

# Rumeli

## RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ابلی للبحوث الإسلامیة | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN : 2564 - 7903 • Yıl / Year : 2023 • Sonbahar / Fall • Sayı / Issue : 12



TRAKYA  
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ  
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

# RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Journal of Islamic Studies

Yıl / Year: 2023 – Sonbahar / Fall – Sayı / Issue: 12



ISSN: 2564-7903

Dergimizin Tarandığı Veritabanı ve İndeksler:



## RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi | Journal of Islamic Studies

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

**Kapsam | Scope:** Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları, Balkan Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies, Balkan Studies

**Periyot | Period:** Yılda 2 Sayı (30 Nisan & 31 Ekim) / Biannual (30 April & 31 October)

**Yayın Dili | Language Publication:** Türkçe & İngilizce & Arapça & Arnavutça & Boşnakça / Turkish & English & Arabic & Albanian & Bosnian

**Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi** Uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.  
**Rumeli Journal of Islamic Studies** is a international peer-reviewed academic journal.

### Yayıncı / Publisher

Trakya Üniversitesi Matbaası  
Edirne Teknik Bilimler MYO Sarayıçı Yerleşkesi Edirne, TÜRKİYE

### Amblem ve Kapak Tasarımı | Emblem and Cover Design

Dr. Ömer Kasım Kahya

### Grafik Tasarım ve Mizanpaj | Graphic Design and Layout

Dr. Mücahit Karakaş

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC). Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All the responsibility for the content of the papers published in Rumeli Journal of Islamic Studies belongs to the authors.

### İletişim | Communication

**Dr. Fatih Şabani**

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne- TÜRKİYE

Tel: 0 284 235 68 99 Fax: 0 284 235 08 87

rumelislam@trakya.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/rumeli>

<https://rumeli.trakya.edu.tr/>

**RUMELİ**  
**İslâm Araştırmaları Dergisi**  
**Journal of Islamic Studies**  
**مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية**

ISSN: 2564-7903

**SAHİBİ | OWNER**

Trakya Üniversiteler Birliği İlahiyat Fakülteleri Adına  
**Prof. Dr. Ali Öztürk**  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF**

**Dr. İtir Rruğa**  
rrugailir@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS**

**Dr. Halil İbrahim Kaygısız**  
hibrahimkaygisiz@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Dr. Feim Gashi**  
feimgashi@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Dr. Yakup Bıyıkoğlu**  
ybiyikoglu@nku.edu.tr / Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**YAZI İŐLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER**

**Dr. Nurullah Koltas**  
nurullahkoltas@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**REDAKSİYON / REDACTION**

**Dr. Mustafa BarıŐ**  
mustafabaris@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Dr. Enes Eryılmaz**  
enes.eryilmaz@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Dr. Zehra Gözütok Tamdoğan**  
ztamdogan@klu.edu.tr / Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi



**Basım Tarihi / Printing Date**

**Ekim / October - 2023**



<https://rumeli.trakya.edu.tr/> <https://dergipark.org.tr/rumeli>



[rumelislam@trakya.edu.tr](mailto:rumelislam@trakya.edu.tr) [rumeliislam@rumeliislam](https://twitter.com/rumeliislam)



## Araştırma Makaleleri / Articles

# KADERE KELÂMÎ VE TASAVVUFÎ BİR BAKIŞ: ABDULLAH EL-İSFAHÂNÎ ÖRNEĞİ

Geliő Tarihi: 2 Haziran 2023

Kabul Tarihi: 1 Ağustos 2023

İbrahim BAYRAM\*

### Öz

Tasavvufî kimliği baskın olmakla birlikte kelâmî sahada da eser veren ulema arasında yer alan Abdullah el-İsfahânî, her iki hüviyetinden de izler taşıyan *Nûru'l-akâid ve ziyâü'l-fevaid* adlı telifinde kader konusunu da incelemiştir. Meseleyle ilgili olarak farklı perspektifler sunan müellifin bakış açısı konuya ayrı bir zenginlik katmaktadır. Bu zenginliğin gözler önüne serilmesi amacıyla kaleme alınan çalışmada müellifin ilgili eseri temel alınarak konunun detayları ortaya konulmuştur. Bir mukayese imkânı sunması amacıyla diğer kelâm ve tasavvuf eserlerinden de faydalanılan çalışmada tamamen müellifin konuyu sunuő biçiminden hareketle başlıklar oluşturulmuştur. Beşerî fiillerin yaratma ve kesb şeklinde iki boyuta sahip olması, cebirle tefviz arasında bulunması müellifin tercihi doğrultusunda daha yoğun şekilde işlenmiştir. Kelâmcı kimliğinin daha çok göze çarptığı bu konularda Eş'arî çizgi ağır basmaktadır. Kaderin tanımı, hükümranlığı ve sırrı gibi meselelerde ise sūfî yönü ön plana çıkmaktadır. Bunların dışında fiil sebep iliőkisi, âyetlerin, beşerî fiilleri bazen Allah'a bazen kula nispet etmesinin nedenleri de değindiği konular arasında bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Tasavvuf, Abdullah el-İsfahânî, Kader, Beşerî Fiiller.

## A THEOLOGICAL AND SUFISTIC PERSPECTIVE ON DESTINY: THE CASE OF 'ABDALLĀH AL-IŞFAHĀNĪ

### Abstract

'Abdallāh al-Işfahānī, who is among the scholars who also produced works in the field of theology, although his sūfī identity is dominant, also examined the subject of fate in his manuscript *Nūr al-'aqa'id* and *ziyā al-fawā'id*, which bears the traces of both of his identities. The perspective of the author, who offers different perspectives on the issue, adds a different richness to the subject. In the study, which was written in order to reveal this richness, the details of the subject were revealed based on the relevant work of the author. In the study, which also benefited from other works of theology and mysticism in order to provide a comparison opportunity, titles were created entirely based on the way the author presented the subject. The fact that human verbs have two dimensions as creation and kasb, being between jabr and tafwīz has been processed more intensely in line with the author's preference. In these matters, where the theologian identity is more prominent, the Ash'ari style predominates. In matters such as the definition, sovereignty and secret of destiny, its sūfī aspect comes to the fore. Apart from these, the verb-cause relationship, the reasons why the verses sometimes ascribe human actions to Allah and sometimes to the servant are among the topics that they refer to.

**Keywords:** Kalām, Sufism, Abdallāh al-Işfahānī, Destiny, Human verbs.

### Giriş

Kaynaklarda hakkında pek de bir bilgi bulunmayan Abdullah el-İsfahânî'nin isim silsilesi Kutbuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Eymen en-Nûrî el-İsfahendî şeklinde geömektedir.<sup>1</sup> Bu son nisbe el-İsfahânî şeklinde de zikredilmektedir.<sup>2</sup> Bunu ilave

\* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaőa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, ibrahim.bayram@gop.edu.tr, **ORCID ID:** 0000-0002-4752-0447, **DOI:** 10.53336/rumeli.1309157.

**İntihal:** Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atıf / Citation:** Bayram, İbrahim, "Kadere Kelâmî Ve Tasavvufî Bir Bakış: Abdullah El-İsfahânî Örneği", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 12 (Ekim 2023): 114-140.

**Copyright** © CC BY-NC 4.0

<sup>1</sup> Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisi (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1744.

kayıt olarak düşünmek de elbette mümkündür. Yine bazen el-Mekkî şeklinde de anılan müellif,<sup>3</sup> kimi kez el-Erdebilî nisbesi ile yâd edilmektedir.<sup>4</sup> Bu son nisbe bizzat onun bazı eserlerinde müellif ismi olarak da geçmektedir.<sup>5</sup> Şâfiî tabakat yazarlarından Tâceddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) bir vesileyle kuvvetle muhtemel müellifi kastederek kullandığı Kutbuddîn Muhammed b. İsfahbedâ el-Erdebilî isim silsilesi, onun Erdebil ile bir alakasının olduğunu göstermektedir.<sup>6</sup> Öte yandan burada yine Sübkî'nin zikrettiği “İsfahbedâ” ifadesi eğer yanlış kayda geçmediyse kimi zaman müellife izafe edilen el-İsfahendî nisbesinin de esin kaynağı olmalıdır. Kaldı ki Kâtib Çelebi de bir yerde onun nisbesini doğrudan “el-İsfahbedî” şeklinde takyit etmektedir.<sup>7</sup>

Müellif hakkında daha çok Kutbuddîn lakabı kullanılmakta ise de, buna kimi zaman Şemseddîn mahlası da eşlik etmektedir.<sup>8</sup> Sübkî'nin onu anarken zikrettiği lakaplardan biri ise “Bereketü'l-müslimîn”dir.<sup>9</sup> Sübkî'nin yine hem bu ifadeyi kullandığı yerde hem de eserinin başka bir yerinde ona “Allah onun bereketini çoğaltsın”, “Allah üzerimize bereketini saçsın” şeklinde dua etmesi müellifimizin bereket ile anıldığı gibi bir intiba uyandırmaktadır.<sup>10</sup> Yine müelliften zikir telkini aldığı belirtilen Muhammed el-Kürevî'nin (ö. 840/1436) de “bereketini devam ettirsin” şeklinde ona dua etmesi bu intibayı daha da kuvvetli hale getirmektedir.<sup>11</sup>

Müellifimiz hakkında kullanılan bir diğer nisbe ise “eş-Şâfiî”dir. Bu ifadeyle onun mezhebi kimliğine atıf yapılmış olmaktadır.<sup>12</sup> Yine temel mevkiini bildirir şekilde ona zahid<sup>13</sup> ve sûfi<sup>14</sup> nitelemesinde de bulunulmakta, Şam'a göçtüğü kaydedilmektedir.<sup>15</sup>

Müellifin ismi ve künyesi ile ilgili karışıklıklar ölüm tarihi hakkında da devam etmektedir.<sup>16</sup> Kâtib Çelebi, onun 591 senesinde vefat ettiğini söylemekte, bir yerde aynı tarihi İsmâil Paşa ile Ömer Rıza Kehhâle de tekrarlamaktadır.<sup>17</sup> Ancak İsmâil Paşa'nın başka bir çalışmasında onun *Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid* adlı eserini 767 yılında bitirdiği şeklinde

<sup>2</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/274; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbûât* (Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.), 2/1443.

<sup>3</sup> Abdülhay b. Fahriddîn Haseni Talibi Abdülhay Hasen, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmî ve'n-nevâzir* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1420/1999), 3/272.

<sup>4</sup> *Fihrisu mahtûtâti mektebetu Mekketi'l-Mükerrreme*, haz. Abdülvehhab İbrâhim Ebû Süleyman (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1418/1997), 113.

<sup>5</sup> Kutbuddîn el-Erdebilî, *er-Risâletü'l-Mekkiyye* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.7 934 H1), 167b-168a.

<sup>6</sup> Taceddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed Tanahî (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, ts.) 8/278.

<sup>7</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/893.

<sup>8</sup> İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/458.

<sup>9</sup> Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/313.

<sup>10</sup> Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/313; 8/278.

<sup>11</sup> Abdülhay Hasen, *Nüzhetü'l-havâtır*, 3/272.

<sup>12</sup> İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *İzâhü'l-meknûn fi zeyl-i 'ala Keşfi'z-zunûn*, tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge el-Kilisi (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsil-Arabî, ts.), 2/685; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/274.

<sup>13</sup> İsmâil Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 2/685; Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443.

<sup>14</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/274; Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443.

<sup>15</sup> İsmâil Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 2/685; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/274.

<sup>16</sup> Mustafa Ahmed İsmâil Mürsî, *Kitâbü Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid* (Kahire: Câmîatü'l-Kahire, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, Yüksek Lisans Tezi, 2016), b.

<sup>17</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/893; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/458.

düştüğü kayıt, müellifimizin ölüm tarihinin 767 yılından sonra olduğunu göstermektedir.<sup>18</sup> Bu bilgi sonraki dönemde kaleme alınan başka bir biyografi-bibliyografi çalışmasında da teyit olunmakta, onun 767/1365 tarihinde hayatta olduğu vurgulanmaktadır.<sup>19</sup> Öte yandan bizzat müellifin *er-Risâletü'l-Mekkiyye*'sinde Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî'ye (ö. 676/1277) yaptığı atıf da,<sup>20</sup> onun vefat tarihinin 591 olamayacağını göstermektedir. Bu durumda diğer tarihin (767 sonrası) doğru kabul edilmesi gerekmektedir. Burada mezkûr eserin sahibi ile müellifimizin farklı kişi olması gündeme getirilebilirse de pek çok kaynakta hem akaid hem de söz konusu eserin kendisine nispet edilmesi bu ihtimali hayli zayıflatmaktadır. Bu noktada yüksek lisans çalışması olarak müellifin ilgili akaid eserinin tahkikini yapan Mustafa Ahmed İsmâil Mürsî ise bu tarihi iki sene daha ileri atıp onu “769 yılında sağ” şeklinde kayıtlamaktadır.<sup>21</sup>

Yine Taceddîn es-Sübki'nin, doğrudan müellifimizin kendisiyle paylaştığını söylediği bir anlatıdan hareket edildiğinde de bu tarih (767 veya 769 sonrası) daha doğru gözükmektedir. Zirâ Sübki'nin vefat yılı 771/1310'dur. Bu durum, aynı zamanda müellifimize nispet edilen “Şâfiî” nisbesini de güçlendirmektedir. Zira bir Şâfiî olan Sübki belli ki zaman zaman onunla aynı ilim meclisini paylaşmaktadır ve onun burada müellifimizden aktardığı anekdot da bir diğer Şâfiî fakihî hakkındadır.<sup>22</sup> Öte yandan yine Sübki'nin, müellifimizin göçtüğü şehir olarak bahsedilen Dımaşk/Şam'da yaşayıp ilim tahsil etmesi de<sup>23</sup> o ikisinin yollarının burada kesiştiğini, daha önemlisi, mezkûr tabakat yazarının Kutbuddîn Muhammed b. İsfahbedâ el-Erdebilî şeklinde andığı zatın müellifimiz olmasını oldukça güçlü hale getirmektedir.

