



Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı

Ebû İshak es-Saffâr Örneği



Hümeýra SEVGÜLÜ HACİBRAHİMOĞLU



ESMÂ-I HÜSNÂYA DAYANAN KELÂM ANLAYIŞI:
EBÛ İSHAK ES-SAFFÂR ÖRNEĞI

Hümeýra SEVGÛLÛ HACİİBRAHİMOĐLU

Oku Okut Yayınları
yayin.okuokut.org





Yayınevi | Publisher: Oku Okut Yayınları | Oku Okut Publishing
Yıldırım Beyazıt Mah. Fatih Cad. No. 8/2 06760 Ankara, Türkiye
<https://yayin.okuokut.org> | yayin@okuokut.org
Sertifika No | Certificate Number: 49846
© Oku Okut Yayınları, 2021

Yayın No | Publication Number: 8

Kelâm Araştırmaları Dizisi | The Series of Kalâm Studies: 2

ISBN: 978-605-74416-7-6

Kitap Adı | Book Title: Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı: Ebû İshâk es-Saffâr Örneği

Çeviri Adı | Translated Title: The Understanding of Kalâm Based on al-Asmâ' al-Husnâ:
The Case of Abû İshâq al-Şaffâr

Yazar | Author: Hümeýra SEVGÜLÜ HACİİBRAHİMOĞLU ORCID: 0000-0001-7841-0665

Dizi Editör | Series Editor: Abdullah DEMİR ORCID: 0000-0001-7825-6573

Yayın Türü | Publication Type: Kitap | Book

Basım Tarihi | Publication Date: 25 Kasım | September 2021

Baskı Sayısı | Edition: 1

Yayın Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye

Yayımlandığı Ortam | Publishing Format: Basılı | Printed

Yayın Dili | Language: Türkçe | Turkish

Ebat | Dimensions: 16 x 24 cm

Sayfa Sayısı | Pages: 234

Baskı | Printing House: Vadi Grafik Tasarım ve Reklamcılık Ltd. Şti.

İvedik OSB 88 Oto 3. Bölge, 1420. Cad. No: 58/1 Ostim, Ankara, Türkiye

Sertifika No. 47479 | www.stepdijital.com

Sevgülü Hacıbrahimoğlu, Hümeýra

Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı: Ebû İshâk es-Saffâr Örneği / Hümeýra Sevgülü
Hacıbrahimoğlu. – Ankara : Oku Okut Yayınları, 2021.

234 s. ; 16 x 24 cm. - (Oku Okut Yayınları ; 8. Kelâm Araştırmaları Dizisi; 2)

Kaynakça: 219-227 ss.

Dizin: 229-234 ss.

ISBN: 978-605-74416-7-6

1. İslam | Islam

2. Allah | God (Islam)

3. Allah--Sıfatları | God (Islam)--Attributes

4. Allah --İsimleri | God (Islam)--Most beautiful names

Atıf Bilgisi | Cite as: Sevgülü Hacıbrahimoğlu, Hümeýra. *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı:*

Ebû İshak es-Saffâr Örneği. ed. Abdullah Demir. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2021.

SUMMARY

THE UNDERSTANDING OF KALĀM BASED ON AL-ASMĀ' AL-HUSNĀ:

THE CASE OF ABŪ ISHĀQ AL-ŞAFFĀR

This book discusses the theological views of Abū Ishāq al-Şaffār d. 534/1139), within the framework of his comments on the meanings of Al-lah's names, provided in his work titled *Talkhiṣ al-adilla*. Abū Ishāq al-Şaffār is one of the Ḥanafite-Māturīdite scholars in the 6th/12th century. In his work titled *Talkhiṣ al-adilla li-qawā'id al-tawḥīd* on kalām, he spared extensive space for al-asmā' al-husnā. Approximately one third of this work, published in two volumes, is devoted to al-asmā' al-husnā. An examination of the related section reveals that al-Şaffār explains many issues, particularly those related to the existence, unity and attributes of Allah, based on 175 al-asmā' al-husnā. He mentions some of the names that he does not include in the al-asmā' al-husnā section under separate headings. For example, the name al-Mutakallim is addressed within the context of the attribute of kalām and in relation to subjects, such as the khalq al-Qur'ān and i'jaz al-Qur'ān. Upon the addition of these names to the list, the number names reaches 178. This means that half of the work deals with the subject of al-asmā' al-husnā. In the second part of the study, the Qasam tradition in Arabic language and culture in the pre-Islamic period was examined. Among the subjects of the oath in ignorance are Allah, the Kaaba, idols, time and many natural beings. In the pre-Islamic period, poets, wizards, oracles, along with expressions of vows to obtain material benefits, said mysterious words that made people believe and turn to themselves. In particular, oracles left their oaths in mystery because they expressed what was sworn with them according to their beliefs and cultures but did not say the answer.

al-Şaffār lists the divine names in alphabetical order and explains them semantically in the chapter of al-asmā' al-husnā. Then he goes on to clarify each divine name through a theological lens with a specific reference to the subject of kalām. In the pre-Şaffār Ḥanafite-Māturīdite theological literature, there is no other work that addresses al-asmā' al-husnā in such an extensive way.

This book consists of three main sections. The first section titled "Methodological Framework", elaborates on the focus, significance, purpose and method of the study, along with the sources used. Then, it provides information about the al-asmā' al-husnā literature produced in the pre-Şaffār period. The first part describes the

political, social and religious status of Transoxiana (Mâ-warâ' al-Nahr) region and the cities of Bukhara and Marw, the sociocultural environment in which Saffar lived. The second chapter addresses various concepts, which promote the understanding of al-asmâ' al-husnâ, such as name, tasmiya, musammâ, attribute and qualification in addition to the theological debates such as the number and iḥşâ' of al-asmâ' al-husnâ. The end of each chapter comes with a detailed table with the 178 divine names mentioned by al-Şaffâr. In the third chapter, the author initially discusses the theological principles that al-Şaffâr considered while explaining the essence of al-asmâ' al-husnâ. This section also determines and systematically categorizes the theological views and evaluations put forward by al-Şaffâr while explaining the divine names in *Talkhîş al-adilla*. The tables with the divine names and the related discussions can be seen at the end of the discussion for each subject. The last section presents the conclusions reached, regarding the kalâm method based on al-Şaffâr's understanding of the essence of al-asmâ' al-husnâ. The present study revealed that he made theological interpretations in 75% of the al-asmâ' al-husnâ and interpreted all theological issues ranging from the subjects of knowledge and existence to the Afterlife in connection with the al-asmâ' al-husnâ. These results indicate that al-Şaffâr's understanding of kalâm is based on the interpretation of the divine names.

Keywords: Kalâm, al-Asmâ' al-Husnâ, The Beautiful Names of Allah, Abû İshâq al-Şaffâr, Mâturîdiyya, *Talkhîş al-adilla li-qawâ'id al-tawḥîd*

ÖZET

ESMÂ-İ HÜSNÂYA DAYANAN KELÂM ANLAYIŞI:

EBÛ İSHAK ES-SAFFÂR ÖRNEĞİ

Bu kitapta, Ebû İshâk es-Saffâr'ın (öl. 534/1139) kelâmî görüşleri, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* adlı eserinde Allah'ın isimlerinin anlamlarını açıklarken yaptığı yorumlar çerçevesinde ele alınmaktadır. Ebû İshâk es-Saffâr, 6./12. yüzyıl Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden biridir. Kelâma dair *Telhîşü'l-edille* eserinde esmâ-i hüsnâ konusuna ayrıntılı olarak yer vermektedir. İki cilt hâlinde yayımlanan bu eserin yaklaşık üçte birlik bir kısmını esmâ-i hüsnâ konusu oluşturmaktadır. Bu kısım incelendiğinde, Saffâr'ın Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları ile ilgili konular başta olmak üzere pek çok konuyu 175 esmâ-i hüsnâya dayanarak izah ettiği görülmektedir. O, esmâ-i hüsnâ bölümünde yer vermediği bazı isimlere ise müstakil başlıklar altında değinmektedir. Örneğin el-Mütekelim ismi kelâm sıfatını bağlamında ve halku'l-Kur'ân ile icâz'ul-Kur'ân gibi konularla ilişkili bir şekilde ele almaktadır. Bu isimler de listeye dahil edildiğinde sayı 178'e ulaşmaktadır. Bu durumda eserin yarısını esmâ-i hüsnâ konusu teşkil etmektedir.

Saffâr, esmâ-i hüsnâ bölümünde alfabetik bir sıra içerisinde ele aldığı ilâhî isimleri öncelikle lugavî (semantik) yönden izah etmektedir. Sonrasında ise değerlendirdiği ilahî ismi, bir kelâm konusu ile bağlantı kurarak kelâmî perspektifle açıklamaktadır. Esmâ-i hüsnâ temelinde ele alınan konuların hilâfet meselesi hariç diğer kelâm bahislerini kapsadığı görülmektedir. Saffâr öncesi Hanefî-Mâtürîdî kelâm literatürü içinde esmâ-i hüsnânın bu kadar kapsamlı ele alındığı başka bir eser bilinmemektedir.

Bu kitap; üç ana bölümden oluşmaktadır. "Metodolojik Çerçeve" başlıklı giriş bölümünde çalışmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi, kaynakları ve Saffâr öncesi dönemde kaleme alınan esmâ-i hüsnâ literatürü hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Saffâr'ın yaşadığı sosyo-kültürel çevre olan Mâverâünnehir bölgesi ile Buhara ve Merv şehirlerinin siyasî, sosyal ve dinî durumu ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde esmâ-i hüsnâ konusunun anlaşılmasına temel oluşturan isim, tesmiye, müsemmâ, sıfat ve vasf gibi kavramlar ile esmâ-i hüsnânın sayısı ve ihsâsı gibi kelâmî tartışmalara değinilmiştir. Bölüm sonuna Saffâr'ın rivayet ettiği 178 ilahî isme dair ayrıntılı bir tablo eklenmiştir. Üçüncü bölümde öncelikle, Saffâr'ın esmâ-i hüsnâyı izah ederken dikkate aldığı kelâmî ilkeler tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonrasında ise Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille*'de ilâhî isimleri açıklarken ortaya koyduğu kelâmî görüş ve değerlendirmeler belirlenerek sistematik bir şekilde kategorize edilmiştir. Bu kapsamda ele alınan her konunun sonuna ilgili ilâhî isimleri ve bağlantılı olduğu tartışmaları

içeren tablolar eklenmiştir. Sonuç bölümünde ise Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ anlayışına dayanan kelâm yöntemine dair ulaştığımız sonuçlara yer verilmiştir. Bu kitapta onun, esmâ-i hüsnânın %75'inde kelâmî yorumlarda bulunduğu ve bilgi-varlık bahsinden âhiret hayatına kadar bütün kelâm konularını esmâ-i hüsnâ ile bağlantılı yorumladığı tespit edilmiştir. Ulaşılan bu sonuçlar, Saffâr'ın kelâm anlayışının ilâhî isimlerin yorumuna dayandığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Esmâ-i hüsnâ, Allah'ın Güzel İsimleri, Mâtürîdilik, Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*

YAZAR HAKKINDA

Hümeýra SEVGÜLÜ HACİİBRAHİMOĞLU, Samsun'da doğdu. İlk, orta ve lise eğitimi Çorum'da tamamladı. Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden (Arapça) mezun oldu (2017). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nde "Ebû İshak es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâ Yorumu Çerçevesinde Kelâmî Görüşleri" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı (2020). Hâlen Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde kelâm alanında doktorasını sürdürmektedir. Bir süre Millî Eğitim Bakanlığı'nda Arapça öğretmenliği (2018-2019) yapan ve özel bir eğitim kurumunda yabancılara Türkçe - Arapça öğretimi konusunda çalışan (2018-2019) HACİİBRAHİMOĞLU, hâlen Oku Okut Akademi'de eğitim koordinatörü ve *Eskiyeni* dergisinde editör yardımcısı olarak çalışmaktadır. Mâtürîdî kelâmına dair çalışmalarını sürdürmektedir.

ABOUT THE AUTHOR

Hümeýra SEVGÜLÜ HACİİBRAHİMOĞLU was born in Samsun. She received her primary, secondary and high school education in Çorum. She graduated from Yalova University, Faculty of Theology (Arabic) in 2017. She received her MA degree from Ankara Yıldırım Beyazıt University with her thesis titled "Abû Ishâq al-Şaffâr's theological views in the context of al-Asmâ' al-Ḥusnâ" (2020). She is currently pursuing her doctorate education at the Department of Theology, Ankara Yıldırım Beyazıt University. Hacıibrahimoğlu worked as an Arabic teacher at the Ministry of National Education between 2018-2019 and also taught Turkish and Arabic to foreigners in a private educational institution between 2018-2019. Currently she works as an educational coordinator at Okut Okut Academy, and she is the assistant editor of *Eskiyeni Journal*. She continues her studies on Mâtürîdite Kalâm.

ORCID: 0000-0001-7841-0665

E-Posta: humeyrasevgulu@okuokut.org

EDİTÖR HAKKINDA

Aslen Yozgatlı olan DEMİR, 1980 yılında Kırşehir’de doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Kırıkkale’de tamamladı. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu (2002). Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde “Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Mukallidin İmanı” adlı teziyle yüksek lisansını (2006), “Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi” adlı araştırmasıyla da Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde doktorasını tamamladı (2014). Diyanet İşleri Başkanlığı’nda imam-hatip, vaiz ve cezaevi vaizi olarak çalıştı (2003-2010). Akabinde Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde araştırma görevlisi ve öğretim üyesi olarak görev yaptı (2011-2017). 2015-2016 yıllarında The University of Nottingham’da doktora sonrası araştırmasını yürüttü ve hâlen Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nde Kelâm Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir. DEMİR; *Ebû İshak es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), *İSNAD Atıf Sistemi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2019), *Ceza İnfaz Kurumları Din Hizmetleri Rehberi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012) ve *Dini Değerleri İle Diyarbakır* (Ankara: Diyarbakır İl Müftülüğü Yayınları, 2009) adlı kitapların yazarıdır. DEMİR, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (2016-2019) ile *ULUM Journal of Religious Inquiries* (2018-2020) dergilerinin editörlüğünü yürütmüştür ve hâlen 2019’da başladığı *Eskiye*ni dergisi editörlüğünü sürdürmektedir. DEMİR, Sosyal ve beşerî bilimler alanında kullanılmak üzere Türkiye merkezli ilk ve tek akademik yazım ve kaynak gösterme sistemi *İSNAD*’ı 2018 yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi desteği ile geliştirerek ücretsiz olarak kullanıma sunmuştur. *İSNAD*’ın 2. Edisyonu 2019’da yayımlanmış ve İngilizceye, Farsça ve Arapça çevrilmiştir. Hanefî-Mâtürîdî din anlayışı konusunda akademik yayınları bulunmakta ve bu alanda çalışmalarına devam etmektedir. DEMİR, kendisini her zaman destekleyen Derya Hanımefendinin eşi; mutluluk kaynakları Seher, Berat ve Salih’in babasıdır.

ABOUT THE EDITOR

Dr. DEMİR, originally from Yozgat, was born in Kırşehir in 1980. He completed his primary, secondary, and high school education in Kırıkkale. He graduated from Uludağ University, Faculty of Theology (2002). He completed his master’s degree (2006) at the Graduate School of Social Sciences of the same university with his thesis named “Imitators’ Belief in Maturidite School” and his doctorate from Cumhuriyet University Social Sciences Institute with his research “The Kalâm Method of Abû Ishâq Zâhid al-Saffâr” (2014). He worked as an Imam, preacher, and prison preacher at the Presidency of Religious Affairs of Turkey (2003-2010). Subsequently, he worked as a research assistant and lecturer at Cumhuriyet University, Faculty of Theology (2011-2017). He carried out his post-doctoral research at the University of Nottingham in 2015-2016 and is still working as a faculty member at Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Theology. Dr. DEMİR is the

author of the books titled *The Kalâm Method of Abû Ishâq al-Saffâr*, *ISNAD Citation Style*, *Guide for Religious Services for Penitentiary Institutions*, and *Diyarbakır's Religious Cultural Heritage*. DEMİR was the editor of *Cumhuriyet Theology Journal* (2016-2019) and *ULUM Journal of Religious Inquiries* (2018-2020) and is still the editor of *Eskiye* since 2019. DEMİR developed *ISNAD Citation Style*, the first and only academic writing and citation system based in Turkey for use in the field of social and human sciences, in 2018, with the support of Sivas Cumhuriyet University, and made it available for open access. The 2nd Edition of *ISNAD* was published in 2019 and translated into English, Persian, and Arabic. He has academic publications on Ḥanafî-Mâturîdî Theological Tradition of and continues to work in this field. Dr. DEMİR is the husband of Ms. Derya, who always supports her and the father of Seher, Berat, and Salih who are the sources of happiness.

ORCID: 0000-0001-7825-6573

E-Posta: ademir@ybu.edu.tr

THE SERIES OF KALĀM STUDIES

Okut Okut Publishing was founded on February 5, 2021 by Oku Okut Association to publish original research, compilations, and translated works in the field of humanities and social sciences.

Okut Okut Publishing embraces open access, non-commercial, scientific publishing. We share studies with our readers free of charge in e-book formats when they are considered appropriate for publication upon review processes and the decision of the editorial board.

Okut Okut Publishing aims to contribute to the dissemination of ever-expanding scientific knowledge by publishing high-quality open access books, in compliance with international publishing standards and ethical principles.

Okut Okut Publishing uses the ISNAD Citation System as its academic writing and referencing style. Each publication includes a Turkish and English abstract, and keywords.

This work in your hand is the second book in the Series of Kalām Studies of Okut Okut Publishing. In this study, Hümeýra Sevgülü Hacıbrahimoglu examines how Ḥanafite-Māturīdite theologian Abū Ishāq al-Şaffār (d. 534/1139) interprets the al-asmā' al-husnā from a theological point of view, based on his work titled *Talkhiş al-adilla li-qawā'id al-tawḥīd*. The book deals with how the interpretations shape his understanding of kalām. It is based on the author's master's thesis titled "Abū Ishāq al-Şaffār's theological views in the context of al-Asmā' al-Ḥusnā," completed at Ankara Yıldırım Beyazıt University Institute of Social Sciences in 2020. This work went through editorial review and was improved as a result of the evaluations made with the author and is presented to you its final form.

Okut Okut Publishing is willing to publish your works in open access format with a detailed summary in English.

Libraries, researchers and readers can feel free to use, store and share our publications in PDF format.

I wish you good reading.

Dr. Abdullah DEMİR

Editor of the Series of Kalām Studies

KELÂM ARAŞTIRMALARI DİZİSİ

Oku Okut Yayınları, 5 Şubat 2021 tarihinde Oku Okut Derneği tarafından sosyal ve beşerî bilimler alanına ilişkin araştırma, derleme ve çeviri türü eserleri yayımlamak üzere kurulmuştur.

Oku Okut Yayınları; açık erişimli, gayri ticari, bilimsel yayıncılığı benimsemiştir. Başvuru sonrasında yapılan incelemelerde ve Yayın Kurulu'nca alınan kararda yayımı uygun görülen çalışmalar, e-kitap formatlarında ücretsiz olarak okuyucularımızla buluşturulmaktadır.

Oku Okut Yayınları; uluslararası yayıncılık standartları ve etik prensipleriyle uyumlu, yüksek kalitede kitapları açık erişimli olarak yayımlayarak sürekli genişleyen bilimsel bilginin yayılmasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Oku Okut Yayınları, akademik yazım ve kaynak gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi'nin kullanılmasını benimsemiştir. Yayımlanan tüm kitaplar, Türkçe ve İngilizce özeti ile birlikte yayımlanır ve yayını tanıtan anahtar kelimeler de yer verilir.

Elinizdeki bu çalışma, Oku Okut Yayınları'nın Kelâm Araştırmaları Dizisi'nin ikinci kitabıdır. Hümera Sevgülü Hacıbrahimoğlu bu çalışmasında, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Ebû İşhâk es-Saffâr'ın (öl. 534/1139) *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* adlı eserine dayanarak onun esmâ-i hüsnâyı kelâmî açıdan nasıl yorumladığını ve bu yorumların onun kelâm anlayışını nasıl şekillendirdiğini konu edinmektedir. Bu çalışma, 2020 yılında Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "Ebû İşhak es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâ Yorumu Çerçevesinde Kelâmî Görüşleri" isimli yüksek lisans tezine dayanmaktadır. Çalışma, tarafımızdan editöryal açıdan okunmuş ve yazarı ile yapılan değerlendirmeler sonucunda kısmen geliştirilerek şimdi sizlere sunulan bu son hâlini almıştır.

Oku Okut Yayınları, sizlerin de çalışmalarını İngilizce ayrıntılı özeti ile birlikte açık erişim formatında yayımlamaya taliptir.

Kütüphaneler, araştırmacılar ve okurlar; yayınlarımızı PDF formatında kullanabilir, depolayabilir ve özgürce paylaşabilirler.

İyi okumalar dilerim.

Dr. Abdullah DEMİR

Kelâm Araştırmaları Dizisi Editörü

İÇİNDEKİLER

SUMMARY 3 | ÖZET 5

YAZAR HAKKINDA 7 | ABOUT THE AUTHOR 7

EDİTÖR HAKKINDA 9 | ABOUT THE EDITOR 9

THE SERIES OF KALÂM STUDIES 11 | KELÂM ARAŞTIRMALARI DİZİSİ 12

ÖNSÖZ 15

GİRİŞ

METODOLOJİK ÇERÇEVE

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU 17
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ 19
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 19
4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 20

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ İSHÂK ES-SAFFÂR'IN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1. YETİŞTİĞİ SOSYOKÜLTÜREL ÇEVRE 29
2. HAYATI 39
3. İLMÎ KİŞİLİĞİ 40
4. ESERLERİ 42

İKİNCİ BÖLÜM

ESMÂ-İ HÜSNÂYA DAİR TEMEL KAVRAMLAR VE MESELELER

1. İSİM, SIFAT, VASF, TESMİYE VE MÜSEMMÂ KAVRAMLARI 45
2. ESMÂ-İ HÜSNÂ TERKİBİ 52
3. ESMÂ-İ HÜSNÂNIN SAYISI 57
4. ESMÂ-İ HÜSNÂNIN İHSÂSİ 64
5. ESMÂ-İ HÜSNÂNIN TEVKİFİLİĞİ VEYA KIYASLILĞI 65
6. ESMÂ-İ HÜSNÂNIN TASNİFİ 72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBÛ İSHÂK ES-SAFFÂR'IN ESMÂ-İ HÜSNÂYA DAYANAN KELÂM ANLAYIŞI

1. ESMÂ-İ HÜSNA YORUM YÖNTEMİ 99
 2. BİLGİ VE VARLIK ANLAYIŞI 101
 3. ALLAH İNANCI 109
 - 3.1. ALLAH'IN VARLIĞI 109
 - 3.2. ALLAH'IN İSİMLERİ 114
 - 3.2.1. Tartışmalı İsimler 114
 - 3.2.2. Kullanılmılamayacak İfadeler 117
 - 3.2.3. İsm-i A'zam 118
 - 3.3. ALLAH'IN SIFATLARI 119
 - 3.4. İLÂHÎ SIFATLARIN TASNİFİ 121
 - 3.4.1. Zâtî Sifatlar 121
 - 3.4.2. Selbî Sifatlar 151
 - 3.4.3. Haberî Sifatlar 175
 4. NÜBÜVVET İNANCI 177
 5. KADER İNANCI 184
 - 5.1. ŞER 184
 - 5.2. ECCEL 189
 - 5.3. RIZIK 190
 6. İMAN ANLAYIŞI 193
 7. ÂHİRETE İMAN 201
 8. HİLÂFET GÖRÜŞÜ 213
- SONUÇ 215
- KAYNAKÇA 219
- DİZİN 229

ÖNSÖZ

Bu kitaptada, Mâtürîdî âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın (öl. 534/1139) esmâ-i hüsnâ yorumu çerçevesinde kelâmî görüşleri incelenmiştir. Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille* adlı kelâm eseri bulunmaktadır ve bu eserin 367 sayfalık bir bölümünü, esmâ-i hüsnâ konusu oluşturur. Bu bölümünün ilk kısmında isim, sıfat, vasf, müsemmâ ve tesmiye kelimelerinin etimolojik kökeni, anlamı ve kavramsal farkları ile ilâhî isimlerin sayısı ve tevkîfliği gibi kelâmî konulara değinilir.

İkinci kısımda ise 176 esmâ-i hüsnâ, alfabetik sıra içinde kelâmî açıdan izah edilir. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*'de ulûhiyyet bahislerini ilâhî isimlerden yararlanarak izah etmektedir. İlâhî isimlerin izahına, öncelikle lugavî (semantik) tahlil yaparak başlamakta, sonrasında ise incelediği ilâhî ismi, bir kelâm konusu ile bağlantı kurarak yorumlamaktadır. Diğer bölümlerde incelendiğinde kelâm sıfatı ve hudûs delili bağlamında iki ismin daha rivayet edildiği ve böylece rivayet edilen isimlerin sayısının 178'e ulaştığı görülmektedir. *Telhîşü'l-edille* incelendiğinde hilâfet konusu hariç diğer kelâm konularının, ilâhî isimler ile bağlantılı ele alındığı görülür. Saffâr'ın yaşadığı dönem olan 6./12. yüzyıl öncesi Hanefî-Mâtürîdî kelâm literatürü içinde esmâ-i hüsnânın bu kadar kapsamlı ele alındığı başka bir eserin bilinmemesi, *Telhîşü'l-edille*'nin bu konudaki önemini göstermektedir.

Yapılan çalışmalarda *Telhîşü'l-edille*'nin diğer bölümlerinde de esmâ-i hüsnâyâ ilişkin bilgiler olduğu görülmektedir. Örneğin el-Mütekellim ismi esmâ-i hüsnâ konusundan ayrı olarak Allah'ın kelâm sıfatının izahı kapsamında ele alınmaktadır. Aynı şekilde el-Ğadîm ismi de hudûs delili bağlamında eserin “âlem” bölümünde yer alır. Bu kitapta, *Telhîşü'l-edille*'nin diğer bölümleri de bu bağlamda gözden geçirilerek tezimizde yer almayan Allah'ın kelâm ve tekvin sıfatı ile hudûs delili gibi konular eklenmiştir.

Kitap; giriş ve üç bölümden oluşur. Giriş bölümünde “Metodolojik Çerçeve” başlığı altında araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi ve kaynakları ile esmâ-i hüsnâ literatürü hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Saffâr'ın yetiştiği sosyokültürel çevresi ile hayatı ve ilmî kişiliği tanıtılmıştır. İkinci bölümde esmâ-i hüsnâ ile ilgili kavramlar açıklanmış, esmâ-i hüsnâ terkibi hakkında bilgi verilmiş ve esmâ-i hüsnânın sayısı, ihsâsı, kaynağı ve tasnifi hakkındaki farklı görüşler incelenmiştir. Bu bölümün sonunda Saffâr'ın rivayet ettiği 178 isim Tirmizî ve İbn Mâce rivayetleri ile karşılaştırmalı olarak verilmiş ve aynı zamanda isimlerin delilleri, ilişkilendirildiği konular ve eleştirilen grubu içeren ayrıntılı bir tabloya yer verilmiştir. Üçüncü bölümde 178 esmâ-i hüsnâ, Saffâr'ın bu isimlerin izahında yaptığı kelâmî yorumlar dikkate alınarak tasnif edilmiş ve ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Bu bölümde de her konunun sonunda konu ile ilgili isimlerin yer aldığı ayrıntılı tablolara yer verilerek konunun daha anlaşılır hâle getirilmesi hedeflenmiştir.

Sonuç bölümünde ise araştırmada ulaşılan bilgiler sunulmuş ve Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ yorum yöntemine dair değerlendirmeler yapılmıştır. Bu kitaptada, Saffâr'ın esmâ-i hüsnânın %75'inde kelâmî yorumlarda bulunduğu ve bilgi-varlık bahsinden âhîret hayatına kadar bütün kelâm konularını esmâ-i hüsnâ ile bağlantılı yorumladığı tespit edilmiştir. Ayrıca ilâhî isimlerin, siyaset ve fıkıh ile doğrudan ilişkili olan imâmet/hilâfet konusu ile ilişkilendirilmediği de görülmüştür. Ulaşılan bu sonuçlar, Saffâr'ın kelâm anlayışının ilâhî isimlerin yorumuna dayandığını ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, 2020 yılında Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığımız “Ebû İshak es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâ Yorumu Çerçevesinde Kelâmî Görüşleri” isimli yüksek lisans tezimize dayanmaktadır. Eserin ortaya çıkmasında birçok kişinin katkıları ve destekleri oldu. İlk olarak tezimi yazma ve kitaplaşma sürecinde destek ve teşvikleri için saygıdeğer tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİR'e ve katkı sağlayan tez juri üyelerim merhum Prof. Dr. Mehmet BAKTIR ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif CEYHAN'a teşekkürlerimi sunarım. Aynı zamanda bu zorlu yolculukta beni yalnız bırakmayan ve yardımlarını benden esirgemeyen eşim Mehmet HACİİBRAHİMOĞLU'na, çalışmanın müsvedde hâlinde itibaren okuyarak öneri ve düzeltmelerde bulunan babam Tevfik SEVGÜLÜ'ye, Almanca kaynaklarda kendisinden çokça istifade ettiğim annem Arife SEVGÜLÜ'ye ve sevgili kardeşim Berire SEVGÜLÜ'ye minnettarlığımı bir kez daha ifade etmek isterim. Ayrıca sanal kütüphane arkadaşlarım Hayrunnisa SOLAK ve Hayrunnisa KAHVECİ'ye, çalışmamı ilk hâlden bu yana tashih ederek emek veren Merve Nur ÇAM'a ve Kübragül ÖZDEMİR'e teşekkür ederim. Son olarak bu kitabı yayımlayan Oku Okut Yayınları yönetimine, yayın kuruluna ve yayında emeği geçen bütün görevlilerine teşekkür ederim.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Hümeyra SEVGÜLÜ HACİİBRAHİMOĞLU

Yalova 2021

GİRİŞ

METODOLOJİK ÇERÇEVE

1. Araştırmanın Konusu

Bu kitapta, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil ez-Zâhid es-Saffâr el-Buhârî el-Ensârî'nin (öl. 534/1139) *esmâ-i hüsnâ* yorumu çerçevesinde kelâmî görüşleri konu edilmektedir. Ebû İshâk es-Saffâr, 5./11. ve 6./12. yüzyıl Batı Karahanlılar dönemi Hanefi-Mâtürîdî âlimlerinden biridir.¹ Yapılan çalışmalarda Saffâr'ın Mâtürîdî kelâmının üçüncü büyük temsilcisi olduğu belirtilmektedir.²

Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*³ adında kapsamlı bir kelâm eseri bulunmaktadır. Eser incelendiğinde Saffâr'ın görüşlerini oldukça sistematik şekilde ifade ettiği, aklın ve naklin bilgi değerini açıkça belirlediği ve bu durumun onun kelâm anlayışına etki ettiği görülmektedir. *Telhîşü'l-edille*'nin aynı dönemde yazılan diğer Hanefi-Mâtürîdî kelâm eserleriyle kıyaslandığında üzerinde araştırma yapılması ile daha net ortaya konulabilecek yönleri bulunduğu görülür.

Saffâr, Allah'ın ismini alfabetik sıra içerisinde ele alarak ayrıntılı bir biçimde izaha tabi tutmakta ve aynı zamanda bazı kelâmî tartışmaları da Allah'ın isimlerine atıfla yorumlamaktadır.⁴ Saffâr'ın *esmâ-i hüsnâ* kapsamında Mu'tezile, Şia, Kerrâmiyye ve Hâricîler gibi mezhepleri Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinleri ve bazı düalist inançların görüşlerini eleştirdiği tespit edilebilmektedir. Bu sebeple Saffâr'ın *esmâ-i hüsnâ* bağlamında ele aldığı kelâmî görüşler, bu eserin orijinal ve dikkat çeken yönlerinden biri olarak değerlendirilebilir.

İmam Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *esmâ-i hüsnâ* hakkındaki görüşleri incelendiğinde teşbîh endişesiyle Allah'a isim ve sıfat nispet etmekte tereddüt gösteren filozoflara verdiği cevaplarla, yüce yaratıcının sadece zihni bir varlık olmayıp fiilen de mevcut bulunduğunu, O'nun ancak isim ve sıfatları yoluyla aklen idrak edilebileceğini

¹ Abdullah Demir, *Ebû İshak Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 85.

² Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 17.

³ Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: Ma'hedü'l-İlmânî li'l-ebhâsi's-Şarkıyye, 2011).

⁴ Angelika Brodersen, "İçindekiler", *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*, mlf. Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâil es-Saffâr, 2 Cilt (Beyrut: Ma'hedü'l-İlmânî li'l-ebhâsi's-Şarkıyye, 2011).

vurgulamakta olduğu görülür.⁵ Saffâr ise Mâtürîdî'nin bu görüşünü destekler nitelikte kâinatı hikmeti gereği var eden yüce yaratıcının tanınması için isim ve sıfatlarının anlaşılması gerektiğini düşünür ve bu konuya eserinin yaklaşık üçte birine karşılık gelen geniş bir bölüm ayırır. Burada, "Allah'ın İsimleri" başlığı altında, Lafza-i Celâl'den "el-Hâdî" ismine kadar alfabetik olarak gruplandığı 176 ilâhî ismin kelâmî şerhine yer verir.⁶ O, bu bölümün dışında müstakil bahislerde iki ismi daha ele alır. Bu sebeple Saffâr'ın rivayet ettiği isimlerin sayısı 178'i bulur. Esmâ-i hüsnâ konusuna eserlerinde yer veren âlimler ile karşılaştırıldığında Saffâr'ın konuyu oldukça sistematik bir biçimde aktardığı dikkat çekmektedir.⁷ Örneğin Mâverâünnehir bölgesi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (öl. 460/1068'den sonra) *Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eserine nazaran Saffâr'ın daha sistematik bir şekilde konuyu ele aldığı ve ilâhî isimleri tek tek ele almayan Sâlimî'ye nispetle daha ayrıntılı bilgiler ortaya koyduğu söylenebilir.⁸ Saffâr eserinde isim, sıfat ve vasf kelimelerinin kaynağı, isim ve müsemmâ tartışması, ismin kısımları, isim ve sıfat arasındaki farklar gibi teorik bilgilere de yer vermektedir. Ayrıca esmâ-i hüsnânın adedi, ilâhî isimlerin *ihsâsı* ve tevkîfi olup olmaması ile bu isimlerin doğru anlaşılması konusunda belli kelâmî ilkeler ortaya koymaktadır.⁹ Esmâ-i hüsnâ içeriği açısından oldukça önemli olan *Telhîşü'l-edille*, bu açıdan bir araştırmaya konu edilmemiştir. Bu durum bizi, Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ yorumları özelinde bu araştırmayı yapmaya sevk etmiştir.

Bu araştırma, üç ana bölümden oluşacak şekilde planlanmıştır. Araştırmanın giriş kısmında çalışmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilecektir. Birinci bölümde müellifin yaşadığı sosyokültürel çevre olan Mâverâünnehir bölgesi ile Buhara ve Merv şehirlerinin siyasî, sosyal ve dinî durumu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu kısım, müellifi etkilemesi muhtemel çevresel faktörler ile kelâmî konularda eleştirdiği din, mezhep ve diğer muhaliflerin tespit edilebilmesi açısından önem taşımaktadır. Bu bölümde müellifin hayatı, eserleri ve öğrencileri hakkında bilgi de verilecektir.

Araştırmanın ikinci bölümünde esmâ-i hüsnâ konusunun anlaşılmasına temel oluşturan isim, tesmiye, müsemmâ, sıfat ve vasf gibi kavramlar ile esmâ-i hüsnânın

⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 107.

⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1-2/398-654.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 62, 64, 70, 100, 146, 162.

⁸ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: İSAM Yayınları, 2017).

⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/332-398.

sayısı, ihsâsı ve gibi kelâmî tartışmalara değinilecektir. Ayrıca Saffâr öncesi dönemde kaleme alınan esmâ-i hüsnâ litaratürü hakkında bilgi verilecektir. Bu bölümün sonuna Saffâr'ın rivayet ettiği isimlerin ayrıntılı bir liste eklenecektir.

Üçüncü bölümde ise Saffâr'ın esmâ-i hüsnâyı izahta benimsediği kelâm yöntemi ve kelâmî ilkeler tespit edilmeye çalışılacaktır. Sonrasında *Telhîşü'l-edille*'de ilâhî isimleri açıklarken ortaya koyduğu kelâmî görüş ve değerlendirmeler belirlenerek sistematik bir şekilde tasnif edilecektir. Ayrıca diğer din ve inançlar ile muhalif mezheplere karşı yürüttüğü ilmî-fikrî mücadelenin ürünleri de tespit edilmiş olacaktır. Bu tasnif sonrasında onun esmâ-i hüsnâ yorumları, diğer Mâtürîdî kelâmcılarının yorum ve değerlendirmeleri ile mukayese edilecektir. Böylece onun kelâm anlayışının, esmâ-i hüsnâyı ne ölçüde dayandığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın temel amacı, Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ yorumu çerçevesinde kelâmî görüşlerini tespit etmek, incelemek ve sistematik olarak günümüze aktarmaktır. Zira *Telhîşü'l-edille*, esmâ-i hüsnâ içeriği açısından diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâm litaratürüne nispetle oldukça zengindir. Ayrıca bu bölüm, esmâ-i hüsnânın kelâm yöntemi ile yapılan izahını içermesi sebebi ile oldukça orijinaldir. Nitekim Gazzâlî (öl. 505/1111), Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) ve Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî (öl. 458/1066) gibi âlimler tarafından kaleme alınan esmâ-i hüsnâ eserleri ile karşılaştırıldığında *Telhîşü'l-edille*'nin ilâhî isimlerin kelâmî yorumu açısından onlardan oldukça ayrıştığı görülmektedir. Esmâ-i hüsnâyı dair kelâmî yorumlar içeren bu eser hakkında müstakil bir çalışma yapılmamış olması, bu çalışmayı önemli kılmaktadır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın Ebû İshâk es-Saffâr özelinde kişi odaklı bir çalışma olması, “şahıs üzerinde derinleşme” olarak anılan bir yöntemin kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Bu gereklilik sebebi ile Saffâr'ın esmâ-i hüsnaya dayanan kelâmî görüşleri, mümkün olduğunca ayrıntılı olarak ortaya konulmaya çalışıldı. Çalışmanın tarihsel yönü bulunması, dokümantasyon ve literatür taramasına dayalı olarak yürütülmesini de gerektirmektedir. Bu kapsamda öncelikle Arapça, İngilizce, Osmanlıca ve Türkçe metinler tespit edilerek kronolojik bir okumaya tabi tutuldu. Ulaşılan veriler, Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ anlayışını ortaya koyacak şekilde tasnif edildi. Bu verilerin incelenmesi ve değerlendirilmesi sonucunda Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ yorumuna dayanan kelâmî görüşleri tespit edildi. Bu görüşler, İmam Mâtürîdî ile Batı Karahanlı döneminde Saffâr ile aynı sosyokültürel çevrede yetişen Mâtürîdî kelâmcısı Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin görüşleriyle de mukayese edildi. Böylece onun esmâ-i hüsnâ konusuna yaklaşımında ve yorumlarında özgünlük olup olmadığı anlaşılmış oldu. Araştırma sonucunda ulaşılan sonuçlar, tasvir metodu ve “olanı olduğu gibi aktarma” ilkesine riayet edilerek

metne yansıtılmaya çalışıldı. Ulaşılan sonuçlar kaleme alınırken Arapça özel isimler ile kelâm terimlerinin yazımında, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin imlâ kurallarına uyuldu. Atıf ve kaynak göstermede ise *İSNAD Atıf Sistemi* esas alındı.¹⁰ Araştırma sonucunda elde edilen bilgilerden, tablo olarak görselleştirilmesi mümkün olanlar, bu şekilde de sunuldu. Özellikle üçüncü bölümde ise her konunun sonuna esmâ-i hüsnâ ile ilgili tablolar kullanıldı. Bundaki amaç, ilâhî isimlerin kelâmî yorumları ile bu isimlerin yorumunda hedef alınan din ve mezhep isimlerinin toplu olarak görülmesine imkân sağlamaktır. Saffâr'ın eserinde izahına yer verdiği ilâhî isimler ile Tirmizî ve İbn Mâce rivayetlerinde yer alan isimlerin karşılaştırılmasını içeren bir tablo ikinci bölümün sonunda sunuldu.

4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın birinci bölümünde sosyokültürel çevresi dikkate alınarak Ebû İshâk es-Saffâr'ın hayatı ve ilmî kişiliği ortaya konuldu. Bunun için Ahmet b. Yahya Belâzürî'nin *Fütûhu'l-büldân*, İbnü'l-Esrî'nin *el-Kâmil fi't-târîh*, Narşahî'nin *Târîh-i Buhârâ* ve Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-Buldân* gibi İslâm tarihi ve coğrafyasına dair eserlerine müracaat edildi. Saffâr'ın hayatı ile ilgili bilgilerde Sem'ânî'nin *el-Ensâb* ve Zehbî'nin *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ* gibi eserlere müracaat edildi. Saffâr'ın eleştirdiği mezheplerle ilgili olarak Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* gibi klasik dönem eserlere atıf yapıldı. Ayrıca Abdullah Demir tarafından hazırlanan *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*¹¹ ve Abdullah Dinç'in hazırladığı *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye göre İslâm Mezhepleri*¹² adlı doktora çalışmalarından da istifade edildi.

