

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

EBU'S-SENÂ ŞEMSEDDİN EL-İSFAHÂNÎ'NİN
ULÛHIYET ANLAYIŞI

YUSUF ARIKANER

2501141505

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ FİKRET SOYAL

İSTANBUL, 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : YUSUF ARIKANER Numarası : 2501141505
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : DR. ÖĞR. ÜYESİ FIKRET SOYAL
Tez Savunma Tarihi : 22.12.2018 Saati : 13:00
Tez Başlığı : "EBU'S-SENÂ ŞEMSEDDİN İSFEHÂNÎ'NİN ULÛHİYET ANLAYIŞI"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorular sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER AYDIN		Kabul
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ FIKRET SOYAL		Kabul
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. RIDVAN ÖZDİNÇ		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET SÜRURİ		

ÖZ

EBU'S-SENÂ ŞEMSEDDİN EL-İSFAHÂNÎ'NİN ULÛHIYET ANLAYIŞI YUSUF ARIKANER

Bu tezde bir Eş'arî kelamcısı olan Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin Kelâm ilminin aslu'l-usus konusu olan ulûhiyete dair görüşleri incelenmiştir. Birinci bölümde İsfahânî'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliğine yer verilmiştir. İkinci bölümde isbât-ı vâcibi mümkün kılan aklî zemin ile beraber İsfahânî'nin isbât-ı vâcib delilleri ele alınmıştır. Bu bağlamda Kelâm ilminde Allah'ın varlığının akli delilleri ile ilgili İsfahânî'nin imkân, hudûs ile gaye ve nizâm delilini değerlendirmesine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde İsfahânî'nin sıfat anlayışı irdelenerek kelâm mezhepleri içindeki durumu tespit edilmeye çalışılmış ve kendisine has görüşleri ile özgünlüğü tartışılmıştır. Ayrıca Kelâm ilminin en kadîm tartışmalarından olan rü'yetullah meselesi ele alınmış İsfahânî'nin konu hakkındaki görüşleri ve diğer mezheplere olan itirazlarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsfahânî, Ulûhiyet, İsbât-ı vâcib, Sıfat, Kıdem, Hudûs, Rü'yetullah,

ABSTRACT

GODHEAD CONCEPT OF EBU’S-SENÂ SHEMSEDDIN EL-ISFAHÂNÎ

YUSUF ARIKANER

In this thesis an Ashari kalâm theologian Ebu’s-Senâ el-Isfahânî’s views about a main method subject of Kalâm discipline, godhead, is examined. In first chapter Isfahani’s life, works and scholarly character are portrayed. In second chapter logical basis that enables proving God’s existence is held with Isfahani’s proofs about the subject. Within this context, Isfahani’s proofs of possibility, origination, and purpose and order about logical proofs of God’s existence in Kalâm discipline are evaluated. In third chapter Isfahani’s understanding of attribute is scrutinised, and it is tried to decide its situation within kalâm sects, and his idiosyncratic views and originality is discussed. In fourth chapter one of the most immemorial discussions of Kalâm discipline, Ruyetullah (observation of God by eye afterlife) is held, and Isfahani’s views on subject and his objections to other sects are mentioned.

Keywords: Isfahânî, Godhead, Proving God’s existence, Attribute, Eternality, Origination, Observation of God

ÖNSÖZ

İlk siyasi ihtilafların da etkisiyle dini metinlerin nasıl yorumlanacağı ve dinin nasıl anlaşılacağı şeklindeki ilk fikri hareketler çerçevesinde kurulan Kelâm ilmi, süreç içerisinde hem farklı ekollerin ortaya çıkmasına hem de bu ekollerin gelişip değişmesine şahitlik etmiştir. Bu bağlamda İmam Eş'arî ile başlayan Eş'ariyye Mezhebi, Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimlerin yöntem eleştirileri ile değişime uğramış ve bu değişimini Fahreddin Râzî ile zirveye taşımıştır. Fahreddin Râzî ile birlikte genel anlamda felsefi kelâm, mezhebi bağlamda ise Eş'arilik yeni bir boyut kazanmaktadır.

Fahreddin Râzî ile başlayan felsefi kelâm döneminde Râzî takipçisi pek çok kelamcı ortaya çıkmıştır. Çalışmamızın konusu Ebu's-Senâ el-İsfahânî bir Eş'arî kelamcısı olarak Fahreddin Râzî'nin takipçileri arasında önem arz etmektedir. Ebu's-Senâ el-İsfahânî, genel anlamda Eş'arî bir çizgide kelâm yapıyor olsa da kimi zaman kendisine has fikirleri ile hem Râzî çizgisinden hem de Eş'ari gelenekten farklı düşünebilmektedir. Bu da Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin düşünce dünyamız açısından fikirlerinin araştırılıp incelenmesi, Eş'ari geleneği anlama noktasında önem arz etmektedir. Bu çerçevede İsfahânî'nin Kelâm'ın aslu'l-usus kısmı olan ilahiyata dair görüşleri, incelenmeye ve değerlendirmeye çalışıldı.

Ayrıca İsfahânî'nin Türk ilim dünyasında yeterince tanınmıyor oluşu ve hakkında yeterli çalışmaların yapılmamış olması da böyle bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmaktadır. Yapılan bu çalışmanın, Osmanlı Dönemi fikir hayatında da etkisi bulunan Gazzâlî sonrası Eş'ariliği tanımaya yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi verilip, müellifin düşünce dünyasına etki etmiş olabilecek şahıslar ve eserleri tespit edilmeye çalışıldı.

İkinci bölümde isbât-ı vâcib için kullandığı deliller ele alındı. Fakat bu delillerden önce bu delilleri mümkün kılan devir ve teselsülün iptali ile müellifin âlem anlayışına yer verildi. Zira isbât-ı vâcib delilleri âlem anlayışı üzerine kurulur. Âlem anlayışına ışık tutulduktan sonra müellifin serdettiği imkân, hudûs ve gaye-nizam delilleri ayrıntılı ve karşılaştırmalı bir tarzda ele alındı.

Üçüncü bölümde Allah'ın sıfatları, İsfahânî'nin yaptığı taksimatla tenzîhî, sübûtî ve haberî başlıkları altında ele alındı. Müellifin yapmış olduğu taksimatın, değerlendirme ve ispat yönteminin kendisine has noktalarına dikkat çekilip diğer Eş'arî âlimlerden farklılaştığı noktalar ayrıntılandırıldı. Bu bölümde son olarak akıl–nakil tartışmalarının bir yansıması denebilecek rü'yetullah tartışmalarına yer verilip İsfahânî'nin konu hakkındaki yöntemi ile aklî ve naklî delilleri ele alış tarzı yansıtılmaya çalışıldı.

Çalışmamızın son bölümünde ise el-İsfahânî'nin görüşlerinin özeti ve ulaşılan sonuçlar kısaca ele alınıp değerlendirildi.

Çalışmamızın başından sonuna kadar desteğini bizden esirmeyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Fikret Soyal'a teşekkür ederim.

Yusuf Arıkaner

Çankırı 2018

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

(EBU'S-SENÂ EL-İSFAHÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMİ KİŞİLİĞİ)

A. İsfahânî'nin Hayatı	4
B. Eserleri	8
C. İlmî Kişiliği	16

İKİNCİ BÖLÜM

(İSBÂT- I VACİB İLE ALAKALI GÖRÜŞLERİ)

A. İSBÂT-I VÂCİB	19
1. Devr ve Teselsülün İptali	19
a. Devrin İptali	20
b. Teselsülün İptali	21
2. Âlem Anlayışı	23
3. Allah'ı Bilmenin İmkânı	26
4. İsbât-ı Vâcib Delilleri	35
a. İmkân Delili	35
b. Hudûs Delili	39
c. Gaye ve Nizâm Delili	42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

(ALLAH'IN SIFATLARI)

A. Tenzîhî Sıfatlar	45
1. Ortağının Olmaması	47
2. Benzerinin Olmaması	51
3. Bileşik Olmaması	52
4. Zıttının Olmaması	53
5. Cisim Olmaması ve Bir Cihette Bulunmaması	54

6. İttihâd ve Hulûl Etmemesi.....	57
7. Hâdislere Mahal Olmaması.....	59
8. Hissi Arazilarla Vasıflanmaması.....	62
B. Sübûtî Sıfatlar.....	67
1. Kudret.....	69
2. İlim.....	79
3. Hayat.....	85
4. İrade.....	86
5. Sem' ve Basar.....	90
6. Kelâm.....	95
7. Bekâ.....	96
C. Nasslarda Geçen Sıfatlar.....	99
D. Rü'yetullah.....	101
1. Rü'yetullah Kavramı ve İlgili Tartışmaların Zeminini.....	101
2. Mu'tezile'de Rü'yetullah.....	102
3. Ehl-i Sünnet'te Rü'yetullah.....	103
SONUÇ.....	106
KAYNAKÇA.....	110

KISALTMALAR LİSTESİ

AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicri
İFAV	: İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İAD	: İslam Araştırmaları Dergisi
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: Basım tarihi yok
TYEKBY	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: Ve benzeri
vr.	: Varak
vs.	: Ve saire
YEK	: Yazma Eser Kütüphanesi
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Bu çalışmada Eş'arî bir kelamcı olan Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin Kelâm ilminin en önemli meselesi hatta bazı tanımlamalara göre konusunu teşkil eden ulûhiyete (ilahiyat) dair görüşleri ele alınacaktır. Kelâm kitaplarının Usûl-i Selâse bağlamında ele aldığı konular arasında hiç şüphesiz üzerinde en fazla durulan ilke Allah'ın varlığı ve birliği meselesidir. İtikadi açıdan imânın birinci ilkesi ve esası sayılan konu bağlamında, İsfahânî'nin kullandığı ve geliştirdiği isbât-ı vâcib delilleri, sıfat anlayışı ve rü'yetullah meselesine bakışı incelenecektir. Bu görüşlerinin anlaşılması adına İsfahânî'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliği hakkında da ayrıca bilgi verilecektir. Araştırmanın ulûhiyet başlığının çerçevesi bu şekilde belirlenip değerlendirilebilecek olup ef'alullah konusu, çalışmamızın hacmini aşacağından dolayı çalışmanın dışında bırakılmıştır.

Çalışmamızın konusunun ulûhiyet ile sınırlandırılması bunun; bilgi, varlık, ilahiyât, nübüvvât ve sem'iyât gibi Kelâm ilminin bütün meselelerinin bir prototipi olması ve ayırıştırıcı büyük tartışmaların bu alanda olması sebebiyledir. Bundan dolayı İsfahânî'nin bu alandaki görüşlerinin tanınması, onun genel bütün kelâm sistemini tanımaya yarayacak ipuçlarını içinde barındırmaktadır.

II. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Ebu's-Senâ el-İsfahânî, Fahreddin Râzî ile zirveye ulaşan Felsefe-Kelâm etkileşimi döneminin bir âlimi olarak hem felsefi kelâmın bir temsilcisi hem de eş'arî geleneğin dönüşmesindeki kilit taşlarından biridir. Bu meyanda İsfahânî'nin görüşlerinin anlaşılması kelâm tarihinde önemli bir yere sahip Eş'ariyye mezhebinin görüşlerini ve dönüşümünü anlamaya son derece yardımcı olacaktır. Ayrıca kelâm tarihi açısından önemli bir yere sahip olup Osmanlı medreselerinde eserleri ders kitabı olarak okutulan İsfahânî'nin görüşlerinin bilinmesi, Osmanlı ilim dünyasını tanıma adına da katkı sağlayacaktır.

İçinde bulunduğu kelâm ekolünün bir temsilcisi olması ve ekolünün görüşlerini yansıttığının yanında kendisine has fikirleri ile İsfahânî'yi tanımak, hakkında

hemen hemen hiçbir çalışmanın yapılmadığı bir düşünürün tanınması noktasında bizlere yeni ufuklar açacaktır.

III. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızda İsfahânî'nin bütün eserlerine müracaat etmekle birlikte özellikle *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid* ve *Metâliu'l-enzâr fi şerhi Tavâlii'l-envâr* isimli iki kelâm eseri ile *Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye fi tefsîri'l-letâifi'l-kur'âniyye* isimli tefsirine müracaat edildi. İkinci derecede ise el-İsfahânî'nin fikir dünyasına etki eden Fahreddin Râzî, Nasiruddin Tûsî, Kadı Beyzâvî gibi kelimci, filozof ve usulcülerin eserleri kaynak olarak kullanıldı. Bu bağlamda Fahreddin Râzî'nin *Muhassal* isimli eseri, Nasiruddin Tûsî'nin *Telhîhu'l-muhassal*'ı ile *Tecrîdü'l-i'tikâd* ve şerhleri, Kadı Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* isimli eseri ile bu eserin şerhleri çalışmamızda müracaat ettiğimiz eserler arasındadır. *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ın İbn Mutahhar el-Hillî'ye ait *Keşfü'l-murâd* isimli şerhi en fazla müracaat ettiğimiz *Tecrîd* şerhi iken, Saçaklızade'ye ait *Neşrü't-tavâli*' isimli şerh de en fazla müracaat ettiğimiz *Tavâli* şerhidir.

Ayrıca İsfahânî gibi felsefî kelâm döneminin önemli temsilcileri olan Seyyid Şerif Cürçânî ve Sa'deddin Teftâzânî'nin muhalled eserleri *Şerhu'l-mevâkıf* ve *Şerhu'l-makâsıd*'dan da istifade edildi.

Kavramların tanımları ve izahları için Râgıb İsfahânî'nin *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*'ına, Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Ta'rîfât*'ına, Tehânevî'nin *Keşşâfu'l-ıstılâhâti'l-ulum ve'l-fünûn*'u ile Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi tarafından hazırlanan *Kelâm Terimleri Sözlüğü*'ne müracaat edildi.

BİRİNCİ BÖLÜM
(EBU'S-SENÂ EL-İSFAHÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMİ
KİŞİLİĞİ)

A. İsfahânî'nin Hayatı

Biyografik eserlerde tam adı, Şemseddîn Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Muhammed b. Ebubekir b. Alî el-İsfahânî¹ olarak geçmektedir. Bazı kaynaklar künyesinin Ebu'l-Vefâ² olduğunu belirtse de Ebu's-Senâ künyesinin daha yaygın olduğu bilinmektedir. Doğduğu şehrin telaffuzundaki ihtilâftan dolayı el-İsfahânî³ veya el-İsbahânî⁴ nisbesiyle anılmaktadır. Daha meşhur olduğundan çalışmamızda el-İsfahânî nisbesi tercih edildi.

Ebu's-Senâ el-İsfahânî hicri 17 Şaban 674/miladi 5 Şubat 1276 tarihinde İsfahân'da doğmuştur. Bazı kaynaklarda Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin doğum tarihi hicrî 694⁵ olarak gösterilse de kaynakların büyük çoğunluğunda 674 senesi zikredilmektedir.⁶ Onunla aynı dönemde yaşamış olan Selahaddin es-Safedî (ö. 764/1363), Ebu's-Senâ el-İsfahânî'ye ne zaman doğduğunu sormuş, o da cevabında 17 Şaban 674 tarihini vermiştir.⁷ Bu da doğum yılı olarak, miladi 5 Şubat 1276/hicri 17 Şaban 674 tarihinin daha doğru olduğunu göstermektedir. Kaynaklar, Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin doğum yerinin İsfahân olduğu noktasında hemfikirdir. Bundan dolayı müellif, İsfahânî nisbesiyle bilinmektedir. Bazı kaynaklarda doğum yerinin Tebriz⁸ olarak geçmesi, kanaatimizce ya hataen ya da Tebriz'de eğitim görmesi sebebiyledir.

¹ Tâcu'd-Dîn Abdu'l-Vehhâb b. Alî b. Abdi'l-Kafî es-Sübki, **Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ**, Kahire, Hicr li'd-deb'ati ve'n-neşr ve't-tevziî, h. 1413, C. 10, s. 3833; Ebu'l-fadl Ahmed b. Ali. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, **ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine**, Beyrut, Daru İhyâi'l-turâsi'l-arabî, ty., C. 4, s. 327; Abdulkadir b. Muhammed en-Nu'aymî ed-Dimeşkî, **ed-Dâris fi târihi'l-medâris**, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1410/1990, s. 205; Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemseddin ed-Dâvûdî el-Malikî, **Tabakâtu'l-müfessirîn**, Beyrut, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, ty., C. 2, s. 313; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkanî el-Yemenî, **el-Bedru'd-tâli' bimehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'**, Beyrut, Daru'l-Ma'rife, ty., C. 2, s. 298.

² Selahaddin es-Safedî, **A'yânu'l-asrî ve e'vânu'n-nasrî**, Beyrut, Daru'l-Fikri'l-mu'asır, 1418/1998, C. 5, s. 400.

³ Takiyuddin İbn Kâdi Şuhbe, **Tabakâtu's-şâfiyye** Haydarabad, Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1978, C. 3, s. 94.

⁴ Safedî, **A'yânu'l-asrî**, C. 5, s. 400; Ömer Rıza Kehhale, **Mu'cemu'l-müellifin**, Dimeşk, Müessesetü'r-Risale, 1957, C. 3, s. 814.

⁵ Şuhbe, **Tabakâtu's-şâfi'iyye**, C. 3, s. 94; Nu'aymî ed-Dimeşkî, **ed-Dâris fi târihi'l-medâris**, C. 1, s. 205; Dâvûdî, **Tabakâtu'l-müfessirîn**, C. 2, s. 313; Muhammed Abdu'l-Hayy el-Leknevî, **Kitâbu'l-fevâidi'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye**, Kahire, Dâru'l-Kitabi'l-islâmî, s. 198.

⁶ Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, **Tabakâtu'l-müfessirîn**, Suud, Mektebetü'l-'Ulum ve'l-Hikem, 1417/1997, s. 281; İbn İmad Abdulhayy bin Ahmed, **Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb**, Beyrut, Daru İbn Kesir, 1992, C. 8, s.281; Kehhale, **Mu'cemu'l-müellifin**, C. 3, s.814;

⁷ Safedî, , **A'yânu'l-asrî**, C. 5, s. 401.

⁸ Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-ârifin**, Beyrut, Daru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabi, 1955, C. 2, s. 409.

Ebu's-Senâ el-İsfahânî, ilk eğitimine, doğduğu şehir olan İsfahân'da babası Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Ahmed'in yanında başlamıştır. Ailesi hakkında herhangi bilgi bulunmasa da onun, ilk eğitimine yanında başladığı babasından okuduğu kitaplardan hareketle, babasının Şafîî fakihî ve usulcüsü olduğu düşünülebilir. İlköğrenimine Kuran-ı Kerim'i hıfzederek başlamıştır. Babasından Nahiv ilminde İbn-i Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'sini, Fıkıh ilminde Kadı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *el-Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ*'sı ile Maverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-kebîr*'ini ve Fıkıh usulünde yine Kadı Beyzâvî'ye ait *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* ile Tâceddin Urmevî'ye (ö. 653/1255) ait *el-Hâsıl* kitaplarını okumuştur. Bu kitaplardan *el-Kâfiye* ve *el-Hâsıl* dışındaki bütün kitapları ezberlemiştir.⁹ Babasından aldığı dersleri Şeyh Nasiru'd-din el-Farusî eş-Şafîî (ö.706/1306) ve Şeyh Cemalu'd-din b. Ebi Recâ'dan tekrar okumak suretiyle pekiştirmiştir. Daha sonra tek ağabeyi olan İmamüddin'den Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî'ye ait *er-Risâletü's-Şemsiyye* ve bir şerhi ile Sirâcüddîn el-Urmevî'ye (ö. 682/1283) ait *Metâliu'l-envâr* adlı mantık kitaplarını okumuş, bu iki kitaptan *Metâli*'i ezberlemiştir. Öğrenim hayatında bu eserlerin dışında Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'ye (ö. 518/1124) ait *es-Sâmî fî'l-esâmî* ve *Edavât* adlı iki kitap ile Zevranî'ye ait sarf ilminde kaleme alınan ancak ismi bilinmeyen bir kitabı daha ezberlemiştir.¹⁰

Daha sonra Kelam ilminde Kadı Beyzâvî'ye ait *Tavâliu'l-envâr*'ı, Hilâf ilminde Burhânüddîn en-Neseffî'ye (ö. 687/1289) ait *el-Fusûl*'u okuduktan sonra astronomi ve tıp alanında da dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Astronomi ilminde kaynaklarda isminin verilmediği Mahmûd b. Muhammed b. Ömer el-Çağmînî'ye (ö. 618/1221) ait bir kitap ile Nasîrüddîn et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) ait *et-Tezkire* isimli kitabı mütalaa ve ders usulü ile okumuştur. Daha sonra Öklid'e (m.ö. III. yüzyıl) ait olduğunu düşündüğümüz bir geometri kitabı ile

⁹ Ebû Muhammed Afîfu'd-din Abdullah b. Es'ed b. Ali b. Süleyman el-Yafîî, **Mir'âtu'l-cinân ve ibratu'l-yekzân fî ma'rifati ma yu'teberu min hevâdisi'z-zaman**, birinci basım, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997, C. 4, s. 247.

¹⁰ Yafîî, **Mir'âtu'l-cinân**, C. 4, s. 247.

İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Kanun fi't-tıb* isimli eserinin külliyat bölümünü de okumuştur.¹¹

Aklî ilimleri, Sadreddin Törke ile Cemaleddin Törke'den tahsil etmiştir. Neseffî'nin *Nüketü'l-erbain* adlı eserini Cemaleddin Törke'den okumuştur. Aklî ilimlere öncelik vermesinin yanında naklî ilimlere de önem vermiş, iki defa *Sahih-i Buhari*'yi Şeyh el-Haccar'dan sema' etmiştir.¹²

Ebu's-Senâ el-İsfahânî, İsfahân'daki ilk eğitiminden sonra Tebriz'e gitmiş, eğitimine burada devam etmiştir. İlk eserlerini de Tebriz'de kaleme almaya başlamıştır. Tebriz'de Nasiruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) öğrencisi Kutbuddin Şîrâzî'den (ö. 710/1311) ders almıştır. Bu bilgilerden anlaşıldığına göre ders aldığı hocaları şunlardır:

- Ebu'l-kasım Abdurrahman b. Ahmed
- Nasiruddin el-Farusi eş-Şâfiî
- Şeyh Cemaluddin b. Ebi Reca
- İmamüddin el-İsfahânî
- Sadreddin Törke
- Cemaleddin Törke
- Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd el-Fârisî eş-Şîrâzî
- Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebi Talib el-Bağdadî
- Burhaneddin İbrahim b. Abdirrahman el-Fezarî

Ebu's-Senâ el-İsfahânî, Tebriz'deyken hicri 724 yılında 50 yaşındayken hacca gitmiş 725 yılının Safer ayında Kudus'ü ziyaret ettikten sonra Şam'a yerleşmiştir. Bu esnada Şam'da bulunan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) İsfahânî'nin meziyetlerini işitmiş ve kendisine hürmette bulunmuştur. Hatta bir seferinde meclisin birinde "Susun da bu şehre daha benzerinin girmediği bu faziletli âlimi dinleyelim" dediği rivayet edilir.¹³

¹¹ Yafiî, **A.g.e.**, C. 4, s. 247.

¹² Safedî, **A'yânu'l-asri**, C. 5, s. 404.

¹³ Askalânî, **ed-Dureru'l-kâmine**, C. 4, s. 327; İbn Şuhbe, **Tabakâtu's-şâfi'iyye**, C. 3, s. 95; Safedî, **A.g.e.**, C. 5, s. 401.

İsfahânî, Şam'dan ayrılacağı 732 yılına kadarki 7 yıllık Şam hayatında bir taraftan öğrenci yetiştirirken diğer yandan kitap telif etmeye devam etmiştir. Sabah akşam Emeviyye Camii'ne gidip Kur'ân tilaveti ve ibadet ile meşgul olduğu rivayet edilmektedir. Hz. Zekeriyâ'nın (as) kabrinin bulunduğu Şam'ın Natıfıyyin kapısının yakınına yerleşmiş ve burada tedrisat ile meşgul olmuştur. Kemalüddin İbn-i Zemelkanî'nin (ö.727/1326) vefatından sonra da Revahiyye Medresesi'nin başına geçip ders vermeye burada devam etmiştir. Bu medresedeki derslerine İbn Teymiyye başta olmak üzere içerisinde âlimlerin de olduğu yetmiş–seksen kişilik bir grubun katıldığı kaynaklarda geçmektedir.¹⁴ Ebu's-Senâ el-İsfahânî, beş sene müddetle hocalık yaptığı Revahiyye Medresesi'nde Mahmud b. Ali et-Tebrizî (ö. 758/1356) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi değerli birçok ilim adamının yetişmesini sağlamıştır.¹⁵

İsfahânî, Mümlük Sultanı en-Nâsır (ö. 784/1382) tarafından Seryakus Zaviyesinin Şeyhi Mecduddin Aksarayî (ö. 770/1368) aracılığı ile Mısır'a davet edilmiş ve 732 yılının Rebû'l-evvel ayında Mecduddin Aksarayî ile beraber Mısır'a doğru hareket etmiştir. Bir müddet Mecduddin Aksarayî'nin yanında misafir kalan İsfahânî, Mu'iziyye Medresesinde ders vermeye başlamıştır. Sultan Nasır onun için Karafe'de bir medrese inşa ettirmiş (736), İsfahânî'yi bu medresenin başına tayin etmiştir. Vefat edinceye kadar bu medresede te'lif ve tedrisat hayatına devam eden Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin kaynaklarda ismi geçen meşhur öğrencileri şunlardır:

- Şihâbüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya ed-Dımeşkî eş-Şâfî (ö. 749/1348)
- Mahmud b. Ali et-Tebrizî (ö. 758/1356)
- Kutbuddin Ebu Abdullah Muhammed er-Râzî (ö. 766/1365)
- Tâcüddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfî es-Subkî (ö. 771/1370)
- Ebü'l-fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî eş-Şâfî (ö. 774/1373)

¹⁴ Safedî, **A.g.e.**, C. 5, s. 401; Yafî, **Mir'âtu'l-cinân**, C. 4, s. 247.

¹⁵ Muhsin Demirci, "Ebu's-Senâ Mahmud İbn Abdî'r-Rahmân el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu", İstanbul, , **MÜSBE**, 1987, Tez (Doktora), Tez Danışmanı: Prof. Dr. Salih Tuğ, s. 26.

-Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384)¹⁶

Ebu's-Senâ el-İsfahânî, çıkan veba salgını sebebiyle hicri 749 (miladi 1349) yılının Zi'l-kade ayında vefat etmiş ve Karafe'ye defnedilmiştir.¹⁷

B. Eserleri

Velüd bir âlim olan Ebu's-Senâ el-İsfahânî, Tefsir, Fıkıh, Kelâm, Mantık, Fıkıh Usulü, Nahiv ve Aruz gibi İslami ilimlerin hemen her alanında eserler kaleme alarak bu ilimlere vukufiyetini ortaya koymuştur. Müellifin eserlerinin tespit edilebildiği kadarıyla te'lif sırasına göre sıralanması müellifin düşünce dünyasını keşfetme adına daha faydalı olacaktır.

1) Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib

Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin Tebriz'deyken kaleme aldığı bu ilk eseri, İbn Hacib'in Mütakellim fıkıh usulü metoduna göre yazdığı *Muntehe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* isimli eserine yine kendisi tarafından yapılan muhtasarının şerhidir. İsfahânî, bu eserini Hoca Reşîd'e ithafen kaleme almıştır.¹⁸ Eser Dr. Muhammed Muzaffer Bekâ tarafından tahkik edilip 1986 yılında üç cilt olarak neşredilmiştir.¹⁹

2) Tenvîru'l-Metâli' Şerhu Metâlii'l-Envâr

Sirâceddin el-Urmevî'nin birinci kısmı Mantık ilmi olmak üzere umûr-u âmme, cevher, araz ve metafizikten müteşekkil Hakikî İlimler isimli ikinci kısmıyla iki bölümden oluşan *Metâli'u'l-envâr* isimli eserinin Mantık kısmına yaptığı şerhtir. İsfahânî, bu eserini Kadi'l-kudat Abdülmelik'e ithaf etmiştir. Eserin ulaşabildiğimiz en eski nüshasının ferağ kaydının h. 723 yılı olması İsfahânî'nin bu eserini de

¹⁶ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi tecrîdi'l-akâid*, thk: Halid b. Hammad el-Advanî, Kuveyt, Daru'd-diya, 2012, C. 1, s. 79 – 91; Muhsin Demirci, *A.g.e.*, s. 19–25; Mehmet Demir, “Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin Nâziru'l-Ayn Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki”, İstanbul, *MÜSBE*, 2015, Tez (Yüksek Lisans), Tez Danışmanı: Ali Durusoy, s. 4.

¹⁷ Safedî, *A.g.e.*, C. 5, s. 401 – 402; Yafîî, *A.g.e.*, C. 4, s. 247.

¹⁸ Safedî, *A.g.e.*, C. 5, s. 403.

¹⁹ İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar şerhu muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke, Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1986.

Tebriz'deyken kaleme aldığını göstermektedir.²⁰ *Metâli'u'l-envâr*'ın diğer meşhur şerhinin müellifi ve İsfahânî'nin öğrencisi Kutbüddin Râzî'nin Tebriz'deyken İsfahânî'den ders aldığı ve hocasının bu şerhine müttali olduğunu söylemek mümkündür. Kutbüddin Râzî'nin şerhinin h. 736²¹ ve h. 738²² istinsah tarihli nüshalarının olması eserini daha önceki bir tarihte yazdığını göstermektedir. Kutbüddin Râzî'nin kendi şerhini kaleme almasıyla Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin şerhinin kısmen gözden düştüğü anlaşılmaktadır. Bu esere nazaran Kutbüddin Râzî'nin eseri daha ön plana çıkmaktadır.

Eserin Türkiye kütüphanelerindeki tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır:

- 1 - Süleymaniye YEK., Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, No: 916 (Ferağ yılı: h. 723)
- 2 - Süleymaniye YEK., Ayasofya, No: 2563 (Ferağ yılı: h. 725)
- 3 - Süleymaniye YEK., Laleli, No: 2672 (Ferağ yılı: h. 729)
- 4 - Süleymaniye YEK., Hacı Beşir Ağa, No: 423 (Ferağ yılı: h. 729)
- 5 - Süleymaniye YEK., Atıf Efendi, No: 1667 (Ferağ yılı: h. 734)

İsfahânî'nin bu şerhi üzerine pek çok haşiyeye kaleme alınmıştır. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) dört haşiyesinin varlığından haber vermektedir.²³ Bu haşiyeler şunlardır:

- 1 - Haşiyetü İzzeddin İbn Cemaâ Muhammed b. Ahmed (ö. 816/1413)
- 2 - Haşiyetü Alâüddîn Alî b. Muhammed eş-Şahrûdî Musannifek (ö. 875/1470)²⁴
- 3 - Haşiyetü Muhammed Şah b. Yusuf el-Fenârî (ö. 929/1522)
- 4 - Haşiyetü Kara Davud İbn Kemal el-Kocevî (ö. 948/1541)²⁵

²⁰ İsfahânî, *Tenvîru'l-metâli' şerhu metâli'l-envâr*, Süleymaniye YEK., Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, No: 916, vr. 170a.

²¹ Beyazıt YEK., Veliüddin Efendi Koleksiyonu, No: 2240.

²² Süleymaniye YEK., Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, No: 414.

²³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya, Kılıslı Rifat Bilge, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1941, C. 2, s. 1717.

²⁴ Bu haşiyenin günümüze ulaşan yazma nüshaları şunlardır: 1) Süleymaniye YEK., Hamidiye Koleksiyonu, No: 820; 2) Süleymaniye YEK., Fatih Koleksiyonu, No: 3373; 3) Süleymaniye YEK., Fatih Koleksiyonu, No: 3374.

3) Tesdîdü'l-Kavâid fi Şerhi Tecrîdi'l-Akâid

Eserin ismi bazı kaynaklarda Teşyîdü'l-kavâid şeklinde geçse de Tesdîdü'l-kavâid şeklindeki isimlendirmenin daha doğru ve yaygın olduğu söylenebilir.²⁶

Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-akâid* isimli Kelâm eserine yapılan şerhtir. İsfahânî, bu eserini Ali Şah b. Ebi Bekir et-Tebrizî'ye ithaf etmiştir. Eserin Medine Arif Hikmet Kütüphanesi 33'deki nüshasının ferağ kaydının h. 733 yılı olması²⁷ ve ayrıca Safedî'nin şehadetiyle bu eseri de Tebriz'de kaleme aldığı ortaya çıkmaktadır.

İsfahânî, bu eserinde *Tecrîd* metnini açık anlaşılır bir şekilde şerh edip gereksiz uzatmalara gitmemiştir. Tûsî'nin görüşleri ile bunların muhalifi bütün görüşleri tarafsız olarak vermekte, sanki okuyucuyu görüşler arasında tercih yapmaya sevk etmektedir. Eserin mukaddimesinde belirttiği üzere genellikle imamet konusunda Tûsî'ye itiraz etmektedir.²⁸ *Tecrîd* metnini İsfahânî'nin dışında pek çok âlim daha şerhetmiş olsa da Osmanlı ilim dünyasında İsfahânî ve Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) şerhlerinin ilgi görüp şöhret bulduğu görülmektedir. İsfahânî'nin şerhi, Şerh-i Kadîm ismiyle bilinmesine karşın Ali Kuşçu'nun şerhi ise Şerh-i Cedîd ismiyle anılmıştır.²⁹

Seyyid Şerif el-Cürcanî, *Tesdîdü'l-kavâid*'in birinci ve ikinci maksadı üzerine bir haşiye kaleme almış ve bu haşiye *Haşiyetü't-tecrîd* ismiyle meşhur olmuştur. İsfahânî'nin bu eseri Cürcanî haşiyesiyle beraber uzun yıllar Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.³⁰ Cürcanî'nin haşiyesi üzerine de yirmi beş civarında haşiye kaleme alınmıştır.³¹ Halid b. Hammad el-Advanî tarafından tahkikli

²⁵ Bu haşiyenin günümüze ulaşan yazma nüshaları şunlardır: 1) Süleymaniye YEK., İsmihan Sultan Kataloğu, No: 284; 2) Selimiye YEK., No: 1012.

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz.: İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi tecrîdi'l-akâid**, (Dirase kısmı), C. 1, s. 111.

²⁷ İsfahânî, **A.g.e.** (Dirase kısmı), C. 1, s. 135.

²⁸ İsfahânî, **A.g.e.**, C.1, s. 166 -167.

²⁹ Bekir Topaloğlu, "Tecrîdü'l-i'tikâd", **DİA**, C. 40, s. 251.

³⁰ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", **UÜİFD**, 2008, cilt: XVII, sayı: 1, s. 38-39.

³¹ Bu haşiyelerin bilgisi için bkz.:İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid** (Dirase kısmı), C.1, s.128 -130.

neşri gerçekleştirilen³² *Tesdîdü'l-kavâid*, çalışmamızın ana kaynaklarından birini oluşturmaktadır.

4) Şafîî Fıkıh Kitabı

İsfahânî'nin, Ebu Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) görüşlerine de yer vererek i'tikaf bölümüne kadar Şafîî fıkıhına dair³³ kaleme aldığı ve kaynaklarda ismi verilmeyen bu eser, günümüze ulaşmamıştır. Bu eser de Tebriz'deyken te'lif edilmiştir.³⁴

5) Şerhu Arûzu's-Sâvî

Sadrüddin Muhammed b. Rukniddin es-Sâvî'nin (ö. 699'dan önce) aruz ilminde telif ettiği manzum eseri üzerine el-İsfahânî'nin yazdığı şerhdir.³⁵ Tebriz'deyken kaleme alınan bu eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa Koleksiyonunda bir nüshası bulunmaktadır.³⁶

6) Ayetü'l-Kürsî Tefsiri

Ayetü'l-kürsî olarak bilinen Bakara Suresi 255. âyetinin tefsiridir. Bu eser de Tebriz'de kaleme alınmış olup günümüze ulaşmamıştır.³⁷

7) Nâziru'l-Ayn

İsfahânî'nin Tebriz'de kaleme aldığı son eseri, muhtasar bir Mantık risalesidir. Müellifin bu Mantık risalesini bir günde kaleme aldığı rivayet edilir.³⁸ Eserin, biri Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi³⁹ diğeri İspanya Escorial Kütüphanesinde⁴⁰ olmak

³² İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi tecridi'l-akâid*, thk. Halid b. Hammad el-Advanî, Kuveyt, Daru'd-diya, 2012.

³³ Bazı kaynaklarda bu eserin Şafîî ve Hanefî fıkıhına dair olduğu yönünde bilgi bulunmaktadır. Bkz.:Yafîî, *Mir'âtu'l-cinân*, C. 4, s. 248.

³⁴ Safedî, *A.g.e.*, C. 5, s. 403.

³⁵ Safedî, *A.g.e.*, C. 5, s. 403.

³⁶ İsfahânî, *Şerhu arûzu's-sâvî*, Süleymaniye YEK., Hacı Beşir Ağa Koleksiyonu, no: 539.

³⁷ Safedî, *A.g.e.*, C. 5, s. 403.

³⁸ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, C.1, s.104.

³⁹ İsfahânî, *Nâziru'l-ayn*, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, no: 944.

⁴⁰ İsfahânî, *Nâziru'l-ayn*, Escorial Kütüphanesi, no: 1938.

üzere iki yazma nüshası bulunmaktadır. Eser Mehmet Demir tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş⁴¹ fakat neşredilmemiştir.

Eser, kendisi dışında öğrencisi Ahmed b. Ömer b. Ali el-Malikî (ö. 795/1394) tarafından da *Nâdiru'l-ayn fî şerhi nâziri'l-ayn* ismiyle şerh edilmiştir.⁴²

8) Şerhu'l-Kâfiye

İbn-i Hâcib'in *el-Kâfiye* isimli Nahiv ilminde kaleme aldığı eserinin şerhidir. İsfahânî, bu eseri Şam'dayken kaleme almıştır. Eser Mısır Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesinde Abdulmu'tî Cabullah Salim (1984) tarafından doktora çalışması olarak tahkik edilmişse de neşredilmemiştir.⁴³

Eserin Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshaları şunlardır:

- a) Süleymaniye YEK., Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, No: 2462
- b) Süleymaniye YEK., Yahya Tevfik Koleksiyonu, No: 1679
- c) Beyazıd YEK., No: 310.

9) Bazı Ayetlerin Tefsiri

İsfahânî, Şam'da ikamet ettiği süre zarfında kaynakların belirttiğine göre bazı âyetlere dair özel tefsir yapmıştır. Bu âyetler şunlardır:

- a) Al-i İmrân Suresi 18. âyet
- b) Hacc Suresi 5. âyet
- c) Ahzâb Suresi 56. âyet.

10) Şerhu'l-Bedî'

Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî'nin (694/1295) *el-Bedî'* ismiyle bilinen *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*

⁴¹ Mehmet Demir, "Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin Nâziru'l-Ayn Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki", İstanbul, **MÜSBE**, 2015, Tez (Yüksek Lisans), Tez Danışmanı: Ali Durusoy.

⁴² İsfahânî'nin bu eserinin tahkikini yüksek lisans tezi olarak çalışan Mehmet Demir, bu iki şerhin dışında üçüncü bir şerhin daha varlığından bahseder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Demir, **A.g.e.**, s. 15.

