamberin bir havuzu

³¹⁰ Kamer 54/7-8.

³¹¹ Hakka 69/19-35.

³¹² İnşikak 84/7-13.

³¹³ Enbiya 21/47.

³¹⁴ Karia 102/6-10.

vardır ve paygamberler hangisinin su içmeye geleni daha fazla olursa, bununla iftihar ederler ve ben su içmeye geleni en çok olacağını ümit ediyorum.”³¹⁵

Kur’an’da Hz. Muhammet’e ve onun şahsında ümmetine verilen havuz hakkında şu ayetler yer almaktadır. “Ey Muhammet! Biz sana Kevser’i verdik.”³¹⁶

Hz. Muhammet hatta bu Kevser Havuzu hakkında ümmetine detaylı bilgi de vermiştir. “Benim havuzumun kenarı bir aylık yoldur. Suyu süten daha beyaz, kokusu miskten daha güzel, kadehleri de gökteki yıldızlardan daha çoktur. Ondan bir kere içen bir daha ebediyen susamaz.”³¹⁷

5-Şefaât: Bu kelime lügatta aracı olmak anlamına gelmektedir. Kıyamet gününde Allah, peygamberlerine ve salih kullarına kendisinin izin verdiği kesimden olan birilerine şefaât imkânı verecektir. Kur’an’da şefaâtle ilgili ayetleri incelediğimizde şefaate güvenmemeyi, böyle bir beklenti içinde olmamayı ön planda tuttuğunu görmekteyiz. Bu konuyla ilgili ayetlerin bazıları şu şekildedir. “Hiçbir şefaâtçi yoktur ki, onun izni olmadan şefaât edebilsin.”³¹⁸

“Bunlar Allah’ın rızasına ermiş olandan başkasına şefaât edemezler.”³¹⁹

“O gün Rahman’ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasının şafaati fayda vermez.”³²⁰

Hadislerde ise şefaatin varlığı ön planda tutularak buna vurgu yapılmaktadır. Bu konunun bazı örnekleri şu şekildedir.

“Şefaâtim ümmetimden büyük günah işleyen kimseler içindir.”³²¹

³¹⁵ Tirmizi,a.g.e.,Kıyametin Sıfatı,12.

³¹⁶ Kevser 108/1.

³¹⁷ Tirmizi,a.g.e.,Kıyamet, 14,15.

³¹⁸ Yunus 10/3.

³¹⁹ Enbiya 21/28.

³²⁰ Taha 20/109.

³²¹ Tirmizi,a.g.e., Kıyamet,11.

“Ümmetim içinde insanlardan büyük cemaatlere şefaati edecek kimseler vardır. Onlardan kimi bir kabileye, kimi bir zümreye, kimi de bir kişiye şefaati edecek ve neticede bunlar cennete gireceklerdir.”³²²

Kur’an’daki şefaati daraltan ve ona güvenmemeyi vurgulayan tutumla, hadislerdeki şefaati müjdesini karşılaştığımızda şöyle bir sonuca varmak mümkün görülmektedir. Siz şefaate güvenip amelden geri kalmayın fakat günahlarınızdan dolayı Allah size şefaati edilmesine izin verirse, bu Allah’ın lütfuyla gerçekleşecek bir nimettir.

6-Sırat: Bu kelime lügatte yol anlamına gelmektedir. Sırat cehennem üzerine kurulmuş olan bir köprüdür. Cennete varmak için cehennem üzerine kurulmuş olan bu köprüden geçmek gerekmektedir. Sıratı bahseden ayetler şu şekilde geçmektedir. “Sizden cehenneme uğramayacak yoktur. Bu Rabbinin üzerine aldığı kesinleşmiş bir hükümdür. Sonra biz Allah’a karşı gelmekten sakınmış olanları, kurtarır, zalimleri de orada diz üstü çökmüş olarak bırakırız.”³²³

Bu ayette cehenneme herkesin uğrayacağından bahsedilmektedir. Peygamberlerin ve salihlerin de içinde bulunduğu bir çok kimsenin cehenneme uğraması, üzerine kurulan sırat köprüsünden geçme anlamına yorumlanmıştır.³²⁴

Hiz. Muhammet’in hadislerinde ise sırat şu şekilde işlenmektedir.

“Sırat üzerinde müminlerin şiarı “ey Rabbim selamet ver, selamet ver” şeklinde olacaktır.”³²⁵

Enes b. Malik’ten Rasülullah’tan kıyamet gününde bana şefaati etmesini istedim ve “ederim” buyurdu. “Ey Allah’ın Rasülü sizi nerede arayayım? dedim.

³²² Tirmizi, a.g.e., Kıyamet, 11.

³²³ Meryem 19/71-72.

³²⁴ Gölcük, Toprak, a.g.e., s.425.

³²⁵ Tirmizi, a.g.e., Kıyamet, 9.

“beni ilk arayacağın zaman sırat üzerinde ara” dedi. “Ya sizi sırat üzerinde bulamazsam” dedim “o zaman beni amel terazisinin yanında ara” buyurdu. “Terazinin yanında sizi bulamazsam” dedim. “O zaman havuzun yanında ara, çünkü ben bu üç yerin birinde olurum.”³²⁶

Dünyadaki yapısıyla insanın sıratı anlaması oldukça zordur. Faakat ölüm ile başlayan farklılıklar ve aykırılıklar dünyasında kişiye göre genişleyip kapanan sırat köprüsünün de anlamlı bir yeri vardır. Çünkü ölüm ve sonrasındaki hadiseler, yaşamadıkça, insana değişik ve aykırı gelecek olan hadiselerdir.

E-CEHENNEM, A'RAF VE CENNET

Kıyamet gününde insanlar, ba's, haşr, sual, mizan ve sırat safhalarından sonra hakettikleri sonuca göre ya cennete ya cehenneme gidecekler ya da A'raf denilen yerde belli bir süre durdurulacaklardır.