Yapılan çalışmanın amacı, Ebû İshak es-Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ konusunda yaptığı özgün yorumları Mâtürîdî kelâm geleneği açısından katkı sağlayacak şekilde ortaya koymaktır. Bu sebeple başvurulmuş temel kaynaklar, Saffâr'ın kelâm eserleri ile birlikte, çağdaşı sayılabilecek ve aynı geleneğe mensup Hanefî-Mâtürîdî âlimlerce kaleme alınan kelâm kaynaklarıdır. Saffâr'ın da Ehl-i sünnet reislerinden biri olarak gördüğü ve görüşlerine zaman zaman atıf yaptığı¹³ İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i, Mâtürîdî

¹⁰ <http://www.isnadsistemi.org/>

¹¹ Bu tez yayımlanmıştır: Abdullah Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

¹² Abdullah Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

¹³ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/322-323; Saffâr'ın İmam Mâtürîdî ile ilgili yaptığı atıflar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 84.

kelâm geleneğinin temel kaynağıdır.¹⁴ Bu nedenle bu eserle karşılaştırmalar yapılarak *Telhîşü'l-edille*'nin orijinalligi, tespit edilmeye çalışıldı. Bu konuya tashih edilmesi sebebi ile Musa Koçar tarafından hazırlanan *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*¹⁵ adlı yüksek lisans çalışması da kaynak olarak dikkate alındı.

Çalışma kapsamında esmâ-i hüsnâ konusunda yapılmış diğer doktora ve yüksek lisans çalışmaları da tarandı ve incelendi. Metin Yurdağür tarafından 1984'te tamamlanan esmâ-i hüsnâ konusu ile ilgili doktora çalışması¹⁶ ve Muhammed Aruçi tarafından 1994'te hazırlanan Abdülkâhir el-Bağdadî'ye ait *el-Esmâ ve's-Sıfât* adlı eserin tahkiki içeriği doktora¹⁷ ile Hüseyin Şahin tarafından 1989'da esmâ-i hüsnâ literatürüne ait yazma veya basma eserlerden yetmiş dördünün tanıtıldığı yüksek lisans çalışması¹⁸ bunlara örnek verilebilir.

Ebû İshâk es-Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille* adlı eserinin muhakkiklerinden biri olan Angelika Brodersen'in bu eserde esmâ-i hüsnâ konusunu nasıl ele aldığına dair kaleme aldığı Almanca "Das Kapitel über die 'schönen Namen Gottes' im Talhîş al-adilla li qawâ'id at-tawhîd des Abû İshâq as-Saffâr al-Buḥârî (gest. 534/1139)" başlıklı bir makale de bulunmaktadır. Bu makalede Saffâr'ın esmâ-i hüsnâyâ geniş yer ayırması ve lugavî istidlallerde bulunmasına dikkat çekilmekte ancak esmâ-i hüsnânın kelâmî yorumuna değinilmemektedir.¹⁹ Dolayısıyla bu kitapta *Telhîşü'l-edille*'nin 339 ilâ 654'üncü sayfaları arasında yer alan esmâ içeriğine yoğunlaşıldı ve özgünlüğü ondan önceki esmâ literatürü ile kıyaslandı. Böylece ilâhî isimlerin izahı kapsamında Saffâr'ın yer verdiği kelâmî yorumların onun kelâm anlayışını oluşturduğuna dair öngörümüz araştırılmış oldu. Bu açıdan Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille*²⁰ adlı eseri, araştırmamızın temel

¹⁴ Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2002), 29-31; Eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu, Bekir, "Kitâbü't-Tevhîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

¹⁵ bk. Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*.

¹⁶ Metin Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri: Literatür ve Şerh* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2006).

¹⁷ Muhammed Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdadî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

¹⁸ Hüseyin Şahin, *Esmâ-i Hüsnâ ve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989).

¹⁹ Angelika Brodersen, "Das Kapitel über die 'schönen Namen Gottes' im Talhîş al-adilla li qawâ'id at-tawhîd des Abu Ishaq as-Saffâr al-Buḥârî (gest 534/1139)", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164/2 (2014), 375-406.

²⁰ *Telhîşü'l-edille*'nin iki ayrı neşri ile Âtîf Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshası bulunmaktadır. Ancak çalışmada Angelika Brodersen'in tahkikinden yararlanıldı.

kaynağını konumundadır. Bu eserle ilgili ayrıntılı bilgi, tekrardan kaçınmak amacıyla, birinci bölümde “Eserleri” başlığı altında verildi.

Saffâr’ın yaşadığı dönemden yani 6./12. yüzyıldan önce kaleme alınan esmâ-i hüsnâ literatürü hakkında burada kısa bir literatür değerlendirmesine yer verildi. Bu incelemede eserlerin kelâmî içeriğe sahip olup olmadıkları tespit edilemeye çalışıldı. Esmâ-i hüsnâ konusuna telif edilen bilinen ilk çalışma, lugat ve nâhiv âlimi Ebû İshak ez-Zeccâc’ın (öl. 311/923) *Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsnâ* adlı eseridir.²¹ Bu eserde Zeccâc, Tirmizî rivayetindeki sırasına uyararak ilâhî isimleri öncelikle lugat açısından açıklamakta ve sonrasında delili olan nassı zikretmektedir.²² Buna karşın eserde isimlerin yorumuna fazla yer vermediği görülmektedir.²³ O, esmâ-i hüsnâ terkinin anlamına ilişkin de yorum yapmamaktadır. Ona göre isimlerin kökeni tevkîfidir²⁴ ve sayısı hadis rivayetinde geçtiği üzere doksan dokuz ile sınırlıdır.²⁵ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’den tedvin ettiği isimlerin sayısında da doksan dokuza bağlı kalmıştır. Zeccâc’a göre esmâ-i hüsnâ hadisinde geçen *ihsâ* kelimesi, saymak ve bu isimleri Kur’ân’dan tedvin etmeye çalışmak şeklinde anlaşılabilir.²⁶ O, Allah lafza-i celâlinin bir kelimedenden türemiş olup olmadığı ve esmâ-i hüsnâdan sayılıp sayılmayacağı tartışmalarına ise değinmemiştir.²⁷ Zeccâc’ın eseri, ilâhî isimlerin etimolojisini ve asıl anlamını (*aslü’l-vaz’*) tespitite Saffâr’ın kullandığı ve atıf yaptığı kaynaklardan biridir.²⁸ Zeccâc’dan sonra Ebü’l-Kâsım ez-Zeccâcî’nin (öl. 337/949) aynı nitelikteki kitabı *İştikâku esmâ’illâh* telif edilmiştir.²⁹

Bu kaynağın künye bilgileri ise şöyledir: Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille li-ķavâ’idi’t-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: Ma’hedü’l-İlmânî li’l-ebhâsi’ş-Şarkıyye, 2011).

²¹ Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 1/345; İbrahim Yıldız, “Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ekim 2015), 42.

²² Örnek için bk. Ebû İshâk İbrahim b. es-Sırrî ez-Zeccâc, *Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsnâ*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk (Dımaşk: Dârü’l-Me’mun li’t-Turâs, 1399/1979), 42.

²³ Zeccâc’ın eseri hakkında bk. Yıldız, “Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”, 60.

²⁴ Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 26, 67-69.

²⁵ Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 10-12.

²⁶ Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 22-24.

²⁷ Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 25-26.

²⁸ Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 1/337; 2/525, 648; Zeccâc, *Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsnâ*, 337.

²⁹ Ebü’l-Kâsım ez-Zeccâcî, *İştikâku esmâ’illâh*, nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek (Beyrut: Müessestü’r Risâle, 1406/1986).

İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) *Şe'nü'd-du'â/el-Esmâ'ü'l-hüsnâ* adlı eseri ise Allah'ın isimleri ile dua etmenin mahiyeti ve tavsiye edilen dualara ilişkindir.³⁰ Söz konusu eser, muhaddis ve lugatçı Ebû Süleyman el-Hattâbî'nin (öl. 388/998) yazdığı *Kitâbü Şe'nü'd-du'â/Şerhu'l-esmâ'ü'l-hüsnâ* adlı eserin içerisinde günümüze ulaşmıştır. Bu eserde; başlangıç olarak şerh, duanın mahiyeti ve itikadî yönü hakkında âyet ve hadislere dayalı açıklamalara değinilmektedir. Devamında ise İbn Huzeyme'nin *Şe'nü'd-du'â*'sının şerhi ile devam etmekte, ardından müellifin esmâ-i hüsnâ ile ilgili olarak İbn Huzeyme'nin dışında bir senedle tespit ettiği hadisleri ve şerhlerini içermektedir.³¹ İbn Huzeyme'nin *Şe'nü'd-du'â* eseri, Saffâr'ın kaynakları arasındadır.³²

Mütekaddimûn devri Eş'arîyye kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Ebû Abdullah el-Halîmî'nin (öl. 403/1012) iman esasları ve bazı fıkıh konuları ile ahlâk kurallarına dair *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân* adlı eseri, esmâ-i hüsnâyâ dair içerdiği bilgiler sebebi ile sıkça müracaat edilen kaynaklardan biridir. Buna karşın Saffâr'ın Halîmî'nin eserine değinmediği görülmektedir.

Eş'arî kelâmcılarından Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38) *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eseri ise alfabetik tasnif yöntemi ile yazılmış esmâ-i hüsnâ eserlerinden biridir.³³ Bu eser iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm esmâyâ ilişkin teorik çerçeve ve bazı kavramsal tartışmaları içerirken, ikinci bölüm yirmi dört ana başlıkta 147 ismin lugavî açıdan izahı, bu isimlerin manasının açıklanması ve delillerini kapsamaktadır. Bağdâdî'nin bu eserinde esmâ-i hüsnâyı Eş'ârî anlayışına uygun olarak zât, mâna ve fiil isimleri şeklinde üç gruba ayırdığı görülmektedir.³⁴ Saffâr bu esere atıf yapmamaktadır.

Muhaddis ve Şâfiî fakihlerinden olan Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (öl. 458/1066) akaid ile ilgili *el-Esmâ ve's-sıfât*³⁵ adlı eseri esmâ-i hüsnânın geçtiği sahih hadis rivayetlerini ve bu hadislerin te'villerini içermektedir. Eserin ilk bölümde esmâ-i hüsnâ beş gruba ayrılarak ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise Allah'ın sıfatları ve

³⁰ Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/80.

³¹ Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk dört nüshasını esas alarak eseri *Şe'nü'd-du'â* adıyla yayımlamıştır (Dımaşk 1404/1984) Bilgi için bk. Salih Karacabey, "Hattâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/491.

³² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/369.

³³ Aruçi, *el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eser*, 108-109.

³⁴ Aruçi, *el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eser*, 107-108.

³⁵ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*.

bunlara ilişkin hadis rivayetlerine yer verilmektedir.³⁶ Saffâr bu esere de atıf yapmamaktadır.

Mutasavvıf ve hadis âlimi Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye (öl. 465/1072) ait *et-Taḥbîr fi't-tezkîr* adlı eseri ise Eş'arî geleneğinin görüşleri yanında tasavvufî yorumları da yer içermektedir. Bu açıdan kitap ilk tasavvufî esmâ-i hüsnâ şerhidir. Kuşeyrî, eserinde Allah isminden başlayarak eş-Şabûr ismine kadar 100 ilâhî ismin izahını yapmaktadır. Bu isimlerden el-Kâdir ve el-Muktedir gibi aynı kökten müştak isimler ile el-Evvel ve el-Âḥir gibi naslarda birbirini dengelemek maksadı ile birlikte kullanılan isimleri aynı kategoride değerlendirerek açıklamaktadır. Aynı zamanda Allah'ın isimlerinden olup olmadığı tartışmalı olan 'Hüve' zamirini Allah isminden sonra ele alarak izaha tabi tutmaktadır.³⁷ Saffâr eserinde *et-Taḥbîr*'i zikretmemektedir.

Eş'arî kelâmcı İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), esmâ-i hüsnâ konusuna *Kitâbü'l-irşâd* adlı eserinde yer vermektedir. Cüveynî, ulûhiyyet konuları içerisinde farklı bir sıfat tasnifi yaptığı ve 'Allah'a vacip olan sıfatlar' başlığı altında zâtî ve selbî/tenzihî sıfatlara yer verdiği görülmektedir. Bu kapsamda Allah'ın kıdem, zâtıyla kâim olması, yaratılanlara benzememesi ile Allah'a cisim, araz ve cevher kelimelerinin atfedilip atfedilemeyeceği gibi konuları izah etmektedir. Allah'ın zâtî sıfatlarından ise irade, sem', basar, bekâ sıfatlarına değinmekte ve O'ndan 'tadan' ve 'koklayan' sıfatlarını ise tenzih etmektedir. Saffâr'dan farklı olarak Cüveynî kelâm sıfatı üzerinde de durmuş ve Allah'ın kelâmına dair tartışmaları burada aktarmıştır. Cüveynî sıfatlar konusu sonrasında Allah'ın isimlerinin anlamlarına da yer vermiş, *isim, tesmiye* ve *müsemmâ* kavramları üzerinde durarak isim ile müsemmânın aynı olduğunu savunmuştur. Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşlerini ise eleştirmiştir. Burada verilen örneklerin bazıları, benzer şekilde Saffâr'ın eserinde de yer alır. Cüveynî, Allah'a isim nispet etme yolunun yalnızca tevkîfî olabileceğini de dikkat çekmektedir. O, esmâ-i hüsnâdan seksen ismin listesini açıklamaları ile beraber vermekte ve bazı isimleri yakın anlamlı olması sebebiyle gruplandırmaktadır. Örneğin el-Başîr, es-Semî', el-Mu'iz ve el-Müzil isimlerini gruplandırmıştır. Ancak esmâ-i hüsnâyî, kelâmî konular ile ilişkilendirerek açıklamamaktadır. O, yalnızca ismin anlamı ismin ve kökenine dair kısaca bilgi vermekte ve bazı isimlerin geçtiği âyetleri delil olarak zikretmektedir.³⁸

³⁶ Muhammed Aruçi, "el-Esmâ ve's-sıfât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/420-421.

³⁷ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fi't-tezkîr*, nşr. İbrâhim Besyûnî (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l Arabî, 1968); Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/474.

³⁸ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 126-138.

Eş'arî kelâmcısı Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *el-Mağsadü'l-esnâ*³⁹ eseri ise bir diğer esmâ-i hüsnâ eseridir ve üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde esmâya ilişkin genel teorik bilgilere değinilirken, ilâhî isimlerin ahlâka ilişkin insanı revize etme ve asıl mutluluğa ulaştırma amacına yönelik olarak yorumlanmaktadır.⁴⁰ Eserde yapılan ahlâka ilişkin bu vurgular sebebiyle *el-Mağsadü'l-esnâ* eserinin zühd-tasavvuf literatürüne ait bir eser olduğu düşünülmektedir. Eserin ikinci bölümünde esmâ-i hüsnâ hadisinin Tirmizî rivayetinde yer alan ilâhî isimleri Gazzâlî, kendi oluşturduğu bir düzende sıralanmakta ve izah etmektedir.⁴¹ Bu bölümde ilâhî isimlerden kulun çıkarcığı ahlâkî sonuçların neler olabileceğine dair tasavvuf ehlinin görüşleri de referans alınarak verilmektedir.⁴² Üçüncü bölümde ise esmâ-i hüsnânın hadiste belirtilen sayı ile sınırlı olup olmadığı ve ilâhî isimlerin kaynağı gibi konulara değinilir.⁴³ Saffâr, bu esere de atıf yapmamaktadır. Zira Saffâr esmâ-i hüsnâ konusu ile ilgili ilk dönem âlimlerine atıf yapmayı tercih etmiş ve isimlerin vazolunduğu asıl mânâyı bu şekilde belirlemeye gayret etmiştir. Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ literatürü olarak bilinen en eski kaynaklardan Zeccâc ve İbn Huzeyme'nin eserlerine değinmesi, bu yorumu destekler niteliktedir.

Hanefî anlayışın önderi Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) bir esmâ-i hüsnâ eseri veya listesi bilinmemektedir. Bununla birlikte *el-Fıkhü'l-ekber* isimli risâlesinde Allah'ın isimleri ile zâtî ve fiilî sıfatlarının ezeli olduğunu belirttiği bilinmektedir. Söz konusu risâlede hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar ve irâde zâtî sıfatlar olarak; tahlîk, terzîk, inşâ', sun', ibdâ' ve benzeri eylemleri Allah'ın fiilî sıfatları şeklinde zikredilmektedir. Ayrıca Allah'ın ilim sıfatı ile Âlim ve kudret sıfatı ile Kâdir olduğu vurgulanarak ilâhî sıfatların varlığı vurgulanmaktadır.

Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde Allah'ın isim ve sıfatlarının bulunduğu ve bunların naklî ve aklî delillerle sabit olduğu ifade edilmekle beraber ilâhî isimlerin kökeni, anlamı, yorumu gibi açıklamalara yer verilmez.⁴⁴ Ancak Allah'a farklı isim ve sıfatların nispet ediliyor olmasının yaratılmışlara benzemeyi gerektirmeyeceğine değinilir. Ayrıca Allah'ın tekvin sıfatı ayrıntılı şekilde ele alınır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* tefsirinde esmâ-i hüsnâ terkinin geçtiği dört âyetin üçünde terkinin ne

³⁹ Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ*.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ*, 45.

⁴¹ Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ*, 60-149.

⁴² Örn. Gazzâlî, "Nakşibendî silsilesinin önemli sûfilerinden" biri Ebû Ali el-Fârmedî'nin (öl. 477/1089) görüşlerine değinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ*, 150-156.

⁴³ Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ*, 164-167.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 97.

anlama geldiğine ilişkin açıklamalara yer verilir.⁴⁵ Söz konusu eserde doksan ilâhî ismin anlamı, bu isimlerin Allah'tan başkasına nispet edilmesinin uygun olup olmadığı gibi meselelerle ilgili yorumlar yer alır. Aynı zamanda her iki eserde esmâ-i hüsnânın geçtiği hadis rivayetleri, doksan dokuz sayısı ile ihsâ kelimesinin hangi anlama geldiği gibi konulara değinilmemektedir. Bu eserlerde tevkîf anlayışına da doğrudan değinilmemekle birlikte Mâtürîdî'nin tevkîf anlayışına sahip olduğu yorumlarından anlaşılmaktadır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Saffâr'ın kaynakları arasındadır.

Esmâ-i hüsnâ konusu ile ilgili eser telif eden âlimlerinden biri de Cessâs lakabıyla bilinen Hanefî fakihî ve müfessir Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî'dir (öl. 370/981). Onun *Şerhu'l-esmâ'i'l-hüsnâ* adlı bir eserinin bulunduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Ancak bu eserin günümüze ulaşan herhangi bir nüshası bilinmemektedir.⁴⁶

Kelâm eserinin içerisinde Saffâr gibi esmâ-i hüsnâ literatürüne yer veren Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden biri de Ebû Şekûr es-Sâlimî'dir (öl. 460/1068'den sonra). Onun *Temhîd fi beyâni't-tevhîd* adlı eserinde esmâ-i hüsnâ konusu, müstakil bir başlık altında ele alınır. Bu bölüm içinde esmâ-i hüsnâ terkinin geçtiği âyet ve hadis rivayetleri konu edilir. Ayrıca isim ve müsemma kavramları izah edilerek Mu'tezile'nin bu kavramlara ilişkin görüşleri eleştirilir. İlâhî isimlerin sayısı, tevkîfiliği, peygamber ve meleklerin isimlerinin neler olduğu gibi konulara da yer verilir.⁴⁷ Sâlimî esmâya ilişkin konuları izah ederken Allah'ın zâtının bilgisine isim ve sıfatları yolu ile ulaşabileceğine dikkat çekmektedir.⁴⁸ Angelika Brodersen, Almanca yayımladığı esmâ-i hüsnâ ile ilgili makalesinde bu eseri, Allah'ın isimleri ile ilgili ayrıntılı bilgileri içermemesi ve ilâhî isimlere ayrı ayrı yer verilmemiş olması sebebiyle yeterli görmediğini belirtmektedir.⁴⁹ Ancak *Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, Hanefî-Mâtürîdî kelâm literatürü içinde bu konuyu müstakil bir başlıkta içermesi açısından önemlidir.

Saffâr'ın çağdaşlarından Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebşirâtü'l-edille* adlı eseri incelendiğinde esmâ-i hüsnâ terkinin anlamı, kaynağı, sayısı ve ihsâsî konusuna yer vermediği görülmektedir. Ancak bir başka eseri olan *Bahrü'l-keâm*'da doğrudan kelâmî yönü bulunan isim-müsemma tartışmasına yer

⁴⁵ el-A'râf 7/180, el-İsrâ 17/110, el-Haşr 59/24. Mâtürîdî'nin yorum yaptığı bu âyetlerin ayrıntısı için bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 6-8/121-122, 337-338.

⁴⁶ Bilgi için bk. Güngör, "Cessâs", 7/428; Brodersen, "Das Kapitel über die schönen Namen Gottes' im Talhîs al-adilla", 383.

⁴⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, 148-149.

⁴⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, 144; Ömer Sadıker, *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 143-160.

⁴⁹ Brodersen, "Das Kapitel über die schönen Namen Gottes' im Talhîs al-adilla", 382.

verdiği belirtilmelidir. Onun bunun haricinde esmâ-i hüsnâ literatürü ile ilgili bir yorumu tespit edilememiştir.⁵⁰

Buraya kadar aktardığımız literatür çerçevesinde; 6./12. yüzyıl öncesinde Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin esmâ-i hüsnânın kelâmî konularda delil olarak kullanılmasına ilişkin ayrıntılı bir eser kaleme almadığı yahut günümüze ulaşan eserler içinde bu özellikle bir eserin bulunmadığı söylenebilir.

Saffâr'ın çağdaşı Eş'arî âlimi Gazzâlî, esmâ-i hüsnâyâ ilişkin müstakil bir eser yazmış olmasına rağmen, onun yorumları ile Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille*'deki esmâ-i hüsnâ yorumu, yöntem açısından oldukça farklıdır. Her ikisi de eserlerinde öncelikle lugavî açıklamalar yapmışlardır. Ancak sonrasında Gazzâlî esmâ-i hüsnâyı, ahlâkî ders çıkarılması gerektiği düşüncesi ile yorumlamıştır. Oysa Saffâr, ilâhî isimlerin kökenine dair yer verdiği lugavî açıklamalardan sonra konuyu kelâmî bir bakış açısı ve kelâm tartışmaları çerçevesinde ele almayı tercih etmiştir. Bu açıdan Gazzâlî'nin eseri, tasavvuf ve ahlâk literatürü, Saffâr'ınki ise kelâm literatürü olarak değerlendirilebilir.

Aynı şekilde Abdülkâhîr el-Bağdâdî ile Saffâr, alfabetik tasnif metodunu benimsemek, ilgili kavramlara dair teorik çerçeveyi ortaya koymak ve isimlerin lugavî açıdan açıklamalarına yer vermek gibi hususlarda benzer bir yöntem izleseler de isimlerin kelâmî yorumuna ilişkin bilgi aktarma hususunda oldukça farklıdır.

Saffâr ile Halîmî; Allah'ın varlığı, tevhidi, âlemi yaratması ve idare etmesi ile ilgili esmâ-i hüsnâyı konularına göre tasnif edip açıklama ve ulûhiyet bahislerini esmâ-i hüsnâ kapsamında yorumlama noktasında benzer bir yöntem izliyor gibi görünmektedirler. Ancak Saffâr, esmâyı daha fazla kelâmî konu ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Kazâ ve kader konusunun tartışmalı meseleleri ile âhîret ahvali gibi konular buna örnek olarak verilebilir.

Saffâr'ın esmâ-i hüsnâyâ dair emek ve yorumları, Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin bu alanda muhtevalı bir eser yahut eser bölümü kaleme almamış olmaları sebebiyle bir boşluğu doldurma gayreti şeklinde düşünülebilir. Zira bu âlimlerden günümüze ulaşmış ayrıntılı bir çalışma bulunmamaktadır. Saffâr'ın çalışması incelendiğinde erken dönem dil, hadis ve kelâm âlimlerine yaptığı atıflar sebebiyle esmâ-i hüsnâ konusunu müttekaddîmûn âlimlerini referans alarak yeniden tedvin etme çabası içinde olduğu da söylenebilir. Çağdaşı Gazzâlî gibi âlimlerin esmâyâ dair eserleri ile Mâtürîdî âlimlerinin esmâ hakkında ortaya koydukları sınırlı içerik dikkate alındığında Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille* eserinin Hanefî-Mâtürîdî kelâmı açısından önemi ortaya çıkmaktadır.

⁵⁰ Nesefî, *Bahrü'l-kelem*, 138-140.

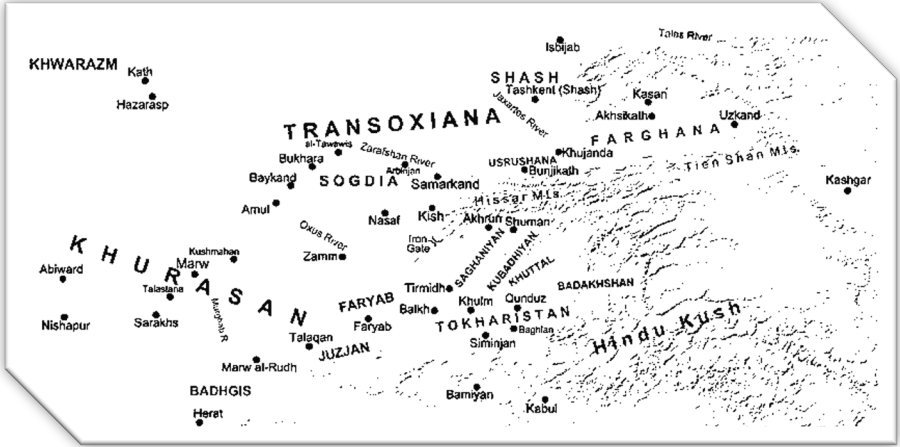
BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ İSHÂK es-SAFFÂR'IN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Bu bölümde, Batı Karahanlı dönemi Hanefî-Mâtürîdî âlimi olan Ebû İshâk es-Saffâr'ın sosyokültürel çevresi, hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilecektir.

1. Yetiştği Sosyokültürel Çevre

Saffâr, Mâverâünnehir bölgesinde yer alan Buhara şehrinde doğdu. Hayatının bir dönemini Merv'de sürgünde geçirdi daha sonra yeniden Buhara'ya dönerek 534/1139 yılında vefat etti.¹ Mâverâünnehir, Ceyhun nehrine (Amuderya/Oxus) nispet edilerek “nehrin öte tarafı” anlamında İslam tarihçileri ve coğrafyacıları kullanılır. Ceyhun ve Seyhun nehirleri arasında kalan bu bölge, yaklaşık 660.000 km²lik bir alanı içine alır.²



Harita: 8. Yüzyılda Mâverâünnehir (Wikipedia)

Mâverâünnehir, Çin ve Orta Asya'dan gelen İpek Yolu'nu Horasan'a bağlayan önemli bir noktada yer almaktaydı. İpek yolu, Mâverâünnehir'in en önemli gelir kaynağını oluşturuyordu. Bundan dolayı bölge halkı, çevre bölgelerden daha iyi bir refah

¹ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 40.

² Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/177-178; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem'ü'l-Buldân* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1397), 5/45-47.

seviyesine sahipti.³ Orta Asya ve Batı'dan gelen ticari mallar Çin seddine kadar uzanan pazarlarda satılıyordu. Bu tüccarlarla birlikte bölge dinî ve kültürel açıdan da çeşitlilik kazandı. Bu açıdan bölgenin çeşitli dinlerle tanışmasında ipek yolu ticarî faaliyetlerinin büyük katkısı olduğu söylenebilir.⁴ Ebû İshâk es-Saffâr'ın bu bölgede yaşadığı dik-kate alınırsa, farklı din ve mezhepler hakkında hem ilmî hem de gözleme dayalı bilgi sahibi olduğu düşünülebilir. Nitekim ileride de bahsi geçeceği üzere o, Hıristiyanlık ve Yahudilik başta olmak üzere farklı din, mezhep ve felsefi inançlar hakkında oldukça bilgi sahibidir.

Bölgenin fethi, Kuteybe b. Müslim (öl. 96/715) zamanında gerçekleşmiştir.⁵ Emevîler'den sonra bölgenin yönetimi Abbâsîler'e geçti (132/750). Abbâsîler'in 3./9. yüzyılın ortalarından itibaren merkezi otoritesinin zayıflamaya başlamasıyla birlikte bölgedeki yönetimler farklı hanedanların eline geçmeye başladı. Horasan ve Mâverâünnehir'de 204/819 yılından itibaren Sâ mânîler'in iktidar dönemi başladı. Sâ mânîler döneminde Mâverâünnehir bölgesi altın çağını yaşadı denilebilir. Zira bu dönemde fikrî ve aklî gelişmeler üst düzeydedir aynı zamanda refah düzeyi de yüksektir. Sâ mânî hükümdarları bu gelişmeleri yakından takip etti ve destekledi. Bu dönem fikir özgürlüğünün de üst düzeyde yaşandığı dönemlerden biridir. İmam Mâtürîdî'nin bu dönemde yaşadığı bilinmektedir.⁶

Bölge, Sâ mânîler'den sonra Karahanlılar'ın hakimiyetine girdi. Bu devletin kuruluş yılı açısından çeşitli görüşler bulunmakla birlikte 225/840 yılının daha isabetli olduğu söylenmektedir. Karahanlılar'ın İslâmîyet ile tanışması ise Sâ mânîler ile aralarındaki çatışma sırasında oldu. Tam olarak İslâmlaşması Satuk Buğra Han'ın Müslüman olması ile birlikte olduğu söylenebilir de bu olayın tarihine ilişkin kaynaklarda kesin bir bilgi yer almamaktadır.⁷ Satuk Buğra Han batıdaki Karahanlı topraklarında İslâm'ı yaymak için mücadele etti. Onun 344/955-956 yılında vefat etmesinin ardından oğlu Baytaş Arslan Han (Süleyman) İslâmîyet'i bütün Karahanlı topraklarına yaymak için

³ Ahmed Taşağıl, "Soğd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/349; Yunus Akyürek, *Siyasi ve Kültürel Boyutlarıyla Mâverâünnehir- Emevîler Dönemi* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 97.

⁴ Akyürek, *Siyasi ve Kültürel Boyutlarıyla Mâverâünnehir*, 96-97.

⁵ Özgüdenli, "Mâverâünnehir", 28/128; Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-Tvâl*, çev. Zeke-riya Akman - Hüseyin Siyabend Aytemür (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 346.

⁶ Aydın Usta, "Sâ mânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/67; Özgüdenli, "Mâverâünnehir", 28/178.

⁷ İbnü'l-Esîr, Satuk'un İslâm'a giriş sebebini, gördüğü rüyaya bağlamaktadır. Buna göre Satuk, rüyasında, gökten bir adam indiğini ve kendisine müslüman olmasını söylediğini gördü. Bunun üzerine Satuk uykusunda müslüman oldu. Sabah olduğunda da müslüman oluşunu izar etti. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, çev. M.Beşir Ersoy (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991).

mücadele etti. Nitekim 349/960 yılında başarılı olduğu tarihçiler tarafından da doğrulanmaktadır.⁸

Karahanlı hükümdarı olan İlig Nasr 389/999 yılında Mâverâünnehir'i fethetti ve Sâ mânî Devleti'ni yıktı bu sebeple de Mâverâünnehir'in ikinci ve hakiki fâtihi olarak bilinir.⁹ Yapılan mücadelelerin sonunda Mâverâünnehir'in tamamına hâkim olmayı başaran İlig Han'ın oğullarının, 1044' yılında Batı Karahanlı topraklarını bağımsız olarak yönettiği aktarılır. Batı ve Doğu Karahanlılar olmak üzere devletin ikiye ayrılmasına hakanlığın; Gazneliler ve Selçuklu Devletiyle yaşadığı çatışmalar sonucunda girdiği iç çekişmeler ve doğudaki mücadeleler sebebiyle devletin batı kısmındaki otorite boşluğunun sebep olduğu söylenmektedir.¹⁰

Milâdî 1046 yılında tam anlamıyla ayrılan Batı Karahanlılar'ın yönetimi 1052 yılında İbrahim'e (Büyük Tamgaç Han) geçti ve bölgenin tek gücü hâline geldi. Sonrasında ise bölgenin başkenti Semerkant oldu. Onun ideal bir hükümdar olduğu, para işlerini islah ettiği, asayiş korumaya ihtimam gösterdiği, adaleti sağlama konusunda hassas olduğu, Hanefî fakihlerin fetvaları doğrultusunda hareket ettiği aynı zamanda, dönemde bölgenin refah ve bolluk içinde yaşadığı aktarılmaktadır.¹¹ Yaklaşık 450/1058 yılında doğan Saffâr'ın çocukluğunun bu döneme rast geldiği düşünülmektedir.¹² Bu yıllarda Batı Karahanlılar'ın sınır komşusu, Büyük Selçuklu Devletidir (1040-1157).¹³ Bu dönemin Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye topraklarında bulunan bir başka siyasi gücü ise yayılcı politikaları ve Şî inançlarıyla bütün İslâm topraklarında etkili olan Fâtımîler'dir (909-1171).¹⁴

Buhara, Saffâr'ın doğup büyüdüğü ve Merv sürgünü hariç burada ilme hizmet ettiği ve vefat ettiği şehirdir. Buhara şehri; baharat yolu ve ipek yolu sebebiyle bölgenin

⁸ Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 6/143-144; Ali Aksu, "Karahanlılar ve İslam'ın Yayılmasındaki Katkıları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2001), 285-286.

⁹ Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 6/145-146.

¹⁰ Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 6/149-150; Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/407.

¹¹ Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 6/150; Özgüdenli, "Mâverâünnehir", 28/179.

¹² Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 44.

¹³ Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 6-7/151, 95.

¹⁴ Eymen Fûad Seyyid, "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/228-229.

önemli ticaret merkezlerinden birisidir.¹⁵ Şehir, Emevîler dönemine kadar bölgenin merkezi konumundaydı. Batı Karahanlılar döneminde bölgenin merkezi hâline gelen Semerkant ile birlikte önemi korumaya devam etti. Selçuklu Sultanı Melikşah'ın Semerkant'ı ele geçirmesinden sonra Semerkantlı Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıların yaşamalarını Buhara'da sürdürdükleri de bilinmektedir.¹⁶

Batı Karahanlılar'ın kurucusu ve ilk hükümdarı olan Tamgaç Han'ın (öl. 460/1068) felç geçirmesi üzerine hâkimiyet oğlu Şemsülmülk Ebû Hasan II. Nasr b. İbrahim'e (öl. 472/1080) geçti. Sem'ânî, Buhara Camii'nde imamlık yapan Saffâr'ın babası İsmâil b. Ebû Nasr hakkında "büyük bir âlim ve fazilet sahibi bir zât idi. Hep hakkı söylerdi. Allah Teâlânın dini hakkında doğruyu bildirirken, kimsenin ayıplamasından korkmazdı. Haktan ayrılmadığı için, zamanının hakani Şemsülmülk Nasr bin İbrâhim tarafından, 461/1069 senesinde şehid edildi" bilgisini nakletmektedir.¹⁷ Bu bilgi, onun Şemsülmülk'ün emri ile idam edildiğini ortaya koymaktadır.

Şemsülmülk'ün vefatının ardından Batı Karahanlı iktidarının 23 yıl süren (1080-1102) istikrarsızlık dönemi başladı. Batı Karahanlı yönetiminin zayıfladığı bu yıllar Saffâr'ın gençlik ve orta yaş çağlarına denk düşmektedir. Selçuklular ile Karahanlılar'ın mücadelesinin Melikşah'ın (öl. 485/1092) Semerkant'ı ele geçirmesine (466/1074) kadar sürdüğü belirtilir. Böylece Mâverâünnehir, Selçuklu hâkimiyeti altında yönetilmeye başlandı. İktidara geçecek kişinin Selçuklu icazetiyle geçebildiği bu dönem, Batı Karahanlılar'ın yıkılışına kadar devam etti.¹⁸ Batı Karahanlı yönetiminin Selçuklular'a geçmesinin, Mâtürîdî kelâmcılarını da etkilediği görülmektedir. Örneğin Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) Melikşah'ın Semerkant'ı kuşattığı sırada şehrin kadısıdır. Sonrasında kadılıktan azledilmiştir ve hayatının geri kalan kısmını Buhara'da geçirmiştir.¹⁹

Batı Karahanlı tahtına çıkan Muhammed Arslan Han'ın üçüncü oğlu Mahmut (1133-1141) aynı zamanda Selçuklu Sultanı Sancer'in yeğenidir. O'nun devleti korumak için Selçuklu yönetimiyle iş birliği yaptığı görülmektedir. Ancak yine de

¹⁵ Akyürek, *Siyasi ve Kültürel Boyutlarıyla Mâverâünnehir*, 98; Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 5/353-356.

¹⁶ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 44-46.

¹⁷ Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî (Haydarâbâd: Dârü'l-Maârif il Osmânîyye, 1962), 3/548.

¹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/92-93; Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 6/152.

¹⁹ Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/266; Muhammet Sami Demirci, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâtürîdî Âlimlerin Mâtürîdîlik İçindeki Yeri ve Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 30-31.

Mâverâünnehir'in Karahıtaylar tarafından istilasına engel olunamamıştır. Milâdî 536/1141 yılında meydana gelen Katvan savaşında Selçuklu ve Batı Karahanlılar, Karahıtaylar'a mağlup oldu. Sancer ve Mahmut Han, Horasan'a kaçmak zorunda kaldı. Bunun üzerine Karahıtaylar bütün Mâverâünnehir'i istila etti.²⁰ Ancak Karahıtaylar, Batı Karahanlı'nın mevcut idaresine dokunmayıp kendi hâkimiyetleri altında devamına müsaade ettiler. Bu yenilginin ardından 552/1157'de Selçuklular ve 608/1212'de ise Batı Karahanlılar yıkıldı.²¹

Saffâr, Katvan savaşının yapıldığı yıllarda Merv'deki sürgünden Buraya'ya döndükten sonra 534/1139 senesi Rebülevvel ayının 26'sında vefat etmiştir.²² Saffâr'ın vefatı sonrasında, bölge Karahıtaylardan sonra Hârizmşahlar'ın idaresine geçmiş (607/1210) ve kısa bir süre sonra da Moğollar tarafından istila edilerek harap edilmiştir (616-617/1219-1220).²³

Mâverâünnehir bölgesinde Batı Karahanlılar döneminde var olan din, mezhep ve tasavvufî anlayışların tespiti, Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ başlığı altında yer verdiği kelâmî görüşlerin ve eleştirdiği grupların anlaşılması açısından önemlidir. Bu sebeple bölgenin en yaygın din, itikadî mezhep ve tasavvufî akımlarına kısaca değinilecektir.

Mâverâünnehir bölgesinin İpek Yolu ticaretinde önemli bir yere sahip olmasının tarih boyunca farklı dinî ve kültürel gruplara ev sahipliği yapmasında etkili olduğu daha önce dile getirilmiştir. Bölgede varlık gösteren dinlerden biri, Zerdüştiliktir.²⁴ Bu dinin, uğradıkları baskı sebebiyle İran'dan kaçanlar ve ticaret için bölgeye gelenler tarafından yayıldığı düşünülür. Buhara kenti ise bu dinin Mâverâünnehir'deki merkezidir.²⁵ Sâ mânîler döneminde Mâverâünnehir bölgesinde Müslümanların yanı sıra Mecûsîlerin de yaşadığı kaynaklarda yer alır.²⁶

Bölgenin ikinci en yaygın dini ise İslâmî kaynaklarda Sümeniyye olarak geçen Budizm'dir. Bu dinin Mâverâünnehir'in sınır komşusu Hintli Budistler tarafından bu bölgeye ticarî faaliyetler sırasında getirildiği düşünülmektedir. Bununla birlikte bu din, cenk seven, at binen, et ile beslenen ve tabiatla iç içe olan Türklerin yaşam tarzlarına

²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 11/80.

²¹ Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 6/156-158.

²² Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 158; Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 39.

²³ Özgüdenli, "Mâverâünnehir", 28/179.

²⁴ İslami kaynaklarda: Mecûsîlik, Batılı kaynaklarda: Zoroastrisme olarak geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Günay Tümer vd., *Dinler tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2010), 163; Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/279.

²⁵ Muḥammad bin Ca'fer Narşahî vd., *Târîh-i Buhârâ* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 30; Akyürek, *Siyasi ve Kültürel Boyutlarıyla Mâverâünnehir*, 111-112.

²⁶ Usta, "Sâ mânîler", 36/66.

uygun olmaması sebebi ile yaygınlık kazanamamıştır. Bölgede İslam fethi sonrası Budizm dininin mensupları oldukça azalmıştır.²⁷

Mecûsîlik, bölgede bilinen bir diğer dindir. Bu din İslâm fetihleri sonrası da varlığını sürdürmüştür.²⁸ Saffâr'ın yaşadığı dönemde de bu dinin mensuplarının varlığından bahsedilmektedir. Saffâr da Mecûsîliğe; Allah, İlah, el-Ĥâlîk isimlerinin yorumunda atıf yapmakta ve eleştirmektedir.²⁹ Bu isim Tirmizî ve İbn Mâce rivayetinde yer almaktadır. Mecûsîliği; âlemin bir yaratıcısının olduğuna inanan ancak iki yaratıcının var olduğunu iddia eden düalist inanışlarından biri olan Mâneviyye (Maniheizm) ile birlikte zikretmektedir. Saffâr, Allah'ın hayrın ve şerrin yaratıcısı olduğunu ifade ederek bu görüşlerin batıl olduğunu söyler.³⁰

Bölgenin bir diğer yaygın dini Hristiyanlıktır. Bu dinin, Abbâsî Halifesi Me'mûn (öl. 813/833) zamanında ortaya çıkan, Bizans devletinin baskısı sebebiyle Sâsânî İmparatorluğuna sığınan Nestûrî mezhebi mensuplarıyla birlikte Mâverâünnehir'de yayılmaya başladığı düşünülmektedir.³¹ Nestûrîler İstanbul Patriği Nestorios'a (öl. 451) nispet edilir. Nestûrîler İsa Mesih'in iki cevhere sahip olduğunu birinin kadîm diğerinin ise hâdis olduğunu savunmaktadır. Kadîm yönün ilâhî, hâdis yönün ise insanî tarafa karşılık gelmekte ve çarmlı gerilme hadisesinin insanî cevherde gerçekleştiğine inanmaktadırlar.³² Mâverâünnehir'de misyonerlik faaliyetleri yürüten Nestûrîler kısmen başarı sağladı. Moğol hükümeti, bu mezhebe diğer Hristiyan mezheplerinden daha fazla ihtimam gösterdi.³³ Saffâr, Hristiyanlığı; Ya'kûbiyye, Nestûrîyye ve Melkâiyye şeklinde üç fırkaya ayrıldığına dikkat çeker. Onun bu Hristiyan mezheplerinin görüşlerine ayrıntılı bir şekilde yer verdiği hatta aralarında ihtilaf bulunan ince meselelere de değindiği ve İslâm'ın tevhid inancına aykırı düştüğü yerleri tespit edip tartıştığı görülmektedir. Saffâr, Hristiyanlığı batıl bir inanç olarak değerlendirir.³⁴

Mâverâünnehir bölgesi aynı zamanda Yahudilik ve Mazdekizm gibi dinlere ev sahipliği yapsa da bu bölgede yaygın olmadıkları için ayrıntılı bilgi burada

²⁷ Akyürek, *Siyasi ve Kültürel Boyutlarıyla Mâverâünnehir*, 115.

