

PAPER DETAILS

TITLE: Seyfuddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri

AUTHORS: Abdullah Ömer Yavuz

PAGES: 157-192

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2394176>

Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri

Sayf al-Dîn al-Âmidî's Criticism on Mu'tazila

Abdullah Ömer YAVUZ*

Öz

İslam düşünce geleneğinde mezheplerin tarihsel hafızaları muhatap veya muhalif oldukları ekollerden etkilenmektedir. Eş'ariliğin tarihsel sürecinde Mu'tezile ile olan ilişkisi, mezhebi hafıza ve bunun neden olduğu algının tezahürleri üzerinden ilerlemektedir. İmam Eş'arî'nin kırklı yaşlarında Mu'tezile'den ayrılmasıyla başlayan süreç, iki mezhebi sürekli karşı karşıya getirmiştir. Bu araştırma, Mısır-Şam bölgesinde Eş'ariliğin Mu'tezile'yi algılayış biçimini, Seyfüddin el-Âmidî üzerinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında kullanılan şahıslar üzerinde derinleşme prensibini merkeze almaktadır. Çünkü, Âmidî'nin Mısır-Şam Eş'ariliği çerçevesinde kendine has bir konuma sahip olması Mu'tezile eleştirilerini daha da önemli hale getirmektedir. Âmidî, incelediği pek çok konuda Mu'tezile'nin görüşlerine yer verip çoğu kez eleştirmekte bazen de doğru bulmaktadır. Eleştirilerinde kimi zaman genelleyerek Mu'tezile olgusunu öne çıkarırken bazen de isim isim Mu'tezili bilginlere yer vermektedir. Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinin başında bilgi kuramına dair meseleler gelmektedir. Mu'tezili akılcılığına karşı felsefi bir akılcılığı

Abstract

In the tradition of Islamic thought, the historical memories of the sects are affected by the sects they are dealing with or opposed. In the historical process of Ash'arism, its relationship with Mu'tazila proceeds through the sectarian memory and the manifestations of the perception it causes. The process that started with Imam As'hari's departure from Mu'tazila in his forties brought the two sects into conflict. This research aims to evaluate the Ash'arism's perception of Mu'tazila in the Egypt-Damascus region through Sayf al-Dîn al-Âmidî. It focuses on the principle of deepening on the individuals used in the History of Islamic Sects research. Because the fact that al-Âmidî has a unique position within the framework of Egypt-Damascus Ash'arism makes the criticism of Mu'tazila even more important. Al-Âmidî gives place to the views of Mu'tazila on many issues he examines and often criticizes it and sometimes finds it correct. While he sometimes generalizes and highlights the Mu'tazila phenomenon in his criticisms, he sometimes includes Mu'tazilite scholars by name. At the forefront of al-Âmidî's criticisms of Mu'tazila are the issues related to the theory of knowledge. He puts forward a philosophical rationality against the Mu'tazila rationalism. The second main field

* Arş Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye / e-posta: aomer87@gmail.com / ORCID ID: 0000-0001-7381-0416.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
24.04.2022	17.06.2022	30.06.2022
DOI	10.18403/emakalat.1108346	

öne çıkarmaktadır. Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerinin ikinci ana sahası kelâmî konular üzerinedir. Bu gerilimin temelinde ise Allah tasavvuru yatmaktadır. Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri felsefi birikiminden, Eş'arî kimliğinden ve özgün ilmi yaklaşımından beslenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Âmidî, Şam, Eş'arîlik, Mu'tezile.

of al-Âmidî's criticisms of Mu'tazila is on theological issues. On the basis of this tension lies the imagination of God. Al-Âmidî's criticisms of Mu'tazila are fed by his philosophical background, Ash'arî identity, and his original scientific approach.

Keywords: History of Islamic Sects, al-Âmidî, Damascus, Ash'arism, Mu'tazila.

Giriş

İslam düşünce geleneğinde mezhepleri ortaya çıkaran çeşitli nedenler bulunmaktadır. Bununla birlikte mezhepler, kendi düşünce konumlarını diğer mezheplere göre ayarlayarak farklılaşmaya çalışmaktadırlar. Bu durum belli oranda zorunluluk da içermektedir. Farklı düşünce adaları oluşturmadıkça başka mezheplere ihtiyaç da bulunmaz. Mezheplerin ilk tezahürlerinden itibaren “öteki” mezheplere göre konum belirlemesi, tarihsel hafızalarında çeşitli algıların oluşmasına neden olmaktadır. Mezheplerin ortaya çıkışında muhatap veya muhalif düşünce ekollerine karşı duruş, tarihsel algıların belirlenmesinde önde gelen nedenlerden birisidir.¹ Eş'arîliğin tarihsel sürecinde Mu'tezile ile olan ilişkisi bahsettiğimiz mezhebi hafızanın ve algının tezahürleri üzerinden ilerlemektedir. Bilindiği üzere Eş'arîliğin kendisine nispet edildiği Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324-935) kırk yaş civarına kadar dönemin Mu'tezilî âlimi Ebû Ali el-Cüb-bâî'nin (ö. 303/915) yanında Mu'tezilî olarak yetişerek kelâm, felsefe,

¹ Mesela, Şii ve Sünnî düşüncenin konumlanması sürecinde tarihsel algılarının belirleyici bir yönü bulunmaktadır. Bu konuda detaylı bir araştırma için bk. Hanîfî Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şîi Kaynaklarda Sünnî Algısı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016). Ayrıca Hanbelî geleneğin önde gelen âlimlerinden birisi olan Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) eleştirel yaklaşımı, konuyla ilgili dikkat çekici bir diğer örnek mahiyetindedir. Onun eleştirilerinde kendi zihniyet sınırlarını belirlemeye dönük yaklaşım hemen dikkat çekmektedir. Bu konuda bir araştırma için bk. İsmail Akkoyunlu, “İbn Teymiyye'nin Şîilik Eleştirisinde Mu'tezile Faktörü”, *Toplum Bilimleri Dergisi* XI/22 (2017), 119-132.

cedel ve usûl gibi çeşitli alanlarda bilgisini derinleştirdi. Dönemin güçlü kelâmcılarından birisi oldu.²

Yaklaşık kırklı yaşlarındayken mensubu olduğu Mu'tezile'yi terk ederek Ashâbu'l-Hadîsin görüşlerini savunacağını ifade ederek³ Şâfiî Ehl-i Hadîsin yer aldığı grupta kelâmıla ilgilenen Küllâbiler arasına dahil oldu.⁴ Ne var ki onun Ehl-i Sünnet'e geçtiği açıklaması, genelde Ashâbu'l-hadis, özelde ise Hanbelîler tarafından sürekli şüpheyile karşılandı.⁵ Onun gerçek anlamda Sünnî olmadığı, Mu'tezile düşüncesini Ehl-i Sünnet içinde yaymaya çalıştığı gibi iddialar çok erken dönemlerden itibaren sürekli dillendirildi.⁶ Eş'arî de kendi samimiyesini vurgulamak, bir anlamda ispat etmek adına ömrünün bu döneminde Mu'tezile eleştirilerine ağırlık verdi. Yani Eş'arî açısından Mu'tezile eleştirisi önemli bir konum belirleme aracı oldu. Ömrünün bu dönemi, Mu'tezile ile hesaplaşmak üzerine geçtiği için eserlerinde

² Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1994), 3/285; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, (Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1964), 3/347.

³ Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfteri fîma nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1984), 53-54; Sübkî, *Tabakât*, 3/347.

⁴ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 112.

⁵ Eş'arîlik ve Hanbelîlik ilişkisindeki farklılaşmaları toplumsal boyutu ile ele alan Toru, öncelikle İmâm Eş'arî'nin Kur'ân lafzına dair bazı görüşleri nedeniyle Hanbelîlerle ayrı düştüğünü, vefatından sonra mezarının Hanbelîlerce tahrip edildiğini ifade etmektedir. Eş'arîlerle Hanbelîler arasındaki çatışmaların Selçuklular döneminde Horasan ve Bağdât'taki tezahürlerine değinip Eyyübîler zamanında ise Mısır ve Şam bölgesindeki gerilemeye dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İmâm Eş'arî zamanında başlayan çatışmaların ilerleyen dönemlerde farklı coğrafyalarda yansımaları olmaktadır. Daha da önemlisi mezhebi algının bahsi geçen süreçlerden etkilendiği aşikâr bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Ümit Toru, "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXII/1 (2018), 271-285.

⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ümit Toru, "Ashâbü'l-Hadis Makâlât Geleceğinde İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, (2018), 449-468. Konunun mezhep algısıyla ilgili boyutuna dikkat çeken bir araştırma için bk. Ümit Toru, *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 73-74. Ayrıca farklılaşmanın teorik boyutunu ele alan şu araştırmaya da bk. Ümit Toru, "Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/10 (2018), 101-144.

reaksiyoner Mu'tezilî karşıtlığı belirginleşti.⁷ Eş'ariliğin oluşum sürecinde İmâm Eş'arî isminin ön plana çıkması da Mu'tezile karşısında yer alıyor olmasıyla irtibatlı oldu. Zira taraftarları da bu geleneği sürdürdü. Fakat Eş'arilik içinde Mu'tezile eleştirileri tek boyutlu olmaktan ziyade zaman-mekân değişimiyle farklılaştı.

İşte bizim bu makalemiz, Eş'ariliğin Mısır-Şam bölgesindeki önemli bir temsilcisi olan Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Âlî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) Mu'tezile eleştirilerine odaklanmaktadır. Araştırmamız, Mısır-Şam bölgesinde Eş'arî düşüncenin boyutları ve bölgedeki diğer mezhebi dinamikleri göz önüne alarak Eş'ariliğin Mu'tezile'yi algılayış biçimini, Seyfüddîn el-Âmidî üzerinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Makalemizin hazırlanması sürecinde araştırma ve yayın etiğine azami derecede uyulmuştur.

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında failleri merkeze alan “şahıslar üzerinde derinleşme” prensibi öne çıkmaktadır.⁸ Mezheplere yön veren şahısların diğer mezhepleri ve fikirleri değerlendirme biçimleri, mezhepler arası farklılıkların boyutlarını göstermesi bakımından kıymetli veriler sunmaktadır. Bu bağlamda coğrafi farklılaşmanın yanı sıra Seyfüddîn el-Âmidî'nin Mısır-Şam Eş'ariliği çerçevesinde kendine has bir konuma sahip olması Mu'tezile eleştirilerini daha da önemli hale getirmektedir. Nitekim Mu'tezile'ye dair bu bilgi birikimini, *Ebkârü'l-efkâr*'da “Kible Ehliinden Hakka Muhalif Olanların Kafir Olup Olmadığı” bölümünde görmek mümkündür. Âmidî, birçok ekolü, yetmiş üç fırka tasnifine uygun olarak değerlendirdiği bu bölümde Mu'tezile'yi de altı kolları ile ele almaktadır.⁹ Mu'tezile'yi alt kolları ile incelemektedir. Mu'tezile'yi yirmi alt kola ayırarak inceleyen Âmidî, onlar hakkında detaylı bir malumata sahip olduğunu göstermektedir.¹⁰

⁷ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınevi, 2013), 58.

⁸ Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 437-438.

