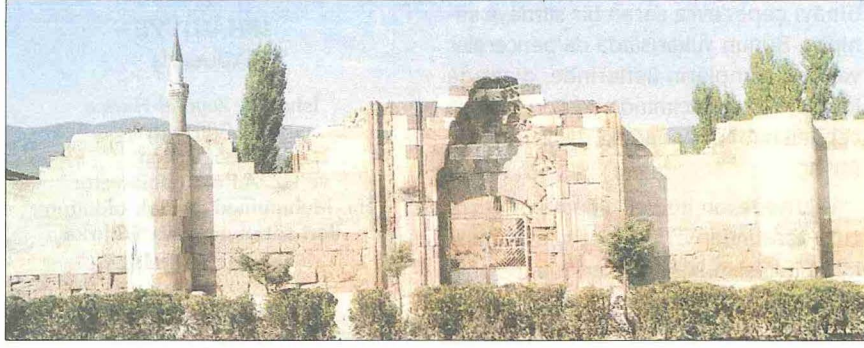




İshaklı Kervansarayı – Sultandağı / Afyonkarahisar

çerlele sınırlanmış olan mukarnaslı taç-kapının tepesi yıkık durumdadır. Üst köşelerindeki dolgularda istiridye kabuğu şeklinde küçük tromplar bulunmaktadır. Taçkapı nişinin köşe dolguları da bir sıra rozetle bezenmiştir. Üç satırlık sülüs kitâbesi mukarnaslarla geniş kapı kemerinin arasına yerleştirilmiştir. Avlunun tam ortasında fevkanî küçük bir köşk mescid yer almaktadır. Tamamı kesme taştan yapılmış olan ve batı duvarının bazı yerlerinde Roma-Bizans lahit parçalarının devşirme olarak kullanıldığı görülen köşk mescid oldukça harap durumdadır. Kemer başlangıçları hizasına kadar toprağa gömülü köşk mescid, kibleye uyum sağlaması için ana eksene göre çarpık konumda yerleştirilmiştir. Alt kısmı sekiz kollu

yıldızlı tonozla örtülü olan yapının "L" şeklindeki dört adet kalın pâyeye oturan kemerler tarafından taşınan mescid kısmına, kuzey yönde yer alan ve dar bir sahınlıkla bağlantılı olan iki kollu merdivenle çıkılır. Bu küçük namaz mekânının batı ve doğu duvarlarında birer pencere bulunur. Üzeri altı sıra mukarnaslı kubbeyle örtülü olan mescidin mihrap nişiyle kapı ve pencere üstleri stalaktitlidir. Bunların dışında köşk mescidin dört köşesinde ve kemerlerinde basit taş süslemeler göze çarpar. Avlunun kuzey kenarında üzeri tonozlarla örtülü, pâyelerle taşınan geniş bir revakın kalıntıları görülmektedir. Bu mekân ve bunun karşısında simetrik konumda bulunması gereken mekân grupları kervansarayın yazlık kısmını meydana getiriyordu.

Kışlık kısmına doğu cephesinin ortasında yer alan taçkapıdan geçilmektedir. Büyük ölçüde yenilenmiş olan bu kapı cepheden dışa taşkın olup oldukça sadedir. Dışa doğru eğimli yarım tonoz şeklindeki geniş kemerinin üzerinde altı satırlık kitâbe yer alır. Basık kemerli kapının açıldığı kapalı kısım, uzunlmasına beşik tonozlarla örtülü beş nefli kare bir plan (24 × 24 m.) göstermektedir. Ortadaki nef diğerlerine göre daha geniş tutulmuş, bu nefin üzerindeki tonozun tam ortasına bir aydınlık kubbesi yerleştirilmiştir. Kubbe günümüzde yıkık durumdaysa da geçiş bölümlerindeki pendentif izleri mevcudiyetini belli eder. Bu mekânın içindeki kemerler dikdörtgen biçimli on altı adet taş pâyeye tarafından taşınmaktadır. İçerisi oldukça boş olan bina, aydınlık kubbesi ve batı duvarında bulunan mazgal şeklindeki pencerelerden ışık almaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA :

- Cl. Huart, *Epigraphie arabe d'Asie mineure*, Paris 1895, s. 16; a.mlf., *Konia, La ville des derviches tourneurs*, Paris 1897, s. 101; F. Sarre, *Küçükasya Seyahati. 1895 Yazı* (trc. Dârâ Ço-lakoğlu), İstanbul 1998, s. 25, lv. VIII; K. Müller, *Die Karawanseraim im Vorderen Orient*, Berlin 1920, s. 33; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], *Kitâbeler II*, İstanbul 1347/1929, s. 50-51; M. Ferit – M. Mesut, *Selçuk Veziri Sahip Ata ile Oğullarının Hayat ve Eserleri*, İstanbul 1934, s. 96-99, rs. 53-56; İbrahim Hakkı Konyalı, *Akşehir, Tarihi-Turistik Klavuz*, İstanbul 1945, s. 615-623; K. Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, Berlin 1961, I, 61-62, şekil 274-281, lv. 5/4; a.mlf. – H. Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, Berlin 1976, II-III, 157-161, tablo 125-128; İsmet İlter, *Tarihi Türk Hanları*, Ankara 1969, s. 49; Rahmi Hüseyin Ünal, *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar*, İzmir 1982, s. 71-72, 74, rs. 51, şekil 40; *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1983, I, 163-166; Haşim Karpuz, "Sahip Ata'nın Yaptırdığı İshak Han", *Antalya 3. Selçuklu Semineri: Bildiriler*, İstanbul 1989, s. 82-89; Osman Turan, "Selçuk Kervansarayları", *TTK Belleten*, X/39 (1946), s. 475; Süleyman Gönçer, "İshaklı Kervansarayı", *Taşpınar*, sy. 159 (1948), s. 474-476; M. Kemal Özergin, "Anadolu Selçuklu Kervansarayları", *TD, XV/20* (1965), s. 153, 160; Mahmut Akok, "İshaklı Kervansarayı", *Türk Arkeoloji Dergisi*, XXI/2, Ankara 1974, s. 5-21; Şebnem Akalın, "Anadolu Selçuklu Kervansaraylarındaki Köşk-Mescitler", *STAD*, sy. 1 (1987), s. 5-6; Semavi Eyice, "İshaklı Kervansarayı", *TA*, XX, 237.



ENİS KARAKAYA

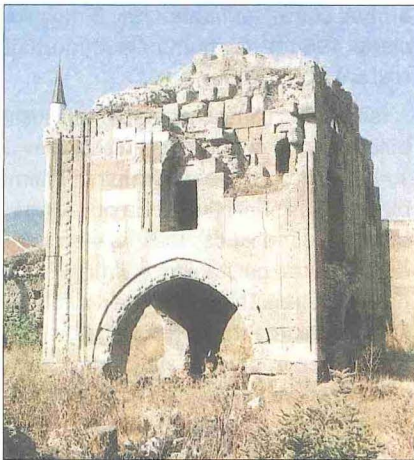
İSİM-MÜSEMMÂ

(الإسم والمسمى)

Allah'ın isimleriyle
zâtı arasındaki ilişkiye dair
tartışmaları ifade eden
kelâm terimi.

Sözlükte ism "varlıklara verilen ad", **müsemma** "adlandırılan varlık", **tesmiye** de "adlandırma" demektir. İsim bir hakikate delâlet eden mutlak lafız, müsemma bu hakikatin kendisini oluşturan şey, tesmiye ise isim ile müsemma arasındaki irtibatı sağlayan mânâdır. İsim, kelime çeşitlerinin hepsini içine almakta olup "cevher ve araz türünden bütün nesne ve mânalar için konulmuş lafız" diye tanımlanır (Ebü'l-Bekâ, s. 56). Bu yönüyle söz, fiil veya nitelik türündeki bütün kavramları zihne taşıyan bir vasıta konumdadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de mutlak olarak geçen, "Âdem'e bütün isimleri öğretti" (el-Bakara 2/31) ifadesi cevher ve arazların tamamının isimlerini kapsamaktadır. Adlandırılan şey hariçte bulu-

İshaklı Kervansarayı'nın köşk mescidi



nan bir nesne olabileceği gibi zihni bir varlık da olabilir.

Bir lafzın hangi anlam karşılığında kullanıldığını bilmek lafızla medlûlû arasında özel nisbeti bilmeye bağlıdır. Dilelerin “isnad”, kelâmcıların “tesmiye” dedikleri bu nisbetin zorunlu olduğunu söyleyenlere göre isimlerin müsemma’ya delâleti (vaz’) tevkîfidir. Halbuki bu nisbet bazan doğru, bazan da yanlış olabilir. Dolayısıyla kullanılan lafızların esas itibarıyla kesbî mi yoksa tâlimî mi olduğu, dilin müsemmanın hakikatine paralel bir realitesinin bulunup bulunmadığı ve kelimelerin bizâtihî mevcut gerçekler olarak insana öğretilip öğretilmediği hususu tartışmalıdır. Hz. Âdem’e bütün isimlerin öğretildiğini bildiren âyetten hareketle bunun tâlimî olduğunu ve isimlerin hakikatlere uygun realitelerinin bulunduğunu ileri sürenlerin yanında aksini iddia edenler de vardır. Birinci görüşü savunanlar dille ifade edilenlerin mutlak hakikati aynen yansıttığını söylerken aksini savunanlar dilin hakikatin aynını değil onun algılanışını yansıtan bir söylem olduğunu, dolayısıyla aynı hakikatin değişik ifade şekillerinin bulunabileceğini kabul ederler.