²⁸ Şehristânî, *Kitâbu'l milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1971), 269.

²⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/401,458,459.

³⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/459-460.

³¹ Wilhem Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hristiyanlık", çev. Köprülüzade Cemal Bey, *Türkiyat Mecmuası 1* (Ocak 2011), 64.

³² Şehristânî, *Kitâbu'l milel ve'n-nihal*, 651-653; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Mısır, 1958), 5/82-83.

³³ Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hristiyanlık", 65; Akyürek, *Siyasi ve Kültürel Boyutlarıyla Mâverâünnehir*, 117-118.

³⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/402-405.

verilmeyecektir. Saffâr'ın yaşadığı asırda bölgede çok farklı inançlar varlığını sürdürmektedir. Seneviyye altında toplanan düalist inançlar ve Hıristiyanlık altında zikredilen üç mezhebin teslis inançları İslâm'ın tevhit inancına aykırı düşmektedir. Bu sebeple Saffâr tarafından bu inançlar, tevhit ve yaratma ile ilişkili isimler altında eleştirilmiştir.

Saffâr'ın yaşadığı 5./11. yüzyılın sonu ile 6./12. yüzyılın ilk yarısına denk gelen dönemde sistemleşmiş bir tasavvufî ekol bilinmemektedir. Buna karşın bölgede zühd anlayışı güçlüdür. Yesevîliğin kendisine nispet edildiği Ahmed Yesevî (öl. 562/1166), Saffâr'ın yaşadığı dönemde Buhara'da yaşamış hocası Yusuf Hemedânî'den (öl. 535/1140) ders almıştır. Hemedânî ve Yesevî'nin aynı zaman diliminde Buhara'da yaşadıkları dikkate alındığında Saffâr ile görüştükleri de düşünülebilir.³⁵ Saffâr da siyaset ve devlet yönetiminden uzak durması ve dünyevî makam ve mevkilere meyletmemesi sebebi ile 'zâhid' olarak anılmaktadır.³⁶

Bölgede sonraki dönemlerde Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye (öl. 575/1179 veya 617/1220) nispetle Hâcegân (8. yüzyıldan sonra Nakşibendiyye) ve ardından Necmeddîn-i Kübrâ'ya (öl. 618/1221) nispetle Kübreviyye teşekkül edecektir.³⁷ Tasavvufun bu bölgede yaygınlaşması, ilk dönemlerden itibaren Mâverâünnehir'de Hinduizm, Budizm ve Maniheizm gibi mistik yönü kuvvetli dinlerin yaygın olması ile Batı Karahanlılar ve Selçuklu yöneticilerinin zühd ve tasavvuf anlayışlarını desteklemelerine bağlanabilir. Ayrıca Türklerin Şaman inançlarından getirdikleri mistik yaklaşımların ve destansı anlatımların tasavvufun yaygınlaşması kolaylaştığı düşünülmektedir.³⁸

Saffâr'ın yaşadığı dönemde bölgede Eş'arîyye, Mu'tezile, Şia ve Kerrâmiyye mezheplerinin varlığından bahsedilse de çalışmada esmâ-i hüsnâda en çok eleştirilen yahut görüşleri referans alınarak yorumlanan mezheplere değinilecektir. Bu sebeple Mâtürîdîyye, Eş'arîyye, Mu'tezile ve Şia mezhepleri ve Saffâr'ın anlayışına etkisi kısaca ele alınacaktır. Mezheplerin esmâ-i hüsnâ bağlamındaki görüşleri ve Saffâr'ın eleştirileri diğer bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ilgili başlıklar altında değerlendirilecektir.

Mâverâünnehir'in bugün Özbekistan sınırları içerisinde bulunan Semerkant şehrinin Mâtürîd (Mâtürît) köyünde 3./9. yüzyıl ortalarında dünyaya gelen Ebû Mansûr

³⁵ Demirci, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâtürîdî Âlimlerin Mâtürîdîlik İçindeki Yeri ve Görüşleri*, 16-17; Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 122-123.

³⁶ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 122.

³⁷ Reşat Öngören, "Tarikat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/101; Kadir Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre-ye Akımların Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 256-567, 260.

³⁸ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 124-125.

Muhammed el Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) nispet edilen kelâm mezhebidir.³⁹ Mâtürîdî, Abbasî otoritesinden ayrılıp kendi özerk yönetimini kuran Sâ mânîler döneminde yaşadığı ve Sâ mânî devletinin sağladığı özgürlük ortamından yararlandı. Ancak Sâ mânîlerin çöküş sürecine girmesiyle bölgedeki faaliyetlerin fıkıh ve hadis⁴⁰ üzerinde yoğunlaştığı gözlemlenmektedir.⁴¹

Mâtürîdî'den Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye kadar kelâm metodunun kullanıldığı hacimli bir esere rastlanmadığı ve bu tarihlerde kelâm metodunun gerileme yaşadığı düşünülmektedir. Aynı zaman da bölgedeki kelâm geleneğinden uzak duran Hanefî âlimleri de yaklaşık 578/1182 yılından itibaren itikatta İmam Mâtürîdî'yi Ehl-i Sünnet'in imamı olarak benimsedikleri söylenmektedir. Hanefî-Mâtürîdî âlimler ise kelâm metodolojisini kullanan ve bu alanda eserler telif eden âlimlerdir. Saffâr, Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensuptur.⁴²

Saffâr, İmam Mâtürîdî için "Ehl-i Sünnet imamlarından biri" ifadesini kullanmıştır. Öğrencisi Fahreddin Kadîhân (öl. 592/1196) ise açık bir şekilde Mâtürîdî'yi "Ehl-i sünnetin reisi" olarak anmıştır.⁴³ Saffâr kendi mezhebi için Mâtürîdî'ye ifadesi yerine *Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat*⁴⁴ ve *Ehl-i Hak*⁴⁵ ifadelerini kullanmayı tercih etmiştir. İmam Mâtürîdî mezhep imamlarından biri olarak görülse de ekolün mutlak kurucusu şeklinde değerlendirilmemiştir. Mâtürîdî'ye ifadesinin en erken Selçuklu sonrası dönemde 8. yüzyıldan sonra kullanıldığını belirtilmektedir.⁴⁶

Saffâr, Hanefî Ehl-i Sünnet geleneğine mensuptur. Zira görüşlerini Ebû Hanîfe'ye dayandırmakta ve O'ndan; *mezhep âlimlerimizden Ebû Hanîfe ve ashabı*⁴⁷ diye bahsetmektedir. Saffâr, birçok konuda Mâtürîdî ile de aynı görüşü savunmaktadır. Onun Mâtürîdî'den bazı konularda farklı düşünmesi Hanefî-Mâtürîdî âlimi olarak

³⁹ Sönmez Kutlu (ed.), *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi (Seçki/Derleme)* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 25.

⁴⁰ Ö. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2005), 264.

⁴¹ Usta, "Sâ mânîler", 36/67.

⁴² Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 79; Abdullah Demir, "Ali b. Osman el-Üşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları", *Uluslararası Ali b. Osman el-Üşî Sempozyumu Bildirileri* (Kırgızistan: Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 373-375.

⁴³ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 82-84.

⁴⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1-2/334, 348, 399, 416, 468, 565, 610.

⁴⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1-2/326, 340, 370, 424, 467, 520, 570, 571, 616, 618, 637, 646.

⁴⁶ Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 107.

⁴⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/349.

anılmasının önünde bir engel olarak değil kendi mezhebine yaptığı katkı olarak görülmektedir.⁴⁸

Eş'arîyye, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) nispet edilen kelâm mezhebidir. Saffâr eserinin birçok yerinde Eş'arîlik mezhebine ve Eş'arî kelâmcılarına atıfta bulunmuş bazen Eş'arî'nin görüşlerini İbn Fûrek'ten (öl. 406/1015) nispetle aktarmıştır. Aynı zamanda bu mezhebin bazı görüşlerini Mu'tezilî anlayışa benzemesi sebebi ile eleştirmiştir. Örneğin Eş'arîyye'nin çocukların yeniden yaratıldıktan sonra toprak olması hakkındaki görüşleri sebebiyle onları Mu'tezile'ye benzemekle suçlamıştır.⁴⁹ Saffâr'ın, Eş'arîliğe yapmış olduğu birçok atıf mezhebin mensuplarının yaygın olduğu Merv'de sürgünde kaldığı dönemle ilişkilendirmektedirler. Zira sürgün hayatının belki de en önemli katkısı Eş'arîlik hakkında fazlaca malumat edinmesi olmuştur.⁵⁰ Saffâr'ın yaptığı atıflardan Eş'arîliği bir mezhep olarak gördüğü ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi bu mezhebin imamı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁵¹

Mu'tezile mezhebi İslâm geleneğinin 2./8. yüzyıllarında ortaya çıkan ve benimstedikleri; tevhid, adalet, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ile emir bi'l-ma'rûf ve nehiy i-ani'l münker ilkeler ile bilinen mezheptir. Saffâr bu mezhepten bazen Mu'tezile bazen de Kaderiyye olarak bahsetmektedir. Bu mezhebe, esmâ-i hüsnâ yorumunda birçok eleştiride bulunduğu görülmektedir. Aynı zamanda Mu'tezile mezhebi âlimlerine isimlerini zikrederek de atıfta bulunmakta ve eleştirmektedir. Örneğin Cafer b. Harb (öl. 236/850-51), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50) ve Nazzâm (öl. 231/845) onun eleştiri yönelttiği kelâmcılardır.⁵² Saffâr, esmâ-i hüsnâ yorumunda Mu'tezile mensuplarının özellikle kendi fiillerinin yaratıcısı olmalarını iddia etmeleri ve Allah'a birçok konuda zorunluluk atfetmeleri sebebiyle küfre düştüklerini dile getirmektedir. Saffâr'ın Mu'tezile eleştirisinin bu mezhebin aslî kaynaklarına değil Eş'arî kaynaklardan alıntılandığı dile getirilmektedir. Ancak Saffâr'ın bazı Mu'tezile eserlerini okuduğu yaptığı atıflardan anlaşılmaktadır.⁵³ Nitekim yapılan çalışmalarda Saffâr'ın Mu'tezile'ye bu kadar çok atıf yapmasının eleştiri niteliği taşıdığı ifade edilmektedir.⁵⁴ Esmâ-i hüsnâ kapsamında Saffâr'ın, Mu'tezile'yi ve mensuplarını oldukça fazlaca eleştirdiği dikkat çekmektedir.

⁴⁸ Mâtürîdî'den farklı düşündüğü noktalar için bk. Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 109-112.

⁴⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/571-572.

⁵⁰ Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 120.

⁵¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/460.

⁵² Ör. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/416, 2/532, 533.

⁵³ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 183-184.

⁵⁴ Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 25-26.

Esmâ-i hüsnâ konusunda eleştirilen gruplardan biri olan Şîa, Hz. Peygamber sonrası devlet yönetiminin Hz. Ali'nin soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesini savunanları ifade etmektedir.⁵⁵ Saffâr, Şîa'nın fırkalarının ortak adı olarak kullanılan İmâmiyye fırkasına değinmekte ve görüşlerini eleştirmektedir.⁵⁶ Örneğin vahdâniyyet kapsamında ele alınan el-Bedî' isminde gulât fırkalardan olduğunu ifade ettiği İmâmiyye'nin 'imamların Allah ve yaratılmışlar arasında aracı olduğu' anlayışlarını eleştirmiş ve onları tevhide aykırı düşünceler ortaya atmakla suçlamıştır.⁵⁷ el-Bedî ismi Tirmizî rivayetlerinde yer alan bir isimdir.

Saffâr bu fırkalardan hariç olarak Kerrâmiyye, Mücessime-i Horasan, Dehriyye, Cehmiyye ve Hâricîler gibi birçok başka fırkanın görüşlerine de değinmekte ve eleştirmektedir. Saffâr'ın bu grupları hangi konularda eleştirdiğine üçüncü bölümde esmâ-i hüsnâ kapsamında değinilecektir.⁵⁸ Saffâr'ın ilâhî isimlerde tekrar eden isimler hariç kırk iki isimde din, mezhep ve grupların isimlerini zikrettiği sonucuna ulaşılmıştır. O, 178 ismin %24'ünde din, mezhep ve grupların isimlerini zikrederek eleştirmektedir. Bazı isimlerde ise bir grubun görüşüne atıfta bulunduğu ancak isimlerini zikretmediği görülmüştür. Diğer isimlerin çoğunluğunu ise grupların zikredildiği isimler ile yakın anlamlı olan isimler oluşturmaktadır. İlâhî isimlerde zikredilen grupları hangi grubun oluşturduğu ise çalışmamız için önemli olduğu düşünülmektedir.

Saffâr, esmâ-i hüsnânın izahı kapsamında Mu'tezile'yi ağırlıklı olarak muhatap almakta ve eleştirmektedir (bk. [Tablo 1](#)). Bir sonraki grup Kerrâmiyye ve bir diğer üzerinde durulan grup ise Eş'ariyye'dir. Saffâr'ın, ilâhî isimlerde daha çok Mu'tezile'yi eleştirmesi hatta daha önce de belirttiğimiz üzere Eş'ariyye mezhebi mensuplarına yaptığı atıflarda onların özellikle Mu'tezile'ye benzeşen yönlerini eleştirmesi dikkat çekmektedir.

⁵⁵ Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2010), 39/121; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 144-145.

⁵⁶ Mustafa Öz, "İmâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/207.

⁵⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/411.

⁵⁸ Bu fırkalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 242-247; Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 171-189.

Tablo 1. Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâ Bölümünde Eleştirdiği Din, Mezhep ve Gruplar⁵⁹

Mezhepler	Mezheplere Yapılan Atıf Sayısı	Mezhep Mensuplarına Yapılan Atıf Sayısı	Toplam Atıf Sayısı	Atıf Yüzdesi
Mu'tezile	14	24	38	%39
Kerrâmiyye	11	-	11	%11
Diğer	10	-	10	%10
Eş'arîyye	7	4	11	%11
Şia	6	1	7	%7
Filozoflar	6	-	6	%6
Seneviyye	6	-	6	%6
Hıristiyanlar	5	-	5	%5
Hâricîler	3	-	3	%3
Mürchie	3	-	3	%3
Dehriyye	2	-	2	%2
Cehmiyye	1	-	1	%1

2. Hayatı

Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil ez-Zâhid es-Saffâr el-Buhârî el-Ensârî'nin ismi ve künyesine ilişkin bazı farklı aktarımlar bulunmaktadır. Kaynaklara göre Saffâr'ın künyesi Ebû İshâk, kendi adı İbrahim, babasının adı İsmail⁶⁰, kendisinin beyanı ile de sabit olan dedesinin adı ise Ebû Nasr'dır.⁶¹ Saffâr'ın Hammâd isminde bir oğlu bulunmaktadır.⁶² Saffâr Arap asıllıdır.⁶³ Sahabî Vâsile b. Eska'nın (öl. 83/702) soyundan geldiği ve bu sebeple Vâsilî nisbesi ile anıldığı de kaynaklardaki bilgiler arasındadır.⁶⁴ Saffâr'a birçok övgü ismi ile kaynaklarda anılmaktadır. Bunlardan bazıları "Allâme Rüküddin"⁶⁵,

⁵⁹ Her bir esmâ-i hüsnâ başlığı altında birden fazla tekrar edilen mezhep isimleri, bir olarak hesaplanmıştır.

⁶⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/319.

⁶¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/57-58.

⁶² Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/319.

⁶³ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 142.

⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dârû's-Sâdr, 1400), 344. Saffâr'ın Vâsilî soyuna dayandırılması hakkında bk. Dinç, *Ebû İshâk Saffâr El-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 38.

⁶⁵ Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 92.

“İmam” ve “Zâhid”⁶⁶ lakaplarıdır. Bu lakapların övücü nitelik taşıması Saffâr’ın önemli bir âlim olarak kabul gördüğü şeklinde yorumlanabilir.⁶⁷

Saffâr’a ait bilgilerde doğum tarihine ilişkin kesin bir bilgi olmamakla beraber bazı tarihler üzerinde durulmaktadır.⁶⁸ Saffâr’ın babasının vefatı 461/1068 yılıdır. Babasından ders aldığını belirten kaynaklar dikkate alındığında doğum yılının 450/1058 olması makul görülmüştür.⁶⁹ Buna göre Saffâr 450/1058 yılında Buhara’da doğmuştur. Buhara’da, Merv’e sürgün edildiği tarihte - orta yaş dönemine tekabül etmektedir - kadar yaşamıştır. Onun nesiller boyu âlim yetiştiren faziletli bir aileye mensup olduğu ve babası, dedesi, büyük babası ve oğlunun yaşadıkları dönemde Buhara şehrinde Hanefî mezhebinin ileri gelen âlimleri arasında yer aldığı bilinmektedir. Bu aile, “Âl-i Saffâr” olarak anılmış ve ailenin ileri gelenleri, “Buhara Hanefîleri’nin reisi” olarak Buhara’da etkin bir rol üstlenmişlerdir.⁷⁰ Ancak Selçuklular’ın Horasan Emîri Sencer’in (öl. 552/1157) Saffâr’ı 495/1102 yılında Merv’e sürgün etmesi ile bu durum değişmiştir.⁷¹ Saffâr’ın yaklaşık otuz yılını kütüphaneleri ile ünlü ve Şâfiî anlayışın güçlü olduğu Merv’de geçirmesi, Eş’arîlik hakkında bilgi edinmesini sağlamıştır.⁷² Nitekim *Telhîş*’in esmâ-i hüsnâ bölümünde Eş’arîliğe birçok atıfta bulunmuş ve eserlerine değinmiştir. Saffâr, Merv’de yetmiş üç yaşına kadar yaşamış daha sonra yeniden Buhara’ya dönerek, 534/1139’da vefat etmiştir.⁷³

3. İlmi Kişiliği

Saffâr’ın *Telhîşü’l-edille li-ķavâ’idi’t-tevhîd* adlı eserinin esmâ-i hüsnâ bölümünde oldukça sistematik kelâmî yorumlarda bulunduğu ve esmâ-i hüsnâ literatürüne bu açıdan katkı sağladığı fark edilmektedir. Bu husus, *Telhîşü’l-edille*’in dikkat çekici bir yönüdür. Daha sonra açıklanacağı üzere Saffâr’ın da atıfta bulunduğu lugat ve nâhiv âlimi Ebû İshak ez-Zeccâc’ın (öl. 311/923) *Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsnâ*⁷⁴ adlı eserinde ele

⁶⁶ Sem’ânî, *el-Ensâb*, 8/318.

⁶⁷ Demir, *Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, 143.

⁶⁸ Saffâr’ın doğum tarihi ile ilgili diğer rivayetlerin ayrıntısı için bk. Demir, *Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, 145-146; İlyas Üzümlü, “Saffâr, Ebû İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/462.

⁶⁹ Sem’ânî, *el-Ensâb*, 8/319; Demir, *Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, 146.

⁷⁰ Demir, *Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, 147.

⁷¹ Demir, *Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, 151.

⁷² Demir, *Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, 155-156.

⁷³ Sem’ânî, *el-Ensâb*, 8/318.

⁷⁴ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/345; İbrahim Yıldız, “Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ekim 2015), 42.

alınan ilâhî isimlerde Arap diline göre kelimelerin iştikakına değinilmiştir. Saffâr'ın neredeyse, bir lugat âlimi olan Zeccâc kadar esmâ-i hüsnânın hangi kelimelerden müştak olduğu ve Arap şiirindeki kullanımına vakıf olması onun dil ilimlerindeki ilmî birikimini yansıtmaktadır. Zira Saffâr, Arap asıllıdır ve Arap diline oldukça vâkıftır. Onun Arap dilini babası vasıtasıyla nahiv âlimi olan dedesi Ebû Nasr İshak b. Ahmed es-Saffâr'dan (öl. 405/1014) aldığı anlaşılmaktadır. Ebû Nasr es-Saffâr'ın dil ilimleri ile ilgili *Medhâl ilâ Kitâbi's-Sîbeveyhi*, *Medhâlû's-sagîr fi'n-nahv* ve *er-Red alâ Hamza fi hudûsi't-tashîf* adlı eserleri bulunmaktadır. Ebû Nasr es-Saffâr'ın *Medhâl* adlı eseri Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı Arap dili gramerini konu edinen eseriyle ilgilidir. *er-Red alâ Hamza fi hudûsi't-tashîf* ise Arapça imlâ hatalarını (tashîf) konu alan ve aslen İranlı olan lugat ve nahiv âlimi Hamza el-İsfahânî'nin (öl. 360/971) *et-Tenbîh alâ hudûsi't-tashîf* adlı eserine reddiye olarak kaleme almıştır. Ebû Nasr es-Saffâr'ın bu eseri, Yâkût el-Hamevî ve İbn Hallikân gibi birçok müellif tarafından da kaynak olarak kullanılmıştır.⁷⁵ Ebû Nasr es-Saffâr'ın Arap diline dair reddiye türünde bir eser yazmış olması, onun Arapçaya vukûfiyetini ortaya koymaktadır. Ailesi kanalıyla aldığı Arapça konusundaki bilgi birikiminin Saffâr'a kelâm ilmi alanında ve özellikle esmâ-i hüsnâ yorumunda avantaj sağladığı fark edilebilmektedir. Zira bu konudaki yetkinliği, ilâhî isimler hakkındaki görüşlerini açıklarken yaptığı isimlerin kökenine dair semantik açıklamalar ile Cahiliye dönemi şiirlerine ve erken dönem dil eserlerine yaptığı atıflarda kendini göstermektedir. Bunun örneklerine üçüncü bölümde ayrıntısı ile değinilecektir.

Saffâr'ın aynı zamanda kullandığı kelâmî yorum yöntemi ve muhatapları ile ilgili değerlendirmeleri de onun ilmî kişiliğini yansıtmaktadır. Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ yorumunun daha iyi anlaşılabilmesi için hocalarına kısaca değinilecek ve İslâmî ilimlerdeki bilgi birikimi ve esmâ-i hüsnâ konusunda bu İslâmî ilimlerden hangisinin yorumuna ağırlık verdiği hakkında da bilgi verilecektir.

Saffâr'ın oldukça nitelikli, saygın ve âlim bir aileye mensup olduğu görülmektedir. Bu sebeple onun ilk hocalarının babası Ebû İbrahim İsmail es-Saffâr el-Buhârî (öl. 461/1068) ve dedesi Ebû Nasr İshak b. Ahmed es-Saffâr olması oldukça makuldür.⁷⁶ Ebû Hafs Ömer b. Mansûr b. Habib el-Hafız (öl. 466/1074), Ebû Yakup Yusuf b. Mansûr es-Seyyârî el-Hafız ve Ebû Muhammed Abdulaziz b. Müstekar el-Kermînî gibi isimler Saffâr'ın ders aldığı âlimlerdir.

Saffâr'ın Arap diline vukûfiyetinden ve bunun esmâ-i hüsnâ konusu ile ilişkisinden bahsetmiştik. Saffâr aynı zamanda fıkıh, hadis ve kelâm ilimlerindeki birikimi ile öne çıkmaktadır. Onun Tirmizî ve Buhârî'nin hadis kitaplarının ravîlerinden biri olduğu ifade edilmektedir.⁷⁷ Dolayısıyla onun esmâ-i hüsnâ hadis kaynaklarını Tirmizî (öl.

⁷⁵ bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 166-167.

⁷⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/318.

⁷⁷ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 188-189.

279/892) ve Buhârî'ye (öl. 256/870) referans göstererek vermesi beklenir. Ancak onun ele aldığı isimler ile Tirmizî'nin Allah'ın doksan dokuz ismini zikrettiği rivayet örtüşmemektedir. Bu oldukça dikkat çekici bir durumdur ve sebepleri ikinci bölümde tartışılacaktır. Aynı zamanda hadis âlimleri olan İbrâhîm en-Nehaî (öl. 96/714), İbn Sîrîn (öl. 110/739) ve Şa'bî (öl. 104/722) gibi âlimlerin hadis yorumlarına da atıflar yapmakta ve onları bazı yorumları sebebiyle eleştirmektedir. Örneğin düşük doğan çocuğun dirilmesinin bazı uzuvlarının belirginleşmesi ile değil hey'et'i sebebi ile olacağını düşünmeleri sebebiyle onları tenkit etmektedir.⁷⁸

Saffâr'ın Hanefî fıkhnına da hâkim olduğu, esmâ-i hüsnâ ile ilgili teorik bilgilerden olan isim, tesmiye, müsemmâ, sıfat ve vasf gibi konularda Hanefî literatüre yaptığı atıfların çok olmasından ve örnekleri nikâh ve talak gibi konulardan seçmesinden kendini göstermektedir. Ancak onun fikhî bakışı örnekler ile sınırlı kalmış ve esmâ-i hüsnâ yorumunda asıl olarak kelâm yöntemini kullanmıştır. Saffâr'ın tövbenin sıhhat şartları yahut *muhtazarın* tövbesinin kabulü gibi ele aldığı konular fıkhn ile ilişkili gibi görünse de kelâmî yönü sebebiyle bunlara değindiği anlaşılmaktadır.⁷⁹

4. Eserleri

Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idit-tevhîd* ve *Risâle fi'l-kelâm* adlı eserleri günümüze ulaşmıştır. *Telhîşü'l-edille*'nin farklı iki tahkikli neşri bulunmaktadır. Bunlardan bizim tercih ettiğimiz Angelika Brodersen tarafından yapılan neşridir. *Telhîşü'l-edille*, Saffâr'ın en kapsamlı eseridir ve *Kitâbü's-Sünne ve'l-cemâa* ve *Telhîsü'z-Zâhidî* isimleri ile de anılmaktadır. Bu eserin ne zaman telif edildiği ise yapılan çalışmalarda tespit edilememiştir. Ancak Saffâr'ın sürgünde olduğu Merv şehrinde kaldığı zaman diliminde yazmış olabileceği düşünülmektedir. Bu da yaklaşık 479-523 (1087-1129) yıllarına karşılık gelmektedir. Bu eser Türkçe olarak "Tevhidin Esaslarını Ortaya Koyan Delillerin Özü" anlamına gelmektedir.⁸⁰ Eser isminde yer alan "telhîs (öz)" kelimesi, başka kaynaklarda dağınık bulunan bilgilerin vezce ve muhtasar olarak derlenmesi ve yeni bir sistemle sunulması olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yoksa eser, herhangi başka bir eserin, kısaltması değildir.

Telhîşü'l-edille'nin geneline hâkim olan sistematik bakış açısı esmâ-i hüsnâ konusu içinde geçerlidir. Nitekim Saffâr bu konuyu ele alırken öncelikli olarak ismin müştak olduğu kelimelerin kök hâlini ve varsa hangi kalıptan olduğunu ifade etmiş daha sonra ismin manasını, delilini ve Allah'tan başkasına nispet edilip edilemeyeceğini dile getirerek ismi ilgili bulduğu kelâmî konuya göre yorumlayarak izah etmeye çalışmıştır.

⁷⁸ Düşük doğan çocuğa dair muhaddislerin görüşleri için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/572-273.

⁷⁹ Saffâr'ın hayatı, ilmi kişiliği ve islâmî ilimlere vukûfiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 184-199.

⁸⁰ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 249-251.

Bu sıraya kesinlik itibari ile 178 ismin tamamında uyulmasa da genel olarak uyulduğu görülmüştür.

*Risâle fi'l-kelâm Saffâr'*ın risale hacminde bir diğer eseridir. Bu eserin tahkiki Rasim Çelidze tarafından 2007 yılında yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.⁸¹ Bu risalede konumuzla ilgili iman, misâk, fitrat ve Allah'ın ilim sıfatı gibi konular yer alır. Saffâr'a nispet edilen nübüvvetle ilgili konuları içeren *el-İbâne an isbâti'r-risâlât* hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.

⁸¹ Rasim Çelidze, *Ebû İshâk İbrâhim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve 'Risâle fi'l-kelâm' Adlı Eseri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

İKİNCİ BÖLÜM

ESMÂ-İ HÜSNÂYA DAİR TEMEL KAVRAMLAR VE MESELELER

Saffâr, *Telhîşü'l-edille* adlı kelâm eserinde esmâ-i hüsnâ konusunu iki başlık altında ele alır. İlkinde esmâ-i hüsnâya ilişkin teorik bilgilere değinir.¹ Burada esmâ-i hüsnâya dair isim, müsemmâ, tesmiye, sıfat ve vasf kavramları hakkında teorik bilgi verilir. Bu bölüm yaklaşık elli sayfadan oluşmaktadır. Bu da eserin esmâ-i hüsnâ bölümünün %15'ine karşılık gelmektedir. Çalışmanın bu bölümde Saffâr'ın görüşleri esas alınarak esmâ-i hüsnâ ile ilgili kavramlar ele alınacak, esmâ-i hüsnâ terkinin yapısı ve anlamı hakkında bilgi verilecek ve esmâ-i hüsnânın sayısı, ihsâsı, kaynağı ve tasnifi hakkındaki görüşlere değinilecektir.

1. İsim, Sıfat, Vasf, Tesmiye ve Müsemmâ Kavramları

Saffâr; *isim, sıfat ve tesmiye* gibi kavramları açıklamadan önce Allah'ın isim ve sıfat nispetinin tevhid ilkesini zedelediğine dair bazı belirlemelerde bulunur. Buna göre Allah'ın isim ve sıfatları Mu'tezile ve diğer dalalet ehlerinden bazı kimselerin iddia ettiği gibi hâdis değildir. Allah ezeli ilim sıfatı ile âlimdir ve ezeli kudret sıfatı ile kâdirdir. Geriye kalan isimleri de bu şekildedir.² Saffâr Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının ezeli olduğu ilkesini ortaya koyduktan sonra kelâmı meydana getiren unsurları ve isim kavramını lûgat âlimlerini referans göstererek açıklamaya çalışır. Ona göre söz; isim, fiil ve harften oluşmaktadır. İsim kendi başına bir manaya delalet edebilirken harf-i cer ve fiil böyle değildir. Harf-i cerrin bir mana ifade edebilmesi için başkasına ihtiyacı vardır. Zira harf iki şeyin arasını bağlamak için kullanılır ve bir karînesi olmadan fayda sağlamaz. Örneğin “مررت بزيد” ifadesinde ب harf-i cerrî “uğradım” fiili ile Zeyd'in bağlantısını kurmaktadır. Dolayısıyla cümle, onunla “Zeyd'e uğradım” anlamı kazanmış olmaktadır. Yani fiilin taşıdığı mananın bir isme delalet etmesi gerekmektedir. Bu isim, fail olarak isimlendirilmektedir. Aynı zamanda fiil geçmiş, gelecek ve şimdiki olmak üzere bir zaman ile sınırlıdır. Oysa isim, fiil ve harfin dışında kalan, herhangi bir zamanla sınırlı olmaksızın münferid bir manaya delalet eden sözcüktür.³

¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/341-390.

² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/342.

³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/343-344.

Saffâr, isim kelimesinin kökenine dair etimolojik tahliller de yapmaktadır. İlk görüşe göre isim kelimesi “سَمَا – يَسْمُو – سُمُو” kökünden türemiştir ve “yükselmek” bir şeyin üstünde bulunmak “السمو” yani “العلو” manasına gelmektedir. İsim, herhangi bir karineye ihtiyaç duymaksızın bir manaya dalalet etmektedir. Lugat âlimlerinden bazılarının görüşüne göre isim “وَسَم – يَسِم – سِمَةٌ” kökünden türemiştir ve ‘*alamet (الوسم)*’ anlamına gelmektedir. Saffâr, ismin bu kökten türediğini iddia edenlerin aynı zamanda ismin müsemmâ üzerine delalet ettiğini düşündüklerini de belirtmektedir. Saffâr, lugat âlimlerinden Niftaveyh diye meşhur olan Arap dili âlimi İbn Arafen-Nahvî’nin (öl. 323/935) ismi “Müsemmeyâtın (isimlendirilenlerin) âlametidir” şeklinde tanımladığını aktarmaktadır. Bu tanım ikinci görüşe işaret etmektedir.⁴

İsim kelimesi “وَعْدَةٌ” kelimesinde olduğu gibi vav harfinin hazfı (düşürülmesi) ile “عِدَةٌ” hâline dönüşmektedir. Dolayısıyla isim kelimesinin aslı “وَسْمَةٌ” iken başındaki vav harfi düşürülerek “سِمَةٌ” hâlini almış olabilir. Saffâr’ın nahiv ilminin mahir âlimlerinden aktardığı görüşe göre ismin “السمة” kökünden türediği görüşü hatalıdır. Zira erken dönem nahiv âlimlerinden biri olan Zeccâc (öl. 311/923) isim kelimesinin “السمة” kelimesinden türemesini mümkün görmez. Buna göre kelimenin cemi’ ve taşğîr hâli ile başına gelen elif harfinin isim kelimesinin bu kökten türemesinin mümkün olmadığına delildir.⁵

Nahiv âlimleri ismin tanımı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Saffâr bazılarının kendisinin tanımladığı gibi tanımladığını, bazılarının “herhangi bir zaman ile sınırlı olmaksızın münferid bir manaya delalet eden sözcük (mutlak lafız)”, bazılarının ise “müsemmâyâ delalet eden (hakikatin kendisi)” olarak tanımladığına yer vermektedir. Bu görüşe göre ismin müsemmâyâ delaleti işârîdir. Örneğin Zeyd’e işaret ederken “bu” bir adama işaret ederken “o” denmektedir. Bu ikisinin arasında bir fark bulunmamaktadır. Nitekim “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ”⁶ âyetinde geçen “إِيَّاكَ” işaret zamirinin “Allah” lafzını ifade etmek için kullanılmaktadır.⁷

Saffâr isim kelimesinin kökeni ve anlamına ilişkin açıklamalarda bulunduktan sonra müsemmâ ve tesmiye kavramlarını izah etmektedir. Buna göre Saffâr *müsemmâyâ* (adlandırılan varlık), “Zeyd ve Amr gibi isimlerini zikrettiğimiz zâttır” şeklinde tanımlamaktadır. *Tesmiye* (adlandırma) sözcüğünün ise “Kendisinden gayrıdaki

⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/343-344.

⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/345.

⁶ “Ancak sana kulluk eder ve ancak senden yardım dileriz.” el-Fatiha 1/5.

⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/346.

(hariçteki) yani müsemmâdaki manaya delalet edendir. Zeyd, Amr ve bunların benzeri isimler gibi söyleyenin sözüdür” şeklinde tanımlamaktadır.⁸

Kelâm literatüründe isim-müsemmâ konusu, Allah’ın zâtı ile isim ve sıfatları arasındaki ilişkinin nasıl olduğu, ayrıca isim ve sıfatların Allah’ın zâtının aynı veya gayrı olması bakımından tartışılmıştır. Zira bu kavramların semantik (lugavî) açıdan yorumu, mütekellimlerin zât-sıfat ilişkisine yaklaşımları ile doğrudan ilişkilidir.

Ehl-i Sünnetin mütekaddimûn mütekellimlerinin çoğu ve bazı lugat, nahiv ve fıkıh âlimleri isim ile müsemmânın aynı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Saffâr, nahiv âlimlerinden Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), Sîbeveyhi (öl. 180/796) ve Ebû Ubeyde Ma’mer’i (öl. 209/824) referans alarak isim ve müsemmâ kelimelerinin kökeni ve aslî manalarına dair bilgiler vermektedir. Mütekellimlerden ise erken dönem ehl-i sünnet âlimlerinden Ebü’l-Abbâs el-Kalânîsî (öl. 4./10. yüzyılın başları), Abdullah b. Saîd el-Kattân (öl. 240/854) ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin (öl. 243/857) fiili “isim tarafından sebep olunan eylem” olarak tanımladıklarına değinmektedir. Bu görüşe göre isimden kastedilen tesmiye değil müsemmâdır. Zira eylem tesmiyeden değil müsemmâdan hâsıl olmaktadır. Ona göre bu eylem, fail için kesbî bir eylemdir. Kaderiyye’nin iddia ettiği gibi yaratma kastedilemez.⁹

Saffâr, Ebû Hanîfe’nin bir kimse, üzerine yemin ettiği kişinin ismini bilmez ancak yüzünü bilirse yemin eden kişinin yemininden sorumlu olmadığını düşündüğünü aktarır. İmam Muhammed’in ise bu kimsenin yemininden sorumlu tutulacağını düşündüğünü belirtmektedir. Zira isim ve müsemmâ aynı şeydir. Ancak Ebû Hanîfe, isim ve müsemmâ aynıdır fakat bu durum kişinin yokluğunda geçerlidir. Zira kişinin yokluğunda ismi ile zâtı bilinmektedir. Ancak kişinin mevcut olduğu durumda ismiyle zâtının bilinmesine gerek yoktur demektedir. Saffâr, verdiği bu örnekler ile Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin isim ve müsemmâ ile ilgili zikrettiği örneklerle benzemektedir.¹⁰ Ancak

⁸ “اما التسمية فإنها تدل على معنى في غيره و هو مسمى، و تسمية قول القائل زيد و عمرو، و مسمى ما ذكره من اسم زيد و عمرو” Saffâr, *Telhişü’l-edille*, 1/346-347.

⁹ Saffâr, *Telhişü’l-edille*, 1/348.

¹⁰ Saffâr, *Telhişü’l-edille*, 1/349; Nesefî ismin müsemmânın aynı olduğuna dair verdiği örneklerle Saffâr ile benzeşmektedir. O da “onun kölesi hürdür” yahut “onun kızı boştur” şeklinde söylenen ifadelerde boşanma ve köle azadının gerçekleştiğine yer vermektedir. İsim müsemmânın gayrı olsaydı bu ifadelerle köle azadı yahut boşanma gerçekleşmeyecekti. Aynı şekilde evliliğin de müsemmâda sahih olduğunu ancak isim müsemmânın gayrıdır diyenlerin iddialarına göre nikâhın isimde gerçekleşeceğini fakat müsemmâda gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim bu ona göre de muhaldir. Bu örnekler için bk. Ebü’l Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l-keîlâm*, nşr. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Ferfûr (Dımaşk: Mektebetü’l-Ferfûr, 1421), 138-139.

Saffâr'ın ondan farklı olarak örneklerin geçtiği fıkıh eserlerini zikretmekte ve ihtilaf-lara da yer vermektedir.

Saffâr, isim ile müsemânın aynı olduğuna dair nikâh ve talak bahislerini de ör-nek vermektedir. Buna göre şayet “Zeynep ile evlendim” cümlesindeki Zeynep ismi, Zeynep diye isimlendirilen kişinin gayrı olsaydı nikâh akdi Zeynep'in kendisi için ge-çerli olmayacaktı. Ancak evlilik Zeynep isminde değil zâtında vaki olur. Aynı mesele boşanma için de geçerlidir. Bu kişiyi kocası boşarken ona işaret etmesi ile “Zeynep boştur” sözü arasında bir fark yoktur. Zira boşanma da isim üzerinde değil kişinin zâtı üzerinde vaki olur. Saffâr, alışverişte de aynı durumun geçerli olduğuna yer vermek-tedir.¹¹ Onun Arap dili, kelâm ve fıkıh ilimlerine vukûfiyeti göz önünde bulunduruldu-ğunda bu disiplinlerden yararlanarak konuyu delillendirmesi, ilmî kişiliğinin bir yan-sıması olarak görülebilir.

Saffâr, Ehl-i Sünnet âlimlerinin genelinin isim ile müsemânın aynı olduğuna dair “*Yüce Rabbinin adını tesbih et*”¹² âyetini delil aldıklarını belirtir. Buna binaen “Allah, isminin tesbih edilmesini emretmiştir. Eğer isim, tesmiyenin aynı ve müsemânın da gayrı olmuş olsaydı, kulların yapacağı bu tesbih, ismin kendisi için olurdu, Rab için olmazdı” demektedir. Bu bakış açısı ile “*تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ*”¹³ âyetindeki tes-miye “التبارك” kelimesidir Rab değildir. Allah'ın birçok âyette kendine nispet ettiği “تبارك” vasfının tesbih edilmesi akla aykırıdır, görüşünü dile getirmektedir.¹⁴

Saffâr, “*Allah'ı bırakıp da taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir.*”¹⁵ âyetinde taptıkları putların isimleri ifadesinden kastedilenin putların zâtları olduğunu ifade eder.¹⁶ Ona göre “*Âdem'e bütün isimleri öğretti.*”¹⁷ âyeti; isimlerin öğretilmesine, “*Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir*” dedi¹⁸ âyeti ise mü-semânın haber verilmesine işaret etmektedir. Bu âyetler, Saffâr'a göre isim ve mü-semânın aynı olduğuna dair delillerdir.¹⁹

¹¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/350; Saffâr'ın verdiği talak örneğine Sâbûnî de yer vermektedir. Bu örnek için bk. Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*, 71.

¹² el-A'lâ 87/1.

¹³ er-Rahmân 55/78.