Sübki'nin, yine aynı ismi zikredip de ona yönelttiği sorulara aldığı cevaplar da ilgili zatın müellifimiz olduğunu desteklemektedir. Zira bu konuşmada rü'yetullahın hem dünyada hem de ahirette vuku bulacağını, ancak dünyada sınırlı sayıda kişilerce basiret gözüyle; ahirette ise tüm müminlerce baş gözü ile gerçekleşeceğini söyleyen Kutbuddîn Muhammed, eserinde de aynı görüşü teyit etmektedir. Yine Sübki konuyla ilgili olarak kullanılan ayna metaforunun hulûlü çağrıştırdığı iddialarını hatırlattığında, hulûlün iki zat arasında gerçekleşeceği, aynada ise suretin ona hulul etmediğini belirten müellifin bu ifadeleri de eserinde benzer şekilde geçmektedir.<sup>24</sup> Burada elbette söz konusu düşünce ve cevapların başka bir mutasavvıf tarafından da aynı şekilde savunulması mümkün olduğu için ilgili görüş sahibini hiçbir şüpheye mahal bırakmadan tayin etmek zor ise de bu denli kesişmenin, adı anılan zatın müellifimiz olmasını güçlü hale getirdiğini kabul etmek gerekir. Bununla birlikte burada aksi ihtimalin tamamen devre dışı bırakılmadığı da teyit olunmalıdır.

Sübki'nin bu noktada onunla ilgili müstakil bilgi vermemesi nispeten kafa karıştırıcı ise de kanaatimizce bu durum müellifimizin fıkıh alanında şöhretinin olmaması ile alakalıdır. Nitekim Sübki'nin ona atıf yaptığı iki yerden biri keramet, diğeri ise kimi tasavvufî ve kelâmî

<sup>18</sup> İsmâil Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 2/685.

<sup>19</sup> Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443.

<sup>20</sup> Erdebilî, *er-Risâletü'l-Mekkiyye*, (Nadir Eserler, 297.7 934 H1), 179a.

<sup>21</sup> Mustafa Ahmed İsmâil Mürsî, *Kitâbü Nûru'l-akâid ve ziyâü'l-fevâid*, künye sayfası.

<sup>22</sup> Taceddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8/278.

<sup>23</sup> Bilal Aybakan, “Sübki, Taceddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/11.

<sup>24</sup> Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid ve ziyâü'l-fevâid* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 29b-31b.

konulara dair sorduğu suallere aldığı cevapların nakli meyanındadır.<sup>25</sup> Tabii burada Şâfiî olmadığı için müellifimize yer verilmemesi de ihtimal dâhilindedir. Ancak ona verilen Şâfiî nisbesi ve bunu destekleyen unsurlar, açıkçası ilgili seçeneği daha güçlü kılmaktadır.

Müellifin eserlerine gelince bunlardan birisi bu çalışmanın da temel kaynağı olacak olan *Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid*'dir.<sup>26</sup> Onun mezkûr eserini 767 yılında bitirdiği, faydalı bilgiler içeren değerli bir kitap olduğu aktarılmaktadır.<sup>27</sup> Ancak eserin kimi yazma nüshalarında onun Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) izafe edildiği görülmektedir. Örneğin hattı oldukça okunaklı olduğu için bu çalışmada da kaynak olarak kullanılacak yazmanın unvan sayfasında "Kutbu'd-dünyâ ve'd-dîn Ebû Muhammed Abdullah" şeklinde müellifimiz hakkında da zikredilen lakap ve isim silsilesi kaydedildikten sonra "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî el-Endelüsî" ifadesi yer almaktadır.<sup>28</sup> Daha ötesi muhtemelen yazmanın unvan sayfasında geçen İbnü'l-Arabî isminden hareketle onu bu zata ait olduğu düşüncesiyle Osmanlıcaya tercüme eden Ahmed Nazmî de (1876-1950), müellif ismi olarak meşhur sûfnin adını vermektedir.<sup>29</sup> Ancak ilgili biyografi ve bibliyografi eserlerinden yapılan atıflar, yine İbnü'l-Arabî'nin bu isimde bir akaid eserinin olmaması söz konusu telifin Abdullah İsfahânî'ye ait olduğunu göstermektedir.

Müellifin eserlerinden bir diğeri ise *Miyârü'l-mürîdin* olup<sup>30</sup> muhtasar bir telif olarak nitelendirilmektedir.<sup>31</sup> Onun diğeri bir eseri ise *er-Risâletü'l-Mekkiyye*'dir.<sup>32</sup> Bizzat müellifin ifadesine göre o, mezkûr eserini Mekke'de yazmaya başlamış, Şam'da ikmal etmiştir.<sup>33</sup> Öte yandan bu eserin ismi sadedinde ona bazı kaynaklarda "fi huluki's-sûfiyye" ibaresi de eklenmektedir.<sup>34</sup> Müellife izafe edilen eserler arasında ayrıca *Sülûkü'l-ulemâ*<sup>35</sup> ve *Meâdinü'l-cevâhir fi fadli'z-zikr ve'z-zâkir* isimli telifler de yer almaktadır.<sup>36</sup>

Müellifin eserlerinden ve diğeri kimi anekdotlardan anlaşıldığına göre onun en baskın özelliği sûfi kimliğidir. Nitekim onun sûfi müelliflerin eserlerini inceleyen çalışmalarda yer alması bu konumunu göstermektedir.<sup>37</sup> Yine Sübkî'nin, meşhur tabakat eserinde onunla ilmi bir sohbet meyanında bir araya geldiğini belirtip ona rü'yetullah, tecelli ve hulûl hakkında

<sup>25</sup> Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/313; 8/278.

<sup>26</sup> İsmâil Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, 2/685; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/458; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/274; Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1444.

<sup>27</sup> İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *İzâhü'l-meknûn*, 2/685.

<sup>28</sup> Kutbu'd-dünyâ ve'd-dîn Ebû Muhammed Abdullah Muhyiddîn İbnü'l-Arabî el-Endelüsî [Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen el-İsfahânî], *Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-avâid [fevâid]* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.4 EYM 1).

<sup>29</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, [Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen el-İsfahânî], *Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid*, çev. Ahmed Nazmî (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.7 EYM 1).

<sup>30</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1744; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/458; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/274; Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1444.

<sup>31</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1744.

<sup>32</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/893; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/458; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/274; Davud Çelebi Mevslî, *Kitâbu mahtûtati'l-Mevsil* (Bağdad: Matbaatü'l-Furât, 1346/1927), 154.

<sup>33</sup> Erdebilî, *er-Risâletü'l-Mekkiyye*, (Nadir Eserler, 297.7 934 H1), 168a, 229b.

<sup>34</sup> Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443.

<sup>35</sup> Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443; Yûsuf K. Hürî, *el-Mahtûtâtü'l-Arabiyye el-mevcûd fi mektebeti'l-Câmiati'l-Amîrikiyye fi Beyrût* (Beyrut: Câmiatu Beyrut el-Amirikiyye, 1985), 496.

<sup>36</sup> Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî*, 2/1443.

<sup>37</sup> Muhammed Ahmed Dernika, *Mu'cemü'l-müellifine's-sûfiyyîn* (Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2006), 238.



sorduğu sualleri ve cevaplarını paylaşması da müellifimizin sûfi kimliğini göstermektedir.<sup>38</sup> Yine ilgili kaynaktaki geçtiği üzere Muhammed el-Kürevî'nin Abdullah el-İsfahânî'den Şam'da telkin zikri alması da onun bu kimliğini öne çıkarmaktadır. Kürevî, onu selef bakiyesi, ilim ehli, hak, şariat ve din kutbu şeklinde nitelemekte, ona sorduğu ve aldığı cevabı aktarmaktadır.<sup>39</sup>

Müellifin sûfi kimliği baskın olsa ve bu hüviyeti ile tanınsa da onun itikada dair telif ettiği eseri kelâm alanında da bir yetkinliğinin bulunduğunu göstermektedir. O, söz konusu eserinde her iki kimliğini yansıtmaktadır. Nitekim eserinin girişinde ilgili akaid esaslarını hem mezhep ulemasından hem de sûfiyyenin ilim ehlerinden hareketle açıkladığı yönünde bir ifade kullanması taşıdığı her iki kimliği işaret etmektedir.<sup>40</sup>

Müellif, işte bu akaid eserinde kimi zaman alışlageldik izah tarzını benimseyerek kimi zaman ise oldukça çarpıcı ifadeler kullanarak meselelerin izahını yapmakta ve derinlik içeren tahlillerde bulunmaktadır. Müellifi, klasik kelâmcı tarzından, eserini bilindik akaid/kelâm teliflerinden ayıran husus da tam olarak budur. Ancak onun bu tavrı kimi zaman konuların dağınık şekilde işlenmesi gibi bir sıkıntıyı da beraberinde getirmektedir. Zira müellif, daha önce ele aldığı bir konuya sık sık başka münasebetlerle yeniden dönebilmekte, bu da ilgili görüşlerinin toplanıp aktarılmasını sıkıntılı bir hale getirmektedir.

Müellif taşıdığı mutasavvıf kimliğinden olsa gerek, klasik bir kelâmcıya göre konuyla ilgili alıntılarını da daha yüksek seviyede tutmaktadır. Bu alıntılar, mutlaka tasavvuf ehlerinden olmasa da, böylesi bir hususiyet onda dikkat çekmektedir. Öte yandan müellifin Ehl-i sünnet kimliğinde hiçbir şüphe yoksa da Ehl-i beyt ailesinin kimi üyeleri üzerinden sıklıkla nakilde bulunmakta, bunların mantuku üzerinden de görüşünün doğruluğuna dair çıkarımlar yapmaktadır. İşte müellifin sözü edilen hususlar çerçevesinde açıklamalar getirdiği konulardan birisini de kulların fiilleri ve kader meselesi teşkil etmektedir.

Bundan sonra Abdullah el-İsfahânî şeklinde anılacak müellifin meseleye dair yaptığı açıklamalar, konunun bir kısım boyutlarını izah etmek, bunu kimi kez nasihatlerle süslemek ve sohbet havasında aktarmak şeklinde ilerlediği için, açıkçası ilgili ifadelerinden bir başlık oluşturmak klasik bir kelâm eserindeki kadar kolay değildir. Bununla birlikte müellifin penceresinden konunun odak noktalarını fiil ve kader şeklinde tayin edip bunun üzerinden alt başlıklar teşkil etmek mümkün gözükmemektedir.

### **1. Abdullah el-İsfahânî'de Beşerî Fiiller**

İsfahânî, kaza ve kadere iman maddesi altında toplanabilecek olan konuyu işlerken, bunun önemli bir bölümünü kul fiillerine farklı yönleriyle temas eden mevzulara ayırır. Bu noktada beşerî fiillerin oluşumu meyanında onun yaratılma ve kesbedilmesine, cebir ile tefviz arasında bulunmasına ve fiil ile sebep ilişkisine değinir.

#### **1.1. Fiillerin Kesbi ve Yaratılması**

İsfahânî, fiillerin kulun kesbi Allah'ın yaratması ile gerçekleştiği şeklindeki görüşünün izahını yapacağı bu bölümde beşerî eylemlerin iki boyutluluğunu bazen halk ve kesb, bazen meşîet ve kesb şeklinde ortaya koyar. Bu bağlamdaki izahlarının içerisinde bazen Cebriyye ve

<sup>38</sup> Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/313.

<sup>39</sup> Abdülhay Hasen, *Nüzhetü'l-havâtir*, 3/272.

<sup>40</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 1b.

Mu'tezile'ye dönük muhalefetini izhar eden yorumlar da katar. Fiilin iki boyuta sahip olduğu fikri aynı zamanda ilgili iki mezhebe muhalefet olduğu için bu durum gayet doğal gözükür.

Müellif, daha ilk aşamada konunun başlığını ilâhî kudret ve kul fiillerinin yaratılması şeklinde atarak yaklaşımını açık şekilde ortaya koyar. Konuya kendi bakış açısını teyit ettiğini düşündüğü âyet ve hadisle giriş yapar. Peşi sıra Ehl-i sünnetin beşerî fiillerin Allah tarafından yaratıldığı, kullarca kesbedildiği şeklindeki genel prensibini ifade ederek tarafını daha net bir biçimde belirler. Ardından meseleyi bu kanaati üzerinden aydınlatmaya çalışır.<sup>41</sup>

Yaratma ile kesbin farkını kendisine öncelikli mevzu edinen İsfahânî, bunu ortaya koymak için onların izahını yapar. İlkini, bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma; ikincisini, bu yaratmanın organlar üzerinde zuhuruna sebep olma şeklinde açıklar. Daha çok bir tanım mahiyetinde zikrettiği ifadelerde ise yaratmayı; kadîm kudretle fiilleri varlık alanına çıkarmak ve onu hâdis kudret üzerinde ortaya koymak şeklinde tarif eder. Onu tamamlamak için o varlık alanına çıkan yere işaretlerle bunun ilgili fiilleri kesb edenlerin azalarında zuhur ettiğini söyler. Burada kesbi de kadîm kudretin eserinin hâdis kudretin mahallinde zuhur etmesi şeklinde tanımlar.<sup>42</sup>

Bu izahat neredeyse aynı ifadelerle Necmüddîn et-Tûfi'de de (ö. 716/1316) yer alır.<sup>43</sup> Burada Tûfi'nin ilgili tanımları orijinal şekilde mi kaydettiği yahut müellifimizin bu bilgiyi ondan alıp kullanan bir zattan mı iktibas ettiği bilinemediği için İsfahânî'nin, onu doğrudan Tûfi'den istifade ile eserine derç ettiğini kesin şekilde ifade etmek zor ise de bu denli benzerliğin söz konusu ihtimali çok kuvvetli hale getirdiği açıktır.

Öte yandan bu noktada kesbi hâdis kudretle, yaratmayı kadîm kudretle güç yetirilen şey şeklinde tanımlayan Seyfüddîn el-Âmidî de (ö. 631/1233), o ikisini birbirinden ayıran unsurun kudretin kıdemiyeti ve hâdisliği olduğunu teyit eder.<sup>44</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî ise (ö. 792/1390) kulun kudret ve iradesini fiile yönlendirmesini kesb; Allah'ın bunun akabinde ilgili şeyi var etmesini halk şeklinde niteleyerek daha bilindik bir açıklama getirir.<sup>45</sup>

Zikrettiği tanımları çocuk örneği üzerinden somut hale getiren İsfahânî, onun Allah'ın yaratması, anne-babanın kesbi ile dünyaya geldiğini kaydeder. Yaratıcıyı, varlık kazandıran; kesbedeni (ebeveyni) ise mütesebbib yani sebep/vasıta olan şekilde niteler. Burada iki varlık arasındaki ilişkiyi netleştirip, insanın ilgili fiili ancak Allah'ın kudreti ile gerçekleştireceğini vurgular. Bunu kudret ile sınırlı tutmayarak iradeye de teşmil eder ve kimsenin ilâhî iradeden bağımsız bir şey dileyemeyeceğini söyler. Onu "*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*"<sup>46</sup> âyeti üzerinden temellendirir. Müellif bu hususta akli bir gerekçeye de temas ederek, failin, asıl konumda bulunan varlığını bile kendinden kazanamamışken varlığının fer'i konumunda olan fiilin kaynağının elbette kendisi olamayacağını ihsas eder. Nihayet hükmünü en genel şekle büründürür; hayır şer, küfür iman, taat isyan varlık alanındaki her şeyin ilâhî kaza ve kaderin

<sup>41</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 22b.