Cennet ve cehennemin şu an mevcut olup olmaması hakkında kelami ekoller arasında farklılıklar vardır. Ehli sünnet mezhepleri “Rabbinizin bağışına ve takva sahipleri için hazırlanmış olan genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun.”³²⁷

“Kâfirler için hazırlanmış bulunan ateşten sakının.”³²⁸ Ayetlerinden yola çıkarak, cennet ve cehennemin şu anda mevcut olduğu kanaatine varmışlardır. Mutezile ehli ise bu konuda Ehli Sünnet gibi düşünmeyerek bu görüşlerine muhalif kalmıştır. Yine Ehli Sünnet cennet ve cehennemin içindekilerle birlikte ebdîyen yok olmayacağı görüşündedir. Bu görüşlerine dayanak teşkil eden ayetlerden biri şu şekildedir. “İman edip ve iyi işler yapanları, içinde ebedi kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetlere koyacağız. Allah o söylenenleri hak bir söz olarak vadetti. Söz verme ve onu tutma bakımından kim Allah'tan daha doğru sözlü olabilir.”³²⁹

Cehmiyye ise bu konuda Ehli Sünnete muhalefet ederek, bunların ebedî olmadığını görüşünü ileri sürmüştür.³³⁰

³²⁶ Tirmizi, a.g.e., Kıyamet, 9.

³²⁷ Ali İmran 3/133.

³²⁸ Ali İmran 3/131.

³²⁹ Nisa 4/122.

³³⁰ Sabuni, a.g.e. s. 186.

1-Cehennem cehennem kelimesi Kur'an'da ateş, büyük fırın, kor ateş, azap, sakar, ceza, hutame ve haviye isimleriyle zikredilir. Bu isimler cehennemın isimleri olabileceği gibi, cehennemde görülecek olan azabın derecelerini ve çeşidini haber verme anlamını da taşıyabilir.

Cehennem Allah'ın gazap ve cezalandırmasının tecellisidir. Bu açıdan bakıldığında mutlak adalet sahibi olan Allah'ın adaletinin bir gereğidir. Cehennemi anlatan ve onun hakkında bilgi veren birçok ayet vardır.

“Allah şüphesiz inkârcılara lanet etmiş ve onlara içinde sonsuz olarak temelli kalacakları çalgın alevli cehennemi hazırlamıştır. Onlar bir dost ve yardımcı bulamazlar.

Yüzleri ateşe çevrildiği gün; “keşke Allah'a itaat etseydik, keşke peygambere itaat etseydik” derler.

“Rabbimiz, biz yöneticilerimize ve büyüklerimize itaat etmiştik, fakat onlar bizi yoldan saptırdılar.”

“Rabbimiz, onlara iki kat azap ver, onları büyük bir lanete uğrat” derler.”³³¹

Hz. Muhammet'in hadislerinde de cehennemi detaylı bir şekilde anlattığını görmekteyiz. Ayetlerde geçen bazı ifadeler ve hadislerdeki net anlatımıyla cehennemın, canlı, gören, konuşan bir varlık olduğu bilgisini edinmekteyiz. Buna örnek olacak hadislerden biri şudur. “Kıyamet günü cehennemden bir boyun çıkacaktır ki, gören iki gözü, işiten iki kulağı ve konuşan bir dili olacaktır.”³³²

Cehennemde sadece maddi azap bulunmayacaktır. Güzellikleri Allah tarafından övülen cennet nimetlerinden mahrum kalmak da cehennemlikleri etkileyen bir azap olacaktır.

2-A'raf: A'raf cennet ile cehennem arasındaki bir yerdir. Kur'an'da a'rafta duran ve cennetliklerle cehennemliklere yönelik değerlendirmeler yapan bazı kimselerden bahsedilmektedir. Bunların kimler olduğuna dair Kur'an'da kesin bir bilgi mevcut değildir. A'rafta bulunan kişilerin konuşmaları şu şekilde geçmektedir. “Bizim âyetlerimizi yalanlayıp da onlara karşı kibirlenmek isteyenler var ya, işte onlara gök kapıları açılmayacak ve onlar, deve iğne deliğine girinceye kadar cennete giremeyeceklerdir! Suçluları işte böyle cezalandırırız! Onlar için cehennem ateşinden

³³¹ Ahzap 33/64-68.

döşekler, üstlerine de örtüler vardır. İşte zalimleri böyle cezalandırırız! İnanıp da iyi işler yapanlara gelince -ki hiç kimseye gücünün üstünde bir vazife yüklemeyiz- işte onlar, cennet ehlidir. Orada onlar ebedî kalacaklar. (Cennette) onların altlarından ırmaklar akarken, kalplerinde kinden ne varsa hepsini çıkarıp atarız. Ve onlar derler ki: "Hidayetiyle bizi (bu nimete) kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bizi doğru yola iletmeseydi kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik. Hakikaten Rabbimizin elçileri gerçeği getirmişler." Onlara: İşte size cennet; yapmış olduğunuz iyi amellere karşılık ona vâris kıldınız diye seslenilir. Cennet ehli cehennem ehline: Biz Rabbimizin bize vadettiğini gerçek bulduk, siz de Rabbinizin size vadettiğini gerçek buldunuz mu? diye seslenir. "Evet!" derler. Ve aralarından bir çağrıcı, Allah'ın lâneti zalimlerin üzerine olsun! diye bağırır. Onlar, Allah yolundan alıkoyan ve onu eğip bükme isteyen zalimlerdir. Onlar ahireti de inkâr edenlerdir. İki taraf (cennetlikler ve cehennemlikler) arasında bir perde ve A'râf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır ki, bunlar henüz cennete giremedikleri halde (girmeyi) umarak cennet ehline: "Selâm size!" diye seslenirler. Gözleri cehennem ehli tarafına döndürülünce de: Ey Rabbimiz! Bizi zalimler topluluğu ile beraber buldurma! derler. (Yine) A'râf ehli simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek derler ki: "Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size hiçbir yarar sağlamadı. Allah'ın, kendilerini hiçbir rahmete erdirmeyeceğine dair yemin ettiğiniz kimseler bunlar mı?" (ve cennet ehline dönerek): "Girin cennete; artık size korku yoktur ve siz üzülecek de değilsiniz" (derler). Cehennem ehli, cennet ehline: Suyunuzdan veya Allah'ın size verdiği rızıktan biraz da bize verin! diye seslenirler. Onlar da: Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır, derler. O kâfirler ki,