¹⁴ Diğer âyetler için bk. el-Mülk 67/1; el-Furkân 25/1, 61. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/351-352.

¹⁵ Yûsuf 12/30.

¹⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/352.

¹⁷ el-Bakara 2/31.

¹⁸ el-Bakara 2/32.

¹⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/353.

Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğu, isim ile müsem mânın aynı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.²⁰ İmam Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd*'de isim-müsem mân tartışmasına ilişkin bir bilgi aktarmadığı görülür. Ancak Mâtürîdî, Allah'ın duyular âleminin kavramları olan isimlerle tanınmasının teşbihe yol açmayacağını zira Hz. Peygamber'in Allah'ın isimlerini "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir."²¹ âyeti ile birlikte sunmasının teşbihi ortadan kaldırdığını düşünmektedir.²² Saffâr'ın çağdaşı ve Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebşiratü'l-edille* isimli eserinde isim-müsem mân tartışmasına değinmez.²³ Ancak *Bahrü'l-kelâm*'da isim-müsem mânın aynıdır görüşü yer alır.²⁴

Ehl-i Sünnetten bazıları "isim, müsem mânın ne aynı ne de gayrıdır" şeklinde düşünmektedir. Onlar âyette geçtiği gibi sadece isimdir demektelerdir.²⁵ Saffâr ilk dönem tefsir ve hadis âlimlerinden olan Hüseyin b. el-F'adl el-Becelî'nin (öl. 282/895) bu düşünceyi benimseyenler arasında olduğunu belirtmektedir. Bazı lugat âlimlerine göre ise isimler, a'lem (özel isim), sıfatlar ve beniyye (cins isim) olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bu isimlerin bazısı için isim-müsem mân birdir ve bazısı için de sıfat makamındadır demişlerdir. Saffâr bu sözü ilk söyleyenin Abdullah b. Saîd el-Kattân olduğunu ve Eş'arî'nin de bu görüşü benimsediğine yer verir.²⁶ Nitekim Gazzâlî, Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Sa'deddin et-Teftâzânî (öl. 792/1390) gibi âlimler, Eş'arî'nin isim ve müsem mân yönünden isimleri üç gruba ayırdığını aktarmaktadır. Gazzâlî birinci grup isimlerin "şey, zât ve mevcûd" gibi ismin, müsem mânın aynı olduğu lafızlar olduğunu ifade ederek bu grup için "Allah" lafzını örnek vermektedir. Ona göre bu lafız kendisinde hiçbir itibarî mana olmaksızın zât için kullanılan ve onun aynı olan bir isimdir. İkinci grup ise "el-Ḥâlîk ve er-Râzık" lafızlarında olduğu gibi müsem mânın gayrı olan isimlerdir. Çünkü ona göre bu isimlerin başkasına nispeti caizdir ve bu durumda söz konusu nispet müsem mânın gayrı olur.²⁷ Üçüncü grupta Allah'ın zâtıyla kâim, hakiki

²⁰ Bu ittifakın istisnası, Hakîm es-Semerkandî'dir (öl. 342/953). O, "isim-müsem mânın aynıdır" ifadesinin Eş'arî'lere ait bir kullanım olduğunu ifade ederek eleştirir. Nitekim o, isim ile müsem mânı kastetmenin mecaz bir kullanım olduğunu ve birinin diğerinin aynı olması gerekmediğini düşünür. bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 70-71.

²¹ el-Şûrâ 42/11.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 147-148.

²³ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi Usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993).

²⁴ Neseî, *Bahrü'l-kelâm*, 138-140.

²⁵ el-A'râf 7/180; el-Fatiha 1/1.

²⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/351.

²⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-ḥüsnâ*, nşr. Abdülvehhâb el-Câbî (Kıbrıs: el-Caffân ve'l-Câbî, 1987), 33-34.

sıfatlar olan “el-‘Âlim ve el-‘Kâdir” lafızları gibi müsemmânın ne aynı ne de gayrı olan isimler yer alır.²⁸

Mu‘tezile ve Cehmiyye’ye göre isim; müsemmânın gayrı, tesmiyenin ise aynıdır. İsim kelimesinin kökeni onlara göre “السِّمَّةُ” kelimesidir. Allah’ın isim ve sıfatları onlara göre hâdistir. Allah’ın ezeli bir şekilde isim ve sıfatları olduğunu kabul etmezler. Allah ne zaman ki bir şeyi yaratır o zaman onunla isimlendirilir veya sıfatlandırılır görüşünü savunmaktadırlar.²⁹

Kelâm kitaplarında genel olarak kelimelerin müştaklarının ne olduğuna dair lugat ve nahiv âlimlerinin görüşlerine ayrıntılı bir şekilde değinilmez. Konunun kelâmî tartışması daha önceliklidir. Bu sebeple Saffâr’ın isim, müsemmâ ve tesmiye terimlerinin anlamlarına ve müştak olduğu kelimelere dair dört sayfalık bir izah yapması ilgi çekicidir. Saffâr’ın bu denli ayrıntılı bir izaha ihtiyaç duyması, bahsi geçen kelimelerin kökeninin doğru anlaşılmasının zât-sıfat ile ilgili yaklaşımının temelini oluşturması bakımından önem taşımaktadır.

Kelâm düşüncesinde yaygın kanaate göre isimler müştak, sıfatlar ise mastar kabul edilmektedir. İsim ve sıfat ayırımı ilk olarak Ebû Hanîfe’nin (öl. 150/767) *el-Fıkhü’l-ekber* isimli risâlesinde görülmüştür. Nitekim risâlede Allah’ın isimleri ile zâtî ve fiilî sıfatlarının ezeli olduğu vurgulanmaktadır. Zâtî sıfatlar hayat, kudret, ilim, kelâm, sem’, basar ve irâde olarak; fiili sıfatları ise tahlîk, terzîk, inşâ’, sun’, ibdâ’ ve benzerleri şeklinde sayılmaktadır. Ayrıca Allah’ın ilmi ile el-‘Alîm ve kudreti ile el-‘Kâdir olduğu belirtilerek sıfat ve ismin farklılığı vurgulanmaktadır. Hanefî-Matürîdîlerin Allah’ın isim ve sıfatlarına ilişkin görüşleri, asıl olarak Ebû Hanîfe’nin tasnifine dayanmaktadır. Ancak iki kavramın farkı Mâtürîdî tarafından açıklığa kavuşturulmuştur.³⁰ Saffâr, Ehl-i hakın Allah’ın birçok isminin sıfatlardan müştak (türemiş) olduğu konusunda ittifak ettiklerine yer verir. Âlim isminin ilim sıfatından türemesi buna örnek olarak verilebilir.

Saffâr, Eş‘arî’nin zâtî sıfatlar ile fiili sıfatları ayrı kategoriler olarak değerlendirdiğine yer vererek bu görüşü eleştirir. Bu anlayışa göre zâtî sıfatlar ezeli ve kadîmdir. Ancak fiilî sıfatlar böyle değildir. Zira Eş‘arî kelâmcıları fiilî sıfatların kaynağı olarak kudret sıfatını kabul ederler. Ancak zâtî sıfatların kaynağı kudret sıfatı değildir.³¹ Bu konuya üçüncü bölümde, sıfatlar konusunda değinilecektir.

²⁸ Gazzâlî, *el-Mağsadü’l-esnâ*, 35; Sa‘deddin et-Teftâzânî, *Şerhu’l-mağâsîd* (Beyrut : Âlemü’l-Kütüb, 1998); Aruçi, *el-Esmâ ve’s-Sifât Adlı Eser*.

²⁹ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/350.

³⁰ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100.

³¹ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/390.

Saffâr isimlerin kısımları ile ilgili olarak nahiv ve lugat kitaplarında birçok bilgi olduğunu ancak bunların bir kısmına yer vermeyi gerekli gördüğünü belirtir. Zira ona göre bu konunun vuzuha kavuşturulması, tevhid ilkesinin izahı açısından da önemlidir.³² Ona göre isimler üç çeşittir. Bunlardan ilki; ismin, müsemmânın zâtına yani isimlendirilenin kendisine fayda sağlayan isimlerdir. Zâta ve zâtta kâim olan manaya fayda sağlayan isim iştikâk konumundadır. Örneğin el-‘Âlim ismi, isimlendirilenin zâtı ile kâim olan ilim manası ile müsemmâyâ fayda sağlar. Ma‘lum ise bu mana ile yani ifade edilen ilim sıfatı ile ilişkili olmaması sebebiyle manaya fayda sağlamaktadır. el-Ķâdir ismi de aynı şekildedir. Müsemmâ için zâtı ile kâim olan mana kudret sıfatıdır ve maddûr ismi aynı faydayı devam ettirmesi sebebiyle bu ismin iştikakı konumundadır. Dolayısıyla bu isimler sıfatlardan müştak olan isimlerdir.

Bir diğer isim çeşidi ise özel isim anlamına gelen a‘lem yahut lakap diye isimlendirilen ve bazı dilcilerin görüşlerine göre “zâta fayda sağlamayan isimdir” ancak Saffâr’ın, “bizim ashabımızdan birçoğu da böyle düşünmektedir” diye yer verdiği görüşe göre ise a‘lem isimler de müsemmâyâ fayda sağlamaktadır. Ancak o bu faydanın mahiyetine ilişkin bilgi vermemektedir. Bir diğer isim çeşidi ise insan, hayvan gibi isimlere tekabül eden cins isimlerdir. Bu isimler müsemmânın zâtına döner.³³ Zeyd ismi ile isimlendirilen kimsenin cins isminin ‘insan’ olmasını buna örnek verebiliriz.

Saffâr’a göre “isim ve sıfat ayrı kavramlardır.”³⁴ Örneğin ona göre el-‘Âlim isim, ilim sıfattır. Dil açısından isimlerin müştak, sıfatların ise mastar olduğu yaygın görüştür. Ancak Mu‘tezile anlayışında Allah’ın zâtı ile kâim manalar olarak anlaşılan müştak sıfatların (hayat, ilim, irade, kudret vb.) sıfat olarak kullanımı tevhid ilkesini zedeleyeceği gerekçesi ile kabul edilmez. Zira onlar, bunların Allah’a nispet edilmesinin Allah’ın zâtının haricinde başka kadîmlerin (taaddüd-i kudemâ) kabulünü gerektireceğini düşünmüşler ve bunu tevhide aykırı görmüşlerdir.³⁵ Saffâr aynı şekilde “vasf ve sıfatın birbirinden farklı iki kavram olduğu ve sıfattan kastedilenin vasıf olmadığı” görüşündedir. Zira ona göre “Zeyd âlimdir” cümlesi söyleyenin sözüdür. Yani Zeyd’in

³² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/360.

³³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/359.

³⁴ “أما الصفة فإنها ليست باسم، لأن اسم العالم ليس بصفة للعالم، وإنما العلم هو صفة.” Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/360.

³⁵ Mu‘tezile kelâmında Allah’ın sıfatları mastar hâlleri ile değil daha çok sıfat-ı müşebbehe ve ism-i fail formu ile ifade edilirler. Örneğin “Allah’ın ilmi vardır.” demek yerine “Allah âlimdir.” ifadesini kullanmayı tercih etmektedirler. Mu‘tezile kelâmında Allah’ın sıfatlarının gerçek formu: âlim, kâdir, hay, mürid şeklindedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/210-214; Mu‘tezile’nin zât-sıfat tartışmasına ilişkin ayrıntılı görüşleri ve çözüme kavuşturmak amacı ile orataya attıkları ahvâl teorisi için bk Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 240-249.

vasfıdır. Ancak ilim sıfatı zeyd ile kâim bir manadır. Bu sebeple Mu'tezile'yi vasf ile sıfatın aynı manada olduğunu düşünmelerinden dolayı eleştirir. Onlar delilini lugat âlimlerinin kitaplarında vasıf ve sıfatın aynı şey olduğunu yazmalarından alır. Ancak Saffâr cevap olarak lugat ehlinin delil olarak gösterilen bu sözü ile ne kastettiğini ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bu da onun ne derece lugat ilimlerine vâkif olduğunun bir göstergesidir.³⁶

Saffâr'a göre sıfat, isim ile aynı değildir. Çünkü âlimin sıfatı âlim değil ilimdir. Zira âlim isminin sıfatı yine âlim olsaydı o zaman âlim olan kişinin ilmin kendisi olması gerekirdi ki bu mümkün değildir. Saffâr aynı zamanda vasıf ve sıfat kelimeleri üzerinde durarak ikisinin aynı olmadığını örneklerle açıklamaktadır. Saffâr'a göre "Zeyd âlimdir" cümlesinin vasfı Zeyd'tir. Zira bir sıfat ile vasıflanan kişi yani mevsuftur. Sıfat ise Zeyd ile kâim olan ilimdir. Mu'tezile'ye göre vasıf ve sıfat aynı şeydir. Onların delili ise vasıf ve sıfat aynı şeydir diyen lugatçilerdir. Saffâr, Mu'tezile âlimlerinin kitaplarında yer verdikleri bu konuyu doğru anlamadıklarını düşünmektedir. Ona göre lugatçilerin vasıf ve sıfat aynı şeydir sözünden kastettikleri bu kelimelerin "وصف - يصف" ve "وصفاً وصفة" fiilinden mastar olmalarıdır yani köken itibari ile aynı olmalarıdır.³⁷ Vasf ve sıfat kavramlarının delili bir kişinin hayat ve ilim gibi birçok sıfat ve bu sıfatların zıtları vasıflanabilmesidir. Onun burada lugat âlimlerinin kastını açıklaması Arap diline vukufiyetini gözler önüne sermekteyse de Mu'tezile'nin asıl itibari ile vasıf ve sıfatı aynı şey olarak görmeleri mastar olan sıfatları kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Sıfat sigası ise ilim şeklinde olup sıfat-mevsufu aynı olarak değerlendirmelerinden kaynaklanır.

Saffâr, "النعته" kelimesi sıfatı ifade eden bir kavramdır. Bazıları na'tın Allah'a izafe edilmesi uygundur derken bazıları da na't'ın Allah'a izafetini uygun görmez. Çünkü na't bir şeyin kemâl haddine ulaşmasıdır. Ebu Mansûr el-Ezherî (öl. 370/980) *Tehzîbü'l-luğa* adlı eserinde bu kelimenin Allah'a izafetini uygun bulmaz. Ona göre Allah kemâl haddine ulaşmış bir şey ile sıfatlandırılmaz.³⁸ Saffâr'a göre isimlerin müştak (ism-i fail, ism-i mef'ul...) olduğu, sıfatların ise mastar olduğu görülmektedir. Saffâr bu konuda Mu'tezile ve Cehmiyye'yi eleştirmektedir.

2. Esmâ-i Hüsnâ Terkibi

Esmâ-i hüsnâ terkibi (الأسماء الحسنى) Arapça 'el-esmâ' ve 'el-hüsnâ' kelimelerinden oluşan bir tamlamadır. Tamlamanın ilk kısmında yer alan 'el-esmâ', isim kelimesinin

³⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/362-364; vasfın sıfat, isimlendirmenin de (tesmiye) isim olduğu görüşü Ebû Ali el-Cübbâî'ye ait olduğu aktarılmaktadır. Bu görüşün ayrıntısı için bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 234-240.

³⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/360, 362.

³⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/366.

çoğuludur ve 'isimler' anlamındadır. Terkibin sonunda yer alan 'el-hüsnâ' kelimesi 'güzel' manasında sıfat veya 'en güzel' anlamında ism-i tafidil sayılmıştır. Terkip ilk ihtimale göre "Allah'ın En Güzel İsimleri", ikincisine göre ise "Allah'ın Güzel İsimleri" anlamına gelmektedir. Her iki durumda da Allah'ın yalnızca güzel isimlere sahip olduğu vurgulanmaktadır.³⁹

Ebü İshâk es-Saffâr, esmâ-i hüsnâ terkinin lugat açısından izahını ayrıntılı olarak yapmaktadır.⁴⁰ Ona göre 'el-hüsnâ' kelimesinin te'nîs (müennes) olarak vaz edildiğini 'el-ahsen' sözcüğünün ise bu kelimenin müzekkeri olduğunu aktarmaktadır. Ona göre bu kelime 'en güzel (الأحسن) kelimesi anlamına gelmez. Zira "esmâ" kelimesi cemidir. Bu kapsamda "hüsnâ" kelimesinin lafzen müfred olsa bile anlamı cemidir. Arap dilinde gayr-ı âkil cemilerin mavsufuları müfred-müennes olmalıdır. Gayr-ı âkil cemi olan "esmâ" kelimesi mevsuf ve 'hüsnâ' kelimesi de yapı itibarı ile müfred-müennes olarak sıfatıdır.⁴¹ Saffâr'a göre bu terkinin örneği "حَدَائِقُ دَاتٌ بِهَجَةٍ"⁴² âyetidir. Zira 'güzel bahçeler' anlamına gelen bu âyette bulunan "حَدَائِقُ" kelimesi gayr-ı âkil cemidir. Güzel anlamına gelen ise "بهجة" kelimesi gayr-ı âkil kelimesini tanımlayan bir kelime olarak müfred müennes bir yapıda vaz edilmiştir.⁴³ Dolayısıyla Saffâr'a göre esmâ-i hüsnâ terkihi lugat açısından sıfat tamlamasıdır. O, bu terkipte geçen 'hüsnâ' kelimesinin Allah'a nispet edilen isimlerin güzel isimler olması gerektiği manasını taşıdığına işaret eder ve esmâ-i hüsnânın güzellikte "mertebetü'l-ûlya" da olduğuna yer verir. Mâtürîdî'ye göre ise ilâhî isimler "el-emsâlü'l- ûlâ" dadır.⁴⁴ Mâtürîdî âlimi Ebü'l-Berekât en-Neseî (öl. 710/1319) ise *Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil* adlı eserinde hüsnâ kelimesinin 'el-ahsen'in müennesi olduğunu dile getirmiştir.⁴⁵

³⁹ Terkinin anlamı için bk. Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, 33; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/404; Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, 17.

⁴⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/366; Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/121-123.

⁴¹ Gayr-ı âkil cemiler ve sıfat tamlaması için bk. Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi: Nahiv* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 347-349.

⁴² en-Neml 27/60.

⁴³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/367.

⁴⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/368; Mâtürîdî'nin ise benzer bir yaklaşımla el-Haşr 59/24'teki esmâ-i hüsnâ ifadesinin "el-emsâlü'l- ûlâ" yani Allah'tan başkasına nispet edilemeyecek en güzel sıfatları anlamına gelmekte olduğunu belirtmektedir. bk. Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/99.

⁴⁵ Hüsnâ kelimesinin geçtiği âyet ve yorumu için bk. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Tefsirü'n-Neseî = Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*, thk. Mervân Muhammed eş-Şîâr (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1435), 3-4/77.

Allah, kullarına esmâ-i hüsnâ ile dua etmelerini emretmiştir. Saffâr, bu isimlerin bilinmesi gerektiğini ve imanın sıhhati için bu isimlere kalp ile inanmak gerektiğini belirtmektedir.⁴⁶ Mâtürîdî de buna benzer ifadeler kullanarak Allah'ın insanlar tarafından bilinen esmâ-i hüsnâsı ile ona dua etmek gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de esmâ-i hüsnâ kavramı dört âyette geçmektedir.⁴⁸ Nüzûl sırasına göre bu âyetlerin ilki "En güzel isimler (el-esmâü'l-hüsnâ) Allah'ındır. O hâlde O'na o güzel isimlerle dua edin. Onun isimleri hakkında eğri yola gidenleri bırakın. Onlar yapmakta olduklarının cezasına çarptırılacaklardır" âyetidir.⁴⁹

Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde iki konuya dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, bazılarının esmânın sayısının Allah'ın zâtında çokluğu gerektirdiğini zannetmeleridir. O, bu zannın ortadan kaldırılmasına yönelik açıklamada bulunmaktadır. Niketim âyette Allah'ın birçok isminin bulunduğu dikkat çekilmesi ile birlikte bu isimlerin çokluğunun birden fazla ilaha yol açmayacağını aksine bu isimlerin nispet edildiği tek bir ilaha işaret ettiğini ifade edilmektedir. Zira bir şey, birçok farklı isimle isimlendirilebilir. Bu isimlerin adedinin birden fazla olması zâtın da birden fazla olmasını gerektirmez. Örneğin hareket kelimesi aynı zamanda araz, şey, yaratılmış olarak da isimlendirilir. Bu isimlendirmenin çokluğu hareketin birden fazla olduğunu göstermemektedir. Mâtürîdî'nin dikkat çektiği ikinci nokta, âyetin bazı kimselerin Allah'a güzel ve doğru olmayan isimler nispet etmelerine cevap olarak gelmiş olmasıdır. Bu kapsamda o, "hâlıkü'l-hanâzir (domuzların yaratıcısı), hâlıkü'l-habâis (günahların yaratıcısı), ilâhu'l-gird (maymunların yaratıcısı)" ve bunun gibi Allah'ın şânına uygun olmayan isimlerin O'na nispet edilmesini kabul etmez. Zaten söz konusu âyette, insanların yaratılışlarında O'nun ulûhiyetini ve rubûbiyetini açığa çıkaran, O'nun lütuflarını ve insanlar arasındaki güzelliklerini çağrıştıran en güzel isimler ile kendisine dua edilmesi gerektiği ders verilmektedir.⁵⁰ Bir diğer Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Allah'ı isimlendirmede mahzurlu ve kişiyi ilhâda düşüren adlandırmalar arasında cisim, cevher, akıl ve illet ismini de zikretmektedir.⁵¹ Mâtürîdî ise sözkonusu âyette

⁴⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/368.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/122.

⁴⁸ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1467), 445.

⁴⁹ el-A'râf 7/180.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/121-122.

⁵¹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsirü'n-Nesefî = Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*, thk. Mervân Muhammed eş-Şiâr (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1435), 1-2/126.

başkasını Allah'ın isimleriyle adlandırmanın veya başkasını O'nun isimlerine ortak kılmanın, mülhid sayılacağını belirtmektedir.⁵²

Nüzûl sırasına göre ikinci inen esmâ-i hüsnâ âyeti şudur: “Allah, kendisinden başka ilah olmayandır. En güzel isimler O'na mahsustur”.⁵³ Mâtürîdî'nin esmâ-i hüsnâ kavramı içeren dört âyetin üçünde açıklama yaptığı ancak bu âyet ile ilgili bir yorumu olmadığı tespit edilmiştir.⁵⁴ Ebü'l-Berekât en-Neseî ise bu âyetin izahı kapsamında “Allah'ın zâtında tek olduğunu haber verilmektedir” yorumunda bulunur ve âyette “Allah'ın sıfatları çeşit çeşittir” iddiasıyla zâta çokluk olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin reddedildiğini belirtir.⁵⁵

Esmâ-i hüsnâ âyetlerinden üçüncüsü Taberî'nin aktardığına göre Hz. Peygamber'in “Rahmân” ismini ibadetlerinde kullanması üzerine müşrikler, tevhid ilkesinde çelişkiye düştüğünü iddiasında bulunmuşlardır. Bunun üzerine “De ki: İster Allah deyin ister Rahmân deyin. Hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na hastır. Namazında yüksek sesle okuma; onda sesini fazla da kısma, ikisinin arasını bir yol tut.”⁵⁶ âyeti inmiştir.⁵⁷ Mâtürîdî, aktarılan bu nüzul sebebini teyit eden bir rivayet aktarmaktadır. Buna göre müminlerden biri namaz da er-Rahmân ve er-Rahîm isimleri ile dua ederken müşriklerden biri “Muhammed ve ashâbı bir ilaha ibadet ettikleri hâlde sen niçin iki ilaha dua ediyorsun diye sorar. O da sizin putlarınıza dua ettiğiniz isimler aslında Allah'a aittir. Siz o isimlerle putlara değil Allah'a dua edin diye cevap verir”.⁵⁸ Mâtürîdî, Arapların Allah'ın er-Rahmân ismi ve diğerleri ile isimlendirildiğini bilmediklerini düşünmektedir. Dolayısıyla içinde buldukları bu durumun onları, Allah'ın isimlerini inkârı sevk ettiğini belirtmektedir. Onlar bu sebepten veya Rahmân isminin rahmetten müştak olduğunu bilmedikleri için Allah'ın er-Rahmân ismini inkâr etmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre ancak bilselerdi bunu inkâr etmezlerdi. Ona göre er-Rahîm isminin rahmetten müştak olduğunu bilmeleri sebebi ile bu ismi inkâr etmiyorlardı.⁵⁹ Ancak Taberî, Mâtürîdî'nin aksine Arabistan'ın Güneyinde “Rahmân” isminin puta tapanlar tarafından tanrının ismi olarak bilinmekte olduğu aktarmaktadır.⁶⁰

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/122.

⁵³ Tâhâ 20/8.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/182.

⁵⁵ Neseî, *Tefsirü'n-Neseî = Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*, 3-4/77.

⁵⁶ el-İsrâ 17/110.

⁵⁷ Ebû Cafer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 17/580.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/122.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/377-378.

⁶⁰ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11/405.

Allah ismine gelince, Mâtürîdî, Araplar'ın bütün putları ilâh diye isimlendirdiklerini ve onlara ibadet ettiklerini aktarır. İbadetlerindeki amaç ise Allah'a yakınlaşmaktır. Bu açıdan putlar bir aracıdır. O, bir şeyin iki veya daha çok isminin olabileceğini Arapların inkâr etmediklerini ve isimlerin ihtilafının yani bir şey için birden fazla isim kullanılmasının isimlendirilen şeyin adedinde bir fazlalık gerektirmediğini onlar tarafından bilindiğini aktarmaktadır. Ona göre dua veya namaz sırasında Allah'ın birden fazla isimle anılmasına Arapların karşı çıkması, Müslümanlarla inatlaşma amacı taşımaktadır.⁶¹

Ebü'l-Berekât en-Neseî Allah'ın isimlendirildiği bütün isimlerin güzel olması gerektiğini ifade eder. Allah'ın isimlerinde kötü bir şey yoktur veya bütün doğru ve güzel işler O'na nispet edilir. Zira “en güzel isimler O'na hastır” âyetinde geçen “فله” ifadesindeki “و” zamiri Allah'a nispet edilir. “ف” harfi ise gramer olarak şartın cevabıdır. Ona göre bu kullanım, Allah'ı her kim anarsa esmâ-i hüsnâ ile anmalıdır şeklinde anlaşılmalıdır.⁶² Bu âyetin Mâtürîdî'ye göre iki ciheti vardır. Bunlardan ilki, Allah'ın esmâ-i hüsnâ ile isimlendirilmesidir. İkinci ciheti ise Allah dışında bütün güzel isimlerle yapılan isimlendirilenler, hakikatte Allah'a dönen övgülerdir. Dolayısı ile güzel isimlendirmelerin tamamı Allah'a aittir.⁶³

Esmâ-i hüsnâ terkiibini içeren âyetlerin sonuncusu Medine döneminde nâzil olan “O, yaratan, var eden, şekil veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur. Göklerde ve yerde olanlar O'nun şânını yüceltmektedirler. O galiptir, hikmet sahibidir” âyetidir.⁶⁴ Mâtürîdî bu âyetin izahında diğer esmâ-i hüsnâ âyetlerinde yaptığı yorumları yineler. Saffâr sıralanan bu dört esmâ-i hüsnâ âyetinden yalnızca Â'raf sûresinin 180. âyetine, Allah'ın güzel isimlerinin bulunmasının delili olarak yer vermektedir.⁶⁵

Bir diğer Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Mûin en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*'de esmâ-i hüsnâ ile ilgili olarak Allah'a güzel isim ve sıfatların nispet edilebileceğini ancak acz, ölüm, cehalet, körlük ve sağırılık gibi kötü anlamdaki sıfatların O'na isim olarak kullanılmayacağını belirtmektedir.⁶⁶ *Bahrü'l-keâm* adlı eserinde ise Allah'ın ezeli isim ve sıfatlarının bulunduğunu ve Allah'ın el-Ğâdir, el-Hâlîk, er-Râzık ve el-Mâlik şeklinde isimlendirilebileceğini ifade etmektedir.⁶⁷

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/378.

⁶² Neseî, *Tefsirü'n-Neseî = Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vîl*, 1-2/479.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/379.

⁶⁴ el-Haşr 59/24.

⁶⁵ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/367.

⁶⁶ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 246.

⁶⁷ Neseî, *Bahrü'l-keâm*, 90-92.

Çalışmamız sonucunda Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği âyetler üzerinde durmadığı tespit edilmiştir. Ancak Saffâr'ın, Mâtürîdî ve Ebû Muin en-Nesefî'nin kelâm eserleri dikkate alındığında esmâ-hüsnâ terkinin ne anlama geldiğini açıklama hususunda bir ilk sergilediği görülür. Saffâr'ın terkipte bulunan kelimelerin kökeni hakkında ayrıntılı bilgi vermesi, kavramın hangi manada anlaşılması gerektiği üzerine bir çalışmadır. Bu durum Saffâr'ın semantik istidlâl yöntemini benimsemesinin bir sonucudur. *Telhîşü'l-edille*'nin tefsir eseri olmaması sebebiyle bu âyetler üzerinde tek tek tefsir yapılmamış olması anlaşılabilir bir durumdur. Zira eserinde, Allah'ın 178 ismini ele alırken öncelikle ismin lugat açısından değerlendirilmesini yaptığı görülür. Sonrasında ise ismin geçtiği âyeti kelâmî izahlarına delil olarak zikrederek bu âyetlere ters düşmeyecek şekilde yorumlamalarda bulunur. Onun bu tercihi, esmâ-i hüsnâ yönteminin konu edileceği başlık altında ele alınacaktır.⁶⁸

3. Esmâ-i Hüsnânın Sayısı

İl dönemlerden itibaren Kur'ân-ı Kerîm'den esmâ-i hüsnâ listeleri çıkarılmaya çalışılmıştır.⁶⁹ Bu yönde çalışma yapan âlimler, esmâ-i hüsnânın sayıldığı hadis rivayetleri ile kendilerinin Kur'ân'dan çıkardıkları isim listeleri karşılaştırarak bu rivayetlerde bulunup Kur'ân'da bulunmayan isimleri ve sayısını belirlemeye gayret etmişlerdir.⁷⁰ Süyûtî, eserinde, Fatiha'dan İhlas sûresine kadar yaptığı tarama sonucunda 111 ilâhî ismi tespit ettiğini belirtmiştir.⁷¹ Zeccâc ise yaptığı tarama sonucunda doksan dokuz ismi tespit ederek sıralamıştır.⁷² Süyûtî, Bakara sûresinde otuz üç isim yer aldığını aktarmıştır.⁷³ Zeccâc ise aynı sûrede 26 ismin yer aldığını düşünmektedir.⁷⁴ Yalnızca bu iki eser karşılaştırıldığında bile tahricdeki yöntem farklılıkları ve tespit edilen esmânın aynı olmaması dikkat çekmektedir. Kur'ân'da geçen ilâhî isim ve isim tamlamalarının sayısının 200'e ulaştığı ifade edilse de⁷⁵ Kureşî (öl. 775/1373) Hattabî'den (öl.

⁶⁸ Örnek için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/422-423.

⁶⁹ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/408.

⁷⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 11/219.

⁷¹ Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 3/615-616.

⁷² Ebî İshâk ez-Zeccâc, *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk (Dımaşk: Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, 1399), 10-13.

⁷³ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 3/615.

⁷⁴ Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 10.

⁷⁵ İsmail Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ: Âyet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları* (Ankara: DİB Yayınları), 35-37.

388/998) rivayetle Ebû Abdullah ez-Zübeyri'ye (öl. 317/929) nispet ettiği listede Kur'ân'dan tahrir edilen isimlerin sayısının 313 olduğunu belirtmektedir.⁷⁶

Esmâ-i hüsnâ hadislerinin kaynağı Ebû Hüreyre'dir (öl. 58/678). Bu hadisler, iki gruba ayrılabilir. İlkinde hadis metni yalnızca “Allah’ın doksan dokuz, yüzden bir eksik, ismi vardır. Kim bunları ihsâ ederse (*ahşâhâ*) cennete girer” şeklindedir.⁷⁷ Bu hadis rivayeti benzer lafızlarla Buhârî (öl. 256/870), Müslîm (öl. 261/875), Tirmizî (öl. 279/892) ve İbn Mâce (öl. 273/887) rivayetlerinde yer alır. İkinci grup rivayetlerde ise aktarılan hadis metnine ek olarak esmâ-i hüsnânın tek tek sayıldığı bir liste de yer alır. Esmâ listesini içeren rivayet, Tirmizî ve İbn Mâce’nin *Sünen*’lerinde aktarılır.⁷⁸

Buhârî’de geçen esmâ-i hüsnâ rivayeti “Allah’ın doksan dokuz (yüzden bir eksik) ismi vardır. Kim bunları ihsâ ederse cennete girer. Allah tektir teki sever.” şeklindedir.⁷⁹ Müslim’de geçen esmâ-i hüsnâ hadisi ise “Allah’ın doksan dokuz (yüzden bir eksik) ismi vardır kim bunları ihsâ ederse cennete girer.” şeklindedir.⁸⁰ Tirmizî’nin rivayetinde ise “Allah’ın doksan dokuz (yüzden bir eksik) ismi vardır. Kim onları ihsâ ederse cennete girer. O kendisinden başka ilah olmayan Allah’tır ki” denilerek esmâ-i

⁷⁶ Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Hane-fıyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cîze: Hicr li't Tıbbâ ve'n-Neşr, 1413), 1/21; isimlerin sayısı bazı kaynaklarda 113 olarak geçmektedir. krş. Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11/409.

⁷⁷ Sadece metin içeren rivayetlerin kaynağı için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Tevhid”, (No. 2736); Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956), “Zikr”, 2 (No. 2677).

⁷⁸ Hem metin hem de esmâ-i hüsnâ listesi içeren rivayetler için bk. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Hafız Ebû Tâhir Zübeyir Ali Za'i (Riyad: Dâru's-Selâm, 2009), “Dua”, 10 (No. 3860-3861); Ebû İshâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Beşşar İvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1998), “Deavât”, 83 (No. 3506-3507).

⁷⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, “Tevhid”, (No.2736).

⁸⁰ Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhîh*, “Zikr”, 2 (No. 2677).

hüsnâ sıralanır. Tirmizî, bu hadis rivayetinin garîb⁸¹ olduğunu aktarmaktadır.⁸² İsimlerin zikredilmediği hadis için ise hasen garîb⁸³ nitelendirmesinde bulunur.⁸⁴

İbn Mâce'nin esmâ-i hüsnânın doksan dokuz olduğuna dair rivayette isimler zikredilmez.⁸⁵ Ancak Zuheyr b. Muhammed et-Temîmî yoluyla aktarılan rivayette yüz isim nakledilmektedir.⁸⁶ Bu rivayet râvi Abdülmelik b. Muhammed sebebiyle zayıf kabul edilmiştir. İsimlerin bulunduğu bu iki rivayet karşılaştırıldığında İbn Mâce'de var olan bazı isimlerin Tirmizî de olmadığı ve aynı şekilde Tirmizî de var olan bazı isimlerin de İbn Mâce'de olmadığı görülmektedir. İkisinin rivayet ettiği isimler tekrar edenler bir sayılarak değerlendirildiğinde esmâ-i hüsnânın sayısı 125'e ulaşmaktadır.⁸⁷ Bu iki rivayetin karşılaştırılması için hazırladığımız çalışma kitabın bu bölümünün sonunda sunulmuştur (bk. Tablo 5. Saffâr'ın İzahına Yer Verdiği Esmâ-i Hüsnânın Listesi). Hadisin Allah'ın isimlerinin sayıldığı ikinci kısmın sıhhat değeri konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Bazı muhaddisler Tirmizî ve İbn Mâce'de bulunan ikinci kısmın asıl metinde bulunmadığı ve sonradan eklendiği görüşündedirler.⁸⁸ Tirmizî ve İbn Mâce rivayetlerini karşılaştıran İbn Hacer, Tirmizî rivayetinin sıhate en yakın olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹ Nitekim esmâ-i hüsnâ üzerinde çalışma yapan âlimlerin eserlerinde Tirmizî rivayetini esas aldığı görülmektedir. Örneğin Gazzâlî *el-Mağşadü'l-esnâ* eserinde Tirmizî'den rivayetle ele aldığı doksan dokuz ismi kendisine göre sıralayarak izaha

⁸¹ “Tirmizî garîb terimini, “tek bir sened ile bilinen hadis” anlamının yanı sıra, sened veya metin yönüyle problemlili olan hadisler için de kullanmaktadır.” bk. Hüseyin Akgün, “Tirmizî'nin Kullandığı ‘Hadîsun Garîbun’ Kavramı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 107-124.

⁸² Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, “Deavât”, 83 (No. 3507).

⁸³ “Tirmizî, ayrıca ‘hasen-garib’ ifadesiyle kendisinin naklettiği tarike göre garip olduğunu, ancak metnin başka vecihlerden lafız ya da mana olarak şahitlerinin bulunduğunu ve bu şekilde hasen kategorisinde olduğunu” kastetmiş olabilir. bk. Cemal Ağırman, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 80-81.

⁸⁴ Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, “Deavât”, 83 (No. 3506).

⁸⁵ İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, “Dua”, 10 (No. 3860).

⁸⁶ İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, “Dua”, 10 (No. 3861).

⁸⁷ Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, “Deavât”, 83 (No. 3507); İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, “Dua”, 10 (No. 3861).

⁸⁸ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11/407.

⁸⁹ Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 11/217.

çalışmaktadır. Aynı şekilde Zeccâc, *Tefsîrû'l-esmâ'i'l hüsnâ* eserinde Tirmizî'nin listesini aynen aktararak, sonrasında sırayı bozmadan teker teker açıklamaya tabi tutmaktadır.⁹⁰

Saffâr eserinde esmâ-i hüsnâ ile ilgili olarak Hasan b. Süfyân'ın (öl. 303/916)⁹¹ müsnedinde⁹² yer alan

لله تسعة وتسعون اسماً مائة غير واحد، من أحصاها دخل الجنة

hadisi Ebû'z-Zinâd, Abdurrahman el-A'rec ve Ebû Hüreyre isnadı ile nakletmiştir. Bu hadis aynı senede iki ravî ilavesi ile aynı metin ile Buhârî'de yer alır. Buhârî bu senedi, Ebû'l-Yemân, Şuayb, Ebû'z-Zinâd, Abdurrahman el-A'rec ve Ebû Hüreyre yoluyla rivayet eder. Hasan b. Süfyân'ın müsnedindeki esmâ-i hüsnâ rivayeti "Allah'ın doksan dokuz (yüzden bir eksik) ismi vardır. Kim bunları ihsâ ederse cennete girer." şeklindedir. Saffâr'ın Buhârî ravisi olduğu ve iki hadisin de metinlerinin Buhârî rivayeti sonunda bulunan "Allah tektir teki sever" ifadesi haricinde birebir aynı olduğu göz önünde bulundurulduğunda Hasan b. Süfyân'dan naklettiği esmâ-i hüsnâ hadisini âli isnad sebebiyle tercih ettiği düşünülebilir.⁹³

Saffâr'ın yer verdiği ikinci esmâ-i hüsnâ rivayeti ise Ebû Eyyüb es-Sicistânî'nin (öl. 255/869) Ebû Hüreyre yoluyla rivayet ettiği "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, kim onları ihsâ ederse cennete girer." hadisidir. İfade ettiğine göre Ebû Eyyüb es-Sicistânî Ebû Hanîfe zamanında Basra imamlarından biridir. Saffâr bu hadislerin bazılarında "bu isimlerin hepsi Kur'ân'dadır." ifadesi geçtiğine dikkat çeker.⁹⁴ Nitekim tespitimize göre İbn Abbas ile İbn Ömer'den nakledilen "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır ki onları sayan cennete girer, onlar Kur'ân'da mevcuttur" hadislerde bu ibare bulunmaktadır.⁹⁵ Saffâr'ın ilk dönem hadis eserlerine ulaşarak bunlardan rivayetler aktarması eserin esmâ-i hüsnâ bölümü için dikkat çekici bir özelliktir ve onun hadis ilmine vukûfiyetini de ortaya koymaktadır.

Saffâr, Tirmizî ve İbn Mâce rivayetlerinde yer alan esmâ-i hüsnâ listesine eserinde yer vermemektedir. Ancak Saffâr'ın izah ettiği 178 isim ile Tirmizî'de bulunan isimler

⁹⁰ Tirmizî'nin rivayet ettiği doksan dokuz ismin aynen yer aldığı bölüm için bk. Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 26-27.

⁹¹ Cerh ve ta'dîl imamları arından olan Hasan b. Süfyân'ın üç müsned kitabı olduğu aktarılır. Ancak bu kitaplar günümüze ulaşmamıştır. bk. Mustafa Ertürk, "Hasan b. Süfyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1997), 16/353.

⁹² Hadislerin Adlarına göre tasnif edildiği kitap türüdür. bk. İbrahim Hatipoğlu, "Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/99.

⁹³ Âli isnad için bk. Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/157.

⁹⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/368.

⁹⁵ Süyûtî, *ed-Dürri'l-menşûr*, 3/614-616.

karşılaştırıldığında bu isimlerin doksan iki tanesinin *Telhîşü'l-edille*'de zikredildiği sonucuna ulaşılmıştır. Tirmizî'de olan el-Mütekebbir, er-Râfi', el-Vâlî, el-Muntekim, el-Muksî, el-Muğnî ve er-Reşîd isimleri ise Saffâr rivayetinde yer almamaktadır.⁹⁶ Saffâr ile İbn Mâce rivayetlerinde bulunan isimlerin seksen altısı örtüşmektedir. İbn Mâce rivayetinde bulunan ancak Saffâr'ın açıklamasına yer vermediği isimler ise el-Mütekebbir, el-Ğarîb, el-Vâlî, er-Râşid, el-Burhân, eş-Şedîd, er-Râfi', el-Muksî, Zû'l-Ğuvve, el-Fâtır, el-Ebed, el-Munîr ve et-Tâmm isimleridir.⁹⁷ Saffâr'ın belirttiği isimler ile Tirmizî ve İbn Mâce hadis rivayetinde bulunan isimler dikkate alınarak değerlendirildiğinde 178 isimden 109'unun örtüştüğü görülmektedir.⁹⁸ Ancak Saffâr bu iki rivayette bulunmayan 69 ismi de Allah'a nispet etmektedir.