⁹ Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Metin Bozan, “Mezhepler Tarihçiliği Açısından Seyfuddin Âmidî”, *Seyfuddin Âmidî Sempozyumu*, (2009), 357-268; Kadir Gömbeyaz, “İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri”, *Seyfuddin Âmidî Sempozyumu*, (2009), 269-301.

¹⁰ Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Âlî b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/345-354.

1. Mısır-Şam Eş'arî Geleneğinde Seyfüddîn el-Âmidî'nin Yeri

Mezhebin kendisine alan bulduğu coğrafyaların değişimi, Eş'arîliğin tarihsel serüveninde farklı tezahürlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Düşünce, kendisini ifade ettiği mecra/mekân bağlamından etkilenmekte ve yolunu bu şekilde bulmaktadır. Özellikle siyasi, ekonomik, kültürel şartlar ve muhataplık ilişkileri çerçevesinde oluşan fikri düzeyler, mezheplerin düşünce evrenlerine farklı halkalar eklemektedir. Bu bağlamda Eş'arî tarihi açısından Horasan-Mâverâünnehir ile Mısır-Şam-Irak bölgeleri arasında farklılıklar bulunmaktadır.¹¹ Bu yönüyle Eş'arîliği tek bir sepete koyarak izah etmek mümkün değildir. Tam tersine zaman ve mekân düzleminde yaşanan farklılaşmalara dikkat çekmek daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Horasan-Mâverâünnehir Eş'arî geleneğinin, Şâfiî-sûfi aidiyetlerden beslenerek hem Mu'tezile ile olan muhataplığı ve mücadelesi hem de İbn Sînâ felsefesinin etkisiyle felsefi birikime sahip olması onu farklı bir konuma taşımaktaydı.¹² Mısır-Şam bölgesinde ise Hadîs taraftarlığı zemininde Sünnî düşüncenin güçlü bir temsiliyeti bulunmaktaydı. Şâfiiliğin ana vatanı olan Mısır'dan başlayıp Şam'ı da içine alarak genişlemesi, kadıların Şâfiîler arasından seçilmesi ve Şâfiî klasiklerinden olan Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Muhtasâr*'ının ezberletilmesi gibi gelişmeler, Eş'arîliğin bölgeye girişi için uygun bir zemin oluşturmaktaydı.¹³ Eş'arîliğin ilk temsilcileri, Hanbelîlerle ayrışmalar

¹¹ Eş'arî-Mâturîdî ilişkisini inceleyen çağdaş bir araştırmada bahsettiğimiz ayırım belirleyici bir mihenk taşı konumundadır. Bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Maturidîlik İlişkisi*, 129-215.

¹² İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû İshâk el-İsferâyîni (ö. 418/1027) gibi âlimlerle ilk kez temsil edilen, Kuşeyrî (ö. 465/1072), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile güçlenen Horasan merkezli Eş'arîliğin Mu'tezile eleştirileri siyasi nedenlerden de beslenmekteydi. Bk. Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arîlik* (Ankara: Anadolu Ay Yayınevi, 2019), 121.

¹³ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996), 14/317-318; Sübkî, *Tabakât*, 3/196-198.

yaşamakla birlikte¹⁴ bahsettiğimiz Sünnî çizginin içinde yer aldılar.¹⁵ Mesela İmâm Eş'arî'nin öğrencilerinden Ebü'l-Hasan et-Taberî (ö. 361/972), Mu'tezilî Ca'fer b. Harb'a yönelik kaleme aldığı *Riyâzetü'l-mübeddî ve basîratü'l-mustehdî* adlı reddiyesiyle bilinen bir âlimdi.¹⁶ Eş'arîliğin Mâlikîlikle ilişkisi de Bâkılânî ve talebeleri vasıtasıyla Bağdât, Şam, Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs hattında ilmî yolculuklarla genişlemekteydi. Nitekim Bâkılânî'nin öğrencisi Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. Hâtem el-Ezraî'nin (ö. 431/1040) önce Şam ardından da Kuzey Afrika topraklarındaki faaliyetleri son derece önemliydi.¹⁷ İmâm Gazzâlî'nin Şam yıllarında başlattığı ilim geleneği pek çok kimsenin yetişmesini sağlarken İbn Asâkir (ö. 571/1176) gibi Nizâmiye medreselerinde yetişip bahsettiğimiz coğrafyaya Eş'arîliği taşıyan bilginler de vardı.¹⁸ Eş'arîlik bir yandan ilmi bir gelenek olarak Mısır ve Şam bölgesinde kendisine yer edinirken diğer taraftan siyasi gelişmelerden de etkilendi. Selçukluların; Şîi grupların ve siyasi yapıların tehdidini, yayılcılığını ve etkisini kırmak adına Sünniliği merkeze alan siyaseti bir yandan mezheplerin Sünnî çatı altında birleşmesini hızlandırırken öte yandan Mısır-Şam bölgesinde Eş'arîliği i'tikâdî olarak ortak paydaya sürüklemekteydi. Bu bağlamda Zengîler ve Eyyûbîler döneminde Sünnilik eksenli politikalar sürdü. Şam ve Mısır'da Sünnî ekoller için çeşitli medreseler yaptırılarak, sûfilere hankâhlar inşa ettirilerek Fâtımî izlerinin silinmesi ve Haçlı tehdidine karşı güçlü bir irâdenin oluşturulması amaçlandı. Zengîlerin üstlendiği bu vizyon doğal olarak Eyyûbîler tarafından da devam ettirildi.¹⁹

Tarihsel ve mezhebi görünümü üzerinde durduğumuz Mısır-Şam coğrafyasına etki edecek Eş'arî mütefekkeri Seyfüddîn el-Âmidî,

¹⁴ Toru, "Eş'arîlik-Hanbelilik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları", 282-823.

¹⁵ Konunun teorik boyutu ile ilgili olarak bk. Toru, "Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelilik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar)", 102-138.

¹⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 36/339.

¹⁷ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, 216.

¹⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3/309-310; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/217.

¹⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 166-167. Ayrıca detaylı bir değerlendirme için bk. Abdullah Ömer Yavuz, "Eş'arîliğin Şam Bölgesinde Yayılma Süreci", *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 523-548.

551/1156 senesinde Âmid'de dünyaya geldi. Hayatının ilk yılları hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. On dört yaşında Bağdât'a geleerek ilim tahsil etmeye başladı. Âmidî'nin ilk mezhebi Hanbelilik olduğu için bu dönemde İbnü'l-Mennî (ö. 583/1187) gibi Hanbelî hocalardan fıkıh ve hadis ağırlıklı dersler aldı. Ardından mezhebinin değiştirilerek Şâfiî-Eş'arî geleneğe dahil oldu. Âmidî'nin Hanbelî çizgiden Şâfiî-Eş'arî çizgiye evrilen yolu, büyük bir değişimi içinde barındırmaktaydı. Aynı zamanda bu dönüşümün altında salt hadis-fıkıh eklenli bir din yorumunun tatmin etmemesi gerçeği yatmaktaydı. Âmidî'nin mezhebinin değiştirilmesinde dönemin Şâfiî-Eş'arî bilginlerinden Ebu'l-Kâsım Yahya b. Fadlân'ın (ö. 595/1199) ciddi bir etkisi oldu. İbn Fadlân'ın Âmidî üzerindeki etkisi mezhep değişimiyle sınırlı değildi. O, Âmidî'yi felsefî düşünce biçimine de yönlendirdi.²⁰ Mantık, felsefe ve diğer nazari ilimlerle tanışan Âmidî, Yahudî ve Hristiyan felsefecilerden de faydalandı. Âmidî'nin felsefî birikimi hayatının Bağdât'da geçen bu yıllarında başladı.²¹

Seyfüddîn el-Âmidî, düşünce hayatında ciddi bir değişim geçirerek felsefî Eş'arî geleneğe dahil oldu. Fakat Bağdât'ta ağırlıklı olarak fakihlerin eleştirilerine maruz kaldı. Bunun altında hem Hanbelilik'ten ayrılması hem de felsefe ve mantıkla iştigal etmesi yatmaktaydı. Basıkların artmasıyla birlikte Bağdât'tan ayrılarak Dimaşk'a gitti. Bu dönemde Şam ve Mısır'da Eyyûbîler hâkimdi ve Eş'arî-Şâfiî mezhebine bağlılığıyla bilinen Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 589/1193) iktidardaydı.²² Âmidî, Dimaşk'ta on yıl kadar kalıp felsefe birikimini artırdı.

²⁰ Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Jules Janssens, "Al-Amidi And His Integration Of Philosophy Into Kalam", *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, (2009), 305-322.

²¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3/293; Sübkî, *Ta-bakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8/306; Hasan Şâfiî, *el-Âmidî ve arâuhü'l-ke-lâmîyye* (Kahire: Dârü's-Selam, 1998), 31. Âmidî'nin felsefî birikimi kendi geleneğine mensup âlimlere eleştiri yöneltecek seviyeye ulaşmıştı. Fahreddin er-Râzî'ye yönelttiği eleştiriler önemli bir aşamayı göstermekteydi. Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Hakan Coşar, "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 555-577.

²² Selâhaddîn-i Eyyûbî, Eş'arî-Şâfiî mezhebine sadık bir sultan olarak bu mezhep mensuplarına çeşitli imkânlar sağladı. Ayrıca Kutbüddîn en-Nisâbüri (ö. 578/1183) tarafından kendisine yazılan akâid risâlesini okuyup çocuklarına

Ancak bu dönemde hangi hocalardan ders aldığı hakkında bilgiye rastlanılmamaktadır.²³

Seyfüddîn el-Âmidî, Şam yıllarından sonra Mısır'a gitti. Eyyûbî hâkimiyetindeki Kahire'de Eş'arîler destek görmekteydi. Eş'arî bir akîde metni olan *Mürşide*'nin yaygın bir şekilde okutularak herkesçe kabul edilmesine çalışılmaktaydı.²⁴ Aslında Eş'arîlik, yalın bir akîde olarak Sünniliğin temeline konumlandırılmaktaydı. Nitekim Selçuklu medrese mirasının bir neticesi olarak Mısır ve Şam bölgesinde çok sayıda medrese kurulmuştu. Bunların belirli bir kısmı ise Eş'arî-Şâfiîlere tahsis edildi. Âmidî, Kahire'de Eş'arîlerin meşhur Nâsiriyye medresesinde dersler verdi. İlmi derslerin yanında Zâfir câmiinde halka açık dersler de okuttu.²⁵ Bu dönemde *Ebkâru'l-efkâr* başta olmak üzere çeşitli kelâm ve felsefe eserleri kaleme alan Âmidî, münazaralara da katılmaktaydı. O, Eş'arîlik içerisinde bazı eleştirilerini de ortaya koydu. Âmidî, felsefi görüşleri nedeniyle Mısır fakihlerinin de sert eleştirilerine maruz kalmaktaydı. Fıkıh ve hadîs eksenli ilim anlayışı, felsefe ve mantık gibi nazari disiplinlere karşı set çekmekteydi. Âmidî de bu durumdan etkilenerek Şam bölgesine geri dönüp Hama ve Dimaşk'ta hayatını devam ettirdi. Seyfüddîn el-Âmidî, Eş'arî-Şâfiî kitlenin temsiliyetinde yer alarak yapımı uzun zamandır devam eden Eş'arîlerin meşhur Âdiliyye medresesinin açılışında bulundu. Bu medresede Eş'arî kadıları ve ilim adamları uzunca bir süre dersler

okutarak onlardan ezberlemelerini istedi. Bu risâle Eş'arî kelâmı açısından yüzeysel bir çerçeveye sahip olsa da Eş'arîliğin gelişimi bağlamında oldukça önemliydi. Bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/340; Bahauddîn Ebu'l-Mehâsin b. Yusuf İbn Şeddâd, *en-Nevadirü's-sultaniyye ve'l-mehasinü'l-Yusu-fiyye* = *Siretu Selahuddin*, thk. Cemalüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 33.