<sup>42</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 22b, 24b.

<sup>43</sup> Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleyman et-Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usuliyye*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 19.

<sup>44</sup> Ebü'l-Hasen Seyfeddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîlâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 223.

<sup>45</sup> Sa'düddîn Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 58.

<sup>46</sup> et-Tekvîr 81/29.

neticesi olduğunu belirtir.<sup>47</sup> Onun burada verdiği hüküm pek çok Ehl-i sünnet kelâmcısının ifadelerinde de kendisine yer bulur.<sup>48</sup>

Müellif bir başka yerde fiilin ilgili iki boyutunu bu kez meşîet ve kesb şeklinde ortaya koyar. Seçtiği bu meşîet ifadesiyle fiilin Allah tarafından yaratılması ile ilâhî irade arasındaki ilişkiyi daha açık hale getirir. İlkini Cenâb-ı Hakk, ikinciye kula izafe ettikten sonra “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”<sup>49</sup> ve “*Kazandıklarının karşılığı olarak*”<sup>50</sup> âyetlerini delil olarak kullanır. Hem irade hem de kesbi kendisine izafe edenin Kaderî; ikisini de kendisinden nefyedenin Cehmî/Cebrî; meşîeti Allah’a, kesbi kula nispet edenin Sünnî olduğunu kaydeder. Yine bu durumu, cebir de tefviz de olmamasının bir yansıması, Allah’ın kulunu kesbe zorlamaması ve iradesini ona bırakmaması şeklinde açıklar. Nihayet kulun kudret ve fiilinin bir yönden mahlûk iken diğer yönden kula ait bir vasıf ve kesb olduğunu ilave eder.<sup>51</sup>

Abdülkâhir el-Bağdâdî ise (ö. 429/1037-38) kulun; kesbini yarattığını iddia edenleri Mu‘tezilî, onun kesbe güç yetiremeyeceğini, ne fail ne de kâsib olduğunu ileri sürenleri Cebrî, amelini kesb ederken Allah’ın bu kesbi yarattığını savunanları ise Sünnî olarak nitelendirir.<sup>52</sup> Böylece nispeten farklı ifadelerle o da aynı tasnifi yapmış olur.

İsfahânî’nin ilgili izahına göre fiilin iki boyutu olan yaratma ve kesb yahut ilâhî irade ve kul iradesi aynı zamanda bir yönüyle cebir ve tefvizin de bir araya gelmesi demektir. Yaratma ve ilâhî irade için cebir; kesb ve kul iradesi ise tefviz kısmını oluşturmaktadır. Müellifin bu noktada cebir ve tefvizin olmaması şeklindeki anlayışı, onlardan birinin tek başına bulunmaması, dolayısıyla ikisinden de bir parça olması manasına geldiği için bu, farklı yönleriyle cebir ve tefvizin birleşmesine engel teşkil etmemektedir. O halde kul fiilinin bir boyutuyla yaratılmış, bir veçhesiyle kesb edilmiş olması, aynı zamanda Ehl-i sünnetin, bu hususta kendisini Cebriyye ve Mu‘tezile ile simgeleşen mutlak cebir ve mutlak tefviz fikri karşısında konumlandırmasına da aykırılık içermemektedir.

İsfahânî, kul fiilinin Allah tarafından yaratıldığını sadece temellendirmekle yetinmez, bu fikre yöneltilen itirazları da gündemine alır. Bu bağlamda kulun Allah tarafından yaratılan bir fiil karşılığında cezaya duçar olmasının ilâhî kereme yakışmayacağı yönündeki itirazı müellif, ilk aşamada yanlış bir bakış açısı olarak nitelendirir. Ardından bu düşüncesinin gerekçesini açıklar. Ona göre bu yanlış, Allah’ın fiilini kulun fiiline kıyasla anlamaya çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Bu iddia ve itirazı dile getirenler, kuldan aynı doğrultuda, sadır olacak ilgili fiile karşılık ona zalim diyecekleri için aynı durumun Allah için de ortaya çıkacağını düşünmektedirler. Halbuki bu anlayış doğru değildir. Zira böylesi bir durumda Allah hakkında zalim ifadesi kullanılamaz. Ona göre bu, fasit bir kıyas çeşididir.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru’l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 22b, 24b.

<sup>48</sup> Ebû’l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali el-Eş’arî, *el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyg ve’l-bida’*, tsh. Hamûde Gurabe (y.y.: Matbaatü Mısır, 1955), 49; Ebû Bekr Muhammed el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i’tikadühü ve lâ yecüzü’l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü’l-Ezher li’t-Türâs, 1421/2000), 137, 151; Ebû Bekr Muhammed İbnü’l-Arabî el-Meâfirî, *el-Emedü’l-aksâ fi şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ*, thk. Abdullah et-Tevrâtî-Ahmed Arrübî (Beyrut: Dârü’l-Hadîsi’l-Kettâniyye, 1436/2015), 2/76; Taceddîn Muhammed eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, tsh. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1430/2009), 237.

<sup>49</sup> et-Tekvîr 81/29.

<sup>50</sup> et-Tevbe 9/82.

<sup>51</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru’l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24b.

<sup>52</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânü’l-firkati’n-nâciye minhum*, thk. Muhammed Osman el-Huşţ (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988), 292.

<sup>53</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru’l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 22b-23a.

Müellifin bu izahını şahit âlemle gaip âlemin kıyaslanmasının bozukluğu yahut kulun memur konumunda iken Allah'ın âmir mevkiinde bulunması veya kul yaptığından sorumlu iken Cenâb-ı Hak'ın yaptıklarından mesul olmaması şeklinde özetlemek de mümkündür. Bu anlayış bilindiği üzere Ehl-i sünnetin, özellikle de Eş'arîlerin sıklıkla kendisine atf yaptıkları bir düşüncedir. İşte pek çok Ehl-i sünnet kelâmcısının eserlerinde bulmanın mümkün<sup>54</sup> olduğu bu anlayış, müellif tarafından da teyit edilmiş olmaktadır.

İsfahânî burada söz konusu bakış açısını yanlış bir kıyas şeklinde nitelemekle işi bırakmaz, ondan kurtulmak için geliştirilmesi gereken tavra da işaret eder. Bunu Ehl-i sünnet inancında ciddi manada karşılığı bulunan zulüm anlayışı ile açıklar. Buna göre kulun varlığı Allah'ın mülkü sahasına girer. Mâlikin ise mülküne dönük her türlü tasarrufu geçerlidir.<sup>55</sup> Allah'ın adaletine asla hâlel gelmemesi adına çokça kullanılan zulmün ancak başkasının mülkiyetine tasallut yahut onda tasarruf ile ortaya çıkacağı fikri, kaderin izahında önemli bir yer işgal etmektedir. Mu'tezile örneğinde olduğu üzere zulmü sadece ilgili durumla sınırlandırmayanlar varsa da açıkçası Allah'ın dilediğini yapacağına ve kimseye zulmetmeyeceğine dönük naslar Ehl-i sünneti, zulmün oluşumunu ilgili şekilde izaha yöneltmiştir. İşte müellif de bu konuda aynı yolu takip etmiş, zulümden münezzeh olan Allah'ı, zahiren bu sıfatla mevsufmuş gibi algılatan hususun, başka varlık düzeylerinde bulunan insan ile Hak Teâlâ'nın mukayesesinden kaynaklandığını, yanlış kıyastan ise doğru sonucun elde edilemeyeceğini savunmuştur.

Nitekim bu noktada ilâhî fiillere zulüm, çekişme gibi beşerî fiillere ait unsurların izafe edilemeyeceği vurgusunu yapan Kâdî Beyzâvî de (ö. 685/1286) aynı hususa işaret eder. Kula zulüm isnadının, onun mülkiyetindeki eksikliğine bağlayarak meselenin özünü verir.<sup>56</sup> İsfahânî gibi sûfi kimliği baskın olup da itikadi alanda eser kaleme alan Fadlullah et-Türpüşti de (ö. 661/1363) yine bu konuda insanları yanılgıya düşüren şeyin, ilâhî fiil ve sıfatları, kendi eylem ve nitelikleri gibi algılamaları olduğunu söyleyerek aynı bakış açısını yansıtır.<sup>57</sup>

İsfahânî, yine ilgili itiraza cevap mahiyetinde kulların, yaratılan fiillerle cehenneme girmesinin zulüm olmayacağı hususunu temellendirmek için ilâhî isimlerin tecellisine de atf yapar. Allah'ın latîf, yani ihsanla muamele eden bir varlık olduğu gibi kahr, adalet ve intikam sahibi de yüce bir zat olduğunu söyler. O'na nispetle lütuf ve kahrın bir olduğunu, her ikisinin de bir tecellisinin bulunduğunu kaydeder. Bu durumun ise hem müminler ile kâfirlerin, hem de cennet ile cehennemın varlığını gerektirdiğini belirtir. İşte Hak Teâlâ'nın, iradesi doğrultusunda, lütuf ve kahrının tecellisi ve gereği olarak, ilgili fiilleri yarattığını ifade eder. Lütfunun başlangıcını ihsanının; kahrının başlangıcını adaletinin bir yansıması olarak sunar. Hem ihsanı hem de adaletinin her türlü eksiklik ve bozukluktan ârî olduğunu ilave eder.<sup>58</sup>

Bu hususta İbnü'l-Arabî de ilâhî isimlerin hükümsüz konumuna düşmesinin, onların işlevsiz kalması, dolayısıyla isimlerinin tesirinin bulunmaması anlamına geleceğini belirtip,

<sup>54</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhid*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beirut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 281, 283; Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır en-Nisâbüri, *el-Gunye fi'l-keâm*, haz. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 2/983; Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, *el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah et-Tevrâti (Tanca: Dârü'l-Hadisî'l-Kettâniyye, 1436/2015), 210.

<sup>55</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23a.

<sup>56</sup> Kâdî Nâsirüddin el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beirut: Dârü'l-Cil; Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1411/1991), 200.

<sup>57</sup> Fadlullah et-Türpüşti, *Türpüşti Risalesi*, çev. Süleyman Kuku (İstanbul: Damra Yayınları, ts.), 77

<sup>58</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23a.



bu durumu muhal addeder. Bu bağlamda müntakim ile gâfir isminin arasında fark olmadığına işarette hiçbirinin işlevsiz kalmayacağına ve bunların tecellisinin gerekeceğine işaret eder.<sup>59</sup>

İsfahânî bir başka yerde yine yaratılan fiil üzerinden cezalandırmanın sıkıntısı şeklinde ortaya atılan başka bir soruyu paylaşıp onu da cevaplandırır. Bu kez daha çok vakıa üzerinden karşılık verir. Bu doğrultuda Allah'ın yarattığı varlığa da yarattıktan sonra ceza verdiğini hatırlatır. Bu durum normal görüldüğüne göre O'nun, yarattığı fiil üzerinden kuluna verdiği cezanın tuhaf karşılanmaması gerektiği imasında bulunur. Hatta bu ikincisinin daha anlaşılır olduğunu ihsas eder. Burada her ikisini kuşatan genel ölçüyü de zikrederek, aynı zamanda bir âyetin meali olan insanların sorumlu tutulacakken O'nun yaptıklarından sorulmayacağı şeklindeki ilâhî düstura da atıf yapar.<sup>60</sup> Böylece müellif kulun, yaratılan fiillerinden ötürü cehenneme gitmesinin sıkıntısına; yine kul ile Allah'ın farklı konumları üzerinden cevap vermiş olur. Bu konuda Beyzâvî de aynı âyeti referans göstererek benzer bir tavır sergiler.<sup>61</sup> Tefâtânî ise kabihî yaratmanın değil, işlemenin kötü olduğunu delillendirme babında Allah'ın bütün kabihlerin aslı olan şeytanı yarattığını ifade ile aynı bakış açısını yansıtır.<sup>62</sup>

İsfahânî, fiilin yaratma ve kesb şeklinde iki boyuta sahip olması anlayışına yönelik doğrudan ortaya atılan itirazı cevaplandırdığı gibi, yine aynı anlayışa dönük gizli bir itiraza cevap mahiyetinde açıklamalar da getirir. O, burada bir makdura iki kadirin kudretinin taalluk etmeyeceği şeklinde yaratma ve kesb birlikteliğine dönük itirazı özel olarak kaydetmeden ancak zihninde tasarlayarak ona cevap verir. Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Seyfüddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği itirazın<sup>63</sup> içerdiği durumun imkânını delillendirmek için bir örnek zikreder. Buna göre dükkânın sahibi Amr, onda oturan ise Zeyd'dir. Durum bu iken o dükkâna Zeyd'in dükkânı demek de Amr'ın dükkânı demek de mümkündür. Dükkân, onda oturması itibariyle Zeyd'e, onun sahibi olması boyutuyla Amr'a izafe edilebilir. Zeyd'in orada oturması Amr'ın takdirine göre şekillenir.<sup>64</sup>

Bir makdurun iki kudrete konu olmasını aynı şekilde izah eden Tefâtânî ise bunu bir arazinin yaratma yönünden Allah'a, tasarruf yönünden kula ait olması üzerinden örneklendirir.<sup>65</sup> Türpüşti ise bir kişinin Allah tarafından yaratılması itibariyle Cenâb-ı Hakk'a, ebeveyninin kesbi ile dünyaya gelmesi boyutuyla anne-babasına izafe edildiğine atıfta bulunur.<sup>66</sup>

İsfahânî, yine bir diğer cevap mahiyetinde neden bir makdura iki kadirin taallukunun caiz olduğu görüşünün açıklamasını yapar. Buna göre bütün işlerin iki ucu da yergiye müstahaktır. İşlerin hayırlısı ortada olandır. Şayet Mu'tezilî anlayıştan hareket edilirse bu, şirki gerektirir. Cebrî anlayışa göre tavır alınırsa bu da; zulüm, teklifin düşmesi yahut Allah'ın

<sup>59</sup> Ebü Abdullah Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/70.