Saffâr'ın yukarıda ifade edilen isimlere yer vermemesi ve esmâ-i hüsnâ hadisinin ilk kısmının râvisi olarak Hasan b. Süfyân ile Ebû Eyyüb es-Sicistânî'yi referans alması dikkat çekicidir. Aynı zamanda esmâ-i hüsnâ üzerine çalışmalar yapan âlimler tarafından esas alınan Tirmizî rivayetine eserinde yer vermemesi de oldukça dikkate değerdir. Bunun sebebi araştırıldığında ise Saffâr'ın Tirmizî rivayetlerinden olduğu ve hadisin kendisine ulaşmamış olması gibi bir ihtimalin de bulunmadığını anlaşılmaktadır.⁹⁹ Çağdaşı Gazzâlî'nin *el-Mağşadü'l-esnâ* adlı eserinde Tirmizî rivayetini esas aldığı dikkate alınır ise Saffâr'ın bu tercihi Tirmizî'nin de belirttiği gibi hadisin ilk kısmının garîb, ikinci kısmının ise hasen garîb olması ile ilgili olabilir. İbn Mâce rivayetinin ise senesinde bulunan Abdülmelik b. Muhammed sebebiyle zayıf görüldüğünü yukarıda aktarılmıştı. Esmâ-i hüsnâ üzerinde eser telif eden diğer bazı âlimler tarafından da bu rivayet tercih edilmemiştir. Saffâr'ın bu rivayeti, sıhhatini dikkate alarak tercih etmesi ihtimal dahilindedir.

Buhârî, Müslim, Tirmizî ve İbn Mâce'nin rivayetlerinde yer alan esmâ-i hüsnâ hadisindeki “doksan dokuz (yüzden bir eksik)” ifadesinin nasıl anlaşılacağı da tartışma konusu olmuştur. Doksan dokuz sayısı ilk görüşe göre rakamsal bir sınırlama ifade etmektedir.¹⁰⁰ Buhârî, Müslim, İbn Mâce rivayetlerinin sonunda bulunan “Allah tektir, teki sever” kullanımından da anlaşılacağı üzere tek sayı tevhide âlem olmasından dolayı İslam anlayışında önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple İbn Hacer gibi âlimler Kur'an'dan esmâ-i hüsnâ tahrici yaparken doksan dokuz sayısının bir sınırlama

⁹⁶ Angelika Brodersen, “İçindekiler”, *Telhîşü'l-edille li-ğavâ'id-i't-tevhîd*, 2 Cilt (Beyrut: Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi's-şarkiyye); Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, “Deavât”, 83 (No. 3506).

⁹⁷ Brodersen, “İçindekiler”; İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, “Dua”, 10 (No. 3861).

⁹⁸ Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, “Deavât”, 83 (No. 3507); İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, “Dua”, 10 (No. 3861); Brodersen, “İçindekiler”.

⁹⁹ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 188-189.

¹⁰⁰ Doksan dokuzun sınırlama ifade ettiğine dair ör. Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 10-12.

olduğu kanaati ile bu sayıya bağlı kalmaya gayret etmişlerdir.¹⁰¹ İkinci görüşe bu ifade, bir sınırlama ifade etmez ve kesretten kinayedir. Öyle ki bu sayının bilinemeyecek kadar çok olduğuna dikkat çeken âlimler de bulunmaktadır. Nevevî (öl. 676/1277), âlimlerin doksan dokuz sayısının sınırlandırma olmadığı konusunda ittifak ettiğini ifade etmektedir. Buna göre doksan dokuz sayısı kesretten kinayedir. Hadisin maksadı doksan dokuz kadar ismi ihsâ etmesinin kişinin cennete girmesi için yeterli olmasıdır. Zira dua mahiyetindeki diğer hadis rivayetlerinde Allah'ın kendisine sakladığı ve gayp ilminde bulunan isimlerinin de mevcut olduğu aktarılmış ve bunları bilmenin imkânı olmadığını dile getirilmiştir.¹⁰² Gazzâlî isimlerin doksan dokuz sayısı ile sınırlı olmadığını düşünen âlimlerdendir.¹⁰³ Aynı şekilde Kureşî de hadiste geçen sayının sınırlandırma anlamı taşımadığına dair ittifak edildiğini aktarmaktadır.¹⁰⁴

Hadis âlimleri, doksan dokuz ifadesinin ardından bir açıklama cümlesi olarak gelen “yüzden bir eksik”¹⁰⁵ ifadesinin bu sayının te'kidi için kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁰⁶ Te'kide ihtiyaç duyulmasının sebebi ilk dönemlerde Arap yazısında ifadelerin karışmasını engelleyecek noktalar bulunmayışıdır.¹⁰⁷ Bu sebeple yazılış açısından birbirlerine benzeyen doksan dokuz (تسعة وسبعين) ile yetmiş yedi (سبعة وسبعين) sayılarının karıştırılmaması için bu ifadenin râviler tarafından eklenmiş olabileceği düşünülmektedir.¹⁰⁸

Saffâr, Esmâ-i hüsnânın tahdid edilmesinin ve belirli bir rakam ile sınırlandırmasının mümkün olmadığını dile getirir. Bazı rivayetlerde adet belirtilmesinin ise beyân maksatlı olduğunu ve “yüzden bir eksik” lafzının da sayıyı vurgulamak için mübalağa olduğunu belirtir. Allah'ın isimlerinin adetle sınırlandırılmayacağını delili olarak

¹⁰¹ Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 11/219.

¹⁰² Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Şerhu'n-nevevî a'le'l-müslim* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1392), 17/5.

¹⁰³ Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ*, 165-166.

¹⁰⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, 1/9.

¹⁰⁵ Bu ifade bütün rivayetlerde geçmektedir. Bu rivayetler için bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Tevhid” (No. 2736); Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Zikr” 2 (No. 2677); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Dua” 10 (No. 3860); Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, “Deavât” 83 (No. 3506).

¹⁰⁶ Mehmet Dilek, “Hadislerde el-Esmâ'u'l-Hüsnâ”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12 (Aralık 2003), 31.

¹⁰⁷ İlk kez Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) tarafından mushafın harekelenmesi ile yazıdaki kapalılık ve karışıklığın önüne geçilmesi sağlanmıştır. Arap yazısının geçirdiği safhalar ile ilgili bk. Nihat M Çetin, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1991), 3/279.

¹⁰⁸ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11/407.

A'raf sûresinin 180. âyetinde esmâ-i hüsnânın adetsiz olarak zikredilmesini gösterir.¹⁰⁹ Aynı zamanda Muhammed b. İshâk b. Huzeyme'nin (öl. 311/924) "Allah'ım! Ben senin kulunum. Erkek ve kadın kullarının çocuğuyum. Kontrolüm senin elindedir. Benim hakkımda senin hükmün geçerlidir. Hakkımdaki takdirin de adaletlidir. Kendini isimlendirdiğin yahut kitabında indirdiğin yahut kullarından birisine öğrettiğin yahut kattındaki gayb ilminde kendine has kıldığın sana ait tüm isimlerin hürmetine, Kur'ân'ı kalbimin sevinci, gönlümün rahata kavuşması, hüznümün ortadan kalkması ve kederrimin gitmesi için vesile kıl" rivayetini delil olarak aktarır.¹¹⁰ Bu rivayet esmâ-i hüsnânın sınırlı olmadığı hakkında kuvvetli bir delil kabul edilmiştir.¹¹¹

Saffâr, Cessâs lakabı ile bilinen Ebû Bekr er-Râzî'nin (öl. 370/981)¹¹² *Muhtaşar*'ında doksan dokuz sayısına ilaveten başka rivayetler de aktardığını ifade etmektedir. Buna göre isimler Allah'ın tekelinde ve gayp ilmindedir.¹¹³ Dolayısıyla Allah'ın isimlerinin doksan dokuz olduğu ifade edilen yukarıdaki rivayetlerden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır.

Saffâr, Ehl-i hakk'a göre kim Allah'ın isimlerini bilirse onun imanının sahih olacağını, bütün esmâyı bilmese de inkâr da etmemesi gerektiğini belirtir. Onun aktardığına göre Hâricîler tevkîfi olarak gelen bütün esmâ-i hüsnâyı bilmeyen kimsenin imanının sahih olmayacağını ileri sürmektedir. Saffâr, bu görüşe karşı çıkar. Zira Resûlullah "Allah'tan başka ilah yoktur" hükmünün dile getirilmesini emretmektedir. Bu sebeple imanın sahih olması için bütün isimlerin değil Allah'ı bilinmesi ve O'ndan başka ilah olmadığına iman edilmesi yeterli sayılmalıdır.¹¹⁴

¹⁰⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/370.

¹¹⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/369; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedi Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb Arnaud (Müessesetü'r Risâle, 1421), 6/246.

¹¹¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, 1/11.

¹¹² Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/427.

¹¹³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/368-369.

¹¹⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/370.

4. Esmâ-i Hüsnânın İhsâsı

Esmâ-i hüsnâ hadisinde yer alan ve yapılması hâlinde cennete ulaşma müjdesi verilen “*ihsâ* (*aḥşâhâ*)” eyleminin ne olduğu hakkında farklı yorumlar yapılagelmiştir. Bu hususa dikkat çeken Nevevî, Buhârî ve diğer muhakkiklerin bu fiilin “ezberlemek (*hafizehâ*)” anlamında olduğunu söylediklerini ve bu anlamın ihsânın zahirî anlamı olduğunu belirtmektedir.¹¹⁵ Kureşî ise ihsâ eyleminin anlamını, “Kur’ân’ı baştan sona Allah’ın isimlerinden faydalanarak çokça okumak” şeklinde kaydetmiştir.¹¹⁶ Beyhakî ise bu fiilin “saymak” anlamında olduğunu ifade etse de ona göre asıl kastedilen mana, “Allah’ı güzel isimleri ile tanımak, isimlerin manasını akılla idrak etmek ve Allah’a O’nun istediği sınırlar içerisinde ibadet, itaat ve iman etmektir”.¹¹⁷ Zeccâc, *ihsânın* Arap dilinde bir şeyin adedini saymak olarak kullanıldığını şiirlerden örnekle açıklamaktadır. Nitekim o, “عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ (O sizin bunu sayamayacağınızı bildi.)”¹¹⁸ âyetindeki “إحصى” kelimesine verilen saymak anlamının hadisteki ihsâ kelimesine izafe edilmesinin uygun olduğunu düşünmektedir. Dolayısı ile ona göre bu eylem, en çok esmâ zikreden kimsenin cennete gireceği şeklinde de anlaşılabilir.¹¹⁹

İhsânın saymak manasının yanı sıra ‘kalabalık bir cemaat’, ‘bir şeye güç yetirebilmek’ ve ‘akıl’ anlamlarına da bulunmaktadır. Muhammed b. Yezîd bu anlamları dikkate alarak ihsânın manası hakkında şöyle demektedir: “Bizim için bu kelimenin manası, ‘Kim Kur’ân’dan onu sayarsa şeklindedir’. Çünkü bu isimlerin hepsi Kur’ân’da ayrı yerlerde. Bu kelimededen kasıt Kur’an’dan bu isimlerin telif edilmesi ve toplanırken çekilen külfettir. Bundan dolayı da bu yolda meşakkat yaşayan kimselerin de cennete gireceği anlaşılır.”¹²⁰ Zeccâc, aktarılan bu görüşü benimsediğini açıkça ifade etmese de *Tefsîru esmâ* adlı eserinin başında Kur’ân’dan tahric ettiği ilâhî isimleri sûre sırasına riayet ederek bir liste şeklinde sunarak, ihsâ eyleminin külfet çekmek anlamını da hayata geçirmiş görünmektedir.¹²¹

Saffâr’a göre ise *ihsâ* kelimesi bazı hadis rivayetlerinin sonunda bir açıklama cümlesi olarak yer alan “Her kim bilirse cennete girer.

(من عرفها دخل الجنة)” cümlesinden de anlaşıldığı üzere “bilmek (*ma’rife*)” anlamındadır. O, bu görüşünü temellendirmek için “أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا” (*Her şeyi bir bir saymıştır*

¹¹⁵ Nevevî, *Şerhu’n-nevevî a’le’l-müslim*, 17/5.

¹¹⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü’l-muḍḍıyye*, 1/12.

¹¹⁷ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed Hâşidî (Cidde: el-Mektebetü’s-Sevâdî, 1413), 1/27.

¹¹⁸ el-Müzemmil 73/20.

¹¹⁹ Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 22-23.

¹²⁰ Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 24.

¹²¹ Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 10-12.

(*kaydetmiştir*)”¹²² âyetindeki *ihşa* fiiline “saymak” değil “bilmek” anlamı verilmesi gerektiğini de belirtir.¹²³ Bazı rivayetlerde *ihşâ* kelimesinin “saymak (men addehâ)” anlamına geldiği belirtilse de Saffâr bu eylemin, metnin bağlamı dikkate alındığında bu manaya hamledilemeyeceğini savunur. Zira *ihşâ* eylemine bu şekilde mana verilmesi hâlinde ilâhî isimleri sayan kişilerin tamamının cennete gireceği sonucu çıkar. Bu ise mümkün görünmemektedir. Ona göre “O sizin bunu sayamayacağınızı bildi.”¹²⁴ âyetinde belirtildiği üzere kulların buna gücü yetmez. Ayrıca saymak anlamı dikkate alınırsa hadisin manası ‘Bu ilâhî isimleri saymaya kimin gücü yeterse o kişi cennete girer’ olarak anlaşılacak durumda olur. Hz. Peygamber’in kulun başaramayacağı yahut altından kalkamayacağı bir şeyi cennet vesilesi olarak ifade etmesi ise anlamsız hâle gelir. Dolayısı ile onun anlayışında *ihşânın* ‘saymak’ olarak anlaşılması mümkün değildir.¹²⁵

Yukarıda ifade edilen görüşler, *ihşâ* kelimesinin ‘ezberlemek’, ‘saymak’, ‘bilmek’, ‘benimsemek’ ve ‘gereğince yaşamak’ anlamlarında hamledildiğini göstermektedir. Bununla birlikte kelimenin ifade edilen bu anlamlarının ötesinde bir mana taşıdığı da anlaşılmaktadır. Saffâr, mevcut ihtimallerden ‘saymak’ anlamına özellikle karşı çıkmakta ve “bilmek” manasını savunmaktadır. Zira *ihşâ* kelimesine saymak anlamının verilmesi “أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا” (*Her şeyi bir bir saymıştır (kaydetmiştir)*)¹²⁶ âyetinde belirtilen Allah’ın fiiline “saymak” manası verilmesini gerektirecektir. Oysa Allah, tek tek sayma fiilinde bulunmaktan münezzehtir.¹²⁷ Saffâr, *ihşâya* dair diğer anlamların doğru olabileceğine ise hiç haklılık tanımadığını, bunları görmezden gelerek ortaya koymaktadır.

5. Esmâ-i Hüsnânın Tevkîfliği veya Kıyaslılığı

İlk dönemlerden itibaren özellikle kelâm âlimleri tarafından naslarda bulunmayan isim ve sıfatların Allah’a nispet edilmesinin uygun olup olmadığı tartışılmıştır.¹²⁸ Bu konuda iki farklı yaklaşım söz konudur. Bunlardan ilki, tevkîfiliktir. Bu görüşe göre Allah’a kendisinden başka kimsenin isim nispet etmesi uygun değildir. Aynı zamanda

¹²² el-Cin 72/28.

¹²³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/370-371.

¹²⁴ el-Müzemmil 73/20.

¹²⁵ Saffâr, Müzemmil sûresi 20. âyetin delil olarak kullanımında Zeccâc ile farklı düşünmektedir. Nitekim Zeccâc *ihşâ* kelimesinin bu âyette geçtiği gibi ‘saymak’ şeklinde anlaşılabilirliği ifade ettiyse de Saffâr bu âyeti *ihşâ* kelimesinin ‘saymak’ anlamında kullanılamayacağını bir delili olarak zikretmiştir. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/370-371.

¹²⁶ el-Cin 72/28.

¹²⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/383-384.

¹²⁸ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11/404-405.

kulların bu ilâhî isimleri kullanımı (dua, ibadet vb.), O'nun bildirmesine bağlıdır.¹²⁹ Diğer anlayış ise kıyasîliktir.¹³⁰ Bu görüş; Allah'ın şanına, yüceliğine ve ulûhiyetine uygun anlamlar içeren yani "hüsnâ (güzel)" anlam içeren isimlerin Allah'a nispet edilebileceği anlayışını içerir.¹³¹ Her iki görüşün de Allah'a yalnızca güzel isimler nispet edilebileceğinde mutabık olduğu dikkat çekmektedir.

Tevkîf anlayışı, ilk dönemlerden itibaren kabul gören ana görüştür. İbn Fûrek, Ebû Hasân el-Eşârî'nin bu görüşte olduğunu aktarır.¹³² Gazzâlî de Allah'ın isimlerinin tevkîfi olduğunu dile getirir.¹³³ O, tevkîfin yalnızca naslarda Allah'a nispet edilmesi olarak anlaşılmasının doğru olmadığına da dikkate çeker ve her durumda Allah'ın yüceliğine ve ulûhiyyet özelliklerine uygunluğun gerekliliğini belirtir. Enfâl sûresinin 17. âyetinde Allah'a "remy (atmak)" kelimesinin nispet edilmesine rağmen buna dayanılarak O'na "Ya Râmî (Ey Atan)" denilemeyeceğini de örnek olarak verir. Benzer şekilde "menetme" anlamı içeren "âkil", önceden bilinmeyen bir şeye sonradan vâkıf olma manasına gelen "ârif" ve bilinmeyi süratle idrak etme anlamı bulunan "fatîn ve zekî" isimlerinin de zayıflık çağrışımlarından dolayı Allah'a hitap için kullanılmayacağı belirtilir.¹³⁴

Mâtürîdî'nin de tevkîf anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır. Zira bu konuda yapılan bir araştırmada *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde sadece doksan ilâhî ismin izahına yer verdiği ve bunların naslarda yer alan isimler olduğu tespit edilmiştir.¹³⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşıra ve Bahrü'l-kelâm* adlı eserlerinde yapılan taramada bu konuya

¹²⁹ İsim, sıfattan farklı olarak müsemmâ yani isimlendirilen üzerinde bir anlam gerçekliği oluşturmaz. Örneğin "Zeyd" isminde birinin illa Zeyd anlamı taşıması gerekmez. Ancak ona "uzun boylu" veya "beyaz tenli" denildiğinde onu sıfatlandırmış oluruz ve o kişinin bu anlamı taşıması gerekir. Dolayısıyla burada isim ve vasf kavramını ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Bu görüş için bk. Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ*, 175-174.

¹³⁰ Bu kavram er-Râzî'nin tevkîf görüşünün karşısındaki görüş için zikretmiş olduğu bir kavramdır. Bunun yerine bazı yerlerde ıstılâh ve aklî kelimelerini de kullanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. "Âlimler Allah'ın isimlerini tevkîfi mi yoksa ıstılâhî mi olduğu konusunda ihtilaf etmiştir." Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr: Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 16/80-81; Orhan Şener Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîflik - Kıyasîlik Problemi: Fahrreddîn er-Râzî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Haziran 2004), 234.

¹³¹ Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, 24-25.

¹³² İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1425), 42, 49-50.

¹³³ Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ*, 175.

¹³⁴ Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ*, 175-176.

¹³⁵ Ör. Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, 48.

dair bir bilgi tespit edilememiştir. Mu'tezile'nin Bağdat Ekolü de esmâ-i ilâhiyenin tevkîfi olduğu görüşündedir.¹³⁶

İsimlerin kaynağı ile ilgili olarak tevkîf anlayışını savunanlar, iki kısma ayrılabilir. Bunlardan ilkinin İbn Hazm gibi nasların zâhirini dikkate alan âlimler oluşturmaktadır. Zira İbn Hazm naslarda yer almayan bir kavramın, övgü ve güzellik (hüsnâ) ifade etse bile Allah'a nispet edilmesini uygun görmemiştir.¹³⁷ O, esmâ-i hüsnâ hadisinin liste içeren kısmını değil yalnızca ilk kısmını sahih gördüğünü ifade etmiştir. İbn Hazm, naslarda fiil kipinde Allah'a nispet edilen kavramlardan isim türetmeyi uygun bulmaktadır. Örneğin el-Ḥâfîz ve el-Ḳâdir şeklinde ism-i fail sîgası ile gelen isimlerin Allah'a nispet edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu şekilde farklı sîgalar ile türetilen ve içlerinde Tirmizî ve İbn Mâce rivayetlerinde bulunan isimlerin de olduğu 49 ilâhî ismin Allah'a nispet edilemeyeceğini düşünmektedir.¹³⁸

Dilcilerin yaygın kanaatine göre Arap dilinde kelimeler başka bir kelimedenden türetilir. Aralarında mana ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin diğerinden türetilmesi 'iş-tikak' olarak adlandırılır. Kendisinden türetilen asıl kelimeye ise 'müştak (türemiş)' denilir.¹³⁹ Kelâm geleneğinde naslarda fiil hâli ile Allah'a nispet edilen kelimelerin ism-i fail, ism-i mef'ul ve sıfat-ı müşebbehe gibi müştaklarının Allah'a nispeti, tartışma konusu olmuştur. İbn Hazm gibi âlimler buna şiddetle karşı çıkarken diğer bazı âlimler bu şekilde isim türetmenin naslara aykırı olmadığını savunmuşlardır. Naslarda Allah'a nispetle kullanılan fiillerin müştaklarının O'na nispetini kabul edenler, tevkîf anlayışını benimseyenlerin ikinci grubunu oluşturmaktadır. Gazzâlî, bu anlayışı benimseyenlerden biridir. Hatta o eserinin ilk bölümünde anlamı müşterek olan isimleri tasnif ederek bunların içerisine birbirinden türeyen ve anlamca aynı olan isimleri de dâhil etmiştir.¹⁴⁰

Saffâr, bu tartışmada ilâhî isimlerin tevkîfi olduğunu savunanların tarafında yer alır. O, naslarda yer alan esmâ-i hüsnânın en yüksek mertebe olan (*mertebetü'l ülyâ*) isimler olduğunu, Allah'tan başka hiçbir kimsenin bu mertebeye uygun bir isimlendirmede bulunamayacağını düşünmektedir. Dolayısı ile ona göre ilâhî isim, öncelikli

¹³⁶ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Nû'aym Zerzur (Mektebetü'l 'Asriyye, 2005), 2/197.

¹³⁷ İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 2/125-126.

¹³⁸ İbn Hazm, *el-Faşl*, 2/125-127.

¹³⁹ Hulusi Kılıç, "İştikak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2001), 23/439-440.

¹⁴⁰ Ömer Faruk Yavuz, "Gazzâlî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (Şubat 2006), 61-62.

olarak Kur'ân'dan delille desteklenmelidir. Kur'ân'da yer almıyorsa hadislerle bakılmalıdır. O, bu konuda ümmetin icmasını da delil olarak kabul etmektedir.¹⁴¹

Saffâr'ın eserinde izahına yer verdiği 178 ilâhi ismin kaynağı incelendiğinde bunlardan 116'sının kaynağının Kur'ân olduğu görülmektedir. Eserinde delilini zikretmediği el-İlah, el-Bâkî, el-Ḥabîr, Zû'l-Celâli ve'l-İkrâm, eş-Şamed, Fâliku'l-Ḥabb, Fâliku'n-Nevâ, Fâliku'l-İsbah, el-Ḳavî, el-Ḳayyûm ve el-Ḳadîm isimlerinin ise âyetlerde Allah'a nispet edildiği zaten bilinmektedir. Örneğin el-Bâkî isimde Allah'ın ezêl ve ebedî olmasına ilişkin kelâmî yorumlara değinse de bu ismin geçtiği bir âyet yerine onun anlamına dair "O'nun kendinden başka her şey yok olacaktır."¹⁴² hükmünü delil getirmektedir.¹⁴³ Delili açıkça zikredilen ve edilmeyen *Telḥîşü'l-edille*'de izahı yer alan 178 ismin 127'sinin (%70'inin), kaynağı sonuç olarak Kur'ân'dır. Eserinde izahına yer verdiği 18 (%10) ilâhi ismin kaynağı ise hadislerdir.¹⁴⁴ Konu edindiği ilâhi isimlerin %1'ine karşılık gelen 3 ismin delili ise icmâdır. O, icmânın bir göstergesi olarak Arap şiirini delil olarak belirtmektedir.¹⁴⁵ Saffâr'ın izahına yer verdiği 178 isme dair hazırladığımız ayrıntılı liste, çalışmamızın ekler kısmında sunulmuştur.

Tablo 2. Saffâr'a Göre Esmâ-i Hüsnânın Tevkîflik Delilleri

Delil	Sayı	Oran
Âyet	116	%65
<i>Telḥîş</i> 'de Delili Olmayan Ancak Âyette Olan İsimler	11	%6
Hadis	18	%10
İcmâ	3	%1
Müştak	26	%14
Manadan Müştak	4	%2
Toplam	178	%100

Saffâr, âyet ve hadislerde Allah'a nispet edilen fiillerden türetilen isimlerin ona nispet edilmesinde bir mahzur görmemektedir. Nitekim o açıkça esmâ-i ilâhiyenin manadan müştak olduğunu da ifade etmektedir.¹⁴⁶ Örneğin el-Âlim isminin ilimden ve el-Ḳadîr ve el-Ḳâdir isminin kudret kelimesinden müştak olduğunu, isimlerin

¹⁴¹ Saffâr'ın tevkîf anlayışı için bk. Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/391.

¹⁴² el-Kassas 68/88.

¹⁴³ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/306-307.

¹⁴⁴ Ör. Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/486-487.

¹⁴⁵ Ör. Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/501-502.

¹⁴⁶ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/379.

manaları ile birlikte zâta izafe edildiklerini ve bu bakımdan önce sıfat, sonrasında dö-nüştükları sigâ sebebiyle isim özelliği taşıdıklarını belirtmektedir.¹⁴⁷

Saffâr, daha önce bahsi geçtiği üzere 178 ilâhî isme eserinde yer vermiştir. Bunların içinde müştak isimler de bulunmaktadır. O, İbn Hazm'ın aksine fiilden türeyen isimleri de bu listenin içine eklemiştir. Örneğin eş-Şehîd ismi için Kur'ân'dan beş âyeti delil olarak zikretmiştir. eş-Şehîd ismi

“الفجر كان مشهودا (...çünkü sabah namazı şahitlidir.)”¹⁴⁸ âyetinde de görüldüğü üzere lafzen yer almamaktadır.¹⁴⁹ O, el-Şâhid isminin eş-Şehîd anlamında olduğunu ifade eder.¹⁵⁰ O âyette yer alan “şahit oldu” anlamına gelen “شهد” kökünden müştak meşhûd kullanımını, eş-Şâhid isminin Allah'a nispeti için yeterli görmüştür. Saffâr'ın bu şekilde rivayet ettiği isimlerin sayısı 26'dır. İzahına yer verdiği 178 esmâ-i hüsnânın %14'ü, âyetlerden müştak isimlerdir. Saffâr, müştak isimlerin birçoğunda isme ve kaynağına dair açıklama bulunurken yakın anlamlı anlamlı olanlarda daha önce bu ismi açıkladığını dile getirerek izahatta bulunmamaktadır.¹⁵¹ Örneğin Kâbilu't-Tevb isminde herhangi bir açıklama yapmamakta ve daha önce bu ismin anlamına yer verildiğini belirtmektedir.¹⁵² Nitekim aynı kökten türeyen et-Tevvâb isminin izahı kapsamında Allah'ın affedici olduğunun delilleri ve ilgili kelâmî yorumlar yer alır.¹⁵³ Saffâr'ın lafızdan müştak olarak eserinde yer verdiği ilâhî isimler tablo hâlinde aşağıda sunulmuştur.

Tablo 3. Saffâr'a Göre Lafızdan Müştak İlâhî İsimler

	Kur'ân'da Allah'a Nispet Edilen Filler	Türemiş İsimler
1	Hükmetti: حَكَمَ	الحاكم (el-Ĥâkim): Hükmeden
2	Rızık verdi: رَزَقَ	الرزاق (er-Rezzâq): Rızık veren
3	İşitir: يَسْمَعُ	السامع (es-Sâmi'): İşiten
4	Örttü: سَتَرَ	الساتر (es-Sâtir): Günahları örten
5	Şâhid oldu: شَهِدَ	الشاهد (eş-Şâhid): Şahid olan
6	Affetti: عَفَا	العافي (el-A'fi): Affeden
7	Bildi: عَلِمَ	العليم (el-'Alîm): Bilen
8	Bildi: عَلِمَ	العلام (el-'Allâm): Çokça bilen
9	Affetmek: غَفَرَ	الغفور (el-Ġafûr): Affeden

¹⁴⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/380.

¹⁴⁸ el-İsrâ 17/78.

¹⁴⁹ el-En'âm 6/73, Âl-i İmrân 3/18, Hûd 11/103.

¹⁵⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/490-491.

¹⁵¹ Ör. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/624.

¹⁵² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/538.

¹⁵³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/422-423.

10	Affetmek: عَفَّرَانَ	العفَّار (el-Ğaffâr): Çokça affeden
11	Üstün: غَالِبٌ	العَلَّاب (el-Ğallâb): Çokça üstün olan
12	Açar: يَفْتَحُ	الْفَاتِح (el-Fettâh): Açan
13	Hiçbir şeyden aciz olmayan ve Kâdir	القَهَّار (el-Ğahhâr): Hiçbir şeyden aciz olmayan, Çokça Üstün ve Kâdir Olan (Mü-balağalı hâli)
14	(el-Ğayyûm): القَيُّوم Her şeyin idaresini elinde bulunduran	الْقَيَّام (el-Ğayyâm): Var olan her şeyin idaresini elinde bulunduran (Mü-balağalı hâli)
15	Tövbeyi kabul etti: تَابَ	قَابِلُ التَّوْب (Ğâbilü't-Tevb): Tövbeleri kabul eden
16	Yüksek oldu: عَلَا	الْمُتَعَالَى (el-Müte'âli): Yüce olan
17	Tek olmak: أَحَدٌ	الْمُتَوَحِّد (el-Mutevaḥḥid): Tek olan
18	Egemen olmak: مُلْكٌ	الْمَالِك (el-Mâlik): Egemen olan
19	Egemen olmak: مُلْكٌ	الْمَلِك (el-Melîk): Sahip olan
20	Egemen olmak: مُلْكٌ	مَالِكُ الْمَلِك (Mâlikü'l-Mülk): Mülkün sahibi
21	Ünlü ve Şerefli: مَجِيدٌ olmak	الْمَاجِد (el-Mâcid): Övülmeye layık olan
22	Ezelî olmak: قَدِيمٌ	الْمُقَدِّم (el-Muqaddim): Ezelî olan
23	Ebedî olmak: آخِرٌ	الْمَأْخِر (el-Mü'ahḥir): Ebedî olan
24	Yardım eder: يَنْصُرُ	النَّاصِر (en-Nâsir): Yardım eden
25	Tek olmak: أَحَدٌ	الْوَّاحِد (el-Vâḥid): Tek olan
26	Yaratan: خَالِقٌ	الْخَالِق (el-Ḥallâk): Çokça Yaratan

Saffâr sadece âyette geçen fiillerden değil ifade ettikleri manalarından da ilahî isim türetilmesini kabul etmektedir. Ona göre el-'Alîm ismi nasıl ilim sözcüğünden lafız itibari ile müştak ise diğer isimler de mana itibari ile türemiştir.¹⁵⁴ Onun mana itibari ile türettiği ilâhî isimler dört isim ile sınırlıdır: el-Müteferrid, eş-Şafûh, el-Mûcid ve el-Mu'dim. O, el-Eḥad isminin naslarda geçmesi sebebiyle onunla aynı anlama gelen el-Müteferrid isminin Allah'a nispetinde bir mahzur görmez. Aynı şekilde el-'Afüv ismi ile aynı anlamda olan eş-Şafûh ismi de Allah'a nispet edilebilir. Saffâr, el-Mûcid ve el-Mu'dim isimlerinde ise “Bu iki ismin anlamı açıktır. Mevcut ve ma'dumu Allah'tan başkası yaratmaya güç yetiremez” diye belirterek Allah için kullanımında mahzur görmez. Dolayısıyla Saffâr'ın el-Mûcid ve el-Mu'dim isimleri için naslarda bulunan el-Ğâdir ve el-Ḥâlîk isimlerinin varlığını yeterli gördüğü söylenebilir. Görüldüğü üzere Saffâr, naslarda Allah'a nispet edilen esmâ-i hüsnâ ile aynı anlama gelen yahut o ismin kapsamında bulunan isimleri de ilâhî isimler olarak kabul etmektedir. Saffâr için hem naslar hem de ifade ettikleri anlamlar, Allah'a isim nispetinde temel kaynaklardır.

¹⁵⁴ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/379.

Onun Allah için kullandığı manadan müştak isimler tablo hâlinde aşağıda sunulmuştur.

Tablo 4. Saffâr'a Göre Manadan Müştak İlahî İsimler

	Nasda Yer Alan İlahî İsimler	Manadan Müştak İsimler
1	el-Ehad	el-Müteferrid
2	el-'Afûv	eş-Şafûh
3	el-Çadır, el-Hâlîk	el-Mûcid, el-Mu'dim

Âyet ve hadislerde Allah hakkında 'ene (ben)¹⁵⁵, 'nahnü (biz)¹⁵⁶, 'ente (sen)¹⁵⁷ ve 'hüve (o)' zamirleri de kullanılmıştır.¹⁵⁸ Bu sebeple bu lafızların tevkîf olduğu açıktır. Ancak bunların Allah hakkındaki kullanımları kelâm literatüründe tartışmaya yol açmıştır. Bu zamirlerden "hüve" ile ilgili olarak Saffâr, naslarda geçmesi sebebiyle tevkîf olduğunu düşünmekte ve izahına yer verdiği 178 ismin arasında saymaktadır.¹⁵⁹ Ancak o Allah'a nispet edilen diğer zamirler için herhangi bir yorumda bulunmaz.

Saffâr, hüve için İhlas sûresi ilk âyetini ve Muhammed b. Ali el-Bâkır'nın (öl. 114/733) hadis rivayetini delil getirmektedir. Hadiste geçen "Ya men la hüve illa hüve (يا من لا هو إلا هو)" lafzının O'ndan başka ezeli bir kimsenin bulunmadığı anlamına geldiğini belirtir. "De ki: Her şeyi yaratan Allah'tır."¹⁶⁰ âyetinin de delalet ettiği gibi O, yaratmadan önce hiçbir şey yoktu. Muhammed b. Bâkır, "hüve"nin İsm-i Âzam olduğunu düşünmektedir. Ancak Saffâr "hüve" zamirinin İsm-i Âzam olmasını hadis rivayetlerine muhalif olacağı gerekçesi ile mümkün görmemektedir.¹⁶¹

Esmâ-i hüsnâda tevkîf anlayışının temelini oluşturan dilin kökeni tartışması konusunda Saffâr'ın ilkesel yorumlar yaptığı görülmektedir.¹⁶² Bu konu, daha çok lugât ve fıkıh âlimlerinin ilgilendiği bir konu olsa da kelâm geleneğinde de tartışılan bir meseledir. Nitekim dilin kökeni, Mu'tezile'nin tarafından da tartışılmıştır.¹⁶³ Adı geçen tartışma, isimlerin kökeninde olduğu gibi tevkîflik ve muvazaa olmak üzere iki farklı anlayışı karşı karşıya getirmiştir. Dilin kökeninin Allah'a nispet edildiği yani dilin

¹⁵⁵ Ör. "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" ez-Zâriyât 51/56.

¹⁵⁶ Ör. "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ" el-Hicr 15/9.

¹⁵⁷ Ör. "وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ" Enbiyâ 21/83.

¹⁵⁸ Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, 27.

¹⁵⁹ el-İhlas 112/1

¹⁶⁰ er-Ra'd 13/16.

¹⁶¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/401-402.

¹⁶² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/374.

¹⁶³ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 304.

Allah'ın vaz'ı olduğunu öne süren görüş tevkîf olarak isimlendirilir.¹⁶⁴ Dilin, insanların anlaşması sonucunda zamanla ortaya çıktığı ve ilahî bir bildirim olmadığı düşüncesi ise muvâzaadır.¹⁶⁵ Bu konunun daha ayrıntılı bir tasnifi Râzî tarafından yapılmıştır. Râzî dilin kökeninin tevkîfi olduğu anlayışının Eş'arî mezhebinin ve İbn-i Fûrek'in görüşü olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁶

Saffâr, Allah'ın isimlerinin tevkîfi olduğunu düşündüğü gibi dilin kökeninin Allah tarafından vaz edildiğini düşünmektedir. Bu görüşün delili olarak: وَمِنْ آيَاتِهِ خُلُقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتِ¹⁶⁷ ve ¹⁶⁸عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (öl. 154/771), Halil b. Ahmet ve Sîbeveyhi gibi nahiv ve lugat âlimleri de dilin tevkîfi olduğu görüşündedirler. Saffâr, Ebû Hanîfe ve ashabının da bu görüşte olduğuna yer verir. Aynı zamanda o Kaderiyye ve Dehriyye'nin, dilin kökeninin insan kaynaklı olduğu düşüncesini aktararak bu anlayışın batıl olduğunu ifade eder. Mu'tezile kelâmcıları ise isimlerin tevkîfi olmadığını düşündükleri gibi dilin de tevkîfi olmadığı kanaatindedirler.¹⁶⁹

6. Esmâ-i Hüsnânın Tasnifi

Esmâ-i hüsnâyı konu edinen eserlerle birlikte farklı tasnifler gündeme gelmiştir. Özellikle kelâmcılar konunun Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili olması bakımından ilgilenmişlerdir.¹⁷⁰ Örneğin Eş'arî mütekellimlerinden Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât* adlı eserinin ilk bölümünde Allah'ın isimlerini zâtî, selbî ve fiilî olmak üzere üçlü bir tasnifle konu edinir. Eserin ikinci bölümünde ise bu isimleri alfabetik bir sıra içinde izah eder.¹⁷¹

İlâhî isimlerin manalarına göre yapılmış farklı tasnifler de bulunmaktadır. İlâhî isimlerin birden fazla anlama gelebilmesi, anlama dayalı farklı gruplandırmalara yol

¹⁶⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/374.

¹⁶⁵ Muvâzaa yaklaşımı "ıstılahî" olarak da geçmektedir. Nitekim Saffâr'da ıstılahî kavramını kullanmaktadır. Örnek için bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uṣûli'l-fıkh*, nşr. Doktor Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî (Müessesetü'r Risâle, 1418), 182; Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/374.

¹⁶⁶ Râzî, *el-Maḥşûl*, 181-184.

¹⁶⁷ "O'nun kanıtlarından biri de gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır". er-Rûm 30/22.

¹⁶⁸ "Kur'an'ı rahmân öğretti. İnsanı O yarattı. Ona anlama ve anlatmayı öğretti". er-Rahmân 55/1-4.

¹⁶⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/374; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 304.

¹⁷⁰ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/411.

¹⁷¹ Aruçi, *el-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eser*.

açmıştır. Birbirine benzeyen esmâ-i hüsnâ tasnifleri bulunsa da bunların ortak bir ilkeye dayanması mümkün görünmemektedir.¹⁷² Örneğin Gazzâlî *el-Mağsadü'l-esnâ* adlı eserinde manaları müşterek isimleri belirtmiştir.¹⁷³ Aynı zamanda biz de çalışmanın üçüncü bölümünde Saffâr'ın rivayet ettiği 178 ismi, muhtevasına göre yorumladığı kelâm konularını dikkate alarak sistematik kelâm konularına göre sıraladık. Saffâr isimlerin birden fazla mana ile ilişkili olması sebebiyle bir isimde birçok farklı kelâmî yorumda bulunmuştur. Dolayısıyla üçüncü bölümde bir isme birden çok konu başlığında yer verildiği görülebilecektir.¹⁷⁴

Tasnif türleri teknik, muhteva ve taalluk bakımından olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Teknik tasnif türlerinden biri, fazla tercih edilmeyen alfabetik tasniftir.¹⁷⁵ Bu tasnif metoduna Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin uygulaması örnek gösterilebilir. Saffâr da izaha çalıştığı 176 ilâhî ismi, alfabetik olarak sıralamaktadır.¹⁷⁶ Haneî fakihlerden Kureşî de Kur'an'dan tahriç edilen 313 ismi aynı usûle sıralamıştır.¹⁷⁷

Esmâ-i hüsnâ şekil bakımından isim (ism-i fâil ve ism-i mef'ûl), mastar, sıfat, zarf, terkip, fiil sîgalarından biri veya zamir olabilir. Bu kelimelerin lugat açısından hangi kipte olduğuna göre tasnif etmek de teknik tasnif türlerindedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, esmâ-i hüsnâyı sarf ve nahiv açısından türlerine göre de tasnif etmiştir. Aynı zamanda Ebû Hanîfe'den itibaren Allah'ın zâtına nispet edilen kavramların isim ve sıfat şeklinde tasnife tâbi tutulduğu, konunun Eş'arî ve Mâtürîdî'de daha açık bir şekilde ele alındığı bilinmektedir.

Esmâ-i hüsnâ ile ilgilenen âlimlerin hepsinin lafza-i celâlin diğer isimlerden farklı olduğu konusunda müttefiktir. Zira Allah'a nispet edilen diğer isimlerin tamamının belli bir kökten türediği ve belirli bir manayı ifade ettiği kabul edilir. Oysa Allah isminin herhangi bir kökten türemiş olup olmadığı tartışmalıdır. Allah isminin müştak olduğunu düşünenler olduğu gibi câmid yani türememiş olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.¹⁷⁸ Bazı selef âlimleri, Allah isminin müştak olduğunu düşünmektedir. Saffâr, bu düşüncede olan selef-i sâlihîn âlimleri arasında Hz. Ali ve İbn Abbâs'ı saymaktadır.¹⁷⁹ Lafza-i celâlin müştak olduğunu düşünenlerin görüşleri dikkate

¹⁷² Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/411.