Kur’ân-ı Kerîm’de “ism” kavramı isim ve fiil halinde yetmiş bir yerde geçmektedir. Bunların yarısından fazlası isim veya çoğulu olan esmâ, ikisi “adaş” anlamındaki semiy, geri kalanları da tesmiye masdarına bağlı isimlerdir. Fakat bu kullanımların hiçbirisi, kelâm literatüründe yer alan isim-müsemma tartışmasıyla ilgili değildir. Hadis kaynaklarında da bu konuya işaret eden sahih bir rivayet yoktur.

Kelâmcılar, isim-müsemma konusuna isimlerle, adlandırdıkları varlıklar arasında nasıl bir ilişkinin kurulabileceği açısından yaklaşmışlar, ilâhî isim ve sıfatların Allah’ın zâtının aynı veya gayri oluşunu belirlemek için bu hususu incelemişlerdir. Kelâmcıların burada tartıştığı asıl mesele felsefecilerin yaptığı gibi fenomenler âlemine ilişkin varlıklar, meselâ “deniz” veya “kitap” gibi isimlerle bunların müsemmaları olan su ve kâğıt arasındaki ilişki değil Allah’ın zâtı ile isim ve sıfatları arasındaki ilişkidir. Allah, zâtı gereği duyularla algılanamayan bir varlık olup insanın tecrübî bilgisine doğrudan konu teşkil etmez. Bu sebeple “bilen, güç yetiren, başışlayan” gibi isimlerin Allah hakkında ne ifade ettiğini belirlemek için tartışılan isim-müsemma konusu sıfat probleminin bir bölümünü oluşturur.

İsim-müsemma meselesi, ilâhî sıfatlara ilişkin tartışmaların başlamasından sonra muhtemelen II. (VIII.) yüzyılda ortaya çıkmıştır. Konuyu ilk olarak Gaylân ed-Dımaşki ve öğrencisi Cehm b. Safvân’ın gündeme getirdiği ve Mu’tezile’nin de onları takip ettiği sanılmaktadır. Dârimî’nin, *er-Red ‘ale’l-Merisî* adlı eserinde (s. 7) “Allah’ın isimlerine ve onların gayri mahlûk olduğuna iman” şeklinde bir başlığın bulunması, problemin erken devirlerden itibaren tartışmaya başlandığını göstermektedir. Buhârî de Cehmiye’nin Kur’an gibi ilâhî isimleri de mahlûk kabul ettiğini belirtir (*Hadîs-i Şerifler Işığında*, s. 36).

Cehmiye, Mu’tezile ve Şîî kelâmcıları ismin müsemmadan ayrı, tesmiyenin ise aynı olduğu görüşündedir. Kâdî Abdülcebbâr, isimle müsemmanın aynı olduğu görüşünün gerçek ve akli ilkelerle uyumadığını belirtir. Nitekim “ateş” kelimesini söyleyen kimsenin ağızı yanmaz. Ayrıca ismin araz, müsemmanın cisim olması farklılık arz ettiklerinin bir başka delilini oluşturur. Kâdî Abdülcebbâr, isimle tesmiyenin aynı, tesmiyenin ise müsemmadan ayrı olduğunu iddia edenlerin ismi de böyle değerlendirmeleri gerektiğini söyler (*Şerhu’l-Uşûl’l-İhamse*, s. 542-543). Ona göre isimlendirme tevkîfi değil akli olup isimlerin müsemma’ya taalluku haber verme, delâlet etme ve bilgilendirme şeklindedir. Müsemmayı tanımaya yardımcı olacak farklı isimlerin kullanılmasında bir sakınca bulunmadığı gibi bu noktada Allah ile yaratıklar arasında da bir fark yoktur (*el-Muğnî*, V, 173-185). Mu’tezile’yi böyle düşünmeye sevkeden şey, isimle müsemmanın aynı olması halinde birden fazla kadîm varlığın oluşacağı endişesidir.

