

Laura Hassan. *Ash'arism Encounters Avicennism: Sayf al-Din al-Âmidî on Creation*. Piscataway, NJ : Gorgias Press LLC, 2020. xi+317 sayfa. ISBN: 9781463207199.

Osman Demir*

Kelâm tarihinin *tahkik* döneminde yaşayan Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), bu devrin önde gelen, ancak bilimsel üretimi ve görüşleri hakkında fazla çalışma ve bilgi olmayan, önemli bir halkasıdır. O, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile çağdaş olması, kelâm ve felsefeyi uzlaştırma tarzı, klasik sorunlara ürettiği çözümlerle oldukça etkili bir yazar ve düşünürdür. Bu sebeple, Laura Hassan'ın Eş'arîlik ve İbn Sînâ arasında Âmidî'nin yaratma teorisini incelediği ve SOAS'ta 2017 yılında doktora tezi olarak savunduğu eseri, bu alandaki eksikliği giderme yönünde önemli bir adımdır. Sekiz ana bölümden oluşan kitabın ilk başlığı Âmidî'nin hayatı ve eserlerine ayrılmış, *en-Nûru'l-bâhir*'den *Gâyetü'l-merâm*'a eserleri, tarih sırası ve felsefi ya da kelâmî ağırlığına göre tanıtılmıştır. Biyografi kısmında ise Âmidî'nin seyahatleri, bilimsel-siyasi ilişkileri, aklî-naklî ilimler silsilesi de kronolojik işlenmiş ve bu kısım, Âmidî'nin hayatına yer veren eserlerdeki çelişkileri ele alan bir başlıkla bitirilmiştir.

Eserin ikinci bölümünde, Âmidî'nin yaratma teorisi Eş'arî atomculuk ile İbn Sînâ hilomorfizmi arasına yerleştirilmiştir. Burada İbn Sînâ'nın bu konuda Yeni Platoncu bir anlayışı İslamileştirmesi ile Eş'arî atomculuğun kadim-hâdis ayrımına dayalı ontolojisi vurgulanmıştır. Yazar, İbn Sînâcı yaratmanın, Eş'arîleri görüşlerini gözden geçirmeye sevk ettiğini ve Âmidî'nin, kelâm ve felsefenin sınırlarında dolaşan biri olarak her iki doktrini alımladığını belirtmektedir. İlki metafizik bir arka plan üzere âlemin ezeliğini mümkün ve zorunlu varlık ayrımıyla açıklamış, diğeri ise Allah dışında her şeyin hâdis olduğunu iddia eden fizikî bir

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi. İletişim: osman.demir@hbv.edu.tr.

çerçeve sunmuştur. Üçüncü başlık Âmidî'nin imkân ve zorunluluk kavram çiftini, Eş'arîliğin hâdis ve kadim kavramlarıyla bağdaştırması üzerinden, daha ziyade meselenin arka planına odaklanır. Eş'arîlikte önceden farklı konu ve kelimeler altında imkânın tartışıldığını belirten yazar; varlığın şey, sabit ve kâin olarak tanımı, ilahi kudret ve sürekli yaratma bağlamında mümkün yapıların reddi ile Cüveynî'nin *tahsis* delilini buna örnek vermektedir. Yazara göre İbn Sînâ ve Eş'arîler arasında imkâna dair en önemli fark ise ilim sıfatında görülür. Şöyle ki, Eş'arîlerde Allah'ın *yoku* bilmesi ve her şeye güç yetirmesi, henüz meydana gelmemiş sonsuz mümkünleri gerektirirken, İbn Sînâ, her mümkünün Allah'ın zorunlu kılmasıyla bilfiil hale geldiğini söylemektedir.