¹⁷³ Gazzâlî, *el-Mağsadü'l-esnâ*.

¹⁷⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/455-464.

¹⁷⁵ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/411.

¹⁷⁶ Brodersen, "İçindekiler".

¹⁷⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, 1/12-13.

¹⁷⁸ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/411.

¹⁷⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/381.

alındığında, bu ismin kökenine dair otuza yakın ihtimal söz konusu olmaktadır.¹⁸⁰ Saffâr, bu görüşü savunanlara atfen lafza-i celâlin kökenine dair üç ihtimalden söz etmektedir. Müştak olduğunu düşünenlerden bazılarına göre Allah ismi “el-îlâhe” yani “-يآله-” filinden türemiştir ve “ibadet” anlamı taşır. Saffâr, İbn Abbâs’ın bu görüşte olduğunu ifade eder. Onlara göre yüce ma’bûd, ‘Allah’ diye isimlendirilir. Zira O, ma’bûd yani ibadet edilendir. Diğer görüşe göre ise “وله-يوله-ولها” kökünden türemiştir. Bu şekilde düşünenlere göre lafza-i celâl, “yarattıklarını hikmeti ile hayrete düşüren” anlamındadır. Diğer bir görüşe göre ise “لاه-يلوه-ليوها” kelimesinden türemiştir. Bu görüşe göre ise “batın” yani “gizlenmek ve duyu idrakinin ötesinde olmak” Allah isminin manasıdır.¹⁸¹

İlk dönem âlimlerinden bazılarının “Allah ismi türemiştir” demekten çekindiklerini belirten Saffâr bu âlimlere Ebû Amr b. Alâ, meşhur dilcilerden Halil b. Ahmet, Sîbeveyhi, Ferrâ (öl. 207/821)¹⁸² ve Kisâî’yi (öl. 189/805)¹⁸³ örnek vermektedir. Aynı zamanda o, bu âlimlerin Allah isminin başındaki “el” takısının marifelik için getirilmiş lam-ı târif olduğunu kabul etmediklerini de dile getirmektedir. Bu âlimlere göre Allah ismi ‘alem yani özel isimdir.¹⁸⁴ Aynı bilgiyi Fahreddin er-Razî konuya dair *Levâmi’u’l-beyyinât fi şerhi esmâ’illâh ve’ş-şifât* adlı eserinde Halil b. Ahmet ve Sîbeveyhi’ye nispetle aktarmaktadır.¹⁸⁵

Saffâr, Ferrâ ve Kisâî’den naklen ‘alemden kastedilenin, kişinin veya bir şeyin kendisi ile bilindiği isim’ olduğunu belirtir. Yani ‘alem/özel isim denildiğinde Zeyd ve Amr’ın özel ismi gibi anlaşılmalıdır. Zira bu isimler mananın hakikatini taşımaz. Oysa Allah ismi ezeli olarak sabittir.¹⁸⁶ Saffâr, Ebû Hanîfe’nin Allah isminin müştak olmadığını düşündüğünü de aktarır. Ebû Hanîfe’ye göre Allah’ın diğer isimleri müştaktır. Ancak bu iştikak sınırlandırma içerir. Örneğin Allah’ın er-Rahmân isminin rahmetten müştak olması bu mana ile sınırlandırıldığı anlamına gelmektedir. Bu isim rahmet kökünden türediği için rahmet kelimesinin haricinde bir mana taşıyamaz. Aynı şekilde Rab ismi de rububiyet manası ile sınırlandırılmıştır ve başka manaya gelmez.

¹⁸⁰ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/471.

¹⁸¹ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/381.

¹⁸² Arap dili ve Tefsir âlimidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Zülfişar Tüccar, “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/406.

¹⁸³ Yedi kıraat imamlarından biri ve Nahiv âlimidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tayyar Altinkulaç, “Kisâî, Ali b. Hamza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

¹⁸⁴ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/381.

¹⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Levâmi’u’l-beyyinât fi şerhi esmâ’illâh ve’ş-şifât* (Matbâtü’ş-Şerefiyye, 1323), 91-92.

¹⁸⁶ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/382.

Dolayısıyla Allah isminin müştak olması demek bir mana ile sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Bu ise Ebû Hanîfe'ye göre mümkün değildir. Zira Allah'ın bütün isimleri bu isme atfedilmiştir. Saffâr, bu görüşünü desteklemek için "En güzel isimler Allah'ındır" âyetini zikretmektedir.¹⁸⁷ Dolayısıyla ona göre Allah ismi en büyük isimdir yani ism-i Âzam'dır. Ayrıca Saffâr, diğer ilâhî isimlerin aksine Allah isminin iman konusunda bir hususiyet taşıdığını ifade eder. Bu görüşünü şöyle temellendirir: Hadislerde rivayet edildiği gibi "La ilahe illallah" kelime-i tevhidi, Allah lafzı üzerine bina edilmiştir ve "Allahtan başka ilah yoktur" diyen kişinin iman etmiş olacağını ilan edilmiştir. Bu husus, resulullatan günümüze kadar ulaşmış ve bilinmektedir. Dolayısı ile Allah isminin, iman ile doğrudan bağlantısı bulunmaktadır.¹⁸⁸ *Tefsirü'l-esmâ* adlı eserinde konuyu ele alan Zeccâc da Allah lafza-i celâlinin müştak olmadığını savunmaktadır.¹⁸⁹ Konu ile ilgili olarak Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*, Ebû'l-Muin en-Nesefî'nin *Tefsiratü'l-edille*, Sabûnî'nin *el-Bidaye* isimli eserinde herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

İlâhî isimlerin muhtevasına dayanılarak yapılan tasnif türlerinden bir diğeri ve en meşhuru ise subûtî, selbî ve haberî isimler şeklindeki tasniftir. Bu tasnife göre el-Mevcûd, el-Ferd ve el-Vâhid gibi isimler subûtî isimler arasında yer alırken el-Ḥay, el-Âlim, es-Semî, el-Başîr, el-Ḳâdir ve el-Mütekellim gibi isimler Allah'ın şanına yakışmayacak manaları O'ndan nefyeden isimler arasında yer alır. Ebû Bekr İbnü'l Arabî (öl. 543/1148) *el-Emedü'l-aşâ* adlı eserinde Allah'ın selbî/tenzihî isimlerinden otuz üç tanesini sıralamış ve izah etmeye çalışmıştır.¹⁹⁰ Dolayısıyla onun bu eseri ilâhî isimlerin muhtevasının esas alındığı tasnif türüne örnek olarak gösterilebilir. Naslarda Allah'a nispet edilen yed, vech ve nüzûl gibi lafızlar ise haberî sıfatlar kategorisinde düşünülmüştür.

Esmâ-i hüsnânın telif edildiği ilk eserlerden *el-Minhâc*'ın müellifi olan Ebû Abdullâh el-Ḥalîmî (öl. 403/1012), esmâ-i hüsnânın kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu belirterek esmâyı akaid içeriğine göre beş gruba ayırmıştır.¹⁹¹ Bu da muhteva bakımından tasnif türünün bir örneği sayılmaktadır. Nitekim Halîmî'nin bu tasnifi ilâhî isimlerin vacib, müstahîl ve caiz olduğunu söylemekten farklı değildir. Ona göre el-Evvel, el-Âḥîr ve el-Bâkî gibi isimler Allah'ın kadîm varlığını ispat eden isimlerdir

¹⁸⁷ el-A'râf 7/180.

¹⁸⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/372-373.

¹⁸⁹ Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 25-26.

¹⁹⁰ Ebû Bekr İbnü'l Arabî, *el-Emedü'l-aşâ fi ma'rifeti'l-esmâ'i'l-hüsnâ*, thk. Abdullah et-Tevrati (Beyrut: Darü'l-Hadisi'l-Kettaniyye, 2015), 1/259-515.

¹⁹¹ Ebû Abdullah el-Ḥalîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*, nşr. Hilmî M. Fûde (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1399), 1/187.

ve ilk grupta yer alırlar.¹⁹² el-Kâfi ve el-‘Alî gibi isimler ise Allah’ın vahdâniyyetini ispat eden isimlerdir ve ikinci gruptadırlar.¹⁹³ O; el-Ḥay, el-‘Âlim, el-Ḳâdir ve el-Ḥâlîk gibi isimleri âlemin yaratılışını ispat eden isimler olarak üçüncü grupta saymaktadır.¹⁹⁴ Dördüncüsünde el-Eḥad, el-‘Azîm ve el-‘Azîz gibi Allah’tan yaratılmışlara benzemeyi (teşbih) nefyeden isimleri saymaktadır.¹⁹⁵ Beşinci ve son grupta ise bütün kâinatın yaratıcısı ve idare edicisi olduğunu ortaya koyan el-Müdebbir, el-Ḳayyûm, er-Raḥmân ve er-Raḥîm gibi isimleri sıralamaktadır. O, bu sınıflandırması ile tabiatın Allah’tan bağımsız şekilde kendi varlığını idame ettirdiği iddiasında bulunan tabiatçıları ve filozofları tenkit etmek amacındadır.¹⁹⁶

Taalluk bakımından ilâhî isimler, taalluku olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Taalluku olmayan ilâhî isimler yalnızca Allah’ı niteleyen ve O’na has isimlerdir. Bunların O’ndan başkasına nispeti uygun değildir. Saffâr *Telḥîşü’l-edille*’de ayrı bir kategori olarak yer vermese de 178 isimden el-Ḥâkim, el-Ḥakem, el-Ḥalîm, es-Seyyid, er-Raḥîm, ez-Zârr isimlerinin Allah’tan başkasına nispetinin uygun olmadığını ifade eder ve gerekçesini açıklar.¹⁹⁷ Ayrıca bu grupta şey, mevcûd ve zât gibi kavramlarda bulunmaktadır. Diğer isimler ise Allah’ın yarattıkları üzerindeki etkisini ifade eden isimlerdir.¹⁹⁸

Günümüze ulaşan müstakil esmâ-i hüsnâ eserlerinin ilki olan *Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsnâ* adlı eserin müellifi lugat ve nahiv âlimi Ebû İshak ez-Zeccâc ise ilâhî isimleri Tirmizî’deki rivayet sırasına göre sıralamaktadır.¹⁹⁹ Aynı şekilde Gazzâlî’de Tirmizî sırasına göre isimleri izaha çalışmaktadır.²⁰⁰ Dolayısıyla onların Tirmizî rivayetine riayet etmeleri ve bu sıraya uymalarının da bir tasnif metodu olduğu düşünülebilir.

¹⁹² Halîmî, *el-Minhâc*, 1/188-189.

¹⁹³ Halîmî, *el-Minhâc*, 1/189-190.

¹⁹⁴ Halîmî, *el-Minhâc*, 1/190-195.

¹⁹⁵ Halîmî, *el-Minhâc*, 1/195-200.

¹⁹⁶ Halîmî, *el-Minhâc*, 1/200-208.

¹⁹⁷ Saffâr, *Telḥîşü’l-edille*, 1/372-373.

¹⁹⁸ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11/412.

¹⁹⁹ Zeccâc, *Tefsîru esmâ*, 67-69; Yıldız, “Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”, 42.

²⁰⁰ Gazzâlî, *el-Maḳşadü’l-esnâ*.

Tablo 5. Saffâr'ın İzahına Yer Verdiği Esmâ-i Hüsnânın Listesi

Tirmizî Rivayeti	İbn Mâce Rivayeti	Saffâr'ın Açıkladığı Esmâ ²⁰¹	Tevkîflilik Delili ²⁰²	Kelâmî Yorumu ²⁰³	Öne Çıkan Unsur
Allah	Allah	Allah (الله)	el-Mâide 5/76	Allah'ın birliği	Çok tanrılı inançların reddi
		İlah (الإله)	Âyette geçmektedir; <i>Telhîş'de</i> zikredilmez. ²⁰⁴		Allah ismi ile aynı grupta
		Hüve (هو)	Âyet ve hadis	Allah'ın birliği	Hüve'nin esmâdan olup olmadığına dair tartışma
	el-Eḥad	el-Eḥad (الأحد)	el-İhlâs 112/1	-	Sadece ismin izahı
el-Evvel	el-Evvel	el-Evvel (الأول)	Âl-i İmrân 3/96	Allah'ın kadîmliği	Zaman ve mekân bakımından Allah'tan önce bir şey var mıdır?
el-Âḥir	el-Âḥir	el-Âḥir (الأخر)	Hadis	Allah'ın ezelîliği	Zaman ve mekân bakımından Allah'tan sonra bir şey var mıdır?

²⁰¹ Angelika Brodersen tarafından yapılan tahkikin içindekiler bölümünde verilen esmâ-i hüsnâ listesi 173 isim içermektedir. ez-Zâhir, el-Ḥallâk ve Zû'l-me'âric isimleri bu listede yer almasa da konu içerisinde yer verilmiştir. Bu şekilde alfabetik olarak sıralanan esmâ-i hüsnâ sayısı 176'ya ulaşmıştır. Esmâ-i hüsnâ bölümü haricinde yer verilen el-Ḳadîm ve el-Mütellim isimleri de sayıya dâhil edildiğinde toplam rivayet edilen isim sayısı 178'e ulaşır. krş. Brodersen, "İçindekiler", 1.

²⁰² Saffâr'ın Belirttiği Tevkîflilik Delili.

²⁰³ Saffâr'ın Kelâmî Yorumu.

²⁰⁴ İlâh ismi Kur'ân-ı Kerîm'de 147 yerde geçmektedir. Örneğin "هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ" İbrâhîm 14/52.

el-Bedî'		el-Bedî' (البدیع)	el-Ahkâf 46/9	Allah'ın birliği Yoktan var etme	Çok tanrılı inançların reddi
el-Berr		el-Berr (البر)	et-Tûr 52/28	-	Sadece is- min izahı
	el-Bârr	el-Bârr (البار)	Âyet ve hadis	-	el-Berr ismi ile aynı grupta
el-Bârî'	el-Bârî'	el-Bârî' (البارئ)	Hadis	Yoktan var etme	Sadece is- min izahı
el-Bâsiṭ	el-Bâsiṭ	el-Bâsiṭ (الباسط)	el-Bakara 2/245	Allah rızkı, ku- lunun ısı- lahı için çoğaltır mı?	İnsan rızkı kendinden bilmemeli ve şükret- melidir.
el-Baṣîr	el-Baṣîr	el-Baṣîr (البصير)	el-Bakara 2/7	Allah kul- ların fiil- lerini ezelî bir şekilde bi- lir mi?	Mu'te- zile'nin "in- sanın fiille- rini Allah ezelî bir şe- kilde bil- mez" görü- şünün eleş- tirisi
el-Bâṭın	el-Bâṭın	el-Bâṭın (الباطن)	el-Hadîd 57/3	-	Sadece is- min izahı
ez-Zâhir	ez-Zâhir	ez-Zâhir (الظاهر)	el-Hadîd 57/3	-	-
el-Bâ'is	el-Bâ'is	el-Bâ'is (الباعث)	en-Nahl 16/36	Peygam- ber gön- derilmesi	Allah'ın her ümmete hi- dayet için peygamber göndermesi
el-Bâkî	el-Bâkî	el-Bâkî (الباقی)	Âyette geç- mektedir; <i>Telhîş</i> 'de zikre- dilmez. ²⁰⁵	Allah'ın bâkî, kadîm ve	Kabî'nin el- Bâkî ismi- nin bekâ kökünden

²⁰⁵ el-Bâkî ismi Kur'ân-ı Kerîm'de iki âyette Allah'a nispet edilmektedir. Örneğin "وَاللَّهُ خَبِيرٌ وَابْقِي" Tâhâ 20/73.

				ezelî ol- duğu	müştak ol- madığına dair görüşü ile Revâfız fırkasının eleştiril- mesi. Kālânîsî, Ebû Saîd el- Kattân ve el-Eş'arînin isabetli bu- lunan gö- rüşleri
et-Tevvâb	et-Tevvâb	et-Tevvâb (التواب)	el-Bakara 2/54	Tövbenin kabul ol- ması için gereken şartlar ne- lerdir? Ölmek üzere olan kimsenin tövbesi kabul olur mu? Allah töv- beyi kabul etmeye mecbur mu?	Mu'te- zile'nin "günah işle- yeme imkânı kal- mayan kişi- nin tövbesi kabul değil- dir" görü- şünün nas- lara ek şart ihdas etmek olduğunun izahı
el-Câmi'	el-Câmi'	el-Câmi' (الجامع)	en-Nûr 24/62	Bütün mahluka- tın kıya- met günü toplana- ması	Sadece is- min izahı
	el-Cemîl	el-Cemîl (الجميل)	Hadis	Allah'a yüz nis- peti kas- tıyla el-	Müşeb- bihe'nin ha- dis te'viline eleştirisi

				Cemîl isminin O'na atfi uygun mu?	
el-Celîl	el-Celîl	el-Celîl (الجليل)	er- Rahmân 55/78		Sadece ismin izahı
el-Cebbâr	el-Cebbâr	el-Cebbâr (الجبّار)	Hadis	el-Cebbâr ismi Allah için zem (eleştiri) anlamı taşıyor mu?	Bu ismin Allah hariç zem anlamı taşıdığı beyanı, Cebriyye'nin eleştirilmesi
		el-Cevâd (الجراد)	eş-Şûrâ 42/27	Câ'il kelimesinin Allah'a nispeti ve Ümmet O'na nispet etmiyor tespiti	Allah'ın dileğine ihsan edip dileğine vermemesinde cebir söz konusu olmadığı izahı
el-Ḥasîb		el-Ḥasîb (الحسيب)	el-İsrâ 18/14	Mümin ve kâfirin hesabı	Hesap gününü kabul etmeyen fırkaya reddiye ve hesabın nasıl olacağını izahı
	el-Ḥâfîz	el-Ḥâfîz (الحافظ)	er-Ra'd 13/11	-	Sadece ismin izahı
el-Ḥafîz		el-Ḥafîz (الحفيظ)	er-Ra'd 13/11	-	el-Ḥâfîz ismi ile aynı grupta
el-Ḥaḳ	el-Ḥaḳ	el-Ḥaḳ (الحق)	Fussilet 41/25		Sadece ismin izahı
el-Ḥamîd		el-Ḥamîd (الحميد)	ez-Zümer 39/71-75	Allah'ın kelâmının ezelîliği	Medih kavramının Hamd

					isminin kapsamında olduğu
el-Ḥakîm	el-Ḥakîm	el-Ḥakîm (الحكيم)	Hûd 11/1	Felsefecilerle yönellik eleştirisi	
		el-Ḥâkim (الحاكم)	Müştak	Allah'tan başkası el-Ḥâkim olarak isimlendirilir mi?	Sadece ismin izahı
el-Ḥakem		el-Ḥakem (الحكم)	en-Nisâ 4/35	Allah'tan başkası el-Ḥakem olarak isimlendirilir mi?	-
el-Ḥalîm	el-Ḥalîm	el-Ḥalîm (الحليم)	Hûd 11/75	Allah âsiye tövbesi için mühlet vermek zorunda mı?	Mu'tezile'ye aslah anlayışlarından ötürü reddiye
		el-Ḥannân (الحنان)	Meryem 19/13		Sadece ismin izahı
el-Ḥay	el-Ḥay	el-Ḥay (الحي)	el-Bakara 2/49		Sadece ismin izahı
el-Ḥabîr	el-Ḥabîr	el-Ḥabîr (الخبير)	Âyette geçmektedir ancak <i>Telhîş'de</i> zikredilmemiştir. ²⁰⁶		Sadece ismin izahı
el-Ḥâfiż	el-Ḥâfiż	el-Ḥâfiż (الخافض)	Hadis	-	Sadece ismin izahı
el-Ḥâlîk	el-Ḥâlîk	el-Ḥâlîk (الخالق)	et-Talâk 65/12	Allah'ın sıfatlarının taksimi	Mu'tezile'den bir grup, Ahmet b.Hâbit ve Eş'ariyye

²⁰⁶ el-Ḥabîr ismi Kur'an-ı Kerim'de kırk dört âyette Allah'a nispet edilmektedir. Örneğin “ وَاللّٰهُ ”
 بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرٌ” el-Bakara 2/234.

			Tekvin ve mükevven aynı mı? Âlemi birçok tanrının beraber yaratmış olmasından söz edilebilir mi?	düşünce-sine eleştiri
	el-Hallâk (الخالق)	Müştak	-	Sadece ismin izahı
	ed-Dâ'î (الداعي)	Yûnus 10/25	Bir hidayet vesilesi olarak Peygamber	ed-Dâ'î ismin el-Hâdî ismi ile aynı anlamda olduğu ile Hz. Peygamber'in insanları Allah'a davet eden bir hidayet vesilesi olduğunun beyanı
ed-Dâ'im	ed-Dâ'im (الدائم)	Hûd 11/107	Cennet ve Cehennem ehlinin durumu, Allah'a sükûn ve hareket nispetinin reddi, Âhirette hareket ve sükûnun nasıllığı	Mu'tezile'den Ka'bî ve Allâf'ın görüşlerine eleştiri

		ed- Deyyân (الديان)	Ümmet kulla- nımı delil ola- rak belirtilir.	-	Sadece is- min izahı
		ez-Zâkir (الذَآكِر)	el-Bakara 2/40-47-122		Sadece is- min izahı
		Zû'l-Fazl (ذُو الْفَضْلِ)	Hadis	-	Sadece is- min izahı
Zû'l-Celâli ve'l- 'ikrâm		Zû'l-celâli ve'l-ikrâm (ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ)	Âyette geçmektedir; <i>Telhîş'de</i> zikredilmez. ²⁰⁷		Sadece is- min izahı
		Zû'l- me'âric (ذُو الْمَعَارِجِ)	Âyette geçmektedir; <i>Telhîş'de</i> zikredilmez. ²⁰⁸		Sadece is- min izahı
er-Ra'ûf	er-Ra'ûf	er-Ra'ûf (الرَّؤُوفِ)	et-Tevbe 9/128	Bir hida- yet vesi- lesi olarak Peygam- ber	er-Ra'ûf'un âyette Hz. Peygam- ber'in sıfatı olarak geç- mesinin izahı
	er-Rab	er-Rab (الرَّبِّ)	Âl-i İmrân 3/146	Allah'tan başkası er-Rab olarak isimlendi- rilir mi?	İsimlen- dirme
Raḥmân	Raḥmân	Raḥmân (الرَّحْمٰنِ)	Hadis	Allah'tan başkası er- Raḥmân olarak isimlendi- rilir mi?	İsimlen- dirme
er-Raḥîm	er-Raḥîm	er-Raḥîm (الرَّحِیْمِ)	Hadis	Allah'tan başkası er-Raḥîm olarak	İsimlen- dirme

²⁰⁷ Zû'l-celâli ve'l-ikrâm ismi Kur'ân-ı Kerîm'de er-Raḥmân 55/27, 78 âyetlerinde geçmektedir. Örneğin "وَيُنْفِیْ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" er-Raḥmân 55/27.

²⁰⁸ Zû'l-me'âric ismi Kur'ân-ı Kerîm'de "مِنَ اللّٰهِ ذِی الْمَعَارِجِ" el-Meâric 70/3 âyetinde geçmektedir.

				isimlendi- rilir mi?	
		er-Râzık (الرازق)	Hûd 11/6	Allah ku- luna yal- nızca he- lal rızık mı verme- lidir?	Mu'te- zile'nin rı- zık anlayışa eleştiri
er-Rezzâk	er-Rezzâk	er-Rezzâk (الرزاق)	Müştak	Rızık veri- cinin yal- nız Allah olduğu	Rezzâk is- minin yal- nızca Al- lah'a nispet edilebilece- ğinin be- yanı
er-Raķīb		er-Raķīb (الراقيب)	el-Kâf 50/18	-	-
es-Selâm	es-Selâm	es-Selâm (السلام)	en-Nûr 24/21/Hadis		-
es-Semî	es-Semî	es-Semî (السميع)	et-Tevbe 9/6	Allah'ın duyma ve konuşma- sının ma- hiyeti ne- dir?	Allah'ın zâtının ko- nuşan ve duyan ol- ması konu- sunda Eş'arî ve Kâlânîsî'de n aktarılan en sıhhatli görüşün Kâlânîsî'nin görüşü ol- duğunun beyanı
	es-Sâmî	es-Sâmî (السامع)	Müştak	-	es-Semî ismi ile aynı grupta
		es-Settâr (الستار)	Hadis	-	Sadece is- min izahı
		es-Sâtir (الساتر)	Müştak	-	es-Settâr ismi ile aynı grupta

		es-Sebûh (السبوح)	Hadis	-	Sadece ismin izahı
		es-Seyyid (السيد)	Hadis	Allah'tan başkası es-Seyyid olarak isimlendirilir mi?	Allah'tan başkalarının da es-Seyyid olarak isimlendirilmesinin câiz olduğu
eş-Şehîd	eş-Şehîd	eş-Şehîd (الشهيد)	Âl-i İmrân 3/18		Sadece ismin izahı
		eş-Şâhid (الشاهد)	Müştak	-	eş-Şehîd ismi ile aynı grupta
eş-Şekûr	eş-Şekûr	eş-Şekûr (الشكور)	Hadis	-	Sadece ismin izahı
		eş-Şâkir (الشاکر)	Hadis	-	eş-Şekûr ismi ile aynı grupta
eş-Şamed	eş-Şamed	eş-Şamed (الصمد)	Âyette geçmektedir; <i>Telhîş'de</i> zikredilmez. ²⁰⁹		Sadece ismin izahı
	eş-Şadık	eş-Şadık (الصادق)	Yûnus 10/93	Allah'a şer nispet edilebilir mi? Allah'a yalan nispet edilir mi?	Allah'ın şer ve yalan ile nitelendirilemeyeceğinin âyet ve hadislerle izahı
eş-Şabûr		eş-Şabûr (الصبور)	el-Enfâl 8/46	-	Sadece ismin izahı
		eş-Şafûh (الصفوح)	Manadan müştak		eş-Şafûh isminin günahları affetme anlamında olduğu

²⁰⁹ eş-Şamed ismi Kur'ân-ı Kerîm'de el-İhlâs 112/2 âyetinde; "اللَّهُ الصَّمَدُ" şeklinde geçmektedir.

ez-Žârr	ez-Žârr	ez-Žârr (الضار)	el-En'âm 6/17	Allah'tan başkası bu isimle isimlendirilir mi?	İsimlendirme
		eṭ-Ṭâhir (الطاهر)	Âyet ve hadis	-	Anlamına değinilmeden et-Ṭâhir isminin tevkîfi olduğuna vurgu
		eṭ-Ṭâlib (الطالب)	Abdulmüttalip'in Şiiri		Sadece ismin izahı
el-'Adl		el-'Adl (العدل)	el-Talâk 65/2	Zulüm ve kötülüklerin kaynağı ilâhî mi yoksa insani mi?	Eş'arî ve Mâtürîdî'nin kader anlayışlarının aktarılması
el-'Azîz	el-'Azîz	el-'Azîz (العزیز)	en-Nisâ 4/139	-	Sadece ismin izahı
el-'Alî	el-'Alî	el-'Alî (العلي)	el-Kasas 28/4	Allah her mekânda bizâtihi bulunur mu?	Mu'tezile ve Neccariyye'nin "Allah her mekânda"dır" görüşünün eleştirisi
		el-A'lâ (الأعلى)	el-A'lâ 87/1	Allah ve mekân	el-'Alî ismi ile aynı grupta
el-'Azîm	el-'Azîm	el-'Azîm (العظيم)	er-Rahmân 55/29	Allah ölçülebilir mi? Allah'ın dengi yoksa neye göre el-'Azîm'dir?	İsmin açıklanması ve çeşitli hadis rivayetlerinin konu ile ilgili yorumu

el-'Afûv	el-'Afûv	el-'Afûv (العفو)	et-Tevbe 9/43	Namazın geciktirildiğinde kısaltılması caiz midir?	“Namazların ilk vaktinde Allah'ın rızası, son vaktinde ise Allah'ın affı vardır.” hadisinin vaktin sonuna kalan namazın kısaltılabileceği şeklindeki te'vilinin bâtil olduğu
		el-'Âfî (العافي)	Müştak	-	el-'Afûv ismi ile aynı grupta
el-'Âlîm	el-'Âlîm	el-'Âlîm (العليم)	Hûd 11/14	Kadîm bilgi, Allah'ın bilgisi	İlmin kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrıldığı ve Allah'ın ilminin kâdim olduğu
	el-'Âlim	el-'Âlim (العالم)	Müştak	-	el-'Âlîm ismi ile aynı grupta
		el-'Allâm (العلام)	Müştak	-	el-'Âlim ismi ile aynı grupta
		el-Ġâfir (الغافر)	el-Bakara 2/285	Şirk koşan kimsenin âhiretteki durumu	Mu'tezile, Mürcie ve Hariciyye gibi fırkaların günahların imana zarar verip vermeyeceğine dair

				görüşleri- nin reddi	
el-Ġafûr	el-Ġafûr	el-Ġafûr (الغفور)	Müştak	Şirk ve di- ğer gü- nahların farkı, Günahla- rın kısım- ları	Şirkten dö- nülüp tövbe edilme- dikçe, hiç- bir şekilde bağışlanma- yacak en büyük gü- nah olduğu- nun izahı
el-Ġaffâr		el-Ġaffâr (الغفار)	Müştak	Günahla- rın imana zarar ve- rip ver- meyeceği meselesi	Günahların büyük ve küçük ol- mak üzere ikiye ayrıl- ması
el-Ġanî	el-Ġanî	el-Ġanî (الغني)	Muhammed 47/38		Sadece is- min izahı
		el-Ġâlib (الغالب)	Yûsuf 12/21		Sadece is- min izahı
		el-Ġallâb (الغلاب)	Müştak	-	Sadece is- min izahı
el-Fettâh		el-Fettâh (الفتاح)	el-Fâtır 35/2	-	Sadece is- min izahı
		el-Fâtiḥ (الفتاح)	Müştak	-	el-Fettâh ismi ile aynı grupta
		Fâliḳu'l- Ḥabb (الفالق الحب)	Âyette geçmektedir; <i>Telḥiṣ'de</i> zikredilmez. ²¹⁰		Sadece is- min izahı
		Fâliḳu'n- Nevâ (الفالق النوى)	Âyette geçmektedir; <i>Telḥiṣ'de</i> zikredilmez. ²¹¹		Sadece is- min izahı
		Fâliḳu'l- İsbâḥ (الفالق)	Âyette geçmektedir; <i>Telḥiṣ'de</i> zikredilmez. ²¹²		Sadece is- min izahı

²¹⁰ Fâliḳu'l-Ḥabb ismi el-En'âm 6/95 "إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى" şeklinde Allah'a nispet edilmektedir.

²¹¹ Fâliḳu'n-Nevâ ismi el-En'âm 6/95 "إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى" şeklinde Allah'a nispet edilmektedir.

²¹² Fâliḳu'l-İsbâḥ ismi el-En'âm 6/96 "فَالِقُ الْأَصْبَاحِ" şeklinde Allah'a nispet edilmektedir.

(الإصباح)

el-Ḳādir	el-Ḳādir	el-Ḳādir (القادر)	et-Talâk 65/3	Yaratma ve kudret sıfatı	Allâf ve Nazzâm ile Kerrâmiyye 'nin Al- lah'ın kud- ret sıfatı hakkındaki görüşleri- nin eleşti- risi
		el-Ḳādîr (القدير)	el-Bakara 2/20	Yaratma ve kudret sıfatı	Allah'ın zâtı ile Kâdir ve ezelî oldu- ğunun be- yanı
el-Ḳavî	el-Ḳavî	el-Ḳavî (القوي)	Âyette geçmektedir; <i>Telhîş'de</i> zikredilmez. ²¹³		Sadece is- min izahı
	el-Ḳāhir	el-Ḳāhir (القاهر)	el-En'âm 6/18	-	Sadece is- min izahı
el-Ḳahhâr		el-Ḳahhâr (القهار)	Müştak	-	el-Ḳāhir ismi ile aynı grupta
el- Ḳayyûm	el-Ḳayyûm	el- Ḳayyûm (القيوم)	Âyette geçmektedir; <i>Telhîş'de</i> zikredilmez. ²¹⁴		Sadece is- min izahı
		el- Ḳayyâm (القيام)	Müştak	-	el-Ḳayyûm ismi ile aynı grupta
	el-Ḳāim	el-Ḳāim (القائم)	er-Ra'd 13/33	Allah'a el- Kāim ismi nispet edilebilir mi?	Allah'ın el- Kāim olarak isimlendi- rilmesine dair

²¹³ el-Ḳavî ismi dokuz âyette Allah'a nispet edilmektedir. Örneğin "اللَّهُ إِنَّهُ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ" el-Mü-
min 40/22.

²¹⁴ el-Ḳayyûm ismi üç âyette Allah'a nispet edilmektedir. Örneğin "اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ" Âl-i
İmrân 3/2.

el-Ḳuddûs		el-Ḳuddûs (القدوس)	el-Bakara 2/30		el-Ḳuddûs isminin açıklanması ve çeşitli rivayetlerin değerlendirilmesi
el-Ḳābîz	el-Ḳābîz	el-Ḳābîz (القابض)	el-Bakara 2/245		Sadece ismin izahı
		Ḳābilu't- Tevb (قابل التوب)	Müştak	-	Sadece ismin izahı
el-Kebîr		el-Kebîr (الكبير)	Âyet ve hadis	-	Sadece ismin izahı
		el-Kübbâr (الكبار)	Âyet ve hadis	-	el-Kebîr ismi ile aynı grupta
		el-Ekber (الأكبر)	Yûsuf 12/31 ve Hadis		el-Kebîr ismi ile aynı grupta
el-Kerîm	el-Kerîm	el-Kerîm (الكريم)	el-Vakıa 56/77		Sadece ismin izahı
	el-Kâfi	el-Kâfi (الكافي)	el-Ankebût 29/51		Sadece ismin izahı
		el-Kefil (الكفيل)	Âl-i İmrân 3/37		Sadece ismin izahı
el-Laṭîf	el-Laṭîf	el-Laṭîf (اللطيف)	eş-Şûrâ 42/19	Allah'a kullarına bol rızık vermesi vacip midir?	Mu'tezile'nin rızık anlayışının eleştirilmesi
el-Mubdi'	el-Mubdi'	el-Mubdi' (المبدئ)	Yûnus 10/4	Allah'ın birliği	Tevhid ilkesine aykırı görüşleri bulunan fırkaların reddi
el-Mu'îd	el-Mu'îd	el-Mu'îd (المعيد)	el-Burûc 85/13	Ölümden sonra yeniden dirilme	Fetret dönemindeki altı grubun ölümden sonraki

				(<i>İade, Haşr</i>)	hayata dair görüşlerinin beyanı
el-Muhyî	el-Muhyî	el-Muhyî (المحيى)	Yâsîn 36/79	Yaşamı yaratan kimdir?	Muammer b. Abbâd'ın "Allah cisimleri yarattı cisimler ise arazları yarattı" görüşünün eleştirisi
el-Mümît	el-Mümît	el-Mümît (المميت)	Âyet	Ölümü yaratanın kim olduğu, düşük doğan çocuğun, mükellef olmayan çocuk ve hayvanların âhiretteki durumu, vahşi hayvanlarca yenilen veya vücuttan ayrılan uzuvların âhiretteki durumu, ivaz konusu, melek, şeytan ve cinlerin âhireti konumu	Mu'tezile ve Eş'arîlere âhiret görüşleri sebebiyle eleştirisi

Mute'âlî	el-Mute'âlî	Mute'âlî (المتعالى)	Müştak	-	-
		el-Mevcûd (الموجود)	en-Nûr 24/39	-	-
		el-Mûcid (الموجد)	Manadan müştak	Yaratma	Mevcûdu ve ma'dûmu yaratmanın Allah ol- duğu
		el-Mu'dim (المعدم)	Manadan müştak	Yaratma	el-Mûcid ismi ile aynı grupta
		el-Mute- vaḥḥid (المتوحد)	Müştak	-	Daha önce açımlandı denilerek geçilmiştir.
		el-Mute- ferrid (المتفرد)	Manadan müştak	-	el-Mute- vaḥḥid ismi ile aynı grupta
el-Melik	el-Melik	el-Melik (الملك)	el-Bakara 2/102		Sadece is- min izahı
		el-Mâlik (المالك)	Müştak	Allah he- nüz var olmayan bir şeyin (ma'dûm) mâliki ol- ması mümkün müdür?	Cübbâî'nin "Allah, mevcûdun mâlikidir diyemeyiz" görüşünün reddi
		el-Melîk (المليك)	Müştak	-	el-Mâlik ismi ile aynı grupta
Mâlikü'l-mülk		Mâlikü'l- mülk (مالك الملك)	Müştak	-	el-Mâlik ismi ile aynı grupta
	el-Mubîn	el-Mubîn (المبين)	el-En'âm 6/59	-	Sadece is- min izahı
el-Metîn	el-Metîn	el-Metîn (المتين)	ez-Zariyat 51/58	Allah'a bu isim nis- pet edile- bilir mi?	Cübbâîler'in el-Metîn is- mine

					verdikleri anlamın reddi
el-Mecîd	el-Mecîd	el-Mecîd (المجيد)	Âyet	-	Sadece ismin izahı
el-Mâcid	el-Mâcid	el-Mâcid (الماجد)	Müştak	-	el-Mecîd ismi ile aynı grupta
el-Mucîb	el-Mucîb	el-Mucîb (المجيب)	el-Bakara 2/186	Allah'ın dualara icabeti zorunlu mudur? Kâfir ve fasığın duası, Peygamberlerin dualarının kabul olması onlara verilmiş mûcize mi?	Mu'tezile'nin dua anlayışını eleştirilmesi
el-Muḥşî		el-Muḥşî (المحشي)	el-Cin 76/68	Âlemde her şeyin sonlu olması, Allah'ın bunları saymaya gücünün yeteceği, İlim sıfatı	Âlemin sonluluğunun izahı
		el-Muḥîṭ (المحيط)	el-Bakara 2/19		Sadece ismin izahı
Muşavvir	Muşavvir	Muşavvir (المصور)	el-Bakara 2/260	Allah'ın insanları nasıl şekillendirdiği meselesi	Çeşitli grupları eleştirmektedir.

				Tekvin sıfatı	
el-Muheymin	el-Muheymin	el-Muheymin (المهيمن)	el-Mâide 5/48	-	Sadece ismin izahı
el-Mu'iz	el-Mu'iz	el-Mu'iz (المعز)	Âl-i İmrân 3/26		Sadece ismin izahı
el-Müzill	el-Müzill	el-Müzill (المزل)	Âyet	-	Sadece ismin izahı
el-Muqaddim		el-Muqaddim (المقدم)	Müştak	Allah'ın kulu hak etmediği hâlde dilediğini öne çıkarması	Allah'ın terip üzerine davranması gerektiğine dair görüş ile aslah anlayışının reddi
el-Mü'ahhîr		Mü'ahhîr (المأخر)	Müştak	Allah'ın kulu hak etmediği hâlde dilediğini geride bırakması	el-Mukaddim ismi ile aynı grupta
		el-Müdeb- bir (المدبر)	es-Secde 32/5	Allah'ın tek müdeb- bir ol- duğu ve âlemi dü- zenlemesi	Çok tanrılı inançların ve Kaderiyye'nin "fillerin müdeb- biri insanın kendisidir" görüşünün reddi
		el-Mü- demmir (الدممر)	el-Furkân 25/36		Sadece ismin izahı
		el-Müyes- sir (الميسر)	el-Kamer 54/18,22,32,40		Sadece ismin izahı
		el-Muğîs (المغيث)	Yûsuf 12/49	-	Sadece ismin izahı
el-Muqât		el-Muqât (المقيت)	en-Nisâ 4/85	-	Sadece ismin izahı

	el-Mün'im (المنعم)	en-Nahl 16/53	-	Sadece ismin izahı	
	el-Müsemmi' (المسمع)	el-Enfâl 8/23	Allah'ın duyması, Semi' olması	Sadece ismin izahı	
	el-Mûfi (الموفي)	el-Bakara 2/40	-	-	
	el-Muveffi (الموَفِّي)	Âl-i İmrân 3/55	-	Sadece ismin izahı	
	el-Mu-tevâfi (المتوافي)	en-Nûr 24/25	-	Sadece ismin izahı	
	el-Melî (الملي)	Ümmet kullanımı terilir.	-	Sadece ismin izahı	
	el-Mu'âfi (المعافي)	Hadis	-	Sadece ismin izahı	
	el-Münşî' (المنشئ)	el-Vakıa 56/35	-	Sadece ismin izahı	
el-Mu'tî	el-Mu'tî (المعطي)	Âyet ve hadis	-	Sadece ismin izahı	
	el-Mufzil (المفضل)	Hadis	-	Sadece ismin izahı	
	el-Mu-bârek (المبارك)	Fussilet 41/10	-	Sadece ismin izahı	
	el-Mü-tebârek (المتبارك)	el-Mülk 67/1	-	Sadece ismin izahı	
	el-Mevlâ (المولى)	Muhammed 47/11	Hidayet vesilesi olarak Peygamber	Allah'ın Hz. Muhammed'in dostu ve koruyucusu olduğu	
el-Mâni'	el-Mâni'	el-Mâni' (المانع)	Hadis	-	Sadece ismin izahı
	el-Müste'ân (المستعان)	Yûsuf 12/18	-	Sadece ismin izahı	
el-Muqtedir	el-Muqtedir (المقتدر)	el-Kamer 54/55	-	Sadece ismin izahı	

		el-Müdrîk (المدرک)	el-En'âm 6/103		Sadece ismin izahı
		el-Muhlik (المهلك)	el-Kamer 54/51		Sadece ismin izahı
		el-Meşkûr (المشکور)	el-Kamer 45/152		Sadece ismin izahı
		el-Ma'bûd (المعبود)	el-Hac 22/77		Sadece ismin izahı
		el-Maḥmûd (المحمود)	el-İsrâ 18/111		Sadece ismin izahı
el-Mü'min	el-Mü'min	el-Mü'min (المؤمن)	el-Haşr 59/23	Mûcize	Peygamberin doğruluğunun mûcize ile onaylandığı
		en-Naşîr (النصير)	er-Rûm 30/5	-	Sadece ismin izahı
		en-Nâşir (الناصر)	Müştak	-	Sadece ismin izahı
en-Nâfi'	en-Nâfi'	en-Nâfi' (النافع)	Âyet ve hadis	-	Sadece ismin izahı
en-Nûr	en-Nûr	en-Nûr (النور)	en-Nûr 23/35	Peygamberlerin vasıfları	Nûr'un Hz. Muhammed'in isimlerinden biri olduğu
	el-Vitr	el-Vitr (الوتر)	el-Fecr 89/3	-	Sadece ismin izahı
el-Vâhid	el-Vâhid	el-Vâhid (الواحد)	Müştak	-	Daha önce açıklandı denilerek geçilmiştir.
el-Vâcid	el-Vâcid	el-Vâcid (الواجد)	Hadis	-	Sadece ismin izahı
el-Vedûd	el-Vedûd	el-Vedûd (الودود)	en-Nûh 71/23	-	Sadece ismin izahı
el-Vâriş	el-Vâriş	el-Vâriş (الوارث)	Hadis	-	Sadece ismin izahı
el-Vâsi'		el-Vâsi' (الواسع)	el-Gâfir 40/7	-	Sadece ismin izahı

el-Vekîl	el-Vekîl	el-Vekîl (الوكيل)	el-İsrâ 17/2	-	Sadece isim izahı
el-Velî	el-Velî	el-Velî (الولي)	el-Bakara 2/257	Hidayet vesilesi olarak Peygamber	Sadece isim izahı
el-Vehhâb	el-Vehhâb	el-Vehhâb (الوهاب)	es-Sâd 38/35	-	Sadece isim izahı
el-Hâdî	el-Hâdî	el-Hâdî (الهادي)	Fussilet 401/17	Hidayet vesilesi olarak Peygamber	Sadece isim izahı
		el-Mütellim (المتكلم)	el-Bakara 2/253	Allah'ın kelâm ve tekvin sıfatı	Kelâm sıfatı çerçevesinde müstakil bir bölümde ele alınır. Esmâ bölümünde yer verilmez.
	el-Ḳadîm	el-Ḳadîm (القديم)	Kadîm kavramı “üzerinden uzun zaman geçmiş olma” anlamında; Yâsîn 39 ve el-Ahkâf 11’de geçmektedir. Ancak Kur’ân’da kadîm, Allah’a nispet edilmez.	İsbât-ı Vâcib: Hudûs delili	Eserin “âlem” bölümünde ele alınmaktadır. Esmâ-i hüsnâ bölümünde yer verilmez.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBÛ İSHÂK ES-SAFFÂR'IN ESMÂ-İ HÜSNÂYA DAYANAN KELÂM ANLAYIŞI

Saffâr, *Telhîşü'l-edille* adlı kelâm eserinde, Allah' lafza-i celâlinden 'el-Hâdî' ismine kadar alfabetik bir sıra içinde 175 esmâ-i hüsnâyı izah eder.