Şîa âlimlerinden Feyz-i Kâşânî, imamların görüşüne dayanarak ismin belli bir sıfatla nitelenen zâta delâlet eden lafız olduğunu kaydeder (*İlmü’l-Yağîn*, I, 97-98). Ona göre isim herhangi bir varlığa ait niteliği bildiren bir sıfat olabilir, bu durumda varlık itibarıyla isim müsemmanın aynıdır. Bazan da lafızdan anlaşılan mâna için kullanılabilir, bu durumda ise isimle müsemma ayrıdır (Küleynî, I, 113-114). Ca’fer es-Sâdık, isim-müsemma ilişkisi konusunda ayniyet veya gayriyet yerine bazı Selef âlimleri gibi ismin müsemmayı nitelediği görüşünü tercih eder (Lâlikâî, I, 204).

İbn Şihâb ez-Zühri, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zür’a er-Râzî gibi Selef âlimlerine

göre isimle müsemma aynıdır (*a.g.e.*, I, 204-205; II, 378; İbn Hazm, *el-Faṣl*, V, 35). İbn Batta ise ilâhî isimler konusunda “ne aynı ne de gayridir” denilemeyeceğini söyler (Seffârî, I, 122). Selefiyye’nin erken devir âlimlerinden Dârimî’ye göre Allah’ın isim ve sıfatları birbirine muhalif olmadığı gibi zâtına da aykırı değildir (*er-Red ‘ale’l-Merisî*, s. 6-9). Dârimî, Cehmiye ve Mu’tezile’ye cevap verirken lafızla isimleri birbirinden ayırır, lafızların harflerden oluşmasına karşılık isimlerin böyle olmadığını söyler. Ona göre nasıl bir insanın resmi yakıldığında sahibi bundan zarar görmezse lafız halindeki isim de zattan ayrıdır (M. Mahmûd Ebû Rahîm, s. 108-112).

Müteahhir dönem Selef âlimlerinden Takıyyüddin İbn Teymiyye, isim-müsemma meselesinin halku’l-Kur’ân tartışmalarına bağlı olarak doğduğunu söyler. Kur’an’ın mahlûk olduğunu ileri süren Cehmiye, orada yer alan ilâhî isimlerin de mahlûk olup müsemmanın gayri durumunda bulunduğunu belirtmiş, Ehl-i sünnet âlimleri de, “İsim müsemmanın aynıdır” sözüyle buna karşılık vermiştir. İbn Teymiyye’ye göre ismin müsemmanın aynı olduğu iddiasını ilk defa Lafziyye mensupları ortaya atmış, sonra da bunu Ahmed b. Hanbel’e nisbet etmişlerdir, halbuki Ahmed b. Hanbel bu tartışmalardan uzak durmuştur. Bu konuda doğru olan ise her iki görüşü reddedip Allah ve Resulü’nün ifade ettiği gibi, “İsim müsemma’ya aittir” hükmünü vermek ve naslara tâbi olmaktır (*Mecmû’u fetâvâ*, VI, 185-210; XII, 168-169). İbn Kayyim el-Cevziyye ismin lafız, müsemmanın şahıs olduğunu, dolayısıyla birbirinden ayrı kabul edilmeleri gerektiğini söyler. İbn Kayyim, yaratıklar için kullanıldığında isim müsemmanın gayri olmakla beraber Kur’an’da zikredilen ilâhî isimlerin gayri olarak nitelenemeyeceğini belirterek bu konuda hem Mu’tezile hem de Lafziyye’den ayrı bir görüş benimser (*Bedâ’u’l-fevâ’id*, I, 16-18; Ahmed b. İbrâhîm b. İsâ, I, 68-71).

Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından genelde benimsenen görüşe göre Allah’ın isim ve sıfatları zâtına nisbet edilen mânalar olup zattan bağımsız değildir. Bu sebeple birden fazla isim veya sıfatın zâta izâfe edilmesi tevhid inancına zarar vermez; isimler müsemmanın gayri olarak düşünüldüğü takdirde tevhid inancı zedelenmiş olur. Kur’an’da “hayır ve be-