Yazar, dördüncü bölümde imkân ve zorunluluk ayrımının izini Âmidî'nin felsefi metinlerinde sürmekte, esasen tüm eserlerinde merkezî olan bu durumun *tarihî köklerine* kadar gitmektedir. Nitekim Gazzâlî'nin felsefi bağlamı gözetmeksizin mümkün ve hâdisi eşitlemesi, Şehristânî'nin imkânı bir *varlık modu* olarak görüp âlemi mümkün şeklinde nitelenmesi ve Fahreddin er-Râzî'nin Eş'arîlik için dönüm noktası olacak biçimde imkânı hâdiseye yaklaştırması, buraya giden yolu döşemiştir. Âmidî, kelâmî eserlerinde de isbât-ı vâcibi mümkünün yoktan yaratan bir belirleyiciye ihtiyacı üzerine kurarak gelenekten kopsa da, mümkünü hâdiseye özdeş kılmamış ve varlığın imkânını hudûsa bağlamamıştır. Felsefi imkân tanımı ile mümkün ve zorunlunun özelliklerini de reddetmiş, kudret ve ilim sıfatı tartışması ile varlık-mahiyet ilişkisini imkân incelemesinin odağına almıştır. Ona göre her şey ilahi güce nispetle mümkündür, *yokun* bilgisi ise varlığını mutlak varlıkla ilişkili olarak kavramsallaştırmaktan ibarettir ve böylece o, ayrı bir özü ima etmeden sırf *kendisi sayesinde* mümkün olmaktadır. Mümkün ve zorunlu da bunları rasyonel kavrama yeteneğine göre ayrılır, imkânsız olarak nitelenen zorunlu yokluk ise zaten kavranamaz. İlahi bilgi, bilinmesi mümkün her şey gibi tüm mümkün yoklukla da ilgilidir. Böylece, Âmidî'de imkân, tüm mümkünlerin gerçekleşmesi gerektiği ve O'nun sırf bu halde iken bunları bildiğini savunan İbn Sînâ ile çelişmektedir.

Âmidî felsefi eserlerinde ise İbn Sînâ'nın imkân kavramındaki realizmi reddetmiş, onu vücdî değil *selbî* olarak nitelenmiştir. Bir şeyi mümkün olarak nitelenmek onun hem varlığını hem de yokluğunu kavramaktır. Zira akli ve selbî sıfatlar, yerleşmek için bir yere ihtiyaç duymazlar, bu da zamanî olaylardan önce imkânın bir mahalli gerektirdiğini savunan felsefi öğretiyeye terstir. O, mümkün varlığın illetinin yoklukla ilişkili olmaması karşısında, mümkünlerin fail illetle birlikteliğini belirtir. Etkisi sürekli olan illetin, mutlak yokluğa engel olamayan illetten, ezeli âlemi yaratan tanrının da yoktan yaratan tanrıdan güçlü olduğunu savunur. Laura Has-

san, Âmidî'nin kelâmî eserlerinde imkânsız yokluğun ilahi kudrete konu olmadığını, mümkünün bilgi ve yaratmaya konu olmasının ise varlığını gerektirmediğini ifade etmiştir. Âmidî isbât-ı vâcipte, fail illete yer verirken, onun hem bilfiil hem de bilkuvve varlıklar üzerinde sorumlu olduğunu açıklamaktadır. Felsefî muhtevalı eserlerinde âlemin kıdemini mümkün-zorunlu ayrımıyla savunurken, kelâmî eserlerinde ise Eş'arî imkân kavramını ve ilahi güçle ilişkisini belirtmektedir. Sonraki eserlerde ise varlıktan ayrı mahiyet fikri yerine, şeylerin imkânının kavramsal bir olgu olduğu ve zatların somut varlığından başkası olmadığı şeklindeki Eş'arî fikre destek vermektedir.