⁴³ İsfahânî, **Tesfidü'l-kavâid** (Dirase kısmı), C. 1, s. 106.

isimli eserinin şerhidir. İsfahânî, Kahire'deyken kaleme aldığı bu eserini Sultan Nasır'a ithaf etmiştir.⁴⁴

Eserin ilk kısmı Mekke Ümmü'l-Kura Üniversitesi Şeriat Fakültesinde Hüsameddin Musa Muhammed Afane (1984)⁴⁵, ikinci kısım ise aynı fakültede Sibğettullah Ğulam Nebi Ğulam Muhammed Kutbuddin (1989)⁴⁶ tarafından doktora çalışması olarak tahkik edilmiş olup halen neşredilmemiştir.

11) Şerhu Nâziri'l-Ayn

İsfahânî'nin Tebriz'deyken kaleme aldığı *Nâziru'l-Ayn* isimli Mantık risalesine yine kendisinin yazdığı şerhtir.⁴⁷ Eser günümüze ulaşmamıştır.

12) Şerhu Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl

Kadı Beyzâvî'nin *Minhâcu'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* isimli Usûl-u fikh eserinin şerhidir. Bu eser Abdulkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle (1999) tarafından tahkik edilip neşredilmiştir.⁴⁸

13) Metâliu'l-Enzâr fi Şerhi Tavâlii'l-Envâr

Kadı Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* isimli Kelam eserinin şerhi olup pek çok baskısı bulunmaktadır:

- 1) Dersaadet Şirket-i İlmiye baskısı. Seyyid Şerif Cürcanî'nin haşiyesiyle beraber basılmıştır.⁴⁹
- 2) Mısır Hayriyye Matbaası.⁵⁰

Bu eski neşirlerinin yanında eserin Nübüvvet kısmı Suriye Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesinde Gassan Muhammed Ali Ceblavî (2011)⁵¹ tarafından, yine aynı

⁴⁴ Safedî, **A.g.e.**, C. 5, s. 404.

⁴⁵ Hüsameddin Musa Muhammed Afane, "Tahkik-Dirase beyâni meâni'l-bedî", **Mekke Ümmü'l-Kura Üniversitesi Şeriat Fakültesi**, 1984, Tez (Doktora), Tez Danışmanı: Yasin eş-Şazelî.

⁴⁶ Sibğettullah Ğulam Nebi Ğulam Muhammed Kutbuddin, "Tahkik-Dirase beyâni meâni'l-bedî", **Mekke Ümmü'l-Kura Üniversitesi Şeriat Fakültesi**, 1989, Tez (Doktora), Tez Danışmanı: Ahmed Fehmi Ebu Senne.

⁴⁷ Safedî, **A.g.e.**, C. 5, s. 404; İbn Hacer el-Askalânî, **ed-Dureru'l-kâmine**, C. 4, s. 328; eş-Şevkanî, **el-Bedru'd-tâli'**, C. 2, s. 298.

⁴⁸ İsfahânî, **Şerhu minhâci'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl**, thk.: Abdulkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Riyad, Mektebetü'r-rüşd, 1420/1999.

⁴⁹ Dersaadet: Şirket-i İlmiye, 1305/1884. (Dersaadet: Hulusi Efendi Matbaası).

⁵⁰ Mısır Hayriyye Matbaası, Thk. Ömer Hüseyin el-Haşşab, 1323/1902.

fakültede eserin İlahiyyat kısmı Usam Halo (2012)⁵² tarafından yüksek lisans çalışması olarak tahkik edilmiş fakat neşredilmemiştir.

İsfahânî'nin bu eseri, Edwin E. Calverley ve James W. Pollock (2002) tarafından *Nature man and God in Medieval Islam: Abd Allah Baydawi's text, Tawali Al-Anwar Min Matali Al-Anzar, along with Mahmud Isfahani's commentary, Matali Al-Anzar, Sharh Tawali Al-Anwar* ismiyle İngilizce'ye tercüme edilmiştir.⁵³

İsfahânî'nin bu eseri, diğer Kelam eseri *Tesdîdü'l-kavâid* gibi ilim çevrelerinde ilgi görmüş ve uzun asırlar Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulması da eserin önemi göstermektedir. Eserin önemini gösteren başka bir delil de eser üzerine pek çok haşiyenin kaleme alınmasıdır. Bu haşiyeleri şu şekilde sıralayabiliriz:⁵⁴

1. Haşiyetü Seyyid Şerif Cürcanî
2. Haşiyetü Muslihiddin el-Larî (ö. 979/1572)
3. Haşiyetü İbn Efdal Hamidüddin el-Hüseynî (ö. 908/1500)
4. Haşiyetü Ebi'l-Kasım b. Ebibekr el-Leysî
5. Haşiyetü Mevlana İmad
6. Haşiyetü Nureddin b. Yusuf (934/1525)

İsfahânî'nin *Metâliu'l-Enzâr* isimli bu eseri, diğer kelâm eseri olan *Tesdîdü'l-kavâid*'den daha sonra kaleme alındığı için, İsfahânî'nin görüşlerini tespit noktasında en önemli kaynağımızı oluşturmaktadır.

14) Muhtasar fî Usûliddîn

⁵¹ Gassan Muhammed Ali Ceblavî, *Tahkiku metâliu'l-enzâr fî şerhi tavâlii'l-envâr* (Nübüvvet kısmı), **Suriye Dimaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi**, 2011.

⁵² Usam Halo, *Tahkiku metâliu'l-enzâr fî şerhi tavâlii'l-envâr* (İlahiyyat kısmı), **Suriye Dimaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi**, 2012.

⁵³ Edwin E. Calverley, James W. Pollock, *Nature man and God in Medieval Islam: Abd Allah Baydawi's text, Tawali Al-Anwar Min Matali Al-Anzar, along with Mahmud Isfahani's commentary, Matali Al-Anzar, Sharh Tawali Al-Anwar*, Leiden, E.J. Brill, 2002, (2 Cilt).

⁵⁴ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid* (Dirase kısmı), C. 1, s.101.

Kelam ve akaid alanında kaleme alınmış veciz bir eserdir. Safedî bu eserin hacminin azlığına karşın faydasının çok olduğunu belirtmektedir.⁵⁵ Günümüze ulaşmamıştır.

15) Şerhü'l-Muhtasar fî Usûliddîn

Kendisinin kaleme aldığı *Muhtasar fî usûliddîn* isimli veciz eserinin şerhidir.⁵⁶ Bu eser de günümüze ulaşmamıştır.

16) Şerhu Fusûlü'n-Nesefî

Burhâneddîn en-Nesefî'nin *el-Fusûl fî 'İlmi'l-Cedel* ismiyle Cedel ve Hilaf ilminde kaleme aldığı eserinin şerhidir.⁵⁷ Eserin günümüze ulaşan tek nüshası Süleymaniye YEK. Laleli Koleksiyonunda bulunmaktadır.⁵⁸ Bunun dışında başka nüshasından da bahsedilmektedir.⁵⁹

17) Envârü'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye fî Tefsiri'l-Letâifi'l-Kur'âniyye

İsfahânî, Kahire'deki ikameti esnasında son olarak Yusuf ve Kehf Surelerinin tefsirini kaleme almıştır. Bu iki surenin tefsirini bitirdikten sonra müstakil bir tefsir yazmaya başlamıştır. Bitirmiş olsa da bazı kaynaklarda yazmaya başladığı tefsirini bitiremeden vefat ettiği⁶⁰ yönündeki bilgi, müellifin en son yazdığı eserinin bu tefsir olduğunu göstermektedir.

Eser, Suudi Arabistan Riyad İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye Üniversitesin Usûluddin Fakültesinde on ayrı doktora çalışması olarak tahkik edilmiş olup halen neşredilmemiştir.⁶¹ Ayrıca İsfahânî'nin bu eseri hakkında Muhsin

⁵⁵ Safedî, **A.g.e.**, C. 5, s. 404.

⁵⁶ Yafîî, **Mir'âtu'l-cinân**, C. 4, s. 247.

⁵⁷ Safedî, **A.g.e.**, C. 5, s. 404.

⁵⁸ İsfahânî, **Şerhu fusûlü'n-Nesefî**, Süleymaniye YEK. Laleli Koleksiyonu, no: 740.

⁵⁹ Dr. Halid b. Hemmad el-Advânî, **Tesdîdü'l-kavâid**'in dirase kısmında eserin Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye no: 32'de bir nüshasının daha bulunduğunu kaydetmektedir. Bkz. İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid** (Dirase kısmı), C. 1, s. 106.

⁶⁰ Safedî, **A.g.e.**, C. 5, s. 404.

⁶¹ Bu doktora çalışmaları şunlardır:

- 1) İbrahim b. Süleyman el-Hüveymil, Fatiha, Bakara ve Ali İmran Sureleri (1988).
- 2) Abdurrahman b. Nasır b. Abdilaziz el-Yusuf, Nisa ve Maide Sureleri (2003).
- 3) Bedr b. Nasır el-Bedr, En'am ve A'raf Sureleri, (?)
- 4) Abdullah b. Abdilaziz el-Hikmet Al-i Hüseyin, Enfal, Tevbe ve Yunus Sureleri (1999).
- 5) Riyad el-Müseymirî, Hud Suresinden İsra Suresine (?)
- 6) Cemalüddin Ahmed el-Kadirî, İsra Suresinden Mü'minun Suresine (2000).

Demirci tarafından (1987) *Ebûs-Senâ Mahmûd ibn Abdi'r-rahmân el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu* ismiyle bir doktora çalışması yapılmıştır.⁶²

C. İlmî Kişiliği

İlim ehli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İsfahânî, çocukluk yıllarından vefat ettiği güne kadar İslami ilimlerin hemen hemen her alanıyla ilgilenmiş, eserler kaleme almış ve öğrenciler yetiştirmiştir.

Öğrenim hayatına İsfahân'da başlayan İsfahânî, bu yolculuğuna sırasıyla Tebriz, Şam ve Kahire'de devam etmiştir. Yaşadığı dönem göz önünde bulundurulunca bu şehirlerin o dönemin ilim, kültür, sanat ve edebiyatın merkezi oldukları gözden kaçmayacaktır. Böylesi bir ilmi ve kültürel çeşitlilik ortamında yetişen İsfahânî'nin ilim hayatı da içinde çeşitlilik barındıran bir zenginliğe sahiptir. Bundan dolayıdır ki İslami ilimlerin hemen hemen her alanında eserler te'lîf edebilmiş ve kendisinden önce yazılmış bazı eserleri şerh ederek onları muhalled bir hale getirebilmiştir.

İsfahânî, şafiî bir ailede doğup büyüdüğü için kendisi de bir şafiî olarak yetişmiştir. Öğreniminin ilk zamanlarında kelimî ve düşünsel olarak hangi mezhebe müntesip olduğu tam olarak belli olmamaktadır. Fakat Tebriz'deyken Kutbüddin Şirâzî'den ders alması ve Kutbüddin Râzî gibi İbn-i Sînâcı ekol mensubu âlimler ile irtibatta olmasından hareketle ilk dönemlerinde İbn-i Sînâcı düşünce dünyasına önem verdiği sonucuna varılabilir. Tebriz'deyken kaleme aldığı *Tecrîdü'l-akâid* şerhi olan *Tesdîdü'l-kavâid*, Nasîruddîn Tûsî'ye eser ve görüşlerine verdiği önemi göstermektedir. Kaleme almış olduğu bu şerhinde içeriğe dair düşünsel olarak tarafsız kalmayı yeğlemekte, mezheplerin görüşlerini tercihsiz olarak verdiği görülmektedir. Sözelimi Eş'arîler'den "Eş'arîler şöyle dedi", "Eş'arî böyle dedi" şeklinde bahsetmektedir. Bu tutumunu Haricilik, Şia ve Mutezile söz konusu olduğunda aynı şekilde sürdürdüğü görülmektedir.

7) Vefa el-Assaf, Mü'minun Suresinden Rum Suresine (1998).

8) Zehra bint Muhammed b. Abdilaziz el-et-Tuveycirî, Rum Suresinden Zümer Suresine (1998).

9) Salahaddin Zeytara, Zümer Suresinden Kamer Suresine (2000).

10) Abdulmun'im b. Havas el-Havas, Kamer Suresinden Nas Suresi sonuna kadar (1997).

⁶² Muhsin Demirci, "Ebu's-Senâ Mahmud İbn Abdi'r-Rahman el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu", İstanbul, **MÜSBE**, 1987, Tez (Doktora), Tez Danışmanı: Prof. Dr. Salih Tuğ.

İsfahânî'nin Şam ve daha sonrasında Kahire'ye yerleşmesinin düşünce dünyasına etki ettiği söylenebilir. İbn-i Sinacı ekolün yaygın olduğu İran bölgesinden Ehl-i sünnetin daha yoğunlukta olduğu bölgelere seyahat etmesi kendisindeki Eş'arici tavrın daha belirgin olmasını sağlamıştır. *Tesdîdü'l-kavâid*'de Eş'ariler için Eş'ariyyun derken Kahire'de kaleme aldığı *Tavâliu'l-envâr* şerhinde Eş'ariler için "Ashabuna/ashabımız" ifadesini kullanması dikkat çekici olarak kaydedilmelidir. Bu değişim, Şam ve Kahire'de yetiştirmiş olduğu öğrenci profiline yansıdığı görülmektedir. Tebriz'deyken Kutbüddin Râzî'ye hocalık yapmış iken Şam ve Kahire'de Ekmeleddin Bâbertî ve İbn Kesîr'e hocalık etmiştir. Bu farklı bakış açılarından dolayı müellifin görüşlerini tespit noktasında hayatının son zamanlarını geçirdiği Kahire'de kaleme aldığı eserlere müracaat edilmesi elzem hale gelmiştir.

Farklı coğrafyalara seyahatleri ve farklı ilim dallarında kaleme aldığı eserleriyle İsfahânî, ilim dünyasında büyük ilgi görmüş, eserleri ders kitabı olarak okutulması ve eserleri üzerine nice şerh ve haşiyelerin yazılmış olması, onun ilmi kişiliği bakımından temayüz edici özelliklerini göstermektedir.



İKİNCİ BÖLÜM
(İSBÂT- I VACÎB İLE ALAKALI GÖRÜŞLERİ)

A. İSBÂT-I VÂCİB

Tanrı inancı, insanın doğasında bulunan fitrî bir inançtır. İnsan, doğası gereği bir tanrıya inanan veya inanmaya müsait bir meleke ile dünyaya gelmektedir. Fakat sonraki süreçte fitrattan ayrılış, kişiyi hakiki tanrı fikrinden uzaklaştırıp bâtil tanrı inançlarına sevk etmektedir. Bundan dolayı doğru bir ilahın varlığını ispatlama işlemi insanlık tarihi kadar eskidir. Bu sorun, tarihi süreçte özellikle filozofların gündeminde olmuştur. İslam dini ile birlikte İslam'ın inanca dair ilkelerini ispat etmeyi kendilerine temel bir vazife olarak gören kelamcılar; eşsiz ve tek bir ilahın ispatıyla ilgilenmeye başlamışlar ve bunun için çeşitli eserler kaleme almışlardır.

Kadim kültürlerdeki materyalist ve tabiatçı fikirlere sahip olanlar, âlemin ezeli ve ebedi olduğuna inandıkları için isbât-ı vâcibi mümkün kılmak bir anlamda âlemin ezeli olmadığını ispatlamak anlamına geliyordu. Bu sebeple ezeli illet-ma'lul zincirinin bir noktada kesilmesi gerekiyordu. Ezeli illet-ma'lul zinciri bir noktada kesildiği zaman bir ilahın varlığını ispat etmek mümkün olmaktadır. İşte bundan dolayı kelamcılar, ezeli illet-ma'lul zinciri de denilebilecek devr ve teselsülün iptaline önem vererek bu yönde pek çok delil geliştirdiler.

1. Devr ve Teselsülün İptali

Kelamcılar, Allah'ın varlığını ispat etmek (isbât-ı vâcib) için geliştirilen hudûs ve imkân delillerinde, mevcudatın var olmaları için sonsuz illet-ma'lul silsilesinin kadîm bir illette durmasını zorunlu görmüşlerdir. Sebep-sonuç zincirinin sonsuza kadar sürmesi anlamına gelen teselsül ile bir şeyin, kendisine muhtaç olana muhtaç olması demek olan devrin reddine büyük önem vermişlerdir.⁶³ İlk dönemden itibaren bu amaçla çeşitli yöntemler geliştiren kelâmîcılar, bir taraftan isbât-ı vacibi mümkün kılarken diğer taraftan maddenin ezeliğini ve âlemin kıdemini savunan akımlara cevap vererek İslam akidesini sağlamlaştırmayı hedeflemişlerdir.

Ebu's-Senâ el-İsfahânî de bir kelamcı olarak devr ve teselsülün iptali meselesine önem vermiş, şarih olarak şerhettiği metinlerdeki devr ve teselsülün iptali ile ilgili bölümleri verdiği bu öneme bağlı olarak ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır.

⁶³ Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı: 23, s. 117.

a. Devrin İptali

Devir kelime olarak Arapça'da “dairevî bir hareketle dönmek, dolanmak; bir şeyin kısa veya uzun bir hareketten sonra ilk durumuna dönmesi” anlamına gelen “devr” masdarından alınmıştır.⁶⁴ Terim olarak “bir şeyin kendisine muhtaç olana bir veya birden fazla derecede muhtaç olması” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁵ Bir şeyin kendisine muhtaç olana muhtaç olması bir dereceden olursa devr-i musarrah, iki ve daha fazla dereceden olursa buna devr-i muzmar adını alır. Birincinin örneği, a'yı anlamak için b'ye; b'yi anlamak için de a'ya muhtaç olma durumudur. İkincinin örneği ise: a, b'ye muhtaç, b'de c'ye muhtaçtır. Aynı şekilde c'nin de a'ya muhtaç olmasıdır.⁶⁶

İllet ve ma'lül ikinci makullerdendir. Yani illet ve ma'lül, dış dünyada hâricî varlığı olan bir nesne olarak bulunamazlar. Dış âlemde mevcut olan bir şeyin sureti zihinde hasıl olduğunda; bu şeye illiyet ve ma'luliyet arız olur.⁶⁷

İllet-ma'lül ilişkisinde gündeme gelen başka bir husus aralarında tezayüf ilişkisinin bulunmasıdır. Yani illet veya ma'lülden herhangi birinin düşünülmesi bir diğerinin düşünülmesine bağlıdır. Bundan dolayı İsfahânî illet ve ma'lülün, tek bir itibarla tek bir şeyde aynı anda bulunamayacağını savunmaktadır.⁶⁸

Ebu's-Senâ el-İsfahânî, aklın sarahaten müessirin eserden önce olduğuna kesin kanaat getirdiğini söyleyerek eserin müessirin önüne geçmesi durumunun aklın sarih hükümlerine zıt olacağını ima etmektedir. Daha sonra devrin kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak çelişik durumları izaha geçmektedir. Bir eser, kendinden önce olan müessirinde etki edecek olursa, o zaman müessirinden önce var olması lazım gelir. Bu durumda müessirden önce olan eser, müessirden sonra olması gerekirken önce olmasıyla kendisinin de önüne geçtiğini⁶⁹ söyleyerek mantık açısından burada önemli çelişkiye dikkat çekmektedir. Bu da bir şeyin bir anda iki

⁶⁴ Bekir Topaloğlu, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, 4. bs. İstanbul, İSAM Yayınları, 2015, s.71.

⁶⁵ Şemseddîn Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahmân İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr alâ tavâlii'l-envâr**, Darü'l-kutubî, 2008, s. 152.

⁶⁶ Muhammed Ali el- Farukî Tehanevî, **Keşşâfu'l-istulâhâti'l-fünûn**, Kahire, Mektebe-i Lübnan naşirun, 1963, C. I, s. 811.

⁶⁷ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecrîdi'l-akâid**, thk. Halid b. Hammad el-Advanî, Kuveyt, Daru'd-diya, 2012, C. 1, s. 489.

⁶⁸ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 1, s. 489.

⁶⁹ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 152.

durumda olamayacağı yönündeki aklî ilkeyle çelişmektedir. Bir şey aynı anda hem var hem de yok, hem önce hem de sonra olması mümkün olmadığından, İsfahânî açısından devrin aklî olarak geçersiz olduğu alenen görülmektedir.

b. Teselsülün İptali

Sözlükte “bir şeyin parçalarını zincir gibi birbirine eklemek” anlamındaki “selsele” kökünden türeyen teselsül; “kesintiye uğramadan ardı ardına devam etmek” anlamına gelmektedir.⁷⁰ Terim olarak ise “Nesne ve olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde birbirinin illeti olarak geriye doğru sonsuzca sürüp gitmesi” şeklinde tarif edilmektedir.⁷¹ Kelamcılar teselsülün bütün çeşitlerini bâtil görmekle beraber filozoflar, bazı türlerini mümkün görmektedirler. Teselsülün çeşitlerini ve kabul-ret görüşlerini ele almak konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Genel olarak teselsül iki kısım olarak değerlendirilmektedir. Birincisi, varlıkta/dış dünyada bir araya gelebilen şeylerdeki teselsüldür. İkincisi varoluşta bir araya gelemeyen şeylerdeki (arazlardaki) teselsüldür. Havadisın (olayların) teselsülü bu kısma örnek olarak zikredilebilir. İsfahânî, filozofların havadisın teselsülünü mümkün gördüğünü aktarır.⁷²

Varlıkta bir araya gelebilen şeylerdeki teselsül de iki kısma ayrılmaktadır. İlki aralarında belli bir tertip bulunan şeylerdeki teselsül, ikincisi aralarında belli bir tertip bulunmayan şeylerdeki teselsüldür. İsfahânî’ye göre bunun örneği nefis-i natıkalardaki teselsül olup filozoflar bu tür teselsülü de mümkün görmektedir.⁷³

İsfahânî’ye göre aralarında belli bir tertip bulunan şeylerdeki teselsül de ikiye ayrılmaktadır. Birincisi aralarında tabî (doğal) tertip bulunan şeylerdeki teselsüldür. İlet-ma’lül ve sıfat-mevsuf arasındaki tertip tabî tertip kabilindedir. İlet olan güneşin doğup ma’lül olan gündüzün başlaması tabî bir tertip dâhilindedir. Mevsuf olan güneşin doğmasından sonra sıfat olan ısıtıcılık vasfının da ortaya çıkması tabî tertip iledir. İsfahânî açısından aralarında belli bir tertip bulunan teselsülün ikinci kısmı, vaz’î tertip yoluyla olanıdır. Vaz’î tertip, belli bir tabî tertip olmadan vaz’

⁷⁰ İsfahânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, C. 1, s. 492; Osman Demir, “Teselsül”, *DİA.*, 2011, C. 40, s. 536.

⁷¹ Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 318.

⁷² İsfahânî, *Metâliu’l-enzâr*, s. 152.

⁷³ İsfahânî, *A.g.e.*, s. 152.

edenin düzenlemesine göre oluşan tertiptir.⁷⁴ Cisimlerdeki teselsül bu kısma örnek olarak zikredilebilir. Teselsülün tabî ve vaz'î olan bu son iki kısmını hem filozoflar hem de kelamcılar kabul etmemektedirler.⁷⁵

Kelamcılar, illet-ma'lûl zincirinin sonsuza kadar süremeyeceğini ispat için teselsülün iptaline dair birçok delil geliştirmişlerdir. Bu deliller; burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşîdir. Ebu's-Senâ el-İsfahânî, bu delillerin hepsine yer vermekle beraber burhân-ı tatbîki eserlerinde geniş bir şekilde izah etme yoluna gitmiştir. Bu da burhân-ı tatbîk delilinin daha meşhur ve daha işlevsel olmasından kaynaklanmaktadır. Burhân-ı tatbîk delili, feleklerin hareketleri gibi varlıkta peş peşe gelen şeylerde olabilmektedir. Aynı şekilde illetler ve ma'lûller gibi aralarında doğal bir sıralanma bulunsun, isterse boyutlar gibi vaz'î bir sıralanma bulunsun isterse de ayrıık natık nefisler gibi hiçbir şekilde sıralanma bulunmasın bir araya gelen şeylerde geçerli olması nedeniyle teselsülün iptalinde asıl umde/dayanak olmuştur.⁷⁶

Burhân-ı tatbîk delili, temelinde çelişkinin imkânsızlığı prensibine dayanmaktadır. Biri diğerinden az olduğu bilinen (veya kabul edilen) ve sonsuz olduğu varsayılan iki varlık kümesinin fertlerinden her birinin, birbiriyle karşılaştırılması yoluyla sonsuzluğun iptal edildiği bir delil türüdür. Baştan kısa olan zincir, sonsuzluk fikrine göre uzun olan zincire denk gelmekte ve bir yandan kısa olduğu kabul edilen şeyin diğer yandan uzuna denk görülmekle kısa olmadığı zımnen iddia edilmektedir. Bir şeyin aynı anda hem kısa hem de kısa olmaması açık bir çelişkidir.⁷⁷ Bu da bir şeyin aynı anda hem var hem de yok, hem uzun hem de kısa olması anlamına gelen mantığın çelişki ilkesidir ki bu muhaldir.

Şu halde varlık zincirinde kısa olanın son bulması ve sonuçta diğerinden kısa gelmesi gerekmektedir. Çelişkiden kurtuluş ancak bu şekilde mümkün olur. Fakat kısa olan zincirin son bulması, kendisinden sonlu miktarda uzun olan diğer zincirin de bir yerde son bulmasını gerektirir. Zira bir şeyden sonlu miktarda uzun olan şey

⁷⁴ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 152.

⁷⁵ Talha Alp, **Mantık: İsoğoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2013, s. 28.

⁷⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhü'l-mevâkıf**, trc. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, C. 1, s. 900.

⁷⁷ Sa'deddin Teftâzânî, **Şerhü'l-akâid** (Mütercimim açıklaması), trc. Talha Hakan Alp, İstanbul, Rihle Yayınevi, 2011, s. 137.

de sonludur. Aksi takdirde aradaki uzunluk başta takdir edilenin aksine sonsuz miktarda olmuş olur ki, bu baştaki takdire muhalif olmakla yeni bir çelişki demektir. Bu çerçevede İsfahânî, sonsuz olduğu iddia edilse bile iki varlık zincirinin de sonlu olduğunu savunur.⁷⁸ Daha önce teselsülün çeşitlerinde geçtiği üzere burhân-ı tatbîkin geçerli olmasının iki şartının olduğu anlaşılmaktadır. İlki, zihinden bağımsız olarak var olan gerçek varlıklar hakkında mevzubahis olmalı, diğeri ise bu varlıkların tabii veya vaz'î bir tertip dâhilinde olmasıdır.

2. Âlem Anlayışı

“Vacibu'l-vücûdun dışındaki varlık ve olayların tamamını ifade eden terim”⁷⁹ olarak tanımlanan âlem, ulûhiyete dair tartışmaların devamı niteliğindedir. Belli bir görüş ve kanaat sahibi olanların benimsedikleri tanrı anlayışına göre âlem anlayışlarında da buna paralel olarak değişiklik görmek mümkündür. Sözgelimi mücib bi'z-zât tanrı anlayışını benimseyen filozofların âlem anlayışı da tanrı anlayışları çerçevesinde gelişerek âlemin ezelî olduğu fikrini benimsemeye varmaktadır. Onlara göre âlem, Vâcibu'l-vücûddan sudur yoluyla meydana gelmiştir. Vacibu'l-vücûdun iradesi haricinde varlığa gelen âlemde de zorunlu bir illet-ma'lül döngüsü bulunmaktadır.

Tanrıdan zorunlu bir şekilde sudur ederek meydana gelmiş olduğu yönündeki âlem anlayışı ve illet-ma'lül arasındaki irtibatın zorunlu olduğu fikri; Kur'an'da tasvir edilen yoktan var edilmiş, sürekli yaratılma halinde olan âlem anlayışına aykırı görüldüğünden dolayı Ehl-i Sünnet kelâmcıları, filozofların tanrı anlayışına karşı çıkmışlardır. Bu çerçevede kelâmcılar, Kur'an'da tasavvur edilen şekle daha uygun olan Kâdir-i muhtâr tanrı anlayışını benimsemektedirler. Daha önce belirtildiği gibi tanrı anlayışı çerçevesinde şekillenen âlem anlayışı, bu doğrultuda Kâdir-i muhtâr tanrı anlayışına göre değerlendirilmektedir. Ebu's-Senâ el-İsfahânî de Ehli Sünnet-Eş'arî bir kelâmcı olduğundan âlem anlayışını bu doğrultuda şekillendirmektedir.

Ebu's-Senâ el-İsfahânî, Fatiha Suresi'ndeki “âlemîn” lafzını tefsir ederken bu kelimenin lafzen, âlem isminin çoğulu olduğunu belirtmektedir. Anlam olarak ise âlem kelimesinden murad; ya ilim sahibi olan melekler, cinler ve insanlardır ya da

⁷⁸ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s.153; Teftâzânî, *A.g.e.*, s. 137.

⁷⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *DİA*, C.2, s.357.

cevher ve arazlardan kendisiyle Yaraticı Allah'ın bilindiği her şeydir.⁸⁰ Bu bilgilerden İsfahânî'nin, âlem lafzının bütün yaratılmışların ortak ismi olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İsfahânî bu görüşüyle âlem lafzının ilim kökünden türetildiği kanaatini ortaya koymaktadır. Ayrıca muhakkik kelimelere göre âlem lafzının, Allah'ın dışındaki bütün mevcudata isim olduğunu ve Allah'a delalet ettiği için bu ismi aldığı da nakletmektedir.⁸¹ Bu görüşe göre ise âlem lafzı, alamet kökünden türetilmiş olmaktadır.

Kelamî düşüncede varlık, en genel taksim olarak kadim ve hâdis şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Allah'ın dışında başka bir kadim varlık bulunmaması nedeniyle, kıdem sıfatı Allah'a mahsus olarak değerlendirilir. Öte yandan kıdemin zıddı olan hâdis, Allah'ın dışındaki her şey olarak kabul edilmiştir. Buna göre hâdis sonradan yaratılan varlık olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma uygun olarak âlem bütün parçaları ile hâdistir. Âlem cisimlerden müteşekkildir. Hâdis cisimler de birden fazla cevherin ve arazın terkihiyle meydana gelmektedir.⁸² Demek ki âlem, cevher ve arazlardan oluşmaktadır.

Ebu's-Senâ el-İsfahânî, varlığın taksimi konusunda hem kelimcilerin hem de filozofların taksim ve görüşlerini tercih etmeksizin vermektedir. Bilindiği gibi kelimciler göre varlık iki kısma ayrılarak yorumlanmıştır. Ya varlığının başlangıcı olmayan kadim varlık ya da varlığının başlangıcı bulunan hâdis varlık olarak ikiye ayrılmıştır. Kadim olan, kemal sıfatlarıyla muttasıf olan Allah Teâlâ'dır. Hâdis varlık ise iki kısma ayrılarak ya mütehayyiz/mekânda yer kaplayan ki buna cevher ismi verilir. Ya da mütehayyiz olana hulul edendir ki buna da araz denir.

İsfahânî, varlığın taksimi konusunda kendi görüşünü açık olarak beyan etmese de cevher-araz ayrımı şeklindeki genel kelami anlayışın çerçevesinin dışına çıkmayarak bu konuda diğer kelimciler ile aynı kanaati taşıdığını göstermektedir.

⁸⁰ İsfahânî, *Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye fi tefsîri letâifi'l-Kur'âniyye*, Süleymaniye YEK., Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, no: 45, vr. 75b.

⁸¹ İsfahânî, *A.g.e.*, vr. 75b-76a.

⁸² Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, İstanbul, Matbaatü'd-devle, 1928, s. 33.

Bu şekilde iki türlü değerlendirilen hâdis varlığın, cevher ve arazın dışında üçüncü bir kısmının olmaması üzerinde durulur. Buna uygun olarak cevher ve araz olmayan başka bir varlık olsaydı; Allah Teâlâ da cevher ve araz olmadığından dolayı bu varlık ile Allah Teâlâ arasında ortaklık gerekli olurdu. Bu varlık ile bazı sıfatlarda ortak olan Allah'ın, ortak olmayan kendisine mahsûs sıfatları da olduğundan dolayı Allah'ın zâtında terkiib/birleşme meydana gelirdi. Allah'ın zâtında terkiib muhal olduğundan hâdis varlıklar ile ilgili olan cevher ve araz dışında başka bir varlık kategorisinin olmadığı sabit olmaktadır.

Fakat İsfahânî bu delile, arizî sıfatlarda ortaklığın bulunmasının terkiibi gerektirmeyeceği şeklinde karşıt bir argümanla itiraz ederek reddetmektedir.⁸³ Ona göre bir sıfatta ortaklık zatta ortaklığı gerekli kılmamaktadır. Bundan dolayı Allah ile hâdis varlık arasında bir sıfattan dolayı zatta ortaklıktan ve Allah'ın zatında birleşmeden bahsedilmesi mümkün değildir.

Hâdis varlık konusu ile ilgili Kelâm kitaplarında gündeme gelen bir kavram da cevher-i ferd olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre mütehayyiz varlık bölünemezse cevher-i ferd olmakta, bölünebilirse cisim ismini almaktadır. Bu görüş, Eş'ariler'e ait bir tez olarak bilinmektedir.

Mu'tezile'ye göre ise eğer mütehayyiz varlık, sadece bir cihette bölünebiliyorsa hat diye tabir edilir. Onlara göre bir doğrultu üzerinde bulunan cevherlerin yalnızca bir boyutu olabilir. Cevherler, tek bir boyutu olduğu için sadece bir doğrultuda bölünebilirler. Eğer iki cihette bölünebiliyorsa yüzey ismini almaktadır. İki boyutu olan cevherler, iki boyutta bölünebilme imkânına sahiptirler. İki den fazla cihette bölünebiliyorsa cisim olarak isimlendirilmektedir.⁸⁴

Mu'tezile kelamcılarının çoğunluğunun, bu fikir ile filozoflara benzer şekilde cismi "üç boyutlu nesne" olarak tanımlama eğiliminde olduğu kabul edilmektedir.⁸⁵ Diğer bir varlık taksimine göre cisim de ya melek, cin ve hava gibi latif olur ya da su ve toprak gibi kesif olarak gündeme gelir.

⁸³ İsfahânî, *Tesfidü'l-kavâid*, C. 1, s. 171-172.

⁸⁴ İsfahânî, *A.g.e.*, C. 1, s. 172.

⁸⁵ Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara, TDV Yayınları, 2014, s. 243.

“Bir mahalde var olabilen”⁸⁶ olarak tanımlanan araz; eğer mütehayyiz, bu araz olmadan var olamayacağı bir şey ise İsfahânî bu arazı, kevn olarak isimlendirir. Mütehayyiz varlığının kendisine bağlı olmadığı bir şey olup eğer mekânda var olmasının hemen ardından var oluyor ise bu araz, sükûn ismini almaktadır. Eğer mütehayyiz varlığının kendisine bağlı olmadığı bu araz, ikinci bir zamanda başka bir mekânda var oluyorsa buna hareket ismi verilmektedir.

Ayrıca İsfahânî’ye göre araz, mütehayyiz bu araz olmaksızın var olabileceği bir şey ise ve eğer bir cevherden daha fazlasına ihtiyaç duymuyor ise o halde beş duyu organıyla idrak edilen arazlar kategorisinde değerlendirilir. Bu arazlar gözle görülen renkler, kulakla işitilen sesler, tatmayla idrak edilen tatlar, koklamayla idrak edilen kokular ve dokunma ile hissedilen itimattır.⁸⁷

Filozoflar ise varlığa, aklî taksimat olan vücûb, imkân ve imtinâ' cihetiyle yaklaşarak taksimatlarını bu doğrultuda gerçekleştirmişlerdir. Onlara göre bir varlığın mevcudiyeti zorunlu veya zorunlu olmayan şekilde tezahür eder. Varlığı zorunlu ise o, vâcibü'l-vücûddur. Zorunlu değil ve bir mahalle ihtiyaç duymuyor ise bu varlık cevher, bir mahalle ihtiyaç duyuyor ise araz olarak⁸⁸ zorunlu varlığın zıddı olan mümkün varlığa ait unsurlar olurlar.

3. Allah'ı Bilmenin İmkânı

Allah'ı bilmek (marifetullah), kelamcılara göre iki şekilde anlaşılmaktadır: Birincisi Allah'ın var olduğunu, vâcibü'l-vücûd olduğunu ve selbî-sübûtî kemal sıfatlarına sahip olduğunu tasdik etmektir. Bu anlamıyla marifetullah insan için mümkündür.⁸⁹

İkincisi ise Allah'ın zâtını, zâtının mâhiyet ve hakikatini bilmek şeklinde kabul edilmektedir. Allah'ın zâtının bir mâhiyetinin olup olmadığı, var ise bu mâhiyetinin bilinip bilinmeyeceği tartışma konusu olmuştur.

⁸⁶ Cürçânî, **Ta'rîfât**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Kahire, Daru'l-fadîle, 2004, s. 125; İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 71.

⁸⁷ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 1, s. 172 -173.

⁸⁸ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 1, s. 175.

⁸⁹ Saçaklızâde Mehmet Efendi Ebû Bekir el-Mar'aşî, **Neşrü't-tavâli'**, Amman, Daru'l-nuri'l-mubin, 2011, s. 88.

Ehl-i Sünnet içerisinde, Allah'ın mâhiyetinin olmadığını, teşbîhi gerektireceğinden dolayı O'nun için mâhiyetten söz edilemeyeceğini söyleyenler var ise de Ehl-i Sünnet'in büyük çoğunluğuna göre Allah 'ın bir mâhiyeti vardır.⁹⁰

İsfahânî'ye göre filozoflar, Allah hakkında varlık-mâhiyet ayrımı yapmayarak Allah'ın mahiyetinin olmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre Allah'ın mahiyeti olmadığından dolayı Allah'ın zâtını bilmek, insan gücünün erişebileceği bir şey değildir. Filozoflar ile beraber Gazzâlî (ö.505/1111) ve Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815) da bu görüşte olduğunu ekleyen İsfahânî, filozofların bu görüşlerini şu şekilde gerekçelendirdiklerini nakletmektedir: Allah'ın zâtını bilmek ya zorunludur ya da nazar yoluyla olur. Allah'ın zâtı, zorunlu olarak tasavvur edilemediğinden dolayı zâtının zorunlu olarak bilinmesi mümkün değildir.

Yine filozoflara göre Allah'ın zâtını bilmenin ikinci yolu olan nazar, ya tanım (hadd) ya da tanıtım (resm) yoluyla olur. Bunların her ikisinin de geçersiz olması üzerinde duran filozoflar sonuç olarak Allah'ın zâtının tanımlanamayacağını iddia ederler. Çünkü tanım, mürekkebe şeyler için geçerlidir. Allah ise terkipten münezzehtir. Bundan dolayı Firavun, Musa'ya (as) “Âlemlerin rabbi nedir?” şeklinde Allah'ın hakikatinin ne olduğunu sorunca; Musa (as) Allah'ın sıfatlarıyla cevap vermiştir.⁹¹ Allah'ın zâtının tanıtımını yapmak ise hakikatinin bilgisini vermez. Bundan dolayı tanıtımını yapmanın anlamı da yoktur.