<sup>60</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24a.

<sup>61</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 198; *Misbâhu'l-ervâh*, thk. Saïd Fûdih (Amman: Dârü'r-Râzî, 1428/2007), 173.

<sup>62</sup> Sa'düddîn Mesûd b. Ömer et-Tefâtânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keâm*, thk. Abdülkadir Kürdî (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1330/1912), 89.

<sup>63</sup> Ebü'l-Meâlî Abdümelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 188; Ebü'l-Muîn Meymûn en-Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dârü't-Tıbbâti'l-Muhammediyye, 1406/1986), 280; Âmidî, *Gâyetü'l-meram*, 214.

<sup>64</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b.

<sup>65</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 59.

<sup>66</sup> Türpüşti, *Türpüşti Risalesi*, 75.

kulları üzerindeki delilinin kesintiye uğraması gibi sonuçlara yol açar.<sup>67</sup> Bu konuda Teftâzânî de, cebir fikrini, tekliğin anlamını yitirmesi, mükâfat ve cezanın terettüp etmemesi üzerinden reddederek benzer gerekçelere dikkat çekmiş olur.<sup>68</sup>

İsfahânî'ye göre bunların hepsi imkânsız olduğuna göre, ilgili sıkıntılardan kurtulmak için kesb anlayışını benimsemek gerekir. İşte bu meselede söz konusu iki uç ortadan kalkınca, geriye sadece inançta orta yol kalır. Buna göre de fiil Allah'ın kudretiyle yaratılmış, kulun kudretiyle kesbedilmiş olur. Müellif bu noktada Kur'an'ın, beşerî fiilleri kimi zaman kullara kimi zaman Allah'a izafe ettiğini hatırlatarak, ilk nispetin kesb, ikincisinin yaratmayı ölçü aldığını kaydeder. Savundukları bu kesb anlayışının, iki delili de (kesb-halk) topladığını ifade ile fikirlerinin Mu'tezile ve Cebriye karşısında ne kadar güçlü olduğunu ihsas eder.<sup>69</sup> Müellif bütün bu izahlarıyla, kulun ne Mu'tezile'nin iddia ettiği kadar bağımsız ne de Cebriye'nin ileri sürdüğü gibi mecbur olduğunu ortaya koyar. Bu fikir bilindiği üzere aynı zamanda Ehl-i sünnetin iki uç düşünce olarak algıladığı ilgili iki yaklaşımın karşıt tezini temsil eder. Bunun güçlü bir savunucusu olan müellif de aynı hususu muhtelif vesilelerle teyitten geri kalmaz.

## 1.2. Cebir ile Tefvîz Arasında Kul Fiilleri

İsfahânî, kul fiilinin iki boyutluluğuna dönük izahlarında zaman zaman işin içerisine Cebriye ve Mu'tezile'yi dâhil etse de bazen onlara dönük muhalefetini yahut mutlak cebir ve mutlak tefviz düşüncesine karşıtlığını müstakil biçimde de ortaya koyar. Buna bağlı olarak fiilin ne mutlak cebir ne mutlak tefviz fikri doğrultusunda şekillendiğine dönük açıklamalar getirir. Bu izahlarının bir kısmını ifadelerinin, açık bir cebri çağrıştırdığı yerlerde yapar ve bu doğrultuda ilgili izahatının, insanın mutlak cebir altında olduğu, hiçbir şekilde bir iradesinin bulunmadığı anlamına gelmediğini belirtir. Ancak cebir olmadığını ifade ettiği yerlerde çoğu kez, tamamen tefviz de olmadığı yönünde ikazlar yapmaktan da geri durmaz. O bu tavrını, kulun mutlak serbestliğinin olmadığı fikrini temellendirdiği kimi yerlerde de sürdürür. Bu kez kulun cebir altında olmasının, serbestliği bulunmadığı anlamına gelmediğini söyler. Böylece meseleleri çoğu kez mutlak cebir mutlak tefviz arasında konumlandırmış olur. Müellif kimi zaman ise fiillerde belirleyici olanın kulun seçimi olduğu şeklinde anlaşılabilir açıklamalar da getirir. Bu durumda artık iş, müellifin yorumlarını uzlaştırmaya kalır.

Sözü edilen çerçevede fikir bildiren müellif cebrin olmadığına dönük açıklama getirdiği bir yerde insanın fiilinin, iradesinin; iradesinin ise Allah'ın meşîetinin fer'i olduğunu söyler. Bu durumda kulun aslında mecbur iken, fer'de mecbur olmadığını kaydeder. Bunun da, fiil ve terkin, hareket ve sükûnun kabulü hususunda bir cebir varken, hareket ve sükûnun, fiil ve terkin kullanımını hususunda bir cebir olmadığı anlamına geldiğini söyler.<sup>70</sup> Bu ifade ile kişinin bir şeyi yapma yahut terk etme hususunda baskılanmadığını belirtmiş olur.

Müellif burada cebrin oluşması için kulun, fiilini, iradesine aykırı şekilde gerçekleştirmesi gerektiğini beyan ile onun fiilinde hiçbir şekilde iradesi bulunmadığı gibi bir ifadenin neden kullanılamayacağını da izahını yapmış olur. Müellifin bu yaklaşımı, Allah'ın, kulun iradesinin, bir şeyi yapma ve terk hususunda, kendi iradesine muvafık kıldığı yönünde

<sup>67</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b.

<sup>68</sup> Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 58.

<sup>69</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b-26a.

<sup>70</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23a.

bir ifade kullanmasına engel teşkil etmez. Ona göre bu iş, tam da, kulun iki durum arasında bir yerde bulunması, yani asılda mecbur olma; fer'de mecbur olmaması anlamına gelir.<sup>71</sup>

Müellifin bu izahından anlaşıldığı kadarıyla kul, fiilini ortaya koyma aşamasındaki seçimlerini, kendisi yaptığı için, Cebriyye'nin iddia ettiği gibi bir cebirden bahsedilemez. Bu görüş; Eş'ariyye'nin, kul, fiilini özgürce yaptığının bilincinde, bir hürriyetinin bulunduğu ayırında olduğu için mecbur değildir şeklindeki anlayışından izler taşımaktadır. Yani kulun yaptığı iş, aynı zamanda beğendiği ve gönüllü şekilde gerçekleştirdiği bir iştir. Bu boyutu ile kulun fiilini cebir ile yaptığı ileri sürülemez. Ancak kâinattaki hiçbir varlık ve fiil, Allah'a rağmen ortaya çıkmayacağı için, kulun fiili de bir boyutu ile cebirden payını almaktadır.

Müellif bir başka yerde ise cebrin olmadığını temellendirirken daha farklı bir izah geliştirir. Bu doğrultuda kulun, cansız varlıklar gibi mecbur varlık konumunda olmamasını, insana emir ve nehyin gelmesi, va'd ve vâidde bulunulması, bu doğrultuda fiil öncesinde emredilen ve nehyedilen; fiil sonrasında ise mükâfata nail veya cezaya duçar bir kişi mevkiinde olması ile temellendirir. Kendisinin bir fiili olmadığını iddia eden Cebri'nin emir ve nehi hakikatini yıkılmış, gayret ve kesbi darmadağın etmiş, emreden ve yasaklayana hata yüklemiş, bir işi yapma yahut terk noktasında kendisini mazur konuma getirmiş olacağını belirtir.<sup>72</sup>

Müellif bir başka yerde bu kez kulun yoğun şekilde cebir altında olduğunu hissettiren bir açıklama yapar. Burada kulun irade ve kudretinin Allah'ın irade ve kudretine bağımlılığını ortaya koyar. Bunları her ne kadar doğrudan kendi görüşü şeklinde değil, Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin (ö. 320/932'den sonra) “*yaratma da emir de Allah'a aittir*”<sup>73</sup> âyeti hakkındaki bir açıklamasını şerh kabilinden zikretse de, hem onu paylaşıp izah etmesi hem de buna bir itiraz getirmemesi onun da aynı fikre katıldığını hissetmektedir. Vâsıtî'ye göre yaratma, var etme; emir ise ıtlak/serbest bırakma demektir. Allah, kulun azalarını serbest bırakmadığında onların bir şeye muvafakatleri de muhalefetleri de söz konusu olamaz. İşte bu ifadeleri şerh eden İsfahânî'ye göre kulun yaratmayı engelleme gücü olmadığı gibi, Allah'ın işlenmesine imkân tanıdığı işler dışında fiil gerçekleştirmeye kudreti de yoktur. Allah kulun organlarında emrine uymasını sağlayacak kudreti yaratmadıkça o, emre muvafakat edemez. Allah, kulun azalarının taat hususunda muvafakat edememesini dilediğinde, ona bunun için bir kudret yaratmaz. Dolayısıyla kulun muvafakati de muhalefeti de, sadece Allah'ın onun için takdir ettiğine göre gerçekleşir. Buna “emr-i ıtlak ve ikdâr/serbest bırakma ve güç verme” denilir. Kulun bu hususta ihtiyarı yoktur. Bu, kulun Allah'a delil olarak kullanabileceği bir iş de değildir. Zira Allah, teklif vasıtası ile kullarına karşı hüccete sahip olmuştur. Dilediğini yapar, dilediğine hükmeder.<sup>74</sup> Her ne kadar farklı bağlamda da olsa Cüveynî de, Allah, makdurun vukuunu dilemese kulunu onu gerçekleştirmeye kadir kılmaz, onun için o işin gerçekleşme sebeplerini hazır hale getirmezdi, ifadelerini kullanarak bir yönüyle benzer vurguda bulunmuş olur.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23a-23b.

<sup>72</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 27b.

<sup>73</sup> el-Arâf 7/54.

<sup>74</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 27b-28a. Müellifimiz, Vâsıtî'nin ilgili ifadelerini, kendisi gibi mutasavvıf bir kelâmcı olan Kelâbâzî'den almış olmalıdır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 46.

<sup>75</sup> Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992), 48.

İsfahânî bir başka yerde yine cebir hissettiren bir açıklama daha getirir. Bunu Mu'tezile'nin hidayet ve dalaleti tamamen kula izafe edip, Allah'ın kulu doğru yola eriştirmesi gibi bir durum olmadığı, sapkınlığın tamamen kul tercihleri üzerinden şekillendiği görüşüne cevap verdiği yerde yapar. Burada kulların irade ve kesblerinin, ilâhî iradenin ma'lûlû pozisyonunda olduğunu, ma'lûlün ma'lûlünün de yine ma'lûl olacağını belirtir. Ma'lûlün ma'lûlû ile ayette söz konusu edilen körlüğü doğru yola tercih etmeyi<sup>76</sup> kasteder. Bu noktada görüşünü teyit makamında “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”<sup>77</sup> âyetini referans gösterir.<sup>78</sup>

Böylece genel anlamda kulun iradesinin, ilâhî iradeye göre teşekkül ettiğini, kulun iradesiyle ortaya koyduğu işin de bu manada ilâhî iradenin neticesi olduğunu savunmuş olur. Bunun ise bir şekilde cebir içerdiği açıktır. Nitekim Teftâzânî de mezkûr son ilâhî kelâma; kula meşîet izafe eden âyetlerden tamamen özgürlük anlamı çıkarılmasına cevap mahiyetinde atıfta bulunur ve sonuç itibarıyla kulun iradesinin de ilâhî meşîete bağlı olduğunu savunur.<sup>79</sup>

İsfahânî, bir başka yerde ise aslında meselenin kulun serbestliğine dayandığı şeklinde yorumlanabilecek bir görüş paylaşır. Konuya Allah'ın ilminin ezeli olduğu ifadeleriyle başladıktan sonra kaderin kulun seçimine göre şekillendiğini ihsas eden bir dil geliştirir. İlâhî kazanın, ilâhî ilimden sonra, kulun ihtiyarının da, bu kazadan sonra olduğunu söyler. Burada önce ilim sonra ona muvafık şekilde kaza, ardından da bu kaza ve ilme uygun olarak kulun ihtiyarının ortaya çıktığını belirtir. Ona göre Allah mümin kulunun imanı sevip isteyeceğini küfürden nefret edip dilemeyeceğini bilmiş, bu şekilde onun imanını yazmıştır. Bu, kâfir için ise tam da aksi istikametten gerçekleşmiş, bu şekilde Allah onun için de küfrü yaratmıştır.<sup>80</sup>

Allah mümin ve kâfir olacak kulu yaratmış, onların her ikisi de ilâhî ilim ve kazaya uygun surette seçimlerde bulunmuştur. İşte bu şekilde kulun seçimi ve ilâhî kaza O'nun ezeli ilmine muvafık şekilde gerçekleşmiştir. Bu durumda Allah'ın imanını yazdığı (kazâ) kişi, kendi ihtiyarıyla imanı seçmiştir. Küfür de aynı konumdadır. Buna göre ne kâfir ne müminin bulunduğu vaziyetin aksini istediği halde Allah'ın onları küfre ve imana zorladığını söyleme hakkı yoktur. Mümin imanı istediği gibi Allah da onun için imanı dilemiş, yine kâfir de küfrü istemesiyle Cenâb-ı Hak onun için de bunu dilemiştir.<sup>81</sup>

Müellifin dile getirdiği bu hükmü, hem sûfi hem kelâmcı müelliflerin ifadelerinde de bulmak mümkündür. Nitekim İbnü'l-Arabî de Allah'ın eşyadaki hükmünün ilmine göre, ilminin de malumatın bulunacağı hale göre şekillendiğini belirtir.<sup>82</sup> Bir başka yerde Allah'ın eşyayı ilmine göre varlık sahasına çıkardığını teyit eder.<sup>83</sup> Yine Teftâzânî de Allah'ın kâfir ve fasık için küfrü ve fıska dilemesini, onların ilgili iki durumu istemeleri üzerinden açıklar. Onların kendi ihtiyarları ile bunları seçeceklerini bildiğini ilave eder.<sup>84</sup> Yine Beyâzîzâde de

<sup>76</sup> Fussilet 41/17.

<sup>77</sup> et-Tekvîr 81/29.

<sup>78</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28b-29a.

<sup>79</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelem*, 90.

<sup>80</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28a.

<sup>81</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28a.

<sup>82</sup> Ebû Abdullah Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebü'l-A'la el-Afîfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1365/1946), 1/131.

<sup>83</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/309.

<sup>84</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*, 57.