Yazar beşinci bölümde, klasik Eş'arî fiziğin Âmidî üzerindeki etkisini ele alır. Buna göre Allah dışında her şeyin cevher ve arazdan oluştuğunu savunarak soyut cevheri reddeden Eş'arîlik, tabii güçler ile madde dışı gözlemlenebilir tüm gerçekliği araz ile açıklamış, yaratmayı da "arazların süreksizliği" fikrine dayandırmıştır. İbn Sînâ fiziği ise değişime konu olması bakımından cismi teolojik bir imada bulunmadan incelerken, soyut cevher inancı arazların ispatını geçersiz kılar. İbn Sînâ'nın Eş'arî atomculuktan bariz farkı ise maddede bir sürekliliği (doğa) ve sonsuz bölünebilirliği kabul etmesidir. Âmidî'nin teorisinin her iki sistemden de farklılığını belirten yazar, altıncı bölümde cevher, araz ve cisimle ilgili görüşlerini incelemektedir. Bu doğrultuda onun, *Nûr*'da doğa teorisini benimseyip atomu eleştirdiğini dile getirirken, *Rumûz*'da ise çoğu felsefî teorinin kelâm inancıyla çelişmediğini ispatlayıp, âlemin kıdemini ve yaratmayı, hudûs ve atomculuk üzerine bina etmediğini; hatta atom karşıtı delillere ve maddenin bölünmesine izin verdiğini ifade eder. Burada geleneğe atıf yapan yazar, Gazzâlî'nin kelâmî tartışmalarda fiziğe yer vermese de onu *heretik* bulmadığını, Râzî'nin ise klasik fizik teorisi etrafında yaratmayı savunurken, gelişmiş eserlerinde, doğal-felsefî sorunları hakikat araştırmasının bir parçası haline getirdiğini belirtir. Bu sebeple *Ebkâr*'da fizik, yoktan yaratma bağlamı ve Râzî etkisinde olsa da, *gelenekten kopuk* ve felsefî doğa felsefesiyle uyumludur; ancak *Gâye*'de ise ondan *tümden vazgeçilmiştir*.

İbn Sînâ ve Mu'tezile'nin cevher tanımını reddeden Âmidî'nin, filozoflara karşı zat ve mahiyetin tüm varlıklarda özdeş olduğu, Tanrı'nın ise kendi varlığını sürdürmesiyle cevherden ayrıldığı görüşünü savunduğu da belirtilir. Bu sebeple onun cevher tanımı, O'ndan başka her şeyin varlığı dışında bir gerçekliği olmadığına inanan Eş'arî özellikler taşımaktadır. Yazar, Âmidî'nin, felsefî, maddenin bölünmesi fikri ile atom aleyhindeki delillerinin farkında olarak –Râzî gibi– atom konusunda duraksadığını kaydeder. O, atom için gelenekten ayrı deliller de takdim etmiş, hareketin sonsuz bölünmesi fikrini çürütmüş ve zamanı anların toplamı olarak gör-

müştür. Eserde, maddenin sürekliliğe ödün vermesinin onu ekolünden kopardığı, insan doğası ve nedensellik konularında izahı gereken durumlara soktuğu da vurgulanır. Ayrıca, mekanda yer tutmayı (*tehayyüz*) cevherin temel bir özelliği görmüş, âlemin akıllar yoluyla sudûrunu reddetmiş, felsefî araz kategorilerini Eş'arîliğin arazıyla uzlaştırmış ve yaratmayı temellendirmede, her atomun en az *kevn* arazına sahip olmasını şart koşmuştur. Âmidî, cismi *birleşik/müellef* olarak tanımlasa da bölünmeyen parçayı tam olarak benimsememiş ve bu ikisi arasındaki gerilimi de kabul etmemiştir. Böylece Eş'arî fiziğin temellerinde belirsizliğe sürüklenirken, bu yönde, soyut varlıkları ispat edememenin sorunlu imalarını da kabul etmiştir. Yazar burada onun kelâm anlayışının felsefî doktrine olan katı muhalefeti ile felsefî etki arasındaki derin paradoksu açıklamaya çalıştığını kaydederek, esasında tahkik fikrinin yapısına dair genel bir durumu da tespit etmiştir.

Eserin yedinci bölümünde ise Âmidî'nin yaratma fikrinin öncüleri olarak Gazzâlî, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî üzerinde durulmuş, kelâmda Gazzâlî ile başlayan İbn Sînâ etkisinin Şehristânî ve Râzî ile belirginleştiği dile getirilmiştir. Şöyle ki, Gazzâlî'de nedenselliği belirleyen hudûsun yerini zamanla imkân almış, dinî metinler Râzî'yi güç ve irade sahibi bir yaratıcının âlemi yoktan yaratmasına götürmüş, Şehristânî ise âleme ontolojik önceliğin, onun zorunlu olarak yaratılmasını gerektirmediğini dile getirmiştir. Yazar, Eş'arîliğin özünde, yaratıcı-yaratılan arasındaki ontolojik fark ile âlemin süreksiz yapısı olduğunu belirtmekte ve İbn Sînâ'nın buna, mümkün âlemin illete dayanması ilkesiyle *olumlu*, yaratmanın zorunluluk içermesi fikriyle de *olumsuz* bir katkı sunduğunu ifade etmektedir.