²³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3/293; Şâfiî, *el-Âmidî ve arâuhü'l-kelebiyye*, 96.

²⁴ Yavuz, "Eş'arîliğin Şam Bölgesinde Yayılma Süreci", 537.

²⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3/293.

vermiştir.²⁶ Ayrıca bu dönemde Âmidî, özel felsefe dersleri vererek çeşitli münazaralara da katılmaktaydı.²⁷ Mısır-Şam bölgesinde felsefe ve mantık karşıtı fıkıh ve hadis çevrelerinin de etkisiyle hakkında eski Âmid emiri ile yazışmaları olduğu iddia edilen Âmidî, göz hapsinde tutulduğu evde 631/1233 senesinde vefat etti.²⁸ Seyfüddin el-Âmidî, Hanbelî çizgiden Eş'arî-Şâfiî geleneğe felsefî birikimle dâhil olan ve dönemin fıkıh-hadis merkezli ilim anlayışına karşı çıkan özgün bir âlimdir. Mensubu bulunduğu Eş'arîlik içinde bile bazı âlimlere eleştiriler yöneltmiştir. Onun eleştirilerine maruz kalan mezheplerden birisi de Mu'tezile olmuştur.

Âmidî'nin Mu'tezile eleştirilerinde Eş'arîlik-Mu'tezile ayrışmasındaki temel zihniyet farklılıkları önemli bir dayanaktı. Âmidî bir yandan mensubu olduğu zihniyet yapısının savunusunu sürdürürken toplumsal yapı da etkilenmekteydi. Mısır-Şam coğrafyasında Sünnilik olgusunun sınırları Eş'arîlik-Hanbelîlik ayrışmasından etkilenmekteydi. Buna rağmen Eyyûbî siyasetinin Eş'arîlere verdiği desteğin arkasında Fâtımî-İsmâîlî düşüncenin izlerini silme ve Sünnî çatıyı kurma gayreti yatmaktaydı.²⁹ Dolayısıyla Sünniliğin sağlamlaştırılması bu derece önemli olduğu için Mu'tezile doğal bir hedef olarak öne çıkmaktaydı. Sosyopolitik sebeplerin yanında Âmidî'nin kendi zihniyet kodlarında Mu'tezile hesaplaşılması gereken bir ekoldü. Onun Mu'tezile eleştirilerini epistemoloji ve kelâm konuları olmak üzere iki başlıkta incelemek mümkündür. Böylece Âmidî'nin

²⁶ Ebû'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, thk. Ca'fer el-Hasenî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/362. Bahsi geçen Âdiliyye medresesi, Nureddin Mahmûd Zengî döneminde Eş'arî âlim Kutbüddin en-Nisâbüri adına inşa edilmek istendi. Eyyûbiler döneminde uzunca süre devam eden inşaat, 619/1222 yılında bitti. Ayrıca Kutbüddin en-Nisâbüri'nin kütüphanesi de buraya getirilmiştir. Bk. İbn Şeddâd, *en-Nevadirü's-sultaniyye*, 340.

²⁷ Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebû Usaybia, *Uyunü'l-enba' fî tabakâti'l-etibba* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1965), 2/174.

²⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3/294; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8/307. Âmidî'nin hayatı hakkında ayrıca bk. Hakan Coşar, "Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2008), 173-204.

²⁹ Toru, "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları", 268.

düşünce dünyasında Mu'tezile'ye bakışı daha net olarak anlaşılabilecektir.

2. Mu'tezile Epistemolojisine Yönelik Eleştirileri

Düşünce tarihinde süje ve obje arasındaki ilişkinin neticesinde ortaya çıkan bir ürün olması nedeniyle episteme, hemen her dönemin tartışma konusu haline gelmektedir. Özellikle düşünce ekollerinin ekolleşme sürecinde bilgi nazariyesi olarak epistemolojinin kuramsal sınırları önemli bir zemin oluşturmaktadır. Nitekim felsefi düşünce-nin metafizik, mantık ve ahlak ile birlikte dört ana alanından birisi epistemolojidir.³⁰ İslam düşünce geleneğinde ise bilgi kuramı filozof ve kelâmcıların meselesi olarak öne çıkmaktadır.

Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştiri alanlarının başında epistemoloji/bilgi nazariyesi gelmektedir.³¹ Nitekim Âmidî, ilim/bilgi nedir sorusu üzerinden ulemanın ayrılığa düştüğünü ifade ettikten sonra ilk olarak Mu'tezile'nin bilgi tanımına yer vermektedir. Mu'tezililerin bilgiyi, bir şeye olduğu şeklinde inanmak olarak tarif ettiklerini ifade etmektedir.³² Kādî'l-kudât Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) Mu'tezile'de böyle bir tanımın Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) tarafından yapıldığına işaret etmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) bu tanıma katılıp katılmadığı kısmını³³ ise net olarak ifade etmemektedir. Ardından kendisi de bu bilgi tanımını eleştirerek karşı çıkmaktadır.³⁴

³⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1983), 17, 47.

³¹ Bilgi meselesinin sadece kelâmda değil fıkıhla ilgili de önemli bir yönü bulunmaktadır. Bu konu hakkında detaylı bir değerlendirme için bk. Davut Eşit - M. Enes Kala, "Onüçüncü Yüzyıl İslam Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti -Âmidî ve Zerkeşi Örneği-", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (2014), 188-209.

³² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/16.

³³ Meseleyi değerlendiren Koloğlu'na göre Cübbâîlerin Mu'tezile'nin bahsi geçen tanımına katıldıkları pek söylenemez. Bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi* (Uludağ Üniversitesi SBE, 2005), 94.

³⁴ Ebû'l-Hasan Ahmed Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-ma'rif*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye, 1963), 12/13-18.

Mu'tezile içinde Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) bu tanım üzerinde ısrar ettiği bilinmektedir.³⁵ Nitekim Mu'tezile içinde bilgi tanımı, bunun üzerinden algılanmıştır. Âmidî, Mu'tezile'nin ilim/bilgi tanımına temel eleştirisi, imân ile bilgiyi eşitlemelerine dairdir. Mu'tezile'nin tanımında imân, elde edilmiş bilgi olarak anlaşılmaktadır. Fakat imânın özünde epistemolojik bir eylem değil ruhsal kökleri olan inanmışlık yatmaktadır. Ayrıca taklidi imânda bilgiye dayalı bir inanma biçimi yer almaz. Mu'tezile'nin tanımındaki eşitleme ise bu tür inanma biçimlerini boşa çıkarmaktadır.³⁶

Âmidî'nin tanım eleştirisi zihniyet farklılığından kaynaklanmaktaydı. Mu'tezile'nin bilgi tanımı bilgiye verilen önemden dolayı imânla özdeş bir çerçeve sunmaktaydı. Ayrıca taklidle imânın gerçekleşmeyeceğini düşünmekteydiler. Eş'arîler ise bu tanımı imânı epistemolojik bir zeminde ele aldığı için eleştirmektedirler. Nitekim her bilgi sahibi olan kişinin imân etmesi beklenemez. Dolayısıyla Âmidî'nin bilgi tanımı eleştirisi mezhebi geleneginden beslenmektedir.

Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de haberin tanımıyla ilgilidir. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbar gibi Mu'tezililerin haberi "doğru ve yalanın girebildiği söz" şeklinde tanımlamalarını dört yönden eleştirmektedir. Birincisi bu tanım çelişkiler ihtiva etmektedir. Mesela "Muhammed ve Müseyleme'nin nübüvvet iddiaları doğrudur" ifadesi Hz. Muhammed'i merkeze aldığı doğru, Müseyleme kısmında ise yalandır. Yani haber ne tasdik edilebilir ne yalanlanabilir. İkincisi bu tanım bir döngü içerisindedir. Bir şeyin doğru veya yalan olduğunun bilinmesi habere bağlıdır. Haber ise haber verilenin doğru veya yalan olmasına göredir. Yani tanım tanımlananın, tanımlanan da tanımın izahına ihtiyaç duyar. Üçüncüsü, doğru ve yalan karşıt kavramlar olarak ikisi bir haberde yer alamaz. Dördüncüsü ise Allah'ın haberine yalanın girmesi mümkün değildir.³⁷

³⁵ Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Belhî, *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat*, thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi (KURAMER - Dârü'l-Feth, 2018), 409 vd.; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 9-10.

³⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/16-20.

³⁷ Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2003), 2/11-12.

Eş'arilik ve Mu'tezile arasındaki gerilim noktalarından bir diğeri ise akıl meselesidir. Mu'tezilî akılcılığına dair algı, nassın yerine akli ikame ettiği şeklinde primitif bir genelleme üzerinden ilerlemektedir. Öte yandan akılcılığı Mu'tezile'ye hasretmek de ayrıca bir indirgemecilik olacaktır.³⁸ Mu'tezile içindeki akla dair farklılaşmalar ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte inceleme alanımız çerçevesinde esas mesele, akıl ve akli yaklaşımlar üzerinden anlam kazanmaktadır. İslam düşünce geleneğinde akli yorumların Mu'tezile öncülüğünde öne çıktığı bilinmektedir. Mu'tezilî akılcılığın dini savunma refleksleri ve dinin tefsir edilmesi amaçlarıyla oluştuğunu söyleyebiliriz. Burada en can alıcı mesele Mu'tezilî akılcılığın teolojik meselelerle sınırlı kalmasıdır. Nitekim Eş'arî geleneğin bir kısmında ortaya çıkan ve Âmidî'de net bir görünüm arz eden felsefi akılcılık ise mantığın egemenliğinde mantık kavramlarını merkeze alıp kelâma dâhil eden bir yaklaşım sergilemektedir. Yani dinin savunma refleksleri yerine şeylerin hakikatini araştırma gayesi güdülmektedir.³⁹

Âmidî'nin Mu'tezilî akılcılığa yönelttiği eleştiriler, aklın mahiyeti ve akıl merkezli deliller ve yöntemler üzerinedir. Daha anlaşılır bir ifadeyle aklın epistemolojik boyutuna odaklanmaktadır. Âmidî'nin nazarı merkeze alarak filozoflar, Mu'tezilîler ve hatta Eş'arîlerin görüşlerini eleştiriye tabi tutması, kelâmın felsefi bir boyut kazanmasıyla irtibatlıdır.⁴⁰ Örneğin, Âmidî'nin Mu'tezilî akıl tanımına yönelik eleştirilerinde bahsettiğimiz yaklaşım öne çıkmaktadır. Mu'tezile'ye göre akıl, iyinin iyi, kötünün kötü olduğu kendisiyle bilinen kabiliyettir. Dolayısıyla iyi ve kötü Allah'ın hükmüyle değil akılla bilinen ve eşyanın zâtında yer alan niteliktir.⁴¹ Âmidî, Mu'tezile'nin akıl tanımını salt akıl merkezli bir yaklaşım şeklinde resmetmektedir. Mu'tezilîlerin çoğu için kabul edilse bile, Kâdî Abdülcebbar'ın yaklaşımı⁴² sem'î ko-

³⁸ M. Sait Özervarlı, "Mu'tezile Akılcılığı", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, (1997), 101.