(ö. 1098/1687) Allah'ın kâfir için İslâm'ı değil küfrü dilmesini, ezelde kâfirin iradesini kötüye yönlendireceğini bilmesi ile gerekçelendirerek aynı hususa işaret eder.<sup>85</sup>

İsfahânî, bütün bunların cebir olmadığını ifade ile çizdiği tablonun neticesini verir. Bu hükmünü teyit için; birinin, bir şahsın dilediği şeyi, onun için dilemesinin cebir olmayacağını ifade eder. Şayet bir Mu'tezilî, kul fiillerini, ilâhî kaza ve iradeye tâbi kılmanın cebir olacağı yönünde bir itiraza kalkışır, onları ilâhî ilim üzerinden susturacaklarını söyler. Bunu da onların da fiillerin ilâhî ilim doğrultusunda gerçekleştiğine dönük kabulleri ile açıklar.<sup>86</sup>

Müellif, burada ilâhî ilim üzerinden kulun seçimleri için serbestlik ortamı oluştursa da, bu ifadelerini metin içerisinde yer yer kişiye cebir altında olduğunu hissettirir şekilde yaptığı açıklamalar ile birlikte değerlendirmek gerekir. Bu durumda onun aslında ne saf cebir ne saf serbestlik görüşünü savunduğu ortaya çıkmaktadır. Müellifin kulun fiillerine dönük cebrin varlığını daha çok ilâhî irade ile kul iradesi arasındaki ilişkiyi izah sadedinde ortaya koyduğu görülmektedir. Bu tür açıklamalarında meseleyi daha evveline, yani ilâhî ilme dayandırmayıp sadece irade boyutu üzerinden izah ettiğinde zahiren bir cebir doğmaktadır. Ancak burada o ilâhî iradenin tamamen şaşmaz konumda bulunan ilmine göre şekillendiği hesaba katıldığında kul, nihai planda fiillerini, sonrasında ilâhî iradenin de taalluk edeceği şekilde kendi iradesine göre ortaya koymuş olmaktadır.

Aslında konuya, sadece kulun fiilini Allah'ın bilmesi üzerinden bakıldığında cebrin kalkacağını söylemek gayet tabiidir. Nitekim İslâm düşüncesinde tefvizin en büyük taraftarı olan Mu'tezile'nin öncü kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025), taalluk ettikleri husus (haber verilen, bilinen) itibara alındığında haberin de ilmin de bir tesiri olmadığı, ilmin malumu gerektirmesiyle malumun ilmi gerektirmesi arasında fark bulunmadığı şeklindeki ifadeleri,<sup>87</sup> Allah'ın bilgisinin kulu, yaptığı eylemde mecbur konumuna getirmediğini açıkça göstermektedir. Yine özgürlükçü bir anlayışa sahip olan Mâtürîdiyye'ye mensup âlimlerden Beyâzîzâde'nin ilmin, malum konumunda bulunan küfrün yaratılmasına tesiri bulunmadığı yönündeki ifadeleri de aynı hususa delalet etmektedir.<sup>88</sup>

Abdullah el-İsfahânî, beşerî fiilin cebir ile tefviz arasında bulunduğu yahut safi cebir olmadığı fikrini temellendirirken kimi zaman bir kısım alıntılara da başvurur. Bu doğrultuda Allah'a zorla itaat olunmayacağı, O'na hükümler kurularak isyan edilemeyeceği, kulların ilâhî hâkimiyetten uzak kalmayacağı içeriğindeki bir ifadeyi Hz. Peygamber'in torunu Hasan b. Ali'ye izafe ile paylaşır. Bu ifadeleri, Cebriyye'nin iddia ettiği gibi bir cebrin bulunmadığı şeklinde yorumlar. Adı anılan mezhebin savunusu doğru olsa zorla itaatin gerçekleşmiş olacağını, halbuki dinde ikrahın bulunmadığını söyler. Bunu da ikraha başvuranın çoğu kez muhtaç bir varlık olması ile açıklar. Böylece dinin sahibi için bir acizliğin söz konusu olamayacağını ihsas ile Allah'ı bundan tenzih eder.<sup>89</sup> Cüveynî de bu acizlik ve eksikliğe atf

<sup>85</sup> Kemâlüddîn Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Yûsuf Abdürrezzâk (Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004), 163.

<sup>86</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28a.

<sup>87</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerkûr (Kahire: Dârü't-Türâs, 1368/1966), 171.

<sup>88</sup> Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm*, 163.

<sup>89</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b.

ile onu Allah'tan nefyeder.<sup>90</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî ise bu görüşü Allah'ı, sefih ve zalim konumuna getirecek olması üzerinden reddeder.<sup>91</sup> Türpüşti de mutlak cebrin varlığına karşın teklifin gerçekleşmesinin boş ve abes bir iş olacağı bağlamında ilgili anlayışa tepki gösterir.<sup>92</sup>

İsfahânî, mutlak cebrin yanı sıra mutlak tefvize de karşı çıktığı için ilgili pasajı Mu'tezile'ye muhalefet olarak da yorumlar. Mutlak tefvizin olmasının imkânsızlığını; ilgili durumda kişinin, isyanında Allah'a galebe çalacak ve ilâhî iradeye aykırı şekilde fail mevkiine gelecek olması ile açıklar. Yine Allah'ın böyle bir durumdan yüce olduğunu ifade eder.<sup>93</sup> Ekmelüddîn el-Bâbertî de (ö. 786/ 1384) O'nun mülkünde dilediği olmayan, dilemediği gerçekleşen bir varlık konumuna gelmesinin acizliğine delalet edeceğini ifade ile bu durumu reddeder.<sup>94</sup>

İsfahânî, Hasan b. Ali'den yaptığı alıntındaki ifadenin üçüncü hükmünü de teyit eder. Bu manada Allah'ın, kullarını kendi egemenliğinden boşa çıkarması, onları teklif, mükâfat ve cezadan uzak tutması gibi bir durumun da söz konusu olamayacağını belirtir. Nihayet her üç vaziyetin de düşünülemeyeceğini ifade ederek O'nun ikraha başvurmamasını da O'na galebe çalınmasını da ihmale düşmesini de devre dışı bırakır. Bunu en genel ifadesiyle zorlayanın zalim; galebe olunanın aciz; ihmalkârın gafil olacak olması ile açıklar. Söz konusu vasıfların Allah hakkında düşünülemeyeceğini ihsas ile O'nu bütün bu durumlardan tenzih eder. Müellif aynı perspektifle konunun izahına devam ederken bir ikrah ve zorlama ile itaatkâr yahut isyankâr olanın, kendi ihtiyarı ile muti ve asi olmayacağını da kaydeder.<sup>95</sup>

Müellifin izahından anlaşıldığına göre o, burada sözünü ettiği her üç sıkıntıdan birden kurtulmanın yolunu cebir ve tefviz arasında bulunulmasında görmektedir. Diğer ifadesiyle ne tamamen cebir ne tamamen tefvize değil, her ikisinden de bir parçaya yer vererek orta bir yol takip etmeye çalışmaktadır. Onun burada gündeme getirdiği üçüncü seçenek ile Mu'tezile'nin herhangi bir sıkıntısı yoksa da, her ne kadar kabul etmese dahi Cebriyye'nin bir probleminin olacağı, en azından teklifin meşruiyetini temellendirmede zorlanacağı açıktır.

### 1.3. Fiil ve Sebep İlişkisi

İsfahânî, kader hususunda Cebriyye'nin iddia ettiği gibi cebir, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi serbestlik olmadığını beyan için zaman zaman farklı vesilelerle fiillerin nasıl gerçekleştiğine dönük izahlar da geliştirir. Bu açıklamalarında sebebin etkinliğini, fiillerde tam bir cebir ve tam bir tefvizin gerçekleşmesine engel bir husus haline getirir. Konuyla ilgili izahını kimi zaman âlemdeki sebepler zinciri, kimi zaman ise doğrudan kulun fiili ile sebep arasındaki ilişki meyanında ortaya koyar. Aslında bu izahları fiilin mutlak cebir ve tefviz arasında bulunduğu başlığı altında ele almak mümkünse de müellif, fiil sebep ilişkisine ayrı bir önem verdiği için bu konuya özel başlık açmak daha uygun gözükmektedir.

Müellif, sebepler zincirine dönük bir izahına fiildeki yaratma ve kesb boyutunu ortaya koyduktan sonra hem fiildeki çift kutupluluğun nedenini açıklama hem de ilâhî hükümlerini

<sup>90</sup> Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Luma'ü'l-edille fî kavâ'id-i 'Akâidi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987), 111.

<sup>91</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Kitabü't-temhîd*, 279; *Bahrü'l-keîlâm*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih Ferfûr (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2. Basım, 1421/2000), 146.

<sup>92</sup> Türpüşti, *Türpüşti Risalesi*, 73.

<sup>93</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b.

<sup>94</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhü'l-Akâidetü't-Tahâvî*, thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr ([Beyrut]: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009), 50.

<sup>95</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b.

teyit aşamasında yer verir. İlkiyle alakalı olarak Allah'ın bir hikmet üzere âlemi yaratıp onda sebepler, araçlar ve aletler üzerinden düzen kurduğunu belirtir. O'nun her şeyi diğer bir şeye bağladığını söyler. Böylece âlemdeki sebepler zincirine işaret eder. Ancak peşi sıra bir yanlış zanna düşülmemesini hatırlatırcasına her şeyin O'ndan, her şeyin O'nun ile olduğu uyarısında bulunur. Bu hususu daha güçlü şekilde vurgulamak için okuyucuyu uyarır. Kimsenin hiçbir şeye müstakil şekilde varlık verme anlayışına kapılmaması, tefekkürünü ve konuya bakışını dar tutmaması gerektiğini belirtir. Hiçbir fiilin hiçbir varlığın Hak Teâlâ'nın bağışından başka bir şey olmadığını, bu şuura erenin Allah'ın rububiyetine hâlel getirmeyeceğini söyler.<sup>96</sup>

Müellif, bu izahıyla kelâmda genel anlamda sebeplerin sadece vasıta olduğuna dönük açıklamaları teyit etmiş olsa da, buna ayrıca daha lahuti bir hava da katmaktadır. Zira o, kişiye sadece kâinattaki düzen işleyişini Allah'tan bilmeyi değil, kendisine ait olduğunu düşündüğü güzelliklerin, varlığının ve fiillerinin de ilâhî ihsan olduğunu hatırlatmaktadır. Bu vurgunun klasik kelâm eserlerinde bu denli güçlü şekilde kendisine yer bulmadığı düşünüldüğünde, müellifin bu ifadelerini, tasavvufi kimliğinin de bir yansıması olarak kabul etmek gerekir. Açıkçası tasavvuf literatüründe ortaya konulan tevekkül anlayışında sebeplere güvenmeme maddesinin öne çıkarılması da söz konusu kesişmeyi gözler önüne sermektedir.<sup>97</sup>

Nitekim müellif, kulun fiilleri ile ulaşacağı mükâfat yahut uğrayacağı azap arasındaki ilişkiyi açıklarken tam da bu anlayışına uygun bir dil geliştirir. Kulun fiillerinin, doğrudan tek sebep olarak onun cennetlik cehennemlik olmasını gerektirmediğini ve etkin güç olmadığını, sadece cennetlik ve cehennemlik olmasının alameti mevkiinde bulunduğunu söyler. Allah'ın mükâfatının ilâhî ihsan; azabının ilâhî adalet olduğunu belirtir. İlâhî rıza ve öfkenin kadîm olduğunu, bu ikisinin, kulun fiillerinden ötürü değişime konu olamayacağını kaydeder. Bunu da hâdisin kadîme etki edemeyecek olması ile izah eder.<sup>98</sup>

Bu konuda müellif gibi sūfî ve kelâmcı olan Abdülkerîm el-Kuşeyrî de (ö. 465/ 1072) taat ve günahın mükâfat ve cezanın illeti değil alameti olduğunu zikreder. Allah'ın mülkünde dilediğini yapacağını vurgular.<sup>99</sup> Beyzâvî de yine amellerin alamet mevkiinde olduğunu, bunlara mükâfat ve ceza terettüp etmesinin, zorunluk türünden değil, bir nişan kabilinden olduğunu kaydeder.<sup>100</sup> Gazzâlî ise her ne kadar bağlamı farklı olsa da kulların itaatine Allah'ın, mükâfat ile karşılık vermesinin zorunlu olmadığını ifade ile benzer bir anlayış ortaya koyar.<sup>101</sup>

İsfahânî, bir başka yerde ise ilâhî ve beşerî iradeyi sebep konumuna getirip onların fiilin gerçekleşmesindeki rolüne dikkat çeker. Kaderin cereyan şeklini izah aşamasında kendi anlayışı doğrultusunda işin hakikatini ortaya koyduğu bir yerde buna atıfta bulunur. Ona göre Allah, kulundan bir fiili yapmasını dilediğinde, bu meşîetine uygun şekilde o fiil için kulun azalarında bir irade yaratır. “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”<sup>102</sup> âyeti de bu manayı taşır. O halde kul fiilinin gerçekleşmesinde Allah'ın meşîeti etkin sebep; kulun iradesi ise mukarın

<sup>96</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24a-24b.

<sup>97</sup> Mustafa Ünverdi, “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/1 (2020), 183.

<sup>98</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23a.

<sup>99</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, “el-Lüma' fi'l-itikâd”, *Selâsü resâil fi'l-itikâd*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 170.

<sup>100</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 199.

<sup>101</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 116.