³³² Tirmizi, a.g.e., Cehennem, 1.

dinlerini bir eğlence ve oyun edindiler de dünya hayatı onları aldattı. Onlar, bu günleri ile karşılaşacaklarını unuttukları ve âyetlerimizi bile bile inkâr ettikleri gibi biz de bugün onları unuturuz.”³³³

Bu ayetlerden, A'raf'ta bulunan kimselerin de belli bir bekleme süresinden sonra girmeyi ümit ettikleri cennete girdiklerini anlıyoruz.

3-Cennet: Cennet kelimesi güzel bahçe anlamına gelmektedir. Dünya hayatında Allah'ın çizdiği istikamette ilerleyen kimselerin, kendilerinden ve çalışmalarından hoşnut kalındığının bir ifadesi olarak, varacakları yerdir.

Kur'an-ı Kerim'de cennet için farklı isimler kullanılmaktadır. Adn Cenneti, Firdevs Cenneti, Naim Cenneti gibi. Bu cennetlerin derece olarak birbirlerinden farklı olduğunu Hz. Muhammet'in "Allah'tan cennet isteyin, ona Firdevs Cenneti için dua edin" sözlerinden anlıyoruz. Cennetin tasvirini ve güzelliğine dair Kur'an ve sünnette bir çok bilgi mevcuttur. Bu konuyla ilgili bazı ayetler şu şekildedir.

"Takvâ sahiplerine vâdolan cennetin özelliği (şudur): Onun zemininden ırmaklar akar. Yemişleri ve gölgesi sürekli. İşte bu, (kötülüklerden) sakınanların (mutlu) sonudur. Kâfirlerin sonu ise ateştir.”³³⁴

"Rablerine karşı gelmekten sakınanlar ise, bölük bölük cennete sevk edilir, oraya varıp da kapıları açıldığında bekçileri onlara: Selam size! Tertemiz geldiniz. Artık ebedî kalmak üzere girin buraya, derler.”³³⁵

Cennet nimetlerini detaylı bir şekilde Hz. Muhammet'in hadislerinde de görmekteyiz. Bu detaylar yoruma açık bir kapı bırakmamasına rağmen bu konuda farklı düşünen kimselere rastlamaktayız. Ehli Sünnete göre Allahü Teâlâ'nın haber verdiği, cennet ehline ait huriler, köşkler, türlü meyveler, nehirler, ağaçlar, çeşitli yiyecek ve içecek gibi nimetler ile cehennem ehline dair zakkum yemeği, kaynar su, zincirler, bukağılar, ateşten halatlar nevinden olan azaplar da haktır ve gerçekleşecektir. Batıniler ile filozoflar bu gerçeğe karşı çıkmakta ve cennet ile cehennem olayları hakkında zahiri manalarına aykırı yorumlar yapmaktadırlar. Oysa

³³³ A'raf 7/40-51.

³³⁴ Ra'd 13/35.

³³⁵ Zümer 39/73.

elde bir delil olmaksızın nasslar zahiri anlamlardan başka bir anlama te'vil edilemez.³³⁶

F-ÖLÜMDEN SONRA DİRİLMEK

1. Âmidî'nin Hulud Fikrinden Dolayı İslam Felsefecilerini Eleştirmesi

Âmidî, İslam Felsefecilerinin nefis ve onun tabiatına dair fikirlerinin eleştirilmesine kitaplarında önemli bir yer vermektedir. Nefsîn huludu ve varacağı yer konularında da onlara nisbet edilen görüşleri açıkladıktan sonra itirazlarını belirtiyor. Bu konuda İslam Felsefecileri şöyle diyorlardı. “İnsan nefsi bedenden sonra bâkî kalacaktır. Harici bir sebep olmaksızın, onun vakti geçtikten sonra vaktinin bitmesine gerek yoktur”³³⁷ Bu konu hakkındaki Felsefecilerin delillerine Âmidî itiraz ederek bu delilleri şu açılardan eleştirmiştir.

Âmidî öncelikle bedenle-nefis arasındaki tabii ilişkiye dayandırılan delili açıklıyor. “Nefisle beden arasındaki alaka cevherî değil bilakis ârîzidir. Bu yüzden beden fânî olduğundan nefsîn fânî olmasına gerek yoktur”³³⁸ Bu, aslı Eflatun'a dayandırılan ve “infisal delili” diye isimlendirilen delildir. Bu konudaki tenkidi şu şekildedir. “Âmidî öncelikle felsefecilerin nefsîn hâdis olmasına dair ifade ettikleri delilendirmelerini eleştiriyor. “Bu konuda tutundukları delil şudur. Nefsîn beden olmadan bir temyizi söz konusu değildir. Şâyet nefis bedenden önce bunlunsaydı fiilden ve infialden yoksun olurdu.”³³⁹ Şâyet bedenlerden sonra nefsîn meydana gelmesi ve çoğalması sözü doğru olsaydı nefisler bedenlere nisbet edilirdi. Fakat nefislerin meydana gelmesi ve çoğalması bedenlerin yaratılmasından önce olsaydı bu durumda olan bedenler nefislere nisbet edilecektir.³⁴⁰ Bütün nefislerin vaktinin bitmesini, bedenlerin vaktinin bitmesi esnasında, onlarında ademe hüküm veren kadîm bir irâdeye dayandırmakta hiçbir mani yoktur.”³⁴¹

İkinci olarak Âmidî, Felsefecilerin, nefsîn basitliğinden dolayı onun oluşunu ve fesadını imkânsız görmeye dayanan delillerine işaret ediyor. Âmidî, nefsîn

³³⁶ Sâbûnî, a.g.e., s.186.