Kelamcılar her ne kadar Allah'ın bir mâhiyetinin bulunduğunu ve bunun bilinmesinin aklen mümkün olduğu fikrinde olsalar da bunun vâki' olmasının imkânsızlığını savunmaktadırlar.⁹²

Allah'ın varlığını ve sıfatlarını bilmenin (marifetullah) imkânı meselesi, bilgi kaynaklarının neler olduğu ve aklın bilgi elde etmedeki konumu tartışmaları ile bağlantılı olduğu bilinmektedir. Bu meyanda nazarın/akıl yürütmenin bilgiye ulaştırmayacağı kanaatinde olanlar, Allah'ı akıl yoluyla bilmenin de imkânsız olduğu görüşünde olmuşlardır.

⁹⁰ Mevlüt Özler, “Allah'ın Zâtının Mahiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi”, **AÜİFD**, 1997, sayı: 13, s. 93.

⁹¹ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 156.

⁹² Mevlüt Özler, **A.g.e.**, s. 97.

İsfahânî Allah'ı bilme konusunda felsefecilerle polemik yapmakla kalmamış, çeşitli inanç gruplarına da değinmiştir. Onun yer verdiği gruplardan biri olan Haşeviyye'ye⁹³ değerlendiren onları anlayışına göre dinin, sadece Kuran ve Sünnet'ten alınacağını söylediklerini nakletmektedir. Onlara göre Allah'ı bilmek vacip olmadığından aslında vacip olan şey, vakıya mutabık doğru itikattir.

Kelâm kitaplarında varlık konusu ile ilgili olarak Allah'ın zorunlu varlığı ortaya konulduktan sonra bu zorunlu varlığın bilinmesi ve ispatı kelâmcıları asıl ilgilendiren husus olmuştur. Bununla ilgili İslâm düşünce tarihinde farklı teoriler ve kabuller söz konusu olmuştur. Allah'ın bilinmesi ile ilgili kelâmcılar ve filozoflar Allah'ın nazar ile bilinebileceğini savunurken sufiler ise riyazet ve kalp temizliği ile bunun mümkün olacağını savunmaktadır.⁹⁴

İsfahânî'nin yer verdiği bir başka grup olarak Sümeniyye,⁹⁵ nazarın bilgiye ulaştıracağını inkâr edip bu görüşlerini desteklemek adına birkaç sebep zikretmektedir. Onlara göre nazar sonucunda elde edilen bilgi zorunlu ise bu bilginin hatalı çıkmaması gerekmektedir. Ancak bilindiği ve yaşananlardan anlaşıldığı gibi akıl yürütme sonucunda elde ettiğimiz birçok bilginin zamanla hatalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer elde edilen bilgi zorunlu değil de kesbî ise bu durumda bu bilginin doğru olduğunun ispatı için ikinci bir akıl yürütmeye gerek duyulmaktadır ki bu durum da teselsülü gerektirmektedir.⁹⁶ Her iki durumda da akıl yürütmenin bilgiye ulaştırıcı doğru bir yöntem olmadığı sonucuna varılmaktadır.

Sümeniyye ayrıca şöyle bir sebep daha zikretmektedir: Eğer nazar yoluyla öğrenilmek istenen şey biliniyor ise onu bir daha öğrenmeye çalışmanın anlamı yoktur. Eğer bilinmiyor ise bu durumda da öğrenilmek istenen şey ortaya çıkınca onu nasıl bileceğimiz bilinmemektedir. Her iki durum da imkânsızlığa vardığından dolayı

⁹³ Dini meselelerde akli kullanmayı kabul etmeyen ve nasların zahirine göre hükmeden mücessimi grup. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Tehanevi, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm**, C. 1, s. 678; Metin Yurdagür, "Haşeviyye", **DİA**, C. 16, s. 426-427.

⁹⁴ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 34.

⁹⁵ Duyuların bilgisini kabul etmeyen ve budist inancını benimseyenlere verilen isim. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Tehanevi, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm**, C. 1, s. 976; Bekir Topaloğlu, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 286; Ahmet Güç, "Sümeniyye", **DİA**, C. 38, s. 132.

⁹⁶ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, **Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr**, thk. Abbas Süleyman, Beyrut, Daru'l-cil, 1991, s. 65.

nazarın bilgiye ulaştırma gücü yoktur.⁹⁷ Bu argüman Menan paradoksu olarak da bilinir.

Sümeniyye'nin bilgi anlayışına itiraz ederek cevap veren İsfahânî, bilgiyi kelâmcıların genel tasnifine uyararak zarûrî ve kesbî şeklinde ikiye ayırmaktadır. Buna göre zarûrî bilginin çaba sarfetmeden zorunlu olarak bilindiğini, kesbî bilginin ise iktisab yoluyla yani nazar ve istidlal ile elde edildiğini belirtmektedir. Kesbi bilginin elde edilebilmesi için nazarın madde ve suretinin sahih olması gerekir. Madde ve sureti doğru olan nazarın sonucunda elde edilen bilgi zarûrîdir. Böyle bir bilginin sonradan hatalı çıkması ise imkânsızdır.⁹⁸ İsfahânî, doğru nazar sonucunda elde edilen bilginin zarûrî olduğunu söyleyerek Sümeniyye'nin “nazar sonucunda elde edilen bilgilerin bir zaman sonra yanlışlığının ortaya çıktığını görüyoruz” şeklindeki iddiasını reddetmektedir.

Ayrıca İsfahânî şu itirazı kaydetmektedir: Nazar sonucunda elde edilmek istenen bilginin, konu ve yüklem şeklinde bilinen iki tarafı vardır. Bilinmeyen ve nazar sonucunda bilgisine ulaşılmak istenen şey, bu iki bilinen arasındaki nispettir.⁹⁹ İsfahânî'ye göre bu nispetin olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu nazar sonucunda elde edilir. Böylelikle nazar, bilinen iki taraftan, bilinmeyen nispetin tespit edilmesidir. Nazara konu olan şey hakkında, tüm cihetleriyle bilinme veya bilinmeme gibi bir şey mevzubahis değildir. Bundan dolayı Sümeniyye'nin ikinci sebebi/itirazı da geçersiz kalmaktadır.

Nazarın bilgiye ulaştırdığı görüşü, kelâmcılar ve filozoflar tarafından genel anlamda kabul edilen bir meseledir. Bu noktada belli ölçüde aynı düşünen mütekellim ve filozoflar arasında nazarın Allah'ı bilmede yeterli olduğu noktasında ittifak olduğu bilinmektedir.

Allah'ı bilme konusunda Haşeviyye ve Sümeniyye'ye yönelik itirazlarını ortaya koyan İsfahânî'nin eleştiride bulunduğu başka bir grup da Şii mezhebinin bir kolu olan İsmâiliyye'dir. İsmâîlîlere göre daha ilk dönemlerde felsefeciler arasında başlayan metafizik konulardaki ihtilaf ve tartışmalar uzun yıllar devam etmiştir. Bu

⁹⁷ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 29.

⁹⁸ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 29.

⁹⁹ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 30.

anlamda akıl tek başına yeterli olsaydı asırlarca yaşanan bunca tartışma da meydana gelmezdi. İsfahânî, ayrıca İsmâiliyye'nin insan; terzilik, nahiv ve astronomi gibi kolay ilimleri bile tek başına tahsil edemiyorken en zor ilim olan metafizik ilmini nasıl tek başına elde edebilir şeklinde delilini de kaydetmektedir.¹⁰⁰

İsmâilîler Allah'ı bilmek için bir muallime ihtiyaç olduğunu savunmaktadırlar. Onlar, isbât-ı vâcibi gerekli kılan öncüllerin doğru sonuç verdiğini kabul etmekle beraber bunun yeterli olmadığı ve sadece bunlarla kurtuluşun gerçekleşmeyeceği kanaatindedirler.¹⁰¹ Buna bağlı olarak insanları iyiye ileten ve kötülüklerden uzaklaştıran bir imamın gerekliliği onlar açısından elzemdir. Bu inançlarının gereği olarak onlara göre, Allah'ın bilgisine ulaştıran masum bir imamın olmadığı bir zaman diliminin mevcudiyeti mümkün değildir. Yine onların itikadları açısından Allah'ın bilgisi, yalnızca masum imamların öğretileri/ta'limi ile bilinebilir. İsmâiliyye mezhebine Ta'limiyye adı verilmesi de buna dayanmaktadır. Bu noktada İsmaililer, bu düşüncelerini desteklemek için birçok argüman geliştirmişlerdir.

İsfahânî'ye göre ta'lim/naklî bilgi, aklî meselelerde zorunlu değildir. Peygamberler naklî bilgileri öğretmek için gönderilmişlerdir.¹⁰² Akıllı bir kişi, âlemin mümkün olduğunu, bütün mümkünlerin bir müessirinin olduğunu bilirse bu iki bilgiden âlemin bir müessirinin olması gerektiğini bilir. Bu durumda bir muallimin olmasının veya olmamasının bir değeri yoktur.

Yine İsmâilîlere göre filozoflar metafizik konularda doğru nazara dayanan bilgiler getirmiş olsaydı bunca ihtilaf ve tartışma olmazdı. Fakat savunulan fikirler sağlam delile dayanmadığı için tartışma kaçınılmaz olmuştur. Tartışmaların kaynağı aklın yeterli olmaması değil benimsenen fikirlerde doğru nazarın olmayışıdır. Bir konu hakkında doğru nazarın olmaması aklın bilgi kaynağı olmadığı ve Allah'ı bilmede yeterli olmadığı anlamına gelmez.¹⁰³

Metafizik konuların diğer ilim ve sanat dallarına göre daha zor olduğu konusunda bir tartışma yoktur. Eğer delillerin kendisinden oluştuğu ilkeleri öğretin

¹⁰⁰ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 33.

¹⁰¹ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 809; Ebu Hâtim er-Râzî, **A'lâmu'n-niibüvve**, thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vani, Tahran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, s. 8.

¹⁰² İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 809.

¹⁰³ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 33.

ve şüpheleri bertaraf eden bir muallim olursa; bu, daha iyi ve kolay olurdu. İsfahânî bu görüşü ile naklî bilgilerin de metafizik konularında geçerli ve faydalı olacağını savunmaktadır. Ona göre asıl tartışma noktası, metafizik bilginin imkânsızlığı meselesidir. Böylece İsfahânî, İsmâîlîlerin bu ilmin zor olduğuna dair zikrettikleri şeylerin, bu tür bilginin imkânsız olduğuna delalet etmediğini savunmaktadır.¹⁰⁴

Allah'ın nazarla bilinmesinin vacip olduğu konusunda ittifak eden kelamcılar, vacipliğin aklî mi yoksa şer'î mi olduğu noktasında ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile'ye göre Allah'ı bilmek aklen vaciptir.¹⁰⁵ Zira onlara göre Allah'ın kula nimetleri pek çok olduğundan Allah'a şükretmek aklen gereklidir. Çünkü nimet verenin şükürünü yerine getirmek ise aklen vacip olmaktadır. Ayrıca kişinin kendisinden korkuyu defetmesi de aklen vaciptir. Aklen vacip olan bu iki şey, Allah'ı bilmeye bağlıdır. Aklen vacip olan şeyin yalnızca kendisiyle gerçekleştiği şey de aklen vacip olduğundan Allah'ı bilmek de zorunlu hale gelmektedir. Allah'ı bilmek ise sadece nazar yolu ile gerçekleşeceğinden buna göre nazar, Allah'ı bilme noktasında aklen vacip kategorisinde değerlendirilmelidir.¹⁰⁶

Mutezile'nin Allah'ı bilmek ile ilgili kabul ettiği ikinci yol olarak; nazar ya aklen ya da şer'an vaciptir. Şer'î vücubiyetin olması müntefi/olumsuzlandığından bu durumda aklen vacip olması otomatik olarak gerekmektedir. Şer'an vacip olmasının olumsuzlanmasına gelince; Allah'ı bilmek şer'an vacip olsaydı, doğru olması peygamberliğin doğruluğunun bilgisine bağlı olurdu. Peygamberliğin doğruluğunun bilgisi de nazar ile elde edilmektedir.¹⁰⁷ Bu durumda da devr gerçekleşmektedir ki o da bâtıldır.

Eş'arîler'e göre, marifetullahın vacipliği şer'îdir. İmam Eş'arî'ye göre akıllı bir kişi buluşa erdiğinde kendisine vacip olan ilk şey marifetullahtır. Akıl yoluyla hiç kimseye bir şey vacip olmaması nedeniyle bu konudaki vacipliği bilmenin yolu ise

¹⁰⁴ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 33.

¹⁰⁵ Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, trc. İlyas Çelebi, TYEKBY., İstanbul, 2013, C. 1, s. 104-106.

¹⁰⁶ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, **Tecridü'l-i'tikâd**, Mısır, Daru'l-marifeti'l-camiyye, 1993, s. 105; İsfahânî, **Tesdidü'l-kavâid**, C. 2, s. 811.

¹⁰⁷ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 34.

nakildir.¹⁰⁸ Vücubiyetin şartı, vacipliğe delalet eden naklin mükellefe ulaşmasıdır. Mucizeler ortaya çıkıp deliller, peygamberlerin doğruluğuna delalet edince şeriat ortaya çıkararak nakil sabit hale gelir. Ayrıca bir şeyin vâcib olması, mükellefin onu bilmesine bağlı değildir. Bilakis şart; muhatabın, vacibin bilgisini elde etme imkânını elde etmiş olmasıdır.¹⁰⁹

Allah'ı bilmenin kaynağı meselesi, Eş'arîler ile Mâturîdîler'in ayrıştıkları bir konu olarak öne çıkmaktadır. Eş'arîler bu konuda nass vurgusu yaparken Mâturîdîler'in akıl vurgusu ön plana çıkmaktadır.

İmam Mâturîdî, (ö. 333/944) Nisa Suresi (4/65) "Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir hüccetleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." ayetinin tefsirinde, ibadetleri ve şer'i hükümleri bilmenin yolunun akıl değil de nakil olduğunu söylemektedir. Ona göre peygamber gönderildiği için insanların, ibadetler ve şer'i hükümlerde hücceti bulunmamaktadır. Onun dinin lüzumunu bilme noktasında akla biçtiği rol Eş'ari'den bir hayli farklılık arz etmektedir. Ona göre insanların dini bilme konusunda Allah'a karşı asla hüccetleri olamaz. Çünkü insanın hilkatinde/yaratılışında pek çok delil vardır. Eğer bu delilleri derinlemesine düşünürse bunlar onu, Allah'ın varlığına, birliğine ve rubûbiyetine iletir. Peygamberler, insanların ibadetler ve şer'i hükümlerde Allah'a karşı hüccetlerinin olmaması için gönderilmiştir.¹¹⁰

Mâturîdîler'e göre kendisine vahiy ulaşmamış akıllı kişi Allah'ı bilme konusunda ma'zûr değildir. Ashab-ı Kehf'in ve Hz. İbrahim'in istidlalde bulunduğu

¹⁰⁸ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî, **Makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. A. Abdurrahim es-Sayih, Kahire, Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2005, s. 30.

¹⁰⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâif en-Nîsâbûrî, **el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd**, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülmün'im Abdülhamîd, Mektebetü'l-hancî, Kahire, 1369/1950, s. 10-11.

¹¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkandî, **Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim el-müsemma te'vilatu ehli's-sünne**, thk. Fatma Yusuf Heymî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2004/1425. C. 1, s. 528

gibi¹¹¹ âlemin bir yaratıcısının olduğuna aklıyla istidlalde bulunulması gerekmektedir.¹¹²

Marifetullahın aklen vacip olduğu konusunda Mâturîdîler ile Mu'tezile arasında bir görüş birliğinin olduğu görülse de aralarında bazı farklılıklar da bulunmaktadır.

Mu'tezile'ye göre aklın bizâtihi kendisi; Allah'a imanı, onun nimetlerine şükrü ve ahkâmın ispatını vacip kılmaktadır. Mâturîdîler'e göre ise akıl, kendisiyle bir şeyin iyi veya kötü olduğunu, imanın vacip ve nimetlere şükrün gerekli olduğunun bilindiği bir alettir. Gerçek manada vacip kılan ise Allah olup bu vacip kılma işlemini akıl aracılığıyla yapar.¹¹³

Ayrıca Mu'tezile, hüsün ve kubuhun aklî olduğunu savunduğundan dolayı onlara göre akıl, bir fiilin sevabı mı yoksa cezayı mı gerektirdiğini bilmektedir. Mu'tezile aklın, ahlaki eylemlerin iyi mi kötü mü olduğunu tespit edebileceğini savunup yalnızca ibadetlerin bilgisinin naklî olduğunu benimserken Mâturîdîler ise ahkaki eylemler dahil bütün ibadetler ve şer'i hükümlerin naklen bilinebileceğini savunmaktadırlar.

Bu çerçevede Eş'arîler Allah'ı bilmenin vacip olmasının kaynağını nass olarak tayin ederken Mâturîdîler ve Mu'tezile akli olduğu kanaatini taşımaktadır. Mâturîdîler akla, Allah tarafından vacip kılmanın aleti olarak bakarken Mu'tezile bizâtihi aklın vacipliğin kaynağı olduğunu savunmuştur.

İsfahânî, bu konuda ashabımız dediği Eş'arîler'in görüşünü benimsemekte ve marifetullahın şer'an vacip olduğunu savunmaktadır. Şer'an vacip olduğunun delili de "De ki: Göklerde ve yerde neler var, nazar edin"¹¹⁴ âyetidir.

İsfahânî'ye göre eğer marifetullah aklen vacip olsaydı bu durumda peygamber gelmeden önce de marifetullahın vacip olması gerekirdi.¹¹⁵ Hâlbuki Allah, Kur'ân-ı

¹¹¹ Bkz. Kehf Suresi, 18/14; En'âm Suresi, 6/78.

¹¹² Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, **Bahru'l-keîâm**, thk. Veliyüddin Muhammed Salif el-Ferfur, Şam, Daru'l-ferfur, 2000, s. 83-84.

¹¹³ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, **el-Bidâye fi usûli'd-dîn**, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiye, Daru'l-maarif, 1969, s. 150.

¹¹⁴ Yunus, 10/101.

¹¹⁵ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 34.

Kerim’de “Biz, bir resul göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz.”¹¹⁶ buyurmaktadır. Bu da peygamber gönderilmedikçe teklifin olmadığı, teklif olmadığı için de azabı gerektirecek bir durumun bulunmadığına delalet etmektedir. Böylelikle İsfahânî’ye göre vahyin ulaşmadığı fetret ehli, marifetullah konusunda ma’zûrdurlar.

Mu’tezile marifetullahın şer’an vacip olduğu görüşüne karşı ciddi eleştiriler yapılmıştır. Mu’tezile’ye göre marifetullahın şer’an vacip olması durumunda peygamberlerin delil ile susturulması mevzubahis olmaktadır. Şöyle ki mükellef, nazarın vacip olduğunu bilmediği müddetçe nazarda bulunmaz. Çünkü nazarın vacip olması bu durumda şer’an gerçekleşir. Nazarın vacip olması yalnızca şeriatin sabit olması ile bilenebilir. Şeriatin sabit olması, mucizenin peygamberin doğruluğuna delalet etmesine bağlıdır. Mucizenin peygamberin doğruluğuna delalet etmesi ise nazara bağlı olmaktadır. Böylece nazarın vacip olduğunu bilme, nazara bağlı olmuş olur. Nazarın ise şer’an vacip olduğunu bilmeye bağlı olduğunu iddia etmek devre sebep olur ki bu da muhaldir.¹¹⁷

İsfahânî, mükellefin nazarın kendisine vacip olmadan da nazar etmesinin mümkün olduğunu, bundan dolayı da Mu’tezile’nin itirazının geçersiz olduğunu belirtmektedir.¹¹⁸ İsfahânî nazar konusunda böyle bir değerlendirmede bulunarak hem Mu’tezile’yi eleştirmiş hem nazara karşı çıkmamış oluyor. Ona göre nazar sayesinde peygamberin sadık olduğu bilinmektedir. Kul için nazarın vacip olması da onun bu bilgisine dayanmaktadır.

İsfahânî, bu itirazın nazarın aklen vacip olması durumunda da geçerli olacağını belirtmektedir. Çünkü nazarın aklen vacip olması, aklın kesin gördüğü zorunlu bilgilerden olmayıp, bilakis derin düşünmeye dayanan öncüllere bağlı bulunmaktadır. Bu durumda mükellefin, “vacip olmadığı müddetçe nazarda bulunmam, vacip olmasını da sadece nazarla bilebilirim” deme hakkı vardır. Bu durumda nazar, onun vacip olduğunu bilmeye bağlıdır. Vacip olduğunu bilmek de

¹¹⁶ İsrâ, 17/15.

¹¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, C. 1, s. 146; İsfahânî, *Metâliu’l-enzâr*, s. 34.

¹¹⁸ İsfahânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, C. 2, s. 813.

nazara bağı olacağından devir gerçekleşir ve peygamberlerin delille susturulması yine mevzubahis olur.¹¹⁹

İsfahânî'nin bir eş'arî kelamcı olarak marifetullahın şer'iliğini bilmenin kaynağının nasslar olduğunu savunduğu görülmektedir. Buna karşılık, mükellefin nasslar olmadan da nazar etmesinin mümkün olduğunu belirterek Mâturîdîler'e kısmen de olsa yakınlığı söylenebilir.

4. İsbât-ı Vâcib Delilleri

İnsanlık tarihi kadar eski olan inanç tarihinde din ve felsefenin en temel konusunu Allah'ın varlığı ve birliği meselesi teşkil etmiştir. Varlığı kendinden olan ve başka bir varlığa ihtiyaç duymayan Tanrı inancına sahip olanlar olduğu gibi herhangi bir tanrıya inanmayan gruplar da var olagelmıştır. Böyle bir durumda mutlak kudret ve ilim sahibi bir ilahın varlığının ispatı, filozoflar ve din bilginlerinin en çok önem verdiği meselelerden biri olmuştur.

İslamiyet ile birlikte Allah'ın varlığı ve birliğini ispat meselesi İslam âlimlerinin de gündemine girmiş ve bu doğrultuda pek çok eser kaleme alınıp birçok delil geliştirilmiştir. Bu doğrultuda kelamcılar ve felsefeciler olmak üzere iki ana grubun varlığından bahsedilebilir. Kelamcılar hudûs delilini bütün delillerin başına geçirirken filozoflar imkân delilini öncelikli delilleri haline getirmişlerdir. Hudûs ve imkân delillerinin haricinde gaye ve nizâm delili, fıtrat delili, inâyet ve ihtirâ delilleri de kullanılan deliller arasındadır.

Hudûs delili kelamcıların öncelikli delili olsa da müteahhirûn dönemi kelamcılarının imkân delilini öncelemelerinden dolayı öncelikle imkân delili ele alınıp daha sonra İsfahânî'nin delili sunuş şekli değerlendirilecektir.

a. İmkân Delili

Sözlükte imkân, “bir işin kolayca yapılabilir olması, bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engel bulunmaması, güç yetirilebilir türden olması” anlamına gelmektedir.¹²⁰ Terim olarak ise mevcûdu, varlığı kendinden (vâcib) veya

¹¹⁹ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 34-35.

¹²⁰ Mahmut Kaya, “İmkân”, *DİA*, C. 22, s. 224.

başkasından (mümkün) olmak üzere iki kategoride düşünen ve evrenin “mümkün” özelliği taşıdığını benimseyen delildir.¹²¹

Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından kurulup sistemleştirilen imkân delili İslam filozoflarının delili iken, kelâm ilminin kurucuları olan Mu'tezile kelamcıları tarafından ilk defa inşa edilen hudûs delili ise bütün kelamcıların delili olarak öne çıkmıştır. Hudûs delili, mütekaddimun dönemi kelamcılarının itimat ettiği bir delil iken müteahhir felsefi kelâm döneminde imkân delili, daha fazla ön plana çıkmaya başlamıştır. Kelâmın felsefileşmesine paralel olarak isbât-ı vâcib delillerinde de değişimler ve dönüşümler meydana gelmiştir.

Kelâm tarihi açısından imkân delilinin öne çıkma sürecinin, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) yöntem eleştirileri sonrasında kelâm ilminin daha dakikleşip felsefileşmesi ile başladığını söyleyebiliriz.

Cüveynî'nin yöntem eleştirilerinden sonra Gazzâlî'nin Mantık ilmini Kelâm ilminin mi'yârı haline getirmesi sonucunda Kelâm ilminin felsefileşme süreci ivme kazanmıştır. Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife* adlı eseriyle filozofların görüşlerinin tasvirini yapmış *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eseriyle de felsefecileri eleştirmiş ve onları üç konuda tekfir etmiştir. Bütün bu gayretler neticesinde mütekaddimun kelâmında tartışmaların muhatapları ehli bid'at fırkalar iken Gazzâlî ile birlikte muhataplar bir anda filozoflar oluvermiştir.¹²²

Lafzen olmasa bile manen, imkân terimi kelamcılardan ilk defa Cüveynî tarafından kullanılmıştır.¹²³ Burada Cüveynî'nin imkân kelimesi yerine cevaz kelimesini tercih ettiği dikkatleri çekmektedir. Daha sonra zorunlu ve mümkün varlık ayrımını Gazzâlî'de görsek de imkân delilinin ilk defa Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından sistemli bir şekilde işlenmeye başlandığı kabul edilir.¹²⁴

¹²¹ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, C. 2, s. 476.

¹²² Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 19, s. 1-24; Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İAD*, 2007, sayı: 18, s. 1-26.

¹²³ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Akîdetü'l-nizâmiyye*, thk. M. Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992, s. 16.

¹²⁴ M.Sait Özervarlı, “İsbât-ı Vacib”, *DİA*, C. 22, s. 495-496.

Kelâm ilminin delil ve yöntem konusu içinde önemine binaen gündeme gelen akli bir delilin kat'î olanına isim olarak verilen “burhan”ın yeri ve önemi ortadadır. Müteahhir dönemde kelâmın felsefileşmesiyle beraber ispat ve istidlalin değeri söz konusu bu akli delil olan burhân açısından değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu açıdan imkân delilinin burhâni açıdan daha kuvvetli olup hudûs deliline tercih edilmesinin iki temel sebebinden bahsedilmektedir.

Öncelikle imkân delili, burhân-ı limmî ya da burhân-i limmîye benzeyerek değerlendirilir. Çünkü mevcut mefhumunun haliyle, bazı varlıklar üzerine istidlalde bulunmaktadır.¹²⁵ Burhân-ı limmî, müessirden esere veya illetten ma'lûle doğru istidlalde bulunmaya verilen isimdir.

Hudûs delilinde ise hâdis varlıklardan onları var edene doğru istidlalde bulunmaktadır. Bu haliyle hudûs delili, burhân-ı innîdir. Çünkü eserden müessire veya ma'lûlden illete doğru istidlal yapılmaktadır. Müessirin ve illetin varlığı ve delaleti daha açık olduğu için burhân-ı limmî daha kesin sonuç vermektedir.

İkinci olarak imkân ve hudûs delillerinin ikisi de mümkün veya hâdis varlığın onu var eden bir mûcid olmadan var olamayacağı ve devir ile teselsülün iptali üzerine kurulmuş¹²⁶ olsa da hudûs delilinde, imkân delilinde bulunmayan pek çok sıkıntı vardır. Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), bu sıkıntıların âlemin hudûs ve imkânını beyan etme ve bu delile yöneltilen sorulara cevap vermek olduğunu belirtmektedir.¹²⁷ Bu noktadan hareketle Cürcânî, imkân delilinin daha kısa ve zahmetsiz olduğunu vurgulayarak bu delil üzerinde daha fazla durmaktadır.

Cürcânî'nin bu yaklaşımı kendisine özgü bir durum olmayıp onun dışında başka kelâmcıların tutumlarına yansıdığı görülmektedir.¹²⁸ Bu manada, Râzî sonrası felsefi kelâmın kuvvetli temsilcilerinden olan ve İsfahânî'nin şerhettiği metinlerin sahipleri Nasîruddîn Tûsî ve Beyzâvî'de de imkân delilinin hudûs delili karşısında daha etkin veya eşit seviyede olduğunu söylememiz mümkündür. Tûsî, *Tecrîdü'l-*

¹²⁵ Muhammed Cafer el-Esterabadî, **el-Berâhinü'l-kâtia fi şerhi tecrîdi'l-akâidi's-sâtia**, Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003, C. 2, s. 28.

¹²⁶ Sa'deddin Teftâzânî, **Şerhu'l-mekâsid**, Lübnan, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011, C. 3, s. 9.

¹²⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu'l-mevâkif**, Lübnan, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998, C. 8, s. 7.

¹²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Müstakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

i'tikâd isimli eserinde hudûs deliline yer vermezken, Beyzâvî ise, *Tavâliu'l-envâr*'da hudûs delilini önce ele almakla beraber iki delile de eşit derecede ilgi göstermektedir.¹²⁹

Daha önce de ifade edildiği gibi, Tûsî¹³⁰ ve Beyzavî'nin eserleri üzerinde yoğunlaşan İsfahânî'nin hudûs delili yerine imkân delili üzerinde daha fazla durması ve bu delili öne çıkarması onun bu iki isimden etkilenmesi ile de ilgili olabilir.

İsfahânî, imkân deliline dair değerlendirmelerini ve konuya verdiği önemi göstermek adına bu delili şu şekilde sunmaktadır:¹³¹

- 1) Mevcudun varlığında şüphe yoktur.
- 2) Mevcut; zorunlu olarak ya vâcibtir ya da mümkündür.
- 3) Bu mevcut, vâcib olursa; ki ulaşılmak istenen matlup budur.
- 4) Eğer bu mevcut mümkün olursa; zorunlu olarak bir mevcudun onun sebebi olması gerekir.
- 5) Bu sebep olan mevcut, ya vâcibtir ya da mümkündür. Eğer vâcib olursa işte bu, ulaşılmak istenen matluptur.
- 6) Eğer bu sebep mümkün olursa; zorunlu olarak bir sebebinin olması gerekir.
- 7) Eğer mümkün mevcut, vâcib bir sebebe dayanmazsa devir ve teselsül lazım gelir.
- 8) Daha önce geçtiği üzere devir ve teselsül bâtıldır.
- 9) O halde mümkün varlığın varlık sebebi, vâcib bir varlıktır.

Görüldüğü üzere bütün öncüller, varlığın bedâheti ve her ma'lûlun bir illeti olması gerektiği ilkelerine dayanmaktadır. Bu ilkeler zorunlu olduğu için bu ilkelere dayanılarak kurulan bu imkân delili de zorunlu olarak kesin sonuç vermektedir.

¹²⁹ Felsefi kelâmın önemli temsilcilerinden Seyfüddîn Âmidî'nin de imkân delilini önceleyip hudûs delilini arka plana attığını görmek mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Seyfüddîn Âmidî, **Ġâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm**, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrut, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004, s. 15-19.

¹³⁰ Nasîruddin et-Tûsî'nin imkân delilini ele alışı hakkında bkz.: Agil Şirinov, **Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet**, İstanbul, İsam Yayınları, 2011.

¹³¹ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 923-924; **Metâliu'l-enzâr**, s. 155.

İsfahânî'nin varlığın müşahede yoluyla mevcudiyetinin idrakinden yola çıkarak, bir ma'lûl olarak varlığın bir illeti olması gerektiği şeklindeki aklî ilkeyle beraber imkân delilini kurduğu görülmektedir. Varlığın mevcudiyetinden şüphe edilmediğine göre bu varlığın bir illeti olmalıdır. Zira illeti olmayan bir ma'lûl tasavvur edilemez. İsfahânî, devr ve teselsülün geçersiz olduğunu ispat ettikten sonra ezeli illet-ma'lûl zincirini kabul etmemekte ve bu suretle bir ma'lûl olarak varlığın başlangıcı olmayan zorunlu bir varlığa dayanması gerektiği sonucuna varmaktadır. Böylelikle mantikî bir forma sahip imkân delili ile zorunlu bir varlığın mevcudiyetini ispat etmektedir.

b. Hudûs Delili

Sözlükte “sonradan meydana gelmek” anlamında masdar olan hudûs, terim olarak bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade etmektedir. Bu şekilde sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan şeye hâdis, onun yaratıcısına da muhdis denmektedir.¹³²

Kıdem-hudûs karşıtlığı üzerinden kurulan bu delil, bir taraftan isbât-ı vâcibi sağlarken diğer taraftan Allah haricinde hiçbir kadîm varlığın bulunmadığını ima etmektedir. Bu delil, kelami paradigma açısından daha kelami ve daha islamidir. Çünkü kelamcılara göre Allah'tan başka hiçbir kadîm varlık yoktur. Bundan dolayı kadîm bir varlığın ispatı aynı zamanda vâcib varlığın ispatı anlamına gelmektedir.¹³³

Hudûs delili, kelamcılarının âlem anlayışının devamı niteliğindedir. Allah dışındaki bütün her şeye isim olan âlem ya cevherdir ya da arazdır. Arazlar hâdistir. Çünkü iki zamanda var olamazlar. O halde iki zamanda var olamayan ve sürekli yeniden yaratılmak suretiyle var olan arazlar kadîm olamazlar. Hiçbir cevher arazsız var olamayacağından cevherler de hâdis olmak zorundadır. Bundan dolayı arazlar hâdis olduğuna göre arazlara mahal olan cevherlerin de hâdis olması doğal olarak ortaya çıkmaktadır.

¹³² Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, **DİA**, C. 18, s. 304-305.

¹³³ Teftâzânî, **Şerhu'l-mekâsıd**, C. 3, s. 10.

İsfahânî, hudûs delilini şu şekilde sunmaktadır:¹³⁴

- 1) Hâdis varlığın mevcudiyetinde şüphe yoktur.
- 2) Bütün hâdis varlıklar, mümkündür.
- 3) Bütün mümkünlerin zorunlu olarak bir sebebi vardır.
- 4) Bu sebebin vâcib varlık olması gerekir.
- 5) Vâcib varlık olmaması durumunda devir ve teselsül gerekir, devir ve teselsül bâtıldır.

Bu öncüllerden ilk ikisi nazarî geriye kalanlar ise bedâhetle zorunlu önermelerdir. İlk iki önerme nazarî olduğu için bunların doğruluğuna istidlalde bulunulması gerekmektedir. İsfahânî, varlığın taksimatı konusunda varlığı hâdis ve kadîm şeklinde ikiye ayırıp hâdis varlığın mevcudiyetine istidlalde bulunduğundan dolayı hudûs delilini serd etme esnasında birinci öncülün istidlaline yer vermemiştir. Özetle; âlemin hâdis olduğuna şu şekilde istidlalde bulunulmaktadır:

- 1) Âlem değişkendir.
- 2) Bütün değişkenler hâdistir.
- 3) O halde âlem hâdistir.

Âlemin hudûsuna, âlemin değişken olması delil olarak sunularak âlemin sonradan yaratıldığına vurgu yapılmıştır. Âlemin değişkenliği de bilgi kaynaklarından biri olan duyu organlarının şahitliği ile sabit olması manidardır. Nitekim âlemde atomdan gök cisimlerine kadar bir hareketin olduğunu idrak etmek mümkündür. Hareket cisimlere sonradan ârız olduğundan harekete mahal olan cisimler kadîm olamazlar. Bu durumda cisimleri hareket ettirecek bir muharrike ihtiyaç vardır. Başkasına ihtiyaç duyan şeyin ise hâdis olması aklen de zorunlu olarak ortaya çıkan bir husustur. Bu noktaya dikkat çekmek adına İsfahânî, âlemin değişkenliğinin hudûsuna delil olarak sunulmasının Hz. İbrahim tarafından da kullanıldığına işaret etmektedir.¹³⁵ Nitekim Hz. İbrahim “ben batanları sevmem”¹³⁶

¹³⁴ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 155.

¹³⁵ İsfahânî, **Envârü'l-hakâik**, Süleymaniye YEK., Ragıp Paşa Koleksiyonu, no: 63, vr. 626a.

derken, batıp giden gök cisimlerinin hareket ve değişime konu olduğu, değişime konu olan cismin de ilah olamayacağına istidlalde bulunmaktadır.

İsfahânî, ikinci öncülün doğruluğunu ispat için şu önermeleri sıralamaktadır.

1) Bütün hâdis varlıklar mümkündür.

2) Çünkü bütün hâdisler mümkün olmazsa; (mümkün olmanın gereği olarak) bazen mevcut bazen de ma'dûm olamaz.

3) Mümkün varlığın bazen mevcut bazen de ma'dûm olmaması fasittir.

4) Çünkü bütün hâdisler mevcut değilken sonradan var olmuştur.

5) Böylece bütün hâdisler bazen mevcut bazen de ma'dumdur.

6) Eğer hâdis varlık mümkün olmazsa; vâcib veya mümteni' olmuştur.

7) Vâcib olursa daimî olarak mevcut olur.

8) Mümteni' olursa daimî olarak ma'dûm olur.

9) Eğer hâdis varlık, vâcib veya mümteni' olursa; bazen mevcut bazen de ma'dûm olamaz.

10) Böylelikle bütün hâdislerin mümkün olduğu sabit olur.¹³⁷

Bu takriri ile İsfahânî'nin, hudûs delilini imkân deliline yakınlaştırdığı anlaşılmaktadır. Böylece İsfahânî'nin imkân delilini daha kuvvetli görerek bu delil üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

İmkân delilinde varlığın mevcudiyetinin zorunlu olarak idrak edilmesi üzerinden isbât-ı vâcib yapılırken, hudûs delilinden âlemdeki varlığın değişim ve dönüşümü üzerinden delillendirme yoluna gidildiği görülmektedir. Hudûs delilinde âlemdeki hareket, oluş ve bozuluşun tamamı araz kategorisinde değerlendirilir. Arazlar değişken olduğundan hâdis olmakta bununla beraber arazlara mahal olan cevher ve cisimler de hâdis olmaktadır. Arazların tespiti, cisimlerin arazlara mahal olması gibi imkân deliline göre daha uzun sayılabilecek bu istidlal yöntemleri imkân

¹³⁶ En'âm 6/76.

¹³⁷ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 155.

delilini daha kullanışlı hale getirmektedir. Zira imkân delilinde sadece varlığın zorunlu olarak idraki üzerinden sade bir akıl yürütme vardır. Bundan dolayı İsfahânî, hudûs delilinde arazların hareket, değişim ve dönüşümüne yer vermeyip doğrudan hâdis varlığın mümkün varlık olduğunu söyleyerek hudûs delilini imkân deliline irca etme eğilimi göstermektedir.

c. Gaye ve Nizâm Delili

Tabiatta fevkalâde hassas ve ince bir nizamın hâkim olduğu, bunun kendiliğinden veya şuursuz maddenin icadıyla meydana gelmeyip yüce vasıflara sahip tabiatüstü bir varlığın yaratması ve devam ettirmesiyle mümkün olabileceği esasına dayanan gaye ve nizâm delili,¹³⁸ imkân ve hudûs delillerinden sonra en fazla ön plana çıkan delil olduğu söylenebilir.

Pek çok ayette yer, gök, gece ve gündüz gibi pekçok şeyde tefekkür edilmesi emredildiğinden Kur'ânî bir delil olarak görülen gaye ve nizâm delili, âlemdeki düzenin onu var eden bir yaratıcıya delalet etmesi şeklinde inşa edilmektedir. İsfahânî, Allah fiilleri ve yaptıkları/yarattıkları ile tanınır¹³⁹ derken yaratılanlarda düzenin bir yaratıcıya işaret ettiğini ima etmektedir.