¹ Bu isimlerin müştaklarını da belirtir. Tek başına bir kitap olabilecek genişliğe ve muhteva zenginliğe sahip olan bu kısım, 912 sayfalık eserin üçte birine karşılık gelmektedir. Saffâr, Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili ulûhiyet konularına ise eserinde 322 sayfalık bir kısımda yer vermektedir.² Buranın büyük bir bölümü, esmâ-i hüsnâ yorumundan oluşmaktadır. O, ilâhî isimlerin öncelikle dil açısından izahını yapmakta, âyet veya hadisten tevkîflilik delillerini belirtmekte ve sonrasında esmâ hangi kelâmî konu ile ilgili ise o konuda değerlendirmelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla onun kelâm düşüncesinin ve özellikle ulûhiyet anlayışının esmâ-i hüsnâyâ dayandığı düşüncesi akla gelmektedir. Bu sebeple bu bölüm Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ yorumuna ayrılmıştır. Bu kapsamda öncelikle onun yorum yöntemi belirlenecek ve daha sonra ilâhî isimler, Saffâr'ın izahları dikkate alınarak bağlantılı oldukları kelâmî konulara göre tasnif edilecektir. Tasnif sonrasında onun yorumları incelenerek kelâmî görüşlerinin esmâ-i hüsnâyâ dayanıp dayanmadığı araştırılacaktır.

1. Esmâ-i Hüsnâ Yorum Yöntemi

Saffâr'ın esmâ-i hüsnâyı hem dilsel hem de kelâmî açıdan incelemekte ve yorumlamaktadır.³ Onun eserinin geneline hâkim olan lugavî (semantik) istidlal yöntemi, esmâ-i hüsnâ konusu için de geçerlidir.⁴ Bu yöntem, Arapçanın dil mantığı ile lafız - anlam tahliline dayanan bir istidlal usûlüdür.⁵ Saffâr'ın, semantik yöntemi seçmekte ve

¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1-2/395-652.

² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1-2/319-690.

³ Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ yorum yöntemi için bk. Hümeyra Sevgülü Hacıbrahimoğlu - Abdullah Demir, "Mâturidite Scholar Abû İshâq al-Şaffâr's Understanding of Kalâm Based on al-asmâ' al-husnâ", *ULUM* 3/2 (2020), 159-199.

⁴ Saffâr'ın semantik yöntemi eserinde oldukça sık kullanmasına ilişkin bilgi daha önce onun kelâm yönteminin izah edildiği çalışmalarda belirlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 475-480; Galip Türcan, "Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli - Bâkullânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2011), 130-131.

⁵ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 475.

kullanılmadaki amacı, kelimelere ve özellikle dinî kavramlara etimolojik kökeninde bulunmayan anlamları yükleme teşebbüslerini engellemek olarak belirginleşmektedir.⁶ Saffâr öncelikle ilgili ismin kökenini oluşturan kelimenin dildeki vazolunduğu aslî mânâyı (*aslü'l-vaz'*) tespit etmeye çalışmaktadır. Onun dikkat ettiği temel ilke, *kelimelerin vazolunduğu aslî mananın korunması gerektiğidir*. Bu ilke, dili vaz' eden yani kelimelere aslî anlamını kazandıranın Allah olduğu anlayışına dayanmaktadır. Zira ona göre dilin kökeni, tevkîfidir. Dilin kökeninin kıyâsî olduğu görüşüne onun karşı çıktığı daha önce izah edilmiştir.⁷

Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ yorumunda hassasiyet gösterdiği ikinci temel ilke, *isim ve sıfatın ayrı olduğunun kabul edilmesi gerektiğidir*.⁸ O, bu ilkesini lugavî izahlarla temellendirmektedir. Örneğin Saffâr'a göre 'âlim' dil açısından isim ve 'ilim' sözcüğü de sıfattır. Bu görüşünü "isimlerin müştak, sıfatların ise mastar olduğu yaygın görüştür" şeklinde lugat âlimlerini referans alarak belirtmektedir. Onun isim ve sıfat kavramlarının iki ayrı şey olduğu ilkesini ısrarla savunmasındaki amaç, Mu'tezile'nin sıfat anlayışını reddetmektir. Allah'ın zâtı ile kâim manalar olarak anlaşılan müştak sıfatlar (hayat, ilim, irade, kudret vb.), tevhid ilkesini zedeleyeceği gerekçesi ile Mu'tezile anlayışında kabul edilmez. Zira onlar bu sıfatların Allah'a nispet edilmesi durumunda, Allah'ın zâtının haricinde başka kadîmlerin varlığının kabul edilmesi gerekeceğini (*teaddüd-i kudemâ*) ve bunun da tevhide aykırı olduğunu⁹

Saffâr'ın dikkate aldığı bir diğer ilkesi, *esmâ-i hüsnânın belli bir sayı ile sınırlandıramayacağı (tahdîd)* şeklindedir. Bu kapsamda o bazı hadis rivayetlerindeki Allah'ın doksan dokuz-yüzden bir eksik- ismi olduğuna dair ifadenin rakamsal anlamda bir sınırlama manasına gelmediğini düşünmektedir. Bununla ilgili rivayetler ve Saffâr'ın delilleri, önceki bölümde ayrıntılı olarak sunulmuştur.

Saffâr'ın esmâ-i hüsnâya ilişkin bir diğer yorum ilkesi, "Ne ta'tîl ne teşbih; Ne cebr ne de tefvîz/Ta'tîl anlayışı da hatalı teşbîh anlayışı da; Cebr anlayışı da hatalı tefvîz anlayışı da (لا تعطيل ولا تشبيه ولا جبر ولا تفويض)" şeklindedir.¹⁰ Saffâr bu ilkeyi Ebû Hanîfe'ye

⁶ Saffâr'ın semantik yöntemi kullanmasına dair bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 475-480.

⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/374; Tevkîf ve İstilahî görüşlerin ayrıntısı için bk. Demir, *Ebû İshak Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 480-486.

⁸ "أما الصفة فإنها ليست باسم، لأن اسم العالم ليس بصفة للعالم، وإنما العلم هو صفته" bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/360.

⁹ Mu'tezile kelâmında Allah'ın sıfatları: âlim, kâdir, hay, mürîd şeklindedir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/210-214; Mu'tezile'nin zât-sıfat tartışmasına ilişkin ayrıntılı görüşleri ve çözüme kavuşturmak amacı ile ortaya attıkları ahvâl teorisi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 240-249.

¹⁰ bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/400.

atfetmektedir.¹¹ Bu ilkeye göre Mu'tezile'nin yaptığı gibi Allah'a hiçbir sıfat nispet etmek (ta'til) doğru değildir.¹² Allah'ın yaratılmışlara benzetilmesi (teşbîh) de doğru değildir. Ona göre Allah'ın isimleri ta'til ve teşbîhe düşülmeden yorumlanmalıdır. Örneğin o, el-Cemîl isminin açıklamasında yaratılmışlara ait bir özellik olan güzellik vasfının Allah'ın sûretine atfedilemeyeceğini ifade etmekte ve Allah'ı yaratılmışlara benzetmesi sebebiyle Müşebbihe anlayışını eleştirmektedir.¹³ Ayrıca o, bu ilke ile ilâhî isimlerin Cebriyye'nin anlayışında olduğu gibi insanları tamamen iradesiz bir duruma düşürecek (cebr) şekilde anlaşılmasına da irâdî fiillerin meydana gelmesinin Allah tarafından tamamen insana havale edildiği (tefvîz) şeklindeki Mu'tezilî anlayışa da karşı çıkmaktadır.

Saffâr, esmâ-i hüsnâyâ sıraladığımız temel ilkeler çerçevesinde anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Bu kapsamda öncelikle ilgili ismin hangi kökten türemiş olduğunu belirlemektedir. İkinci aşamada ele alınan ilâhî ismin anlamını, dilcilerin görüşlerini de referans alarak irdelemekte ve naslardaki kullanım örneklerini dikkate alarak ismin manasını belirlemektedir. Üçüncü aşamada ise anlamını belirlediği ilâhî ismi, bağlantılı olduğunu düşündüğü inanç konusu ile irtibat kurarak kelâmî açıdan izah etmektedir.

Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ konusunu kelâmî açıdan izah etmeye çalışmasındaki amaç, Ehl-i Hak olarak andığı Ehl-i Sünnet ve özelde Hanefî - Mâtürîdîler'in görüşünü ortaya koymak ve bu görüşlere muhalif diğer anlayışları reddetmektir. Ayrıca kelâm ilminin bir görevi olarak gördüğü İslâm inancına aykırı inanç ve fikirleri red ve çürütme faaliyeti, esmâ-i hüsnâdan yararlanmak ve bu isimleri delil olarak zikretmektir. Örneğin tevhid ilkesi bağlamında ele alınan el-Ehad ve el-Vâhid gibi isimlerinde, Hıristiyanlığın en eski üç mezhebi olan Ya'kûbiyye, Nestûriyye ve Melkâiyye'yi eleştirmektedir. Aynı şekilde yaratma ile ilgili olan el-Hâlık ve el-Bedî isimlerinde tabiatçıları, materyalistleri, düalistleri ve hulûl anlayışını benimseyenleri reddetmektedir. Müslümanlar arasında ortaya çıkan Cehmiyye, Cebriyye, Eş'arîyye ve Mu'tezile mezheplerini ise onların İslâm inancına aykırı olduğunu düşündüğü görüşleri sebebiyle yine ilâhî isimleri delil olarak kullanarak çürütmeye çalışmaktadır.

2. Bilgi ve Varlık Anlayışı

Saffâr'ın eseri *Telhîşü'l-edille*'nin ilk konusu, bilgidir. O, burada bilginin imkânı, tanımı ve türleri konusuna değinmektedir. Bu konular, ilâhî isimlerin izahında tekrarlanmaktadır. Esmâ-i hüsnâyâ alfabetik bir düzen içerisinde açıklarken sıra el-'Âlim, el-'Alîm

¹¹ Bu söz Tahâvî akidesi şerhinde de Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmâil b. İbrâhim Şeybânî, *Şerhu'l 'Akdîtu't-Ṭahâviyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l İlmîyye, 2018), 21.

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Çelebi, "Sıfat", 37/102; "Müfevvida", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/500-501.

¹³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/429-430.

ve el-‘Allâm gibi ilim ile ilgili isimlerine geldiğinde de tekrara düşmemek amacıyla okuyucuyu eserinin ilim kısmına yönlendirmektedir. Eserde yer alan bilgi bahsi incelendiğinde Allah’ın ilmi olan kâdim ilmi el-‘Âlim, el-‘Alîm ve el-‘Allâm isimlerine atıf yaparak izah ettiği görülmektedir. Esmâ-i hüsnâ içinde bu şekilde birçok örnek bulunmaktadır. Özellikle yakın anlamlı olan isimlerde “bunun manası daha önce açıklanmıştır” denilerek önceden bahsi geçmiş isme atıfta bulunulmuş yahut daha önce müstakil bir başlık altında ele alınmışsa el-‘Âlim isminde olduğu oraya atıf yapılmıştır. Örneğin Saffâr, et-Tevvâb isminde ismin kökeni, anlamı, delili ve kelâmî yorumuna değinmiştir. Bu sebeple onunla yakın anlamlı olan Kâbilu’t-Tevb isminde “bu ismin manasını daha önce açıkladık” denilerek et-Tevvâb ismine atıfta bulunmuştur. Görüldüğü üzere bazı isimlerde kelâmî yorum yapılmaması, bu konunun müstakil bir başlık altında ele alınması yahut ismin manasının daha önce yakın anlamlı isimde açıklanması ile ilgili bir durumdur ve ilgili isimde buna dikkat çekilmiştir.¹⁴

Saffâr, Ehl-i Hakk’ın kabul ettiği bilgi türlerinin, Allah’ın bilgisi olan kadîm ilim ve yaratılmışların bilgisi olan hâdis bilgi şeklinde iki tane olduğunu ifade eder. Daha sonra bu bilgi türlerinin izahına geçer.¹⁵ Ona göre kadîm bilgi, Allah’tan başkasında bulunması mümkün olmayan bir sıfattır. Saffâr, kadîm kelimesinin izahı için “*Ay için de menziller belirlidik; sonunda o, hurma salkımının (ağaçta kalan) kadîm sapı gibi olur.*”¹⁶ ve “*İnkâr edenler inananlara şöyle dediler: "Eğer bu iyi bir şey olsaydı bizi bırakıp da onlara gelmezdi!" Onunla doğru yolu bulamadıkları için 'Bu kadîm bir yalandır' demeye devam edeceklerdir.*”¹⁷ âyetlerini kullanmaktadır.¹⁸ Kadîm lafzı bu âyetlerden de anlaşılacağı üzere “diğerlerine kıyasla önde olmayı” mübalağalı bir şekilde ifade etmektedir. Muhdes bilgide ise yani yaratılmışlara özgü olan bilgide bundan söz edilemez. Bazı Ehl-i Sünnet kelâmcıları “Allah’ın ilmi ezeldir” diyerek kadîmden farklı bir kavram kullanmışlardır. Saffâr, ezeldi kavramının Allah’ın bilgisini ifade etmek için kullanılmasına karşı çıkmamaktadır. Nitekim onun için önemli olan; bu bilginin sonradan yaratılmadığının ve yalnızca Allah’a has bir bilgi olduğunun belirtilmesidir.

Saffâr, Allah’ın bilgisinin hâdis olmadığı gibi zarûrî de olmadığına dikkat çekmektedir. Aynı şekilde bu bilgi müktesep de değildir. Zira duyulara dayanmamaktadır. Oysaki

¹⁴ Bilgi konusu için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/73-133; Ayrıca Mâtûrîdî epistemolojisi hakkında bk. Angelika Brodersen, *Mâtûrîdî'nin Epistemolojisine Modern ve Geleneksel Yaklaşımlar*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: OTTO, 2020), 61-72.

¹⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/99-100; Saffâr’ın yer verdiği diğer bilgi türleri için bk. Demir, *Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, 369-381.

¹⁶ Yâsîn 36/39.

¹⁷ el-Ahkâf 46/11.

¹⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/100.

zarûrî ve kesbî bilgi başka bir şeye ihtiyaç duyması bakımından acziyet ifade eder. Ancak Allah'ın böyle bir acziyetle vasıflanması mümkün değildir. Nitekim sonradan öğrenme anlamına gelen kesbî bilgi Allah'a nispet edildiğinde O'nun bilgisizliğini iddia etmek anlamına gelir ki Allah için cehâlet söz konusu olamaz. Kelâm literatüründe havâss-ı selîme (sağlam duyular) olarak ifade edilen bilgi edinme yolu Saffâr tarafından "his" olarak belirtilir. His yolu ile edinilen bilgi ona göre duyular aracılığı ile elde edildiği için muhtaçlık ifade eder. Allah böyle bir muhtaçlıktan elbette münezzehtir. Dolayısıyla Saffâr, insana özgü bilgi edinme yolları olan zârûrî, kesbî ve dolayısıyla hâdis bilgiyi Allah'tan nefyeder.¹⁹

Meşşâî okulunun kurucusu olan filozof Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin (öl. 252/866) 'âlim' tanımına göre bir şeyi bilen kişiye âlim denilir ancak bu kişi için bildiği bu şeyin gizli kalması da caizdir. Bu sebeple o ve felsefecilerden bir topluluk Allah'ın âlim olduğunu inkâr etmişlerdir. Zira Allah âlim olursa onlara göre kendisinden bazı şeylerin gizli kalması anlamına gelmektedir. Allah'tan bir şeyin gizli kalması mümkün değildir. Saffâr'a göre bu görüş iki yönden batıldır. Bunlardan ilki; bu görüş "ilmin sabit olduğunu ve kaybolduğunu aynı anda iddia etmektedir". Akıllı kimse böyle bir iddiada bulunmaz. İkincisi ise bu görüş Allah'ı cehâlet sıfatı ile muttasıf kılar ki bu açık bir şekilde küfürdür.²⁰

Kerrâmîler'den bazıları Allah'ın âlim olduğunu ancak kendi nefsinin bilgisini başka bir ilimle bildiğini iddia ederler. Saffâr, bu görüşe göre ikinci bilgi ancak üçüncü bilgi ile bilinebilir ve üçüncü bilgi ise ancak dördüncü bilgi ile bilindiğine dikkat çeker. Ona göre bu sonsuza kadar devam eder ve Allah'ın kendisinin âlim olduğunu bilmemesi sonucunu doğurur. Kerrâmîler'den bazıları ise Allah'ın kendisinin âlim olduğunu bilmediğini iddia eder. Saffâr bu görüşü iddia edenlerin küfre düştüğünü söyler.²¹

Saffâr, Mu'tezile'nin Allah'ın âlim olduğunu inkâr ettiğini düşünmektedir. Burada dayanağı onların el-'Âlim isminin ilim sıfatından müştak olduğunu reddetmeleridir.²² Saffâr, ilim sıfatından arındırılmış el-'Âlim isminin Allah için mümkün olmadığını düşünmektedir. Ona göre Mu'tezile âlimleri bu görüşleri ile Allah'ı yaratılmışlarla bir tutarak "O'na benzer hiçbir şey yoktur"²³ âyetine aykırı davranmışlardır. Yine ona göre ilk

¹⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/100-101.

²⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/91.

²¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/91.

²² Bu görüşün Cübbâîlere ait olduğu ifade edilir. Nitekim Kâdî'ye göre Allah'ın ilminin cehâlet veya unutmaya ile ilim sıfatından uzaklaştırılması mümkün değildir. O, Allah'ın ezeli bir şekilde âlim olmayıp sonradan âlim olması durumunda O'nun hâdis bir ilimle âlim olması gerekecektir. Bu ise ona göre yanlıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 2013, 1/258.

²³ eş-Şûrâ 42/11.

Mu'tezile âlimleri Allah'ın ezeli bir şekilde âlim olmadığını ancak daha sonrasında kendisi için bilgiyi yarattığını ve bu sayede âlim olduğunu düşünmektedirler. Örneğin Allah insanı yaratacağını ilim olarak bilmez ancak insanı yarattıktan sonra O kendi nefsinde bunun ilmini yaratır ve sonrasında âlim olur. Saffâr, "Allah kullarının fiillerini ezeli bir şekilde bilmez. Kul fiilli işledikten sonra bilir" şeklinde düşündükleri için bunu iddia etmek durumunda kaldıklarını ifade eder. Ona göre bu görüşlerin hepsi dalâlet ve cehalettir. Zira bu görüşle Allah'ı ezeli bir şekilde câhil kabul etmişlerdir ve bu görüş kişiyi küfre düşürmek için yeterlidir. Saffâr, bilmediği bir şeyi yaratmasının Yaratıcı için nasıl mümkün olacağını sorarak onların cehâlet içinde olduklarını belirtir.²⁴

Mu'tezile'ye göre ilim kavramı Allah ile yarattıkları arasında ortak bir kavram olduğu için Allah'ın bununla vasıflanması mümkün değildir. Zira "Allah âlimdir" denilirse Allah ile yarattıkları arasında bir ortaklık iddia etmiş oluruz. Onlara göre Allah'ın ilmi, cehli, kudreti yahut aczi yoktur. Bâtınîler ve filozoflar da "Allah âlim, kâdir ve hay'dır denilemez. Zira bu durumda mahlukat ile O'nun arasında ortak bir vasıf verilmiş olur" şeklinde düşünmüşlerdir.²⁵ Ayrıca Bâtıniyye, Allah için 'şeydir veya şey değildir' aynı şekilde âlim, cahil, kâdir, aciz, mevcûd ve ma'dûm değil demek de uygun değildir görüşündedir. Bu görüş Bâtıniyye ile Mu'tezile arasında ortaktır. Zira onların iddiası Allah'ın ayrı bir ilim sıfatı ile muttasıf olmadığı eğer böyle bir iddiada bulunulursa bunun da Allah ile yaratılmışlar arasında ortaklık meydana getireceği şeklindedir. Onlara göre bu iştirak şirkittir. Bu anlayışı şöyle örnekendirirler: Siyah nasıl ayrı bir siyahlık vasfı ile vasıflanmaz ve kendisinde siyahtır. Allah da ayrı bir ilim sıfatı ile sıfatlanmak yerine kendi nefsinde âlimdir. Saffâr, Allah'ın ilim sıfatının O'nun ve yarattıkları arasında ortak olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığını ifade eder ve "bize göre Allah âlimdir" der. Nitekim Ehl-i Sünnet Allah'ın âlim olduğu konusunda ittifak hâlinindedir.²⁶

Saffâr, Allah'ın yaratılmışlar ile ortak bir sığata sahip olmasının mümkün olmadığı gerekçesi ile âlim olmadığını söyleyenlere, bir şeyin diğzerinin misli olması için birbirlerinin yerine geçebiliyor olmaları gerektiğini belirterek cevap verir. Ona göre bu olmağı zaman misliyyet olamaz. Aynı şekilde birisi için caiz olan şey diğzeri için de caiz olursa misil olmak söz konusu olur. Allah, Nuh'un (a.s) gemisi hakkında "...binecekleri benzer araçlar yaratmamız da kendileri için açık bir kanıttır."²⁷ buyurarak misil kelimesini kullanmıştır. Ona göre âyette 'misil' denilmesinin kullanılma sebebi, Arap lüğatinde develere de "kara gemisi" deniliyor olmasıdır. Yani karada bindikleri gemilerin misli, deniz için de yaratılmıştır ve denizdeki bineklere gemi denilir. Dolayısıyla Saffâr'a göre insanın bilgisi ile

²⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/92.

²⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/92.

²⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/93-94.

²⁷ Yâsîn 36/42.

Allah'ın ilmi kesinlikle birbirinin misli değildir ve bu iddia edilemez. Zira Allah'ın bilgisi bütün yönlerden kemâl noktasındadır ve bütün mahlûkatı tafsilatı ile birlikte bilecek şekildedir. İnsanın bilgisi elbette ki böyle değildir.

Saffâr, “bizim görüşümüze göre Allah ilim sıfatı ile âlimdir” der. Burada Arap lugati ve Kur'ân âyetlerindeki kullanımını delil olarak zikrederek Bâtînîler'in “Allah âlim değildir” şeklindeki yaklaşımlarını reddetme gayretindedir. Bâtînîler'in kavramları Arap dilinden ve âyetlerdeki kullanımlarından uzak bir şekilde yorumlamasına karşılık olarak Saffâr, “vazolunan asıl mananın korunması gerektiği” ilkesine göre onları eleştirmiş ve Allah'ın ilim sıfatının bulunması ile âlim olarak adlandırılmasını temellendirmeye çalışmıştır. O, bu açıklamaların, Bâtînîler'e olduğu gibi Karmatîler'e de bir cevap olduğunu ifade eder.²⁸

Saffâr, yaratılmışlara özgü olan hâdis bilgiyi “sonradan öğrenilen bilgi” olarak ifade etmektedir. Bu bilgi, zarûrî ve kesbî olarak elde edilir. Saffâr'ın muhdes bilgi konusundaki açıklamaları, Mâtürîdî'nin konuya dair izahlarına benzerdir.²⁹

Saffâr, varlık konusunu da eserinin ilk kısmında ayrı bir başlıkta incelemektedir. Burada hudûs delili haricinde esmâ-i hüsnâ ile bağlantı kurarak herhangi bir yorumda bulunmaz; yorumlarını varlık ile ilişkili olan el-Mubdi' ve el-Bedî' gibi isimlerin izahında aktarır. Ona göre el-Mubdi' ismi “إبداء - بديء - إبداء” kökünden türemiştir ve “varlığın herhangi bir benzeri olmaksızın yaratılması (örneksiz yaratılma)” anlamına gelmektedir. Bu ismin delili “إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ” (O, baştan yaratır, sonra da yaratmayı tekrar eder.)³⁰ âyetidir. Bu âyette belirtildiği üzere el-Bedî' ismi “bir şeyi ilk kez yapma” anlamına gelir. Bu ismin izahında Saffâr, tabiatçı filozofları (ehlü't-tabâi') âlemin su, ateş, toprak ve havadan meydana geldiğini düşünmeleri sebebi ile diğer bazı tabiatçıları ise varlıkların hareket ve sükûn gibi özelliklerinin kendi tabiatlarından kaynaklandığını iddia etmelerinden dolayı eleştirmektedir. Çünkü onlar bu görüşleri ile varlığa herhangi bir dış etkinin müdahalesini ve bu varlıkları yaratmayı tercih etmiş bir yaratıcının varlığını reddetmektedirler. Saffâr'a göre el-Mubdi' ismi Allah'ın âlemi yoktan yarattığının açık bir delilidir.³¹

Saffâr, el-Mubdi' isminde Dehriyye'yi âlemin kıdemini iddia etmeleri ve bir grup felsefeciyi de ayaltı (süflî) âlemde gerçekleşen olayları yıldızların hareket ve etkisine bağlamaları sebebiyle eleştirir. Bu kapsamda ilâh, nefis, heyûlâ, zaman ve mekânın kadîm olduğu görüşünün batıl olduğunu da izah eder.³² Ona göre el-Bedî' ismi “إبدع - بديع - إبداع” fiilinden türemiştir ve “öncesinde bir örneği olmayan eşyayı kudret ile yaratma (yoktan

²⁸ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/94.

²⁹ Demir, *Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 370-371.

³⁰ Yûsuf 10/4.

³¹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/548.

³² Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/548.

örneksiz yaratma)” anlamına gelmektedir. Saffâr buna dair, lugat âlimlerinin görüşlerine atıf yapmaktadır.³³ Ona göre yeni bir şey oluşturmak anlamına gelen “أبتدع” kelimesinin mübtedi’ yani “yeni bir şey oluşturan” anlamında Allah’a nispet edilmesi zem (kınama, kötüleme) anlamı taşıması sebebi ile uygun değildir. Nitekim bu ifade tâbiîn ve selef-i sâlihîn âlimlerine muhalif olarak çirkin bir iş ortaya koyanlar için bid’atçı anlamında kullanılır. Saffâr bid’atin; hasene ve seyyie olarak ikiye ayrıldığını ifade eder. Ona göre ‘بدع’ kelimesi Allah’a nispet edilirken “Ben peygamberler arasında benzeri gelip geçmemiş biri değilim”³⁴ âyetinde olduğu gibi “ilk (evvel)” anlamında kullanılmalıdır.³⁵

Saffâr’a göre el-Bedî’ ismi, âlemin yaratılmasını bir ilk maddeye (heyûlâ) bağlayanların (ashâbü’l heyûlâ) görüşünü reddeden bir delildir. Zira Allah âlemi herhangi bir misali olmaksızın yoktan var etmiştir.³⁶ Onun el-Bedî’ ve el-Mubdi’ isimlerindeki çabası, âlemin hâdis olduğu ve Allah’tan başka herhangi kadîm bir varlığın bulunmadığını ispat etmektedir. Bu sebeple karşıt görüşleri çürütmeye gayret ederek âlemi yaratanın kadîm, âlemin ise hâdis olduğu sonucuna temellendirmeye çalışmaktadır.

Mu’tezile’den Muammer b. Abbâd (öl. 215/830) ve ashabı Allah’ın sadece cisimleri yarattığını cisimlerin ise arazları meydana getirdiğini iddia etmektedir. el-Mubdi’ isminde açıklanan bu görüşe göre üç boyutlu şeye cisim denir³⁷ ve cisimler cüzlere ayrılmayan atomlardan oluşur. Allah cisimleri yaratır ancak arazları doğrudan yaratmaz. Zira arazlar da sükûn hâli esastır. Onlarda yoktan var olma gibi bir hareket görülmez. Arazlar cisimlerin tabiatlarındaki birleşme ve ayrılmaları sonucunda ortaya çıkar. Saffâr bu görüşün batıl olduğunu ifade eder.³⁸ Bu görüş, meânî teorisi olarak bilinmektedir.³⁹

Allah’ın mevcûd ve ma’dûm her şeyin yaratıcı olduğuna ilişkin isimler el-Melik, el-Mâlik, el-Melik ve Mâlikü’l-mülk’tür. Bu isimler “ملك” kelimesinden müştaktır. Allah’ın ismi olarak el-Melik “görünür ve görünmeyen (melekût) âlemin sahibi, işlerin hâkimi, her şeyi yöneten, bilgisi haricinde herhangi bir şeyin olması mümkün olmayan” anlamlarına gelmektedir. Saffâr, bu isimler için “...وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ... (her canlıyı sudan

³³ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/409.

³⁴ el-Ahkâf 46/9.

³⁵ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/410.

³⁶ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/411.

³⁷ Sâbûnî, “bize göre cismin iki boyutu vardır” şeklinde bazı kimselerin üç boyutlu olduğunu ifade etse de iki boyutun yeterli olduğu görüşünü benimsediklerini belirtmektedir. bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 55-56; Saffâr ise çoğu mütekellimin iki boyutu olduğunu düşündüklerini ifade eder. Konu ile ilgili ayrıntılı görüşleri ve eleştirileri için bk. Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/225-226.

³⁸ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/549.

³⁹ Demir, *Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, 228; Mustafa Öz, “Muammer b. Abbâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/323-324.

yarattığımızı)"⁴⁰ âyetinin manasını ve lafız olarak da "عَلَىٰ مُلْكِكَ سُلَيْمَانَ... (...Süleymanın hükümdarlığı...)"⁴¹ âyetini zikretmektedir. Daha önce Saffâr'ın, ilâhî isimlerin direk Allah'a nispet edilmiş âyetlerini delil getirmek yerine anlamı vurgulayan yahut Peygamberlere ve insanlara nispet edilmiş âyetleri zikretmesinin sebebinden bahsetmiştik. Allah'ın mülk kökünden türeyen isimleri bunun örnekleridir.⁴² Melik isminin, Bakara sûresinin 102. âyetinde örneği görüldüğü üzere insanlar için kullanılması da uygun görülmüştür.

Saffâr; el-Melik, el-Mâlik, el-Melik ve Mâlikü'l-mülk isimleri kapsamında Cübbâî'nin "Allah'a mevcûdun mâlikidir" denilmez görüşünü ve Allah'ın kudret ve kuvvetini yalnızca mevcûd olan ile sınırlayan, ismi belirtilmemiş bazı kimselerin görüşlerini eleştirir. Ona göre Ehl-i Hakk, Allah'ın kudret ve yaratmasının mevcûd ve ma'dûm olan her şeyi kapsadığını kabul etmiştir.⁴³ Bu isimler Allah'ın kudret sıfatı ile de ilişkilidir. Bu sebeple kudret sıfatında bu konuya yeniden değinilecektir.

Tablo 6. Saffâr'ın Varlık Konusunda Atf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Mubdi', el-Bedî'	Âlem	Âlem yaratılmıştır.	Ashâbü'l heyûlâ, Ehlü't-tabâi', Dehriyye, Bazı Felsefeciler, Nücûm ehli. Saffâr ismini zikretmeden Ebû Bekr er-Râzî'nin beş ezeli ilke (<i>el-kudemâü'l-hamse</i>) anlayışını reddeder.
el-Melik, el-Mâlik, el-Melik, el-Mâlikü'l-mülk	Mevcûd ve Ma'dûm	Mevcûd ve ma'dûm her şeyin mâliki ve yaratıcısı Allah'tır.	Cübbâî ve Allah ma'dûmun mâliki olamaz zira ma'dûm şey değildir diyen kimseler.
el-Mubdi'	Kadîm ve Hâdis	Allah tek kadîm varlıktır. O'nun haricindeki her şey ise hâdistir.	Dehriyye, bazı Felsefeciler, Nücûm ehli, Beş ezeli ilkeyi kabul edenler.
el-Mubdi'	Cevher ve Araz	Allah yalnızca cisimleri yaratmaz arazları da doğrudan yaratır.	Muammer b. Abbâd

⁴⁰ el-Enbiyâ 21/30.

⁴¹ el-Bakara 2/102.

⁴² Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/589-590.

⁴³ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/590.

3. Allah İnanıcı

3.1. Allah'ın Varlığı

Saffâr, eserinde esmâ-i hüsnâyı izah ettiği kısımda isbât-ı vâcibe dair herhangi bir yorumda bulunmasa da muhakkik Angelika Brodersen tarafından “âlem” olarak başlıklandırılan bölümde âlem, şey, mevcûd ve ma'dûm gibi kavramları açıklamaktadır. Aynı zamanda kelâm literatüründe geçen ve ontolojik kavramlar olan *kadîm* ve *hâdisi* bu başlık altında izah etmekte ve isbât-ı vâcibe delilleri arasında yer alan hudûs görüşüne de değinmektedir.⁴⁴ Saffâr, bu bölümde hudûs delilini açıklarken el-Ğadîm ismi çerçevesinde ve Allah'ın kıdemini vurgulayarak açıklamıştır. Bu sebeple esmâ-i hüsnâ konusu çerçevesinde ele alınmaktadır denilebilir.

Saffâr'a göre Allah haricindeki her şey âlem diye isimlendirilir. Âlem kelimesi Arapça açısından tekil olsa bile çoğul bir anlam taşır. O, âlemi Allah'ın varlığına ve birliğine ulaştıran delil olarak görmektedir.⁴⁵ Nitekim âlemin yaratılmışlığından hareketle Allah'ın varlığına ulaşmak kelâm literatüründe yaygın kullanılan bir delil niteliği taşımaktadır.

Saffâr, varlıkların kadîm ve hâdis şeklinde iki kısma ayrıldığını ifade ettikten sonra bu kavramları açıklar.⁴⁶ Ona göre kadîm kelimesi “varlığa tekaddüm eden” yani “varlığı önceleyen yahut varlığı öncesiz olan” olarak tanımlamaktadır. Allah varlığa tekaddüm edendir. O'nun başlangıcı, sonu ve gayesi yoktur. Ona göre bu sebeple kadîm kelimesi yalnızca Allah için hakiki anlamda kullanılabilir. Yaratılmışlar açısından ise bu kavram yalnızca mecazi olarak kullanılabilir. Yaratılmışların bir başlangıcı olması sebebiyle kadîm, hakiki anlamda kullanılamaz. Saffâr kadîm kelimesinin manasını Ebû Hanîfe'den aktardığı; “*Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu. Her şey sonradan yaratıldı.*” cümlesi ile de desteklemektedir.⁴⁷

Hâdis kavramı ise “kadîmin zıttı”, “başlangıcı olan” ve “yok iken ortaya çıkan” şeklinde tanımlanmaktadır. Saffâr'a göre muhdes, başlangıcı ve var oluşunda bir gaye olan varlıktır. Aynı zamanda Saffâr'a göre hâdis varlıkların var olabilmesi için bazılarının diğerlerini öncelemesi gerekmektedir.⁴⁸ Örneğin evladın baba tarafından öncelenmesi bu şekildedir. Bu önceliğin de bir yerde son bulması gerektiği açıktır. Nitekim kelâmcılar birbirleri tarafından sebeplenen varlıkların sonsuza kadar gitmemesi gerektiğini ifade eder. Bu sebeplilik kadîm bir varlıkta son bulmalıdır. Saffâr da bazı varlıkların diğeri

⁴⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/191-240.

⁴⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/191, Küçük ve büyük âlem tanımı ve âlem kelimesinin kapsamına giren varlıklarla ilgili bilgiler için ayrıca bk. 192-194.

⁴⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/207.

⁴⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/208-210.

⁴⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/208-210.

tarafından öncelenmesinin sınırlı bir vakitte ve özel bir gaye ile olduğunu ifade eder. Bu anlamda teselsülü reddetmiş olur.⁴⁹

Saffâr, muhdes kavramını Enbiyâ sûresi 2. âyet “مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَعْبُرُونَ”⁵⁰ ve Şuarâ sûresi 5. âyet

“وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ”⁵¹ kapsamında açıklamıştır. Bu âyetlerde “yeni” kelimesi ile Türkçe olarak ifade edilen muhdes “Kur’ân’ın âyetleri” olarak yorumlanmıştır. Saffâr, Kur’ân âyetlerinin yahut sûrelerinin birbirlerini öncelediklerine dair bir şüphe bulunmadığını ifade eder. Nitekim iki âyette de “yeni bir uyarı” şeklinde ifade edilmekte ve daha önce uyarı olarak gelmiş olan âyetlere dikkat çekmektedir.⁵² Zira yeni bir uyarı varsa elbette öncesinde gelen uyarıların bulunması gerekmektedir.

Saffâr, muhdes yani sonradan var olan varlıkların kendi kendilerine yahut başka bir şekilde değil, bilakis onların bir muhdis tarafından varlık âleminde var edildiklerini “câ’ilen ce’alehu (جاعلا جعله)” savunmaktadır.⁵³ Ancak elbette Mâide sûresi 116. âyette İsa Me-sih’in

“تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ”⁵⁴ dediği gibi eğer muhdes kendi kendine yahut başka bir yol ile var olmuş olsaydı bu durumun sonsuza kadar gitmesi gerekecekti. Bu sebeple bu görüş batıldır. Dolayısıyla ona göre her muhdesi var eden bir muhdis olduğunu belirtmek gereklidir.⁵⁵

Saffâr daha sonra ise âlemin yoktan yaratılmış olduğu görüşünü arazların muhdes yani varlıklarının bir başlangıcı olduğu öncülü ile temellendirmeye çalışır. Cevherden ayrı düşünülmesi mümkün olmayan hâdis arazlardan dolayı cevherin kendisinin de kadîm ve ezêl olması mümkün değildir. Dolayısıyla cevherin kendisi de hâdistir. Bu Saffâr’a göre cisim ve cevherlerin hâdis olmasının delilidir. O, aynı zamanda mütekelimlerin hudûs delilini cevher ve arazın ayrıntılı izahına dayanan öncüller ile Allah’ın varlığını ispat etme yolunu tercih ettiklerini belirtir. Fakat ona göre hudûs delilinin bu formu

⁴⁹ Osman Demir, “Teselsül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/536-537.

⁵⁰ “Rab’lerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak dinlemesinler. O zulmedenler gizlice şöyle konuştular: “Bu da ancak sizin gibi bir insan. Şimdi siz göz göre göre sihre mi kapılacaksınız?” el-Enbiyâ 21/2.

⁵¹ “Rahmân’dan kendilerine gelen her yeni öğütten mutlaka yüz çevirirler.” eş-Şuarâ 26/5.

⁵² Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/211-212.

⁵³ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/212-213.

⁵⁴ “Sen benim içinde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gayb-ları hakkıyla bilensin.” el-Mâide 5/116.

⁵⁵ Demir, “Teselsül”, 40/536.

kapalı ve anlaşılması zordur. Ona göre öncelikli olarak delilin öncülleri kabul edilmeli ve ispatlanmalıdır. Yoksa bu delil etkili olmayacaktır.⁵⁶

Hudûs delilinin kabul edilmesi zor olan ve ispatlanması gereken öncülleri;

Arazlar vardır.