reket lutfetmede erişilmez" demek olan "tebâreke" (er-Rahmân 55/78), mutlak mânâda aşkınlık ifade eden "tesbîh" (el-Vâkıa 56/74, 96; el-Hâkka 69/52; el-A'âlâ 87/1) ve anma anlamına gelen "zikir" (el-Mâide 5/4; el-En'âm 6/118, 119, 121, 138; el-Müzzemmil 73/8; el-İnsân 76/25; el-A'âlâ 87/15) kavramlarının hem doğrudan doğruya Allah ve rab kelimelerine hem de bunlara muzaf olan isim kelimesine nisbet edilmesi ve insanların taktığı kuru isimlere tapmalarının kınanması (el-A'râf 7/71; Yûsuf 12/40; en-Necm 53/23) konunun naklî delillerini teşkil eder. Eğer isim müsemmanın gayri olsaydı söz konusu âyetlerde Allah'ın zâtı değil ismi birleşmiş ve putların kendilerine değil isimlerine tapınılmış (Cüveynî, s. 141-142), ayrıca, "Muhammed Allah'ın resulüdür" denildiğinde risâlet Muhammed'in kendisine değil ismine nisbet edilmiş olurdu.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî Allah'ın isimleriyle sıfatlarının aynı, sıfatları ile zâtının aynı olduğunu söyler (İbn Fûrek, s. 38-39). İbn Hazm'ın kaydettiğine göre İbn Fûrek ve Bâküllânî, "İsim müsemmanın gayridir" diyenlerin "teaddüd-i kudemâ" ithamından kurtulmak için lafza-i celâl dışındaki isimlerin aslında sıfat olduğunu ve Allah'ın bir tek isminin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir (el-Faṣl, V, 32). Eş'arîler müsemma ile ilgileri yönünden isimleri üç gruba ayırır. a) "Şey, zat, mevcûd" gibi müsemmanın aynı olanlar. Allah lafzı bunun örneğini teşkil eder, zira bu lafız, kendisinde hiçbir itibarî mâna olmaksızın zat için kullanılan ve O'nun aynı olan bir isimdir. b) "Hâlik, râzık" lafızlarında olduğu gibi müsemmanın gayri olan isimler. Bu isimlerin başkasına da nisbeti câizdir ve bu durumda söz konusu nisbet müsemmanın gayri olur. c) "Âlîm, kadîr" lafızları gibi müsemmanın ne aynı ne de gayri olan isimler (Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Esmâ' ve's-şifât, s. 26-27; Gazzâlî, s. 7; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, II, 403). Eş'arîler, ismin tesmiye mânasına kullanılması halinde müsemmanın gayri olacağını kabul eder. Onlara göre meselâ adı Muhammed olan birine, "İsmin nedir?" diye sorulunca "Muhammed" der. "Muhammed kimdir?" denince de "ben" cevabını verir. Sorunun birinde "ne", diğerinde "kim" edatının kullanılmasından da anlaşıldığı üzere Muhammed ismi şahıs olan Muhammed'den farklı bir anlamda kullanılmıştır (Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye, vr. 18^b).

Gazzâlî isim, müsemma ve tesmiyenin ayrı ayrı tabirler olduğunu, varlığın dış dünyada, zihinde ve lafızda olmak üzere üç merhalesinin bulunduğunu, birincisinin hakiki, diğerlerinin izâfî olduğunu kaydeder. Ona göre bu üç tür varlık birbirinden ayrı olmakla birlikte aralarındaki yakınlık ilişkisi sebebiyle bazılarınca ayırt edilememiştir. Gazzâlî, isimlerle varlıklar arasındaki aynılık ve ayrılık ilişkisini hakikatlerin ortaya konması için bir yöntem olarak kabul eder. Mu'tezile, Eş'ariyye ve Gazzâlî'nin görüşlerini tahlil eden Fahreddin er-Râzî Gazzâlî'yi haklı bulur (Levâmi'u'l-beyyînât, s. 18-26). Adudüddin el-İcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî ise tartışmanın lafız halindeki isimle müsemma arasında değil ismin medlûl ile asıl varlık arasındaki ilişkide söz konusu olduğunu görüşündedir. Cürcânî konuyu, "İsmin medlûl, mahiyet itibarıyla mı yoksa ona âriz olan ve uygun düşen bir mâna itibarıyla mı zatın aynıdır?" şeklinde ortaya koyduktan sonra Eş'arîler'in, "İsim müsemmanın aynıdır" derken lafız halindeki ismi değil medlûlünü kastettiklerini ve lafız halindeki isim için ise tesmiye tabirini kullandıklarını söyler (Şerhu'l-Mevâkıf, II, 403).