Âlemdeki nizâmın varlığı ayrıca ispat edilmeye ihtiyaç duyduğundan bu delil kelâm eserlerinde çokca işlenen bir delil olarak görülmediği gözden kaçmamaktadır. Bundan dolayıdır İsfahânî, kelâm eserlerinde bu delile yer vermezken sadece tefsirinde âlemdeki düzene işaret eden ayetler bağlamında ele almaktadır. “Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”¹⁴⁰ âyetinin tefsirinde, bu âyetin insanlara, Allah’ın yarattıkları hakkında düşünerek Allah’ın varlığı ve birliğini öğretmek üzere nazil olduğunu kaydetmektedir.¹⁴¹ Bununla âlemdeki

¹³⁸ Bekir Topaloğlu, “Allah”, **DİA**, C. 2, s. 476.

¹³⁹ İsfahânî, **Envârü'l-hakâik**, Süleymaniye YEK., Ragıp Paşa Koleksiyonu, no: 62, vr. 200b.

¹⁴⁰ Bakara, 2/164.

¹⁴¹ İsfahânî, **Envârü'l-hakâik**, Süleymaniye YEK., Ragıp Paşa Koleksiyonu, no: 62, vr. 108a.

yaratılanlarda, Allah'ın varlığına ve birliğine delalet eden bir nizâmın ve düzenin olduğuna işaret etmektedir.





ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
(ALLAH'IN SIFATLARI)

A. Tenzîhî Sıfatlar

Allah'ı, zâtına lâıık olmayan niteliklerden ve yarattıklarına benzemekten tenzîh etmeyi gerektiren sıfatlar olup O'nun ne olmadığını ifade eder.¹⁴² Allah'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığını belirtmek suretiyle onu tavsif eden sıfatlardır. Bu sıfatlar için selbî sıfatlar ifadesinin kullanımı daha yaygın olsa da *Tavâli*' müellifi Beyzâvî, tenzîhât başlığı altında selbî sıfatlara yer verdiğiinden dolayı çalışmamızda tenzîhî sıfatlar kullanımı tercih edilecektir.

Tenzîhî sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını bildirdiğinden dolayı Allah'ın zâtı ile zâtı dışındakilerin kıyaslanmasından elde ederiz. Bundan dolayı sübûtî sıfatlar gibi gerçek anlamda müstakil sıfatlar değillerdir. Sadece Allah'ın zâtının, zâtı dışındakilere nispetine verilen isimlerdir. Allah, ezele nispetle kıdem, ebede nispetle bekâ, varlıklara nispetle muhâlefetün li'l-havâdis sıfatlarını almaktadır. Bütün tenzîhî sıfatların Allah'ın Vâcibü'l-Vücûd olmasının bir neticesi olduğunu ifade etmek gerekir. İsfahânî, Allah'ın vâcibü'l-vücûd olması bekâ sahibi olmasına delalet eder¹⁴³ derken bu gerçeğe işaret etmektedir.

Tenzîhî sıfatlar, bu sıfatların zıtları ve çelişiklerinin Allah'a nispet edilmesi durumunda çıkacak mahzurlu durumun imkânsız olması yoluyla ispat edilmektedir. Şöyle ki Allah ya kemal sıfatlarla ya da kemalin zıttı olan nakıs sıfatlarla mevsuf olmalıdır. Kelâmcıların sıfatullah anlayışında Allah'ın kemal sıfatlarla vasıflanması durumu, kelâmın gayesi açısından bir temel hedef olarak görülmektedir. Allah'ı nakıs sıfatlarla tavsif etme durumu olursa doğacak mahzurlu hususlar tespit edilerek bunlar Allah'tan olumsuzlanması önem arz etmektedir. Bu durumda tenzîhî sıfatlar, kemal sıfatının varlığı ve yokluğu arasında kurulan iki değerli hulfi kıyaslar ile ispat edilmektedir.

Bilindiği üzere hulfi kıyas, bir önermenin imkânsız olduğunu göstermek suretiyle çelişimini kanıtlamaya verilen isimdir. İspatlanmak istenen önermenin karşıt hâlinin imkânsız olduğu gösterilerek ispat edilmek istenenin doğru olduğuna karar

¹⁴² İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, C. 37, s.104.

¹⁴³ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, C. 2, s. 944.

verilmektedir. Böylelikle nakıs sıfatların imkânsızlığı ortaya çıkınca, nakıs sıfatların karşıtı olan kemal sıfatlar ispat edilmiş olmaktadır.

Kelâm literatüründe yoğun ihtilafların meydana geldiği sıfatullah meselesinde hem Sünni düşünce hem Mu'tezili düşünce açısından en önemli husus, tevhidi ispatlayarak ona zarar vermekten uzak durmaktır. O nedenle, özellikle Sünni kelâm anlayışında tevhîd vurgusu yapılırken Allah, zâtı ve kemal sıfatları birlikte zikredilir.

İsfahânî sıfatullah meselesini bir yönüyle Eş'arî mantıkla ancak zaman zaman kendi bakış açısıyla değerlerdirirken, konuyu aşağıdaki başlıklar altında incelemiştir:

İsfahânî sıfatullah meselesinde tevhidi ispat etmek ve tevhide zarar vermemek üzerine kurduğu varlık anlayışı nedeniyle sık sık vâcibu'l-vücûd kavramını zikretmektedir. Burada diğer hususlarda karşılaşacağımız vâcibu'l-vücûdun kelâmcılar tarafından tevhîd bağlamında önemli bir ifade olduğunu belirtmek gerekir.

Zorunlu anlamına gelen "vâcib" kavramı ile varlık anlamına gelen "vücûd" kavramından oluşan Vâcibu'l-vücûd terkihi, literal olarak "varlığı zorunlu olan" anlamına gelmektedir. Zorunlu varlık terkihiinden, varlığının mevcudiyeti için başka bir şeye muhtaç olmayan, varlığının başlangıcı olmayan gibi anlamlar kastedilir. Zorunlu varlığın karşısında ise mümkün varlık kategorisi vardır. Zorunlu olmayan bütün varlıklar mümkün varlık başlığı altında değerlendirilir. Buradan hareketle Allah, zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd) Allah'ın dışındaki diğer bütün varlıklar ise mümkün varlık olarak değerlendirilir.

Zorunlu varlık olan Allah Teâlâ, bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğundan dolayı onun kemal sıfatları ile bunların zıtları olan nakıs sıfatların belirli bir sayısından bahsetmek mümkün değildir. Bununla birlikte konu bütünlüğü sağlanması adına kelâmi literatürde tenzîhî sıfatların birkaç kategoride değerlendirildiği görülmektedir. İsfahânî de bir kelâmcı olarak belli bir sayı vermemekte, Allah'ın ortağının, benzerinin ve zıttının olmaması gibi genel başlıklar altında Allah'ın tenzîhî sıfatlarına dair görüşlerini serdetmektedir.

1. Ortağının Olmaması

İsfahânî Allah'ın varlığının zorunlu olduğundan hareket ederek aynı zamanda onun ortağının olmamasını vurgular. Allah, vâcibü'l-vücûd olduğu için onun hakikati ve varlığı başka şeylerin hakikat ve varlığına benzemez. Bu da onun vahid/tek olmasının anlamıdır. İsfahânî'nin Allah'ın ortaklığının olmaması vurgusunu benzer şekilde Ebu Hanife'de de görmek mümkündür. Onun tanımına göre Allah'ın vahid olması, onun sayı cihetinden bir olması anlamına gelmeyip eşi, benzeri ve ortağının olmaması şeklinde olmalıdır.¹⁴⁴ Yani başka bir varlıkla bir mâhiyette ortak olmazlar. İsfahânî tarafından sık sık vurgulandığı gibi Allah'ın zorunlu varlık olması onun ortağının olmamasına delalet eder. Bu nedenle vâcib varlığın taaddud etmesi imkân dahilinde değildir.

İsfahânî; Allah'a, vâcib varlık olma noktasında başka bir varlığın ortak olması durumunda şu ihtimallerin söz konusu olduğunu belirtmektedir.

- 1) Vâcibü'l-vücûd olmak her iki varlığın da hakikatinin tamamı olur.
- 2) Vâcibü'l-vücûd olmak her iki varlığın da içerisinde olur.
- 3) Vâcibü'l-vücûd olmak her iki varlığın da dışında olur.

İsfahânî'ye göre bu üç ihtimal de bâtıldır. Çünkü eğer vâcibü'l-vücûd olmaklık, her iki varlığın dışında olursa; bu durumda vâcibü'l-vücûd olmak ya her iki varlığa ârızdır ya da her ikisine birden arız değildir. Eğer vâcibü'l-vücûd olmak her iki varlığa da âriz değilse bu durumda onlardan hiçbirisi vâcibü'l-vücûd olarak görülemez. Vâcibü'l-vücûd olmak her ikisine de âriz ise bu durumda da bütün âriz olanlar, âriz olduğu şeye ihtiyaç duyduğu gerçeği gündeme gelir. Muhtaç olma durumu, mümkün varlıkların özelliği olduğundan zorunlu varlığın mevcudiyetinden bahsedilemez. Bu durumda vâcibü'l-vücûd, zorunlu varlık olarak değerlendirilemez. Bu ise çelişki olduğundan dolayı bu ihtimal bâtıldır.

Eğer vâcibü'l-vücûd olmak, her iki varlığın içerisinde olursa; bu durumda iki varlıktan her birinin mürekkebe olması gerekir. Bu terki, ortak oldukları nokta ile ayrıldıkları noktadan oluşur. Vâcibü'l-vücûd ise mürekkebe olamayacağından bu ihtimal de bâtıldır.

¹⁴⁴ Mustafa Öz, **İmam-ı Azam'ın Beş Eseri**, İFAV., 2015, s. 53.

İsfahânî iki zorunlu varlık olma durumunu aklî izahlarla eleştiriye tabi tutmaktadır. Buna göre, vâcibü'l-vücûd olmak her iki varlığın hakikatinin tamamı olursa; bu durumda her birinin diğerinden ayrıştığı hususiyetleri, ortak olan hakikatlerinin dışında bir şey olur. Hakikatinin dışından olan bu hususiyetler her iki varlıkta da bulunursa; bunlardan her biri mevcut olma cihetiyle mümkün varlık haline gelir. Bu durumda hiçbiri vâcib varlık olamayacağından bu ihtimal de batıldır.¹⁴⁵

Allah'ın bir olduğuna vâcibü'l-vücûd kavramı üzerinden istidlalde bulunulan bu yöntem filozofların yöntemi olarak bilinmektedir.¹⁴⁶ Kelamcıların Allah'ın birliğine, eşi ve benzeri olmadığına dair farklı bir istidlallerinin olduğunu ifade etmek gerekir. Bilindiği gibi Kelâmîcilerin bu istidlâli, dış dünyada iki ilahın var olduğu varsayımı üzerine kurulmaktadır. Buna burhân-ı temânu' ismi verilmiştir.

Adını “karşılıklı şekilde birbirine engel olmak” anlamındaki temânu' kelimesinden alan bu delil, Allah'ın tekliğini aklen ispata yarayan bir delildir.¹⁴⁷ Bu delil, kâinatta Allah'tan başka ilâhların mevcudiyeti halinde evrenin vücut bulmasının imkânsızlığı fikrine dayanmaktadır. Konu ile ilgili Kur'an'dan pek çok âyet bulmak mümkündür. Örneğin, “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti.”¹⁴⁸ âyeti bu delili göstermektedir.

Ayette yer ve gökteki mevcut nizamın varlığı üzerinden birden fazla ilahın varlığının imkânsızlığı vurgulanmaktadır. Delil, yer ve gökteki nizamın varlığı üzerinden kurulduğu için mantık açısından isbât-ı vâcib delillerinden gaye ve nizam deliline de benzemektedir. Gaye ve nizam delili, âlemdeki nizamın düzenli bir şekilde var olduğuna dayandığı için isbât-ı vâcibte kuvvetli bir delil olarak görülmemiştir. Çünkü âlemde zahiren nizamın olmadığına işaret eden durumlar da mevzubahis olabilmektedir. Bundan dolayıdır ki modern dönemde ateist akımların en büyük delili, kâinatta zahiren nizamsız görülen şeylerin varlığıdır. Bundan dolayı kelamcılar, ayetten istinbat ettikleri temânü' delilini ayette geçtiği üzere bırakmayıp,

¹⁴⁵ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 945-946.

¹⁴⁶ Beyzâvî, **Tavâliu'l-envâr**, s. 174.

¹⁴⁷ Bekir Topaloğlu, “Allah”, **DİA**, C. 2, s. 480.

¹⁴⁸ Enbiya, 21/22.

ilahların irade ve kudret çarpışması şeklinde yeniden inşa etme yoluna gitmişlerdir. Bu suretle temanü' delili aklî bir form kazanmış ve kesinlik derecesi artmıştır.

Buna göre Allah'tan başka ilâhlar olsaydı bunlar mutlaka evreni yaratma ve yönetme iradesi gösterirdi. Bu durumda ya her ilâhın iradesi geçerli olur veya hiçbirinin iradesi geçerli olmaz ya da birinin iradesi geçerli, diğerlerinininki geçersiz olurdu. İlk iki ihtimal dikkate alındığında; aklen evren aynı anda hem var hem yok veya ne var ne yok gibi bir sonuçla karşı karşıya kalınır ki bunların her ikisi de tutarsızdır. Üçüncü ihtimale göre iradesi geçersiz olanlar gerçek ilâh sayılmaz, geçerli olan ise evrenin gerçek yaratıcısıdır ki o da Allah'tır.¹⁴⁹

İsfahânî, ilgili ayetin tefsirinde birden fazla ilahın olması durumunda yer ve göğün nizamının bâtıl olacağını ve buralarda bulunan her şeyin helak olacağını söylemektedir. Ona göre bu ayet iki şeye delalet etmektedir. Öncelikle yeri ve göğü çekip çevirenin tek olması gerekir, ikinci olarak ise bu tek zâtın da Allah olması gerektiğidir. İsfahânî'ye göre yeri ve göğü yaratanın tek olduğuna hatâbî, cedelî ve burhânî beyanatlar delalet etmektedir.¹⁵⁰

İki sahibinin olduğu bir sürünün sahipleri arasında çıkması muhtemel birbirlerine üstün gelme çabası veya herhangi bir ihtilaf dolayısıyla bozguna uğraması hatâbî delile örnek olarak zikredilebilir. Rivayet edildiğine göre Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705), Amr b. Saîd b. el-Âs el-Eşdak'ı (ö. 70/690) öldürdüğünde "Allah'a yemin olsun ki o bana, kendi gözlerimin kanından daha değerli idi. Fakat iki erkek deve, bir dişi deveyi döllemek üzere bir araya gelemez" demiştir.¹⁵¹ Bu âlem de bir sürüye veya bir deveye benzetildiği için bunların iki sahibinin olduğu varsayıldığında; kargaşa, kavga ve çatışmanın çıkmaması olağan değildir.

İsfahânî, cedelî ve burhânî delile örnek olarak ise *Metâliu'l-enzâr*'da da serdettiğine benzer ifadeleri kullanmaktadır. İsfahânî, istidlalini iki ilahın da kudret sahibi olması gerektiği üzerine kurarak inşa etmektedir. Eğer iki ilahın varlığı farz edilirse; bütün mümkünat, bu iki ilahtan her birinin kudreti dâhilinde olur. Çünkü bir

¹⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahtaniyyet", *DİA*, C. 42, s. 428-429.

¹⁵⁰ İsfahânî, *Envârü'l-hakâik*, Süleymaniye YEK., Ragıp Paşa Koleksiyonu, no. 64, vr. 378a.

¹⁵¹ İsfahânî, *A.g.e.*, vr. 378a.

şeyin kudret dâhilinde olmasının illeti onun mümkün varlık olmasıdır. Vâcib ve imkânsız/muhal varlığın kudret dâhilinde olması muhaldir. Böylelikle her iki ilah da bütün mümkünat üzerine kâdirdir. Bu durumda hiçbir şeyin var olmaması gerekmektedir.¹⁵² Oysaki bizler varlığın mevcudiyetini müşahede yoluyla bilebildiğimiz için iki ilahın varlığı imkânsız hale gelmektedir.

“İki ilahın var olması durumunda hiçbir şeyin var olamayacağı” önermesi bedîhî bir önerme olmadığından İsfahânî, bu önermenin doğruluğuna da ayrıca istidlalde bulunmaktadır. Şöyle ki bu durumda hiçbir şey var olamaz. Çünkü bir şey, var olduğunda; ya iki ilahtan biri müessir olmayacak ya da biri müessir olmayıp diğeri müessir olacaktır. Her iki durumda da tercih bila müreccih (gerekçesi olmayan tercih) durumu lazım gelir ki o da muhaldir.¹⁵³ Şöyle ki var olan bir şeyin iki kâdir ilahtan birinden gerekçesiz olarak ortaya çıkması imkânsızdır. Birinin diğere tercih edilmesinin bir illeti olmalıdır. Gerekçesiz tercih mümkün olmadığından dolayı bu iki durumda da var olma mümkün olamaz. Bundan dolayı da hiçbir şey varlık kazanamaz.

Eğer bir şeyin var edilmesinde iki ilahın da müessir olduğunu söylersek; bu durumda tek bir eser üzerine iki müstakil müessirin bir araya gelmesi lazım gelir. Tek bir eserin tek bir müessiri olacağına göre bu durumda da hiçbir şey var olamaz. Demekki iki ilahın var olduğu farz edildiğinde hiçbir şey varlık kazanamamaktadır. Fakat varlığın mevcudiyeti sabit olduğuna göre iki ilah yoktur. İki ilah olmadığına göre tek bir ilah vardır.¹⁵⁴

Mu'tezile vahdâniyetin delillerini aklî ve naklî olmak üzere iki kısma ayırmakta ve bu konudaki aklî delilleri zayıf gördüğünden dolayı vahdâniyyetin yegâne kesin delilinin naklî deliller olduğunu savunmaktadır.¹⁵⁵ Âmidî (ö. 631/1233) bu görüşün, Mu'tezile'nin mahir kelimcilerinin görüşü olduğunu kaydetmektedir.¹⁵⁶ Akıl ve nakil ilişkisini dengede tutmaya gayret gösteren İsfahânî ise vahdâniyyetin

¹⁵² İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 166.

¹⁵³ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 166.

¹⁵⁴ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 166.

¹⁵⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, **Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn**, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, C. 1, s. 115.

¹⁵⁶ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Amidî, **Ebkârü'l-efkâr fî usûliddîn**, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire, Daru'l-kutub ve'l-Vesaiki'l-kavmiyye, 2007, C. 2, s. 106.

ispatında naklî delillere müracaat etmenin câiz olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵⁷ Bu vurgusu ile konu ile ilgili asıl olanın aklî deliller olduğu, fakat naklî delillerin de kullanılabilceği yönünde olmasıdır. Vahdâniyetin ispatında naklî delillerin kullanılabilmesi naklî delillerin, aklî delillere bağlı olmaması sebebiyledir. Çünkü peygamberlerin gönderilmesi ve mucizelerinin delaletiyle sadık olmaları, vahdâniyetin ispatına bağlı değildir.¹⁵⁸ Bundan dolayı naklî delillere müracaat etme devir ve teselsüle varmadığından İsfahânî tarafından kullanılmasında bir beis görülmemiştir.

2. Benzerinin Olmaması

Herhangi bir anlamda benzer olmak olarak tanımlanan¹⁵⁹ve “benzer” olarak ifade ettiğimiz misl kavramı; bir şeyin başka bir şeye mâhiyetinin tamamında ortak olması anlamına gelmektedir. İsfahânî, filozofların vahdâniyyet delilini devam ettirerek vâcibü'l-vücûd olmaklığın, benzerinin olumsuzlanmasına delalet ettiğini belirtmektedir. Ona göre Allah'ın bir ortağı yok ise benzerinin olması evleviyetle var olamaz. Allah'ın ortağının varlığını itikadî anlamda reddetmek manasına selbetmek, onun benzerini olumsuzlamayı da gerektirmektedir. Çünkü ortak kavramı benzer kavramından daha geniş bir mana ifade edeceğinden geniş olanı olumsuzlamak daha özel olanı olumsuzlamak anlamına gelmektedir.¹⁶⁰ Bu anlamda Allah'ın ortağının olumsuzlanması, benzerinin olumsuzlanmasını da zımnen içinde barındırmaktadır.

İsfahânî, Allah'ın benzerlerinin olmadığını bildiren Şûrâ Suresi “O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur.”¹⁶¹ ayetinin tefsirinde birkaç görüşe yer vermektedir. Bir görüşe göre kemislihi (كَمِثْلِهِ) ifadesinde “benzer” anlamına gelen “misl” kelimesi zâittir. Bu görüşe göre ayet “O'nun gibi hiçbir şey yoktur” anlamındadır. Misl kelimesi, anlamı güçlendirmek için eklenmiştir. Çünkü kişinin zâtından bir şey olumsuzlanmak istendiğinde “senin benzerlerin bu işi yapmaz” denir. Yani sen bu işi yapmazsın demek istenir. Bu haliyle ayette, kinaye sanatı kullanılmıştır. İsfahânî'nin

¹⁵⁷ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 166.

¹⁵⁸ Teftâzânî, **Şerhu'l-mekâsîd**, C. 3, s. 26.

¹⁵⁹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfahânî, **Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân**, thk. Safvan Adnan Davudî, Dimaşk, Dârü'l-Kalem, 1992, s. 757.

¹⁶⁰ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 947.

¹⁶¹ Şûrâ, 42/11.

Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) ait bir görüş olarak zikrettiği bu görüşe göre, bir şey kişinin benzerlerinden olumsuzlanınca kendisinden de olumsuzlanmış olmaktadır.¹⁶²

İsfahânî, diğer bir görüşe göre ayetteki “kef” edatının ziyade olduğunu belirtmektedir. Bu görüşe göre ayetin anlamı, “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.” şeklindedir.

İsfahânî, “ve’l-hakk” demek suretiyle kendisince en doğru görüşün, ayetteki “misl” kelimesi ile “kef” edatının ikisinin de ziyade olmamasıdır. İsfahânî'ye göre bu ayet burhânî bir istidlalle mutlak olarak Allah’tan benzeri olumsuzlamaktadır. Çünkü bu ayette lazımin olumsuzlanması ile melzumun olumsuzlanmasına istidlal vardır. Kef edatı misl anlamında olduğu için benzerin benzeri, aynı zamanda benzerin lazımı olarak kabul edilir. Bilindiği gibi benzerin tahakkuk etmesine bağlı olarak benzerinin benzeri de gerçekleşir. Bu şekilde lazımin olumsuzlanması söz konusu olursa, melzumun olumsuzlanması gerekli ve zorunlu hale gelmiş olur.¹⁶³

Mantıkî açıdan bu ayet küllî olumsuz önermeye tekabül etmektedir. Ayetteki şey lafzı önermenin konusudur. Nekire olduğu ve nefy siyakında olduğu için umûm ifade etmektedir. Nitekim kemislihi ifadesi konunun yüklemi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁴ Yüklemlerde konu zât, yüklem ise sıfat olur. Benzerinin benzeri ifadesi bu önermede sıfat, şey ise zâttır. İsfahânî, bu kanaatiyle ayetin umûm ifade ettiğini ve bundan dolayı Allah’ın hiçbir suretle hiçbir şeye benzemediğini kaydetmektedir.

3. Bileşik Olmaması

Cürcanî'ye göre bileşik olmak (terkid); “Birden fazla şeyin tek bir şey olacak şekilde bir araya getirilmesi”¹⁶⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımdan genel kabullerden hareketle bileşik olma yani bir araya getirilme, hissî olabildiği gibi akli de olabileceği söylenebilir. Kelâm kitaplarında konu ile ilgili çok sık karşılaşılan bir husus da bileşik olmak, mümkün varlıkların özelliği olduğundan dolayı vâcibü'l-

¹⁶² İsfahânî, *Envârü'l-hakâik*, Süleymaniye YEK., Ragıp Paşa Koleksiyonu, no. 65, vr. 282b.

¹⁶³ İsfahânî, *A.g.e.*, no, 65, vr. 283a.

¹⁶⁴ İsfahânî, *A.g.e.*, no, 65, vr. 283a.

¹⁶⁵ Cürcanî, *Ta'rîfât*, s. 51.

vücûd olan Allah hakkında bunun söylenmesinin mümkün olmamasıdır. Zaten vâcibü'l-vücûd olmak, bileşik olmanın olumsuzlanmasına delalet etmektedir.

Bu konu bağlamında İsfahâni bileşiklik meselesini aklî/zihnî veya hâricî olsun farketmeyeceğini ifade eder.¹⁶⁶ Allah ne zihnen ne de haricen parçalardan oluşmuştur. Zihnî olarak parçalardan oluşmadığından dolayı cins ve fasıldan oluşan tanımı yapılamaz. İsfahaniye göre Allah'ın zâtı tanımlama ve tariflerden münezzehtir olmasına bağlı olarak Firavun, Musa mülakatına yer verir; Buna göre Firavun, Hz. Musa'ya “Âlemlerin Rabbi nedir” diye sorduğunda Hz. Musa'nın, Allah'ın tanımından ziyade sıfatlarından bahsetmesi konumuz bağlamında önem arz etmektedir.

İsfahani Allah'ın maddi varlıklardan münezzehtir olmasını vurgularken bu konu bağlamında gündeme getirdiği bir husus da, onun hâricî parçalardan oluşmamasıdır. Bunlar mümkün varlığın özelliğidir. Bu hâricî parçalar ister atomlar olsun isterse heyula ve suret olsun farketmez. Çünkü mümkün varlıklar bileşikliğe ihtiyaç duyarlar. İhtiyaç duymak ise Allah hakkında geçerli bir durum olarak değerlendirilemeyeceğinden İsfahâni bu meseleyi bu şekilde eleştiriye tabi tutarak kapatmaktadır.

Allah'ın tenzihî sıfatları başlığı altında İsfahâni, selbî anlayışı yansıtmaması bakımından gündeme getirdiği ayrıntılarıyla ele aldığı hususlarda biri de onun zıddının olmamasıdır. Şimdi bu konu ile ilgili hususa geçelim.

4. Zıttının Olmaması

Zıt; “misli olmakla birlikte rakip durumda bulunmak”¹⁶⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanıma binaen zıt ile misl/benzer kavramı arasında umûm-husus mutlak ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi Mantık ilmi açısından bütün zıtlar misil olduğu halde, bütün misillerin zıtlık ifade etmediği kabul edilmektedir. Bu durumda Allah'ın misli olamayacağı ispat edilince onun zıttının da bulunmaması kendiliğinden ispat edilmiş olmaktadır.

¹⁶⁶ İsfahâni, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 947.

¹⁶⁷ Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Keşfü'l-murâd fî şerhi tecrîdi'l-i'tikâd**, Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1408/1988, s. 270; Bekir Topaloğlu, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s. 296.

Allah'ın dışındaki bütün her şey mahlûktur. Mahlûk varlıklar hiçbir surette onları yaratan yaratıcıya denk, eşit ve rakip olamazlar. Bundan dolayı karşısındakine kuvvette eşit olan ve ona karşı çıkan anlamıyla Allah'ın bir zıttının olmasının kabul edilmesi imkânsızdır.¹⁶⁸ Bütün âlem Allah tarafından yaratıldığına göre bu mahlûkatın Allah'a karşı koyması tasavvur dahi edilemez. Zaten vâcibü'l-vücûd olmak, Allah'ın zıttının olamayacağına ve bu konuda tek olmak anlamında tevhidi bir ifadedir.

5. Cisim Olmaması ve Bir Cihette Bulunmaması

Zâtı gereği bütün kemal sıfatların sahibi olan varlık hakkında eksiklikleri vehmettiren şeylerin düşünülmesi tasavvur edilemez. Bütün mahlûkat hâdis ve noksandır. Bundan dolayı Allah hakkında hâdis varlıklara mahsûs özelliklerin düşünülmesi iki zıttın bir arada olmasını kabul etmek gibi muhal bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Bunun içindir ki; zorunlu varlık, zâtı gereği bir cihette bulunamaz ve cisim olamaz. Çünkü bu iki vasıf mümkün varlığın özelliklerindedir. Allah'ın zorunlu varlık olması, bu vasıfların ondan olumsuzlanmasına delalet eder.¹⁶⁹ Allah bir cihette olmayacağı gibi bir hayyiz/mekânda da olamaz. Çünkü bir mekânda veya cihette olan şey cisimdir veya cisimsel özellikler gösteren cismani bir varlıktır. Cisim de cismani varlık da mümkün varlık kategorisinde olduğundan İsfahâni, bu düşünme tarzını eleştirmektedir.

Maddeden bağımsız olarak soyutlama düşüncesi gelişmemiş insanlar Allah'ın mekândan münezzehe olduğunu, bir mekâna ihtiyacının olmadığını tasavvur edememektedirler. İslam toplumunda da benzerlerini gördüğümüz bu düşünce tarzına sahip kişiler, Allah'a mekân izafe etmişler ve onun mekânsız olarak düşünmenin mümkün olmadığını varsaymışlardır. Allah'ın bir mekânda olmasının onun zorunlu varlık olması ile nasıl bir araya getirileceği noktasını ise asla hesaba katmadıkları görülmektedir.

Bu türden gruplar ve kişiler hakkında çeşitli bilgiler veren İsfahânî bu manada bir takım mukayeselerle konuyu izah etmektedir. Örneğin Müşebbihe mezhebinin Allah'ın cisim olduğunu ve Muhammed b. Kerrâm'ın takipçilerinden teşekkül eden

¹⁶⁸ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 947.

¹⁶⁹ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 949.

Kerrâmiyye'nin ise Allah'ın arşın üzerindeki cihette olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Kerrâmiye'den Muhammed b. Heysam'ın görüşünü nakleden İsfahânî, onlara göre Allah'ın bulunduğu arşın üzerindeki bu cihetin ve Allah ile arş arasındaki boyutun sonunun olmaması gerekir. Bazılarının ise bu boyutun sonlu olduğu görüşüne sahip olduğunu kaydeder. Bütün Kerrâmîler'in Allah'tan beş ciheti olumsuzlayıp Allah'ın yalnızca alt cihetinin var olduğunu benimsediklerini vurgular.¹⁷⁰ Aynı şekilde Müşebbihe'nin de Allah'ın arşın üzerinde olduğunu ve gelip gitme şeklinde fiillerinin olduğunu iddia ettikleri nakledilir.

İsfahânî'ye göre Müşebbihe ve Kerrâmiyye bu görüşlerine bazı aklî ve naklî delillerle istidlalde bulunmuşlardır. Zira bu fırkalara göre akıl, iki mevcudun, cevher ve arazda olduğu gibi birinin diğerine sirayet etmesi gerektiğine veya gökyüzü ve yeryüzü örneğinde olduğu gibi birinin diğerinden ayrık olmasına kesin olarak şahitlik etmektedir. Âleme mahal olmadığı ve âleme hulûl etmemesinden dolayı Allah'ın âleme sirayet ettiğini söylemenin imkânsızlığına işaret eder.¹⁷¹ Müşebbihe ve Kerrâmiyye'nin bu iddialarından ortaya çıkan duruma göre, diğer seçenek olan Allah'ın âlemden ayrık olması gerekir. İsfahânî'ye göre onlar, Allah âlemden ayrık olduğundan dolayı âlemin bir cihetinde bulunmakta olduğu düşüncesi üzerinden bir felsefe oluşturmuşlardır.

İsfahânî, konuyla ilgili sıraladıkları delillerine itiraz edip iddialarını geçersiz kılmaktadır. Öncelikle iki mevcudun ya birbirine sirayet eden ya da birbirinden ayrık olması gerektiğine dair ikili taksimin tam bir sınırlandırma olmadığını vurgular. Çünkü üçüncü bir seçenek olarak iki mevcuttan biri diğerinden zât ve hakikatte ayrık olup bir cihette de bulunmayabilir. Ayrıca taksimatlarının aklın kesin şahitliğinden kaynaklandığı da müselleme değildir. Çünkü bu konu ile ilgili düşünürlerin pek çok ihtilafının olduğu bilinen bir gerçektir. Bu durumda aklın şehadetinden ve bir kesinlikten bahsetmek mümkün değildir.¹⁷²

Kerrâmiyye ikinci olarak şöyle bir delil ileri sürmektedir: cisim, kendi kendine kaim ve mevcut olduğundan dolayı mekân ve ciheti gerektirir. Allah mevcut ve

¹⁷⁰ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 157.

¹⁷¹ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 158.

¹⁷² İsfahânî, **A.g.e.**, s. 158.

kendi kendine kaim olmada, cisim ile ortaklık yapmaktadır. Böylelikle mekân ve ciheti gerektirmede cisim ile ortak olduğu sonucuna varılır. Bu düşünceyle onlar, Allah'ın bir mekân ve cihette olduğunu kanıtladıklarını zannetmektedirler.

İsfahânî onların bu ikinci deliline şöyle cevap vermektedir. Cisim kendisine mahsûs hakikatiyle mekân ve ciheti gerektirir. Allah'ın, cismin kendisine mahsûs hakikati ile bir ortaklığı yoktur. Bundan dolayı mekân ve cihetin gerekli olmasında da ortaklık yaptığı söylenemez.¹⁷³ Ayrıca var olma noktasındaki bir ortaklık diğer bütün sıfatlardaki ortaklığı gerekli kılmaz. Allah'ın varlığı ile cisimlerin varlığı, varlık çatısı altında bir araya gelseler de Allah'ın varlığı zorunlu olması bakımından cisimlerin mümkün varlığından ayrışmaktadır.

Aklî delil suretindeki varsayım ve iddialarının yanında Müşebbihe ve Kerrâmiyye bazı naklî delilleri de kendi görüşlerini desteklemek için kullanmışlardır. Söz gelimi onlara göre Kur'an'da varit olan el/yed, yüz/vech gibi sıfatlar, Allah'ın cisim olduğunu göstermektedir. Örnek olarak şu ayetleri zikretmektedirler: “Gökler O'nun eliyle dürülmüş olacaktır.”¹⁷⁴, “Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?”¹⁷⁵, “Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.”¹⁷⁶, “Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.”¹⁷⁷

İsfahânî, te'vile elverişli olan bu ayetlerin teville ihtimali olmayan ilkelerle teâruz etmeyeceğini söylemektedir. Çünkü ayetlerin sübûtu kat'îdir. Bu durumda ya bu ayetlerin bilgisi Allah'a havale edilir ya da mutavvel eserlerde yapıldığı gibi uygun bir şekilde te'vil edilir.¹⁷⁸ Aklın ilkeleri Allah'ın zorunlu olduğu ve hiçbir hâdis varlığa benzemediğine hükmettiğinden, ayetlerin bu kesin ilkeler ile çelişiyor olması muhtemel değildir. Bu ve benzeri ayetlerden hareketle Allah'a cismaniyet atfetmek de aklın sınırlarının dışına çıkmak anlamına gelmektedir. İsfahânî, cismaniyeti çağrıştıracak ifadelerden uzak durarak tenzih ilkesine sadık kalmakta ve haberi sıfatların te'vil edilebileceğini savunmaktadır. Bu noktada Ehl-i Sünnet'in te'vil konusundaki genel kabülüyle paralel düştüğü görülmektedir.

¹⁷³ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 158.

¹⁷⁴ Zümer, 39/67.

¹⁷⁵ Sad, 38/75.

¹⁷⁶ Feth, 48/10.

¹⁷⁷ Taha, 20/4.

¹⁷⁸ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 157.

6. İttihâd ve Hulûl Etmemesi

“İki zâtın tek bir şey olması”¹⁷⁹ olarak tanımlanan ittihâd, bu anlamı ile Allah hakkında imkânsız sıfatlardan kabul edilmelidir. Zorunlu varlık olmak doğal olarak başka şeyle ittisali geçersiz kılmaktadır. Buna göre bir şeye bitişmesi gereken şey, o şey olmadan var olamaz anlamına gelir. Bu da Allah’ın kendisine bitişen şeye muhtaç olması demektir. İhtiyaç duymak ise mümkün varlıkların özelliklerinden olduğundan bu durumda Allah hakkında ittihadın varlığından bahsedilmesi imkânsız olarak görülmelidir.

İsfahânî, ittihâdın imkânsız olduğunu ispat sadedinde ittihadın var olduğu varsayımı üzerinden hareket etmektedir. Bu varsayımlar bizi aklın ilkeleriyle çelişen mahzurlu sonuçlara ilettiğinden dolayı ittihâdın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Eğer Allah başka bir şeyle ittihat ederse; bu ikisi, ittihâddan sonra ayrı iki varlık olarak kalırsa bu durumda bu ikisi, iki farklı varlık olarak kabul edilir, tek bir varlık sayılmazlar. Bu ise, ittihâdın tanımına aykırı olduğundan, bu durumda ittihâddan söz edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

Eğer ittihâd eden bu iki şey, ittihâddan sonra ikisi de bâkî kalmazsa yine ittihâddan bahsedilemez. Şöyle ki ya ikisi yok olup üçüncü bir şey varlığa gelmektedir. Böyle bir durum için iki şeyin ittihâdı olduğu söylenemez. Ya da iki şeyden biri bâkî kalmaktadır. Bu geriye kalanın birinci veya ikinci şey olması fark etmeyeceği için her halükârda ittihâddan söz edilemez. Çünkü bu durumda ittihâddan sonra ortaya çıkan yeni şeyde, yok olan şey bulunmadığından ittihâd gerçekleşmiş olamaz.¹⁸⁰

İttihâdın Allah hakkında imkânsız olmasına karşın bazı mutasavvıflar; arifler, ‘irfan mertebelerinin sonuna geldiklerinde kendi hüviyetleri/varlıkları yok olur, bu halde varlık yalnızca Allah olur ve işte bu mertebe tevhitte fena mertebesidir’¹⁸¹ diyerek ittihâdın mümkün olduğunu hatta varılması gereken en yüksek derece olduğunu savunmuşlardır. Hıristiyanlar ise Baba, Oğul ve Rûhulkudüs

¹⁷⁹ Cürcânî, **Ta’rifât**, s.10.

¹⁸⁰ İsfahânî, **Metâliu’l-enzâr**, s. 159.

¹⁸¹ İsfahânî, **Tesdîdü’l-kavâid**, C. 2, s. 948-949.

isimli üç uknumun ittihâd ettiklerini¹⁸², yine Mesih'in beşeriliği ile Lâhût'un ittihâd ettiğini söylemişlerdir. Bazı mutasavvıfların ve Hıristiyanların bu görüşleri, ittihâdın izah edilen anlamına göre bâtil olması nedeniyle böyle bir şey, Allah hakkında mümkün olamaz.¹⁸³

Hulûl ise “gül suyunun güle sirayet etmesi gibi iki cismin birleşmesi”¹⁸⁴ şeklinde tarif edilmektedir. Öyle ki iki şeyden birine işaret etmek diğerine işaret anlamına gelmektedir. Hulûl işleminde hulûl edene hâll, kendisine hulûl edilene de mahall denir. Mefhûm olarak aynı olsa da İsfahânî'nin tanımı şu şekildedir: “bir varlığın, diğer bir varlıkla, kendi zâtıyla kaim olmasının imkânsız olması şartıyla tabi olma cihetiyle kaim olmasıdır.”¹⁸⁵

Her iki tarifiyle de hulûlün Allah hakkında gerçekleşmiş olması mümkün değildir. Öncelikle zorunlu varlık olmak hulûlün olmadığına delalet etmektedir. Hulûlün gerçekleşmesi hulûl edenin mahalle muhtaç olması veya ondan bir parça olması anlamına gelmektedir. Bu da hulûl edenin aciz, noksan ve mürekkebe olması gerektirir. Allah zorunlu varlık olduğundan bu sıfatlardan münezzehtir. Ayrıca hulûlün kabulü, Allah'ın kıyâm bi-nefsihi sıfatına zıtlık teşkil etmektedir. Hulûl eden bir varlık kendi kendine kaim varlık değildir. Varlığının sebebi başka bir varlıktır. Bu ise Allah hakkında muhal olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Bu anlamlarıyla Allah hakkında hulûl aklen imkânsız görünse de bazı mutasavvıflar Allah'ın ariflere hulûl edebileceği görüşünde olabilmişlerdir. Aynı şekilde Hıristiyanlar da Allah'ın, İsa'ya (as) hulûl ettiğine inanmaktadırlar. İsfahânî, onlar hulûldan bizim izah ettiğimiz anlamı kastediyorlarsa bunun doğru olmadığını belli olduğunu ve bu görüşlerinin bâtil olduğunu belirtmektedir. Eğer başka bir şey kastediyorlarsa; bu durumda, bu kasıtlarının ispat ve reddi onu tasavvur ettikten sonra mümkün olur.

