

iskatının onun gerçeği bilen nezdindeki dinî hükmünü değiştirmedini ifade ederler.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Rehn", 6; "Şehâdât", 27; "Ahkâm", 20; Müslim, "Akzıye", 1-4; İbn Mâce, "Ahkâm", 7, 11; Ebû Dâvûd, "Akzıye", 7, 21-22; Tirmizî, "Ahkâm", 12; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 385; Kâsânî, *Bedâ'î'*, VI, 221-231; Karâfî, *el-Furûk*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), IV, 82-83; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turukû'l-hükmîyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), s. 4-15, 129-236; Zerkeşî, *el-Menşûr fi'l-kavâ'id* (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 90-92; Burhâneddin İbn Ferhûn, *Tebşîrâtü'l-hükkâm*, Kahire 1301, I-II, tür.yer.; Alâeddin et-Trablusî, *Mu'înü'l-hükkâm*, Kahire 1393/1973, tür.yer.; Şevkânî, *Neylû'l-evfâr*, VIII, 314-355; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), V, 354, 541-588; Mecelle, md. 3, 76-78, 1676-1783; M. Mustafa ez-Zühaylî, *Vesâ'ilü'l-isbât fi's-şer'ati'l-İslâmîyye*, Dimaşk 1402/1982; Ahmed Fethî Behnesî, *Nazarîyyetü'l-isbât fi'l-fikhi'l-cinâ'iyi'l-İslâmî*, Beyrut 1403/1983; Ahmed İbrâhîm Bey, *Turukû'l-isbâtî's-şer'îyye*, Kahire 1405/1985, I-II; Ahmed el-Husarî, *'İlmü'l-kazâ: Edilletü'l-isbât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1406/1986, I, 9-44; Mahmûd Muhammed Hâşim, *el-Kazâ ve nişâmü'l-isbât fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-enzîmeti'l-uaz'îyye*, Riyad 1408/1988; Celal Erbay, *İslâm Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, İstanbul 1999; "İsbât", *Mu.F*, II, 136-190; "İsbât", *Mu.F*, I, 232-249.



ALİ BARDAKOĞLU

İSBÂT-I VÂCİB

(إثبات الواجب)

Allah'ın varlığını
kanıtlama anlamında kelâm
ve felsefe terimi.

Varlığı kendinden olup başka bir nesneye veya güce dayanmayan (vâcibü'l-vücûd) Allah'ın bu yetkin var oluşunu açıklamak için gösterilen çabayı ifade eden isbât-ı vâcib tarih boyunca din âlimlerini ve düşünürleri meşgul etmiştir. "Bir gerçeği ortaya koyma sürecindeki son hüküm" anlamına gelen ispat çeşitli deliller vasıtasıyla yapılır. Allah'ın varlığını kanıtlama faaliyeti ise varlık türlerinin en üst mertebesini ilgilendirmesi sebebiyle kendine has özellikler taşır ve her şeyden önce olmayanı keşfetme değil olanı tesbit edip doğrulama amacı güder. Sokrat öncesi filozofların tabiatın aslını ve menşeiini bulma yolundaki çabaları yanında Eflâtun'un hareketin nihai kaynağını ruha bağlamaya çalışması ve Aristo'nun ilk sebep veya ilk hareket ettirici fikrini benimsemesiyle Tanrı'nın varlığını ispat problemi Yunan felsefesinin konuları arasında yer almayla başlamıştır. İlkçağ felsefesinde kullanılan

kozmozolojik kanıtlar, daha sonra Kitâb-ı Mukaddes'in ulûhiyyet anlayışı ile bağlantılı olarak yahudi ve hristiyan teolojilerinin de de yer almıştır.

Yaratıcı gücü inkâr etmenin zorluğu karşısında insanlar şirk yoluyla Tanrı'nın otoritesini paylaşma eğilimi gösterdikleri için Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığından çok birliğine ve her konudaki eşsizliğine vurgu yapılmaktadır. Bununla birlikte O'nun varlığıyla ilgili birçok işareti içeren âyetler de mevcuttur. Bu konudaki bazı âyetlerde öncelikle insanın yaratılışında mevcut olan Allah'a yönelme duygusu üzerinde durularak (er-Rûm 30/30) selim fıtratı itibariyle insanın inanmaya yatkınlığı öne çıkarılmıştır. Nitekim hayatî tehlikenin söz konusu olduğu anlarda inanmayanların dahi Allah'a sığınıp yardım dilemesi (el-İsrâ 17/67; Lokmân 31/32), insan yapısında saklı bulunan yaratıcıya sığınma eğiliminin göstergesidir. Bundan dolayı yüzyıllar boyunca toplumlar bir inanca sahip bulunmuş ve Allah'ın adı her dilde anılıp yüceltilmiştir. Sağduyu ile bağdaşmayan inançsızlık ise Kur'an'da ifade edildiği üzere daha çok inat, ki-bir, şımarma, taassup, taklit ve kültürel çevreden kaynaklanmaktadır (en-Neml 27/14; el-Feth 48/26, el-Kehf 18/32-37).