³³⁷ Âmidî, *Ğâyetü'l Meram*, s. 285.

³³⁸ Âmidî, a.g.e., s. 286.

³³⁹ Âmidî, *Ğâyetü'l Meram*, s.293.

³⁴⁰ Âmidî, a.g.e., s 295.

³⁴¹ Âmidî, a.g.e., s. 295.

basitliği fikrinin onun Allahın takdiri olan mümkün bir varlık olduğu ihtimalini ortadan kaldırmayacağı görüşündedir. Üstelik bu olayın meydana gelmesine akıl delalet etmez, buna işaret eden bir nakil de yoktur.³⁴²

Bu açıklamalarından sonra Âmidî felsefecilerin “Basit olan şeyler fesada uğramaz” prensiplerinin başka görüşleriyle tenakuz içinde olduğuna işaret ediyor. Çünkü felsefeciler “Cevheri suretlerin” basitliklerine rağmen oluşu ve fesadı kabul eden bir yapıda olduğunu benimsiyorlar. Bu durumda da nefsîn bedene bitişmeyi ve ondan ayrılmayı kabul eden bir yapıda olmasında hiçbir mani yoktur. Âmidî onları şu konuda da çelişki içinde görüyor.³⁴³ Koyunun kurttan nefretini gerektiren mânâyı idrâk etmelerindeki “vehmî kuvvet anlayışından dolayı onları çelişkili buluyor. Çünkü bunun parçalanmaması imkânsızdır. Zâten o da bir alet olmaksızın idrâk edemez. Bu yüzden bedenin vaktinin sona ermesiyle onun da işinin bittiğine hükmedilir. Bir de onlar “Mümkün olmak ancak maddi olanakla gerçekleşir” ifadeleriyle nefsîn yaşadığı müddetçe madde olmasını gerekli görürler. Onların “nefis yokluktan sonra varedildi” manasındaki itirazları bu konudaki kendi delillerini çürütüyor. Çünkü vâcib olan yokluğu kabul etmez”³⁴⁴

Âmidî üçüncü olarak şu dellilendirmelerine yer veriyor: “Fail nefsîn illeti faal akıllıdır. Faal akıl bâki olduğuna göre nefiste bâki olur” Âmidî, faal aklın varlığının bâtil olduğunu söyleyerek bu delile itiraz ediyor. Âmidî üstelik bu faal aklın nefei mi ait yoksa başkasına mı ait olduğu konusunu tartışmaya açıyor.³⁴⁵

Felsefecilerin, nefsîn huluduna dair iddialarını tenkit ederken şunları da söylüyor. “Onlar nefisleri iyi ya da kötü ruhlardan ibaret kabul ettiler. İyi nefisleri, dünyada yaptıkları iyiliklerden dolayı Ahirette mutlu olma hazzını elde edenler olarak taksim ettiler. Bu taksimin gereği olarak kendileri için iyilik ya da kötülüğün bulunmadığı çocuk ve mecnun gibi “Masum Nefisleri” ölümden sonra lezzet alma konumunda kabul ettiler.³⁴⁶ Onlar bedenlerin tekrar dirilmesini imkânsız gördüler. .

³⁴² Âmidî, *a.g.e.*, s.286.

³⁴³ Âmidî, *a.g.e.*, s.295.

³⁴⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s. 296.

³⁴⁵ Âmidî, *a.g.e.*, s.288.

³⁴⁶ Âmidî, *a.g.e.*, s.291-292.

Bu konuda varit olan haşr ve mead ile ilgili semî delilleri, insanların nizamlarını sağlamaya yönelik teşvik edici bilgiler olarak kabul ettiler.³⁴⁷

Âmidî onların bu iddialarını fasih bir şekilde tenkit ediyor. “Onlar nefislerin huludu meselesinin şerî naslarla ve bedihî akılla çelişmediğini iddia ediyorlar. Onlar bunu hayal ediyorlar ama bunu aklî açıdan isbatlamaktan acze düşüyorlar. Diyorlar ki “Bu aklen ve şeran uzak bir ihtimal değildir”. Bunda aklî bir çelişki ve şerî bir mahzur yoktur” Bunlar ancak, ahirette kendileri için hazırlanan elem ve nimeti ve cesetlerin haşrini haber veren peygamberi reddeden, bu konudaki menkul şeriatten uzaklaşan kurnaz kişilerdir.³⁴⁸

Âmidî, cismani ve nefsî meâd ve bas ile ilgili Hak ehlinin görüşlerini açıklamadan önce “tenasuh” konusuna deyiniyor ve islam felsefecilerinin bu konuya dair olan retlerine işaret ediyor. O da, tenasüh silsilesindeki ilk nefislerin ve sonraki nefislerin uyacağı kesin bir kanun olmamasından dolayı bu görüşü reddediyor. Çünkü ilk nefisler geçmişte yapılanı haketmeyen bir bedene girdiler. Sonrakilerde haketmedikleri bir yerde oldular. Üstelik bu tenasüh görüşü, cesetler ve nefislerin haşri ve meat hükümlerini açıklayan şerî hükümlere muhalefet etmektedir.³⁴⁹