¹⁸² Teslisin hakikati ve kelâmcıların bunlara reddiyeleri için bkz.: Fikret Soyal, “İlk Dönem İslâm Kelâmcıların Teslis Eleştirileri”, İstanbul, **İÜSBE**, 2011, Tez (Doktora), Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ömer Aydın.

¹⁸³ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 159; Fikret Soyal, “İslâm Kelâmcıların Tevhîd Vurgusu: Eş'ârî Bilginlerin Tevhîd Bağlamında Çoklu Tanrı Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, **Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014**, 2015, C. 1, s. 404.

¹⁸⁴ Kürşat Demirci, “Hulûl”, **DİA**, C. 18, s. 340; Cürçânî, **Ta'rîfât**, s. 10.

¹⁸⁵ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 948.

7. Hâdislere Mahal Olmaması

Kıdem ve hudûs birbirinin çelişği iki kavram olduklarından dolayı kadîm olan Allah'ın zâtının, hâdis varlıklara mahal olması imkân dâhilinde değildir. Çünkü bu durum iki çelişğin bir araya gelmesini gerektirir. Hâlbuki iki çelişğin bir araya gelmesi muhaldir. Buna karşın Kerrâmiyye ise Allah'ın zâtının hâdislere mahal olabileceğini savunmuştur.

Allah'ın zâtının hâdislere mahal olmaması, Allah'ın zâtında bulunan sıfatların kadîm mi hâdis mi olduğu tartışmasının devamı niteliğindedir. Bundan dolayı İsfahânî, konuya sıfatların taksimini yaparak başlamaktadır. Ona göre herhangi bir şeyin sıfatı, ikiye ayrılır. Sıfat ya cismin siyah olması gibi mevsufta karar kılıp mevsufun başka şeye izafetini gerektirmeyen şey ya da mevsufta karar kılıp mevsufun başka şeye izafetini gerekli kılandır. Bu son kısım da ikiye ayrılmaktadır:

- Kendisine izafe edilenin değişmesiyle değişmeyen sıfat
- Kendisine izafe edilenin değişmesiyle değişen sıfat.

Birincinin örneği kudret sıfatıdır. Bu sıfat etki edip izafet edildiği makdurların değişmesiyle değişmez. İkincinin örneği ise ilim sıfatıdır. Bu sıfat malumların değişmesi ile değişir. Örnek olarak Zeyd'in var olmadığına dair bilgi, malum olan Zeyd'in mevcut olması ile değişir. Kudret sıfatında, sıfatın izafet edildiği şeye göre sadece izafet edilen şeyde değişiklik yaşanırken ilim sıfatında ise sıfatın izafet edildiği malum ve izafe edilen ilim beraber değişir.¹⁸⁶

Allah'ın sıfatları da iki kısma ayrılır. Ya ilim ve kudret sıfatlarının taallukları gibi hariçte varlığı olmayan izafi sıfatlar ya da ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarının bizâtihi kendileri olarak değerlendirilmektedir. İlk kısım sıfatlar değişim ve dönüşüme uğrarken ikinci kısımdaki sıfatlar kadîmdir ve değişime uğramaz.¹⁸⁷ Allah'ın sıfatları kadîm olup hâdis olmadıklarından dolayı Allah'ın zâtı hâdislere

¹⁸⁶ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 159-160.

¹⁸⁷ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 160.

mahal olamaz. Zaten Allah'ın zorunlu varlık olması zâtının hâdislere mahal olmaması gerektiğine delalet etmektedir.¹⁸⁸

Ebu's-Senâ el-İsfahânî, Allah'ın zâtının neden hâdislere mahal olamayacağına dair şu delilleri serdetmektedir:

1. Allah'ın sıfatlarının değişmesi, zâtında da değişimi zorunlu kılar. Çünkü Allah'ın zâtı sıfatlarını gerekli kılmaktadır. Gerekli kılınan sıfatların değişmesi onları gerekli kılan zâtın da değişmesine delalet eder. Allah'ın zâtında değişim ise muhaldir.

2. Allah'ın sıfatlandığı bütün sıfatları kemal sıfatlarıdır. Çünkü Allah'ın nakis sıfatlarla sıfatlanması muhaldir. Eğer Allah, kemal sıfatlarından hali olursa bu durumda nakis olur ki bu da muhaldir.

3. Allah'ın hâdislerle vasıflanması câiz olsaydı bu vasıflanma ezelde olurdu. Allah'ın zâtı hâdis sıfatı kabul etseydi; zâtın bu hâdis sıfatı kabul etmesi, zâtının gereklerinden olması gerekirdi. Zâtın bu hâdis sıfatı kabul etmesi, zâtının gereklerinden birine varan olmazsa o zaman zâtın bu hâdis sıfatı kabul etmesi ârızı bir durum olarak ortaya çıkardı. Bu halde lâzımî bir kabiliyete varıncaya kadar zât, lâzımî bir kabiliyeti kendisine kabul ederdi. Böylelikle devir ve teselsül gerekli olurdu ki devr ve teselsül batıldır. O halde zâtın hâdis sıfatı kabul etmesi, zâtının gereklerinden olma durumu ortaya çıkarmaktadır. Allah'ın hâdis sıfatla vasıflanması zâtının gereklerinden olunca, bu kabiliyet zâtın ayrılamaz. Böylelikle Allah'ın ezelde hâdis sıfatla vasıflanması sahih olarak gerçekleşti.

Zâtın bir sıfatla vasıflanması sıfatın varlığına bağlıdır. Çünkü zâtın bir sıfatla sıfatlanması zât ve sıfat arasındaki bir nispettir. Nispet ise nispetin iki tarafının varlığına bağlı olmaktadır. Mevkufun sıhhati, mevkufu aleyhin sıhhatine bağlı olduğundan zâtın bir sıfatla vasıflanmasının sıhhati, sıfatın varlığının sıhhatine bağlı olmaktadır. Böylece hâdis sıfatın ezelde var olması sahih olmaktadır. Ezel, önceliğin nefyi olduğundan bu durum muhaldir. Hudûs ise önceliğin sabit olmasıdır. Bu ikisinin bir arada bulunması muhal olduğundan bu durumda, ezeli olan her bir şeyin hâdisler ile vasıflanamayacağı sabit olmaktadır.

¹⁸⁸ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 949.

4. Hâdis sıfatı gerektiren şey, Allah'ın zâtı veya zâtının gereklerinden bir şey olursa; iki mümkün şeyden birinin gerekçesiz olarak tercih edilmesi (tercih bi-la müreccih) gerekli olur. Çünkü zâtın, hâdisin hudûsuna nispeti bu vakitte veya daha önceki bir vakitte olmaya eşit mesafededir. Bu var olduğu vakitte var olması mümkün ise bundan önceki vakitte de var olması mümkündür. O halde hâdisin bu vakitte var olması iki mümkünden birinin gerekçesiz olarak tercih edilmesidir. Bu ise muhaldir.

Hâdis sıfatı gerektiren şey, başka bir hâdis sıfat olursa; bu durumda bu ikinci hâdis sıfatı gerektiren şeyin ne olduğu sorusu gündeme gelir. Böylece teselsül gerekli olur. Teselsül ise bâtıldır.

Hâdis sıfatı gerektiren şey, zâtın ve başka bir hâdis sıfatın dışında bir şey olursa; bu durumda Allah, hâdis sıfatında kendisinden ayrı bir şeye ihtiyaç duymuş olur. Allah'ın başka bir şeye ihtiyaç duyması muhaldir.¹⁸⁹

İsfahânî, delillerini serdettikten sonra Allah'ın zâtının hâdis sıfatlara mahal olabileceğini savunan Kerrâmiyye'nin görüşlerini zikredip onlara itirazda bulunmaktadır:

1. Âlem hâdis olduğundan dolayı Allah, zorunlu olarak âlemi yaratmadan önce âlemin faili değildi, daha sonra yaratmayla beraber fâil oldu. Fâil olmak sübûtî sıfattır. Bu da hâdis sıfatın Allah'ın zâtıyla kaim olmasını gerektirmektedir.

2. Kadîm sıfatlar, kadîm oldukları için değil, mutlak olarak sıfat ve mana olduklarından dolayı Allah'ın zâtıyla kaim olabilirler. Başkası tarafından öncelenmemiş olmaktan ibaret olan kıdem, ademîdir. Bundan dolayı kıdem, Allah'ın kadîm sıfatlar ile sıfatlanmasında bir etkisi yoktur. Çünkü sıfatlanmak vücûdîdir. Ademî durum, vücûdî durumu gerektiren şeyin bir parçası olamaz. Bu durumda hâdis sıfatlar, sıfat ve manalar olması bakımından kadîm sıfatlar ile ortakır. Kıyamın sıhhatini gerektiren noktada kadîm sıfatlar ile ortaklık yaptığından hâdis sıfatların, Allah'ın zâtı ile kaim olması sahih olmaktadır.

¹⁸⁹ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 161.

İsfahânî, birinci delile itiraz olarak; Allah'ın âlemi yaratma ile fâil olması şeklinde kullanılan ifade, izafet ve taalluk ile alakalıdır. İsfahânî'ye göre bu husus sıfat hakkında değildir. Çünkü Allah'ın âlemin fâili olması, izafet ve ârız değilken sonradan kudret sıfatına ârız olan taalluktur.

İsfahânî, ikinci delile üç ayrı yolla itirazda bulunmaktadır. Öncelikle kadîm sıfatların kıyamını sıhhatli kılan şey, onların kendilerine mahsûs hakikatleridir. Bu durumda kadîm sıfatlar, sırf sıfat olduğu için zâtta kaim olamazlar. İkinci olarak kıdem, sıfatlanmanın sıhhatinin şartıdır. Kıdem ademî olsa da şart olması caizdir. Çünkü ademî sıfatın vücûdî sıfata şart olması mümkündür. Üçüncü olarak hudûs, sıfatlanmanın sıhhatine mani olabilir.¹⁹⁰

İsfahânî'ye göre her halükarda hakikat olan, hâdislerin Allah'ın zâtıyla kıyamının sahih olmadığıdır. Ona göre bu konuda serdedilen delillerden en muteber olanı zâtında değişimin olacağına dair olan ilk delildir. Muteber olmasına karşın bu delilin de bir gerçekliği bulunmamaktadır.

8. Hissi Arazlarla Vasıflanmaması

Allah'ın zatının hâdis varlıklara hususen de cevher ve cisime mahal olamayacağı ortaya çıktıktan sonra gündeme gelen diğer bir husus ise zatın arazlar ile ilişkisidir.

İki zamanda var olamayan, sürekli değişim ve dönüşüme konu olan arazlar, Allah'ın zâtında konumlanamaz ve Allah bu özellikteki arazlar ile vasıflanamaz. Çünkü Allah'ın zâtı değişime ve dönüşüme konu olamaz. Bundan dolayıdır ki bütün düşünürler Allah'ın renkler, tatlar, kokular ve hissi lezzetlerden biriyle vasıflanamayacağına ittifak etmişlerdir. Çünkü bunların hepsi mizaca tabidir. Mizaç ise unsurların etkileşiminden ortaya çıkan hâdis bir keyfiyettir. İsfahânî'ye göre bunlar yaratılmış varlığın özelliklerinden olup Allah ise cisimlik ve terkipten münezzehtir.¹⁹¹

¹⁹⁰ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 162.

¹⁹¹ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 162.

Allah'ın renkler, tatlar ve kokular ile vasıflanamayacağına ittifak edildikten sonra bunun kaynağının ne olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. İsfahânî, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Muhassal* isimli eserinden nakille Râzî'nin ittifakın kaynağının icmâ olduğu görüşünde olduğunu nakletmektedir. Râzî'ye göre bu konuda en muteber görüş icmâdır. Râzî, 'ashab' (dostlar) diyerek muhtemelen Eş'arîler'i kastettiği kişilerin aklî delillerine de yer verip onlara itiraz etmektedir. Onlara göre; renk, altında pek çok türün olduğu bir cins isim olarak kabul edilir. Bu renklerden biri diğer bir renge nispetle kemal sıfatı veya noksanlık sıfatı değildir. Ayrıca fâil olmak (fâiliyyet) bu renklerden birinin var olmasına bağlı olamaz. Durum böyle olunca bu renklerden birinin diğerinden öncelikli olarak var olacağı hükmü doğru değildir. Böylece bu maddi renklerden hiçbirinin Allah'ın zâtında olmaması zorunlu olmaktadır.¹⁹²

Râzî, aklî olduğu varsayılan bu yaklaşıma, renklerin birbirinden öncelikli olmadığı yönündeki iddiayı reddederek itiraz etmektedir. Râzî'ye göre bunların nefsü'l-emirde veya akıl ve zihinde öncelikli olmadığına dair delil gerekir. Çünkü Allah'ın zâtının, istilzamin sebebi bilinmeden belli bir rengi istilzam etmesi (gerektirmesi) neden mümkün olmasın diye sormaktadır. Bu öncelikli olma durumunun zihinde ve akılda olmadığı teslim edilmedir. Fakat bununla bu muayyen renge dair bilimizin olmadığı lazım geldiğinden onun haddi zâtında yokluğu ise lazım gelmemektedir.¹⁹³

Kelamcılara göre aklî meselelerde naklî deliller zorunlu değildir. Asıl olan aklî delillerdir. Zaten bu konularda naklî bilgi, aklî bilgiyi te'yid için gelmiştir.¹⁹⁴ İcmâ da naklî deliller kapsamında değerlendirilmektedir. Râzî'nin bu türden bir ilahiyat konusunda icmâyı delil olarak sunması kendisine itirazın yapılmasına sebebiyet verebilecek türdendir. Bundan dolayı İsfahânî, Râzî'nin aklî delile karşı sunduğu itiraza yer verdikten sonra Râzî'nin, icmânın aklî meselelerde delil olmayacağı şeklindeki itirazlara da icmânın zarûrî durumlarda câiz olacağı şeklinde cevap

¹⁹² İsfahânî, **A.g.e.**, s. 162; Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, **Muhassalü efkâri'l-mütekkaddimîn ve'l-müteahhirin mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekkellimîn**, Racaahu ve kaddeme lehu Taha Abdürrauf Sa'd, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, s. 160.

¹⁹³ Râzî, **A.g.e.**, s.160.

¹⁹⁴ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 809.

verebileceğini söylemektedir. Bu tutumuyla İsfahânî, bu konuda görüşünü benimsemediği Râzî'nin bu tutumunu tahkim etme yoluna da gitmektedir. Bu da onun maksadının tarafgirlik ve husumet olmayıp hakikatin ortaya çıkması olduğunu belgeler niteliktedir.

İsfahânî, Râzî'nin görüş ve itirazlarına yer verdikten sonra itimat edilen görüşün; Allah'ın zâtında değişime sebep olacağından dolayı Allah'ın zâtının arzulara mahal olamayacağıdır. Bu görüşüyle o, Allah'ın zâtının arzulara konu olmayacağını kaynağı konusunda bunun aklî olduğunu savunmakta ve Râzî'nin görüşünü benimsememektedir. Ayrıca zâta değişime sebep olacağı şeklindeki istidlali ile Râzî'nin ashab dediği kimselerin aklî delilini de zayıf gördüğü söylenebilir.

İsfahânî, Allah'ın zatının tenzîh ilkesi gereği arzulara mahal olmayacağı yönündeki kanaatini belirttikten ve Râzî'nin konu hakkındaki görüş ve değerlendirmesine yer verdikten sonra felsefecilerin hissî ve aklî araz ayrımına yer vermekte ve bunların Allah'ın zâtı ile olan durumunu ele almaktadır.

Filozoflar, arzuları hissî (duyusal) arzular ve aklî (bilişsel) arzular olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Hissî arzuların Allah'ın zâtında konumlanamayacağını benimsemelerine karşın aklî arzuların zâta mekân tutabileceğini savunmaktadırlar. Hissî arzular Allah'ın zâtında yer tutmadıkları gibi aklî arzuların elem de zâta konumlanamaz. Çünkü elem, hoşlanılmayan (münâfi) bir şeyin hoşlanılmaması cihetiyle idrak edilmesidir. Allah, hoşlanmadığı bir şeyi idrak ederek elem duymaktan münezzehtir. Filozoflar Allah hakkında aklî lezzetleri ise câiz görmüştür. Çünkü lezzet, kemal olması cihetiyle kemal bir şeyin idraki anlamına geldiği için böyle bir şey Allah hakkında muhal değildir.¹⁹⁵

İsfahânî, tespit edildiği kadarıyla yine Râzî'nin *Muhassal*'ından alıntılar yapmakta ve Râzî'nin filozofların görüşünde olmadığını kaydetmektedir. Râzî filozofların görüşüne karşı şu delilleri zikretmektedir. Öncelikle sadece cisimde düşünülebilen lezzet ve elem, insanın mizacına uygun olan ve olmayan şeylerdir. Râzî'ye göre filozofların görüşü zayıf bir görüştür. Çünkü ona göre mizacın mutedil

¹⁹⁵ İsfahânî, A.g.e.,C. 2, s. 950.

olması lezzeti gerektirdiği varsayılsa bile tek bir sebebin olumsuzlanmasından, sonucun olumsuzlanması gerekmemektedir.¹⁹⁶

Râzî'ye göre bu konuda en muteber görüş şudur: eğer bu lezzet kadîm ise bu durumda lezzet alınan şeyin varlığına sebebiyet verir. Bu durumda lezzet alınan şeyin Allah tarafından yaratılmadan önce var olması gerekir. Çünkü onun var olmasını gerektiren sebep ondan önce mevcut olup buna bir mani yoktur. Fakat bir şeyin var edilmeden önce var olması muhaldir. Eğer bu lezzet, hâdis olur ise bu durumda da Allah'ın zâtı, hâdise mahal olmuş olur. Râzî, bu sayılan nedenlerden dolayı filozofların görüşünü reddetmektedir.

Râzî, filozofların kendi görüşünü, lezzetin kaynağı konusunda itirazda bulunarak savduklarını kaydetmektedir. Filozoflar, Allah'ın başka bir şeyi yaratarak ondan lezzet aldığını söylememekte bilakis, Allah'ın mutlak kemalini bilmesinin lezzeti gerektirdiğini iddia etmektedirler. Böyle olunca Râzî'nin dillendirdiği itiraz ile filozofların savdukları şey birbirinden farklı olmaktadır.

Ayrıca filozoflar, kendi nefsinde kemali tasavvur eden kişinin mutlu olacağı şeklinde de delilini takrir etmektedirler. Onlara göre kemali tasavvur eden mutlu olurken kendinde noksanlığı tasavvur eden de acı duyar. Allah'ın kemali, bütün kemalatın en büyüğü ve Allah'ın kendi kemalini bilmesi ilimlerin en üstünü olduğuna göre bu durumun, lezzetlerin en büyüğünü gerektirmesi gerekir.¹⁹⁷

Râzî, filozofların bu görüşünü zikrettikten sonra onların bu sorusuna icmâ-i ümmet ile bu bâtıldır diyerek cevap vermektedir. Bu da aklî lezzetin imkânsız olduğunun kaynağının icmâ olduğu görüşünde olduğunu göstermektedir.

Aklî lezzetin Allah'ın zâtında olabileceğini savunan İsfahânî, bu konuda filozoflar gibi düşünmekte olduğunu göstermektedir. Ona göre kemal olması bakımından kemali idrak etmek demek olan lezzetin, Allah için hâsil olduğunda şüphe duyulamaz.¹⁹⁸

¹⁹⁶ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 162; Râzî, *Muhassal*, s. 160.

¹⁹⁷ Râzî, *Muhassal*, s. 160.

¹⁹⁸ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, C. 2, s. 950.

Râzî'nin aklî delili ve icmâ iddiasına da karşı çıkan İsfahânî, bu konuda ona çeşitli eleştiriler yöneltmektedir. Ona göre Râzî'nin zikrettiği “lezzet, kadîm olduğunda lezzetlenilen şeyi gerekli kılar. Bundan dolayı Allah'ın, var etmeden önce lezzetlenilen şeyin yaratıcı olması gerekir” delili, lezzetlenilen şeyin Allah'ın kendi fiili olması durumunda geçerli olduğunu söyler. Bunun böyle olduğunu varsaysak bile bu, varlığı gerekli kılan şeyin, sürekli değişen (müteceddid) ve varlığı gerekli kılından farklı bir şey olması veya kadîm olması durumunda doğru olur. Eğer lezzeti gerektiren ile varlığı gerektiren aynı şey olursa bu durumda da zikredilen çelişki durumu ortaya çıkmaz. Ayrıca İsfahânî, filozoflar, Allah'ın kemalini bilmesi lezzeti gerekli kıldığını demediklerini savunmaktadır. Çünkü bu Allah'ın ilminin lezzetin faili, zâtının da lezzeti kendine kabul eden olmasını gerektirdiğinden doğru değildir. Filozoflar, Allah'ın kemalini bilmesini bizâtihi lezzetin kendisi olduğunu söylemektedir.

İsfahânî, icmânın, “lezzet” ve “lezzet alan (multez)” isimlerinin, Allah için kullanılmayacağına faydalı ve geçerli olduğunu belirtmektedir. Ona göre şer'î iznin beraberlik yapmadığı hiçbir sıfat Allah için kullanılamaz. Filozofların belirttiği anlamıyla aklî lezzet hakkında bir icmâ yoktur.¹⁹⁹

Zorunlu varlık olarak Allah'ın zâtının, mümkün varlıklara olan mukayesisinden meydana geldiğini söyleyebileceğimiz tenzihî sıfatlar, Allah'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığını belirten sıfatlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İsfahânî de bu sıfatları aynı düzlemde ele almakta ve felsefe-keâm ikileminde sıfatları değerlendirmektedir. Bu bağlamda kemal ve nakıs sıfatlar ayrımına gidip Allah'ın zâtının kemal sıfatlar ile muttasıf olduğundan nakıs sıfatların ise belli bir sayısı olmadığına işaret etmek istemektedir. Bununla beraber konu bütünlüğü adına bütün nakıs sıfatlara yer vermeyip belli başlı konuları ele almıştır. Söz gelimi Allah'ın ortağının, benzerinin, zıttının olmadığı, Allah'ın bileşik olmadığı, cisim olup bir cihette bulunmaması, ittihâd ve hulûl etmemesi, hâdislere mahal olmaması ve hissi arazlarla vasıflanmaması başlıklarına yer verdiği görülmektedir.

İsfahânî sıfatları ele alırken filozofların Allah'ın zorunlu varlık olarak nakıs sıfatlar ile vasıflanamayacağı şeklindeki yöntemi ile kelâmcıların Allah'ın nakıs sıfatlar

¹⁹⁹İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s.162-163.

ile vasıflanması durumunda ortaya çıkacak mahzurlu durumun reddi şeklindeki yöntemlerini kullandığı görülmektedir. Bu noktada sünni-eş'arî bir fikir dünyasına sahip olsa da hem yöntem olarak hem de aklî arazların Allah'ın zatında konumlanabileceği şeklindeki görüşüyle filozoflara da yakın durmaktadır.

İsfahânî, tenzîhî sıfatlara yer verdikten sonra Kelâm ilminde asıl tartışma konusu olan sübûtî sıfatlara geçmekte sıfatlar hakkında ayrıntılı bilgilere ve tartışmalara yer vermektedir.

B. Sübûtî Sıfatlar

Sıfatullah meselesi Kelâm ilmi açısından birkaç yönden tartışma konusu olmuştur. Bu meyanda, Kur'an-ı Kerim'de bazı manalar Allah'ın zâtından nefyedilirken (Selbî sıfatlar) bazıları ise Allah'ın zâtına nisbet edilir. Allah'ın zâtına nisbet edilen bu mânalar, O'nun ne olduğunu ifade ettiğinden sübûtî sıfatlar olarak isimlendirilir.²⁰⁰ Farklı yorumların ve görüşlerin olması ile beraber bu sıfatların delalet ettiği manaların Allah için zorunlu olduğunda ittifak vardır. Allah'ın genel olarak Kâdir, Âlim, Mürîd, Hayy, Semî', Basîr ve Mütakellim olduğu hususunda aslında Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ittifak halindedir. Ancak Allah'ın Kâdir, Âlim vs. olmasının ne anlama geldiği ve bunun nasıl anlaşılması gerektiği konusu, mezhepler arasında farklı şekillerde yorumlandığından farklı görüşlere ve kanaatlere sahip ekoller, bu bağlamda ihtilaf etmişlerdir.

Nasıl anlaşılması ve yorumlanması noktasında farklı değerlendirmelerde bulunan mezheplerin sıfatlar konusundaki bu ayrılıkları ile ilgili üç temel görüşün olduğu söylenebilir. Mu'tezile'nin geneline göre Allah'ın zâtının dışında zâtına ilave başka sıfatlar olmaması gerekir. O nedenle sübûtî sıfatları Mu'tezile; Allah, zâtıyla âlim ve kâdirdir şeklinde anlamış ve açıklamıştır. Allah'ın zâtı dışında sıfatların varlığının kabul edilmesi durumunda bu sıfatlar; ya zâtları gereği var ve zorunlu olurlar. Bu durumda taaddüdül-kudemâ (kadîmlerin çokluğu) lazım gelir. Bu ise tevhide aykırıdır. İkinci seçenek olarak da bu sıfatlar, zâtları gereği mümkündür; mümkün olmaları halinde bu sıfatları gerekli kılan şey, Allah'ın zâtının kendisi olursa; tek ve mutlak zorunlu Allah'ın mümkün bir şeyi zâtına kabul etmesi gerekli

²⁰⁰ İlyas Çelebi, "Sıfat", **DİA**, C. 37, s. 104.

olur. Eğer bu sıfatları Allah'ın zâtı dışında başka bir şey gerekli kılıyorsa; bu durumda da Allah'ın o başka şeye muhtaç olması gerekir.²⁰¹

Mu'tezile burada sayılan mahzurlar üzerinden bir kelami anlayış geliştirerek ve tamamen tevhidi gözetmek adına Allah'ın zâtına ilave sıfatların varlığını kabul etmemektedir.

İkinci görüş, Ebû Hâşim Cübbâî'nin (ö. 321/933) savunduğu ahvâl (haller) teorisi²⁰² çerçevesinde geliştirilmiş sıfat anlayışıdır. Ebû Hâşim'e göre Allah'ın âlimlik, kâdirlik gibi halleri var olup²⁰³ bu haller sayesinde Allah'a âlim ve kâdir denilmektedir. Haller ne vardır ne de yoktur; varlık ile yokluk arasındadırlar. Bundan dolayı bunların Allah'a nispeti taaddüdül-kudemâyı gerektirmez. Ebû Hâşim'i haller teorisini tesis etmeye götüren sebebin, naslarda geçen ve Allah'a nispet edilen âlim ve kâdir gibi isimlerin varlığı ile Mu'tezile'nin çoğunluğunun savunduğu sıfatsız Allah teorisini cem etme gayreti olduğu söylenebilir. Haller teorisi ile hem naslarda geçen sıfat formundaki isimler devre dışı bırakılmamış hem de Mu'tezile'nin genel kanaatinden uzaklaşmamış olunmaktadır. Neticede görüldüğü gibi Ebû Hâşim'in haller teorisi bile belli ölçüde sıfatların gerektirdiği mananın Allah'ın zâtından nefyedilmesini gerektirmemekte, bilakis zâtullah bu manaya sahip olan bir ilah olarak kabul edilmektedir.

Konu ile ilgili görüşlerini ortaya koyan İsfahânî, Ehli Sünnet'in bu meseleye dair görüşünü aynen sahiplenerek bu çizgide devam etmiş, sıfatların Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğu yönünde bir kanaat ortaya koymuştur. Bir şeyin aynı anda hem aynı hem de gayrı olması iki çelişğin bir arada olmasını gerektirdiğinden muhal bir durum ortaya çıkar şeklindeki itirazlara; 'sıfatlar, Allah'ın mefhûm olarak gayrı, hariçte varlık olarak aynıdır' şeklinde cevap vermektedir.

Sübûtî sıfatlar ile ilgili konulardan biri de bu sıfatların sayısı, mezheplere ve müelliflere göre değişiklik arz edebilmesidir. Nitekim Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar

²⁰¹ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 951; Ayrıca bkz.: Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, C. 1, s. 244-294.

²⁰² Ebû Hâşim'in haller teorisinin ayrıntıları hakkında bkz.: Güdekli, Hayrettin Nebi "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkinine Yaklaşımı: Haller Teorisi", İstanbul, **MÜSBE**, 2008, Tez (Yüksek Lisans), Tez Danışmanı: Prof. Dr. İlyas Çelebi; Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", **UÜİFD**, C. XVI, Sayı: 2, 2007, s. 195-214.

²⁰³ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 951.

arasındaki en kadim tartışmalardan olan tekvîn sıfatının sübûtî bir sıfat olup olmaması en fazla öne çıkan bir husustur.

Sıfatların sayısı meselesi esas tartışmaların yanında bir yönüyle tâlî kalma durumunu da göz önünde bulundurursak, İsfahânî'nin sıfatların sayısına değinmemesi buna bir örneklik teşkil etmektedir. Burada görüşlerini ortaya koyan İsfahânî'nin, Beyzâvî'yi takip ederek sübûtî sıfatları ikili bir taksime tabi tutmakta olduğunu ifade etmek mümkündür. Sübûtî sıfatlar, Allah'ın fiillerinin kendisine bağlı olduğu sıfatlar ile fiillerinin kendisine bağlı olmadığı sıfatlar şeklinde iki kısma ayrılır. Fiillerinin bağlı olduğu sıfatlar ile Allah'ın fâil bir ilah olarak kendisinde bulunması gereken sıfatları kastedilmektedir. Diğer bir ifade ile sübûtî sıfatlar Allah'ın fiillerinin delalet ettiği sıfatlardır.²⁰⁴ Yaratıcı bir ilahta bulunması gereken sıfatlar olarak ifade edebileceğimiz bu sıfatların, Allah'a nispeti aklın gereklerindedir. Yani yaratıcı bir ilahta bu sıfatların olmaması aklen muhal olup bunlar kudret, ilim, hayat ve irade sıfatlarından ibarettir.

Fiillerin kendisine bağlı olmadığı sıfatlar, aklın gerekli gördüğü sıfatlar olmayıp naslarda geçtiğinden dolayı kabul edilen sıfatlardır. Bu sıfatların aklen izahı ve bazı delilleri olsa da nihai noktada naslardan hareket edilerek varlıkları kabul edilmiştir. Bundan dolayı bu sıfatlar hakkında naklî delil, aklî delilden daha güçlüdür.²⁰⁵ Sem', basar, kelâm, tekvin ve bekâ sıfatları, bu kısma dâhildir.

1. Kudret

Sözlükte “gücü yetmek; bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek; rızkını daraltmak” anlamlarındaki kudret (kadr) kelimesi, Allah'a nisbet edildiğinde “dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak”²⁰⁶ anlamına gelmektedir. Allah'ın kendisinden âlemi var etmesi ve etmemesinin ikisinin de sahih olduğu²⁰⁷ anlamıyla kudret; bütün din ehlinin üzerine ittifak ettiği bir husus olarak kabul görmektedir. Allah'ın âlemi yaratmasındaki etkisi, kudret ve ihtiyar (seçme)

²⁰⁴ Ahmed et-Talişi, *Nihâyetü'l-efkâr fi şerhi Tavâlii'l-envâr*, Süleymaniye YEK., Ragıp Paşa Koleksiyonu, no: 780, vr. 207b.

²⁰⁵ Said Abdullatif Fûde, *Tehzîbu şerhi's-senûsiyye*, Daru'r-râzî, Ürdün, 2004, s. 96.

²⁰⁶ Bekir Topaloğlu, “Kudret”, *DİA*, C. 26, s. 316.

²⁰⁷ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 145.

iledir. Filozoflar ise Allah'ın âlemi var etmedeki etkisinin îcab (zorunluluk) ile olduğu kanaatindedir. Filozoflara göre Güneş'in aydınlatma ile etki etmesinin Güneş'in zâtına lazım olması gibi âlem, Allah'ın zâtına lazımdır.²⁰⁸

Kudret sahibinin kim olduğu sorusunun cevabını arayan İsfahânî'ye göre kâdir, kendisinden bir fiilin ortaya çıkmasının veya ortaya çıkmamasının sahih olduğu şey/kişidir. İşte bu iki ihtimalin sıhhatine kudret denir. Kâdir, iradenin varlığının veya yokluğunun kudrete bitişmesi ile iki taraftan birini tercih eder.²⁰⁹ Allah'ın eğer isterse yapar istemezse yapmaz anlamına gelen kudret hakkında kelâmcılar ile filozoflar arasında ihtilafın olmadığı bilinen bir gerçekliktir.²¹⁰ Konu ile ilgili asıl tartışma, Allah'ın var etmeye dair iradesinin zâtı için gerekli olup olmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Yani var etme fiilinin kudret ve irade ile bir araya gelmesiyle (içtima) fiilin, irade ve kudret ile beraberlik yapması mümkün olup olmaması şeklinde anlaşılabilir. Filozoflar, bunun mümkün olduğu hatta fiilin, irade ve kudretle beraberken var olmasının zorunlu olduğu kanaatindedirler. İlim ve kudret ezeli olduğundan ve irade de hususi bir ilim olduğundan dolayı, böylece âlemin kadîm olduğuna hükmederler. Kelamcılar ise fiilin, kudret ve irade ile beraber var olmasının imkânsız olduğu kanaatindedirler. Onlara göre fiil, kudret ve iradenin bir araya gelmesinden sonra var olmaktadır. Bundan dolayı da fiilin ve âlemin hâdis olduğuna hükmetmişlerdir. İşte kelamcıların kabul ettiği anlamı ile kudret sıfatının ispatı, âlemin hâdis olması ile başlangıcı olmayan havâdisin (hadiseler) iptaline bağlıdır.²¹¹

Âlemin yokken varlık kazanması noktasından hareket eden İsfahânî'ye göre, bu durum Allah'ın âleme etkisinin îcab ile olmasının imkânsızlığına delalet eder. Âlem hâdis olduğuna göre bir zorunluluktan bahsetmek mümkün değildir. Şöyle ki eğer Allah'ın âlemin varlığındaki etkisi îcab ile olsaydı yani Allah'ın âleme etkisi hâdis bir şarta bağlı olmasaydı; bu durum âlemin kadîm olmasını gerektirirdi. Böyle olunca âlemin varlığının kadîm bir şarta bağlı olması veya hiçbir şarta bağlı

²⁰⁸ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, C. 2, s. 926-927.

²⁰⁹ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 167.

²¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, C. 8, s. 56.

²¹¹ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 167.

olmaması aynıdır. Âlemin kadîm olması, eserin müessirden geri kalmasının imkânsız olmasının zorunluğu sebebiyledir.²¹²

Eğer Allah'ın âleme etkisi hâdis bir şarta bağlı olursa; bu durumda ya bu hâdis şartın varlığına bağlı olur ya da bu şartın ortadan kalkmasına (irtifa) bağlı olur. Eğer hâdis bir şartın varlığına bağlı olursa; yine aynı durum geçerli olur ve nihayeti olmayan havâdisin içtimai gerekli olur ki bu da muhaldir. Eğer hâdis şartın varlığının ortadan kalkmasına bağlı olursa; ebediyen birbirini kaldıran ve birbirini takip eden havâdisin varlığı lazım gelir. Bu da aynı şekilde muhaldir.²¹³ Çünkü teselsülün iptali konusunda ele alındığı üzere illet-ma'lûl zincirinin bir noktada sona ermesi gerekir. Bundan dolayı sonsuza uzanan hâvâdisin varlığı muhaldir.

İkisi arasında aracı başka bir şey bulunmadığından âlemi var edenin, mûcib bi'z-zât olması imkânsız olunca kâdir-i muhtâr olması gerekli hale gelir. Şöyle ki bir fiilin, bir failden sadır olması ya onun varlığının mümkün olması ile ya da zorunlu olması ile ilgili bir durum olup üçüncü bir ihtimal bulunmamaktadır. Âlemi var edenin mûcib olmadığı sabit olunca kâdir-i muhtâr olduğu kesinleşmiş olmaktadır.²¹⁴ Burada mûcib bi'z-zât ile kâdir-i muhtâr arasında üçüncü bir ihtimalin olmadığı noktasına dikkat çeken İsfahânî, aslında akla gelmesi muhtemel itirazları da bertaraf etmek istemektedir.

Bu itirazlardan biri şu şekildedir: sizin zikrettiğiniz delil, âleme etki edenin kâdir olmasını gerektirdiği halde vâcibü'l-vücûd'un kâdir olmasını gerektirmektedir. Bundan dolayı âlemi var edenin, vâcibü'l-vücûd ile âlem arasında bir varlık olması neden mümkün olmasın. Şöyle ki vâcibü'l-vücûd zâtı gereği zorunlu olarak, cisim ve cismani olmayan, kâdir ve muhtar kadîm bir varlığı gerekli kılar. İşte bu kâdir-i muhtar âlemi kudret ve ihtiyar ile var etmiştir.²¹⁵

İsfahânî, Tûsî'nin "vasıta makul değildir" sözünü naklederek böyle bir ihtimalin mümkün olmadığına işaret ettiğini kaydetmektedir. Ona göre Vacibü'l-Vücûd'un dışındaki her şey mümkün varlıktır. Çünkü iki zorunlu varlığın var olması

²¹² İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 926.

²¹³ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 167; İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 926.

²¹⁴ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 926.

²¹⁵ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 926.

imkânsız olduğundan dolayı vasitanın, zorunlu varlık olması muhaldir. Zorunlu varlık olmadığına göre zorunlu olarak onun, mümkün varlık olması gerekir. Bütün mümkün varlıklar bir müessire muhtaç olup müessire muhtaç olan her varlık ise hâdis olur.²¹⁶

İsfahânî, kudrete dair görüşünü ve delillerini serd ettikten sonra muhaliflerin görüşlerine de yer verip onlara itirazlarda bulunmaktadır. Mûcib bi'z-zât tanrı anlayışını savunanların dört tane delilinin olduğunu zikreder.

1. Bir şeyin varlığının müessiri, müessir olmak için vücûdî veya ademî bütün şartları kendinde toplamışsa, eser/sonuç zorunlu olur. Çünkü şartları kendinde toplayan müessirin var olması ile eser zorunlu olmazsa; bu durumda bu müessirin, bazen fiil yapması bazen de bu fiili terk etmesi gerekçesiz tercih olur. Eğer müessir, müessir olmak için gerekli şartları kendinde toplamamış ise şart olmadan meşrutun varlığı imkânsız olduğundan dolayı bu müessirden eserin ortaya çıkması imkânsızdır.