<sup>102</sup> et-Tekvîr 81/29.

sebeptir. Mu'tezilî, fiile yakınlığından ötürü mukarin sebebi; Cebri ise etkinliğinden ötürü müessir sebebi esas almıştır. Kuldan bir fiil ancak, ilâhî irade ile birleştiğinde ortaya çıkar. Bu yüzden kulun, kimi zaman bir fiili yapmak isteyip bunun için çaba gösterdiği halde onun gerçekleşmemesi; yine bir işin vukuunu istemeyip ondan kaçındığı halde gerçekleşmesi gibi manzaralar görülür. Bundan fiilde müessir/etkin olanın kulun kendisi olmadığı ortaya çıkar. O, sadece Allah'ın, onun üzerindeki delilini ikmal etmesine bir vasıtaadır.<sup>103</sup>

Aynı konuda Teftâzânî, yakın unsurların/mebâdî ihtiyara, uzak unsurların zorunluluğa işaret ettiğini, doğrusunun ise ne cebir ne tefviz ikisi arasında bir hal olduğunu söyleyerek İsfahânî'nin izahlarını başka bir yönden teyit eder. Nitekim Teftâzânî bu kanaatini insanın muhtar görünümünde muzdar olduğu şeklinde neticelendirerek aynı fikri desteklemiş olur.<sup>104</sup>

İsfahânî, kulun fiildeki mukarin sebeplilik konumunu ifadeden sonra bu sebebin iki kısmına da atıf yapar. Ona göre kulda, hem ızdırârî hem de ihtiyarî sebepten bahsetmek mümkündür. İlkinde; kişinin kendisini harekete yönlendireni/dâîyi hatırlardan uzak tutamaması örnek verilebilir. Titreyen kişinin hareketi ile bilinçli hareket edenin hareketi arasındaki farkı hissetmesi ise ondaki ihtiyarî sebebin örneğidir. Bu iki sebebin yönü her ne ise ona göre fiil, ona nispet olunur veyahut olunmaz. Müellif bu noktada “Onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı”<sup>105</sup> ve “Onlarla savaşın ki, Allah onlara sizin ellerinizle azap etsin”<sup>106</sup> âyetlerini paylaşarak bir fiilin kimi zaman kula, kim zaman Allah'a izafe edildiğini hatırlatır.<sup>107</sup>

Müellif, fiilin doğrudan sebep üzerinden gerçekleştiği düşüncesini ise, ilgili hadisin yorumu üzerinden ortaya koyar. Hz. Peygamber'in “Çalışınız. Herkes ne için yaratıldıysa ona o kolaylaştırılır”<sup>108</sup> ifadesini bu çerçevede değerlendirir. Kendisine saadet takdir olunan kişiye bunun sebepleri ile takdir olunduğunu, ona ilgili sebepler yani amellerin kolaylaştırıldığını kaydeder. Kendisine şekavet takdir olunan kimseye de; yine bunun sebebi yani (salih) ameli işleme hususundaki tembelliğinin takdir olunduğunu belirtir. Bazen onun bu tembelliğinin sebebinin zihninde yer eden “cennetlik isem amele ihtiyacım yok, cehennemlik isem, amelin bana faydası yok” gibi bir düşünce olacağını söyler. Bu düşünceyi cehalet olarak niteleyen müellif, bu durumu; kişinin eğer cennetlik ise bunun; ilim ve amel yönünden saadet sebepleri kendisine bahşedildiğinden kaynaklanacağını fark etmemesi üzerinden açıklar. Bu sebepler kendisine kolaylaştırılmamış ve bahşedilmemişse bunun şakîlik alameti olacağını ekler.<sup>109</sup>

Müellif, eserinin ilerleyen bölümlerinde yine bir vesileyle bu kez önce genel çerçevede ilâhî fiiller arasındaki sebepler ilişkisine dair bazı açıklamalar getirir. Peşi sıra bu mukaddime tarzındaki açıklamalarını takiben meseleyi kaderle, kulun cennetlik ve cehennemlik olması ile bağlantılı şekle sokar. Ona göre ilâhî fiillerin bir kısmı ötekine sebep yani şart mevkiindedir. Arazın belirmesi için cisim; ilmin oluşması için hayat; iradenin bulunması için ise ilim şarttır.

<sup>103</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25a-25b.

<sup>104</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantuk ve'l-keîâm*, 90.

<sup>105</sup> el-Enfâl 8/75.

<sup>106</sup> et-Tevbe 9/14.

<sup>107</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b.

<sup>108</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Kader”, 2; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Kader”, 9; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Sünnet”, 17.

<sup>109</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 26a.



Bunların hepsi de Allah'ın fiilleridir. Müellif bu ifadesinin tevhide aykırı surette yorumlanmaması için özel bir açıklamaya da yer verir. Bu sebep/şart ilişkisinin, ilâhî fiillerin birinin diğerini var etmesi değil, sadece birinin ötekinin oluşma şartını hazırlaması şeklinde anlamak gerektiğini belirtir. Olaya böyle bakıldığında tevhid mevkiine ulaşılabileceğini söyler.<sup>110</sup>

Müellif konuyu bu aşamaya getirdikten sonra meseleyi kul fiilinin ceza ve mükâfata sebep olması üzerinden ilerletir. Allah'ın, kullarına amel etmeleri, aksi halde cezaya duçar olacakları şeklindeki hitabının; korku patlamasına, bu korkunun şehvetin terki ve dünyadan yüz çevrilmesine, bunun ise Allah'a yakın olunmasına sebep olacağını kaydeder. Bu noktada Hak Teâlâ'nın sebepleri, sebep haline getiren, onları yaratan, tezyin eden varlık olduğuna işaret eder. İşte ezelde kendisine saadet tayin edilen kişiye, bu sebeplerin kolaylaştırılacağını, silsile halinde bu sebeplerin onu cennete kavuşturacağını zikreder. Bu aşamada daha önce Hz. Peygamber'in hadisi olarak paylaşmış olduğu "Çalışınız. Herkes ne için yaratıldıysa ona o kolaylaştırılır"<sup>111</sup> ifadelerinin bu manaya geldiğini söyler.<sup>112</sup> Aynı bağlamda Gazzâlî de kişiye düşen işin Allah'ın sevdiği şeylere ulaşmak için, buna sebep kıldığı işlere sarılmak olup bu sebepleri terkin O'nun sevdiklerine ve rızasına muhalefet olacağını kaydeder.<sup>113</sup>

İsfahânî aynı hususu kötü akıbet ehli üzerinden de ortaya koyar. Kişinin, Allah'ın, resulün ve ulemanın sözlerini dinlememesinin; gerçeği bilmemesine, bu cehaletinin; korku duymamasına, korkmamasının; takva ehli olmamasına, bu durumunun; dünyaya meyilden vazgeçmemesine, bu eğiliminin; şeytanın hizbi içerisinde kalmasına, bunun ise; cehenneme girmesine sebep olacağını kaydeder. İşte bu şekilde cennete sevk edilenlerin de cehenneme atılanların da bu konularının ilgili sebepler zinciriyle belirlendiğini söyler. Burada müellif, cehenneme sevki sebepler üzerinden aktarsa da, her zaman yaptığı gibi onu ilâhî kahır olarak nitelemekten de geri durmaz. Tek kahhar ve kadir olanın Hak Teâlâ olduğunu vurgular.<sup>114</sup>

Müellifin bu izahındaki son vurgusundan aslında ne kadar sebepler zincirine atıf yapsa da sonunda işi Hak Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının tecellisine bağladığı anlaşılmaktadır. Bu, bir yönüyle Allah'ı etkin güç olarak görmenin de bir dışavurumudur. Bu noktada sebepler çift yönlü vasıta olmaktadır. Bunlar hem âlemin işleyişi hem de beşerî fiillerin gerçekleşmesinde vesile konumunu taşımaktadır. Sebepler bu ikinci boyutuyla kulun cennetlik ve cehennemlik olmasında etkin olmakta, Allah kulları için dilediğini bunlar üzerinden gerçekleştirmektedir.

## 2. Abdullah el-İsfahânî'de Kaza ve Kader

İsfahânî kaza ve kader konusunu işlerken onun belki de en önemli kısmını teşkil eden beşerî fiillerin gerçekleşme şeklini incelediği gibi, bu iki kavram özelinde onların anlamları, hükmü, aralarındaki ilişki, ayırım noktaları, konuyla ilgili delillerin farklılık bildirmesi ve kaderin sırrı gibi meseleleri de ele alır. Onlarla ilgili çeşitli vesilelerle açıklamalar getirir.

Müellif kaderle ilgili mevzuların bir bölümünü bizzat kendisi onun temel meseleleri olarak niteler. Bu noktada önce Allah'ın bir kaderi olduğu hususunda, Kur'an ve sünnetten kesinlik bildiren deliller olduğu gibi aynı doğrultuda sahâbenin icmâî, selef ve halefin yetkin simalarının görüşleri bulunduğunu söyler. Hemen ardından kaderin tanımı, hükmü, insanların

<sup>110</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28b.

<sup>111</sup> Buhârî, "Kader", 2; Müslim, "Kader", 9; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

<sup>112</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28b.

<sup>113</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kitâbü'l-Erbain fi usûli'd-dîn fi'l-akâid ve esrâri'l-ibâdât ve'l-ahlâk*, thk. Abdullah Abdülhamîd Urvânî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1424/2003), 263.

<sup>114</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 28b.

onunla ilgili ihtilafları, mevzua dair delillerin farklılık bildirmesi ve onun sırrını keşf gibi konulara yer vermenin mümkün olduğunu kaydeder. Burada onlara dair kısaca fikrini beyanla izahını bitirse de bunu konuyu incelediği bölümün farklı yerlerine dağıtarak detaylandırır.<sup>115</sup>

### 2.1. Kaza ve Kaderin Tanımı

Müellifin hayrıyla şerriyle iman edilmesini inanç esaslarından saydığı kaza ve kader<sup>116</sup> hakkında getirdiği tanımlar yahut onların tavsifi sadedinde yaptığı açıklamalar görece olarak birbirinden farklılık arz eder. Bunlardan birinde kaderin, kâdirin fiilinden mukadder şekilde sadır olan şeyin ismi; kazanın ise yaratma olduğunu söyler. Burada kaza kelimesinin ilgili anlamda kullanıldığı ayete atıf yapar.<sup>117</sup> Müellif kaderin tanımını bir başka yerde daha önce zikrettiği yaratma tarifiyle aynı şekilde kaydeder. Yani kadere fiillerin kadim kudretle yaratılması ve bu kudretin hâdis kudret yani kesb edenlerin azaları üzerinde icrada bulunması anlamı verir. Kaderin hükmünü ise; Allah'ın kaderinin fiilî olarak gereğinin gerçekleşmesine dönük kesinlik ve kulun bundan etkilenmesinin zorunluluğu şeklinde açıklar.<sup>118</sup>

Müellif, bir başka yerde kaza ve kaderin izahını bu kez daha farklı bir şekilde yapar. Kaza ve kaderin, Allah'ın ilmi ve iradesinin gereğine uygun olarak levhde bulunan bilginin icrasından ibaret olduğunu söyler. Bu yüzden Allah'ın bazen ilmini, kaza; hüküm ve iradesini ise kader şeklinde zikrettiğini belirtir. Kaza ve kaderden ilkinin daha hususi, diğerinin daha umumi olduğunu vurgular. Bu doğrultuda, evveliyatın tedbirinin kader; onun ölçüsü ve durumu üzerinden gereğine uygun şekilde sevkini ise kaza olduğunu savunur. Her ikisiyle ilgili kimi âyetleri paylaştıktan sonra kaderin; bir işin ilk aşamadaki takdiri, kazanın ise, o işin kestirilip atılması olduğunu zikredip, kâdirin yaptığı işi (kazâ) bu ikinci duruma örnek verir.<sup>119</sup>

Bu hususta İbnü'l-Arabî de kazayı Allah'ın eşyadaki hükmü; kaderi ise eşyanın kendi nefsinde bulunacağı hali, bir ilave olmaksızın vakitlendirmesi şeklinde tanımlar. Peşi sıra kazanın da eşya üzerindeki hükmünün eşyanın bulunacağı hale göre olduğunu belirtir. Daha sonra ise kaza, ilim, irade ve meşîetin kadere tabi olduğunu söyleyerek bakışını daha net hale getirir.<sup>120</sup> Bu durumda İsfahânî'nin kaza ve kader hakkında getirdiği son açıklamaların İbnü'l-Arabî'nin ilgili ifadeleri ile kesiştiğini söylemek mümkündür. Zira meşhur sūfinin tavsifinde de kader kazayı önelemekte, ilkiyle zamanı belirlenen eşya ikinciyle fiiliyata dökülmektedir. Yine her ikisinin kaza hakkında kullandıkları hüküm ifadesi bu kesişmeyi teyit etmektedir.

İsfahânî'nin, kaza ve kader hakkında getirdiği bütün açıklamalar dikkate alındığında o, farklı şekilde algılanmaya müsait ifadeler kullansa da sanki onları Mâtürîdiler gibi anladığını ihsas etmektedir. Bu doğrultuda kader öncelik bildirmekte, ilâhî ilim ve iradeye göre şekillenmekte, sonrasında bunlar kaza ile varlık sahasına çıkmaktadır. Müellifin konuyla ilgili kimi ifadelerinden ise sanki o ikisi arasında zamansal bir farklılık olmadığı görüşünü tercih ettiği, farklılıklarının başka vecihlerden gerçekleştiği fikrini savunduğu izlenimi uyanmaktadır.

<sup>115</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24b.

<sup>116</sup> Abdullah el-İsfahânî, *er-Risâletü'l-Mekkiyye*, (Nadir Eserler, 297.7 934 H1), 214a.

<sup>117</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24b.

<sup>118</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24b.

<sup>119</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 26a.

<sup>120</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/131-132.

Öte yandan İsfahânî yaptığı bir teşbihle kader ve kazayı nasıl anladığının örneğini de sunar. Önce kaderi nakkaşın zihninde bir sureti takdir etmesi, canlandırması şeklinde örneklendirir. Kazayı ise, nakkaşın bir şeyde bu sureti öğrencisine çizmesi, öğrencinin de bu resmi takip ederek, parmaklarını onun üzerine koymasına benzetir. Öğrencinin bu fiilini kesb ve ihtiyar olarak adlandırır. Onun bu seçiminde, nakkaşın resminden çıkmadığını söyler. Bu aşamada örneği kula uyarlayarak kulun da seçiminde kaza-kaderden ayrılmasının mümkün olmadığını, sadece bu ikisi arasında mütereddit pozisyonda bulunduğunu söyler.<sup>121</sup> Böylece bir yönden beşerî iradenin, ilâhî iradeye göre şekillendiğine telmihte bulunmuş, diğer yönden kaderin kazaya önceliği olduğunu ve bu ikincinin ilkinine göre varlık kazandığını ifade etmiş olur.