³⁹ Detaylı bir değerlendirme için bk. Ömer Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divân* 12/23 (2007), 75-92.

⁴⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/63-66.

⁴¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/67.

⁴² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif*, 15/26-29.

nularda akli istidlâllerin yetersiz kaldığı fikrini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla Âmidî'nin genelleyici tanımını farklılaşmaları ortaya koyamamaktadır.

Âmidî'nin felsefi akılcılığı ortaya koymasında akli yöntemlerin ve bu yöntemlere yönelik eleştirilerin son derece önemli bir yeri bulunmaktadır. Mesela Bâkullânî'ye atfedilen fakat doğruluğu olmayan in'ikâsü'l-edille'yi eleştirmektedir.⁴³ Deliller konusunda Mu'tezile'ye dönük eleştirileri söz konusudur. Bunların başında ise kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid yöntemi gelmektedir. Bilindiği üzere gâibin şâhide kıyası, Mu'tezili kelâmcılar tarafından geliştirilen ve kelâmcıların temel delillendirmelerinden birisi haline gelen önemli bir yöntemdir. Hatta Eş'arî geleneğinde Cüveynî'ye kadar kabul gören bu yöntem, Cüveynî'nin eleştirileriyle etkinliğini kaybetmeye başlamıştı. Aslında gâibin şâhide kıyası, Mu'tezile'den Eş'arîliğe miras kalan yöntemlerden birisidir. Fakat Âmidî'nin kendisinden önce başlayan ve gâibin şâhide kıyasını eleştiren tutumu sahiplendiğini söyleyebiliriz. Âmidî, öncelikle kıyas kavramı yerine "ilhâk" ifadesini tercih etmektedir.⁴⁴ Harman'a göre Âmidî, teşbihe düşerek Yüce Allah'ın mahlûkâta benzetilmesi endişesi nedeniyle ilhâk kavramını kullanmaktadır.⁴⁵ Âmidî, hakikat ve illet birlikteliğini sağlamadığını düşündüğü bu delilin Allah'a kıyas edilme yönüyle kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Allah söz konusu olduğu için gayb meselesiyle karşılaşılacaktır. Bundan dolayı da zannî bir delilden öteye gitmesi mümkün değildir.⁴⁶

Gâibin şâhide kıyasının eleştirisi, kelâm geleneğinde delillerin sorgulanmasına ve yeni delillerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Bu minvalde Mu'tezilîlerin ve ilk dönem Eş'arîlerin benimsediği yöntem sonraki dönemlerde tamamen terk edilmiştir. Mu'tezile'den Eş'arîliğe

⁴³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/139. Ayrıca bk. Vezir Harman, *Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi* (Ankara Üniversitesi SBE, 2012), V, 364 y./77-80.

⁴⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/142.

⁴⁵ Vezir Harman, "Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* X/2 (2012), 138.

⁴⁶ Ebû'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-kelâm* (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 47. Ayrıca bk. Harman, *Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi*, 87-89.

miras kalan bir diğer yöntem ise ahvâl teorisidir. Bu teori, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin zât-sıfat meselesinde uzlaşmacı bir yol bulma çabası olarak ortaya çıkmış ardından Eş'arî kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir.⁴⁷ Âmidî ahvâl teorisinin Mu'tezilî gelenekte ortaya çıkıp Kerrâmiyye ve Eş'arîyye tarafından kabul edildiğini ifade ettikten sonra bu teoriye dönük eleştirilerini ortaya koymaktadır. Âmidî'nin tenkitlerinin en önemlisi, teorinin üçüncü hâlin imkânsızlığıyla çelişmesi üzerinde dögümlenmektedir. Ahvâl teorisinde halleri varlık ve yokluk arasında nitelemenin ortaya çıkardığı çelişki tam da budur. Yani varlıkla nitelenen bir hâl artık cevher ya da araz olmalı yahut yoklukla niteleniyorsa zaten yok olmuş olmalıdır.⁴⁸ Âmidî'nin bu eleştirisi mantık ilkelerinden beslenmektedir. Dolayısıyla da Mu'tezilî akılcılığa karşı felsefî akılcılık üzerinden bir eleştiri inşa etmektedir. Bu durum Âmidî'nin beslendiği fikir ortamından kaynaklanmaktadır.

3. Mu'tezile'nin Kelâmî Görüşlerine Yönelik Eleştirileri

Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile ekolüne yönelik eleştirilerinin ana omurgasını kelâmî meseleler oluşturmaktadır. Söz konusu eleştirilerin Eş'arîlik-Mu'tezile ilişkisinin bilindik çatışma alanları üzerinden ilerleyip ilerlemediğine odaklanmak suretiyle Âmidî'nin tavrı ve yorumlama biçimi konusunda bazı tespitler ortaya koymak istiyoruz.

3.1. Varlık ve Ulûhiyet

İslam düşüncesinde mezheplerin üzerinde durdukları temel konuların başında Allah'ın varlığı meselesi gelmektedir. Allah'ın varlığını birtakım teoriler üzerinden delillendirmeye çalışan mezhepler, aynı zamanda sistematik bir kelâm düşüncesini bu çerçevede oluşturmaktadır. Âmidî'nin Allah'ın varlığını delillendirme konusunda hem teori üretip hem de önceki teoriler üzerine eleştiriler yöneltmesi dikkat çekmektedir.

⁴⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkullânî, *Kitâbü Temhidi'l-evâ'il ve telhisi'd-delâ'il*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986), 230-231; Ebû'l-Meâli Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn (İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 629-646.

⁴⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 27-37.

İslam düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde kozmolojik bir delil olarak hudûs delilini, ilk kelâmcılar öne sürmüş, sonrasında bu delil, Mu'tezililer tarafından benimsenerek öne çıkarılmıştır. Hudûs delili, Allah'ın dışındaki tüm varlıklar için olup sonradan yaratıldıklarından dolayı hepsi hâdistir. Bu yaratmayı var eden muhdis ise Allah'tır. Bu delil özellikle Mu'tezilî kelâmcılar tarafından dört başı mamur bir delil haline getirilmiştir.⁴⁹ Ayrıca bu delil, Eş'arî gelenek tarafından da benimsenmiştir. İbn Fûrek'in İmâm Eş'arî'ye dair verdiği bilgiler onun hudûsu kabul ettiğini ortaya çıkarmaktadır.⁵⁰ Kısacası kelâmcıların delili olarak bilinmektedir.

Seyfüddîn el-Âmidî, Allah'ın varlığı ile ilgili delilleri geniş bir çerçevede değerlendirmektedir.⁵¹ Bu bağlamda kelâmcıların yanı sıra filozofların imkân delili başta olmak üzere ortaya koydukları delilleri de incelemektedir. Coşkun'a göre Âmidî, söz konusu değerlendirmelerin neticesinde imkân delilini öne çıkarmakta ayrıca İbn Rüşd'ün ihtira ve inam delillerini, psikolojik etkisi nedeniyle daha faydalı görmektedir.⁵² Önceleri filozoflar tarafından benimsenen sonrasında Eş'arîlerce de savunulan imkân delili, âlemdaki varlıkların mümkün olmasını öne çıkararak kendisi mümkün olmayan ve bütün mümkün varlıkların ilk sebebi olan varlığa yani Allah'a ulaşmayı çalışmaktadır. Âmidî, kendine özgü bir delil inşa ederken hudûs deliline temas edip imkân deliline meyletmektedir. Âmidî'nin bu geçişken tavrında, Mu'tezilî kökenli hudûs delilini sadece kendi başına bir delil olarak yetersiz görmesi yatmaktadır. Bu delille irtibatlı olan cevher-araz kavramlarıyla konuyu incelemekten özellikle kaçınmaktadır.⁵³ Dahası hâdis varlıkları yok iken var olmak var iken yok olmak suretiyle

⁴⁹ Herbert A. Davidson, *Proofs for eternity creation and the existence of god in Medieval Islamic and Jewish philosophy*. (New York: Oxford University Press, 1987), 134. Ayrıca bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 57.

⁵⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 37-38.

⁵¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/148 vd.

⁵² İbrahim Coşkun, "Âmidî'nin (ö. 631/1233) 'İsbat-ı Vacib' Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2006), 12.

⁵³ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keîlâm*, 15.

imkân çerçevesinde ele almaya çalışmaktadır. Bize göre Âmidî, felsefi yaklaşımla hudûs fikrinin sadece âlemi ihdas eden Tanrı tasavvuruna yöneldiğinin farkındadır. Eş'arîliğin fâil-i muhtar anlayışının bir yansıması olarak Âmidî'nin müessir fâile olan ihtiyacı belirlemede imkân delilinden taraf olması oldukça manidardır. Bu bağlamda Âmidî, imkân düşünülmeden sadece hudûs çerçevesinde açık ve kesin bir müessir failin ispatlanamayacağını düşünmektedir.⁵⁴ Âmidî'nin hudûs deliline yönelik bir diğer eleştirisi ise ezeliyet ve hudûsun bir arada bulunamayacağına dairdir. Ezeli olanın hâdis olması veya başlangıcı olanın ezeli olması çelişkilidir.⁵⁵ Bu bağlamda Âmidî, hudûs delilini ispatı zor olarak değerlendirip akıl yürütme açısından delilin zayıf ve eksik kaldığını düşünmektedir. Dolayısıyla imkân deliline meylederek varlığın mümkünlüğünü daha isabetli görmektedir.⁵⁶

Seyfüddîn el-Âmidî'nin isbat-ı vâcibe dair delillerdeki tercihleri ve eleştirileri entelektüel birikimini yansıtmaktadır. Öncelikle Âmidî'nin hudûs delilinden imkân deliline geçiş yapması, klasik kelâm yapısının ötesine geçtiğini göstermektedir. Bu dönüşüm Âmidî'nin şahsi fikirleri ile izah edilemeyecek kadar geniş bir çerçevenin sonucudur. Bilindiği üzere Eş'arîler, İbn Sîna felsefesiyle karşılaşmaları neticesinde klasik delillerden uzaklaşmaya başladılar. Daha doğrusu bu delilleri sorgulamaya yöneldiler. Gazzâlî'den itibaren hudûsa karşı eleştirel tavır takınmaları⁵⁷ gittikçe felsefileşen kelâm düşüncesinin bir basamağını oluşturdu. Âmidî'nin eleştirileri bu sürecin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Nitekim eleştirilerinde felsefi birikimin izlerini görmek mümkündür. Ancak Âmidî, hem hudûs hem de imkân delilini savunan bilginlerle, maddenin ezeliği yani teselsülün reddedilmesi hususunda birleşmektedir. Dolayısıyla Âmidî, teselsü-

⁵⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/157.