Yazar, kitabın sekizinci ve son bölümünde ise tüm bu bilgilere dayalı olarak, Âmidî'nin yaratma teorisini ortaya koymaktadır. Onun isbât-ı vâcibde yoktan yaratma ve fâil-i muhtâra ihtiyaç duymamasının imkân fikrinden kaynaklandığını yitileyen yazar, zorunlu-mümkün varlık ayrımını İbn Sînâ metafiziğinin *en zor* teolojik ilkesini Eş'arîliğe entegre etme girişimi olarak tespit eder. Böylece, zorunlu ve mümkün varlık ilişkisinin çözümü, ona, irade ve kudret sıfatlarını kurduğu bağlamı sağlamıştır. *Ebkâr*'da varlığın imkânını bir sebebe dayandırırken, klasik kelâm yönünde, mümkünün muhtaç olduğu bu müreccihin illetin zatı değil, *iradî belirleyici* olduğu görüşünü dile getirmiştir. Fail ve belirleyici neden farkını ise klasik Eş'arî irade kavramı etrafında geliştiren Âmidî, kelâmcılar ve filozoflar arasında tartışılan, iradenin gecikmeli etkisini ise sürece belirleyici bir illet dâhil ederek çözmektedir. Burada İbn Sînâcı görüşü dikkate alsa da, faillğin, irade ve gücün belli bir anda âleme *taallukunun* zorunlu bir sonucu olduğu tezini savunur. Ezeli irade-hâdis ilişkisinde, bu taallukun ontolojik ve nedensel statüsü ile belli bir zamanda ortaya

çıkmasından kaynaklanın iradenin ezeliyet vasfının değişmesi ve teselsül gibi bazı sorunları da çözmeye çalışır.

Yazarın belirttiğine göre Âmidî, ezeli irade ve yoktan yaratma ilişkisini izahta filozofları yetersiz bulan Râzî'nin görüşleriyle de tatmin olmamıştır. Ebü'l-Berekât'ın âlemin zorunlu sebebi olan irade fikri ona yakın olsa da burada iradenin varlığı da tek başına kıdem sorununu çözmez. Böylece, zorunlu nedenin "taalluk" olmasının kıdemi gerektirmediğini belirten Âmidî, âlemin illetinin iradeli yapısına destek için, *yoktan var etmeye* de ihtiyaç duymaz. Buna göre, âlemin nedene olan ihtiyacı zatî imkân, zorunlu-mümkün arasındaki tek geçerli ilişki ise zorunlu varlığın iradî hareketidir. Şehristânî gibi, iradî bir sebeple yaratılmayı, sebebin zatiyla yaratılmaya tercih eder ki bu da sıfatlara özgürlük verdiği için âlemin yoktan yaratılmasını kolaylaştırır. İbn Sînâ'nın fail illet kavramının birçok ilkesiyle aynı fikirde olması, ilahi iradenin ezeli âlemi *taalluk* ile yaratmasına imkân vermiştir. Yazar *Ebkâr*'da, muhalif delillerin yanlış anlaşılması ve karıştırılmasını da genel anlamda bir başarısızlık olarak yorumlamaktadır.

Âmidî *Ebkâr*'da araz kanıtıyla, Râzî'nin yoktan yaratma savunusuna itiraz eder ve bunun âlemin imkânını kanıtlamadığını söyler. Şehristânî'nin değişen âlemin zorunlu olamayacağı iddiasını ise sırf "görülen varlıklar" açısından geçerli bulur. Mümkün âlemi, irade ve güç sıfatlarıyla zorunlu varlığın yaratabileceğini kabul eder; ancak Râzî'nin fâil-i muhtârın yarattığı âlemin ezeli olamayacağı ısrarına karşı çıkar. Tüm varlıklarda, varlığın mahiyete ilave olduğunu savunan Râzî'ye karşı, varlık ve mahiyet özdeşliğini, klasik Eş'arîliğin şey vb. bazı inançlarının yeni bir ifadesi olarak takdim eder. Zorunlunun zatı gereği mümkün illet olmadığını söyleyerek İbn Sînâ'yı eleştiren, âlemin zorunluluğunu değil varlığını sebebinden aldığını belirten ve mümkün için bir belirleyici gerektiğini dile getiren Şehristânî'yi eleştirir. Ona göre zorunlu, hem zatı gereği zorunluya hem de harici bir şeyin bir varlığa yüklediği zorunluluğa işaret eden ortak bir kavramdır ve Şehristânî bu kategorileri karıştırmıştır.