Kur'an'da en çok âlemin sonradan yaratılışı ve düzenli işleyişi çerçevesinde bir ispat yöntemi görülmektedir. Her ne kadar öncüllere dayalı bir sistem içinde verilmese de Allah'ın varlığıyla ilgili özellikle kozmozolojik ve teleolojik delilleri Kur'an'da bulmak mümkündür. Bu bağlamda en açık tesbit, yaratıcısız meydana gelmesi yahut insanlar tarafından icat edilmesi mümkün olmayan evrenin (et-Tûr 52/35-36) ve onun içindeki sayısız türlerin Allah'ın varlığına delil kılınmasıdır (meselâ bk. en-Nahl 16/3-18; er-Rûm 30/20-27; el-Vâkıa 56/57-74). "Âfâk" ve "enfûs" şeklinde ifade edilen (Fussilet 41/53) dış ve iç âlemin varlıkları arasında görülen düzen, uyum ve güzellikle ilgili örnekler Kur'an'da yüce bir yaratıcının mevcudiyetini gösteren kanıtlardır (âyetlerin konularına göre tasnif edilmiş geniş bir listesi için bk. Topaloğlu, s. 23-24). Planlı ve ölçülü olarak yaratıldığı bildirilen her varlık (er-Ra'd 13/8; el-Kamer 54/49) âyetlerde yapısal özellikleri hakkında bilgi vermek için değil neye işaret ettiğini vurgulamak amacıyla ele alınmış, Allah'ın varlığı evreni açıklayabilmenin kaçınılmaz şartı haline getirilmiştir. Nitekim bir âyette, bütün fevkalâde-likleriyle gözler önüne serilmiş bulunan tabiatın müşahade edilmesine rağmen

Allah'ın varlığı hakkında hâlâ bazılarının şüphe duyması anlaşılabilir bir durum olarak nitelenmiştir (İbrâhîm 14/10). Kur'an'da ayrıca isbât-i vâcibe ilgili akıl yürütme örneklerine de yer verilmiştir. Hz. İbrâhim'in sırasıyla yıldız, ay ve güneşin tanrı olma ihtimalini kayboluşlarından dolayı devre dışı bırakıp gökleri ve yeri yaratan bir yüce varlığa iman edilmesi gerektiği sonucunu çıkarması (el-En'âm 6/75-79) bunlardan biridir. Hadislerde de konuyla ilgili bazı ipuçlarına rastlamak mümkündür. Meselâ Hz. Peygamber'in, Allah'ın gökleri ve yeri yaratmasındaki ibret ve işaretlere dikkat çeken âyetleri okuyup göğe baktığı ve daha sonra ibadet ettiği bildirilmektedir (Buhârî, "Tevhîd", 27; Müslim, "Tahâret", 48).

Felsefe tarihinde Allah'ın varlığı genellikle ontolojik, kozmozolojik ve teleolojik delillere dayalı olarak ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunlara modern dönemde öne çıkan dinî tecrübe ve ahlâk delilleri de eklenebilir. Ontolojik delil, her türlü tecrübî verinin dışında zihni bir ispat delili olup en yetkin varlık tasavvuru üzerine kuruludur. Bu delil "ekmel varlık" ve "ilk sebep"le bağlantılı olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde de bulunmakla birlikte daha çok Saint Anselme ve Descartes tarafından geliştirilmiş, ancak Allah'ın varlığının zihni bir mefhum üzerine kurulamayacağı, çünkü tanrı fikriyle onun varlığı arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığı gerekçesiyle Saint Thomas, Kant ve diğer bazı filozoflarca eleştirilmiştir (bk. VÜCÜD). Evrenden hareketle oluşturulan kozmozolojik delil ise Eflâtun ve Aristo'nun âlemdeki hareketi açıklayabilmek için ortaya koydukları ilk hareket ettirici (muharrik-i evvel) teziyle felsefenin gündemine girmiştir. Birçok ispat yöntemini içeren bu delil İslâm düşünce tarihinde "hudûs" ve "imkân" adlarıyla yer almıştır. Kelâmcıların kullandığı hudûs delilinde cevher ve arazların değişkenliğinden yola çıkılarak tümevarım yöntemiyle âlemin sonradan yaratıldığı ve dolayısıyla bir yaratıcıya muhtaç olduğu ispatlanır. Delilde varlıklar arasındaki illet-mâlul zinciri geriye doğru devam ettirilirken bir yerde durdurulup ilk illete geçilmesi eleştiri konusu olmuşsa da buna çeşitli burhanlarla cevap verilmiştir (bk. HUDÛS; TESEL-SÛL). Zorunsuz (mümkün) niteliği taşıyan âlemdeki nesnelerin var oluşlarını yokluklarına tercih edecek zorunlu bir varlığını ispat edilmesini amaçlayan imkân ise filozofların delili olarak bilinmesine rağmen Şehristânî ile birlikte müteahhirin