⁵⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/153-154.

⁵⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/157.

⁵⁷ Coşkun, "Âmidî'nin (ö. 631/1233) 'İsbat-ı Vacib' Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler", 14.

lün reddinden taraf olarak Mu'tezililerle ortak bir çizgide buluşmaktadır.⁵⁸ Âmidî'nin yaklaşım biçiminin bütünü, kelâm ve felsefe etkileşimi çerçevesinde dengeli bir eleştirelliği taşımaktadır.

3.2. Sıfatlar

Eş'ariler ile Mu'tezililer arasındaki ayrım noktalarından birisi, İslam düşüncesinde çok farklı tartışmaların yürütüldüğü Allah'ın sıfatları meselesidir.⁵⁹ Zât-sıfat ilişkisine dair tartışmaların altında mezheplerin Allah tasavvuru yatmaktadır. Bu bağlamda tevhîdi ve tenzîhi önceleyen Mu'tezile ile fâil-i muhtar ilah anlayışını savunan Eş'arilik, sıfatlar konusunda birbirinden ayrılan görüşler savunmaktadır.

Âmidî ilk olarak sıfatların taksimi konusunda Mu'tezile tarafından ifade edilen üçlü yapıyı kabul etmektedir. Buna göre sıfatları zâtî (nefsî), fiilî (izâfî) ve selbî olarak sınıflamaktadır.⁶⁰ Âmidî, sıfatlar konusunda farklı görüşlere sahip Şia, Hâriciyye ve Mu'tezile gibi ekolleri genel hatlarıyla ele almaktadır. Burada sıfatlar konusundaki tutumu nedeniyle Mu'tezile'nin Muattıla olarak nitelenmesini doğru kabul etmemektedir.⁶¹ Onların Müşebbihe ve Mücessime'nin ulûhiyet anlayışına karşı bir tavır takındıklarını düşünen bir tutum sergilemektedir. Bunun yanı sıra Mu'tezile'nin kıdem sıfatına yaptığı vurguyu Âmidî, kudret sıfatına uygulamaktadır.⁶² Fakat Âmidî bir sıfata fazlaca önem verilmesinin çeşitli sorunlar doğuracağını düşünerek Mu'tezile'nin kıdem sıfatını öncelemesini eleştirmektedir.⁶³ Âmidî zâtî/nefsî sıfat olarak kudret, irâde, ilim, kelâm, semi', basâr ve hayat olmak üzere yedi sıfatı kabul edip onları detaylıca açıklamaya çalışmaktadır.

⁵⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/165.

⁵⁹ Sıfatlar konusu Eş'ariliğin tarihsel sürecinde önemli bir yere sahiptir. Eş'ariliğin sıfatlar konusundaki yaklaşımı nedeniyle milel-nihâl eserlerinde Eş'arilik, Sıfatiyye başlığı altında incelenmektedir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 113. Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşleri hususunda detaylı bilgi için bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 55 vd.

⁶⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/184-185.

⁶¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/184; Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 38.

⁶² Kudret sıfatı hakkında oldukça detaylı bir değerlendirme için bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/194-214.

⁶³ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 47-49.

Mâtürîdîlerle aralarındaki en önemli tartışma konusu olan tekvin sıfatını ise kabul etmemektedir.⁶⁴

Seyfüddîn el-Âmidî, ehl-i hak olarak nitelediği Ehl-i Sünnete göre Allah'ın zâtına kâim, kadîm, ezeli, vücudî, tek, kesreti olmayan, zâtıyla sonsuz, fakat ilişkide olduklarıyla sonsuz olmayan bir irâdeye sahip olduğunu ifade etmektedir. Filozofların, Mu'tezilîlerin ve Şiîlelerin ise Allah'ın gerçekte irâde sahibi olduğunu inkâr ettiklerini öne sürmektedir.⁶⁵ Âmidî, irâde sıfatı meselesinde Nazzâm ve Kâ'bî'nin bu sıfatı hakiki değil fiili sıfat olarak gördüklerini ifade ederek onları eleştirmektedir. Mu'tezilîlerin irâde sıfatıyla ilgili yorumu, Allah'ın irâdesinin kendisinin fiili için dilemesiyle, kulların fiilleri içinse emretmesiyle gerçekleşeceğini düşünmelerine dayanmaktadır.⁶⁶ Âmidî, Câhiz (ö. 255/869) ve Basra Mu'tezilesinin irâde sıfatını tamamen reddettiklerini söyleyerek tenkit etmektedir.⁶⁷

İrâde sıfatıyla ilgili Eş'arîlik ve Mu'tezile açısından temel ayrım noktası ise içerikte belirginleşmektedir. Nitekim Âmidî de bu durumu fark ederek diğer sıfatların ötesinde irâdenin iki câizden birisini belirlediğini diğerini ötelediğini söylemektedir.⁶⁸ Ayrıca Eş'arîlerin bir kısmının temenniye irâde içerisinde kabul ettiğini ifade ederek kendisi ve bazı Mu'tezilîlerin bu düşünceye karşı çıktıklarını vurgulamaktadır.⁶⁹ Bu bağlamda irâde sıfatına ilişkin özgün bir sınır çizmektedir. Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler ise bu sıfatın Allah'ın zâtına zaid bir sıfat olup olması hususundadır. Eğer Allah'ın zâtına zaidse ya kadîm ya da hâdis olacaktır. Eğer kadîm olursa taaddüd-i kudemâya yol açacak hâdis olursa bu sefer başka bir belirleyici irâde

⁶⁴ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keîâm*, 206-207.

⁶⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/215.

⁶⁶ Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 190-191; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-ma'arîf*, 6-2/3.

⁶⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/215.

⁶⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/216.

⁶⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/217.

sorunu ortaya çıkacak ve bu durum sürekli devam edecektir.⁷⁰ Âmidî, irâdenin kadim bir sıfat olamayacağına dair Mu'tezilî görüşlere eleştiriler yöneltmektedir. Öncelikle Allah, her şeyi önceden nasıl gerçekleşeceğini biliyorsa ve hâdis şeyler onun ilmine uygun olarak meydana geliyorsa o zaman irâdeye ihtiyaç duyulmaz. Bu minvalde hâdis şeylerin Allah'ın kudreti ile ilişkilendirilmesi başka bir zorunluluğu ortaya çıkarmaktadır. O zaman da kudrete uygun bir varlık tasarımı irâdeye yine ihtiyaç duymayacaktır.⁷¹ Yani ilim ve kudret ile hâdis şeylerin halleri ortaya çıkacaktır. Âmidî, Mu'tezile'nin irâde sıfatını Allah'ın zâtına kâim olamayacağı iddiasını çelişkili bulmaktadır. Eğer irâdenin bir mahalli varsa bu ya kâim ya da hâdistir. Eğer hâdis ise bu durumda bir muhassise ihtiyaç olacaktır. Muhassis kendi nefesine kâimse bu sefer kâim olan bir şeye kâim olması caiz olamaz. Çünkü bu durumda devir ortaya çıkmaktadır.⁷² Ayrıca Irâde sıfatının devre dışı bırakılması durumunda kulun kendi fiilini Allah'ın irâdesinden bağımsız gerçekleştirmesinin, Allah'ın noksan kalmasına neden olacağını iddia etmektedir.⁷³

Mu'tezile'nin irâde sıfatına yönelik tutumunda Allah anlayışlarının etkisi bariz olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan Âmidî, Allah'ın şerri yaratması hususunda Mu'tezile'nin tavrını da eleştirmektedir. Âmidî'ye göre Allah'ın irâdesi murad olarak şer değildir. Irâde, yokluktan varlığa getirme veya câizleri diğer câizlerden ayırmaktır. Şer izafi bir durum olarak karşımıza çıkar. Nitekim deprem, hastalık ve buna benzer şeyler Mu'tezilîler tarafından şer olarak değerlendirilmiştir.⁷⁴ Seyfüddin el-Âmidî'nin irâde sıfatıyla ilgili eleştirilerinde iki ekol arasındaki zihniyet farkı etkili olmuştur. Bununla birlikte Âmidî, Mu'tezilî fikirlerin eksik ve çelişkili yönlerini ön plana çıkarmaktadır. Böylece eleştirilerini kendi doğruları etrafında şekillendirmektedir.

⁷⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/222. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, irâde sıfatını adalet prensibi çerçevesinde ele almakta ve irâdenin bir fiil olduğu hususu üzerinde durmaktadır. Bk. Ebü'l-Hasan Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013), 2/224 vd.

⁷¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/224.

⁷² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/227.

⁷³ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 65-66.

⁷⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/228.

Âmidî'nin sıfatlar konusundaki eleştirilerinden bir diğeri ise ilim sıfatı hakkındadır. Öncelikle ehl-i hak mezhebine göre Allah'ın zâtında kâim, ilimle âlim olduğunu, bu ilmin kadim ve ezeli olduğunu vurgulayan Âmidî, filozofların ve Mu'tezilîlerin ilim sıfatı hakkındaki görüşlerini değerlendirmektedir. Cehm b. Safvân'a göre Allah âlim ve hay diye vasıflanmaz, ancak kâdir ve hâlık diye vasıflanabilir. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah'ın zâtında ilim sahibi olduğunu ifade etmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî aynı yorumu takip ederken Ebû Hâşim el-Cübbâî ise ahvâl teorisine uygun olarak ilim sıfatını hâl olarak düşünmektedir.⁷⁵

Mu'tezile ve Eş'arîliğin ilim sıfatında ayrıldıkları temel nokta bu sıfatın kadim ve zaid olarak Allah'ın zâtında yer alıp almaması üzerinedir. Mu'tezilîlerin ilmi hâdis bir ilim olarak konumlandırmaları Âmidî tarafından sorgulanmakta ve çeşitli tenkitlere neden olmaktadır.⁷⁶ Mu'tezile, Allah'ın zâtına kâim olabilecek bir ilmin, zorunlu ya da nazari olmasını gerekli görmektedir. Bu iddiaya karşı çıkan Âmidî, zorunluluğun Allah için söz konusu dahi olamayacağını ifade edip nazari olmasını ise caiz görmemektedir. Mu'tezile'nin Allah'ın zâtına kâim ilim sıfatını ya zâtının kendisi ya da zâtına zaid olması iddiasını da çelişkili gören Âmidî, zâtın kendisi olması durumunda sıfat olamayacağını vurgulamaktadır. Eğer zâta zaid ise kadim ya da hâdis olması gerekir. Kadim olursa Allah'ın kadim sıfatının yanında ikinci bir sıfat olacak, hâdis olursa bu kez başka ilimlere ihtiyaç ortaya çıkacaktır.⁷⁷ Mu'tezile'nin Allah'a kâim olan ilim sıfatının ya kemâl ya noksan olmak zorunda olduğu şeklindeki iddiasına değinen Âmidî, kemâl olma özelliğinin Allah'ı başkasına muhtaç etmeye yol açacağını, noksanlığın ise Allah'a atfedilmesini imkânsız olacağını dile getirmektedir.⁷⁸ Âmidî'nin Mu'tezile eleştirileri, onların zât-sıfat arasında kurdukları denklemin çelişki yönlerini ortaya koymak suretiyle boşa çıkarmaya yöneliktir.