İsfahânî, bu delile öncelikle, Tûsî'nin “zorunluluğun ve imkânın bir esere ârız olması iki itibarlardır” cevabıyla itiraz etmektedir. Şöyle ki biz müessirin bütün şartları kendinde topladığı seçeneğini tercih ediyoruz. Gerekçe/irade olmaksızın kudret, bir fiilin yapılmasının veya yapılmamasının eşit olması anlamına gelmektedir. İrade ise iki taraftan birinin tercih edilmesidir. Kudret ve iradenin olması durumunda fiil, bu ikisinden sonra zorunlu olur. Zorunluluğun kudret ve irade ile olması, fiili yapmanın veya yapmamanın mümkün olmasına engel değildir.²¹⁷

İsfahânî ikinci olarak; müessir olmak için gerekli şartları kendinde toplamış olan müessirin, iki durumda da hal değişimi olmadan bazen eserin kaynağı olacağı bazen de olmayacağı şeklindeki itiraza yer verir. Bu durumda fiili yapmamak imkânsız olmaz. *Metâliu'l-enzâr*'da bu itiraza yer veren İsfahânî, bu görüş hakkında herhangi bir yorum yapmazken, *Tesdîdü'l-kavâid*'in ilgili yerinde bu itirazda düşünme payı olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu durumda mümkünün iki tarafından birini tercih etme vardır. Bu itirazın doğru kabul edilmesi, müessirin zâtî gereği bir zamanda mümkün, diğer bir zamanda da zorunlu olmasını gerektirmektedir. Böylece isbât-ı vâcibin kapısı kapanmış olmaktadır.

²¹⁶ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 167.

²¹⁷ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, C. 2, s. 929.

İsfahânî, üçüncü olarak Beyzâvî'nin bu delile karşı sunduğu itiraza yer verir. Beyzâvî'ye göre kâdir, iki makdurdan birini diğerine gerekçesiz olarak tercih eder. Aç olan birisi, iki benzer çörekten birini, yırtıcı hayvandan kaçan biri, iki aynı yoldan birini gerekçesiz olarak seçer. Beyzâvî'nin bu itirazına katılmayan İsfahânî'ye göre doğru olan, hiçbir surette iki eşit şeyden birinin gerekçesiz tercihinin mümkün olmaması yönündedir. Fiil iradeye tabidir, irade ise tercih için yeterli bir unsurdur. Aç olan kişi ile yırtıcı hayvandan kaçan kişi ise iki seçenektan birini tercih etmemiştir. Son olarak diyebiliriz ki tercih sebebi belli değildir. Tercih sebebini bilmemek onun olmadığı anlamına gelmez.²¹⁸

Ayrıca kâdirin iki makdurdan birini gerekçesiz olarak tercih edebilmesi, hâdis varlığın hudûsunun da gerekçesiz olabileceğini akla getirmektedir. Bu durumda isbât-ı vâcib de imkânsız bir hale gelir. Beyzâvî iki durumun birbirinden farklı olduğu, hâdis varlığın hudûsunun bir sebebe dayanmasının aklî zorunluluk ile olduğunu söylese de İsfahânî, bu iki durum arasında herhangi bir fark görmez. Ona göre her ne olursa olsun, bütün durumlarda iki eşit şeyden birini gerekçesiz tercih etmek muhal bir durumdur.

2. Kâdirin güç yetirmesi, kâdir ile makdur arasındaki bir nispettir. Bu durumda makdurun başka şeylerden ayrılmış olması (temeyyüz) gerekir. Çünkü kendisine nispetin yapıldığı şey, başkasından temeyyüz etmezse; başkasının yerine bu nispete mahsûs olması imkânsızdır. Bu durumda makdurun temeyyüz etmesi zorunludur. Bütün temeyyüz edenler sabittir. Kudret makdura taalluk ettiğinde bu, makdurun sübutunu gerektirir. Makdurun sübûtu da kudrete bağlıdır. Böylelikle devr gerekli olmaktadır.²¹⁹

İsfahânî, bu delile iki şekilde itiraz etmektedir. Öncelikle bu durumun, varlığın zorunluluk yoluyla varlığa geldiği görüşü için de geçerli olacağını belirtmektedir. Şöyle ki bu delil, zorunluluk olması durumunda sahih ise müessirin mucib olmaması gerekir. Çünkü müessirin eserdeki zorunluluğu, mucib ile eser arasındaki bir nispettir. Bu durumda eserin başkalarından temeyyüz etmesi gerekir. Bütün

²¹⁸ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 930.

²¹⁹ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 169.

temeyyüz edenler sabittir. Demek ki zorunluluk, eserin sabit olmasına bağlıdır. Eserin sabit olması da zorunluluğa bağlıdır. Aynı şekilde devr gerçekleşir.

Bu delile yapılan ilk itirazın da delil gibi yetersiz olduğu fikrinde olan İsfahânî, ayrıca ikinci bir itirazda bulunmaktadır. Ona göre makdurun başka şeylerden temeyyüzü hariçte değil de kâdirin ilminde olur. Bütün temeyyüz edenler, hariçte değil ilimde sabittir. Makdurun ilimde sabit olması kudrete bağlı değildir. Sadece hariçte varlığı kudrete bağlıdır. Böylelikle devir de mevzubahis değildir.²²⁰

3. Eğer müessir kâdir ise onun her iki tarafa da müessir oluşu, ya şeyin iki tarafından birinin ortaya çıkması halinde sabittir ya da iki taraftan herhangi bir şeyin ortaya çıkmasından önce sabittir. İlk durum muhaldir, çünkü bir tarafın ortaya çıkma halinde diğer taraf, zorunlu olarak var olur. Bu taraf zorunlu olarak var olur ise diğer tarafın varlığı imkânsız olur. Bu durumda zorunlu ve imkânsıza aynı anda etki etmek imkânsız olduğu için müessir her iki tarafa güç getiren olamaz. İkinci durum da muhaldir. Çünkü bu durumda her iki tarafa kâdir oluşu gelecek zamana nispetlidir. Fakat gelecekte var olma şartı geleceğin şimdiki zamanda var olması demektir. Geleceğin şimdiki zamanda olması muhal olduğu gibi gelecek zamanda var olması şartı da muhaldir. Muhale bağlı olan şey de muhal olduğundan, böylelikle gelecekte var olma muhal olmuş olur.

İsfahânî, bu delile şu şekilde itiraz etmektedir: Kudretin, şimdiki zamanda gerçekleşmemeyle beraber fiille gelecekte bir araya gelmesi şimdiki zamanda mümkündür. Fiilin şimdiki zamanda gerçekleşmesiyle beraber, şimdiki zamanda muhal olur. Muhal durum sadece iki gerçekleşmesinin şimdiki zamanda bir araya gelmesinden lazım gelir. Bu iki gerçekleşme ise kudret ve fiilin gerçekleşmesidir.

4. Eğer müessir kâdir olsaydı bu durumda fiilin varlığı ve terki de makdur olurdu. Çünkü kâdir her ikisine de güç yetirebildiği için bir fiilin terki makdur değildir. Çünkü terk etme yokluktur. Yokluk ise makdur olamaz.

İsfahânî, bu delili sunanların, kâdirin tanımını çarpıttıklarından hareketle bu delile itiraz etmektedir. Şöyle ki kâdir, bir fiili yapmanın ve yapmanın kendisinden sahih olduğu kişidir. Kâdir terk işine yapan değildir. Fiilin olmaması, zıttının

²²⁰ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 169.

yapıldığı anlamına gelmez. Yani bir şeyi yapmamak terk fiilini yapmak demek değildir.²²¹

İsfahânî, kudrete dair görüşlerine ve filozofların kudret hakkındaki görüşlerine ve bunların itirazlarına yer verdikten sonra kudretin kapsamı sorununu ele almaya başlamaktadır. Allah'ın kâdir olduğu ittifakla kabul edilmekle beraber kudretinin kapsamı farklı şekillerde yorumlanabilmiştir.

Allah kâdir olduğuna göre onun kudretinin kapsamı meselesi gündeme gelmektedir. Çünkü Allah'ın neye güç yetirip neye güç yetiremeyeceği tarih boyunca tartışma konusu olmuştur. Tartışma mutlak iyi bir ilahın, kötülüklerin yaratıcısı olup olmadığı noktasında kilitlenmektedir. Bundan dolayıdır ki kelamcılar açısından kudretin ispatı kadar onun taallukunun kapsamı da son derece önemlidir. Kelamcılarının geneli, Allah'ın kudreti bütün mümkün varlıklara taalluk etmekte olduğunu ifade etmektedirler. İsfahânî de bir kelamcı olması hasebiyle aynı kanaattedir. İsfahânî, Allah'ın kudretini gerekli kılan unsurun Allah'ın zâtı olduğunu ve kudretin bütün mümkün varlıklara nispetinin de eşit olduğunu belirterek iyilikler gibi kötülüklerin de Allah'ın makduru olduğuna belirtmektedir. Çünkü Allah'ın kudreti bazı şeylere mahsûs olup diğer bazı şeylere mahsûs olmazsa bu durumda Allah'ın zâtı, mümkün varlıkların bazısına kâdir olmasında bir tahsis ediciye ihtiyaç duyar. Bu ise muhaldir.²²² Böylece İsfahânî'ye göre Allah'ın kadîm kudretinin bütün mümkün varlıkları kuşattığı ortaya çıktığı anlaşılıyor.

İsfahânî'ye göre kudretin umûmî olmasının sebebi, makdur olmanın illetinin bütün mümkün varlıklarda bulunmasıdır. İletinin umûmiliği sıfatın umûmiliğini gerektirdiğine göre bütün mümkün varlıklar makdur olmaktadır. Çünkü makdur olmanın illeti imkândır. İmkânsızlık ve zorunluluk makdur olmak hakkında muhal görülmektedir. İmkân ise bütün mümkün varlıklar arasındaki ortak vasıftır. Böylelikle bütün mümkün varlıklar Allah'ın makduru, Allah da onlara kâdir olmaktadır.²²³

²²¹ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 931.

²²² İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 170.

²²³ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 932.

İsfahânî, ashabımız dediği ve görüşünü paylaştığı Eş'arîler'in fikirlerini naklettikten sonra Allah'ın kudretinin genelliği konusunda muhalif grupların görüşlerine yer verip onların görüş ve itirazlarına cevap vermektedir. Muhalif gruplardan biri olan Müneccimlere²²⁴ göre ay altı âlem olan unsur âlemindeki bütün işleri çekip çevirenler, felekler ve gök cisimleridir. Onlara göre bu âlemdeki bütün değişimler gök cisimlerinin değişimine bağlıdır. İsfahânî, âlemdeki bütün hallerin gezegenlerin değişimine bağlı olması durumunda âlem ile gezegenler arasında izafet kabilinden deveranın gerçekleştiğini belirtmektedir.²²⁵ Bu durumda gezegenlerin hareketi ile âlem arasında illet-ma'lûl, kâdir-makdur ilişkisi değil de iki tarafın da birbirine eşit seviyede bağlı olduğu izafet ilişkisi vardır. Böylelikle onların iddia ettiklerini doğru kabul etme varsayımı üzerine bile gök cisimlerinin, âlemin çekip çevireni olduğu doğru değildir.

İsfahânî, Seneviyye ve Mecûsîler'in kötülükler hakkındaki Allah kötülüğe güç yetiremez şeklindeki görüşlerini kaydeder. Eğer kötülüğe güç yetirseydi bu durumda kötü olurdu. Onlara göre hayrı yapan hayırlıdır. Kötülüğü yapan da kötüdür. Bir failin aynı anda hem iyi hem de kötü olması muhaldir. Yine onlara göre iyiliği Yezdan isimli bir melek kötülüğü de Ehrimen isimli bir şeytan yapar. Bundan dolayı Allah iyilikleri ve kötülükleri yapmaktan münezzehtir. Maniheistler'e göre ise iyiliğin faili nur, kötülüğün faili ise zulmettir. Deysâniyye²²⁶ de benzer görüştedir.²²⁷

İsfahânî, Nasîrüddîn Tûsî'nin *Telhîsü'l-muhassal*'ından nakille bu görüşlere cevap vermektedir. İyilik ve kötülük zâtı gereği iyi ve kötü değildirler. Bilakis başka bir şeye nispetle iyi ve kötü olurlar. Bir şeye nispetle iyi diğer başka bir şeye nispetle kötü olan bir şeyin varlığı mümkün olunca; aynı anda hem iyi hem de kötü olan bu şeyin, failinin bir olması mümkün olmaktadır.²²⁸ İsfahânî'nin iyilik ve kötülüğün

²²⁴ Astroloji ismiyle ilgilenenler. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebü'l-Muin en-Nesefî, **Bahrü'l-kelâm fi usûli'd-dîn**, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersicî, Amman, Darü'l-Feth, 2014, s. 252.

²²⁵ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 171.

²²⁶ Milâdî II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında İbn Deysân (ö. 222) tarafından kurulan gnostik fırka. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mustafa Öz, "Deysaniyye", **DİA**, C.9, s. 270-272; Ebu Mansur el-Mâturîdî, **Kitâbu't-tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Beyrut, Dâru Sâdır, 2001, s. 232-233.

²²⁷ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 171; Râzî, **Muhassal**, s.179; Nasîrüddîn et-Tûsî, **Telhîsü'l-muhassal**, thk. Abdullah Nurani. Tahran, Müessesese-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980, s. 300.

²²⁸ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 171.

nisbî/izâfî olduğu şeklindeki bu cevabı onun iyilik/hüsün ve kötülük/kubuhun aklî olmadığı görüşünde olduğuna delalet etmektedir. Çünkü iyilik ve kötülük aklî olsaydı zâtında iyi ve kötü olurlardı. Zâtında iyi veya kötü olan şeyler hakkında nispetten bahsetmek mümkün değildir. İsfahânî, hüsün ve kubuhun aklî olmadığı fikriyle Eş'arîler'e muvâfık görünmektedir. Çünkü Eş'arîler, hüsün ve kubuhun aklî olmayıp şer'î olduğunu savunmaktadırlar.

Mu'tezile'den Nazzâm'a (ö. 231/845) göre Allah kötülükleri yaratmaya güç yetiremez. Çünkü kötülükleri yapmak O'nun için muhaldir. Muhal ise makdur olmayıp kudretin kapsamında değildir. Kötülüğün yapılmasının muhal olması, failinin cehalet ve muhtaç olduğuna delalet etmesi sebebiyledir. Cehalet ve muhtaç olma Allah hakkında muhal olduğundan muhale götüren şey de muhaldir. Muhalin makdur olmamasına gelince; makdur, varlığı mümkün ve doğru olan şeydir. Muhalin ise var olması mümkün değildir.²²⁹ İsfahânî'ye göre Allah'a nispetle kötülük yoktur. Bundan dolayı Allah'ın kötülük yapması li-gayrihi muhal olur. Li-gayrihi muhal de zâtı gereği mümkündür. Zâtı gereği mümkün, makdur olduğundan, bir şeyin makdur olması, onun li-gayrihi muhal olmasına engel değildir.²³⁰

İsfahânî'nin zikrettiği isimlerden biri de Mu'tezile'den Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'dir (ö. 319/931). İsfahânî'nin nakletmesine binaen el-Kâ'bî'ye göre Allah, kulun fiilinin misline güç getiremez. Çünkü kulun makduru; ya ibadet ya sefeh ya da abestir. Bunlar Allah hakkında muhaldir.²³¹ İsfahânî'ye göre fiil haddi zâtında hareket veya sükündür. Fiilin ibadet, sefeh veya abes olması; kula nispetle fiile arız olan itibarlardır. Bu itibarlar, fiilin kuldandan sadır olması cihetiyle fiile arız olur. Allah'ın bu türden fiillere güç yetirmesi mümkündür.²³²

Tekvîn sıfatı, Mâturîdîler tarafından müstakil bir sıfat olarak ele alınsa da Eş'arîler onu kudret sıfatı altında değerlendirmektedirler. İsfahânî de tekvin sıfatını

²²⁹ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 171; Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn**, tsh. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963, s. 576; Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, thk. Emir Ali Mehna – Ali Hasan Faur, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1993, s. 67.

²³⁰ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 171.

²³¹ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 171; Mâturîdî, **Kitâbu't-tevhîd**, s. 332.

²³² İsfahânî, **A.g.e.**, s. 171.

kudret sıfatı altındaki bir taalluk olarak görmekte müstakil bir sıfat olarak ele almamaktadır.

Sözlükte “olmak, meydana gelmek” anlamındaki kevn (kiyân) kökünden türeyen tekvîn, “oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak” demektir.²³³ Kelâmi bir mesele olarak tekvînin müstakil bir sıfat olup olmadığı hususu mahiyet itibariyle bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu manada Allah’ın kâinatı yoktan var etmesinin keyfiyeti bağlamında Allah’ın tahlîk, terzîk, halk, îcâd, ihyâ, imâta gibi fiillerinin Allah ile âlem arasındaki ilişkide hangi durumda oldukları tekvîn tartışmalarının zeminini oluşturmaktadır.

Kelâm ekollerinin özellikle Eş’arî ve Mâtürîdî gelenekte yer alan kelâm bilginlerinin konuyu değerlendirme ve algılama biçimleri farklılık arz etmektedir. Buna göre, Allah’ın sübûtî ve ezeli bir sıfatı olarak tekvîn ile kudret sıfatının tanımlanma biçimi, tekvînin reddedilmesi veya kabul edilmesi açısından değişiklik arz etmektedir.

Kudret sıfatını, bir şeyi mümkün kılan sıfat olarak tanımladıklarından dolayı Mâtürîdîler’e göre tekvîn, kudret ile aynı olmayan, ondan ayrı ve bağımsız bir sıfat olan ve kudretin imkâna getirdiği şeyleri var eden kadîm bir sıfattır. Allah’ın yaratma, yok etme, öldürme, rızık verme gibi bütün fiilleri tekvîn sıfatının altında değerlendirilir. Tekvîn sıfatı hayata taalluk ederse ihyâ, ölüme taalluk ederse imâta, rızka taalluk ederse terzîk ismini alır.²³⁴

İsfahânî, genel olarak aynı zamanda mensubu bulunduğu Eş’arî görüşü benimsemekte ve Râzî’den alıntı yaparak tekvîn sıfatı hakkındaki aklî taksimatları ele almaktadır. Buna göre tekvînin kadim bir sıfat mı yoksa hâdis mi olduğunun, mâhiyetini tespitten sonra ortaya çıkacağını belirtmektedir. Eğer tekvînden murad, kudretin makdurda müessir oluşunun kendisi ise bu durumda tekvîn, sadece iki nispet edilen şeyin varlığı ile var olanın nisbî bir sıfatıdır. Böylece mükevvenin hâdis olması ile tekvînin de hâdis olması gerekmektedir. Eğer tekvînden murad, eserin varlığına etki eden bir sıfat ise bu durumda tekvîn, kudret sıfatının aynısı olmaktadır. İsfahânî’ye göre Mâtürîdîler tekvîn sıfatıyla bundan başka bir şey kastediyorlarsa

²³³ Tefvîk Yücedoğru, “Tekvin”, *DİA*, C. 40, s. 388.

²³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, s.110; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, C. 1, s. 400.

bunu da açıklamaları gerekmektedir.²³⁵ Mâtürîdîlerin tekvîn sıfatıyla neyi kasdettiklerini sorgulayan İsfahânî, Mâtürîdî kelâmcıların tekvîn anlayışlarını bilmediği veya duymadığı manası anlaşılmasa gerekir. Zira bu talep, bir tür, onların izahlarının doğru olmadığı veya yetersiz olduğu anlayışına dayanmalıdır.

İsfahânî, Mâtürîdîler'in "kudret, varlığa imkân formunu verir; tekvîn ise onu yoktan var eder" şeklindeki tekvîn-kudret ayırımına da katılmamaktadır. Bu tezini temellendirirken, imkân aklî taksimat olarak zorunlu varlığın karşısında bizâtihi olan bir şey olmasından bahseder. Kudretin, makdurun mümkün olmasında herhangi bir etkisi yoktur. Böylece makdurun varlık kazanmasındaki tek etken kudret sıfatı olmaktadır. Tekvîn sıfatının da kudret sıfatının yanında müstakil bir sıfat olarak kabul edilmesi bir makdure iki sıfatın aynı anda etki etmesi sonucunu doğurur ki bu muhaldir.²³⁶ Özetle İsfahânî, irade ve kudretin bir eserin ortaya çıkmasında etkili olduğunu ve bu iki sıfatla beraber üçüncü bir sığata ihtiyaç duyulmadığını benimsemekte olduğunu hissettiren bir anlayışla görüşlerini temellendirmektedir.

2. İlim

Bir şeyin hakikatini idrak etmek²³⁷ olarak tanımlanan ilim, İsfahânî'ye göre kadîm filozoflar hariç bütün düşünürlerin ittifakı ile Allah'ın bir sıfatıdır. Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355) ise itibar edilmeyecek derecede az bir grup felsefeci haricinde bu konuda filozofların ve kelâmcıların ittifak halinde olduğunu belirtmektedir.²³⁸

İsfahânî, Allah'ın ilim sıfatı olmadığı görüşünde olan filozofların gerekçelerini şöyle kaydetmektedir: ilim, malumun suretinin âlimde oluşmasıdır. Bu durum âlimden maluma doğru bir tür izafeti gerektirir. Âlim ve malum birbirinden farklı olunca âlimin malumun suretini tasavvur etmesi gerekir. Vâcibu'l-Vücûd'un başkasından bir şey kabul etmesi mümkün değildir. Eğer âlim ve malum aynı şey olurlarsa, aralarındaki izafet tasavvur edilebilirdi diye iki itibarın farklılaşması

²³⁵ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 184.

²³⁶ İsfahânî, *A.g.e.*, s. 185.

²³⁷ Râgıb İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, s. 580.

²³⁸ Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, Beyrut, Âlemü'l-kutub, s. 285.

gerekir. Hâlbuki vâcibu'l-vücûdda çokluk/kesretin hiçbir çeşidi yoktur. O halde vâcibu'l-vücûd hiçbir şekilde ilim ile vasıflanamaz.²³⁹

İsfahânî'ye göre Allah'ın ilim sahibi olduğunun dört delili bulunmaktadır. Bu deliller şunlardır:

1. Daha önce geçtiği üzere Allah fâil-i muhtardır. Bütün fâil-i muhtarların kastının bilinmeyen bir şeye yönelmesi muhaldir. Allah'ın kastının malum olmayan şeye yönelmesi muhal olduğundan, bu durumda Allah'ın makduru onun için malum olur. Böylece Allah'ın âlim olduğu sabit olmaktadır.

2. Allah'ın fiilleri mükemmel olup hikmeti gerektirir. Çünkü yaratılmışların durumlarını düşünen, azaların teşrihi ve menfaatleri ile feleklerin durum, hareket ve konumları hakkında tefekkür eden biri, zorunlu olarak bunları var edenin hikmet sahibi olduğunu bilir.²⁴⁰ Bu noktada akla şöyle bir itiraz gelebilir. Acaba bütün hikmetli fiiller, o fiillerin failinin âlim olduğuna delalet eder mi? Böyle genel bir kuraldan bahsedilebilir mi? Bu noktadan hareketle şöyle bir itiraz geliştirilmiştir. Bir fiilin hikmetli olması onu yapanın âlim olmasına delalet etmez. Çünkü altı köşeli petek yapan arı gibi hayvanlardan son derece hikmetli fiiller yapanları vardır. Buna karşın bu hayvanların âlim olduğu söylenemez. İsfahânî, hayvanlarda görülen hikmetli fiiller, Allah'ın onlara verdiği güç ve ilham ile mümkün olduğunu ifade ederek bu itiraza cevap vermektedir. Nitekim "Rabbin bal arısına: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler (kovanlar) edin. Sonra meyvelerin her birinden ye ve Rabbinin sana kolaylaştırdığı yaylın yollarına gir, diye ilham etti."²⁴¹ ayeti buna işaret etmektedir.

3. Allah'ın zâtı maddeden soyut mücerret bir mâhiyettir. Zâtın lavahıkı (arazları) Allah için hazır bulunmaktadır. İlim, maddeden soyut mahiyetin hazır olması olduğundan böylelikle Allah zâtını bilmiş olur. Zâtın arazları da mücerret varlığın nezdinde hazır bulunmaktadır. Allah'ın zâtı bütün varlığın başlangıç ilkesidir.²⁴² Böylece Allah'ın zâtını bilmesi bütün varlığı bilmesi demektir.

²³⁹ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 931; Nasîrüddîn Tûsî, **Telhîsü'l-muhassal**, s. 303.

²⁴⁰ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 933; İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 172.

²⁴¹ Nahl, 16/68-69.

²⁴² İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 934.

4. Allah maddeden mücerrettir. Zâtıyla kaim bütün mücerretlerin zâtını ve diğer varlıkları akletmesi gerekir. Çünkü bütün mücerretlerin akledilmesi mümkündür. Zira zâtıyla kaim bütün mücerretler maddi özelliklerden münezzehtir. Zâtının akledilmesinin mümkün olduğu her varlık, başka bir şeyle beraber de zâtıyla akledilebilir. Akletme, mâhiyetin akılda hazır olmasını istediğinden başkasıyla beraber akledilen şeyin başka bir makul ile beraber olması mümkündür Beraberliğin sıhhati için beraberliğin akılda olması şartı yoktur. Böylece hariçteki mevcut mâhiyetin makul mâhiyet ile bir araya gelmesi sahih olur. Başkasını akledebilen her şey, o şeyi akleden olduğunu akletmesi de mümkündür. Bu da onun zâtı gereği akleden olmasını tazammun eder. Mücerret için sahih olan her şeyin ortaya çıkması zorunludur.²⁴³

Bu dört delilden ilk ikisi mütekellimlerin kullandıkları deliller iken son ikisi filozofların kullandığı deliller olarak geçmektedir. İsfahânî, bir kelamcı olarak kelamcıların delillerini sağlam görürken filozofların delillerinin zayıf olduğu kanaatindedir. Bundan dolayı bu delillere bazı itirazlar yönelten İsfahânî, ‘Allah’ın zâtının hazır olduğunu kabul etmiyoruz’ diyerek filozofların ilk deliline itiraz etmekte ve gerekçe olarak ise ‘bir şeyin başka bir şey için hazır olması iki şeyin varlığını gerektirir’ demektedir. ‘Bütün mücerretlerin akletmesi sahihtir’ sözünün doğru olmadığını belirterek ikinci delile de itiraz eder.

İsfahânî’ye göre bazı mücerret varlıkların akledilmesinin imkânsız olması mümkündür.²⁴⁴ İsfahânî, bu delillere ve itirazlarına yer verdikten sonra bu delillerin kapsamına da değinmektedir. Ona göre ilk iki delil sadece Allah’ın âlim olduğuna delalet eder. Buna karşın son iki delilin Allah’ın bütün mevcudatı bildiğine delalet ettiğini belirtmektedir.²⁴⁵ Bu cihetle delillerin delalet ettikleri kapsamları birbirinden farklılık arz etmektedir.

İsfahânî, Allah’ın ilim sahibi olduğuna dair delillerini serdettikten sonra Allah’ın ilim sahibi olmadığı iddiasındaki muhaliflerin görüşlerine yer verip onlara cevap verir. Allah’ın ilmiyle alakalı muhalif görüş bildiren gruplara göre Allah

²⁴³ İsfahânî, **Metâliu’l-enzâr**, s. 172-173.

²⁴⁴ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 173.

²⁴⁵ İsfahânî, **Tesdîdü’l-kavâid**, C. 2, s. 934.

herhangi bir şeyi akletmez. Bir şeyi akletseydi kendi zâtını aklederdi. Çünkü Allah bir şeyi aklediyor olsa; bu akletmenin, fiile yakınlaştıran kuvvet ile olması düşünülür. Allah'ın zâtını akletmesi de bu kapsamdadır. Ayrıca akletme, akleden ile akledilen nesne arasında izâfeti veya akledilenin suretinin akledende hâsıl olmasını gerektirir. İzâfet ise Allah'ın zâtında çokluğu zorunlu kılar. Hâlbuki Allah çokluktan münezzehtir olduğu için her iki durumda da Allah'ın kendi zâtını akletmesi muhal kabul edilmektedir. İlk durumda bir şey ile kendisi arasındaki izâfetin imkânsız olmasından, ikinci durumda ise bir şeyin kendisinde hâsıl olmasının imkânsızlığından bu mümkün değildir.²⁴⁶

İsfahânî, Allah'ın ilmiyle alakalı muhalif görüş bildiren grupların bu deliline birçok açıdan itiraz edip cevap vermektedir. Öncelikle onların delilinin doğru kabul edilmesi durumunda bir insanın kendisini tasavvur etmesinin mümkün olmayacağını belirtmektedir. İnsan kendisini tasavvur edebildiğine göre bu delilin doğru olma ihtimali yoktur. Ayrıca Allah'ın zâtını bilmesi, zâtıyla kaim ve zâtına hususi bir taallukla taalluk eden bir sıfattır. Bu da ilminin ve zâtının farklılaşmasını gerektirir. Böylece zâtını akletmesinden dolayı bir şey ile kendisi arasındaki nispet benzeri bir şey ve bir şeyin kendisinde hâsıl olması gerekmemektedir.²⁴⁷

İsfahânî, şarih olarak Beyzâvî'nin bu cevabını yetersiz görmekte ve Nasîrüddin Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd*'da bu itiraza cevap olarak sunduğu argümanı hakikat olarak tavsif etmektedir. Tûsî'ye göre Allah'ın zâtını bilmesi zâtının bizâtihi aynısıdır. Allah'ın ilmi, âlim ve malum, Allah'ın zâtını bilmesine nispetle tek bir şeydir. Zâtın bilgisi zâtın bir çeşit itibar ile farklılaşır. İzâfetin gerçekleşmesi için itibarın farklılaşması yeterlidir. Çünkü izâfet birbirine nispet edilen iki şeyin bizâtihi farklı olmalarını icab etmez.²⁴⁸ Böylece Allah ile ilim arasında izâfetin varlığından bahsedilemez. İzâfet olmadığı için Allah'ın zâtında kesretin varlığı da olumsuzlanmış olmaktadır.

Allah'ın ilmiyle alakalı muhalif görüş bildiren grupların diğer bir karşıt delili ise Allah'ın mevcudatı bilmesi durumunda zâtının değişime ve dönüşüme açık

²⁴⁶ İsfahânî, *A.g.e.*, C. 2, s. 934; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 174.

²⁴⁷ İsfahânî, *A.g.e.*, s. 174.

²⁴⁸ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, C. 2, s. 935.

olacağı şeklindedir. Onlara göre eğer Allah, mevcudattan herhangi bir şeyi bilirse; bu bilgiler âlimin kendisi ile birlik oluşturmaz. Bilakis Allah'ın zâtında karar kılmış ve zâttan farklı suretler olurlar. Böylelikle Allah'ın zâtı değişmiş ve dönüşmüş olmaktadır.²⁴⁹

İsfahânî'ye göre Allah nasıl ki zâtını bilmesinde zâtı dışında bir surete ihtiyaç duymuyorsa aynı şekilde kendi zâtından sadır olan şeyi bilmek için de zâtından sadır olan bu şeyden başka bir surete ihtiyaç duymaz. Allah'ın bilinen bu suretlere mahal olması, onun bu suretleri bilmesi için şart olarak görülmemelidir. Bilakis bu suretlerin âlimde oluşması onun bunları bilmesi demektir.²⁵⁰

Eğer Allah zamansal bir ilimle cüz'ileri bilirse bu durumda değişime mahal olur. Çünkü bu tür ilim, bilinen şeyin ortaya çıkmasıyla ortaya çıkar ve yok olmasıyla da yok olur.

İsfahânî, bu delile bu değişimlerin izafette olduğunu söyleyerek cevap verir. İzafetlerde değişim ise mümkündür. Ayrıca izâfetlerde değişim zâtta değişimi gerektirmez.²⁵¹ Çünkü izâfetler itibarî olduğundan hakikî bir varlıkları bulunmamaktadır.

Eğer Allah varlık kazanmadan önce ortaya çıkacak şeyleri bilirse bu durumda bu şeylerin varlık kazanması zorunlu olur. Eğer bu bildiği şeylerin varlığa çıkması zorunlu olmasa bu durumda bu bilinen şeylerin varlık kazanmaması mümkün olur. Böylece Allah'ın ilmi cehalete dönüşür. Bu ise muhaldir.²⁵²

İsfahânî'ye göre bu zorunlu olur ifadesinden ilimden zorunlu olarak sudur etmek kastediliyorsa bu anlamı ile zorunluluk bâtil olur. Çünkü ilim, âlimin zâtını ve ma'dümları bilmesi zorunluluğuna binaen malumun âlimden sudurunu zorunlu kılmaz. Eğer şeylerin varlığının zorunluluğu ile Allah'ın ilmine mutabakat kastediliyor ise bu doğrudur. Fakat bunda bir imkânsızlık yoktur. Çünkü bu durumda

²⁴⁹ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 936.

²⁵⁰ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 936; İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 174.

²⁵¹ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 937.

²⁵² İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 938.

zorunluluk mutabakat itibariyle, imkân ise zât itibariyledir. Bir şeyin iki itibarla zorunlu ve mümkün olması caizdir.²⁵³

Allah'ın ilmiyle alakalı muhalif görüş bildiren grupların diğer bir delili de ilmin kemal mi yoksa noksan sıfatı mı olduğundan hareketle Allah'ın her iki durumda da bu sıfatla sıfatlanamayacağı sonucuna varmalarındır. Şöyle ki ilim sıfatı ya kemal sıfatıdır ya da kemal sıfatı değildir. Her iki durumda da bu ilim sıfatının Allah'a sıfat olması imkânsızdır. Çünkü eğer ilim, kemal sıfatı olursa bu durumda mevsûf olan Allah, zâtı gereği nakıs ve başka şey tarafından kemale erdirilen olmaktadır ki bu muhaldir. Eğer ilim kemal sıfatı değilse bu durumda bu sıfatın Allah'tan tenzîh edilmesi gerekir. Çünkü Allah'ın noksan sıfatlarla sıfatlanması muhal olur.²⁵⁴

İsfahânî, ilmin kemal sıfatı olduğunu kabul etmesine karşın delilin ikinci kısmı olan "Allah'ın noksan olup bu kemal sıfatı ile kemale erdiği" kısmını kabul etmemektedir. İsfahânî'ye göre ilim sıfatı Allah'ın sıfatlarından olduğu için kemal sıfatıdır. Bu sıfatın, Allah'ın zâtındaki noksanlıkları tamamlayacak şekilde bir anlamının olmadığını belirtir.²⁵⁵ Bu itiraz ile İsfahânî, Allah'ın sıfatlarının zâtının gereği olduğuna işaret etmektedir.

İsfahânî, Allah'ın ilim sahibi olduğuna dair delillerini serdedip muhaliflerin delillerine ve bunlara itirazlara yer verdikten sonra Allah'ın ilminin kapsamı sorununu ele almaya başlar. Gazzâlî tarafından filozofların tekfirine kadar varan Allah'ın ilmi ile cüz'iyatı bilmek arasındaki ilişki ve tartışmaya yer verir. İsfahânî'ye göre Allah küllîleri de cüz'ileri de bilmekte olup küllîleri küllî şekilde, cüz'ileri de cüz'î şekilde bilir.

İsfahânî, Allah cüz'ileri cüz'î şekilde bilmez diyenlerin görüşlerini de reddetmektedir. Allah cüz'ileri bilmez diyenler, Allah'ın cüz'iyi cüz'î surette bilmesi durumunda cüz'inin değişmesiyle Allah'ın ilminin de değişeceğinden hareketle bunu kabul etmemektedirler. Onlara göre Allah, Zeyd'in evde olduğunu bilirse ve sonra Zeyd evden dışarı çıkarsa; bu durumda malum değiştiği için ya Allah hakkında

²⁵³ İsfahânî, **A.g.e.**, C. 2, s. 938.

²⁵⁴ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 174.

²⁵⁵ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 174.

cehalet gerekli olur ya da Allah'ın sıfatında değişim meydana gelir. İsfahânî bu görüşe itiraz etmekte ve malumun değişmesi ile cehaletin gerektiği veya ilmin değişmesinin gerekmediğini vurgulamaktadır. Ona göre Allah'ın cüz'ileri bilmesi ilim sıfatının cüz'lere olan taalluku ile gerçekleşmektedir. Taalluk izafet kabilinden olduğu için taallukun değişmesi cehalet veya ilimde değişimi gerektirmez. Böylece malumun değişmesi Allah'ın zâtında ve sıfatında herhangi bir değişimi zorunlu kılmamaktadır.²⁵⁶ Allah mahlûkatı var etmeden önce de vardı, mahlûkatın varlığı esnasında da vardır. Bunun gibi mahlûkat yok olduğu zamanda da var olacaktır. İsfahânî'ye göre Allah'ın ilminin bu mahlûkat ile ilişkisi ilim sıfatının taallukları ile olmaktadır. İlim ile malum arasında izafet ilişkisi olduğundan malumun değişmesi ile taalluk değişse de ilim sıfatında değişim olmaz.

İsfahânî ismini tasrih etmeden başka bir grubun Allah'ın sonsuzu bilemeyeceği görüşüne de yer vermektedir. Bu gruba göre sonsuz mütehayyiz yani bir mekânda konum tutmuş olmadığından Allah sonsuzu bilemez. Malum ise mütehayyiz olduğundan sonsuz olan şey malum olamaz. Eğer Allah, sonsuz olan şeyi bilirse bu durumda sonsuz olan şey malum olur ki bu çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır. İsfahânî'ye göre malum, sonsuzluktan her bir parça olmaktadır. Bundan dolayı ondan her bir parça mütehayyiz olmakta ve mütehayyiz olan her şey de sonlu olmaktadır. Ayrıca Allah'ın zâtıyla kaim olan ilim tek bir sıfattır. Fakat onun taallukları ve taalluklarının mahalli olan nesnelere sonsuzdur. Taallukun ve taalluka konu olan nesnelere sonsuz olması ise mümkün görülmektedir.²⁵⁷

3. Hayat

Yaşamak, diri ve canlı olmak anlamında masdar bir isim olan hayat; sıfat olarak “mevsufuna kendisiyle, bilmesini (ilim) ve güç yetirmesini (kudret) gerekli kılan sıfat”²⁵⁸ olarak tanımlanmıştır.

Bütün düşünürler Allah'ın hayy (hayat sahibi) olduğuna hemfikir olduğunu belirten İsfahânî, bu konuda Nasîruddîn Tûsî'ye tabi olarak Allah'ın hayat sahibi olmasının nedenini, onun ilim ve kudret sahibi olmasıyla

²⁵⁶ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 175.

²⁵⁷ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 175.

²⁵⁸ Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 83.

gerekleştirmektedir. Çünkü Tûsî'ye göre ilim ve kudret sahibi her şey, zorunlu olarak hayat sahibi olmak durumundadır.²⁵⁹

Allah'ın hayat sahibi olduğunda ittifak edilmesiyle beraber hayat sahibi olmanın ne anlama geldiğinin sıfat tartışmalarının devamı niteliğinde ihtilaflara konu olduğu görülmektedir.