dönemi kelâmcıları tarafından da kullanılmıştır. Âlemin zorunsuzluğu öncülü-nün kesinlik ifade etmediği, tercihi yaparın âlemin kendisi veya içindeki bir cevher (ruh) olabileceği şeklinde imkân deliline yöneltilen itirazlar, tercih edicide bulunması gereken zorunluluk ve kemal şartları sebebiyle geçerli sayılmamıştır. Kozmolojik deliller, modern dönemde Leibnitz'in yanı sıra Richard Swinburne ve William Lane Craig tarafından da savunulmuştur. Felsefî delillere yönelik teknik eleştiriler dışında bunların kolay anlaşıl-madığı ve herkesi ilgilendirmediği şeklin-deki genel itiraza söz konusu delillerin il-mî seviye gerektirdiği öne sürülerek fazla itibar edilmemiştir.

İslâm düşüncesinde gaye ve nizam, ihtirâ veya hikmet ve inâyet delili olarak bi-linen teleolojik delil ise evrende gözlenen düzenin kendiliğinden meydana geleme-yeceği esasına dayanır. Bu delile göre âle-min varlığı, estetik görünümü, uyumlu işleyişi ve belirlenen süre içinde bozulma-dan devam etmesi, bunun sonsuz kudret sahibi ilâhî bir varlığa bağlanması halinde mümkündür. Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın varlığına ve kudretine vurgu yapılırken sıkça kullanılan teleolojik delil, geniş ke-simlere hitap eden sade ve anlaşılır bir ispat yöntemi olması sebebiyle Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, Gazzâlî, İbn Rüşd, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ta-rafından diğer delillere tercih edilmiş, hız kazanan tabiat araştırmaları dolayısıyla yakın dönemde de ön plana çıkmıştır. Var ediciyi değil usta bir sanatkarı ispatladığı için âlemin menşeiini izah edemediği, ayrıca kötülük (şer) meselesini açıklaya-madığı yönünde teleolojik delile eleştiriler yöneltilmiş, ancak evrendeki düzenin onun varlık şartı niteliğinde oluşu ve kötülük kavramının izâflılığı sebebiyle bu tenkitler güçlü görülmemiştir. Darwin'in mekanik evrim teorisiyle XIX. yüzyılda gündeme getirdiği kendiliğinden oluş fikri teleolojik delili zayıflatır gibi görünse de bizzat evrim olayının sebep ve kayna-ğının sorgulanması sonucu gücünü kaybetmiş, özellikle F. Richard Tennant'ın bütüncül bakışla evrende kolayca görüle-bilecek gayelilik teorisi ve Richard Swinburne'nün zaman ve mekâna dayalı dü-zenlilikle ilgili katkıları sayesinde bu delil ilâhiyat ve din felsefesinde tekrar önem kazanmıştır (bk. GÂİYYET; NİZAM).

İnsanın şahsî tecrübesiyle yaşadığı ve sonuçta inanmaya götüren mânevî uya-nışları esas alan dinî tecrübe delili daha çok psikolojik ve mistik alanda önem ka-

zanan bir yöntemdir. İlham, ilâhî yardım veya cezalandırma yoluyla Allah'ın müda-halesini farketmeye dayanan bu delile, kavramlarla tam olarak ifade edilemeyişi ve sadece yaşayan tarafından bilinmesi dolayısıyla şüpheyile yaklaşılmıştır. Kişiden kişiye değişen şekilleri, ihtiva ettiği gi-zemli hususlar ve bazı aşırılıklar yanında dini basit birtakım tecrübelerle indirgeme ve ona yabancı unsurlar katma gibi sakıncaları da göz önüne alındığında bu delilin objektifliğinin teorik anlamda problemlili hale geldiği görülür. Ancak dışarıdan bakan açısından söz konusu edile-bilen belirsizliklerine rağmen ferdin ya-şadığı ve kendisini etkilediğini söylediği dinî uyanışı reddetmek veya geçersiz say-mak da mümkün değildir (bk. KEŞF; MÂ-RİFET).