Yazarın ifadesine göre Âmidî, böylece, âlemin zorunlu olarak yaratılmadığında Şehristânî'ye, fail illetin malülüyle birlikteliğinde ise İbn Sînâ'ya katılmıştır. Buna göre fail illet, ezeli irade ve gücün belli bir zamanda ortaya çıkan taallukudur. İlahi irade, bu sayede ilahi gücün etkisini erteler ya da gerçekleştirir. İbn Sînâ'yı nedensel ve varlıksal önceliği aslı öncelikle birleştirdiği için eleştiren Âmidî, Şehristânî etkisiyle, O'nun zaman ve konum değil, varlık olarak âlemi öncelediğini ve varlığının hiç bir şekilde âleme eşlik etmediğini söyler. Âlemin ilahi iradenin taallukunun neticesi olması da İbn Sînâ'nın tüm öncelik tabakaları ve fail illet anlayışını onay-

lamasına izin verir. Bu taalluk, ontolojik ve nedensel olarak âlemi önceler; ancak ezeliği gerektirmez, zira burada fail illet zat değil, ezeli iradedir. İlahi irade âlemi önceler ve belirleyici neden vasıtasıyla sonucunu harekete geçirir. Böylece ezeli güç ve irade, belirledikleri bir şeyi ezeli kılmaz.

Eserin bu kısmında, *Ebkâr*'da, yoktan yaratmanın Eş'arîlerin meşhur araz delili üzerine ve Râzî ile Gazzâlî'den farklı tasarruflarla ispat edildiği de vurgulanır. *Nûr*'da ise araz delili ispattan uzak ve soyut varlıkların ezeliğini kanıtlamada yetersiz bulunur. Yazara göre, Eş'arî fiziğin yoktan yaratmada yeterliliğini kanıtlama arzusu ile yabancı bir ontolojiye duyduğu güvensizlik arasında *derin bir gerilim* olan Âmidî'nin, Râzî'nin yöntemleriyle felsefeyi budama arzusu, ontolojilerin karşılaşmasındaki kilit meseleleri ele almada onu başarısız kılmıştır. Yine, teolojik önemini yitirdiği ve alternatif felsefi ontolojiyi de yeterince kanıtlayamadığı için tehlikeye giren yaratma savunusunda, öncüllere itiraz etse de, fizik-teorik bir çerçeve kullanır. O, tatmin etmeyen yöntemlerden kaçındığını, belirsizlikleri araştırmak veya ayrıntıları ortaya çıkarmakla uğraşmak istemediğini söylerken de, Râzî'nin belli bir inanca yönelik sayısız delili inceleyen kapsayıcı *tahkik* yöntemine saldırır. Eş'arî inancının sağlamlığını göstermede belirli bir doktrini ikna eden tek bir kanıt belirlemeye odaklanır. En yetkin düşüncesi olan *Ebkâr*'da geçen araz delili bile gerçek teolojiye yabancıdır, felsefi ontolojiye karşı yoktan yaratmayı ispat, klasik amaca yeterince hizmet etmez. Bu sebeple orijinal delili Gazzâlî'ye kadar giden “teselsülün iptali” üzerine kuran Âmidî, âlemin kıdemi karşısına fail illet fikrini koyar. Âlemde gözlemlenen etkilerin hâdis olduğundan hareketle kıdemi reddeder, soyut varlıkları kanıtlayamadığı kabulüne karşı, İbn Sînâci ontolojide soyut varlıkların ebedî olmadığını varsayar. Eş'arî fiziğin İbn Sînâci görüş karşısında zayıflığını ileri sürerek yoktan yaratmada bir çerçeve olarak terkin önerir. Tanrı'nın ispatını mümkün-zorunlu ayırımına, âlemin illetini mümkün-zorunlu ilişkisinin analizine ve özellikle de ilahi irade ve güce dayandırır. Onun yoktan yaratmaya verdiği destek, Allah'ın zatı ve niteliğine dair temel doktrinlere verdiği desteğin bir öncülü de değildir.