. Ba’s ve Mead Meslesinde Hak Ehlinin Mezhebi

Bu konuya Âmidî şöyle başlıyor “Hâdis varlıklardan yokolanları tekrar iade edip yaratmak aklen caiz, semî olarak ta vuku bulmuştur. Bunun olması için cevher ya da araz olması açısından herhangi bir farklılık sözkonusu değildir. Varlığı kabul etmesi gibi bir sözede ihtiyaç yoktur. Çünkü bir vakit meydana gelmeyi kabul eden aynı şekilde başka bir vakitte meydana gelmeyi kabul eder. Onu ilk olarak yaratan onu tekrar yaratmaya kâdirdir.³⁵⁰ Nitekim sadık olan peygamberin dilinden Allahü Teâla şöyle buyurmaktadır. “De ki onu ilk yaratan onu diriltecektir. O herşeyi yaratan ve bilendir”³⁵¹

Bu izahattan sonra Âmidî, Bakıllanî ve bazı Mu’tezilî Kelâmçıların “Arazlar ya da birkısım arazların tekrar yaratılması imkânsızdır” sözlerini zikrederek konuyu

³⁴⁷ Âmidî, *a.g.e.*, s.292.

³⁴⁸ Âmidî, *a.g.e.*, s.296-297.

³⁴⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s. 299.

³⁵⁰ Âmidî, *a.g.e.*, s.299.

³⁵¹ Yâsin, 36/79.

tartışıyor. Ba's ve haşr konusunu şu ifadeden ibaret kabul ediyor. "O yokluktan sonra yaratılmışları tekrar yaratmak ve çürüdükten sonra onları diriltmektir."³⁵²

Âmidî, haşr, hesap, sevap, ikab, bunlarla bağlantılı olan kabir azabı, sırat köprüsünden geçme, havuzda toplanma, günahkâr müminlere şefaath ve bunlar dışında "semîyyât" diye isimlendirdiği bu gibi konularda semî delillere tutunarak konuyu açıklıyor. Hatta kitabında bu konuyla bağlantılı kabul ettiği 50 âyeti ve belli bir hâdis-i şerifi naklediyor. Bu konunun çelişkili ve imkânsız olmayışını isbatlama dışında akla yetki vermiyor. "Bütün bunlar hattı zâtında mümkün olan şeylerdir. Bu konuda, Kitaptan, Sünnetten ve İcma-i ümmetten şerh deliller ve semî hükümler varit olmuştur. Bunları tasdik etmek ve boyun eğmek gerekir."³⁵³

Âmidî, Müslüman ve Gayr-i Müslim Mütefekkirlere bazılarının tekrar iade etmenin zorluğuna dair düşüncelerine şu şekilde cevap veriyor "Tekrar yaratmanın zor olduğunu iddia etmek ancak iadenin manasını bilmemekten ve ba'sın anlamından gafil olmaktan kaynaklanıyor. Bununla kast5rredilen ilk defa yaratıldığı gibi ikinci kez yeniden yaratılmaktan başka bir şey değildir. İade olarak isimlendirilmesi ise ilk yaratılışa olan izafesinden kaynaklanıyor."³⁵⁴

Âmidî yukarıda işaret ettiği semî delilleri tafsilatlı bir şekilde açıklıyor. Haşr, neşr, kabir azabı, sırat köprüsü, mizan cehennemın yaratılması, şefaath, sevap ve ikab gibi konuları Eş'ari Kelâmcıların yanında meşhur olan tarzla açıklıyor. Bu konu etrafındaki bazı değerlendirmeler şu şekildedir.³⁵⁵

1. Âmidî, Mu'tezilî Kelmacıların tamamını kabir azabı ve suali gibi semî konuları inkâr etmekle, itham ediyor. Oysa bu töhmet semî nasları kabul eden ve burada anlatılana uygun düşünen Mu'tezilî Kelamcılar için ağır bir ithamdır.

Onlardan bazıları bu konuda varit olan naslardan çoğunu kabul etmişlerdir. Sadece bu konularla bağlantılı olan tafsilatlarda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin sıratın kıldan ince, kılıçtan keskin olması gibi. Bu konu başka şeydir; onların tümünden semî nasları reddettiğini söylemek başka şeydir.

³⁵² Âmidî, *a.g.e.*, s.299.

³⁵³ Âmidî, *a.g.e.*, s.301.

³⁵⁴ Âmidî, *a.g.e.*, s. 301.

³⁵⁵ Âmidî, *a.g.e.*,s. 304.

2. Âmidî bu açıklamalarından sonra müslümanların Ahirette karşılaşacakları üç durumdan bahsetmektedir. a- Ahiret gününde müminlerin günahkarlarına yapılacak olan şefaet meselesi b- Sonra imanın hakikatini açıklayarak bu konudaki problemleri gidermek. İman peygamberin getirdiği herşeyi tasdik edip, boyun eğmektir. Mürcie ve Keramiyye'nin dediği gibi sadece lisan ile telaffuz etmek yeterli değildir. Mu'tezile ve Haricilerin iddia ettiği gibi bütün ibadetlerini yerine getirip her açıdan itaatı gerçekleştirmekte değildir. c- Üçüncü mesele ise diğer ikisiyle bağlantılı olan tevbe meselesidir. Bu tevbe sayesinde mümin düştüğü hatadan sonra kendini ıslah eder.