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre insanlar, duyularla idrak edilemeyen Allah'ı duyulur âlemin kavramlarıyla idrak ederler. Bu onları Allah ile diğer varlıklar arasında bir benzerlik kurmaya götürmez, zira naslar her türlü yaratılışlık özelliğini Allah'tan nefyeder (Kitâbü't-Tevhîd, s. 93-96). Mâtürîdî'nin bu ifadelerinden onun, isimleri Allah'ın zâtına delâlet eden ve medlûl hatırlatan vasıtalar olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre isim müsemmanın aynıdır (Uşûlû'd-dîn, s. 88-90; Baḥrû'l-keḷâm, s. 19). Muhammed b. Eşref es-Semerkindî bu konuda Mâtürîdiyye'den ayrılır. Semerkindî, "İsim müsemmanın aynıdır" görüşünü Eş'arîler'e nisbet ettikten sonra bunu eleştirir. Ona göre isim lafzını söyleyip müsemmayı kastetmek mecazi bir kullanımdır. Eş'arîler'in görüşü, Allah'ın birden fazla isminin bulunduğunu bildiren âyetlere (el-A'râf 7/180; el-İsrâ 17/110) ve doksan dokuz isminin olduğuna ilişkin hadise (Miftâhu künûzi's-sünne, "ism" md.) aykırıdır. İsimle bir şeye delâlet eden lafız kastedilirse müsemmanın gayri, başka bir şey kastedilirse müsemmanın aynı olur (eş-Şahâ'îfû'l-ilâhiyye, s. 395-398).

Allah'ın yaratıklarla münasebetinin zât mertebesinde değil ulûhet mertebesinde gerçekleştiğini savunan sûfiler isimle müsemmayı aynı kabul eder. İbn Kasî, ilâhî isimlerden her birinin bütün esmâ-i hüsnâ yerine kullanılabileceğini söyler. Ona göre isimlerin bir bâtın, bir de zâhir yönü vardır. Allah isimlerinin bâtın yönüyle melekût âlemine, zâhir yönüyle de mülk âlemine hükmeder. Muhyiddin İbnü'l-Arabî isim, müsemma ve tesmiye konularındaki tartışmanın lafzî bir ihtilâf olduğunu kaydettikten sonra ismin müsemmadan ayrı olduğunu belirtmekte, isimleri kendi aralarında çeşitli tasniflere tâbi tutmaktadır (el-Fütûḥât, I, 205; II, 123-131). Sûfiler, ilâhî isimlerin semantik ve ontolojik boyutlarının yanı sıra ahlâkî boyutlarının da bulunduğuna dikkat çekerek insanın bu isimler vasıtasıyla ilâhî ahlâkla ahlâklanabileceğini, hatta ittisâle ulaşabileceğini ileri sürerler.

İsim ve sıfatlardan soyutlanmış bir tanıyı kavramak imkânsızdır. Allah hakkında bilgi sahibi olmanın O'nun isim ve sıfatları dışında bir yolu yoktur, nitekim Kur'an da bu yöntemi izler. Ancak bu mak-satla çeşitli kavramlar ve semboller kullanmak gerekir. Bu sembollere zaman zaman değişik anlamlar yüklenmiştir. İsim-müsemma tartışmalarının temelinde, terimlere yüklenen farklı mânalarla lafız-mâna ve dil-mantık ilişkisinin gerektiği şekilde anlaşılamamış olması yatmaktadır. Hemen hemen bütün gruplar, Allah'ın zâtı ve sıfatları itibarıyla yaratılmışlık özelliği taşıyan her türlü nitelemenden münezzeḥ olduğunu kabul eder. Fakat muhtelif mezhep veya şahıslar isim, tesmiye, müsemma kelimelerine farklı anlamlar yükleyerek karşı görüşleri eleştirir. İsim-müsemma probleminin büyük ölçüde lafızlarıyla mânaları aynı olan bir terminolojiyi kullanmamaktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rîfât, "ism" md.; Miftâhu künûzi's-sünne, "ism" md.; Buhârî, Hadis-i Şerîfler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası (nşr. ve trc. Yusuf Özbek), İstanbul 1992, s. 36; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red'ale'l-Merisî (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), s. 6-13; Küleynî, el-Uşûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gafârî), Beyrut 1401, I, 113-114; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 93-96; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Makâlât, s. 38-39; Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1988, s. 542-543; a.mlf., el-Muḡnî (nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî), Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmmeh), V, 173-185; Lâli-