⁷⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/237-238.

⁷⁶ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keîlâm*, 80; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 57.

⁷⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/250.

⁷⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/251.

Mu'tezililerle Sünnî ekoller arasında çokça tartışılan sıfatların başında kelâm sıfatı gelmektedir. Bu açıdan ilk olarak Ashâbu'l-Hadîs taraftarları ile Mu'tezile arasındaki kelâm tartışmaları Mihne sürecini ortaya çıkardı. Daha sonraki dönemde Eş'arîlerin ve Mâturîdîlerin taraf olduğu tartışmalar yürütüldü. Meselenin temelinde kelâmı bir sıfat olarak kabul edip etmeme durumu yatmaktadır. Mu'tezile kelâmı, kadîm bir sıfat olarak kabul etmemektedir. Çünkü kelâm, dizilmiş harflerden ve bölünmüş seslerden oluşmaktadır. Bundan dolayı kadîm olmaz. Daha da önemlisi kelâm, Allah'ın zâtından ayrı olarak yaratılmıştır.⁷⁹

Âmidî'nin kelâm sıfatı konusunda temel eleştirisi, bu sıfatın hâdis kabul edilmesi üzerinedir. Mu'tezililer ve kelâm sıfatını kabul etmeyen gruplar, Allah'ın mütekellim olarak vasıflandırılmayacağını, “Bir şey dilediğimizde o şeye ol deriz o da hemen oluverir”⁸⁰ âyetine dayandırmaktadır. Âmidî ise bu âyetteki “kûn” ifadesinin kadîm olması gerektiğini yani hâdis olamayacağını yoksa ikinci başka bir emre ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada emir olarak indirgenmesini de eleştirmektedir.⁸¹ Öte yandan Mu'tezile, Ku'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesine delil olarak bazı âyetleri öne sürmektedir. Mesela “Rablerinden kendilerine gelen her yeni uyarıyı mutlaka eğlenerek dinliyorlar”⁸² âyetindeki gelen şeyin zikir yani Kur'ân olduğunu söylemektedirler. Âmidî'ye göre bu âyet, Allah'tan gelen her şeyin hâdis olduğunu ispat etmez. Kur'ân'ın yaratılmış olmasını da kanıtlamaz. Âyetle kastedilen peygamberlerin öğütleri ve tebliğleridir. Ayrıca hâdis olduğunu iddia ettikleri şey, kadîm kelâmın ses ve harfleridir.⁸³ Âmidî, Mu'tezile'nin iddiasına dayanak gösterdiği âyetleri yorumladıktan sonra kelâmın kadîm olduğunu ispat ettiğini düşündüğü âyetleri sıralamaktadır.⁸⁴ Böylece Mu'tezilî iddia ve yöntemleri

⁷⁹ Ebû'l-Hasan Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınevi, 2013), 2/368-371; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 74.

⁸⁰ en-Nahl 16/40.

⁸¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/266-267.

⁸² el-Enbiya 21/2.

⁸³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/273-274.

⁸⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/274.

eleştirip aynı şekilde karşılık vermeye çalışmaktadır. Mu'tezile'nin bir diğer iddiası, Kur'an'ın harf ve seslerden meydana geldiğine ümmetin icma ettiği üzerindedir. Bu iddia kelâmın hâdis olarak temellendirilmesinde önemli bir dayanak olarak bulunmaktadır. Âmidî, söz konusu ilişkilendirmeye dikkat çekerek bahsedilen icmanın kıraat manasında olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ Mu'tezile'nin Kur'an'ın indirilmesi ve dillerde okunması hususunu hâdisliğe yormasına karşı çıkan Âmidî, Kur'an'ın indirilmesini, kadîm mananın indirilmesi olarak değerlendirmektedir. Kur'an'ın okunması hâdis olarak görülmekte yani dildeki okuma yaratılmış olarak değerlendirilmekteyse de okunanın yani Kur'an'ın hâdis olması gerekmez.⁸⁶ Mu'tezilîlerin okuma ile okunan şey arasında fark görmediklerini ifade eden Âmidî, çeşitli şartlarla değişen okumanın, okunan şeyle eşitlenmesini imkânsız olarak değerlendirmektedir.

Kelâm sıfatıyla bağlantılı bir diğer bahis ise peygamberlerin emir ve nehiyleriyle ilgilidir. Bu konuda Mu'tezilî fikirlere karşı çıkan Âmidî, peygamberin varlığı, risâleti ve tebliğini kendi sınırları içinde çevrelemeye gayret etmektedir. Bunun yanı sıra ona göre peygamberlerin emir ve nehiyleri Allah kelâmı olmadan anlamsız kalır. Peygamberlerin risâlet ve tebliğlerinin anlamlı hale gelmesi, Allah'ın ezelden emreden ve nehyeden olmasıyla irtibatlıdır. Yani kelâmı hâdisliğe zorlayacak bir durum söz konusu değildir.⁸⁷

Âmidî'nin kelâm sıfatını açıklama çabaları, Mu'tezilî görüşlere cevaplar içeren deliller üretmek üzerinedir. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadis geleneği ve Hanbelîlerin kelâm sıfatı açıklamalarını aşan ve kendi içinde bağlamı olan bir zemin inşa edilmek istenmiştir. Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki yaklaşımı, taaddüd-i kudemâ endişesinden kaynaklandığı için Âmidî bu kaygıyı giderecek bir şablon oluşturmaktadır. O kelâmı, nefsi ve lafzi ayrımı üzerinden zihindeki mana

⁸⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/275.

⁸⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/276. Mu'tezile içinde kelâmın okunma sürecinde hareket ve ses olarak durumu farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif*, 7/3 vd.; Koloğlu, *Cübbâ'üler'in Kelâm Sistemi*, 196-200.

⁸⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/294.

ile lafızdaki ses ve harflerin ayrı tutulması şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ardından kelâm-ı nefsiyi ilim sıfatıyla irtibatlı kılmaya çalışması, Mu'tezile'nin kelâm sıfatını irâdeye dâhil eden yaklaşımına karşı bir duruştur.⁸⁸

3.3. Rü'yetullah

Eş'arilik ile Mu'tezile arasındaki farklı düşüncelerden bir diğeri, rü'yetullah meselesidir. Genel çerçeve içerisinde Mü'minlerin âhirette Allah'ı görecekleri anlamına gelen rü'yetullah, Ehl-i Sünnet şemsiyesi altındaki mezhepler tarafından kabul edilirken Mu'tezile tarafından reddedilmektedir.⁸⁹ Seyfüddîn el-Âmidî rü'yetullah meselesinin Allah tasavvuruyla alakalı olduğunu anlayarak Allah'ın cismiliğini reddettiği için Mu'tezile ve Kerrâmiye'nin rü'yetullahı reddettiğini ifade etmektedir. Reddeden gruba filozofları ve Cehmiyye'yi de dâhil etmektedir.⁹⁰ Âmidî'nin rü'yetullah konusunda Mu'tezile başta olmak üzere reddedici grupta yer alan ekolleri tenkide tabi tutarken akli çıkarımları öne alan bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Çünkü Mu'tezile'nin rü'yetullahı kabul etmemelerinin kaynağı tenzihe yaptıkları vurgu ve tevhidi öncelemeleri sanılsa da Kâdî Abdülcebbar'ın yaklaşımında ortaya koyduğu üzere akli delillere dayanmaktadır. Görülenin cisim olmayı zorunlu kılması nedeniyle aklen rü'yetullahı kabul etmek mümkün değildir. Âmidî'nin rü'yetullahı delillendirme çabası öncelikle Eş'arî'nin delilini tenkitle başlamaktadır. Ardından naklî delillerin te'vil gerektirdiğini ve açık bir anlam taşımadığını ifade etmektedir. Naklî delillerin, akli olarak ikna olmayan kimseleri ikna edebilmek açısından takviye edici olabileceğini vurgulamaktadır. Mu'tezile'nin rü'yetullah bahislerindeki delili mukabele delilidir. İnsanlar gözle görebilmeleri için onun karşılarında olması gerekir. Ya da karşısındaki nesneye hulûl etmesi zorunludur. Allah'ın insan karşısında olması imkânsızdır. Allah'ın insanları görmesi ise insanın

⁸⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 97-100.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif*, 4/139.

⁹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/383; Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 159.

görmesinden ayrıdır. Buradaki sorun insanın görebilmesidir. Böyle bir karşılaşma olamayacağı için rü'yetullah gerçekleşemez.⁹¹

Âmidî, mukabele delili bağlamında Mu'tezilî görüşleri eleştirerek, idraki merkeze alan akli bir yaklaşım benimsemektedir. Âmidî'ye göre idrak, haber ve burhanla akıl açısından bilinen bir şeyi nefiste hayal ederek keşfetmeyi sağlayan bir durumdan ibarettir.⁹² Daha açık bir ifadeyle idrak, bir çözümleme aracıdır. Âmidî, Mu'tezile'nin mukabele delilini cevher ve arazı zorunlu kılması yönünden eleştirirken idrakin Allah'ın gözde yarattığı ilimlerden olduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayı idrak edilenle mukabele halinde olmasına gerek yoktur.⁹³ Yani bir cihete de ihtiyaç yoktur. Buradaki bir diğer eleştirisi de cihetin Allah için söz konusu olamayacağına dairdir. Allah'ı görebilmek basit bir görme değildir. Dolayısıyla kişinin mukabele edebileceği bir durum söz konusu olamaz. Mu'tezile'nin ifade ettiği biçimde bir görme değil ahiret hayatının şartları çerçevesinde gerçekleşecek bir rü'yet söz konusudur.⁹⁴ Âmidî, idrakin bu dünyadaki biçimlerden ayrı kendine özgü bir görme biçimi olacağını vurgulamaktadır.

Âmidî, Mu'tezililerin görme biçiminden farklı olarak rü'yetullahı tanımlamaktadır. Dünyadaki görme şeklinin ahirette değişerek idrâk temelli bir biçime dönüşeceğini öne sürmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri, onların akli delillerini eleştirmek üzerine kuruludur.

3.4. Nübüvvet ve Sem'îyyât

Âmidî'nin düşünceleri açısından nübüvvet ile sem'îyyât konusu diğer kelâmî meselelere göre Mu'tezile'yle daha az tartışmaların yaşandığı bir sahadır. Nübüvvet bahislerinde ağırlıklı olarak inkârcı gruplara karşı duruş ve cevaplama tavrı öne çıkmaktadır.⁹⁵ Bu bağlamda Mu'tezile ve Eş'arîliğin nübüvveti kabul etmeleri, aralarındaki

⁹¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/400-403.

⁹² Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 67.

⁹³ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 67; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/412.

⁹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/413; Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 67.