Din psikolojisinde bazı parapsikolojik yöntemler kullanılıyorsa da bunlar fazlaca yaygınlaşmış değildir. Klasik ispat delil-lerini reddeden Kant tarafından öne çı-karılıp daha sonra geliştirilen ahlâk deli-linde ise Allah'ın varlığı bir bilgi mesele-sinden çok erdemli bir hayatın ön şartı olarak ele alınmaktadır. Ahlâkî olarak in-sanın en yüksek iyiye ulaşma idealini ger-çekleştirebilmesi için bunu sağlayacak varlığın (Tanrı) mevcudiyetini gerekli gö-ren bu delil, pratikten yola çıkan insan merkezli bir yöntemi ihtiva etmesi dola-yısıyla ilgi uyandırmıştır. Ancak bu delil de bilgi ve imanı birbirinden tamamen ayırma ve Allah'ın varlığını insanî bir ihti-yaca dayandırma gibi özelliklerinden dola-yı eleştirilmiştir.

İsbât-ı vâcible ilgisi bulunan önemli ko-nulardan biri ispatın mümkün olup olma-dığı meselesidir. Ateist ve agnostik düşü-nürler, fizik ötesi bir varlık alanı kabul et-medikleri için bunun ispatının da müm-kün olmadığını savunurlar. Ancak bu ke-simin temsilcileri, gayb alanının ve Tan-rı'nın yokluğunu ispat edebilecek ciddi deliller getirmek yerine ya teistlerin ispat delillerini reddetmekle yetinirler veya ta-mamen konuya ilgisiz bir tavır ortaya ko-yarlar (bk. İLHÂD; KÜFÜR). Allah'ın varlı-ğını kabul eden teist düşünürler ise ispatı genel olarak mümkün görmekle birlikte bütün delillere aynı değeri yüklemeyip sa-dece bazılarını kullanırlar. İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi İslâm düşünürleri bile bazı delillerin geçerliliğini veya yararlılığını ka-bul etmezler. Fakat bir taraftan duyu va-sıtalarıyla idrak edilemediği için gizli, di-ğer taraftan her nesne ve olayda varlığın-ın izleri bulunduğu için aşikâr olan Al-lah'ın varlığının ispatı herhangi bir fizik

veya matematik gerçeğin ispatına benze-mez. Kendine has gaybî ve aşkın özelliği sebebiyle, O'nun varlığını hiçbir itiraza mahal bırakmayacak ve herkesin kabul edeceği bir ispat şekliyle ortaya koymak kolay değildir. Gerçeğe yaklaşıncı kanıt-larla desteklenebilen Allah'ın varlığı me-selesiyle ilgili son hükmü zihinle kalbin or-taklaşa ulaşacağı kabul yani iman belirler. İspatta tam bir kesinlik bulunsaydı Al-lah'a iman iradî bir tercih olmaz ve neti-cede uhrevî ceza veya mükâfatı da gerek-tirmezdi. Buna karşılık inkâr için de du-rum aynı olup akfî istidlâl ve bilimsel yol-larla Allah'ın varlığını yok saymak müm-kün değildir. Üstelik inkâr bir çözümsüz-lüğü de beraberinde getirmekte, varlık ve hayatın anlamı konusunda inkârın do-ğurduğu büyük boşluğu akli ve gönül tat-min edecek izahlar getiremeyen poziti-vist, materyalist ve evrimci teoriler dol-duramamaktadır.