kâî, *Şerhu Uşûlî i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-çema'a* (nşr. Ahmed Sa'd Hemedânî), Riyad, ts. (Dâru Tayyibe), I, 204-205; II, 378; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 114-116; a.mlf., *el-Esmâ' ve's-şifât* (nşr. Muhammed Aruçi, doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 26-28; İbn Hazm, *el-Faşl*, II, 128-129; V, 32-35; a.mlf., *el-Uşûl ve'l-fürû'*, Beyrut 1404/1984, II, 201; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 141-144; Ebû'l-Yûser el-Pezdevî, *Uşûlû'd-dîn* (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 88-90; Gazzâlî, *el-Makşadü'l-esnâ*, s. 6-23; Neseî, *Bahrü'l-kelâm*, Konya 1327, s. 19; Ebû'l-Kâsım İbn Kasî, *Hal'u'n-na'leyn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1174, vr. 65^b; Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi uşûlî'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979, s. 28-29; a.mlf., *el-Kifâye*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2271, vr. 18^{a-b}; Muhammed b. Eşref es-Semerkanî, *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Küveyt 1405/1985, s. 395-398; Fahreddin er-Râzî, *Levâmî'u'l-beyyînât* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1396/1976, s. 18-26; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 205; II, 123-131; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, VI, 185-210; XII, 168-169; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'î'u'l-fevâ'id* (nşr. Ma'rûf Mustafa Züreyk - M. Vehbî Süleyman), Beyrut 1414/1994, I, 16-18; Tâceddin es-Sübkî, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi* (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1989, s. 68-72; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, ts. (Dâiretü't-tibâatî'l-âmire), II, 403; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), V, 400-403; Feyz-i Kâşânî, *İlmü'l-yakîn*, Kum 1358 hş., I, 97-98; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Bulak 1870, s. 56; Seffârîni, *Levâmî'u'l-envârî'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 29-31, 119-123; Ahmed b. İbrâhim b. İsâ, *Tavzîhu'l-makşûd ve taşhîhu'l-kavâ'id fi şerhi Kaşidetü'l-İlmâm İbnî'l-Kayyim*, Beyrut 1406/1986, I, 68-71; M. Mahmûd Ebû Rahîm, *el-İlmâm 'Osman b. Sa'id ed-Dârimî ve difâ'uhû 'an 'Akideti's-selef*, Beyrut 1410/1990, s. 108-112; Ziyâeddin el-Cemâs, *et-Tefekkür fi'l-esmâ' tarîku'l-ulemâ'*, Beyrut 1410/1990, s. 75-86; Muhammed Aruçi, "el-Esmâ' ve's-şifât fîmâ beyne 'ulemâ'i's-selef ve ehli'l-i'tizâl", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1997, s. 31-46; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Dîa*, XI, 404-405.



İLYAS ÇELEBİ

İSKÂFÎ, Ebû Ali

(bk. İBNÜ'L-CÜNEYD).

İSKÂFÎ, Ebû Ca'fer

(أبو جعفر الإسكافي)

Ebû Ca'fer Muhammed
b. Abdillâh el-İskâfî
(ö. 240/854)

Bağdat Mu'tezilesi âlimlerinden.

Semerkanî asıllı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi ve ailesinin Irak'ta yerleştiği yere nisbetle İskâfî diye anıldı. Terzi olarak hayata atılmış olmasına rağmen

kelâm konularına ilgi duydu. Bilgisini arttırmak için devrinin önde gelen kelâmcılarıyla temas kurup asıl mesleğini ihmal ettiğinden ailesi zor durumda kaldı; özellikle annesi ve amcası onun para kazanması gerektiğini söyleyerek kelâm ilmiyle uğraşmasına karşı çıktı. Bu esnada Ca'fer b. Harb, İskâfî'yi himayesine alıp Mu'tezile kelâmına yönlendirdi ve ailesine her ay muayyen bir para gönderdi. Zekâsı, geniş bilgisi ve üstün ahlâkî özellikleriyle temayüz eden İskâfî, Abbâsî Halifesi Mu'tasım - Billâh'ın takdirini kazandı ve onun tarafından Mu'tezile doktrininin güçlendirilip yayılması işiyle görevlendirildi. Kaynaklarda uzun bir ömür sürdüğü belirtilen İskâfî'nin Ca'fer adında bir oğlu olduğu ve idarî görevlerde bulunduğu nakledilmektedir.

İbnü'l-Murtazâ'nın Mu'tezile'nin yedinci tabakası âlimleri arasında zikrettiği İskâfî (*Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 78), yetiştiği ve ilişki kurduğu muhit olması dolayısıyla Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini benimsemekle birlikte belli konularda Basra Mu'tezilesi'ne yaklaşıp. Bazı kaynaklar onu, Mu'tezile bünyesi içinde İskâfiyye adıyla anılan bir kolun kurucusu olarak gösterir (meselâ bk. Bağdâdî, s. 169-170; İsfarayînî, s. 48). Ancak bazı konularda kendine has görüşleri bulunmakla beraber İskâfî'nin gerçekte kendi adıyla anılan bir grup oluşturduğu veya daha sonra bu adla bir zümreleşmenin ortaya çıktığı söylenemez (Watt, s. 282).