Şu bir gerçektir ki Âmidî bu üç maddeyle, Mürcienin gevşekliğe iten tutumuyla Mu'tezilenin insanı zorlayan ve sıkı tutumundan yüz çeviriyor. Orta bir yol tutarak konuyu değerlendiriyor. O, insan ruhunun imanın aslını bozmadıkça yaptığı yanlışların imanını ortadan kaldırmayacağına inanmaktadır. Onun bu tavrı şu âyetle çok daha uyumludur” Şüphesiz ki Allah günahların tamamını bağışlayandır. O bağışlayan ve merhamet edendir”³⁵⁶

Allahü Teâlânın cennet ve cehennemın bâki olduğuna dair kesin açıklamasından dolayı Âmidî bu mesele üzerinde durmuyor. Bu tavır onun sözlerinden anlaşılan tavrıdır.³⁵⁷ Fakat bu konu alimlerin muhtarip olduğu ve bir kısmının ayaklarının kaydığı bir konudur. Mesela Cehm b. Saffan cennet ve cehennemın fâni olduğu görüşündedir. Bunu Makalat adlı kitabında Eş'ari söylemektedir. Şöyle devam etmektedir: “İslam ehlinin tamamı cennet ve cehennemın sonu olmadığına her ikisinin baki olmaya devam ettiklerine inanırlar”³⁵⁸ Mâturidiler³⁵⁹, Hanbelîler, Zahiriler ve Mu'tezilîler de bu görüştedirler. İbn-i Teymiyye ise (Rabbın dilemesi başka)³⁶⁰ istisnasından dolayı cehennemın fâni olduğu kanaatinde değildir.

Bu konuda Âmidî, İslamî düşüncesindeki genel yönelişe tabi olarak “Cennet ve Cehennemın bekasına ve huluduna” inanmaktadır. Bu onların bekayı hak etmesinden dolayı değil Allahü Teâlâ'nın onları baki kılmasından kaynaklanır.

³⁵⁶ Zümer, 39/53.

³⁵⁷ Âmidî, a.g.e.,s. 307.

³⁵⁸ El-Eş'ari,Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, Kahire,1969,c.Is.224.

³⁵⁹ En-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s.66.

³⁶⁰ Hud, 11/107.

Bu durum ise Allahü Teâlâ'nın ezeli ve ebedilikte tek olmasına, evvel ve ahir olmasına asla etki etmez.³⁶¹

Sahabe devrinden sonra, Yunan filozoflarının eserlerinin tercüme edilerek İslam alemine geçtiğini görmekteyiz. Tercüme edilen bu eserlerde yer alan düşünceler Müslüman düşünürler tarafından ilgiyle karşılandı. Bu kitaplarda bulunan fikirlerden etkilenen Müslüman düşünürler sahabelerin ayet ve hadislerde yer alan ifadeleri sade bir şekilde anlama metodunu bir tarafa bırakarak bu nasları sorgulama ve gerçek anlamları dışında anlama gayretinde bulundular. Bu yaklaşım ileriki dönemlerde ayet ve hadislerin anlaşılmasında felsefi ilkeleri ölçü olarak kabul etmeye kadar gitti. İslam akaidinin diğer meselelerinde olduğu gibi ahiret konusunda da bu bakış açısının etkisiyle aykırı birçok görüş ortaya atıldı. İslam felsefecilerinden bazıları, ayet ve hadislerdeki açık ifadelere rağmen, konuyu saptırarak bedenen haşredilmeyi inkâr ettiler. Felsefe alanında kıymetli eserler telif edecek kadar bu alana hakim olan Âmidî'nin ayet ve hadislere yaklaşımının diğer birçok felsefeciden farklı olduğunu görmekteyiz. Âmidî meselelere akli açıdan bakmayı esas kabul etmesine rağmen. Ahiret ve orada gerçekleşecek olan olaylar hakkında akli tam yetkili kabul etmediğini görmekteyiz. Ahirete dair meseleleri, zahiri anlamlarından saptırarak anlamaya çalışan felsefecileri eleştirerek, bu konularda ayet ve hadislerde yapılan açıklamaları hiçbir te'vile meyletmeksizin aynen kabul etmiştir.

³⁶¹ Âmidî, *Ebkâr*, c.2, s.220.

SONUÇ

Âmidî'nin İlahiyat, Nübüvvet ve Ahiret ile ilgili kelimî görüşlerini açıkladığımız bu çalışmamızda, vardığımız sonuçları kısaca şöyle özetlemek mümkündür. Âmidî'nin İslam düşünce dünyasında Eş'arî ekolüne mensup olduğunu görmekteyiz. Fakat buna rağmen Âmidî bütün kişiliğini onların kişiliği arasına gömüp kaybolmuş değildir. O, mensup olduğu ekolün görüşlerini hiçbir zaman mutlak doğrular olarak kabul etmemiştir. Onların da bir insan olduğunu düşünmüş, incelemelerinde Eş'ari de dahil olmak üzere hepsinin fikirlerini mantık süzgecinden geçirip, eleştirmeye tabi tutarak doğruyu bulmaya çalışmıştır. Onların tutarlı taraflarını tutarlı, tutarsız yönlerinin de tutarsız olduğunu söyleyerek özel kişiliğini her zaman göstermiştir.

Âmidî, kelimî meseleleri değerlendirirken mantık kurallarını her zaman göz önünde bulundurmaktadır. İncelediği her meselede bu kuralları dikkate alarak akla gereken önemi vermiştir. Bu yüzden kelimî meseleleri ele alırken, konuyu hem kelimî hem de felsefî açıdan incelemektedir. Bu yaklaşımından dolayı kelimî ilminde felsefeye geniş yer vermektedir. Âmidî incelediği meseleye yönelik bütün fikrî çabasını ortaya koyduktan sonra, neticeyi Allah'ın mutlak iradesine bırakır. Bu tutumuyla bazı İslam Filozoflarının içine düştüğü yanlış saplantılardan uzak kalmıştır. Kelimî yaklaşımlarından çıkardığımız diğer bir sonuç ise; Onun kör taklitçiliğe açık bir şekilde karşı olmasıdır. insanın aklını kullanarak Kur'an'ın ayetlerini derinden derine düşünerek anlayıp kalbinin iyice tatmin olmuş bir imana sahip olmasını istemektedir. Akılcı kişiliğine rağmen Âmidî, duyularımızın haber verdiği bilgilerin, akla ters düşmediği müddetce kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Şartlara uygun hareket edildiğinde aklın kişiyi gerçek bilgiye ulaştıracağını söylemiştir. Akılcı kişiliğine rağmen aklın sınırlılığını vurgulayan Âmidî, insan aklının Allahın hakikatini zatı ile kavrayamayacağını özellikle vurgulamıştır. Allah'ın bütün eksik sıfatlardan uzak, bütün kemal sıfatlara sahip olarak kabul edilmesinin gereğini vurgulamıştır.