## 2.2. Kaderin Hükümlüğü

İsfahânî, her şeyin ilâhî kaderle cereyan ettiği hususunu teyide de büyük önem verir. Bu doğrultuda paylaştığı hadislerden birinde Hz. Peygamber'in okuma/rukya şeklindeki fiilin, ilaç kullanmak suretindeki tedavi ve diğer korunma tarzındaki hareketlerin kaderi engelleme boyutunu soran sahâbîye bunların hepsinin Allah'ın kaderi ile olduğu yönünde verdiği cevaba atıf yapar.<sup>122</sup> Müellif, yine Evzâî'den nakil ile Hz. Peygamber'le bir Yahudi arasında geçtiğini söylediği konuşmayı da aynı doğrultuda aktarır. Buna göre kendisine iradeyi soran Yahudi'ye Hz. Peygamber, iradenin Allah'a ait olduğu yönünde cevap verir. Sonrasında bu Yahudi'nin, kalkmayı, oturmayı, hurma ağacını kesmeyi, bunu terk etmeyi dilemesi halindeki vaziyeti ayrı ayrı sorması neticesinde de Hz. Peygamber her birine, yine ilgili duruma göre bunların hepsini Allah'ın dilediği şekilde mukabele eder. Bunun üzerine Cebail gelir ve Hz. Peygamber'e kendisinin delilini, Hz. İbrahim'in kanıtı gibi sunduğunu haber verir. Bu aşamada "*Herhangi bir hurma ağacını kesmeniz de kökleri üzerinde ayakta bırakmanız da Allah'ın izniyledir ve bu, yoldan çıkmışların burunlarını sürmesi içindir*"<sup>123</sup> âyeti iner. İsfahânî, ilgili paylaşımını takiben Beyhakî'nin (ö. 458/1066) hadisin bu versiyonunun mürsel olsa da aynı manayı tekit eden mevsul tariklerinin bulunduğu bilgisini verdiği ilave eder.<sup>124</sup> Gerçekten de Ahmed el-Beyhakî, ilgili hadisin sonuna bu duruma uygun açıklama getirir.<sup>125</sup>

Kaderin belirleyiciliğini naklî olarak teyit eden İsfahânî bunun Müslüman nesillerdeki karşılığına da değinir. Muhtemelen sahâbeyi ve tâbiîni kast ederek bu anlayışa, yakînî şekilde bağlanıldığını söyler. İlgili anlayışı şüphe ve zan bulaştırarak yerenler çıkırsa da, müteahhirin ilim ehlinin bu apaçık yolu bularak, o ilk tabakaların izlerini takip ile onlara uyduklarını ve sonrakilerin o ortaya attıkları vehimlerden kendilerini uzak tuttıklarını belirtir. Böylece kendisinin de o yolu izlediğini ihsas ile bunun hem nasların hem salih neslin hem de sonradan ortaya çıkan bidatler karşısında önceki yolu izleyenlerin fikri olduğunu kaydetmiş olur.<sup>126</sup>

İsfahânî'nin bu yorumu Mu'tezile ve Cebriyye'nin kader konusunda ortaya attıkları fikrin bidat olduğunu düşündüğünü, bunu da ilgili görüşün sahâbenin anlayışına aykırı olması ile gerekçelendirdiğini göstermektedir. Ehl-i sünnet kelâmının çıkması ile bu bidatin yıkıldığı,

<sup>121</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b.

<sup>122</sup> Ebû Dâvûd, "Tıp", 19; Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Tıp", 17.

<sup>123</sup> el-Haşr 59/5.

<sup>124</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b.

<sup>125</sup> Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Esma' ve's-sıfat* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 183.

<sup>126</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b.

yeniden ashabın kader düşüncesine dönülüp bunun kuvvetlendirildiği fikrine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Cüveynî de, Kaderiyye ortaya çıkana dek, ümmetin, Allah'ın her mahlûkun maliki, her hâdisin rabbi olduğu,<sup>127</sup> O'ndan başka yaratıcı bulunmadığı hususunda icma ettiğini söylerken aynı duruma işaret etmektedir.<sup>128</sup>

### 2.3. Kaderin Sırrı

İsfahânî farklı vesilelerle kaderin sırrı ve bunun keşif yoluna dair de fikirlerini paylaşır. Kanaatimizce onun kader meselesiyle alakalı olarak sûfi kimliğini daha öne çıkardığı mesele de budur. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin de kadere dair kimi detaylarda söz konusu tabire sıklıkla atıf yaptığı görülür.<sup>129</sup>

İsfahânî bu yöndeki açıklamalarından birini ilâhî isimlerin tecellisi mahiyetinde izahat verdiği yerde, meselenin anlaşılmasını kolaylaştırmak adına zikrettiği enteresan örneğin sunumunda yapar. Önce bir insana mal bahşeden, mallar da mal sahipleri de kendi mülkü altında olan olduğu halde Hak Teâlâ'nın sonrasında “*Kimdir Allah'a güzel bir borç verecek o kimse ki*”<sup>130</sup> buyurmasının içerdiği inceliğe dikkat çeker. Buradan kaderin sırrına çıkarımda bulunur. Bu noktada nasıl ve niçin sorularının havada kaldığını ihsas eder. Kaderin sırrı kendisine agâh olmayan insanların, nasiplerinin azlığı, anlayışlarının kısırlığından ötürü bu işi zulüm olarak göreceklərini belirtir. Allah'ın mahlûkata kıyas ile anlaşılmaktan yüce olduğunu vurgulayan müellif, kaderin hakikatini kuşatmanın insan anlayışına ağır geldiğini, konunun kapalılığından ötürü, onların bu meseleye dalmaktan nehiy olunarak mevzuun kaderin sırrı olarak takdim edildiğini söyler. Müellif, sûfi kimliğinin tezahürü olarak ilimde derinleşenlerin bu sırta agâh kıldıklarını, Allah'ın bir lütuf olarak onlara bu kapalılığı açtığını ilave eder.<sup>131</sup> İbnü'l-Arabî de kaderin sırrını, ancak Allah'ın kendisine tam bir marifet ihsan ettiği kullarının anlayacağı yönünde ifadeler kullanarak aynı bakış açısının bir diğer örneğini sunar.<sup>132</sup>

İsfahânî, yine konuyla ilgili kullandığı ifadelerinden birinde kaderin sırrının tartışma, münazara, araştırma ve takrir gibi yollarla keşfedilmeyeceğini, bunun için zihnin hevanın kirlerinden arındırılması, kalbin aynasının tabiatın engellerinden temizlenmesi gerektiğini söyler. Bunun, Allah'ın dışındaki her şeyden yüz çevirip tamamen O'na yönelmek suretiyle gerçekleşeceğini belirtir. Konunun içerdiği kapalılıktan ötürü şeriatın ona dalınmasını hoş görmediğini, söz dönüp dolaşıp kadere geldiğinde, insanların onu anlama kapasitelerindeki eksikliğe bağlı olarak bu konuyu konuşmaktan nehyolunduklarını vurgular.<sup>133</sup> Bu hususta İbnü'l-Arabî de bir ifadesinde insanların kaderi bilme yönünde teşebbüste bulunmaktan nehiy olunduklarını kaydeder. Evliyanın da bu nehye uyduklarını, dolayısıyla bunu idrakin nazari yoldan değil, sadece ilâhî keşif ile mümkün olduğunu vurgular.<sup>134</sup>

İsfahânî yine kimi imamların kader bahsini incelemekten uzak durduklarını belirttiği bir yerde Hz. Peygamber'in, kader anıldığında kendinizi tutunuz içeriğindeki hadisini<sup>135</sup> esas

<sup>127</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 196.

<sup>128</sup> Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 45.

<sup>129</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/60, 97, 131, 132; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/141, 248, 391, 5/32, 100, 270, 7/90, 268, 352.

<sup>130</sup> el-Bakara 2/245.

<sup>131</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24a.

<sup>132</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/132.

<sup>133</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 23b-24a.

<sup>134</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 3/97.

<sup>135</sup> Ebü'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/364.



aldıklarını söyler. Yine kaderin ilâhî sır olup onu bilen örtmesinin, bilmeyen kişinin ise ona sarılmasının caiz olmamasının da ilgili zevatın bu meseleyi incelemekten geri durmasının bir diğer sebebi olduğunu vurgular.<sup>136</sup> Nitekim Gazzâlî de söz konusu hadise kaderin sırrını yaymaya dönük nehiy bağlamında atıf yapar.<sup>137</sup> Zeydî-Selefi âlim İbnü'l-Vezîr de (öl. 840/1436) benzer muhtevadaki hadislerin içerdiği yasağın bir sebebini, kaderle ilgili ilâhî sır hüviyetindeki konulara dalma şeklinde göstererek aynı hususa dikkat çekmiş olur.<sup>138</sup>

İsfahânî zikrettiği hükmün çağrıştırdığı soruyu cevaplamak istercesine bu yasağın daha çok avam hakkında geçerli olduğunu da ihsas eder. Bu doğrultuda Allah'ın derin ilim sahiplerine kaderi aşikâr ettiğini, onları kurb makamına ulaştırdığını, verdiği iç temizliğiyle onları kaderin hakikatine erıştirdiğini söyler. Bunun ilâhî bir tevfiik ve ihsan olup, Cenâb-ı Hakk'ın onu dilediğine verdiğini ilave eder.<sup>139</sup> İbn Arabî de kader sırrına erenin bunu gizlemek durumunda olduğuna yönelik görüşüyle<sup>140</sup> hem kimilerinin bu gizleme muttali olabileceğini hem de buna vâkıf olanların onu örtme pozisyonunda bulunduğunu söylemiş olur.

#### 2.4. Kader Âyetlerinin Çift Kutupluluğu

Kaderle ilgili delillerin farklılık arz etmesini kaza ve kader meselelerinden biri olarak lanse eden İsfahânî, onu nispeten daha kapsamlı bir şekilde inceler. Önce meramını ifade ile Kur'an'ın beşerî fiilleri kimi zaman kullara kimi zaman ise Allah'a izafe ettiğini belirtir. Buna dair âyetlerden çeşitli örnekler zikrettikten sonra işin hikmetini ortaya koymaya çalışır. Aslında bu noktada ilk akla gelen hikmet, fiillerin yaratılma ve kesb şeklinde iki boyuta sahip olması gibi bir ifade olsa da müellif, daha spesifik üç madde sıralar.

İsfahânî'ye göre bu durumun bir sebebi Allah'ın, kulları üzerinde geçerli olan bir iradesinin bulunmasını istemesidir. Bunun diğer nedeni ise kullarına karşı bir delilinin (hüccet-i bâliğa) olmasını dilemesidir.<sup>141</sup> Müellifin burada zikrettiği hüccet-i bâliğa ifadesini, İbnü'l-Arabî de kader meselesini işlediği Üzeyr fassında kaza ile kader ilişkisini açıklarken kullanır. O da bu ifadeye aynı içerik üzerinden atıf yapar.<sup>142</sup>

İsfahânî, üçüncü sebebi ise oldukça ayrıntılı şekilde aktarır. Buna göre Allah, kullarını var etmeden önce onlardan sadır olacak fiilleri bilmiştir. Hz. Âdem, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed'den taat; İblis, Nemrut, Firavun ve Ebû Cehil'den günahın sadır olacağını bilmiştir. Yine onları halleri üzere terk edip ihtiyarlarını ve fiillerini onlara bıraktığında da, onlardan ancak, onlara dair ilmi neyi gerektiriyorsa, taat yahut isyan onun gerçekleşeceğini de bilmiştir. İşte bu noktada kulların eylemleri üzerine cebir ile serbestlik eşit konuma gelmiştir. Müellife göre eğer böyle bir durumda amelleri kullara bırakılsa serbestliğin/tefvizin faydası olmaz, aksine geride ancak yaratılanın, yaratma hususunda Allah'a ortaklığı gibi fasit bir netice kalırdı. İşte bu yüzden Hak Teâlâ o yüce hikmetiyle, ulûhiyet yönünü ve mülkünü

<sup>136</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25b.

<sup>137</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 4/303.

<sup>138</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 6/178.

<sup>139</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24a.

<sup>140</sup> Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 87.

<sup>141</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 24b-25a.

<sup>142</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/131.

tartışma lekesinden ve şirkten korumak için, ortaktan uzak şekilde tevhidi seçmiştir.<sup>143</sup> Burada Ebu'l-Muîn en-Nesefî de kimi fiillerin Allah, kimisinin başka biri vasıtasıyla halk edilmesini O'na şirk koşulması olarak yorumlarken aynı bakış açısını yansıtır.<sup>144</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî de, kulların da Allah gibi arazları yarattığını iddia etmelerinden ötürü Mu'tezile'nin O'na ortak koştuklarını ifade ederken yine aynı tavrı sergiler.<sup>145</sup>

İsfahânî söz konusu ifadeleriyle Mu'tezile'nin iddiası doğrultusunda gerçekleşen fiilin, tevhide aykırı olduğunu ihsas etmesinin yanı sıra genel planda her istediğini istediği şekilde gerçekleştiren varlığın, bu pozisyonuyla, iradesi ve kudretinin hâkimiyeti üzerinden ulûhiyet makamında olan Allah'ın mevkiine halel getireceğini vurgulamak istemektedir. Ona göre ortaya çıkan bu tabloda, her ne kadar Allah yine kulunun ne yapacağını bilecek olsa da yine de kulun bu istiklali, tevhide bir yönüyle leke bulaştıracaktır. Bundan uzak kalınması için Allah, iradesi ve kudretinin hâkimiyeti üzerinden şekillenen bir düzen kurmuştur.

Aynı hususun izahını sürdüren İsfahânî'ye göre yine Allah, mahlûkatı içerisinde kendisine itiraz edecek ve “bize cebirde bulunduğunda, adil olmadın, amellerimizi eğer bize bıraksaydın, sana itaat ederdik” diyecek olanların da var olacağını bildiği için onlara delil yönünden galebe çalacak şekilde, hikmetiyle, işin cebir yönünü gizlemiştir. Bu da kullarının fiillerini onlarda, onların tutundukları sebep vasıtasıyla yaratmasıyla gerçekleşmiştir. Bu şekilde kullar, fiillerini, kendi yarattıkları zannına kapılmışlardır. Halbuki onlar o ince hikmet ve yüce kudret ile cebir altında ve hata etmiş konumda bulunmaktadırlar. Bu, itirazlarının kötülüğünden dolayı onlara karşı oluşturulan bir karışıklık/kapalılıktır. Müellife göre şayet onlar işi, emrin sahibi olan Allah'a bıraksalardı, durum onlara açık hale gelirdi.<sup>146</sup>

İsfahânî, daha sonra yine bir vesileyle âyetlerin çift kutupluluğunun bir çeşit hikmeti olarak anlaşılabilir başka açıklamalar da getirir. Bu doğrultuda örneğin “*Attığında sen atmadın, fakat Allah attı*”<sup>147</sup> âyetindeki “attığında” ifadesinin kula fiil isnat ettiğini, bu fiili ona kulluğunu izhar için izafe ettiğini, tevhid hakikatini göstermek için ise “atmadın” ifadesi üzerinden ondan fiili nefyettiğini belirtir. Yine müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün diyen Allah'ın<sup>148</sup> başka bir ayette onları Müslümanların değil Allah'ın öldürdüğünü bildirdiğini,<sup>149</sup> bunun da Hak Teâlâ'nın rububiyetine, kullarının ise ubudiyetine işaret olduğunu kaydeder.<sup>150</sup>

Gazzâlî ise yine atanın gerçekte Allah olduğu mealindeki ayete atıf yaptığı bir yerde O'nun kimi ihtiyari fiilleri, bazen zatına, bazen kullara nispet etmesinin nedenini, Cenâb-ı Hakk'ın hakiki, kulun mecazi fail olması üzerinden açıklar. Bir mahalde kaim bir mana var edenin hakiki fail, bu mahallin ise mecazi fail olduğunu söyleyen müellif, söz konusu nispet farklılığın bundan neşet ettiğini vurgular.<sup>151</sup>

İsfahânî konuya dair tasavvufî neşve içeren bazı yorumlarda da bulunur. Bunları bir nevi kişiye, kesbi üzerinden fiil isnat edilmesinin onu, o fiiline büyük paye biçmeye sevk

<sup>143</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25a.