Ca'fer b. Mübeşşir'den de faydalanmış olmakla birlikte genel olarak hocası Ca'fer b. Harb ile aynı görüşleri paylaşan İskâfî bazı konularda ondan ayrılır. Mu'tezile'nin çoğunluğuna uyararak Allah'ın her yerde bulunmasını, O'nun her yerde hâkim olması ve tedbirinin her yeri kapsamı şeklinde anlar. Allah'ın hay sıfatını kâdir olması mânasında yorumlar. Allah'ın kullarına yönelik hitaplarda bulunmasını kabul etmekle beraber kullarıyla konuşur (mütakellim) olmasını reddeder. Mu'tezile'nin diğer mensupları gibi İskâfî de Kur'an'ın diğer ilâhî kelâmlar gibi sadece okunduğu, yazıldığı ve dinlendiği zaman mevcut olan bir araz olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın kelâmı beşer kelâmının aksine işitilmesi, yazılması ve ezberlenmesi bakımından aynı anda birçok yerde bulunabilir.

Siyasî düşüncesi itibariyle Şii - Zeydî bir anlayışa sahip bulunan İskâfî'ye göre fazilette en üstün mertebeyi işgal edenin

(efdal) bulunması halinde bile alt mertebede olan kişinin (mefdûl) imâmeti sahihtir; bundan dolayı Hz. Osman'ın halifeliğini meşrû görür. Ancak Hz. Ali'nin, Ebû Bekir ve Ömer'den üstün olduğunu açıkça belirtir. Bu bakımdan çağdaşı Câhiz'in *Kitâbü'l-'Osmanîyye*'sinde ortaya koyduğu karşı düşünceleri, İbn Ebû'l-Hadîd'in *Şerhu Nehci'l-belâğa*'sında (XIII, 219-295) kısmen muhafaza edilen *Münâkazât*'inde eleştirir. Öte yandan Hz. Ali'nin birçok kimseyi öldürmesinden dolayı halk tarafından seilmeyip Hz. Ebû Bekir'e biat edildiği yolundaki iddiaları reddeder. Ona göre Ebû Bekir'e biat edenler Ali'ye düşmanlık beslemeyen faziletli ve emin kimselerdir.

Eserleri. Kaynaklarda yetmiş kadar eseri olduğu belirtilen İskâfî'nin *Nağzü'l-'Osmanîyye*, *er-Red 'ale'l-'Osmanîyye*, *Münâkazâtü'l-'Osmanîyye* gibi adlarla anılan eseri günümüze ulaşan bölümleriyle neşredilmiş (Câhiz, *el-'Osmanîyye*, [nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1374/1955 içinde], s. 281-343), yine Hz. Ali'nin üstünlüğüne dair *el-Mi'yâr ve'l-muvâzene* adlı eseri Muhammed Bâkir el-Mahmûdî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1402/1981; Far. trc. Mahmûd Mehdî Dâmegânî, Tahran 1374). Ancak bu eserin müellifin oğlu Ca'fer'e ait olabileceği şüpheleri kesin olarak giderilememiştir. İskâfî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: *Kitâb 'ale'n-Nazâm*, *Kitâbü İşbâti halkı'l-Kur'an*, *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Müşebbihe*, *Kitâbü Beyânî'l-müşkil 'alâ Burğûs*, *Nağzu Kitâbi Hafş*, *Kitâbü'n-Nağz li-kitâbi'l-Hüseyn en-Necâr*, *Kitâbü'r-Red 'alâ men enkere halka'l-Kur'an*, *Kitâb 'alâ Hüseyn fi'l-İsti'tâ'a*, *Kitâb 'alâ Hişâm*, *Kitâbü Nağzi Kitâbi İbn Şebîb fi'l-va'id* (öbür eserlerinin isimleri için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 213).

BİBLİYOGRAFYA :

Hayyât, *el-İntişâr*, s. 19, 68-69, 74, 76, 103; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 157, 177, 185, 202, 225, 537, 557-558, 599; Ebû'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Beyrut 1388/1968, s. 34; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 213; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 169-171; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 416; İsfarayînî, *et-Tebîr* (Kevserî), s. 44, 48; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), s. 58; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), I, 150; İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Beyrut 1387/1967, XIII, 219-295; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 78; Makrizî, *el-Hıta*, II, 346; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Bey-