Âmidî'nin yoktan yaratmayı savunurken, fail illetin sonucun yokluğundan sorumlu olmadığı ve zamanda sonucuyla eşzamanlı olduğunu benimsemesi de felsefi ilgilerinin bir sonucudur. İbn Sînâ karşısında, zatın değil, ezeli güç ve irade sıfatlarının taallukunun, âlemin ontolojik ve nedensel oluşumunun fail illeti olduğunu vurgular, ancak bu sıfatların ezeli taalluku fikri ise daha çok *fâil-i muhtârın* fiillerinin hâdis olması gerektiğini savunan Râzî'ye karşıdır. Ezeli âlemin Allah'ın fiili olması, Eş'arî yoktan yaratma inancına terstir ve yaratmanın bu teolojik işlevinden vazgeçilmesi, ilahi güç ve özgürlüğü sınırlayabilir. Zira âlemin kıdeminin dileyen bir fail,

onun belli zamanda yokluğuna izin verenden daha güçlüdür. Şehristânî ve Râzî, fiziğin sınırlılığı içinde yoktan yaratmayı savundular, soyut varlıkları çürütmenin zorluğu, onların fiziğe dayalı yaratma delillerinde önemlidir. Âmidî ise bu mecrada fizik kullanımını geliştirdi, *Ebkâr*'da araz delini benimserken *Gâye*'de yaratmayı savunmak için fiziği terk etti ve teselsülün imkânsızlığına dayalı bir formu benimsemişti. Bu, İbn Sînâcî yaratmayı ve klasik Eş'arî fiziği uygulamayı reddettiği şeklinde de anlaşılabilir. Râzî'nin felsefe ile kelâmı entegre etme tarzına itirazı ise İbn Sînâ'dan alınan yaratma delillerini redde yöneltti. Ona göre bu uzlaştırma, çekirdek Eş'arî inancı savunmayı tehlikeye atmaktadır. İbn Sînâ'nın fizik teorileri üzerindeki etkisi, seçimden ziyade zorunluluktan dolayı, araz vb. delillerden gelen kanıtları iptal etmeye götürdü. Yenilikçi olduğunu savunan, ama kıdem karşısında kelâm geleneği öncesine dayanan bir delil eğilimi içinde yoktan yaratmayı savundu.

Yazar son olarak Âmidî'de, yoktan yaratma öğretisinin sınırlı teolojik önemi ile klasik Eş'arî öğretiyi savunmaya yönelik şiddetli arayış arasında bir *gerilim* olduğunu da kaydeder. Âlemin başlangıcı ilk başta Eş'arî fizik çerçeve içinde ispat edilse de, bu, teorinin kilit yönleri üzerinde ifade ettiği *belirsizlikler* sebebiyle oldukça sorunludur. Nitekim *Gâye*'de fiziğin terki, Eş'arîlikteki teolojik varsayımları savunan paradigma olarak fizikteki düşüş ve değişimin belirtisidir. Böylece fizik, İbn Sînâcî metafizik-doğa felsefesi ikilemi sayesinde teolojiden yalıtılırken, diğer yandan Eş'arîliğin, vacip-mümkün ikilemi gibi zor felsefi fikirlerle birleşecek kadar esnek olduğu da anlaşılır. Yazara göre, iki kelâm eserindeki *tutarsızlıkların* altında ise Eş'arî geleneğin özündeki şu sorular yatar: Eş'arîliğin hangi özelliğinden, onun kimliğini kaybetmeden vazgeçilebilir? Doktrinler ve ekollere kıyasla yöntemleri korumanın önemi nedir? İbn Sînâ metafiziği, Eş'arî teolojinin yapı ve içeriğine ne ölçüde egemendir? Klasik Eş'arî fizikî çerçeve hâlâ teolojik amaca uygun mudur? Hassan'a göre, bu soruları, Râzî'nin getirdiği yeniliklere güçlü tepkiler vererek cevaplayan Âmidî, lehte ve aleyhteki delilleri ayrıntılı incelemiş ve buna yönelik farklı pozisyonları da kapsamlıca değerlendirmiştir.