<sup>144</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, 148; *Kitabü't-temhid*, 285.

<sup>145</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 292.

<sup>146</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 25a.

<sup>147</sup> el-Enfâl 8/17.

<sup>148</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>149</sup> el-Enfâl 8/17.

<sup>150</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 27b.

<sup>151</sup> Bihîştî Ramazan Efendi, *Ramazan Efendi ala şerhi'l-Akâid* (İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1265), 185-186.

etmemesi çerçevesine oturtur. Arif olan kişinin, kendisini kurtaramayacak fiiline itibar etmeyeceğini, tek halaskâr olarak O'nu göreceğini söyler. Allah'ın muttakileri kurtaracağını bildiren âyete<sup>152</sup> atıf yapar. Bu âyetin, kendi fiili olmadığını iddia eden cebircinin fikrinin aksi bir hususa işaret ettiğini, fiili terkin zındıklık olduğunu belirtir.<sup>153</sup> Böylece müellif, kişinin ne fiilinin varlığını inkâr etmesinin ne de ona büyük bir değer atfetmesinin doğru olmayacağı yönünde açıklama getirmiş olur. Yine bu şekilde fiilin cebir ve tefviz arasında olduğu düşüncesinin doğruluğuna da atıfta bulunmuş olur.

İsfahânî bu aşamada yeniden arif olan kişinin sergileyeceği tavra işaret ile onun Allah'ın ihsanını çok, kulluğunu az göreceğini vurgular. Devamlılığı olmayan bir arazdan ibaret olan fiili öne çıkarmanın mürüvvete yakışmayacağını, ilâhî ihsanın ise baki olduğunu kaydedip bunu kıstas almanın marifet alameti olduğunu söyler. Bunun gerçek ve hakiki bir tevhid olduğunu ilave eder.<sup>154</sup> Bu yorumunda müellif, Ehl-i sünnet kelâmında kendisine yer bulduğu şekliyle fiilin kendisi ile gerçekleştiği kudretin araz olduğunu, araz olmasına mebnî onun ikinci anda devam etmeyip kaybolduğunu belirtmiş, fiil anında kula verilip onunla eylemin gerçekleşmesini hiç bir zaman kaybolmayan Allah'ın ihsanı ile mukayese etmiştir. Bunun üzerinden hoş bir üslup ile kişinin fiilini değil, Allah'ın bağışını itibara alması gerektiğini, bu tavrının onun irfanına işaret olacağını vurgulamıştır.

### Sonuç

Tasavvufi kimliği ön planda olup da akaid/kelâm sahasında eser kaleme alan müelliflerden biri olan Abdullah el-İsfahânî, daha ilk aşamada bu meyandaki çalışmasına *Nûru'l-akâid ve ziyâü'l-fevâid* adını koymak suretiyle adeta itikadi konuları tasavvufi neşveyi de yansıtan yorumlarla süsleyeceği ve her iki sahayı da kimi yönlerden birbiriyle mezceden açıklamalarda bulunacağını işaretini vermiştir. Eserinin ismiyle yaptığı bu ihsası getirdiği izahlarla fiiliyata döken müellif, bunun bir yansımaları da kader konusunda ortaya koymuştur.

Eserinde kader meselesinin farklı boyutlarına değinen Abdullah el-İsfahânî, Ehl-i sünnet'in konuyla ilgili belki de en taviz vermediği fikri olan kul fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesine büyük bir önem atfetmiş, bu hususta aynı tavır çerçevesinde görüş bildirmiştir. Bu anlayışına bağlı olarak ilgili konuda tıpkı diğer Ehl-i sünnet mensubu ulema gibi Mu'tezile mezhebini hedefine almıştır. Müellif, beşerî fiilin yaratılmasını Allah'a izafe ile meselenin bir kısmını halletmiş olsa da, bunun doğurduğu zahiri açmazı çözüme kavuşturmak için yine tıpkı diğer Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi kesb teorisini dile getirmiştir. Bu kez hedefine Mu'tezile mezhebinin yanı sıra belki ondan da daha güçlü şekilde Cebriyye'yi koymuştur. Açıkçası ister Eş'arî isterse Mâtürîdî kelâmcılar olsun onların hepsi bu hususta aynı kanaate sahip oldukları ve aynı muhaliflere tepki gösterdikleri için müellifin bu konudaki açıklamalarından spesifik planda bir aidiyet tespitinde bulunmak zor gözükmektedir.

Müellifin yaratma ve özü itibariyle kesb meselesinde sadece Ehl-i sünnet mensubu olduğunu söylemenin ötesine pek de gidilemeyecek iken alt konulara inildiğinde onun tarafının daha özel çerçevede de tespiti görece mümkün hale gelmektedir. Bu bağlamda kulun serbestliği hususunda getirdiği yorumlar açıkçası Eş'arî anlayışa yakın durduğunu

<sup>152</sup> Meryem 19/72.

<sup>153</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 27b.

<sup>154</sup> Abdullah el-İsfahânî, *Nûru'l-akâid* (Nadir Eserler, 297.4 EYM 1), 27b.

göstermektedir. Buna karşın kader ve kaza kavramlarını konumlandırma hususundaki fikirleri ise belki bir mezhebi aidiyet saiki ile değilse de Mâtürîdî düşünce ile örtüşmektedir. Kaderin sırrı konusu ise mutasavvıf kimliğinin en açık tezahür ettiği mesele olarak göze çarpmaktadır.

Abdullah el-İsfahânî'nin kader meselesinin altına giren konularda getirdiği açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla o, bunları bütünüyle bir aidiyet duygusu içerisinde ortaya koymamıştır. Bu manada onu tam anlamıyla bir alan ve bir fırka ile bütün yönleriyle özdeşleştirmek zor gözükmemektedir. Ehl-i sünnetin Eş'arî yahut Mâtürîdî ekolüne mensup olduğu bilinen bir ilim ehlinin dahi, kimi ayrıntılarda diğer anlayışa yönelebildiği bir yerde müellif adına zikredilen ilgili hususun gayet tabii olduğu açıktır. Ancak kabul etmek gerekir ki Abdullah el-İsfahânî adına net bir şekilde böylesi mezhebi aidiyet tespitinde bulunmak da kolay gözükmemektedir. Belli ki bunun için daha derinlikli ve kapsamlı araştırmalar yapılması gerekmektedir.

Müellifi bir kelâm okulu altına tartışmasız şekilde dahil etmenin önündeki en büyük engel onun tasavvufî veçhesi gibi durmaktadır. Sufi kimliği baskın Eş'arî kelâmcıların mevcudiyeti elbette hakikat ise de müellif adına durum sanki daha karışık gözükmemektedir. Bu karışıklığın bir sebebi de onun bazı açıklamalarını yoğun bir şekilde kimi alıntılar ile ortaya koymasındır. Örneğin bu uzun alıntılardan birinin Hanbelî âlim Tûfi'den yapılması, bunun konusunu kesbin tanımının teşkil etmesi, bu tarifi Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarınkine pek de benzememesi sözü edilen aidiyet tespitinin sıkıntısına işaret etmektedir. Bütün bu durumlarla birlikte onun nisbelerinden birinin Şâfiî olması, kelâmî konularda mutlaka bir ekolle birleştirilecekse bunun Eş'arî çizgi olduğunu söylemeyi mümkün hale getirmektedir.

Abdullah el-İsfahânî'nin, konuya bakış açısını teyit için âyet ve hadislerin yanı sıra kimi Ehl-i beyt mensubunun ifadelerine başvurduğu ve bunları kanıt olarak kullandığı da görülmektedir. Bu meyanda zikrettiği nas ve haberlerin daha çok kişinin mutlak serbestliğinin olmadığını ihsas eden ifadeler olduğu dikkat çekmektedir. Açıkçası bu da genel çerçevede Eş'arî çizgiye yakın durduğunu ihsas etmektedir. Yine sıklıkla ilâhî hâkimiyet vurgusunda bulunması da onu Eş'arîlere yakınlaştırmaktadır. Ancak onun bunu çoğu kez bir uyarı ve nasihat tarzında ortaya koyması ise tasavvufî veçhesinden izler taşımaktadır.

Konuyla ilgili genel açıklamalarında insanların sadece aklına değil gönlüne de hitap eden yazar belli ki eseri aracılığıyla onlarda daha çok imani neşvenin artmasını hedeflemiştir. Bunu yaparken kelâmî kaygıları ya da diğer bir ifadeyle bir mezhebin esaslı şekilde temsilini değil, iman hakikatlerini en etkili biçimde aktarmayı gaye edinmiştir. Konuyla ilgili özellikle kimi izahlarında bu ruhu görmemek mümkün değildir. Açıkçası bu ruhun, tasavvufî izahlara daha elverişli olan konularda daha üst seviyeye çıkacağını öngörmek de zor değildir. Tabii bu durumda kelâmî zaviyeden açıklamalar görece geri planda kalabilecektir. Onun kaderle ilgili görüşleri ise kanaatimizce her iki kimliğini de açık şekilde izhar ettiği bir mesele olmuştur. Müellifin konuyla ilgili izahlarını başka şekilde değerlendirmek de elbette mümkün ise de açıklamalarının hem kelâmdan hem tasavvuftan esintiler içerdiği kuşkusuzdur. Açıkçası işin en doğrusunu saptamak gibi bir iddiası olmayan bu çalışma, müellife ve eserine daha yoğun bir ilgi uyandırabilirse, kuşkusuz amacına erişmiş olacaktır.

### Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfeddîn. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971.
- Aybakan, Bilal. "Sübki, Tâceddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 11-13. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*. thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr. [Beyrut]: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhum*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *İzâhü'l-meknûn fi zeyl-i 'ala Keşfi'z-zünûn*. tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge el-Kilisî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikadühü ve lâ yecüzü'l-cehlu bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezher li't-Türâs, 1421/2000.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957.
- Beyâdî, Kemâlüddîn Ahmed. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. thk. Yûsuf Abdürrezzâk. Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Esma' ve's-sıfat*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn. *Misbâhu'l-ervâh*. thk. Saîd Fûdih. Amman: Dârü'r-Râzî, 1428/2007.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dârü'l-Cîl; Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1411/1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. haz. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bihîştî, Ramazan Efendi. *Ramazan Efendi ala şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1265.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Luma'ü'l-edille fi kavâ'id-i 'Akâidi Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987.
- Dernika, Muhammed Ahmed. *Mu'cemü'l-müellifine's-sûfiyyin*. Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. tsh. Hamûde Gurabe. y.y.: Matbaatü Mısır, 1955.
- Fihrisu mahtûtâti mektebetu Mekketi'l-Mükerreme*. haz. Abdülvehhab İbrâhim Ebû Süleyman. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1418/1997.



- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kitâbü'l-Erbâin fi usûli'd-dîn fi'l-akâid ve esrâri'l-ibâdât ve'l-ahlâk*. thk. Abdullah Abdülhamîd Urvânî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003.
- Hûrî, Yûsuf K. *el-Mahtûtâtü'l-Arabiyye el-mevcûd fi mektebeti'l-Câmiati'l-Amîrikiyye fi Beyrût*. Beyrut: Câmiatu Beyrut el-Amirikiyye, 1985.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Ebü'l-A'la el-Affî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1365/1946.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî. *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şuayb el-Arnaut. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- İsfahânî, Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen. *Nûru'l-akâid ve ziyâü'l-fevâid*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.4 EYM 1/1a-81b.
- İsfahânî, Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen. *Nûru'l-akâid ve ziyâü'l-fevâid*. çev. Ahmed Nazmî. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.7 EYM 1/1a-409b.
- İsfahânî, Abdullah b. Şemseddîn Muhammed b. Eymen. *er-Risâletü'l-Mekkiyye*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, 297.7 934 H1/167b-229b.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebâr. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1368/1966.
- Karabulut, Ali Rıza-Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmi fi mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbûât*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.
- Karadaş, Cağfer. "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 67-94.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. "el-Lüma' fi'l-itikâd", *Selâsü resâil fi'l-itikâd*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. 167-172. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Meâfirî, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî. *el-Emedü'l-aksâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*. thk. Abdullah et-Tevrâtî-Ahmed Arrûbî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 1436/2015.
- Meâfirî, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî. *el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-i'tikâd*. thk. Abdullah et-Tevrâtî. Tanca: Dâru'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 1436/2015.

- Mevsilî, Davud Çelebi. *Kitâbu mahtûtati'l-Mevsil*. Bağdad: Matbaatü'l-Furât, 1346/1927.
- Mürsî, Mustafa Ahmed İsmâil. *Kitâbü Nûru'l-akâid ve ziyâu'l-fevâid*. Kahire: Câmîatü'l-Kahire, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-Sahîh*. haz. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-Sahîh*. haz. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn. *Bahrü'l-keâm*. thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih Ferfûr. Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2. Basım, 1421/2000.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn. *Kitabü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Habîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Dârü't-Tıbâati'l-Muhammediyye, 1406/1986.
- Nîsâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır. *el-Gunye fi'l-keâm*. haz. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Sübkî, Taceddîn Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed Tanahî. 10 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Şehristânî, Taceddîn Muhammed. *Nihâyetü'l-ikdâm*. tsh. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer. *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keâm*. thk. Abdülkadir Kürdî. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1330/1912.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleyman. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usuliyye*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Türpüşti, Fadlullah. *Türpüşti Risalesi*. çev. Süleyman Kuku. İstanbul: Damra Yayınları, ts.
- Ünverdi, Mustafa. "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/1 (2020), 177/209.