Âmidî'nin ilahiyat konusunda, filozof kişiliğine rağmen, klasik felsefecilerden farklı bir bakış açısı yakalamış olduğunu görmekteyiz. O, Allahü Teala'yı sadece zihinde mevcut olan bir varlık olarak kabul etmiyor. Allahü

Teala'nın hak isimlerine vurgu yaparak O'nun zihin dışında fiilen var olduğunu, bu konuda farklı düşünenlerin görüşlerini çürüterek, aklî ve naklî delilleriyle izah ediyor. O tamamen meçhul bir tanrıya ibadetin yapılamayacağını ifade ediyor.. Müslümanların benimsediği Tanrı fiilen var olan kâinatı yaratıp yöneten insana karşı ilgisiz olmayan yetkin sıfatlarla nitelenmiş aşkın bir varlıktır. Âmidî'nin sıfatlar konusundaki "kemal yöntemi muhtevayı oldukça kapsayıcı bir nitelik arz etmektedir

Birçok meselede Âmidî'nin, aklî yaklaşımı bir tarafa bırakarak, dolambaçlı bir yaklaşımı terk ederek, naklin ortaya koyduğu sade yolu tercih ettiğini görmekteyiz. Kelamcılarının bazıları ve felsefecilerin çoğunluğu hadislerle karşı takındıkları olumsuz tavırlarından dolayı birçok hadis alimi tarafından eleştirilmişlerdir. Fakat Âmidî, felsefeyle uğraşan bir kelamcı olmasına rağmen birçok konuda hadislerde geçen ifadeleri delil göstererek fikirlerini isbatlamaktadır Felsefe alanında kıymetli eserler telif edecek kadar bu alana hakim olan Âmidî 'nin ayet ve hadislerle yaklaşımının diğer birçok felsefeciden farklı olduğunu görmekteyiz.

Âmidî meselelere aklî açıdan bakmayı esas kabul etmesine rağmen. Ahiret ve orada gerçekleşecek olan olaylar hakkında aklı tam yetkili kabul etmediğini görmekteyiz. Ahirete dair meseleleri, zahirî anlamlarından saptırarak anlamaya çalışan felsefecileri eleştirerek, bu konularda ayet ve hadislerde yapılan açıklamaları hiçbir te'vile meyletmeksizin aynen kabul etmiştir.

Netice olarak bu çalışmamızın sonunda Âmidî'yi, akılcı, kelamî meselelerde felsefeye önem veren, kör taklitten uzak, yenilikçi, aşırı uçlardan sakınan, kendisinden sonra gelen düşünürleri etkileyen bir Kelamcı olarak görmekteyiz.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDUH, Muhammed, **Tevhid Risalesi**, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986.
- AHMED b.Hanbel, **Müsned**, Matbaatu'l-Müme'niyye, Kahire, 1313.
- El-AMİDÎ, Seyfuddin Ali b.Muhammed, **Ebkaru'l-Efkar**, **Süleymaniye Kütüphanesi** Damat İbrahim Paşa, No: 807.
- , **Ğayetu'l-Meram**, Tahk. Hasan Mahmut Abdullatif, Kahire, 1971.
- , **el-Mübin fi Şerhi Meani Elfazi'l-Hukemai ve'l-Mütekellimin**, Tahk. Hasan Mahmud eş-Şafii, Kahire, 1983.
- ATTAS, Nakıp, **Modern Çağ ve İslamî Düşüncenin Problemleri**, Çev. M. Erol Kılıç, İstanbul, 1989
- el-BAĞDADÎ, Abdulkahir b.Tahir et-Temimi, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, Daru'l-Marife, İkinci Baskı, Beyrut, 1997.
- el-BAKİLLANÎ, Kadı Ebu Bekr Muhammed b Tayyib, **İ'cazu'l-Kur'an**, Daru İhyai Ulum, III. Baskı, Beyrut, 1994.
- el-BEHİY, Muhammed, **İslam Düşüncesinin İlahi Yönü**, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr yay., Ank. 1992.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, **Muvazzah İlm-i Kelam**, İstanbul, 1955.
- BUHARÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, **el-Camiu's-Sahih**, İstanbul, 1315
- el-BÛTÎ, Ramazan, **İslam Akaidi**, İstanbul, 1986.
- el-CABİRÎ, M. Abid, **Bünyetu'l-Aklil-Arabi**, Merkezi Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 3.Baskı, Beyrut, 1990
- CİHAMÎ, Cirar, **Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felasife**, Daru'l-Meşrik Beyrut, 1985.
- el-CÛRCANÎ, Seyyid Şerif, **et-Tarifât**, Daru'l-Fikr, 1998.
- , **el-Mevakif bi Şerhi Seyyid Şerif Cürcanî**, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1997.
- ed-DARİMÎ, Ebu Said, **er-Red ale'l Cehmiyye** ("Akaidu's-Selef" içerisinde), Naşir, Menşetu'l-Maarif, İskenderiye, ts.
- EBU RİDE, Muhammed Abdulhadi, **el-Kindi ve Felsefetühü**, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Mısır, 1950.