Özet olarak sunduğumuz bu çerçeve, kitapta mevcut olan daha fazla veriye dikkat çekmek için yeterlidir. Burada Âmidî'nin felsefe ve kelâmı entegre etme tarzı iki sistemin önemli konu, kavram ve önermeleri ile önde gelen isimlerine atıfla ve ayrıntılı biçimde işlenmiştir ve bu bilgileri kavramak titiz bir gözden geçirmeyi talep eder. Eser, bir tahkik dönemi âlimini çalışırken takibi gereken izlenmeye dair bir yöntem de sunarken mevcut sorunları da göz önüne sermektedir. İlk dönemde belli ekoller olsa da sonraki dönemde her bir ismi tek tek almak ve bu yönde verileri ve kaynakları eleştirme, güncel kişiler ve metinlerarası ilişkileri dikkate alma, dü-

şüncenin izini dikey ve yatay planda izleme, eser kronolojisi ve kişisel tarihi ihmal etmeme gibi unsurları önemsemek gerekir. Eserde tüm bu ilkeler yanında, müellifi anlamada, her bir eserin tarih sırası ve muhtevaya göre takip edilmesi, öne çıkan bir husus ve farklı metinlerde çelişki gibi görülen ifadeleri gidermek için de önemli bir başlangıçtır. Bu vesileyle muhakkik âlimleri kavramada öncelikle bir “okuma ve anlama kılavuzuna” ihtiyaç olduğunu da vurgulamak yerinde olacaktır. Eserde bölüm sonlarında yer alan özet kısımlar ile kapsamlı sonuç bölümü de mevzuyu anlamaya yaklaştıran durumlardır.

Çağdaşı ve rakibi Râzî'nin, Âmidî'deki İbn Sînâ etkisini yönlendirmesi ve bu sebeple tanrı-âlem ilişkisinde geleneği esneten arayışlara girmesi, sonraki dönemde İbn Sînâ etkisinin Râzî'nin rüzgarı etrafında şekillendiğine on üçüncü asırdan bir ayna tutmaktadır. Bunun gibi Âmidî'nin kelâm ve felsefe arasında ezeli irade ile hâdis âlem sorununu fail illet-belirleyici illet ayrımı ile aşması, ezeli imkân ve hudûsu farklı biçimde telif etmesi ve burada *taalluk* kavramını merkeze alması da üzerinde ayrıntılı durmayı gerektirir. Taalluk, kelâmda öteden beri özcü nedenselliğe karşı ilişkisel nedenselliği destekleyen bir konumu imlemektedir ve burada Âmidî, doğrudan olmasa da Mâtürîdilikteki tekvin-mükevven ilişkisine, Eş'arîlerin getirdiği itirazlardan da faydalanmış görünmektedir. Âmidî'nin, merkezî yer verdiği irade sıfatı tartışmasında ise daha çok Mu'tezile ve Eş'arîlik arasında kaldığı gözlemlenir. Ayrıca onda fiziğin, yaratma konusunda klasik işlevini yitirmesi, Âmidî'nin fizik görüşünü ya da onun atomculuk ve hilomorfizm arasında durduğu yeri, zaman, hareket, mekân ve nedensellik gibi kavramlarla ilişkili olarak değerlendirmeyi de gerektirir. Bunun gibi yaratmanın “kötülük” gibi ahlakî meseleler, *âdet*, *i'timâd* ve *tevlîd* gibi teorilerle ilişkisi de merak konusudur. Zira kelâmda yoktan yaratma kadar sürekli yaratma da ilahi sıfatlar ve âlem ilişkisi açısından belirleyicidir. Bu noktada *teselsülün iptali* meselesini de derinleştirmek ve Âmidî'nin klasik delillere olan katkısına da işaret etmek faydalı olurdu. Zira Âmidî, *Ebkâr* ve *Gâye*'de, teselsülü iptale ve bunun en önemli delili olan *burhân-ı tatbiki* uygulamaya yatkındır. Hatta bu çerçevede tekrar yaratmaya da en azından işaret edilmelidir; zira arazların iadesi üzerine kurulan cismânî haşrin (*iâde*) ispatı meselesinde Âmidî'nin pozisyonu öğrenmek hayli ilgi çekici olacaktır.