Kant'ın aklın metafizik alanı bilemeye-ceği gerekçesiyle ispat delillerini reddet-mesi, modern dönemde ispatın imkânıyla ilgili tartışmaların yoğunlaşmasına se-bep teşkil etmiştir. Her ne kadar ampi-rist filozoflarda olduğu gibi duyular ötesi-ni ve Allah'ın varlığını inkâr amacıyla de-ğil aksine inanca yer bulmak için bilginin alanını sınırlasa da (*Critique of Pure Reason*, s. 29) Tanrı'ya inanmanın gerekliliği-ni yalnızca ahlâka bağlayıp zihnî ve amelî hayat arasında keskin bir ayırma gitmesi meselenin çözümüne katkıda bulunma-mıştır. Nitekim Kant sonrası XIX. yüzyıl düşüncesinde, akfî bir temele dayanma-dığı öne sürülen dinin ahlâk dahil bütün ilimlerden tamamen dışlanması süreci hız kazanmış ve seküler ahlâk fikri ileri sürülmeye başlanmıştır. Halbuki Allah'ın varlığını kanıtlama faaliyeti, ulûhiyyetin mahiyetini akılla kavrama iddiası yerine evreni yaratan ve idare eden bir güce inanmayı mâkul sebeplerle destekleme amacını taşır. Bir varlığın mahiyetine vâ-kıf olamamak onu her türlü bilgi alanının dışına itmek anlamına gelmez. Çünkü Al-lah'ın varlığına inanan insan bu inancını temellendirip uydurma veya hurafe olma-dığını açıklama ve başkalarıyla paylaşma ihtiyacı hisseder. Bu sebeple akla bu ko-nuda tam bir yeterlilik tanıyıp imanı salt bilgiye irca etmek isabetli olmadığı gibi onun kullanımını sadece fizik alanla sı-nırlı tutmak da doğru değildir. Zira ikinci tavır hem inancın etkinliğini kısıtlar hem de onu dar bir pozitivist anlayışa bağımlı kalmaya mahkûm eder. Kur'ân-ı Kerim'de görünür âleme yönelik gözlemde bu-

lunmakla iman arasında yakın ilişkinin kurulması da bu çabayı doğrulamaktadır. Nitekim bir âyette, vahye kulak verme veya tabiatı inceleyip anlama fiillerinin yerine getirilmesi halinde cehennemden kurtuluşun mümkün olacağı haber verilmektedir (el-Mülk 67/10).

İslâm âlimleri isbât-ı vâcibin gerekliliğini, imanda körü körüne bağlanma seviyesinden çıkıp bilinçli benimseme derecesine ulaşma ihtiyacı ile açıklarlar. Ayrıca Allah'ın varlığına iman konusunda zihne gelebilecek şüpheleri gidermek veya itirazları cevaplandırmak için de buna ihtiyaç duyulduğunu söylerler. Öte yandan insanların isbât-ı vâcib delillerine karşı duyarlılıkları da karakterlerine ve yetişme tarzlarına göre farklılık arzeder. Bir kısmı iç dünyası açısından hassasiyet taşıyan bazıları daha çok dış dünya ile ilgilidir. Yine bazı insanlar, inanmak için küçük bir işaret veya tecelliyi yeterli bulurken diğerleri ancak olağan üstü bir hadise veya şiddetli bir sarsıntı ile uyanabilir. Allah'a giden yollar yaratıkların nefesleri sayısınca olduğuna göre (Elmalılı Hamdi Yazır, III [1326], s. 4), bunları sınırlandırıp bir kısmını dışlamak ve herkesi aynı yolu izlemeye mecbur etmek yanlıştır.

İsbât-ı vâcib, ilk dönemden itibaren İslâm düşüncesinin önemli konularından birini teşkil etmiş, çeşitli eserlerde yer aldığı gibi bu konuda müstakil kitaplar da yazılmıştır. Bunlar arasında Kâsım b. İbrâhim er-Ressî'nin *ed-Delîlül-kebir*, İbnü'l-Vezîr'in *el-Burhânü'l-kâfi fî isbât-i's-sânî*, Molla Câmî'nin *ed-Dürretü'l-fâhire*, Devvânî'nin *Risâle fî isbât-i'l-vâcib* ve *er-Risâletü'l-cedîde fî isbât-i'l-vâcib*, Molla Sadra'nın *Risâle fî isbât-i'l-bârî te'âlâ ve şifâtihi'l-hüsnâ*, Osmanlı âlimlerinden Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî tahkiki vücûb-i'l-vâcib*, Halîl b. Ali es-Sofyevî'nin *Vücûhu berâhîni isbât-i'l-vâcib ve't-tevhîd*, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, Mehmet Şemsettin'in (Günaltay) *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, Abdülazîz b. Abdurrahman Câbalah'ın *ed-Delîlül's-şâdık 'alâ vücûd-i'l-hâlik ve bu'lânî mezhebi'l-felâsifeti ve münkiri'l-havârih* adlı eserleri zikredilebilir.