- EMİN, Ahmed, **Duhal İslam**, Mektebetu Nahdatu'l-Mısriyye, Kahire, 1964.
- ESED, Muhammed, Kur'an Measajı Ek: I, "**Kur'an'da Sembolizm ve Mecaz**"
İşaret Yayınları, İstanbul 1999, III/1329.
- el-EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen ali b. İsmail, **Makalatu'l-İslamiyyin**, Kahire, 1969.
-----, **Kitabu'l-Lum'a**, Nşr. el-Eb Yusuf Mekariji
el-Yesuî, Matbaatu Katolikiyye, Beyrut, 1952.
- el-GAZALÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisad fi'l İ'tikad**, Daru'l-
Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
-----, **Kitabu el-Maksadu'l-Esna**
Şerhu Esmâi'l-Hüsna, II.Baskı Matbaatu Saade, Mısır ts.
- GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, 9.Basım, İstanbul, 1998.
- GÖLCÜK, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, **Kelam**, Tekin Dağıtım, 4.Baskı, Konya,
1998.
- HAFAVÎ, Muhammed İbrahim, **Tezkiru'n-Nas**, Daru'l-Hadis, Kahire, 1995.
- HERAS, Muhammed Halil, **İbn Teymiyye es-Selefi**, I.Baskı Mektebetu Tanta,
Mısır, ts.
- İBN HALLİKAN, Ahmed b. Muhammed, **Vefeyatu'l-A'yan**, Beyrut, 1970
- İBN EBİ USASBİA, **Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba**, Beyrut, ts.
- İBN EBİ'L-İZZ, Ali ibn Ali Muhammed, **Şerhu Akideti't-Tahaviyye**,
Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993.¹
- İBN MACE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid, Sünen, Mısır, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, **Felsefetu İbn Rüşd "Faslu'l-
makal ve el-Keşf an Menaheci'l-Edille fi Akaidi'l-Mille"** Daru'l-Afâğı'l-
Cedide, II. Baskı, Beyrut, 1979.
- İBN SİNA, Tis'u **Resail fi'l Hikmeti ve't-Tabiiyyat**, Mısır, 1908.
-----, **eş-Şifa**, tahk. el-Ebu Gunvati-Said Rayid, (Basım yeri ve tarihi belli
değil.)
- İBN TEYMIYYE, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, **Mecmu'l-Fetava**, Kahire,
1329.
-----, **Risale fi Usuli'd-Din**,
Daru İbn Hazm, I.Baskı , Beyrut, 1995.

- İBNU'L-‘İMÂD, Ebu'l-Felah Abdulhay, **Şezeratu'z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb**,
Thk. M. Arnaut, Beyrut, ts. VIII/307.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **İslam Türk Ansiklopedisi**, Âmidî Maddesi, M.E.B.Y.
- KADI ABDULCABBAR, İbn Ahmed, **el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl**,
Müessesetu'l-Mısriyye, Kahire, ts.
- , **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, Naşir, Mektebetu
Vehebe, Birinci Baskı, Kahire, 1955.
- KOÇ, Turan, **Din Dili**, İz Yayıncılık, ikinci baskı, İstanbul, 1998.
- MACİT, Nadim, **Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili**, Beyan Yayanları, İstanbul, 1996.
- el-MALATÎ, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed, **et-Tenbih ve'r Red ala Ehli'l
Heva ve'l Bid'a**, İstanbul, 1936.
- el-MATURİDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, **Kitabu't-
Tevhid**, Tahk. Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul, 1979.
- MAHMUD, Hasan eş-Şafi'î, **el-Amidî ve Arauhu'l-Kelamiyye**, Daru'l-İslam,
Birinci Baskı, Mısır, 1998/1418.
- MÜSLİM, Ebu'l Huseyn Müslimu'bnü'l-Haccac, Sahih, Kahire, 1955.
- en-NESEFÎ, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, **Bahru'l-Kelam**, Matbaatu
Meşriki'l-İrfan, Konya 1327.
- , **Tabsıratu'l-Edille**, Tahkik
ve talik, Hüseyin Atay, Ankara, 1993..
- , **el-Metalibu'l-Aliye mine'l-İlmil'l-İlahi**, Daru'l-Kütübi'l-Arabi,
I.Baskı, Beyrut, 1987
- , **Esasu't-Taktis fi İlmil-Kelam**, Müessesetu'l-Kütübi's-Sakafiyye,
Beyrut, 1995.
- , **el-Muhassal**, tahk. Hüseyin atay, Meaktebetu Daru't-Türas, I.Baskı,
Kahire, 1991
- et-TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, **Sünen**, Mısır, Mektebetü'l-İslamiyye, 1356
- es-SUBKÎ, Tacuddin Ebu'n-Nasr Abdulvehhab. Ali. B. Abdulkafi, **Tabakatu's-
Şafiyye**, Daru'l-Kütüb, Mısır, 1971
- eş-ŞATİBÎ, Ebu İshak, **el-Muvafakat fi Usuli's Şeria**, Çev. Mehmet Erdoğan, İz
Yayıncılık, istanbul, 1990.

- eş-ŞEHRİSTANİ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, **Nihayetu'l-İkdam fi İlimi'l-Kelam**, Tahk. Alferd Ciyum, Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, Mısır, ts.
- , **el-Milel ve'n-Nihal**, Müessesetu Kütibi's-Sakafıyye, I.Baskı, Beyrut, 1994.
- ŞELEBİ, Ahmed, **Mukarenetu'l-Edyan el-Yehudiyye**, Beşinci Baskı, Mektebetu'n-Nehda el-Mısriyye, 1978.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Varlık ve Oluş**, A.Ü.Yayınları, Ankara, 1968.
- YÜKSEL, Emrullah, **Âmidî'de Bilgi Teorisi**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1991