Sübûtî sıfatların varlığını kabul etmeyenlere göre hayat, Allah'ın selbî sıfatlarından biridir. Bir selbî sıfat olarak hayat, Allah'ın ilim ve kudret sahibi olmasının imkânsız olmaması anlamına gelmektedir. İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*'de bu görüşü sıfatları nefyedenlere izafe etse de *Metâliu'l-enzâr*'da filozoflar ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) nispet etmektedir. İsfahânî'nin konuyla ilgili yaklaşımından anlaşılacak şekilde onun Mu'tezile'nin tamamına değil de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet ettiği şeklinde görüşü daha doğru kabul edilebilir. Zira Şehristânî'de görüldüğü üzere Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bütün ilahi sıfatları Allah'ın âlim, kâdir ve müdrik olmasına irca ettiği görülmektedir.²⁶⁰

Sıfatları nefyedenlerin hayat anlayışına bakıldığında hayy olmak, Allah'ın kadîm sübûtî sıfatlarından biri olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. İsfahânî'ye göre hayat sıfatını sübûtî olarak alan ve bu şekilde yorumlanması gerektiğine inanan İsfahânî'ye göre hayy, kendisinden dolayı Allah'ın bilmesi ve güç yetirmesinin sahih olduğu sıfattır. Bu değerlendirmesi ile İsfahânî'nin ilim ve kudret sıfatının mevcudiyetini hayat sıfatının varlığı şartına bağlama eğiliminde olduğu görülmektedir.

İsfahânî'ye göre hayat sıfatı, Allah'ın kudret ve ilim sıfatlarının sahih olmasını gerektiren bir sıfat olarak değerlendirilmediğinde; Allah'ın ilim ve kudret ile vasıflanması gerekçesiz tercih olmaktadır ki bu da muhaldir.²⁶¹

4. İrade

Sözlükte “istemek” anlamındaki revd kökünden türeyen irade, “Allah'ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfat”²⁶²olarak tanımlanır.

²⁵⁹ İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 266.

²⁶⁰ Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, s. 96.

²⁶¹ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 179.

Cürcânî ise iradeyi, hayat sahibi için ortaya çıkan durumlar arasında bir durumda fiilin vâki' olmasını gerekli kılan sıfat olarak tanımlamaktadır.²⁶³

Kelâm problemleri arasında daha derinlikli olması ve farklı boyutlarıyla değerlendirenlerin bulunması nedeniyle, sıfatullah meselesi birçok anlayış açısından muhtelif olarak algılanmıştır. Buna göre sübûti sıfatlar ile ilgili tartışmalarda, sıfatların isbâtı ve zât-sıfat meselesinin dışında bir de her bir sıfat için özel bir ihtilaf yaşanabilmiştir. Bu manâda sübuti sıfatlar arasında sayılan irâde meselesi de başlı başına bir ayrılık konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu meyanda, Kelâm ekolleri ve bireysel farklı görüşler açısından bakıldığında, Allah'ın irade sahibi olduğunda neredeyse ittifak olmasına karşın Allah'ın irade sahibi olmasının ne anlama geldiği noktasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Filozoflara göre irade, Allah'ın ezelden ebede bütün mevcudatı bilmesidir. Bu bilginin içinde, herhangi bir kasıt olmaksızın varlığın düzeninin mükemmel şekilde olmasının bilgisi ile varlığın Allah'tan en uygun şekilde sudür etmesinin bilgisi de vardır. Bu bilgiye inâyet ismini veren filozofların sudur teorisinden ayrılmamaya özen gösterdikleri de anlaşılmaktadır.

Mu'tezilî bir kelamcı olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî iradeyi, Allah'ın fiilde varlığı gerektiren maslahatı bilmesi şeklinden izah etmektedir. Buna göre o, Allah'ın ilim sahibi olmasını onun üstün gelinen ve zorlanan olmaması anlamına aldığı anlaşılmaktadır.

Yine Mu'tezilî bir kelamcı olan Kâ'bî'ye göre ise irade, Allah'ın kendi fiillerini bilmesi, başkalarının fiillerini ise emretmesidir.

Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913) da bu konuda Kâ'bî'yle aynı görüşü paylaşmaktadır. Allah'ın iradesinin Allah'ın varlığı bilmesi şeklinde tefsir edilmesini değerlendiren Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) göre böyle bir yaklaşım onların Allah'ın irade sahibi olmasını mecaz şeklinde

²⁶² Yusuf Sevki Yavuz, "İrade", *DİA*, C. 22, s. 379.

²⁶³ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 16.

anlamalarına dayanır.²⁶⁴ Tabi bu tür bir değerlendirmeye irâdenin ilme indirgenmesi ve ilim ile malum arasında da zorunlu bir bağ görülmesi, Allah'ın kendisini aşan zorunlu bir nedensellik zincirine bağlı olduğu sonucunu vermektedir. Kâdir-i muhtâr tanrı anlayışını benimseyen kelamcılar için Allah'ı aşan bir nedensellik fikri Mutezile için bir handikap olarak görülmelidir.

İsfahânî'nin ashabımız dediği Eş'arîler'e, Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye ve Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre irâde, makdurlardan bazısını tercih eden ve ilim ile kudretten farklı bir sıfattır. İrade sıfatının ilim ve kudret sıfatından farklı olması, makdurlardan bazısının tahsis edilmesi, bazısının öne veya arkaya alınması, bazısının belli bir zamana mahsûs kılınması şeklinde tezahür etmektedir. Bütün bu durumlar bunları tercih edecek bir muhassısın varlığını zorunlu kılmaktadır. İlim maluma tabi olduğundan bu muhassısın ilim olması mümkün değildir. Malumun da ilim ile irade edilip varlık kazanacağını kabul edersek bu durumda devir gerçekleşir ki bu da muhaldir. İlmin hem varlık veren gerektirici hem de var olan ve gereklenen olması mümkün görülmemektedir.

Ayrıca İsfahânî'ye göre kudretin bütün makdurata ve bütün zamanlara nispeti eşit olduğundan irade sıfatının kudret sıfatı altında değerlendirilmesi de mümkün görülmemektedir. Ona göre kudret bir makduru diğer makdurdan, bir zamanı diğer zamandan tahsis edip ayırıştırma işlevi görmemektedir. Bu durumda belli bir makdura ve belli bir zamana tahsisi sağlayacak, ilim ve kudret sıfatlarının dışında başka bir sıfatın olması gerekli olmaktadır. İlim ve kudretin dışındaki bu sıfat irade sıfatı olmaktadır.²⁶⁵ İsfahânî, burada irade sıfatını müstakil bir sıfat kabul ederek filozofların zorunlu nedensellik fikrini aşmaya çalışmakta olduğu söylenebilir. Zira zorunlu nedensellik fikrinin kâdir-i muhtâr tanrı anlayışı ile bağdaştırılması İsfahânî açısından mümkün görülmemektedir.

İsfahânî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin 'irade, Allah'ın fiildeki maslahatı bilmesidir' şeklindeki görüşünün aslahı çağrıştırdığını belirtmekte ve bunun mümkün

²⁶⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn**, tahkik ve ta'lik: Muhammed Enver Hamid İsa, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011/1432, C. 1, s. 575.

²⁶⁵ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 180.

olmadığını vurgulamaktadır. Bir Eş'arî olarak İsfahânî'ye göre aslahı (en iyi olanı) yaratmanın Allah için zorunlu olduğunu söylemek imkân dâhilinde değildir. Ona göre Allah'ın, tasarruflarında aslahı gözetmek zorunda olduğu düşünülemez.²⁶⁶ İsfahânî, Allah'ın iradesini kısıtlayarak herhangi bir şeyin bir anlamda zorunlu nedensellik anlamına geldiği kanaatinde olduğundan Mu'tezile'nin aslah anlayışına da karşı çıkmaktadır. Bu tutumu ile Eş'arîler'in Allah'ın mutlak kudret ve iradesini ön planda tutan anlayışlarını yansıttığı görülmektedir.

Bazı istisnaları hariç tutulacak olursa bütün kelamcılarının, yaratıcı Tanrı anlayışının bir sonucu olarak Allah'ın irade sahibi olduğunda ittifak halinde olduğu görülecektir. Çünkü irade, kâdir-i muhtâr tanrı anlayışının bir gereği olarak değerlendirilmektedir. Mu'tezile de Ehl-i Sünnet gibi Allah'ın irade sahibi olduğunu kabul etmesine karşın ilahi sıfatları olumsuzladıklarından dolayı Allah'ın irade sıfatının durumu, kendi teorileri ile ciddi uyumsuzluk oluşturmuş gözükmektedir. Bir tarafta kâdir-i muhtar tanrı anlayışı diğer tarafta sıfatların reddi bulunmaktadır. Bu paradoksu çözüme adına Mu'tezile, Allah'ın irade sıfatının bulunduğunu fakat taaddüd-i kudemanın gerçekleşmemesi adına bu sıfatın hâdis olduğu fikrine meyletmeyi tercih etmiştir. Bu durumda da Allah ile bu sıfat arasındaki ilişkinin mahiyeti sorunu gündeme gelmektedir. Allah'ın zâtı hâdis bir sığata mahal olmayacağından bu sıfatın Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği gibi zâta izafesi mümkün görünmemektedir. Mu'tezile bütün bunların neticesinde Allah'ın irade sıfatının bir mahalde bulunmayan bir sıfat olduğu görüşünü benimsemiştir. Özetle Mu'tezile'ye göre irade, Allah'ın zâtıyla kaim olup bir mahalde bulunmayan hâdis bir sıfat olarak kabul edilir. Mu'tezile irade sıfatının mekânsız ve hâdis olduğunu söylerken Kerrâmiye ise iradenin, Allah'ın zâtında yarattığı hâdis bir sıfat olduğunu benimsemektedir.²⁶⁷

İsfahânî, irade sıfatının hâdis olması durumunda bunun teselsüle yol açacağını belirterek Mu'tezile ve Kerrâmiyye'ye itiraz etmektedir. Şöyle ki her bir hâdisin var olması iradenin ona taalluk etmesine bağlıdır. Eğer Allah'ın iradesi hâdis olursa bu irade de var olmak için başka bir iradeye ihtiyaç duyar. Böylece teselsül gerekir ki

²⁶⁶ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 181.

²⁶⁷ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 181.

teselsül de bâtıldır.²⁶⁸ Bu istidlal ile Mu'tezile'nin görüşüne itiraz eden İsfahânî, irade sıfatının Allah'ın zâtında hâdis bir sıfat olması ile Allah'ın zâtının hâdislere mahal olacağı ve bunun ise mümkün olamayacağını belirterek Kerrâmiye'ye de itirazlarını yöneltmektedir.²⁶⁹ İsfahânî'ye göre Allah, kadîm olduğu ve bütün noksanlıklardan münezzehe olduğu için hâdis ve noksan bir sıfatın onun zâtını mahal edinmesi mümkün görünmemektedir.

5. Sem' ve Basar

Allah'ın sübûtî sıfatlarının İsfahânî tarafından Allah'ın fiillerinin kendisine bağlı olduğu ve bağlı olmadığı şeklinde ikili bir taksime tabi tutulduğu, kudret, ilim, hayat ve irade sıfatlarının aklî olup bunlar dışında kalan sıfatların naklen sabit olduğu beyan edilmişti. Allah'ın fiillerinin kendisine bağlı olmadığı ve naklen sabit olan bu sıfatlar, nassların anlaşılması ve yorumlanmasına göre çeşitlilik arz etmektedir. Bu bağlamda İsfahânî'nin de bir kelamcı olarak farklı nass yorumunun sonucu olarak kısmen farklı bir sıfat anlayışı olduğu söylenebilir. İsfahânî'nin bu türden sıfatların ilki olarak sem' ve basar sıfatlarını ele alması, bu iki sıfat üzerinde ittifak olması ile izah edilebilir.

Sem', işitmek, duymak ve anlamak manalarında mastar ve isim olarak kullanılıp,²⁷⁰ "Allah'ın işitmeye konu teşkil eden her bir şeyi tam bir yetkinlikle işitmesi"²⁷¹ şeklinde tarif edilmiştir. Basar ise görmek, bilmek, sezme; görme duyusu ve göz mânalarına geliyor olup "Allah'ın görmeye konu olan şeyleri tam olarak idrak etmesi"²⁷² olarak tanımlanmıştır.

"Allah hakkıyla işitendir (semî'), hakkıyla görendir (basîr)."²⁷³ ayeti ve bu minvaldeki benzer pek çok ayetten hareketle Allah'ın, sem' ve basar sahibi olduğu konusunda ittifak olduğu ifade edilebilir. Fakat Allah'ın sem' ve basar sahibi olması veya bu sıfatlarla sıfatlanmasının ne anlama geldiği benimsenen sıfat teorisi çerçevesinde farklı şekillerde yorumlanabilmiştir. Benimsenen görüş her ne olursa

²⁶⁸ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 181.

²⁶⁹ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 182.

²⁷⁰ Cürcânî, **Ta'rîfât**, s.104.

²⁷¹ Bekir Topaloğlu, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s. 277.

²⁷² Bekir Topaloğlu, **A.g.e.**, s. 43; Metin Yurdagür, "Basar", **DİA**, C. 5, s. 101.

²⁷³ Lokman, 31/28.

olsun Allah'ın bir şeyi işitmede ve görmeye kulak ve göz denilen cismanî aletlere (duyu organlarına) muhtaç olmadığını ortak kabul olduğu görülmektedir. Çünkü Allah'ın işitilen ve görülenlerin bilgisine sahip olması için bir alete muhtaç olması aklen muhal görünmektedir.

Farklı yorumlamalardan hareketle ortaya çıkan görüşlerden ilkinde göre; sem' ve basar, Allah'ın işitilecek şeyleri idrak edip bilmesi, görülecek şeyleri de idrak edip bilmesidir. Bu görüşe göre sem' ve basar sıfatları, müstakil birer sıfat olmayıp ilim sıfatından ibaret olmakta ve ilim sıfatının altında değerlendirilmektedir. İlim sıfatının duyulanlar ve görülenlere taalluku husûsî olarak sem' ve basar ile isimlendirilmiş olmaktadır. Fahreddin Râzî'nin *Muhassal*'ından alıntılanmış²⁷⁴ anlaşılan bu pasajda İsfahânî bu görüşü; Gazzâlî, Kâ'bî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve filozoflara nispet etmektedir.²⁷⁵ Fakat *Muhassal*'ın ilgili bölümünde bu görüşü savunanlar arasında Gazzâlî'nin ismi geçmemektedir. Ayrıca Gazzâlî'nin eserine müracaat edildiğinde²⁷⁶ onun bu görüşte olmadığı bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda İsfahânî tarafından bir nispet hatasının yapıldığından söz edilebilir.

İsfahânî'nin ashabımız dediği Eş'arîler ile Mu'tezile ve Kerrâmiye'ye göre ise sem' ve basar, duyulanları ve görülenleri bilmek dışında Allah'ın zâtına zait iki sıfattır.²⁷⁷ Bu görüşe göre nasslarda kesin suretle Allah'ın semî' ve basîr olduğu geçmektedir. Sem' ve basar lafızları, sözlük anlamları itibariyle duyulanları ve görülenleri bilmek anlamına gelmediğinden bu lafızların, kesin aklî bir delil olmadıkça literal anlamının dışına taşınması doğru bir yöntem olarak kabul edilmemektedir. Bundan dolayı bu sıfatların Allah'ın zâtına zait ve ilim sıfatından farklı sıfatlar olduğunu ikrar etmek gerekmektedir.

İsfahânî de bu konuda Eş'arîler gibi düşünmekte ve bu sıfatların zâta zait birer sıfat olduğu kanaatindedir. Ona göre Allah, herhangi bir alete ihtiyaç duymadan sem' ve basar sıfatıyla işitir ve görür.²⁷⁸ Böylelikle İsfahânî hem bu sıfatların varlığını

²⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 171.

²⁷⁵ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 182.

²⁷⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, uniye bih: Enes Muhammed Adnan eş-Şerefavi, Cidde, Dârü'l-Minhâc, 2012/1433, s. 176.

²⁷⁷ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 182.

²⁷⁸ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, C. 2, s. 942.

kabul etmekte hem de teşbih ve teccsîmden uzak durarak İslam'ın tenzîh akidesine vurgu yapmaktadır.

Sem' ve basar sıfatlarına dair bu iki farklı görüşün de sem' ve basar sıfatlarının duyulanlar ve görülenlerin bilinmesinden ibaret olduğu sonucuna vardığı söylenebilir. Yalnız ilim ile sem' ve basar sıfatları arasında bir farkın varlığına dikkat edilmelidir. Allah'ın ilmi zorunlu, mümkün, mümteni', mevcut veya ma'dûm bütün herşeyi kuşatmışken sem' ve basar sıfatlarının bilen özne olması için duyulanların ve görülenlerin varlık âlemine girmiş olması gerekmektedir. İşte bu ince farktan dolayı İsfahânî, Allah'ın semî' ve basîr olmasını "Allah'ın işitilenleri ve görülenleri bunların hudusu esnasında bilmesi"²⁷⁹ olduğunu belirterek bu ayrıma işaret etmek istemektedir.

İsfahânî, sem' ve basar sıfatlarının ilimden farklı müstakil bir sıfat olduğuna dair zikredilen bir delile yer vermekte ve onu eleştirmektedir. İsfahânî bu delili şu şekilde nakleder: Allah sem' ve basar sıfatları ile vasıflanmazsa bu durumda bunların zıttı olan sıfatlar ile vasıflanması gerekir. Bu iki sıfatın zıtları ise noksan sıfatlardan olup Allah da bu noksan sıfatlar ile vasıflanamayacağına göre Allah'ın sem' ve basar sıfatlarının olması gerekli hale gelmektedir.²⁸⁰

İsfahânî, Allah'ın hayatının bizim hayatımızdan farklı olduğunu kaydederek Beyzâvî'den nakille bu delilin iknâî olduğunu söyleyip kesinlik bildirmediğini belirtir. İsfahânî'ye göre iki farklı şeyin bütün hükümlerde ortak olmaması zorunlu olarak bilinen bir şeydir. Bundan dolayı bizim hayatımızın işitme ve görmeyi mümkün kılan şey olması ile Allah'ın hayat sahibi olmasının, onun sem' ve basar sahibi olmasını mümkün kılması aynı şey olarak görülemez. Ayrıca sem' ve basar sahibi olmamak, sem' ve basar sıfatlarına sahip olmanın zıttı olmakta, çelişği olmamaktadır. Bundan dolayı sem' ve basar sahibi olmama durumunda noksanlığı gerektirmeyecek ara formlar bulunabilmesi imkân dâhilindedir.²⁸¹ İsfahânî, bu itirazı ile bu delilde yöntem olarak hulfî kıyasın kullanıldığını fakat delilin maddelerinin hulfî kıyasa uygun olmadığından hareketle bu delilin maddesinin doğru olmadığını

²⁷⁹ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 182.

²⁸⁰ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 182; Fahreddîn er-Râzî, **Muhassal**, s. 171.

²⁸¹ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 182.

belirtmektedir. Çünkü hulfi kıyasın iki çelişik şey arasındaki ikilem üzerine kurulduğuna daha önce işaret edilmişti. İsfahânî, Fahreddin Râzî'den alıntılıdığı bu cevap/itiraz ile bu delilin aklî olarak kesin olmadığından hareketle sem' ve basar sıfatlarını kabulün kaynağının nakil olduğunu benimsemiş görünmektedir. Ona göre nasslarda geçen ifadeler cismaniyeti çağrıştırmayacak şekilde Allah'a izafe edilmelidir.

İsfahânî, sem' ve basar sıfatlarının Allah'ın ilminin dışında zâta zait sıfatlar olduğunu kabul etmeyenlerin, bu sıfatları zâta zait sıfatlar olarak görenlere karşı ileri sürdükleri delillere yer vermekte ve bunlara cevaplar vermektedir. Bu sıfatların varlığını kabul etmeyenlere göre Allah'ın sem' ve basar adıyla iki kadîm sıfatının kabul edilmesi duyulanların ve görülenlerin de kadîm olmasını gerektirir. Onlara göre sem' ve basar sıfatları, işitilenler ve duyulanlar olmadan sıfat olarak işlevsel değildirler. Böylece onlara göre bu sıfatların kadîm kabul edilmesi, doğal olarak duyulanların ve görülenlerin de kadîm olması sonucunu vermektedir. Eğer bu sıfatlar hâdis olursa; bu durumda da Allah'ın zâtının hadislere mahal olması sonucu ile karşı karşıya kalınmaktadır. Her iki durum da kelimî paradigma açısından kabul edilebilir olmadığından, Allah'ın sem' ve basar sıfatlarından bahsetmek mümkün görülmemektedir.²⁸²

İsfahânî bu karşıt delile şu şekilde cevap vermektedir: Sem' ve basar sıfatları bunlarla sıfatlanana, duyulanları ve görülenleri idrak etmeye hazırlamaktadır. Duyulanlar ve görülenlerin idraki, sem' ve basar sıfatlarının var olduklarında duyulanlar ve görülenlere taallukundan ibarettir. Bundan dolayı sem' ve basar sıfatlarının kadîm olması, duyulanlar ve görülenlerin de kadîm olmasını gerektirmemektedir.

Bu sıfatların varlığını kabul etmeyenlere göre duyma (sem') ve görme (basar), duyu organının duyulan ve görülenlerden etkilenmesidir. Ya da duyulan ve görülenin idraki, duyu organının onlardan etkilenmesi şartına bağlıdır. Bunun sonucu olarak her iki durum da Allah hakkında muhal olduğundan Allah'ın zâta zait sem' ve basar sıfatlarını kabul etmek imkân dâhilinde değildir.²⁸³

²⁸² İsfahânî, **A.g.e.**, s. 182.

²⁸³ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 183.

İsfahânî, duyma ve görmenin, duyu organının duyulan ve görülenden etkilenmesi şeklindeki tanımını kabul etmemektedir. Ayrıca duyma ve görme, duyulan ve görülenerin varlığı şartına bağlı değildir. Ona göre sem' ve basar duyulanlar ve görüleneri var olma (hudûs) esnasında idrak edilmesinden ibarettir.

Sem' ve basar sıfatlarının ispatından sonra beş duyu organından yalnızca bu iki sıfatın Allah'ın zatına nispet edilmesinin gerekçeleri gündeme gelmektedir. Bilindiği üzere duyma ve görme beş duyudan yalnızca iki tanesidir. Allah'ın duyma ve görme sıfatları varken diğer duyu organlarının işlevi olan koklama, hissetme ve tatma sıfatlarının Allah'a nispet edilmemesi bu sıfatların nasslarda varit olmaması sebebiyle olduğu kaydedilmektedir.

İsfahânî'ye göre zaten sem' ve basar sıfatlarının kabul edilmesi nasslarda geçmesi sebebiyledir. Bu kabul ediş de teşbîhi ve teccîmi çağrıştırmayacak bir surette olmak durumundadır. Kelamcılar sem' ve basar sıfatları dışında diğer hissi sıfatları kabul etmezken Cüveynî ve Bâkılânî'ye (ö. 403/1013) göre koklama (şem), hissetme (lems) ve tatma (zevk) sıfatları idrak üst sıfatı altında ilim sıfatından farklı olarak Allah'ın sıfatlarından biridir.²⁸⁴ Cüveynî'nin, nasslarda geçmemesine karşın bu sıfatları Allah'a izafe etmesinin gerekçesi olarak bu sıfatların kemal sıfatları olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Bütün kemal sıfatlar Allah'a mahsûs olduğu için bu sıfatlar da Allah'ın şanına layık görülmüştür.

İsfahânî, koklama, hissetme ve tatma sıfatlarını kapsayacak şekilde idrak sıfatından ayrı başlık altında bahsetmese de varlıkların taksimi konusunda Allah'ın ve sekiz sıfatının kadîm olduğunu²⁸⁵ söylediği kısımda idrak sıfatını da sekiz kadîm sıfattan biri olarak saymaktadır. Cürçânî, *Tesdîdü'l-kavâid Hâşiyesi*'nde doğru olanın Allah'ın sıfatlarının yedi tane olduğu ve idrak sıfatının aslında sem' ve basar sıfatına raci olduğunu²⁸⁶ belirterek İsfahânî'nin ilgili ifadesinin sehven vâki' olduğunu ima etmektedir. Böylece İsfahânî'nin sıfatların tespitinde belirlediği akıl-nakil ölçütlerine bağlı kaldığı söylenebilir.

²⁸⁴ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 76-77; Fahreddîn er-Râzî, **Muhassal**, s. 187.

²⁸⁵ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 1, s. 171.

²⁸⁶ Cürçânî, **el-Hâşiyetu alâ şerhi't-tecrîd li-Şemseddin el-İsfahânî**, Süleymaniye YEK., Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, no. 800, vr. 1b.

6. Kelâm

Konuşma melekesinden yoksun bulunmaya aykırı durum, zihinde bulunan anlamın dille ifade edilmesi şeklinde tanımlanan kelâm, dinî bir terim olarak; Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı şeklinde tarif edilmektedir.²⁸⁷ İsfahânî'ye göre bütün peygamberlerin Allah'ın mütekellim olduğuna dair icmâ ve ittifak ettiklerinin haberi, bizlere tevatür yoluyla ulaşmıştır. Kelâmcılar tarafından sıfatullah meselesi incelenirken kelâm sıfatı konusu vahiy ile irtibatı nedeniyle ayrı bir öneme sahip görülmüştür. Zira vahiy, kelâm sıfatının bir yansıması ve peygamberliğin göstergesi olmaktadır. Kelâm sıfatı genelde vahiy ve peygamberlik bağlamında değerlendirilse de İsfahânî'ye göre peygamberliğin sübûtu, Allah'ın kelâmına bağlı değildir. Çünkü nübüvvetin ispatının kelama bağlı olması kendi içinde bir devri gerektirdiğinden vahyin ispatı vahyin dışında bir argümana ihtiyacı gerekmektedir. Bundan dolayı nübüvvetin ispatı, peygamberlerin gösterdikleri mucizeye bağlı kılınmıştır.

İsfahânî kelâmcıların genel kanaatini benimsemekte ve nübüvvetin ispatını mucizenin izharına bağlı kılmaktadır. Ona göre nübüvvet iddiasında bulunan biri kendi iddiasına muvafık bir mucize izhar ederse onun tasdik edilmesi gerekmektedir.²⁸⁸ Böylece onların doğru olduğunu bilmek, Allah kelâmının doğru olduğunu bilmeye bağlı olmamaktadır.

Allah'ın mütekellim olduğunda ittifak olmasına karşın Allah'ın kelâm sahibi olmasının ne anlama geldiği noktasında farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Hatta kelâmi problemler arasında ilmi ve entelektüel anlamda sadece anlama ve yorumlama biçimine dair bir ihtilaf olmaktan çıkarak pratikte de karşılığı bulunan Kur'an'ın mahlukiyeti meselesi bir döneme damgasını vurması nedeniyle ayrı bir önemi haiz olmuştur.

Mu'tezile'ye göre mütekellim olmak, Allah'ın, belirli cisimlerde belirli anlamlara delalet eden harfleri ve sesleri icat etmesidir. Kerrâmîye ve Hanbelîler'e göre kelâm, Allah'ın zâtında kaim olan harfler ve seslerden ibarettir. İsfahânî ise kelâmın Allah'ın zâtındaki harf ve seslerden ibaret olmadığında ashabımız dediği

²⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA*, C. 25, s. 194.

²⁸⁸ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 183.

Eş'arîler arasında ittifak olduğunu belirtmekte ve kendisi de Eş'arîler'in görüşüne katılmaktadır. Harfler ve sesler hâdis olduğu için Allah'ın zâtının hâdislere mahal olması muhal kabul edilmektedir.²⁸⁹

İsfahânî'ye göre kelim; ilim ve kudret sıfatlarından ayrı, birbirinden farklı ibareler ile ifade ediliyor olup nefiste kaim olan bir manadır. Nefiste kaim olan bu manaya da nefsanî kelim ismi verilir.²⁹⁰ İsfahânî, nefiste kaim olan mana ile onun ifadesi olan ibareler ayrımı yaparak Eş'arîler'in kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayrımını benimsemiş görünmektedir. Allah'ın zâtında kaim olan kelâm sıfatı, kadîm olup Allah'ın ezeli sıfatlarından biridir. Kelâm-ı nefsîyi ifade eden ibarelerden ibaret olan kelâm-ı lafzî ise hadistir.

İsfahânî, kelâmın tarifinde kelâm sıfatının irade ve ilimden farklı olduğuna hususi olarak işaret etmiş gibidir. Çünkü kelâm sıfatının, ilim ve iradeden farklı bir şey olduğu Allah'ın kelâmının ifadesi olan Kur'an'a bakıldığı zaman görülecektir. Zira Allah, iman etmeyeceğini bildiği halde Ebû Leheb'e kelâmı ile iman etmesini emretmiş fakat onun imanını irade etmemiştir. Bu da kelâmın ilim ve iradeden farklı bir sıfat olduğuna delalet etmektedir.

Mihne dönemi ile zirveye çıkan Kelâmullah tartışmaları ümmetin gündemini uzun zaman işgal etmiş ve siyasetin de işin içine girmesiyle kanlı olaylara sebebiyet vermiştir. Bundan dolayıdır ki İsfahânî, bu konularda çok söz söylendiğini fakat bunları uzun uzadıya anlatmanın çok da faydalı olmadığı kanaatinde-dir.²⁹¹ İsfahânî'ye göre Allah'ın zâtı ve sıfatlarının hakikati aklın sınırlarını aştığından bunlar hakkında hararetili tartışmalara girmek faydasız görünmektedir.

7. Bekâ

Sebat ve devam etmek, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitmek anlamına gelen bekâ, terim olarak Allah Teâlâ'nın varlığına herhangi bir yokluğun gelemeyeceği manasını taşır.²⁹² Kıdem, Allah'ın geçmişe doğru sonsuzluğunu ifade ederken bekâ ise geleceğe doğru sonsuzluğunu ifade eder. İsfahânî, Allah'ın bekâsı

²⁸⁹ İsfahânî, **A.g.e.**, s. 183.

²⁹⁰ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 943.

²⁹¹ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 183.

²⁹² Metin Yurdagür, "Bekâ", **DİA**, C. 5, s. 359.

ile hâdis varlıkların bekâsını birbirinden ayırt etmektedir. Ona göre Allah'ın bekâsı, Allah'ın yok olmasının imkânsız olması anlamına gelirken hâdis varlıkların bekası, varlıklarının mevcudiyetinin iki veya daha fazla zamanda beraberlik yapması anlamına gelmektedir.²⁹³ İsfahânî'nin kıdemi bu şekilde tarif etmesi Allah'ın bekasının zamansal olmadığına işaret etmek için olduğu söylenebilir. Zira varlığın iki zamanda mevcudiyetinin devam etmesi anlamı ile bekâ, zamana bağlı bir olgudur. Allah zamandan münezzehtir olduğu için bekânın, yokluğun imkânsızlığı şeklinde tanımlanması Allah zâtı ve sıfatları açısından daha isabetli görünmektedir.

Bekânın önem arzemesinin başka bir sebebi de, Allah'ın vâcibü'l-vücûd olmasına bağlı olarak onun zamandan ve mekândan münezzehtir olarak bekâ sıfatına sahibi olduğuna delalet etmektedir. Kıdemi bir sıfat olarak kabul eden kelâmcılar kıdemi sabit olanın bekâsının da sabit olacağı üzerinde dururlar. Müellifimiz İsfahânî de bu noktaya dikkat çekerek temellendirmede bulunurken aksi bir durumun mümkün olması, Allah'ın mümkün varlık olmasını gerektirir ki bu muhaldir.²⁹⁴

Buna göre kıdem ile bekâ arasında bir irtibat kurularak Allah'ın ezeli sıfatı sayılmaktadır. Buna göre Allah'ın kadîm olmasının bir uzantısı olarak ortaya çıkmış olan bekâ sıfatının mâhiyeti hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İmam Eş'arî, Eş'arîler'in büyük çoğunluğu ve Bağdat Mu'tezilesi'ne göre bekâ sıfatı, Allah'ın zâtından ayrı bir sıfat olup Allah bekâ sıfatı ile bâkîdir.²⁹⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, İmam Mâtürîdî'nin bekânın diğer sübûtî sıfatlar gibi bir sıfat olduğu görüşünde olduğunu belirtip kendisi de aynı görüşte olduğunu kaydetmektedir.²⁹⁶ Mâtürîdîler'in genelinin bekâyı müstakil bir sıfat kabul ettiği söylenebilir.

Basra Mu'tezilesi, el-Bâkılânî, el-Cüveynî ve Fahreddin er-Râzî ise bekânın zâttan ayrı bir sıfat olduğunu kabul etmeyip, varlığın devamından (istimrârü'l-vücûd) ibaret olduğu görüşünü ortaya atarak konuya farklı bir yaklaşımda bulunmaktadır. Râzî, bekânın müstakil bir sıfat olduğunu şiddetle eleştirmekte ve bunun mümkün

²⁹³ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 184.

²⁹⁴ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 944.

²⁹⁵ Saçaklızâde, **Neşrü't-tavâli'**, s. 416.

²⁹⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Tebsiratü'l-edille**, C. 2, s. 122.

olmadığını vurgulamaktadır.²⁹⁷ Râzî'nin bekânın müstakil bir sıfat olamayacağı görüşüne karşı bilakis müstakil bir vücûdî sıfat olduğunu benimseyen kelimcilerden biri de Mâtürîdî kelâmcı Nûreddin es-Sâbûnî'dir. (ö. 580/1184) Konu ile ilgili ikisi arasında gerçekleşen münazaraların birisi de bekâ sıfatının mâhiyeti hakkındadır.²⁹⁸

Başta Eş'arî olmak üzere bekânın zâtan ayrı bir sıfat olduğunu benimseyenlerin, bir şeyin var olma esnasında bâkî olmadığını, bâkî olma özelliğini sonradan kendisine eklenen bekâ sıfatı ile elde ettiği şeklinde istidlalde buldukları görülmektedir.

Konu hakkında açık bir kanaat serdetmeyerek hangi görüşü benimsediğini belirtmeyen İsfahânî, Eş'arî'nin ilgili istidlaline itiraz etmesinden bekânın zâtan ayrı bir sıfat olduğunu benimsemediği sonucu çıkartılabilir. Ona göre bir şey bâkî değilken sonradan bekâ sıfatı ile bâkî olmasının kabul edilmesi durumunda hudûs sıfatının da ayrı bir sıfat olması gerekir. Zira hâdis, hâdis değilken yani adem halinde iken sonradan var edilmesiyle hâdis olmaktadır. Hâlbuki hudûs, sübûtî ve zait bir sıfat değildir. Yokluğun imkânsız olması ve bir şeyin iki zamanda var olması, itibarî olup dış dünyada gerçek hakikati yoktur.²⁹⁹ İsfahânî'nin bu değerlendirmesinden hareketle bekânın zâtan ayrı bir sıfat olduğunu benimsediği söylenemez.

Râzî etkisiyle sonraki dönem Mâtürîdî düşünürler de bekânın zâtan ayrı müstakil bir sıfat olmadığını kabul etmiş görünmektedir. Beyâzîzâde Ahmed Efendi'ye (ö. 1098/1687) göre bekâ, zâta zait vücûdî bir sıfat olmayıp varlığın ikinci zamanda mevcudiyetini devam ettirmesidir.³⁰⁰ Bekânın zâtan hariç müstakil bir sıfat olmadığı görüşü genel kabul gördüğünden modern çalışmalarda bekâ sıfatı selbî sıfatlar kategorisinde değerlendirilmektedir. Zira selbî sıfatlar, Allah'ın zâtının kendisi dışındakilere nispetinden ibarettir. Allah'ın zâtının geçmişe nispetine kıdem, geleceğe nispetine bekâ ismi verilmektedir. Burada ortaya çıkan mantık ve anlam

²⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, **el-Erbâin fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Kahire, Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, 1986/1406, C. 1, s. 260.

²⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, **Münâzarâtu Fahriddîn er-Râzî fî bilâdi mâverâinnehr**, thk. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1967, s. 22-24.

²⁹⁹ İsfahânî, **Metâliu'l-enzâr**, s. 184.

³⁰⁰ Beyazîzâde Ahmed Efendi, **İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm**, thk. Yusuf Abdürrezzâk, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949/1368, s. 123.

örgüsünde geçmiş ve gelecek açısından bir nisbetten bahsedilmesi, kulların algı ve anlamlandırmaları ile alakalı bir durum olarak görülmelidir.

İbn Küllâb el-Basrî'nin, (ö. 240/854) Eş'arî'nin bekânın müstakil bir sıfat olduğunu ispatlamak için kullandığı argümanların benzerlerini kullanarak kıdem de sübûtî sıfatlardan olduğunu benimsediği nakledilmektedir. İsfahânî'ye göre kıdem bekâya râcî olmakta ve müstakil bir sıfat olmayı arz etmemektedir.³⁰¹

C. Nasslarda Geçen Sıfatlar

Literal anlamlarıyla teşbîh ve tescîmi çağrıştırdıkları ve bundan dolayı Allah'tan nefyedilmesi gerektiği halde nasslarda geçtiği için Allah'a nispet edilen sıfatlar olarak tanımlanması mümkün olan haberî sıfatlar, te'vil ve tefvîz ikileminde farklı görüşlere konu olmaktadır.

İlk dönem Selef uleması ve sonrasında Selef âlimlerinin devamı niteliğinde sayılabilecek Ehl-i Hadis, bu sıfatları nasslarda olduğu şekliyle Allah'a nispet etme yoluna gitmişlerdir. Teşbîh ve tescîme düşmemek adına bu sıfatları, bila-keyf (keyfiyetsizlik) ilkesi ile değerlendirerek tevhidi korumak şeklinde bir anlayışa hareket etmişlerdir. Mu'tezile, Maturîdîler ve Cüveynî ile birlikte bazı Eş'arî kelamcılar ise bu sıfatların Allah'ın zâtına layık bir şekilde te'vil edilmesinin gerektiği ve te'vil edilmeme durumunda teşbîhten kaçınmanın mümkün olmadığı kanaatinde olmuşlardır.

Haberî sıfatların te'vil edilip edilmeyeceği, zâttan ayrı sübûtî sıfatlardan kabul edilip edilmeyeceği sıfatların tespitinde kullanılan kuralların farklılığına göre değişiklik arz etmektedir. İsfahânî, haberî sıfatları te'vil edenlerin iki kuralından bahsetmektedir:

1. Allah'ın fiilleriyle istidlal
2. Noksanlıklardan tenzîh.³⁰²

Bu iki kural çerçevesinde Allah'ın fiillerinin Allah'ın ayn, vech, yed gibi sıfatlara delalet etmediği ve bu türden sıfatlar noksanlık bildirdikleri için te'vil

³⁰¹ İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, C. 2, s. 963.

³⁰² İsfahânî, **A.g.e.**, s. 184.

edilmesi gerektiği benimsenmiştir. Diğer taraftan bu iki kuralın yanında nassların da sıfatların tespitinde üçüncü bir kaynak/kural olduğu görüşünü benimseyenler haberî sıfatların Allah'ın zâtından ayrı sübûtî sıfatlar olduğu kanaatine sahip olmuşlardır.