⁹⁵ Bk. Ahmet Erkol, "Seyfuddin Âmidî'nin Nübüvvet Savunusu", *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, (2009), 169-192.

farklılıkları daha aza indirmektedir. Bununla birlikte nübüvvet bahsinde Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye yöneltmiş olduğu bazı eleştiriler bulunmaktadır. Eleştirilerinin başında, filozoflar ve Mu'tezililerin nübüvvetin aklen vacip olduğunu ifade eden yaklaşımı gelmektedir. Ehl-i Sünnet'in bu konuya bakışı mümkün ve câiz şeklinde olup Âmidî de bu yaklaşımı devam ettirmektedir.⁹⁶

Nübüvvet meselesinde ismet sıfatı etrafında da bazı tartışmalar cereyan etmiştir. Âmidî, Şia ve Mu'tezile'nin peygamberlerin nübüvvet öncesinde büyük veya küçük günah işlemelerine karşı çıktığını aktarmaktadır. Günah işlemesi durumunda peygamberlerin toplumdaki yeri sarsılacak ve nefrete yol açabilecektir.⁹⁷ Âmidî, Mu'tezile'nin yaklaşımında salah-aslah prensibinin etkisinden söz etmektedir. Buna göre Allah, kulları için en hayırlı şeyleri yaratmak zorundadır. Aksi durumda ise Mu'tezile'nin adalet ilkesi sarsılacaktır. Mu'tezile'nin sistematik yapısı içinde bir yere oturan ismet sıfatının yorumuna, Âmidî şiddetle karşı çıkmaktadır. Allah'ın fiillerinde vaciplikten bahsetmeyi kabul edilemez bulmaktadır.⁹⁸ Öte yandan peygamberlerin nübüvvet öncesinde bile korunmuş olması her daim mağrur ve muzaffer bir peygamber portresi ortaya çıkaracaktır. Fakat aksi bir durumda insanların peygamberi terk etmesi sonucu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin yaklaşımı batıldır.⁹⁹

Nübüvvetin ispatı olarak ortaya çıkan mucize konusunda tartışmalar, kerâmet meselesinde yoğunlaşmaktadır. Mu'tezililer mucizeyle karışmaması ve delillerinin zayıf olması nedeniyle kerâmeti kabul etmezler.¹⁰⁰ Âmidî, öncelikle mucizenin yapısı itibarıyla tasdik edilmeyi gerektiren bir hal olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Mu'tezile'nin kerâmeti reddetmesini eleştirerek onları haksız görmektedir. Velîlerle peygamberler arasındaki farka vurgu yaparak velîlerin pey-

⁹⁶ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keîâm*, 318.

⁹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 3/76.

⁹⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/580.

⁹⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 3/77-78.

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif*, 15/217-218, 241.

¹⁰¹ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keîâm*, 332-333.

gamberlik iddiasında bulunmadıklarını ifade etmektedir. Ayrıca sihirbaz ve kâhinlerin mucize göstermeleri ise imkânsızdır. Çünkü mucizeyi yaratan Allah'tır.¹⁰²

Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de yeniden diriliş süreciyle alakalıdır. Ebû Hâşim el-Cübbâî, toprağa karışan bedenin yeniden yaratılması sürecinde arazların insana tekrar verileceğine karşı çıkmaktadır. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'e göre insan, cevher ve arazları ile yeniden diriltilecektir. Âmidî, Mu'tezililerin bu yaklaşımını hatalı bulmaktadır. Cevher ve arazlar arasında yeniden yaratılma açısından fark bulunmamaktadır. Bir şeyin yoktan var edilmesi, dağılan bir şeyin yeniden var edilmesinden daha güçtür. Öyleyse Allah, insanı yeniden diriltirken cevher ve arazlarıyla diriltecektir.¹⁰³

Âmidî'nin Mu'tezilileri tenkit ettiği bir diğer konu ise kabir azabı hakkındadır. O; Mu'tezililerin kabir azabını reddettiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁴ Âmidî'nin Mu'tezilileri genelleyerek yaptığı bu yorum, Mu'tezile algısına dair bir yanılsamadır. Kâdî Abdülcebbâr, kendilerine yönelik bu algının arkasında İbnü'r-Râvendî'nin ithamları olduğunu söylemektedir. Kâdî, Mu'tezile'den ayrılan Dırâr b. Amr'dan nakledilen görüş haricinde kabir azabını inkâr etmediklerini vurgulamaktadır.¹⁰⁵ Âmidî sırât konusunda da Mu'tezile'nin tavrını benzer bir şekilde eleştirmektedir.¹⁰⁶ Bu bağlamda nübüvvet ve sem'iyat bahislerinde Âmidî'nin Eş'arî geleneğin sınırları çerçevesinde hareket ederek Mu'tezile'yi değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır.

¹⁰² Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 322, 334.

¹⁰³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 3/189-191.

¹⁰⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 3/253.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/662. Basra Mu'tezilesinin öncü âlimlerinden birisi olan Ebû Ya'kûb el-Basrî'ye (ö. 270/883) kabir azabı hakkındaki soru sorulmuş. O da Mu'tezile içinde sadece Dırâr b. Amr'ın kabir azabını inkâr ettiğini söylemiştir. Ayrıca Dırâr'ın inkâr etmesi iddiası da sözlü duyuma dayanmaktadır. Bk. Mehdi-Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961), 72. Mu'tezile'nin kabir azabına ilişkin görüşleri hakkında detaylı bir değerlendirme için bk. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı", *Diyanet İlmi Dergi* LIII/4 (2017), 151-177.

¹⁰⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 3/263.

3.5. Hüsün ve Kubuh

Eş'arîlik ve Mu'tezile ilişkisinin gerilim noktalarından bir diğeri, ahlaki değer yargıları üzerinden şekillenmektedir. Tarihsel bir problem olarak iyi ve kötü fiillerin mahiyetini, kaynağını ve bunun nasıl bilinebileceğini ele alan hüsün-kubuh konusu fıkıh usulü ve kelâm açısından önemli bir noktada yer almaktadır.¹⁰⁷ Mu'tezile açısından hüsün-kubuh meselesi adalet prensibinin bir gereği olarak insan irâdesine açılan kapı çerçevesinde, insan fiillerinin değeri bağlamında öne çıkmaktadır.¹⁰⁸ Konunun teorik sınırlarında oldukça geniş boyutlu tartışmalar olmakla birlikte biz Âmidî'nin Mu'tezile eleştirileri üzerinden meseleye odaklanabiliriz.

Genel bir tanımlamayla Eş'arî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî âlimler hüsün-kubuhun şer'i; Cehmî, Mu'tezilî, Mâturîdî, Kerrâmî ve bazı Şii âlimler ise akli yolla bilineceğini ifade etmektedirler. Fakat bu genelle-yici tablonun detaylarında farklılaşmalar göze çarpmaktadır. Âmidî, Mu'tezile'nin hüsün-kubuh eleştirisine genelle-yici bir tutum yerine mezhep içindeki farklılıkları ifade ederek başlamaktadır. İlk dönem Mu'tezilî âlimlere göre hüsün-kubuh, fiilin zâtında bulunmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî ve ona tabî olanlar -ki bunlar sonraki dönem Basra Mu'tezilîleridir- hüsün-kubuhun sıfat konumunda olduğunu kabul etmektedirler.¹⁰⁹ Âmidî, Eş'arî geleneğine uygun olarak Mu'tezilî hüsün-kubuh anlayışına karşı çıkmakta ve onların itibarî olarak bulunduklarını ifade etmektedir. Yani hakiki olarak fiilde bulunmayıp duruma göre konum kazanmaktadır.¹¹⁰

¹⁰⁷ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi*, 143-154; Tuğba Dumangöz, *Hüsün-Kubuh Açısından İlahi Fîiller: Seyfeddin el-Âmidî Örneği* (Marmara Üniversitesi SBE, 2017), 65-102.

¹⁰⁸ Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2018), 273. Ayrıca bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 66-70.

¹⁰⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/545; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/22.

¹¹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/552. Âmidî'nin hüsün kubuhu itibarî olarak değerlendirdiğini ele alan bir araştırma için bk. Tuğba Dumangöz, "Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibârîdir?: Seyfeddin el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVIII/1 (2020), 115-151.

Mu'tezili düşünceye göre sıfatların bilinmesinin bir yolu zaruri olarak bilinmesidir. Yalanın kötü, adaletin iyi olması gibi hususlarda zarureten bilinmesini, zaruret tanımına aykırı bulmaktadır. Çünkü zaruri bilgiye kimsenin itiraz etmesi beklenmezken hüsün-kubuh tanımına giren pek çok şey farklı değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Bunun yanı sıra mühlid grupların değerlendirme ölçütleri son derece ciddi farklılıklar içermektedir.¹¹¹

Mu'tezile'nin görüşüne göre fiillerde hüsün-kubuh değeri şeriat olmadan akılla da bilinir. Çünkü akıl sorumluluğunu yerine getirmek için fiillerin değerini bilmek zorundadır.¹¹² Bu yaklaşım biçimi Eş'arîlerin dolayısıyla da Âmidî'nin tam karşı çıktığı bir tavidir. Bu bağlamda Seyfüddin el-Âmidî'ye göre hasen ya da kabîh, hükmünü sadece şeriata göre almaktadır. Âmidî, fiillerin hüsün-kubuh ayrımının yapılmasında şeriatın belirleyici olduğunu vurgulayarak ahirette fiillerin sonucunun şer'i dayanaklara göre anlam kazanacağını ifade etmektedir. Yani insanın şeriat öncesinde iyi-kötü ayrımı yapması hatta isabet kazanmasından ziyade ahirette karşılığı olan fiillerde şer'i yönü öne çıkarmaktadır.¹¹³ Âmidî'nin, Mu'tezile'ye hüsün-kubuh bahsinde yönelttiği eleştiriler, onların yaklaşım biçimlerindeki çelişiklere odaklanmaktadır. Özellikle akıl ve nassın belirleyiciliği hususunda iki ekolün zihniyet yapıları ve yaklaşım biçimleri ayrı yorumlara neden olmaktadır. Bu zihniyet farklılığının Âmidî'nin eleştirilerini yansıdığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Mezheplerin tarihsel hafızalarını oluşturan en önemli dinamiklerden birisi, muhatap yahut muhalif oldukları düşünce ekolleridir. Muhataplık ve muhaliflik bağlamında Eş'arîlik ve Mu'tezile ilişkisi çok canlı bir ilerleyişe sahiptir. Bu bağlamda Mısır-Şam Eş'arî geleneğinin özgün bir âlimi olan Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler dikkat çekici boyuttadır. Her şeyden önce Âmidî, incelediği

¹¹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/558-559.

¹¹² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/22-24.