Allah'ın varlığı ve ispat delilleriyle ilgili olarak yapılan çok sayıda yeni çalışma arasında da şunlar sayılabilir: J. Wensinck, *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane* (Amsterdam 1936); Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational*

Justification of Belief in God (Ithaca 1967); Henri Bouillard, *La connaissance de Dieu* (Montaigne 1967); John Hick, *Arguments for the Existence of God* (London 1970); Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı* (Ankara 1974); Hans Küng, *Existiert Gott?* (Munich 1978); Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford 1979); William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London 1980); İbn Halife, *Seb'üne burhânen 'ilmiyyen 'alâ vücûd-i'z-zâti'l-ilâhiyye* (Beyrut 1407/1988); Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford 1987); David Braine, *The Reality of Time and The Existence of God* (Oxford 1988); Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge 1991).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Tevhîd", 27; Müslim, "Tahâret", 48; Kindî, *Resâ'il*, s. 97-164, 186-207; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 82-83; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-19; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 37-38; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I, 56-108; Bâkılânî, *et-Temhîd* (İmâdüddin), s. 41-44; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Uşûli'l-hamse*, Kahire 1408/1988, s. 88-122; İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 15-45; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 39-50; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1403/1983, s. 19-26; Neseî, *Tebşîratü'l-edille* (Salamé), I, 44-80; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* (Felsefeti İbn Rüşd içinde), Beyrut 1399/1979, s. 46-64; Fahrreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, I, 65-278; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 15-27; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), s. 266-269; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 3-83; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 14-89; a.m.f., "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 2 Ankara 1986, s. 12-21; Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (ed. M. Saeed Sheikh), Lahore 1989, s. 23-25; I. Kant, *Critique of Pure Reason* (trc. N. K. Smith), London 1990, s. 29, 495-524; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbât-i Vâcib*, Ankara 1992, s. 21-30, 49-107; M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 78-83; Elmalılı Hamdi Yazır, "Ulûm-i İslâmiyye: Âleme Bir Nazar", *Beyânülhak*, III, İstanbul 1326, s. 4-6; L. Gardet, "Allah", *El²* (İng.), I, 410.



M. SAİT ÖZERVARLI

İSBÂTİYYE

(bk. POZİTİVİZM).

İSBİTÂRİYYE

(bk. DÂVİYYE ve İSBİTÂRİYYE).

ISEDAK

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Ekonomik ve Ticarî İşbirliği Dâimî Komitesi'nin kısa adı. (bk. İSLÂM KONFERANSI TEŞKİLÂTİ).

İSEVÎ

(bk. HİRİSTİYANLIK).

İSEVİYYE

(العيسوية)

Bayramiyye'den Tennûriyye tarikatının İbn İsâ'ya (ö. 967/1559-60) nisbet edilen bir kolu (bk. İBN İSÂ).

İSEVİYYE

(عيسوية)

Milâdî VIII. yüzyılda Ebû İsâ el-İsfahânî tarafından İran'da kurulan bir yahudi mezhebi (bk. İSFAHÂNÎ, Ebû İsâ; YAHUDİLİK).

İSFAHAN

(إصفهان)

İran'ın dördüncü büyük şehri ve aynı adı taşıyan eyaletin merkezi.

Adı Arapça kaynaklarda Sibâhân, İsbâhân ve bazı eski Farsça kaynaklarda Sipâhân şeklinde geçer. Genellikle kabul edildiğine göre kelimenin sözlük anlamı "-atlı- askerler" olup şehir, Sâsânî ordusu bir savaş çıktığında önündeki düzlükte toplandığı için bu adla anılmıştır (Sem'ânî, I, 289). Merkezî İran platosunu sulayan Zâyenderûd nehrinin sol sahilinde ve Yahûdiyye'ye yaklaşık 2 mil mesafedeki eski Gaba / Gay, Gey (Ar. Cey) şehrinin yerinde kurulmuştur; bundan dolayı bölgede kesilen bazı İslâmî sikkelerde Cey ismine de rastlanır. Şehir İslâm fütuhâtından sonra Cibâl eyaletinin bir parçası sayılmış, İlhanlılar zamanında ise Irâk-ı Acem'e dahil edilmiştir. İbn Hurdâzbih ve İbnü'l-Fakih, İsfahan'ın on yedi nahiyesinin (rustâk) ve her birinin -yeni kurulanlar hariç- 360 köyünün, İbn Rüste ise yirmi nahiye ve toplam 2300'ün üzerinde köyünün bulunduğunu yazmakta, bunlardan önemli olanların adını vermektedir.