İsfahânî, *Tavâliü'l-envâr* sahibi Beyzâvî'ye tabi olarak teşbîh ve tecsîmi gerektirmeyecek şekilde haberî sıfatlara iman edilip bunların bilgisinin Allah'a havale edilmesi (tefvîz) gerektiği görüşünde olduğu görünse de tefsirinde haberî sıfatlar ile ilgili ayetlerde te'vil yöntemini öncelediği görünmektedir. Eserleri hakkında bilgi verdiğimiz bölümde tefsirinin İsfahânî'nin en son kaleme aldığı eseri olduğu tespitinden hareketle, İsfahânî'nin bu konudaki görüşünün tespiti için tefsirini kullanmak daha mantıklı görünmektedir.

İsfahânî, tefsirinde “Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.”³⁰³ ayetindeki Allah'ın eli (yedullah) ifadesinden muradın, Allah Resulü'nün eli³⁰⁴ olduğu kanaatindedir. İlgili ayetleri te'vil etmesinin gerekçesini temellendiren İsfahânî, Allah'ın duyu organlarından ve cisimlerin özelliklerinden münezzehe olduğunu ileri sürmektedir. Aynı tutum, Allah'ın yüzü (vechü rabbike)³⁰⁵ ifadesinin, Allah'ın zâtı³⁰⁶ olduğu, Allah'ın gözü (ve litusnae ala ayni)³⁰⁷ ifadesinin ise Allah'ın himayesi³⁰⁸ olduğu şeklindeki te'villerinde de görülmektedir.

İsfahânî, “Rahman arşa istivâ etti”³⁰⁹ ayetinin tefsirinde istevâ fiilinin istevla (hükümran oldu)³¹⁰ anlamını önceleyip te'vili öne çıkarsa da istivânın bir sıfat olduğu ve iman edilmesi gerektiğine yer vermesinden hareketle teşbîh ve tecsîme kaçmadan keyfiyetsiz olarak tefvîz görüşüne karşı olmadığı sonucuna varılabilir.

³⁰³ Feth, 48/10.

³⁰⁴ İsfahânî, **Envârü'l-hakâik**, Süleymaniye YEK., Ragıp Paşa Koleksiyonu, no. 65, vr. 331b.

³⁰⁵ Rahman, 55/26.

³⁰⁶ İsfahânî, **Envârü'l-hakâik**, no. 65, vr. 376b.

³⁰⁷ Taha, 20/39.

³⁰⁸ İsfahânî, **Envârü'l-hakâik**, Süleymaniye YEK., Ragıp Paşa Koleksiyonu, no. 64, vr. 361b.

³⁰⁹ Taha, 20/5.

³¹⁰ İsfahânî, **Envârü'l-hakâik**, no. 64, vr. 358b.

D. Rü'yetullah

1. Rü'yetullah Kavramı ve İlgili Tartışmaların Zemini

Sözlükte “görmek” anlamındaki rü'yet sözcüğüyle “Allah” lafzından meydana gelen bir terkip olan rü'yetullah, Allah'ın ahirette görülmesini ifade etmektedir. Kelam tarihi boyunca devam eden rü'yetullah tartışmalarının odak noktasını rü'yet (görme) eyleminin ne anlama geldiğinin oluşturduğu söylenebilir. Rü'yetullah konusu, ru'yetin ne olduğu, mahiyeti ve meydana geliş şekli bakımından kelâm mezhepleri tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. İlgili tartışmalardan müstağni kalmayan müellifimiz İsfahânî'nin değerlendirmelerini müstakil bir bölüm içinde değerlendireceğiz.

Mu'tezile ve Cehmiyye, tenzîh ilkesine olan aşırı vurgularından dolayı rü'yetullahın cismaniyeti gerektirdiğinden hareketle kabul edilmesini mümkün görmemektedirler. Buna paralel olarak rü'yetullah hakkında nasslar ve tenzîh ilkesini beraber göz önünde bulunduran Eş'arîler ve Mâtürîdîler bila keyf (keyfiyetsiz) bir şekilde bunun imkân dâhilinde değerlendirirler.

İsfahânî, cennette ru'yetullahın imkânı ve ispatı meselesinden önce rü'yet kavramının etimolojik yönü ve mahiyeti itibariyle bir eylem oluşturması ile ilgili üç farklı anlamından bahsetmektedir:

1. Nesneye ışığın vurması ile görmenin odağındaki nesnenin suretinin gözde oluşması ile meydana gelen ve cismani görme diyebileceğimiz rü'yet biçimidir. Allah'ın bir mekânda olmasını gerektirdiğinden bu anlamı ile rü'yet, Allah hakkında muhaldir. Zira Allah mekândan münezzehtir. Ancak Müşebbihe ve Kerrâmiyye bu anlamı ile rü'yeti mümkün görürler. Çünkü onlara göre Allah, bir yönde ve mekânda olduğundan dolayı Allah'ın yönsel olarak görülmesi mümkündür.

2. Perdenin kalkması ve bütün araçların yok olması ile tam bir keşif hali anlamındaki rü'yet, bütün bilgilerin yakinî olması ve Allah'ın dolunay gibi varlığının kesinkes olarak bilinmesi anlamındadır. Bu anlamı ile rü'yet hakkında herhangi bir tartışma yoktur. Bütün kelâm mezhepleri, iman edilen ve bilinen bütün her şeyin ahirette kesin olarak ortaya çıkacağına hemfikirdir.

3. Bilinen bir şeyin bilgisinden sonra onu görmek ile hâsıl olan yeni durum gibi bir hali ifade etmek anlamındaki rü'yet, ışığın aydınlatması ve nesnenin suretinin oluşması olmaksızın meydana gelmektedir.³¹¹

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşıldığı gibi bu anlamı ile rü'yet Kelâm ilminde bir problem olarak tartışma konusu olmuş ve bununla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

2. Mu'tezile'de Rü'yetullah

Mu'tezile, Allah'a mekân ve cihet isnat etmeksizin rü'yetin mümkün olmadığını düşünmekte ve teşbîh ile tescîme girmemek için rü'yetullahın muhal olduğu kanaatindedir. Bu görüşlerine aklî ve naklî pek çok delil ileri sürmüşlerdir.

1. "Gözler onu idrak edemez"³¹² ayetindeki idrak sözcüğü, görmek anlamında olup hiçbir suretle gözlerin Allah'ı göremeyeceğini bildirmektedir. Mu'tezile'ye göre bu ayetle rü'yetullahın olmadığına iki şekilde istidlalde bulunulur. Öncelikle bu ayetin öncesindeki ve sonrasındaki ayetlerde Allah'ın, zâtını övdüğü görülmektedir. Övgüye dair olan iki ayet arasında başka muhtevaya sahip bir ayetin olması Arap dili açısından fesahate uygun düşmemektedir. Bundan dolayı bu ayetin de övgü için olduğu sonucuna varılır. Eğer Allah'ın görülemeyeceği övgü sebebi ise bu durumda onun görülmesi bir noksanlık olur. Allah noksanlıklardan münezzehtir olduğundan onun hakkında rü'yetin olması mümkün değildir.

İkinci olarak bu ayet, selbin umumiyetini ifade etmektedir. Selbin umumiyeti ise küllî olumsuzlukla tekabül etmektedir.³¹³ Durum böyle olunca ayet, Allah'ın dünya veya ahirette, rüyada veya yakaza halinde herhangi bir zamanda görülmesinin mümkün olmadığına delalet etmektedir.

2. Allah'ın Hz. Musa'ya hitaben "Beni göremezsin"³¹⁴ ayetindeki 'len' edatı, ebediyet bildirmektedir. Bundan dolayı ayet, beni edebiyen göremezsin şeklindedir. Hz. Musa hakkındaki bu ayetten hareketle bu görememe durumu bütün herkes için geçerli olmaktadır.

³¹¹ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 186.

³¹² En'âm, 6/103.

³¹³ Saçaklızâde, *Neşrü't-tavâli'*, s. 427.

³¹⁴ A'râf, 7/143.

3.Allah hakkında karşılıklı olma/karşısına alma söz konusu değildir. Çünkü karşılıklı bulunma cisimliliğini gerekli kılmaktadır. Allah cisim olamayacağına göre rü'yet de mümkün değildir.³¹⁵

Mutezilenin konuya yaklaşımına dair verilen yukarıdaki bilgilerde de görüleceği üzere, diğer kelâmi problemlerde olduğu gibi ru'yetullah meselesinde de tevhidi hassasiyet ile hareket etmeyi tercih etmiştir. Bu tercihin, Allah'ın aşkın ve müteal olma durumunu muhafaza etme, herhangi bir cismânilik atfetme durumlarından kendini koruma anlayışına dayanmakta olduğu anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili aleyhlerine olan ve görüşlerini nakzeden nakli delilleri te'vile tabi tutarak yorumladıkları anlaşılmaktadır.

Mutezile'nin ru'yetullah'ın olmayacağına dair ileri sürdüğü aklî ve naklî deliller gördükten sonra bu konuda farklı bir görüşe sahip olan Ehl-i Sünnet'in ru'yetullah anlayışını savunmaları noktasında hangi delillerle hareket ettiklerini görelim.

3. Ehl-i Sünnet'te Rü'yetullah

Rü'yetullahı sem'iyât kategorisinde ele alan Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın ahirette müminlerce görülmesi mümkündür. Bu konuda pek çok aklî ve naklî delil bulunmaktadır. Rü'yetullah konusundaki naklî delillerin delaletlerinin açık ve kesin olmasından hareketle Ehl-i Sünnet arasında herhangi bir ihtilaf olmamasına karşın bu konudaki aklî delillerin kesinlik arz etme durumu farklı bir şekilde değerlendirilebilmiştir.

Ehl-i Sünnet'in büyük çoğunluğuna göre rü'yetullah hem aklen hem de naklen mümkündür. Naklen mümkün olması rüyetullah hakkındaki ayet ve hadislerin delaletinin açık olması sebebiyledir. Teşbîh ve tescîme kaçmadan, Allah'a mekân ve cihet atfetmeden rü'yetullahın aklen imkânı ise ahirette Allah'ın insanlara bahşedeceği ve Allah'ın cihetsiz görülmesini sağlayacak gözler ile mümkün olacaktır. Çünkü "O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür ve insanlar bir ve kahhar olan Allah'ın huzuruna çıkarlar."³¹⁶ ayeti, dünyadaki bütün

³¹⁵ İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 189; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, C. 1, s. 275-276.

³¹⁶ İbrahim, 14/48.

herşeyin ahirettekinden farklı olduğuna işaret etmektedir. Bundan dolayı rü'yetullahı cihetsiz mümkün kılacak gözlerin olması da imkân dâhilindedir.

İmam Mâturîdî ve Fahreddin Râzî, rü'yetullahın imkânını değerlendirirken bunu savunmak için sadece nakille yetindikleri görülmektedir. Buna göre ru'yetullah sadece nakil ile sabittir.

Mâturîdî'ye göre rü'yetullah konusunda asıl olan, Allah'ı mahlûkatın özelliklerinden tenzîh ederek nakilde olduğu şekliyle kabul etmektir. Rü'yetullahın nasıllığı hakkında herhangi bir açıklama olmadığından dolayı keyfiyeti konusunda tevakkuf etmek gerekir.³¹⁷

Fahreddin Râzî ise görmenin illetinin varlık olduğu ve bu sayede Allah'ın da bir varlık olarak görülmesinin mümkün olduğu yönündeki aklî delili zayıf görmektedir. Ona göre bu konuda esasen naklî delillere dayanmak gerekir.³¹⁸

Bir Eş'arî kelamcısı olarak İsfahânî, rü'yetullahın mümkün olduğu görüşünü benimsemekte olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Ehl-i Sünnet içerisinde Fahreddin Râzî'nin bakış açısına benzer bir yöntemle meseleyi ele aldığı anlaşılan İsfahânî, rü'yetin illetinin varlık olarak tespiti ve illet ortaklığı sebebiyle Allah'ın da görülebileceği şeklindeki aklî istidlali kabul etmemektedir. Zira böyle bir şey, hak olan görüşe asılsız delille istidlalde bulunmak anlamına gelir.³¹⁹

İsfahânî de Fahreddin Râzî gibi rü'yetullahın imkânının naklen sabit olduğu görüşündedir. Ona göre rü'yetullahın naklî delilleri şunlardır:

1. Hz. Musa, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım dedi."³²⁰ ayetinde geçtiği üzere Allah'tan zâtını kendisine göstermesini (rü'yeti) talep etmiştir. Eğer rü'yet imkânsız olsaydı Hz. Musa'nın isteği boş ve gereksiz olurdu. Peygamberler Allah'ı en iyi tanıyan insanlar oldukları için Hz. Musa'nın Allah hakkında imkânsız olan bir şeyi talep etmesi mümkün değildir.

³¹⁷Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 146.

³¹⁸Râzî, *Muhassal*, s. 191.

³¹⁹İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 187.

³²⁰ A'râf, 7/143.

2. Allah, “Allah da, ‘Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.’ dedi.”³²¹ ayetinde rü’yeti, dağın sabit kalmasına bağlamıştır. Dağın sabit kalması zâtı itibariyle mümkün olduğundan dolayı ona bağlanan şey de mümkün olacağından rü’yet mümkün görülmektedir.

3. “O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar (nazirah)”³²² ayetindeki nazar ifadesi ya görmek ya da görülmek istenen nesneyi görmek için bakmak anlamına gelmektedir. Eğer bu ifadenin görmek anlamında olduğunu söylersek bu durumda rü’yetin imkânı kabul edilmiş olmaktadır. Eğer ikinci anlama hamledilirse bu durumda bu ifadede bir mecazın varlığından bahsetmek gerekmektedir. Bakmak sebep, görmek ise sonuç olup bu âyette sebep zikredilip müsebbep (sonuç) kastedilmektedir.

4. Allah, “Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerinden mahrum bırakılacaklardır.”³²³ ayetiyle kâfirlere azap tehdidinde bulunmaktadır. Ayette geçen mahrumiyet, Allah’ı görememek olarak tefsir edilmiştir.³²⁴ Kâfirler için Allah’tan mahrumiyet mevzubahis ise bu mahrumiyetin mü’minler hakkında geçerli olmaması gerekir. Eğer mü’minler Allah’ı göremeyecekse bu görme eyleminin kâfirlerden olumsuzlanmasının bir anlamı olmazdı.³²⁵

³²¹ A’râf, 7/143.

³²² Kıyâme, 75/22-23.

³²³ Mutaffifin, 83/15.

³²⁴ İsfahânî, **Envârü’l-hakâik**, no. 65, vr. 491a.

³²⁵ İsfahânî, **Metâliu’l-enzâr**, s. 186-187; İsfahânî, **Tesdîdü’l-kavâid**, C. 2, s. 953-957.

SONUÇ

İslami ilimlerin hemen hemen her alanında muhalled eserler kaleme alan Ebu's-Senâ el-İsfahânî, daha yaşadığı dönemde bile ilim dünyasında tanınır hale gelmiştir. Günümüze ulaşan yazma nüshalar, eserlerinin kendi döneminde istinsah edilerek geniş coğrafyalara yayıldığını göstermektedir. Yaşadığı dönemin ilim ve kültür merkezlerinin birçoğuna seyahat edip oralara yerleşen İsfahânî'nin ilim ve kültür dünyası da buna bağlı olarak genişlik ve zenginlik arz etmektedir. Yapmış olduğu seyahatler ve farklı mezheplerden âlimlerden ders almasının sonucu olarak onun da fikir dünyasında zamanla bir değişimin gerçekleştiği görülmektedir. Tebriz'deyken İbn Sinacı ekolün fikirlerini önemsiyor görünürken Şam ve Kahire'ye yerleşmesinin ardından Sünni-Eş'arî geleneğin takipçisi olduğu müşahede edilmektedir. Tebriz'deyken Nasiruddin Tûsî'nin *Tecrîd* metnini şerh etmişken Kahire'de Kâdı Beyzâvî'nin *Tavâli*' metnini şerh etmesi bu fikri değişimin bir yansıması olarak ön plana çıkmaktadır.

Kelâm ilminin en önemli meselelerinden olan hatta bazı tanımlamalara göre konusunu teşkil eden ulûhiyet, farklı fikirlerin ve görüşlerin ortaya çıktığı alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda İsfahânî de bir kelamcı olarak Kelâm ilminin bu en önemli konusuna gerektiği ihtimamı göstermiştir. Ulûhiyet anlayışını kısmen özgün kısmen de Eş'arî gelenek içerisinde kalarak oluşturmuştur. Böylece İslam düşüncesinde kelami düşüncenin, canlı olduğunu ve işlevsellik formunu kaybetmediğini göstermektedir.

İsfahânî, isbât-ı vâcib delillerine geçmeden önce genel olarak istidlali mümkün kılan illet-ma'lûl zincirinin bir noktada kopması gerektiğinin üzerinde durmuştur. Zira sonsuza kadar devam eden bir illet-ma'lûl zinciri ile isbât-ı vâcib mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı döngüsel illet-ma'lûl zinciri diyebileceğimiz devr ile doğrusal illet-ma'lûl zinciri diyebileceğimiz teselsülün iptali isbât-ı vâcibi mümkün kılma noktasından elzem görünmektedir. Bundan dolayıdır ki İsfahânî, devr ve teselsülün iptaline olması gereken özeni göstermiş bu bağlamda pek çok delil serdetmiştir. Aklen anlaşılması kolay olduğu için devrin iptali üzerinde fazla durmamış, gayretini teselsülün iptaline teksif etmiştir. Teselsülün iptalinde daha

işlevsel ve kapsamsal olduğundan dolayı burhân-ı tatbik delilini bütün yönleri ile ele almıştır. Böylece isbât-ı vâcibin imkânını sağlamış olmaktadır.

Devr ve teselsülün iptalinden sonra isbât-ı vâcibin temelini oluşturan bir diğer nokta olan âlem ve varlık anlayışı çerçevesinde İsfahânî, genel kelâmî paradigmaya sadık kalarak âlemi Allah'ın dışındaki herşey olarak tanımladığı görülmektedir. Ona göre âlem ya kendisiyle Allah'ın bilgisine ulaşılan anlamı ile ilim kökünden ya da Allah'a delalet etmesi cihetiyle alamet kökünden türetilmiştir. Ayrıca ona göre âlem, cevher ve arazlardan oluşmakta ve bu iki kısmın dışında üçüncü bir seçenek bulunmamaktadır.

Âlemin hâdis olduğu ve her hâdisin, hâdis olmayan bir muhdise ihtiyacı olduğu akıl yürütmesinden hareketle hudûs delilini kullanmakla beraber hudûs delilinin öncüllerini mantıkileştirme yoluna gitmiştir. İsbât-ı vâcib delillerinin mantıkî kesinliğini artırmaya yönelik gayretinde uzun yıllar Mantık ilmiyle uğraşmanın etkisinden bahsedilebilir. Bu mantıkî kesinliğe olan ilgisinden dolayı imkân delilininin ispata muhtaç öncül sayısının az olması ve kendi içerisinde daha tutarlı olması sebebiyle bu delili, hudûs deliline tercih etmiştir. Bu bağlamda imkân delilini daha tafsilatlı işlemiş ve nazari olan kısımlarını uzun akıl yürütmeler ile kesin hale getirmeye çalışmıştır. İmkân deliline olan inancından dolayı hudûs delilini de imkân deliline irca etme yoluna gitmiştir.

Bir kelamcı olarak İsfahânî'nin imkân deliline önem vermesinin kelâmın felsefîleşmesi ile irtibatlı olduğu görülmektedir. Müteahhirun dönemi felsefî kelâmında Kelâm ilminin mantıkî bir form kazanmasıyla delil ve istidlal yöntemlerinde değişimlerin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda imkân delili, içerik olarak delil-i limmî olduğu ve ispat edilmeye muhtaç önermelerinin azlığı sebebiyle mantıkî açıdan daha güçlü görülmüş ve daha çok kullanılmaya başlamıştır.

Mümkün olan varlığın zorunlu olarak mevcudiyeti idrak edildiğine göre bunun mümkün olmayan bir sebebinin olması gerekir. Sebebinin olmaması durumu devr ve teselsüle vardığından illet-ma'lûl zincirinin, başlangıcı olmayan zorunlu bir varlığa dayandırılması aklî bir zorunluluktur. Bu bağlamda İsfahânî, varlığın bedahatinden hareket edildiği için imkân delilini daha kuvvetli görmektedir.

Hudûs delilinde ise âlemin hareket ve sükûna konu olarak değişken olduğu noktasından hareketle değişken olanların ilah olamayacağı sonucuna varmaktadır. Âlemin hâdis olduğunu ispatladıktan sonra bu hâdis varlığın bir muhdise muhtaç olduğu gerçeği ortaya çıkmakta ve bu muhdisin de Allah olduğu sonucuna varmaktadır.

İsfahânî, Allah'ı bilmenin, akıl-baliğ olmuş bütün insanlara vacip olduğu kanaatini taşımakta ve bu vacipliğin kaynağının şer'î olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre "Bizler elçi göndermedikçe azap edici değiliz" âyeti, Allah'ı bilmenin şer'î olduğuna açık bir şekilde delalet etmektedir. O bu konuda Eş'arîler ile aynı düşünmekte ve bu konuda farklı düşünen Mâturîdîler ve Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Ona göre Allah'ı bilmenin kaynağının akıl olduğu varsayılması halinde ilgili ayet geçersiz olmaktadır. Çünkü ayette elçi gönderikmedikçe azap olmayacağı sarahaten belirtilmiştir. Bu görüş ayrılığının bir uzantısı olarak İsfahânî'ye göre kendisine vahiy ulaşmamış kişiler ma'zur olup fetret ehli sayılırken Mâturîdîler ve Mu'tezile'ye göre böyle kişiler ma'zur değildir ve Hz. İbrahim ile Ashab-ı Kehf'in istidlalde bulunduğu gibi istidlalde bulunması gerekmektedir.

İsfahânî'nin zâtının vâcibü'l-vücûd olması sebebiyle Allah'ın sıfatları konusunda bu zorunluluğun aklen gerektirdiği ve aklen olumsuzladığı sıfatlar üzerinde durup bu yönüyle filozofların yöntemini benimsediği görülmektedir. Filozofların Allah'ın zorunlu bir varlık olarak zâtının noksan sıfatları olumsuzlamaya delalet ettiğini belirterek bu yöntemi etkin bir şekilde kullanmaktadır. Sözelimi Allah zorunlu varlık olması onun, ortağı, benzeri, zıttının olmamasına delalet etmektedir. Yine Allah'ın zorunlu varlık olması; onun bileşik ve cisim olmaması, hâdislere mahal olmaması ve hissi arazlarla vasıflanmaması da delalet etmektedir.

Diğer taraftan İsfahânî, Allah'ın noksan sıfatlar ile vasıflanması durumunda ortaya çıkacak mahzurlu durumun nefyi üzerinden kurulan ve kelamcılarının kullandığı istidlal yöntemi de etkin bir şekilde kullanmaktadır. Mantık ilminde bu yöntem burhân-ı hulf olarak bilinmektedir. Allah'ın noksan sıfatlar ile vasıflandığı varsayımı üzerine ortaya çıkan durumun Allah'ın şanına yakışmaması sebebiyle bu noksan sıfatlar İsfahânî tarafından Allah'ın zâtından olumsuzlanmaktadır.

İsfahânî, Allah'ın zâtından hissi lezzetlerin olumsuzlanması gerektiği görüşünde olmasına karşın Allah'ın zâtında aklî lezzetlerin olabileceği fikriyle filozofların bu konudaki görüşünü benimsemiştir. Bu konuda Fahreddin Râzî ve genel Eş'arî gelenekten farklı bir kanaat ortaya koyduğu görülmektedir.

Rü'yetullah konusunda akıl-nakil ile usûl-fürû farkına gitmekte ve rü'yetullahın Kelâm ilminin temelini oluşturan asli meselelerinden olmadığı kanaatini taşımaktadır. İsfahânî'ye göre sem'iyâyâta veya dinin fûrûuna dair olan meselelerde akıl sadece bunları mümkün görme fonksiyonu görmekte bunların varlık ve yokluğu ise nassa göre şekillenmektedir. Bu bağlamda rü'yetullah Kelâm ilminin aslî bir meselesi olmadığından ve nasslarda geçtiğinden dolayı bunun kabulü elzem hale gelmektedir. İsfahânî, rü'yetullahın aklen ispat edileceği yönündeki görüşe katılmamakla bu meselenin tamamen sem'iyâyâta dair olduğu fikrindedir. Görmenin illetinin varlık olduğu bundan dolayı bir varlık olarak Allah'ın da görülebileceği şeklinde akıl yürütülmesine katılamamakta ve bu şekildeki istidlali hak olan davaya bâtil ile delil getirme olarak vasıflandırmaktadır. O bu konuda Fahreddin Râzî ve İmam Mâturîdî ile aynı kanaati taşımaktadır.

Sonuç olarak bir kelamcı, usulcu ve mantıkçı olarak Ebu's-Senâ el-İsfahânî, müteahhirûn dönemi kelâm geleneğinde önemli bir yer işgal etmektedir. Genel olarak kelâm ilminin özelde ise kelâmın ulûhiyet bahislerinin aklileşmesi sürecinde ve mantıkî yöntem açısından dakikleşmesinde ciddi emek harcamıştır. Felsefi kelâmın kurucu isimlerinden olan Fahreddin Râzî'nin takipçisi ve onun yöntemi üzerinden kelâm yapan bir âlim olsa da bazı konularda Râzî'den farklı düşündüğü gözden kaçmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Seyfüddîn : **Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Muhammed Mehdî, Kahire, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2007.
- Âmidî, Seyfüddîn : **Ğâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm**, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatîf, Kahire, Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Arıcı, Mustakim : **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.
- Aykaç, Mustafa : “Nâsiruddin el-Beyzâvî'nin Kelâmî Görüşleri ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Çorum, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Bağdâdî, Abdülkâhir : **Usûlü'd-din**, İstanbul, Matbaatü'd-devle, 1928.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa : **Hediyetü'l-ârifîn**, İstanbul, Maarif Vekâleti Matbaası Baskısından Ofset, Beyrut, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ty.
- Bâkılânî : **el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzü'l-cehlü bihi**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Beyazizâde Ahmed Efendi : **İşârâtü'l-merâm min ibârâti'limâm** thk. Yusuf Abdürrezzâk, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949/1368.
- Bolay, Süleyman Hayri : “Âlem”, **DİA**, 1989, C. 2, s. 357-360.
- Bulğen, Mehmet : **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, Ankara, TDV Yayınları, 2014.
- Calverley, Edwin E.-Pollock, James W : **Nature Man and God Nature Man and God in Medieval Islam : Abd Allah Baydâwî's text, Tawālî Al-Anwâr Min Matâli Al-Anzâr, along with Mahmud Isfahânî's commentary, Matâli Al-Anzâr, Sharh Tawālî Al-Anwâr**, ed. H. Daiber, D. Pingree, Leiden, E.J. Brill, 2002.

- Cürcânî, Seyyid Şerif : **el-Haşıyetu alâ şerhi't-tecrîd li-Şemseddin el-İsfahânî**, Süleymaniye YEK., Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, no: 800.
- Cürcânî, Seyyid Şerif : **Haşıyetü Metâlii'l-enzâr** (Metâliu'l-enzâr ile beraber), Dâru'l-Kütüb, 2008.
- Cürcânî, Seyyid Şerif : **Şerhu'l-Mevâkıf**, trc. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif : **Şerhu'l-mevâkıf**, Lübnan, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.
- Cürcânî, Seyyid Şerif : **Ta'rîfât**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Kahire, Daru'l-fadile, 2004.
- Cüveynî : **Akîdetü'l-nizâmiyye**, thk. M. Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-ezheriyye, 1992.
- Cüveynî : **Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'd-dîn**, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülmün'im Abdülhamîd, Kahire, Mektebetü'l-hancî, 1369/1950.
- Çelebi, İlyas : "Sıfat", **DİA**, 2009, C. 37, s. 100-106.
- Çelebi, Kâtip : **Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn**, tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- ed-Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemseddin el-Malikî : **Tabakâtu'l-müfessirîn**, Beyrut, Daru 'l-kutubi'l-ilmiyye, 1983.
- Demir, Mehmet : "Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin Nâziru'l-Ayn Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Demirci, Muhsin : "Ebu's-Senâ Mahmud İbn Abdi'r-Rahmân el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987.

- Demir, Osman : “Kalam’da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli’nin Teselsül Risalesi”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, 2010, sayı: 23, s. 117-142.
- Demir, Osman : “Tavâliu’l-Envâr Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine”, **İslâm İlim ve Düşünce Gelenğinde Kâdî el-Beyzâvî**, ed. Mustakim Arıcı, İsam Yayınları, 2017, ss. 737-764.
- Demir, Osman : “Teselsül”, **DİA**, 2011, C. 40, s. 536-538.
- Demirci, Kürşat : “Hulûl”, **DİA**, 1998, C. 18, s. 340-341.
- ed-Dımeşkî, Abdulkadir b. Muhammed en-Nuaymî : **ed-Daris fî Târîhi’l-Medâris**, Beyrut, Daru’l-utubi’lmiyye, 1990.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed : **Tabakâtü’l-müfessirîn**, thk. Süleymân b. Salâh el-Kazzî, Medîne, Mektebetü ’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1997.
- el-Esterâbâdî, Muhammed Cafer : **el-Berâhinü’l-kâtia fi şerhi tecrîdi’l-akâidi’s-sâtia**, Mektebü’l-i’lami’l-İslamî, 1424/2003.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan : **el-Lüma‘ fi’r-red alâ ehli’z-zeyg ve’l-bida‘**, thk. Hamude Gurabe, Kahire, 1955.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan : **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn**, tsh. Hellmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963.
- Fûde, Said Abdullatif : **Tehzîbu şerhi’s-senûsiyye**, Ürdün, Daru’r-râzî, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid : **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, uniye bih: Enes Muhammed Adnan eş-Şerefavi, Cidde, Dârü’l-minhâc, 2012/1433.
- Güç, Ahmet : “Sümeniyye”, **DİA**, 2010, C. 38, s. 132-133.

- Güdekli, Hayrettin Nebi : “Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- el-Hanbelî, İbn İmâd : **Şezerâtu'z-zeheb**, Beyrut, Daru İbn Kesir, 1406/1986.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar : **Keşfü'l-murâd fî tecrîdi'l-i'tikâd**, Beyrut, Müessesetü'l-a'lemi, 1998.
- Îcî, Adudüddîn : **el-Mevâkîf fî ilmi'l-keîâm**, Beyrut, Âlemü'l-kütüb, ty.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan : **Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. A. Abdurrahim es-Sayih, Kahire, Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2005.
- İbn Hacer, Ebu'l-fadl Ahmed b. Ali Muhammed b. Ahmed el-Askalânî : **ed-Dureru'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine**, Haydarabad, Meclisu Dâiretu'l-ma'arifi'l-osmaniyye, ty.
- el-İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemseddin : **Beyânü'l-muhtasar şerhu muhtasari İbni'l-Hâcib**, thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke, Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1986.
- el-İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemseddin : **Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye fî tefsîri letâifi'l-Kur'âniyye**, Süleymaniye YEK., Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, no: 45; Ragıp Paşa Koleksiyonu, no: 63; Ragıp Paşa Koleksiyonu, no: 64; Ragıp Paşa Koleksiyonu, no: 65.
- el-İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemseddin : **Tesdidü'l-kavâid fî şerhi tecridi'l-akâid** thk. Dr. Halid b. Hammad el-Advânî, birinci basım, Kuveyt, Daru'l-ziya, 1433/2012.
- el-İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemseddin : **Tenvîru'l-metâli' şerhu metâli'l-envâr**, Süleymaniye YEK., Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, no: 916.

- el-İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemseddin : **Metâliu'l-enzâr alâ tavâlii'l-envâr**, Dâru'l-Kütüb, 2008.
- el-İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemseddin : **Nâziru'l-Ayn**, İspanya Escorial Kütüphanesi, no: 1938.
- el-İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemseddin : **Şerhu minhâci'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl**, thk.: Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Riyad, Mektebetü'r-rüşd, 1420/1999.
- İsfahânî, Râgıb : **Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân**, thk. Safv An Adnan Davudî, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, 1992.
- Kadı Abdülcabar, Ahmed el-Hemedânî : **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, trc. İlyas Çelebi, İstanbul, TYEKB, 2013.
- Kâdî Beyzâvî : **el-Gâyetü'l-kusvâ min dirâyeti'l-fetvâ**, thk. Ali Muhyiddîn el-Karadâğî, Beyrut, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2008.
- Kâdî Beyzâvî : **Misbâhu'l-ervâh fî usûli'd-dîn**, thk. Saîd Fûde, Dârü'r-Râzî, 2007.
- Kâdî Beyzâvî : **Minhâcu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl**, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2006.
- Kâdî Beyzâvî : **Tavâli'u'l-envâr: Kelâm Metafizigi**, trc. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, İstanbul, TYEKB, 2014.
- Kâdî Beyzâvî : **Tavâliu'l-envâr min metâlii'l-enzâr**, thk. Abbas Süleyman, Beyrut, Dârü'l-Cıl, 1991.
- Kaya, M. Cüneyt : **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Veysel : **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Ankara, Otto Yayınları, 2015.
- Kaya, Veysel : “ Fahreddin Râzî'nin Mâturîdîlerle Olan Tartışmaları ve Eleştirisi”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**,

- Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Kehhale, Ömer Rıza : **Mu'cemu'l-müellifin**, Beyrut, Daru ihyau't-turasi'l-Arabi, ty.
- Kiraz, Celil : “Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri”, **UÜİFD**, C. XV, sayı. 1, 2006, s. 319-367.
- Koloğlu, Orhan Şener “Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, **UÜİFD**, C. XVI, Sayı: 2, 2007, s. 195-214.
- Kutbuddin, Sibğettullah Ğulam Nebi “Tahkik-Dirase beyâni meâni'l-bedî”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Mekke, Ümmü'l-Kura Üniversitesi Şeriat Fakültesi, 1989.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr : **Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim el-müsemma te'vilatu ehli's-sünne**, thk. Fatma Yusuf Heymi, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2004/1425.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr : **Kitâbu't-tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Beyrut, Dâru Sâdır, 2001.
- en-Neseîfî, Ebü'l-Muin **Bahrü'l-keîâm fi usûli'd-dîn**, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersicî, Amman, Darü'l-feth, 2014.
- en-Neseîfî, Ebü'l-Muin **Bahru'l-keîâm**, thk. Veliyüddin Muhammed Salif el-Ferfur, Şam, Daru'l-ferfur, 2000.
- en-Neseîfî, Ebü'l-Muin : **Tabsiratu'l-edille**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, C. I.
- Öz, Mustafa : **İmam-ı Azam'ın Beş Eseri**, İstanbul, İFAV, 2015.
- Öz, Mustafa : “Deysaniyye”, **DİA**, 1994, C. 9, s. 270-272.

- Özervarlı, M.Sait : “İsbat-ı Vacib”, **DİA**, 2000, C. 22, s. 495-497.
- Özler, Mevlüt : “Allah’ın Zâtının Mahiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi”, **AÜİFD**, 1997, sayı: 13, s. 91-106.
- er-Râzî, Ebû Hâtim : **A'lâmu'n-niibüvve**, thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vani, Tahran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- Râzî, Fahreddin : **el-Erbaîn fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986/1406.
- Râzî, Fahreddin : **Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn**, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1984.
- Râzî, Fahreddin : **Münâzarâtu Fahriddîn er-Râzî fî bilâdi mâverâinnehr**, thk. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1967.
- Saçaklızâde, Mehmed b. Ebî Bekr : **Neşrü't-tavâlî**, thk. Muhammed Yûsuf İdrîs, Ürdün, Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2011.
- Sâbûnî, Nûreddîn : **el-Bidâye fî usûli'd-dîn**, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiye, Daru'l-maarif, 1969.
- es-Safedî, Selahaddin : **A'yânu'l-asrî ve e'vânu'n-nasrî**, Beyrut, Daru'l-fikri'l-mu'asır, 1998.
- Soyal, Fikret : “İslâm Kelâmcılarının Tevhîd Vurgusu: Eş'ârî Bilginlerin Tevhîd Bağlamında Çoklu Tanrı Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, **Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014**, 2015, C. 1, s. 395-414.
- Soyal, Fikret : “İlk Dönem İslâm Kelâmcılarının Teslîs Eleştirileri”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

- es-Subkî, Tâcuddin Abdulvehhâb b. Takiyuddin : **Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ**, ikinci basım, Kahire: Hicr li'd-deb'ati ve'n-Neşr ve't-Tevziî, 1989.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdülkerim : **el-Milel ve'n-nihal**, thk. Emir Ali Mehna – Ali Hasan Faur, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- eş-Şevkanî, Muhammed b. Muhammed Abdullah Yemenî : **el-Bedru'd-tâli bimehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi**, Beyrut, Daru'l- ma'rife, ty.
- Şirinov, Agil : **Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet**, İstanbul, İsam Yayınları, 2011.
- et-Talişî, Ahmed : **Nihâyetü'l-efkâr fî şerhi tavâlii'l-envâr**, Süleymaniye YEK., Ragıp Paşa Koleksiyonu, no: 780.
- Teftâzânî, Sa'deddin : **Şerhü'l-akâid**, trc. Talha Hakan Alp, İstanbul, Rihle Yayınevi, 2011.
- Teftâzânî, Sa'deddin : **Şerhu'l-mekâsıd**, Lübnan, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- Tehânevî, Muhammed Ali el- Farukî : **Keşşâfu'l- ıstılâhâti'l-ulum ve'l-fünûn**, Kahire, Mektebe-i Lübnan naşirun, 1963.
- Tekin, Ayşe Betül “Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Topaloğlu, Bekir “Allah”, **DİA**, 1989, C. 2, s. 476-498
- Topaloğlu, Bekir : “Hudûs”, **DİA**, 1998, C.18, s.303-309
- Topaloğlu, Bekir : **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Bekir : “Kudret”, **DİA**, 2002, C. 26, s. 316-317.
- et-Tûsî, Nasîrüddîn : **Tecrîdü'l-i'tikâd**, Mısır, Daru'l-marifeti'l-camiyye, 1993.

- et-Tûsî, Nasîrüddîn : **Telhîsü'l-muhassal**, thk. Abdullah Nurani, Tahran, Müessese-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980.
- Türker, Ömer : “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2008, sayı: 19, s. 1-24.
- Türker, Ömer : “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, **İAD**, 2007, sayı: 18, s. 1-26.
- el-Yafiî, Ebû Muhammed Afifuddin : **Mir‘âtu’l-cinân ve ibratu’l-yekzân fima’rifati ma yu’teberu min hevâdisi’z-zaman**, Beyrut, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1418/1997.
- Abdullah b. Es‘ed b. Ali b. Süleyman
- Yavuz, Yusuf Şevki : “İrade”, **DİA**, 2000, C. 22, s.379-380.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Kelâm”, **DİA**, 2002, C. 25, s. 194-196.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Vahdaniyyet”, **DİA**, 2012, C. 42, s. 428-430.
- Yurdagür, Metin : “Basar”, **DİA**, 1992, C. 5, s. 101.
- Yurdagür, Metin : “Bekâ”, **DİA**, 1992, C. 5, s.359-360.
- Yurdagür, Metin : “Haşviyye”, **DİA**, 1997, C. 16, s. 426-427.
- Yücedoğru, Tevfîk : “Tekvin”, **DİA**, 2011, C. 40, s. 388-390.
- ez-Zirikli, Hayreddin : **el-A’lâm**, Beyrut, y.y, 1976.