¹¹³ Âmidî, *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/120-121.

pek çok konuda Mu'tezile'nin görüşlerine yer verip çoğu kez eleştirmekte bazen de doğru bulmaktadır. Anlayabildiğimiz kadarıyla Âmidî, Mu'tezile'yi iyi tanımakta ve onların görüşlerinden haberdardır. Yani Mu'tezile içindeki farklılaşmaları da bilmektedir. Eleştirilerinde bazen genelleyerek Mu'tezile olgusunu öne çıkarırken bazen de isim isim Mu'tezili bilginlere yer vermektedir. Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinin başında bilgi kuramına dair meseleler gelmektedir. Mu'tezili akılcılığına karşı felsefi bir akılcılıkla tenkitler yönelten Âmidî, epistemolojisinin dayanakları olan deliller bahsine yoğunlaşmaktadır. Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid başta olmak üzere delilleri mantık ilkeleri ile değerlendirip eleştirilerini sıralamaktadır. Burada Âmidî'nin İbn Sinâ felsefesinden etkilenmiş olmasının etkisi çok açık gözükmektedir. Seyfüddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerinin ikinci ana sahası kelâmî konular üzerinedir. Bu gerilimin temelinde ise Allah tasavvuru yatmaktadır. Mu'tezililerin tenzihe dayalı nazariyeleri ile Eş'arîlerin fâil-i muhtar ilah anlayışı çatışmaktadır. Âmidî'nin eleştirilerinde ise delillendirmeler üzerinden ilerleme ve çelişkilere vurgu yapma tavrı belirgindir. Sıfatlar konusunda bu tavrın takip edildiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde rû'yetullah meselesinde de Hanbelî-hadîs taraftarı bir eleştirelilikten ziyade felsefi bir tutum öne çıkmaktadır. Nübüvvet ile sem'îyyât konularında ise Mu'tezili fikirleri Eş'arî kimliği ile karşılayıp eleştiren bir âlim portresi vardır. Hüsün-kubuh meselesinde Mu'tezile'nin kendi ilkeleriyle olan irtibatı neticesinde neşet eden fikirleri tenkit etmektedir. Neticede Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler; felsefi birikiminden, Eş'arî kimliğinden ve özgün ilmi yaklaşımından beslenmektedir. Bu bağlamda Mısır-Şam Eş'arî geleneği içinde Âmidî'nin Mu'tezile'ye tenkitleri kendine has bir konuma sahiptir.

Kaynakça

- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı". *Diyanet İlmi Dergi* LIII/4 (2017), 151-177.
- Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'nin Şülik Eleştirisinde Mu'tezile Faktörü". *Toplum Bilimleri Dergisi* XI/22 (2017), 119-132.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2003.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keîâm*. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-din*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü Temhîdî'l-evâ'il ve telhîsî'd-delâ'il*. thk. İmadüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat*. thk. Hüseyin Hansu, Raci Kürdi. KURAMER - Dârü'l-Feth, 2018.
- Bozan, Metin. "Mezhepler Tarihçiliği Açısından Seyfuddin Âmidî". *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, 357-268.
- Coşar, Hakan. "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker, Osman Demir. 555-577. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Coşar, Hakan. "Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2008), 173-204.
- Coşkun, İbrahim. "Âmidî'nin (ö. 631/1233) 'İsbat-ı Vacib' Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2006), 1-20.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn. İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for eternity creation and the existence of god in Medieval Islamic and Jewish philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Dumangöz, Tuğba. "Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibâridir?: Seyfeddin el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVIII/1 (2020), 115-151.

- Dumangöz, Tuğba. *Hüsün-Kubuh Açısından İlahi Füller: Seyfeddin el-Amidî Örneği*. Marmara Üniversitesi SBE, 2017.
- Erkol, Ahmet. “Seyfuddin Âmidî’nin Nübüvvet Savunusu”. *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, 169-192.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Eşit, Davut - Kala, M. Enes. “Onüçüncü Yüzyıl İslam Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti -Amidî ve Zerkeşî Örneği-”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 188-209.
- Gömbeyaz, Kadir. “İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî’nin Yeri”. *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, 269-301.
- Harman, Vezir. “Seyfeddin Amidî’nin Kelam Sisteminde Kat’ilik ve Zannilik Açısından Deliller”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* X/2 (2012), 129-146.
- Harman, Vezir. *Seyfeddin Amidî’nin Kelam Sisteminde Usûlü’l-d-Din ve Usûlü’l-Fıkh İlişkisi*. Ankara Üniversitesi SBE, 2012.
- İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibüddin Ebû Said. 80 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1996.
- İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Tebyînu kezibi’l-müfterî fıma nusibe ile’l-imâm Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. thk. Muhammed Zâhid Kevseri. Dımeşk: Dâru’l-Fıkr, 1399.
- İbn Ebû Usaybia, Ebû’l-Abbâs Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım. *Uyunü’l-enba’ fî tabakâti’l-etıbbâ*. Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayat, 1965.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Mücerredü makalâti’s-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987.
- İbn Hallikân, Ebû’l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Ve-feyâtü’l-a’yân ve enbau ebnâi’z-zaman*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1415.
- İbn Şeddâd, Bahauddîn Ebu’l-Mehâsin b. Yusuf. *en-Nevadirü’s-sultaniyye ve’l-mehasinü’l-Yusufiyye = Siretu Selahuddin*. thk. Cemalüddin eş-Şeyyâl. Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1994.

- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961.
- Janssens, Jules. "Al-Amidi And His Integration Of Philosophy Into Kalam". *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, 305-322.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-ma'arif*. thk. İbrahim Medkûr. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi*. Uludağ Üniversitesi SBE, 2005.
- Kutlu, Sönmez. "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Yayınları, 1983.
- Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*. thk. Ca'fer el-Hasenî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Özervarlı, M. Sait. "Mu'tezile Akılcılığı". *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, 101-107.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmut Muhammed et-Tenâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1384.
- Şâfiî, Hasan. *el-Âmidî ve arâuhü'l-keâmîyye*. Kahire: Dârü's-Selam, 1998.
- Şahin, Hanifi. *Şüherin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Toru, Ümit. "Ashâbü'l-Hadis Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı". *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, 449-468.
- Toru, Ümit. "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXII/1 (2018), 259-292.
- Toru, Ümit. *Olgu İle Kurgu Arasında Eşarî Geleneğin Şiîlik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Toru, Ümit. "Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/10 (2018), 101-144.
- Türker, Ömer. "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci". *Dîvân* 12/23 (2007), 75-92.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "Eş'arîliğin Şam Bölgesinde Yayılma Süreci". *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 523-548.

Extended Summary

There are various reasons that reveal the sects in the tradition of Islamic thought. However, sects try to differentiate themselves by adjusting their thought positions according to other sects. The positioning of the sects according to the "other" sects from their first manifestations causes various perceptions to form in their historical memories. In the historical process of Ash'arism, its relationship with the Mu'tazila proceeds through the manifestations of the sectarian memory and perception we mentioned. However, the criticisms of Mu'tazila within the Ash'arism differ with the change of time and space rather than being one-dimensional. Our article focuses on the Mu'tazila criticisms of al-Âmidî, an important representative of the Ash'arism in the Egypt-Damascus region.

Sayf al-Dîn al-Âmidî, was born in Âmid in the year 551/1156. There is not enough information about the first years of his life. He came to Baghdad at the age of fourteen and began to learn science.

Since the first sect of al-Āmidī was Hanbalī, he took fiqh-based lessons from Hanbalī teachers during this period. Then he changed his sect and joined the Shāfiī- Ash'arī tradition. al-Āmidī, who met with logic, philosophy, and other theoretical sciences, underwent a serious change in his intellectual life and became involved in the philosophical Ash'arī tradition. With the increasing pressure on him, he left Baghdad and went to Damascus. In this period, Ayyūbids were dominant in Damascus and Egypt. al-Āmidī stayed in Damascus for ten years and increased his philosophical background. al-Āmidī went to Egypt after the years in Damascus. He gave lectures in famous madrasah in Cairo. In addition to scientific courses, he also taught public lectures in mosques. Because of his philosophical views, al-Āmidī was also subjected to harsh criticism from Egyptian jurists. His understanding of science based on fiqh and hadith was a barrier against theoretical disciplines such as philosophy and logic. al-Āmidī was also affected by this situation and returned to the Damascus region and continued his life in Hama and Damascus. He died here too.

In al-Āmidī's criticisms of Mu'tazila, the main mentality differences in the separation of Ash'arism and Mu'tazila were an important basis. While al-Āmidī continued to defend the mentality to which he belonged, the social structure was also affected. The borders of the Sunnism phenomenon in the Egypt-Damascus geography were affected by the separation of Ash'arism and Hanbalism. Despite this, the effort to erase the traces of Fātimids thought and to establish the Sunni roof was behind the support given by the Ayyūbids politics to the Ash'arīs. Therefore, since the consolidation of Sunnism was so important, the Mu'tazila came to the fore as a natural target. In addition to sociopolitical reasons, in al-Āmidī's own mentality codes, Mu'tazila was a school that had to be settled.

The theory of knowledge comes at the forefront of al-Āmidī's areas of criticism towards the Mu'tazila. al-Āmidī's main criticism of the Mu'tazila definition of knowledge is that they equate faith with knowledge. In the definition of Mu'tazila, faith is understood as acquired knowledge. But the essence of faith is not an epistemological act, but belief, which has spiritual roots. In addition, pretend faith does not include a way of believing based on knowledge. Equalization in the definition of Mu'tazila renders such forms of belief null and

void. Another point of tension between Ash'arism and Mu'tezila is the matter of mind. The perception of Mu'tazila rationalism proceeds through a primitive generalization that reason replaces nass. On the other hand, it would also be a reductionism to confine rationalism to the Mu'tazila. al-Āmidī's criticisms of Mu'tazila rationalism are on the nature of reason and mind-centered evidence and methods. In a more understandable expression, it focuses on the epistemological dimension of the mind. The fact that al-Āmidī criticizes the views of philosophers, Mu'tazilites and even Ash'arīs by putting the reasoning in the center is related to the fact that kalam gains a philosophical dimension. Rational methods and criticisms of these methods have an extremely important place in al-Āmidī's presentation of philosophical rationality. As a matter of fact, there are criticisms of the Mu'tazila about the evidence.

The main backbone of al-Āmidī's criticisms of the Mu'tezila school is theological issues. al-Āmidī evaluates the evidence regarding the existence of Allah in a broad framework. In this context, it examines the evidence put forward by philosophers as well as theologians. One of the points of distinction between the Ash'arīs and the Mu'tazilites is the issue of Allah's attributes, where very different debates take place in Islamic thought. al-Āmidī, who has different views on adjectives, deals with schools such as Shiism and Mu'tezila in general terms. Another of the different thoughts between Ash'arīs and the Mu'tazilites is the issue of ruyatullah. Ruyatullah, which means that believers will see Allah in the hereafter, is accepted by the sects under the umbrella of Sunnism but is rejected by Mu'tezila.

While criticizing the schools in the rejecting group, especially the Mu'tezila, about the ruyatullah of al-Āmidī, he exhibits an approach that puts mental inferences first. al-Āmidī defines ruyatullah differently from the way of seeing the Mu'tazila. He claims that the way of seeing in the world will change in the hereafter and turn into a form based on comprehension. Therefore, their criticism of the Mu'tazila is based on criticizing their rational evidence. In terms of al-Āmidī's thoughts, the issue of prophethood and samiyyat is a field where there are fewer discussions with the Mutezile compared to other theological issues. Another tension point of the relationship between Ash'arīs and the Mu'tazilites is shaped by moral value judgments. As

a historical problem, the subject of husn and qubh, which deals with the nature and source of good and bad deeds and how it can be known, is at an important point in terms of fiqh method and kalām. As a result, al-Āmidī's criticisms of the Mu'tezila; It is nourished by his philosophical background, Ash'arī identity and original scientific approach. In this context, al-Āmidī's criticisms of the Mu'tazila have a unique position in the Egyptian-Damascus Ash'arī tradition.