Arazların var olması için bir mahalle ihtiyacı vardır.

Cisimlerin araz olmaksızın bulunması imkansızdır.

Saffâr'ın bu önermelerin ispatının zor olması ile ilgili de gerekçeleri bulunmaktadır. Örneğin arazların varlığını inkâr eden kimseler bulunmaktadır. Bunlar için arazların varlığı ispat edilmeden hudûs delilinin bir anlamı olmayacaktır. Yahut arazların bir mahalle ihtiyaç duyduğu ispatlanmalıdır zira bir grup arazların cisimlerden hariç de bulunabileceğini iddia etmektedir.⁵⁷ Bütün bu öncüllerin teker teker ispatlanması gerektiği ve bu öncüllere yöneltilen itirazların cevaplanması gerektiği için Saffâr, hudûs delilini kullanışlı bulmamaktadır. Ona göre âlemdeki "تغییرات" (tegayyurat) yani değişme üzerine kurulan delil en açık ve en güzel delildir. Buradan anlaşılmalıdır ki Saffâr'ın benimsediği hudûs delili cevher ve arazların ayrıntılı öncüllerinden yola çıkılarak ispatlanan formu değildir. Onun benimsediği hudûs delili âlemdeki değişim esaslı bir formudur.⁵⁸ Aslında onun Ebû Hanîfe'nin geleneğini devam ettirdiği söylenebilir. Nitekim Ebû Hanîfe de hudûs delilini "âlemdeki değişim ve dönüşümün bulunması ve her değiştirenin bir değiştiriciye muhtaç olduğu" üzerine kurgulamaktadır.⁵⁹ Ebû Hanîfe'nin kullandığı delil de hudûs delilidir ancak cevher ve arazın ayrıntılı öncüllerine dayalı bir delil formu ifade etmez.⁶⁰ Daha sonrasında da Mâtürîdî, değişim delilini kullanmaktadır.⁶¹

Hudûs delilinin bu formu âlemdeki değişimden hareketle bu değişim ve dönüşümün var olduğu bir âlemin yaratıcısız olamayacağını kanıtlamak üzere kuruludur. Sonlu bir âlemin bir başlangıcının olduğu söylenebilir. Başlangıcı olan bir âlem aynı zamanda

⁵⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/214-215.

⁵⁷ İlk defa Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf arazların cevherden hariç bulunabileceğini düşünmektedir. İbnü'r-Râvendî ve Ebû'l-Hüseyn es-Sâlihî de bu görüşü benimsemişlerdir. Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/340; Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/214-215.

⁵⁸ Hudûs delilinin birçok formu bulunmaktadır. Diğer formları için bk. Ahmet Mekin Kandemir, *Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirme* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 88.

⁵⁹ Kandemir, *Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirme*, 91-92.

⁶⁰ Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 2016), 172-173.

⁶¹ Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 98-105.

sonludur. Dolayısıyla başlangıcı ve sonu olan bir âlemin kendiliğinden var olması yahut kadîm olması mümkün değildir.

Saffâr değişimden hareketle hudûs delilinin benimsenmesi gerektiği düşüncesini Hz. İbrahim'e dayandırmaktadır. Nitekim Hz. İbrahim âlemdeki varlıkların değişimine bakarak Allah'ın varlığına ulaşmıştır. Saffâr, Hz. İbrahim'in kullandığı "âlemdeki değişim" e dayanan hudûs delilini En'âm sûresi 83. âyette "İşte kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimiz.. Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz. Şüphesiz ki Rabbin hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir."⁶² Âyetinde işaret edildiği üzere ilhâm-ı rabbânî ile aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre hudûs delilinin değişim üzerine kurulu olan formu özü itibariyle Allah'a dayanmaktadır.⁶³

Sonuç olarak belirtilmelidir ki Saffâr, arazların hâdis olmasına ve cevherlerden ayrı düşünülmemesine dayalı olarak açıklanan temelde üç önermeye dayanan hudûs delili yerine "değişim" odaklı formunun benimsenmesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim o, "âlemdeki değişim" formunu en açık ve en güzel ispat yöntemi olarak görmektedir. Bu formu benimsemek ona göre söz konusu üç önermeye gelecek olan eleştirileri ispat etme ve anlaşılmasındaki zorluk durumundan kişiyi kurtaracaktır.

Saffâr, varlıkların ikili tasnifi olan kadîm ve hâdis ayrımı yapmakta ve hudûs delilinin kavramlarından olan cevher ve araz terimlerini de kullanmaktadır. O kadîm varlığın öncesiz olduğunu ve kadîm varlık tarafından hâdis varlıkların sonradan yaratıldığını ortaya koymuştur. Muhdes varlıkların ise cisim ve arazdan oluştuğunu ifade etmiştir. Onun bu ifadeleri bizi, cevher teorisini benimsediği ancak cevher yerine cisim kelimesini kullanmayı tercih ettiği⁶⁴ ve hudûs kavramını kullandığı sonucuna vardırırsa da belirtilmelidir ki o cevher ve arazların ayrıntılı öncüllerine dayanan bir hudûs delili formunu kullanmayı tercih etmemiş ve bunu da eleştirmiştir. Dolayısıyla onun kullandığı delil formunda öncüllere dayanan bir hudûs delili anlayışından söz edilemez.⁶⁵

Saffâr, Allah'ın birliği konusuna ise birden fazla esmâ-i hüsnânın izahı kapsamında değinmektedir. Allah, ilah, el-Bedî', el-Mubdi', el-Ĥâlık, el-Müdebbir, er-Rab, el-Mutevahhid, el-Müteferrid, el-Vâhid ve en-Nûr, tevhid konusunda açıklamalarda bulunduğu isimlerdir. Saffâr'ın bu yorumlarına, selbî sıfatlardan olan vahdâniyyet kapsamında

⁶² "وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ" el-En'âm 6/83.

⁶³ İmam Eş'arî de aynı âyeti delil olarak kullanmaktadır. bk. Kandemir, *Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirme*, 88.

⁶⁴ Eserin "âlem" bölümünde *cevher* kelimesini açıkladığı bölümler bulunur. bk. Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/223-224. Hudûs delilini kurgularken cisim kelimesini kullanmayı tercih etmiştir.

⁶⁵ Saffâr'ın hudûs delilini kurgulama biçimi ve Hz. İbrahim âyetleri ile ilgili verdiği örnek Eş'arî'nin *Risâle fi istihsâni'l-havz* adlı eserinde benzer şekilde geçmektedir. krş. Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/215; Kandemir, *Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirme*, 88.

değınilecektir. O, Allah'ın cevher, cisim ve arazdan müteşekkil olmadığını da ifade eder. Zira yaratılmışların oluştuğu cevher, cisim ve araz gibi şeyleri Allah'tan nefy etmek gerekmektedir.⁶⁶

Tablo 7. Saffâr'ın Allah'ın Varlığı Konusunda Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Çadîm	İsbât-ı Vâcib	Hudûs delilinin arazlardan hareketle anlaşılması zordur. Bu sebeple âlemdeki değişimden hareketle hudûs delili daha anlaşılırdır.	Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf
Allah, İlah, el-Bedî', el-Mubdi', el-İhâlîk, el-Müdebbir, er-Rab, el-Mutevahhid, el-Müteferrid, el-Vâhid, en-Nûr	Tevhid: Allah'ın Birliği	Vahdâniyyet	Kerrâmîyye, Müşebbih, Hişâmîyye ve Hişâm b. Salim el-Havârizmî, Hişâm b. Hakem, Hulûliyye, Kerrâmîyye
el-Âlim	Zât-sıfat İlişkisi	Allah'ın sıfatları, zâtının aynı ya da gayrı olmadığı gibi O'nun bir cüz'ü de değildir. Allah; cevher, cisim ve arazdan müteşekkil değildir.	Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî

⁶⁶ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/96-98.

3.2. Allah'ın İsimleri

Allah'a nispet edilen isimlerin sayısının doksan dokuz olduğu ifade edilir. Ancak esmâ-i hüsnâ üzerine eser telif eden âlimlerin bazıları bu ifadenin kesretten kinaye olduğunu düşünmüşler ve bu sayıdan daha fazlasını âyet ve hadislerden tahrir ederek Allah'ın ismi olarak belirtmişlerdir. Saffâr'ın da bu ifadeyi kesretten kinaye olarak düşündüğünü, bu konunun ele alındığı ikinci bölümde belirtilmiştir. *Telhîşü'l-edille* incelendiğinde onun Allah'a 178 isim nispet ettiği ve bunları açıkladığı görülebilmektedir. Saffâr'ın izahına yer verdiği esmâ-i hüsnânın listesi, Tirmîzî ve İbn Mâce'nin listeleri muhayeseli şekilde ikinci bölümün sonunda sunulmuştur. "Allah'ın İsimleri" başlığı altında Allah'a nispeti tartışmalı olan isimler ile İsm-i A'zam dair değerlendirmelere yer verilecektir.

3.2.1. Tartışmalı İsimler

Saffâr, Allah'ın sıfatlarına kesin olarak delâlet eden 'Şey', 'Mevcûd' ve 'Kadîm' gibi isimleri de bulunduğunu kabul eder.⁶⁷ Bunlardan 'Şey', sözlükte "diledi ve istedi" anlamına gelen 'şâe (شاء)' fiilinden mastardır ve çoğulu 'eşya (أشياء)' olarak kullanılır. Diğer masdarı ise 'meşîet (مشيئة)' olup 'şey' kelimesinin mânasıyla ilişkilidir. Meşîet, "Allah'ın dileyip yaratması" anlamına gelmektedir. Şey kelimesinin ise "bilinebilen ve hakkında haber verilen" anlamında olduğu ve kelimenin hem ism-i fâil hem de ism-i mef'ûl anlamında kullanılabileceği ifade edilmektedir.⁶⁸ Bu kelime, Kur'ân'ı Kerîm'de pek çok âyette geçmektedir.⁶⁹

İsfahânî'nin şey kelimesinin ism-i fâil kullanımı için

"فَلِ اللّٰهِ شَهِيدٌ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً" (*De ki: Hangi şahidin şahitliği daha güvenilirirdir? De ki: Benimle sizin aranızda Allah şahittir.*)⁷⁰ âyetini delil olarak zikreder.⁷¹ Saffâr ise aynı âyeti şey kavramının tevkîfi olduğunu ve bunun Allah'a nispet edilmesinde herhangi bir mahzur olmadığını ifade etmek için kullanır. Âyette geçen "Allah şahittir" lafzından kastedilenin "Allah, O şeydir" anlamında olduğunu ifade eder.⁷² İsfahânî, şey kelimesinin ism-i mef'ûl yapısında kullanılmasının örneği olarak "اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" (*De ki Allah herşeyin yaratıcısıdır.*)⁷³

⁶⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/372-373.

⁶⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi-garibu'l-kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1412), "şy'e", 471.

⁶⁹ İlhan Kutluer, "Şey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/34.

⁷⁰ el-En'âm 6/19.

⁷¹ İsfahânî, *el-Müfredat fi-garibu'l-kur'ân*, 471.

⁷² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/373.

⁷³ er-Ra'd 13/16.

hükümünü aktarır ve buradaki şey kelimesinin, “Allah’ın yaratmayı dilediği bütün nesnelere” içerdiğini belirtir.⁷⁴

Şey kelimesinin anlamı konusunda âlimler çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu kelimeyi ‘fiziksel evrende var olan’, ‘var olması mümkün olan’ veya ‘zihinde tasavvur edilebilen varlık’⁷⁵ olarak tanımlayanlar olduğu gibi ‘ister mevcûd ister ma’dûm olsun ister muhal ister mümkün olsun, kendisi hakkında veya kendisi sayesinde bilgi edinilebilen yahut hüküm verilebilen’ şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.⁷⁶

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (öl. 387/ 997) *Mefâtihu’l-‘ulûm* adlı eserinde şey kavramını “kendisinden söz edilmesi ve delâlet edilmesi mümkün olan” şeklinde tanımlayarak bunu kelâmcıların kullandığı terimler arasında saymaktadır.⁷⁷ Şey kavramı âyetlerdeki kullanımı sebebiyle kelâmcılar tarafından iki açıdan değerlendirmeye alınmıştır. Bunlardan ilki, Allah’a ‘Şey’ denilip denilemeyeceği, ikincisi ise ‘şey’ kelimesinin ne anlama geldiğidir.

Saffâr’a göre şey, ‘gerçekliği bulunan’ anlamına gelir. Mevcûd olmayanın yani varlık açısından gerçekliği bulunmayanın; âlim, hay, kâdir ve fâil olması mümkün değildir. Dolayısıyla Allah varlığı itibari ile gerçekliği bulunmak bakımından mevcûd yani ‘Şey’dir.⁷⁸ Mâtürîdî kelâmcılar Allah’a ‘Şey’ denilebileceği konusunda ittifak etmişlerdir. Mâtürîdî, “Yaratılmışlara benzemeyen bir Var’dır/Şey’dir” anlamında “شيء لا كالأشياء (Şey’ün lâ ke’l-‘eşyâ)” ibaresini kullanır. O bu lafızla kastedilenin, diğer var olanların mahiyetlerinin yani yaratılmışlık niteliklerinin Allah’tan nefyedimesi olduğunu ifade eder. Mâtürîdî, teccsîm anlayışını benimseyenlerin “Madem bu kullanımı kabul ediyorsunuz, o zaman ‘cisim’ sözcüğünü neden ‘Allah’a cisimdir ama diğer cisimler gibi değildir’ şeklinde kullanmıyorsunuz?” itirazlarına da cevap verir. Bu kapsamda şey ve cisim kelimelerinin mahiyetleri üzerinde durarak farklılıklarına dair izahatta bulunur. O, şey kavramının Allah’a nispet edilmesinin hem aklî hem de naklî delilinin var olduğunu da belirtir.⁷⁹

Eş’arî’ye göre bu konuda genel görüş Allah’a şey kelimesinin nispet edilebileceği şeklindedir.⁸⁰ Eş’arî’nin de içinde yer aldığı kelâmcılar şeye “mevcûd” anlamı verirler ve

⁷⁴ İsfahânî, *el-Müfredat fi-garibu’l-kur’ân*, 471.

⁷⁵ Kutluer, “Şey”, 39/34.

⁷⁶ Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Refik el-A’cem (Beyrut: Mektebetü’l-Lübnân, 1996), 1047.

⁷⁷ Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu’l-‘ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, ts.), 43.

⁷⁸ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/198.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 92-93.

⁸⁰ Eş’arî, *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 2/281.

“ancak var olana şey denebilir” diyerek Allah’ın ‘Şey’ yani “mevcûd” olduğunu savunurlar.⁸¹ Yapılan çalışmalarda Mu‘tezile’den Ebû Ali ve Ebû Haşim el-Cübbâî’nin de Allah’a şey lafzının nispet edilmesini mümkün gördükleri ortaya koymuştur.⁸²

Saffâr, Cehmiyye’nin Allah’a şey denilemeyeceği konusundaki “Biz; O, Şey’dir veya Şey değildir demeyiz, mevcûd veya mevcûd değil de demeyiz ve aynı şekilde O, kadîmdir veya kadîm değildir de demeyiz” görüşünü eleştirmiş ve bunun isabetli olmadığını ifade etmiştir.⁸³ Nitekim Eş‘arî, *Makalat* adlı eserinde Cehm b. Safvân’ın şey kelimesinin mahlûk yani yaratılmış nesnelere için kullanıldığı gerekçesiyle Allah’a şey denilemeyeceği görüşünde olduğunu aktarmıştır.⁸⁴

Allah’a ‘mevcûd’ kavramının nispeti de tartışmalıdır. Kādî Abdülcebâr ve bazı âlimler, ‘mevcûd’ diye tanımladıkları şeyin Allah’a nispetini uygun görmüşlerdir.⁸⁵ Kelâm literatürünün kavramlarından biri olan mevcûd, çoğunlukla zıttı olan ma’dûm kavramı ile birlikte kullanılır. Bu sebeple ma’dûm kavramının da burada izah edilmesi gerekmektedir. ‘Adem (yokluk) ve ma’dûm (var olmayan) kavramları daha çok Mu‘tezile’den sonra tartışılmış kavramlardır.⁸⁶

Kādî Abdülcebâr’a göre ma’dûm, “mevcûd olmayan, malûm yani hariçte var olmayan sadece zihinde var olan şeydir”.⁸⁷ Dışarıdaki varlıkların mevcûd olduğunu müşahade ile zorunlu olarak biliyoruz ancak Allah için durum böyle değildir. Bununla birlikte Allah ezeli olarak mevcûd olduğu gibi edebe kadar da mevcûd olacaktır. Mevcûd niteliğinin O’dan uzaklaştırılması doğru değildir. Nitekim Saffâr da mevcûdun Kur’ân’da Allah’a nispet edildiğini dolayısıyla tevkîfi olduğunu savunmaktadır.⁸⁸ Ayrıca ona göre şayet bu isim naslarda Allah’a nispet edilmemiş olsaydı bile ma’dûmu Allah’a nispet etmek mümkün olmayacağı için “Allah ‘Mevcûd’dur” dememiz gerekecekti.⁸⁹

⁸¹ Eş‘arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn*, 2/282; Tehânevî, *Keşşâf*, 1047.

⁸² Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi*, 322.

⁸³ Saffâr, *Telḫîşü’l-edille*, 1/373.

⁸⁴ Eş‘arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn*, 2/381.

⁸⁵ Kādî Abdülcebâr, *Şerḫu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 1/286; Mevcûd kelimesinin Allah’a nispetini uygun gören diğer âlimlerin ayrıntısı için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/136-137.

⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/356.

⁸⁷ Kādî Abdülcebâr, *Şerḫu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 1/291-292.

⁸⁸ Mevcûd kavramının Allah’a nispet edildiği âyet için bk. en-Nûr 39/24; Saffâr, *Telḫîşü’l-edille*, 1/372.

⁸⁹ Saffâr, *Telḫîşü’l-edille*, 1/372-373.

Kelâm literatüründe Allah'a nispeti tartışmalı olan bir diğer kavram 'Kadîm'dir. İstilahta "varlığının başlangıcı olmayan"⁹⁰ anlamında kullanılan kadîm ismi, Ebû Hüreyre'nin bazı rivayetlerinde geçmektedir. Dolayısıyla Saffâr'a göre tevkîfidir.⁹¹ Ona göre 'Kadîm' ismi söz konusu rivayetlerde Allah'a nispet edilmemiş olsaydı bile Allah'a hâdis denilemeyeceği için "Allah 'Kadîm'dir" denilmesi gerekecekti.⁹² Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Pezdevî ve Sâbûnî gibi Mâtürîdî âlimleri de bu görüştedir.⁹³

Kur'ân'da yer alan el-Evvel ve el-Âhîr isimleri, Allah'ın varlığı için başlangıç ve bir son düşünülemediğine dikkat çekmektedir.⁹⁴ Bu nitelikleri ifade etmek üzere İslâm düşünce tarihinde el-Bâkî, ed-Dâ'im ve Vâcibü'l-vücûd gibi isimler Allah'a nispetle kullanılmıştır.⁹⁵ Nitekim Saffâr, bu isimleri Vâcibü'l-vücûd hariç rivayet etmektedir.⁹⁶

3.2.2. Kullanılmılamayacak İfadeler

Saffâr, Allah'ın yüceliğine uygun düşmeyen ifadelerin ona nisbetle kullanılmasını uygun bulmaz. Eesinde bu ifadelerin Allah'a nispet edilmesinin uygun olmamasının gerekçelerini de belirtmektedir. Yaratılmışların özelliklerini çağrıştıрма, Allah'ın şanına, yüceliğine ve ulûhiyetine uygun anlamlar içermeme, yani "hüsnâ (güzel)" şartını taşıyama, temel gerektir.

Tablo 8. Saffâr'ın Allah'a Nispetini Uygun Bulmadığı İfadeler

No.	İsimler	Saffâr'ın Kabul Etmeme Sebebi
1	el-Câil (الجاعل)	Kelimenin âyetlerde mef'ûlü ile beraber kullanımından dolayı Allah'a "يا جاعل" denilmesi uygun değildir.
2	el-Kâil (القائل)	Allah'ın kâil olarak anılamayacağını, "kâil (söyleyen)" hitabının nasıl, nerede vb. benzetme nitelikleri çağrıştırdığı.
3	et-Tâib (التائب)	et-Tâib'in Allah'a nispetini uygun görmez. Bu kullanım, tevkîfi değildir. İnsanlar için et-Tevvâb ve et-Tâib kelimeleri kullanılabilirken Allah için sadece et-Tevvâb ismi kullanılır.
4	Hayevân (حَيَوَان)	Hayevân kelimesinin Allah'a nispet edilmesini doğru değildir. Hayevân, ruh ve nefis sahibi bir varlığa işaret eder.

⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 1/292.

⁹¹ Saffâr, *Telĥîşü'l-edille*, 1/372.

⁹² Saffâr, *Telĥîşü'l-edille*, 1/372.

⁹³ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 29; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 109; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 13,37.

⁹⁴ Saffâr, *Telĥîşü'l-edille*, 1/406-408.

⁹⁵ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/409.

⁹⁶ Saffâr, *Telĥîşü'l-edille*, 1/372, 421, 466.

5	Mübtedi' (مبتدع)	“Yeni bir şey (bid’at) oluşturan” anlamına gelen bu ismin Allah’a nispet edilmesi zem (kınama, kötüleme) anlamı taşıması sebebi ile uygun değildir.
6	Müstati' (مستطيع)	Tevkîfî bir delilin bulunmaması sebebiyle Allah’ın bu isimle anılması doğru ve uygun değildir. Çünkü istitâat uzuvların fiili gerçekleştirmesi ile ilgilidir.
7	Ruhânî (روحاني)	Ruh insana özgü bir kavram olması sebebiyle Allah’a ruhânî denilmesini uygun olmaz. Allah yaratılmışlık özelliklerinden münezzehtir.

Saffâr, esmâ-i hüsnâ listesinde yer alan bazı isimlere, Allah’ın yüceliğine aykırı olacak anlamlar yüklenmesini doğru bulmaz. O, bu isimlere Allah’ın şanına, yüceliğine ve ulûhiyetine uygun şekilde anlam verilmesi gerektiğine dikkat çeker.

Tablo 9. Saffâr’ın Hatalı Anlam Verilmesine Karşı Çıktığı İsimler

İsimler	İsme Verilen Anlamı Kabul Etmeme Sebebi
el-Celîl (الجليل)	Bir rivayette İblis’in yaşlı sûretinde geldiğini ifade etmek için celil sıfatı kullanılmıştır. Bu anlam kastedilerek Celîl ismi, Allah’a verilemez.
el-‘Âlim (العالم)	Kindî’nin ‘âlim’ tanımını uygun bulmaz. Buna göre bir şeyi bilen kişiye âlim denilir ancak bu kişi için bildiği bu şeyin gizli kalması da mümkündür. el-‘Âlim ismine bu şekilde anlam verilerek Allah hakkında kullanılamaz.
el-Cemîl (الجميل)	el-Cemîl ismine yaratılmışlara ait yüz güzelliği anlamını verilerek Allah hakkında kullanılamaz.
el-Metîn (المتين)	Bu isim, sert ve sıkı anlamlarında Allah için kullanılamaz. el-Metîn Allah’ın kudretinin yüceliğini niteler.

3.2.3. İsm-i A’zam

Allah’ın isimleri hakkında kelâm literatüründe yer verilen bir diğer mesele de ism-i a’zam’ın hangi isim olduğudur. İsm-i a’zam “en büyük isim” anlamına gelen bir terkiptir. Bu ismin esmâ-i hüsnâ’dan hangi isme karşılık geldiği ise farklı düşüncelere konu olmuştur.⁹⁷ İsm-i a’zam, örfte var olduğuna inanılan ve birçok manalar içeren aynı zamanda da zikredince sevabı çok olan anlamına gelmektedir. Ca’fer es-Sâdıq (öl. 148/765), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, İbn Hibbân (öl. 354/965) ve Bâkîllânî (öl. 403/1013) olmak üzere bazı âlimler İsm-i a’zam diye bir şeyin bulunmadığını söylemişlerdir.⁹⁸

Saffâr bazı kimselerin Allah isminin ‘ma’bud (ibadet edilen)’ kavramı ile ‘el-Müştehâk’, ‘en-Nûr’ ve ‘el-Hâlık’ isimleri ile yakın anlamlı olduğunu düşündüklerini ifade

⁹⁷ Bekir Topaloğlu, “İsm-i A’zam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/75.

⁹⁸ Râzî, *Levâmî’u l-beyyinât fi şerhi esmâ’illâh ve’s-şifât*, 92-94.

eder. Aynı zamanda onlara göre Allah isminin manası 'arazlar ile a'yânı yaratmaya kâdir olması' şeklindedir. Ancak Saffâr bu ismin kendisine özel bir manası bulunduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre bu manalar Allah isminin manasını kısaltmakta ve tam olarak karşılığını vermemektedir. Zira Allah ismi cem' anlamı olan bir isimdir. Yani kendisinde bütün esmâ-i hüsnânın manalarını toplamaktadır.⁹⁹

Saffâr, ism-i a'zam konusunda Ebû Hanife'nin görüşüne yer verir. Nitekim o, Allah isminin "el-Ekber" olduğu görüşündedir. Saffâr da Allah isminin iman konusundaki hususiyetine değinerek sadece Allah kelimesini bilmek ile iman etmiş olunacağı ve Kur'ân ya da hadislerdeki isimleri ezberlemeye gerek olmadığını dile getirmektedir. Zira Allah ismi; Kur'ân, hadis ve Allah'ın gayp ilminde var olan isim ve sıfatlarının manasını kendisinde toplayan bir isimdir. Dolayısıyla Allah ismi, ism-i a'zam'dır.¹⁰⁰ İsm-i a'zam'ın Allah'a nispet edilen hüve zamirinin olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır. Bu konudaki Muhammed b. Ali el Bâkır'ın rivayetini daha önce aktarmıştık. Saffâr hüve zamirinin ism-i a'zam olamayacağını düşünmektedir.¹⁰¹

3.3. Allah'ın Sıfatları

Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ yorum yönteminde belirtildiği üzere Allah'ın isim ve sıfatlarının bulunduğunu ve bunun kabul edilmesini onun temel ilkelerinden biridir. Onun isim ve sıfat kavramlarının iki ayrı şey olduğu ilkesini ısrarla savunmasındaki amaç, Mu'tezile'nin sıfat anlayışını reddetmektir. Allah'ın zâtı ile kâim manalar olarak anlaşılan müştak sıfatlar (hayat, ilim, irade, kudret vb.), tevhid ilkesini zedeleyeceği gerekçesi ile Mu'tezile anlayışında kabul edilmez. Zira onlar bu sıfatların Allah'a nispet edilmesi durumunda, Allah'ın zâtının haricinde başka kadîmlerin varlığının kabul edilmesi gerekeceğini (*teaddüd-i kudemâ*) ve bunun da tevhide aykırı olduğunu savunurlar.¹⁰² Saffâr'a göre ise Allah'ın isim ve sıfatlarının bulunduğu hem naslarla hem de aklî delillerle sabittir.

Saffâr el-Âlim ismini açıklarken Mu'tezilî Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin (öl. 319/931) Ehl-i Hakk'ın benimsediği "İlim sıfatının Allah'ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır. O'nun bir cüz'ü de değildir" görüşüne karşı çıktığını, buna alternatif olarak "Allah'ın ilminin zâtından olduğu" görüşünü ileri sürdüğünü aktarır. Saffâr, ilim sıfatı

⁹⁹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/398-399.

¹⁰⁰ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/374.

¹⁰¹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/405-406.

¹⁰² Mu'tezile kelâmında Allah'ın sıfatları âlim, kâdir, hay, mürid şeklindedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/210-214; Mu'tezile'nin zât-sıfat tartışmasına ilişkin ayrıntılı görüşleri ve çözüme kavuşturmak amacı ile ortaya attıkları ahvâl teorisi için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 240-249.

olmaksızın Allah'a el-‘Âlim isminin verilmesini içeren bu görüşü sebebiyle Kâ'bî'nin küfre düştüğünü düşünmektedir. Saffâr, bu konuda küfre düşüren iki görüşten daha bahsetmektedir. Bunlardan ilki Allah'ın ilminin O'nun gayrı olduğu söylemektir ki bu iddia O'nun dışında ezeli bir varlığın kabulüne sebep olur. Diğeri ise Allah'ın ilminin hâdis olduğunu iddia etmektir ki bu da Allah'ın câhil olduğunu söylemek anlamına gelir. Sonuç itibarı ile bu görüşler küfre yol açmaktadır. O, Ehl-i Hak isimlendirmesi ile kastettiği Ehl-i sünnet'in "ilâhî sıfatların Allah'ın zâtının aynı olmadığı gibi gayrı da olmadığını" be-nimsediklerini belirtir. Ona göre bu görüş kendi içinde çelişkilidir denilmesi de hatalıdır.¹⁰³

Saffâr, el-Kâ'bî özelinde onun temsil ettiği düşünceye, Allah'ın sıfatlarının varlığı naslarla ve aklî delillerle sabittir diyerek karşı çıkar. Sem'î delillerin

"فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ" ¹⁰⁴ "ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ" ¹⁰⁵ ve "أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ" ¹⁰⁶ âyetleri olduğunu ifade eder.

Saffâr'ın bu âyetleri seçmesi, savunması açısından oldukça yerindedir. Çünkü âyetlerde açıkça "ilmi ile" şeklinde Allah'a ilim lafzen de atfedilmektedir. el-‘Âlim isminin ilim kökünden türemiş olması da bu hususta bir delildir. Saffâr, Allah'ın ilminden bahseden diğ-er âyetlerinden naklî deliller arasında olduğunu belirtir.¹⁰⁷

O, sıfatların varlığına dair aklî delilleri ise şöyle sıralar: el-‘Âlim ismi, ilim ve el-Ķâdir ismi de kudret sıfatına dayanmaktadır. Ona göre bu isimler gerçek manada Allah'ın gayrı olsaydı ve ilim ve kudret kelimelerden anlaşılan sıfatlar kabul edilmeksizin Allah'a el-‘Âlim ve el-Ķâdir isimlerinin verilmesi doğru olsaydı, bu isimlerle hem Allah'ı hem de O'ndan başkasının isimlendirilmesi mümkün olurdu. Oysa ilim sıfatının varlığı kabul edilmeksizin Allah'a el-‘Âlim denilmesi doğru olmaz. İnsanlar için ise âlim olmadığı hâlde bu ad verilebilir.¹⁰⁸ Saffâr, Ehl-i sünnet geleneğini kastederek Ehl-i Hakk'ın Allah'ın isimlerinin sıfatlarına dayandığında ittifak ettiğini belirtir.¹⁰⁹ Bu kapsamda o, Allah'ın kendisinin ezeli bir şekilde ilim sahibi olduğunu bildiğini yani Allah'ın ezeli olarak el-‘Âlim olduğunu aktarır. Allah eğer ezel ilim sahibi olduğunu bilmiyor olsaydı ve sonradan bilir olmuş olsaydı, bu durum O'nun önceden câhil olduğu anlamına gelirdi ki Allah bundan münezzehtir. Câhil bir zâtın âlemin ilahı olması mümkün değildir. Çünkü câhil acizdir. Saffâr bu durumun el-Ķâdir ve diğ-er esmâ-i ilâhiyye için de geçerli olduğunu

¹⁰³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/95.

¹⁰⁴ "...Bilin ki Kur'an ancak Allah'ın ilminin eseri olarak indirilmiştir..." Hûd 11/14.

¹⁰⁵ "...Sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah'tır." ez-Zâriyât 51/58.

¹⁰⁶ "...İlmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiği..." en-Nisâ 4/166.

¹⁰⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/95.

¹⁰⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/340-341.

¹⁰⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/340-341.

düşünmektedir.¹¹⁰ Saffâr'ın bu savunmasının hedefinde, Allah'a sıfat nispetini hatalı kabul edenler bulunmaktadır. Zira o, "Mu'tezile ve onların dışındaki dalâlet ehli, Allah'ın isimlerinin hâdis olduğu görüşündedirler" diyerek, ilâhî sıfatların varlığını kabul etmeyenlerin ilâhî isimlerin hâdis olduğu görüşünü de benimsemiş olacaklarını belirterek muhaliflerini köşeye sıkıştırmaya çalışmaktadır.¹¹¹

Mâtürîdî de Allah'ın ezeli olarak el-'Âlim ve el-Ķâdir olduğuna ilişkin görüşlerini aktarırken Mu'tezile ve Cehmiyye'nin sıfat görüşünü eleştirmiştir. O, Allah'ın gerçek manada bir ilim sıfatı bulunmuyorsa zâtını nasıl bileceğini sorarak meseleye başlar. Sonrasında ilim ve kudret sıfatlarının Allah'a nispetini imkânsız görenlere akli delillerle cevap verir. Saffâr'ın kullandığı Allah'ın ezeli olarak ilim sahibi olmaması durumunda câhil olmasının söz konusu olacağı, bunun ise muhal olduğu yönündeki savunma, Mâtürîdî'nin eserinde de yer alır. Mâtürîdî'ye göre Allah eğer ezeli bir şekilde kudret sahibi değilse ilmin kendisinde nasıl var olduğu da açıklanamaz. Eğer kendisi dışındaki bir faktör sebebiyle sonradan âlim olmuştur denirse bu durumda tevhid ilkesi zarar görür.¹¹²

3.4. İlâhî Sıfatların Tasnifi

Saffâr, el-Hâlîk isminde ilâhî sıfatların sınıflandırılmasına dair Eş'arîler'in görüşünü aktarır ve eleştirir. Buna göre onlar, sıfatları ikiye ayrılmaktadır: Zâtî ve fiili sıfatlar. Zâtî sıfatlar ezeli ve kadîmdir. Fiilî sıfatlar; yaratmak ve rızık vermek fiilleri ile bunların zıtlarıdır. Bunlar hem olumlu hem de olumsuz manalar içermekte ve Allah'a nispet edilmektedir. Ezeli ve kadîm değildirler. Onların bu görüşü, fiil ezeli olursa mef'ûl de ezeli olur, anlayışına dayanmaktadır.¹¹³ Saffâr, Eş'arîler'in bu görüşünü hatalı bulur. Ona göre fiilî sıfatlar da zâtî sıfatlardandır. Nitekim Mâtürîdîlerce fiilî sıfatlar, zâtî sıfatlardan tekvîn sıfatının taalluku olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁴ Dolayısıyla zâtî ve fiilî sıfatlar arasında herhangi bir ayırma gidilmemektedir. Ayrıca Saffâr, Allah'ın hâdislere mahal olmaktan yüce ve müteâlî olduğunu ifade ederek Eş'arîler'i eleştirmektedir.¹¹⁵

3.4.1. Zâtî Sıfatlar

Saffâr, *Telhîşü'l-edille*'nin esmâ-i hüsnâ bölümünde Allah'ın zâtî sıfatları isimlendirmesini kullanmaktadır.¹¹⁶ Ancak subûtî sıfatlar şeklinde bir kullanım eserinde bulunmaz.

¹¹⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/340.

¹¹¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/346.

¹¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 101-103.

¹¹³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/460.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 99; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 81.

¹¹⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/421-423.

¹¹⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/341-342.

Ebû Hanife de sıfatları zâtî ve fiili şeklinde ikiye ayırmaktadır. Dolayısıyla Saffâr'ın hem subûtî hem de selbî sıfatları zâtî olarak isimlendirmesi geleneğin bir devamı olarak görülebilir.¹¹⁷ Saffâr'ın esmâ-i hüsnâyı izah ederken onun zâtî sıfatlarla ilgili yaptığı açıklamalar, ayrı başlıklar hâlinde aşağıda sunulmuştur.

3.4.1.1. Hayat

Allah'ın zâtî sıfatlarından ilki, hayat sıfatıdır. Saffâr, Allah'ın el-Ḥay isminin “حيي - يحييا - حياة” kelimelerinden müştak olduğunu ifade eder. Hay kelimesinin kullanım örneği olarak “وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ” (...kızlarınızı sağ bırakıyorlardı.)¹¹⁸ âyetini zikreder. Allah hay ve bâkîdir. Allah'ın bekası, ezeli olmasıdır. Allah'ın el-Ḥay olması ise O'nun herhangi bir illete bağlı olmadan hayat sıfatına sahip olması anlamına gelir. Saffâr, bu isimde Allah'ın el-Ḥay ismine sahip olması ve hayatının mahiyetinin nasıl olduğuna ilişkin birçok görüş bulunduğunu belirtir ve bunlar dışında herhangi bir kelâmî yorum yapmaz.¹¹⁹ Ona göre Allah, ruh ve nefisten bağımsız bir şekilde daim ve ezeli olmak bakımından hayat sahibidir. Onun hakkında insanda olduğu gibi muhdes, mükteseb ve mürekkeb bir hayattan söz edilemez ve O, herhangi bir sebebe bağlı bir şekilde hayatta da değildir.¹²⁰

Saffâr, Allah'ın ruhânî olarak nitelendirilemeyeceğini de gerekçelerini belirterek açıklar. Buna göre ruh insana özgü bir kavramdır. Ruhânî ismi ise Allah'a ruh nispet etmek anlamına gelir ki Allah bundan münezzehtir. Dolayısıyla Allah'a ruhânî isminin nispet edilmesi uygun değildir.¹²¹ Saffâr, Allah'a ḥayevân (حَيَوَان) isminin nispet edilmesini de doğru bulmaz. Zira ḥayevân, ruh ve nefis sahibi bir varlığa işaret eder. Ancak Kaderiyye'ye göre Allah'ın bekâsı ve devâmı kastedilerek bu isim kullanılabilir. Âyette, “وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ” (...Âhiret yurduna gelince işte asıl hayat odur...)¹²² dâim ve bâkî anlamında asıl hayatın âhiret yurdunda olacağı ifade edilir. Saffâr, Kaderiyye'ye cevap olarak Allah'ın yalnızca tevkîfi olarak isimlendirilebileceğini ve ḥayevân ismi ile ilgili tevkîfi delil bulunmadığını, bundan dolayı da O'na nispetle kullanılamayacağını ifade eder.¹²³

¹¹⁷ Çelebi, “Sıfat” 37/103-104.

¹¹⁸ el-Bakara 2/49.

¹¹⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/453.

¹²⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/261.

¹²¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/261.

¹²² el-Ankebût 29/64.

¹²³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/261-262.

Tablo 10. Saffâr'ın Hayat Sifatının İzahında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delil	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Ḥay	Hayat sıfatı	Allah; ruh ve nefis vb. herhangi bir illete bağlı olmaksızın hayat sahibidir. O, ruhânî ve ḥayevân olarak adlandırılmaz.	Kaderiyye

3.4.1.2. İlim

Zâtî sıfatlarından ikincisi ilimdir. Saffâr, bu sıfat ile ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunur. el-‘Âlim, el-‘Alîm ve el-‘Allâm isimlerini izah ederken kadîm ve hâdis bilgi ile ilgili yaptığı açıklamalar, “Bilgi ve Varlık Anlayışı” başlığı altında aktarılmıştır.

Saffâr, el-Başîr isminin “أبصر – يبصر – إِبصاراً” kelimelerinden türediğini ifade eder. Bu isim Kur’ân-ı Kerîm’de kırk bir yerde Allah’a nispet edilmektedir.¹²⁴ Saffâr, bu ismin “Hiçbir şeyin (mükhevvenâtın) kendisinden gizlenemediği zât” manasına geldiğini ifade eder. Allah, gizli her şeyi alet ve edevat olmaksızın görür. Arap dilinde görmek göze has bir eylemdir.¹²⁵ “Gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır.”¹²⁶ âyeti onların gözlerinin hakkı görmediği belirtir. “Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak; (kusur arayan) göz aradığını bulamadıktan bitkin olarak sana dönecektir.”¹²⁷ âyeti de hasr ve yorgunluğun göze ait bir eylem olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte o, basar fiilinin Arapçada ilim anlamına ve el-Başîr isminin de el-‘Âlim manasına geldiğine dikkat çeker.¹²⁸ Aynı şekilde İmam Mâtürîdî de el-Başîr isminin el-‘Âlim anlamında olduğunu belirtmiştir.¹²⁹ Saffâr, el-Başîr isminin el-‘Âlim anlamına geldiğinin delili olarak “Ben onların görmediklerini gördüm.”¹³⁰ âyetindeki “بصرت (gördüm)” kelimesinin “علمت (bildim)” anlamına geldiğini ifade eder. Saffâr’a göre görmek bir anlamıyla da bilmektir.¹³¹ Kaderiyye, basar kelimesini Allah’a izafe edildiğinde ilim manasına kullanıldığını ve başka bir manaya da gelmediği kabul etmiştir. Ebû’l-Huzeyl el-Allâf, Cafer b. Harb ve Kâ’bî de bu düşüncüyü benimsemiştir. Aynı zamanda bu düşüncüyü arazlar meselesinde de devam ettirmişlerdir.¹³² Bu isim, zâtî

¹²⁴ Bekir Topaloğlu, “Basîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/102.

¹²⁵ Saffâr, *Telhişü’l-edille*, 1/415.

¹²⁶ el-Bakara 2/7

¹²⁷ el-Mülk 67/4

¹²⁸ Saffâr, *Telhişü’l-edille*, 1/415.

¹²⁹ Koçar, *Mâtürîdî’de Esmâ-i Hüsnâ*, 67.

¹³⁰ Tâhâ 20/96.

¹³¹ Saffâr, *Telhişü’l-edille*, 1/415.

¹³² Saffâr, *Telhişü’l-edille*, 1/416.

sıfatlardan biri olan basar sıfatında yeniden ele alınacaktır. Aynı zamanda bu isim Allah'ın kulların fiillerini ezeli olarak bilmesi bakımından kader konusuna da taalluk etmektedir. Saffâr, el-Başîr isminde kader konusu ile ilgili olarak Kaderiyye ve Cafer b. Harb'in görüşlerine değinmiştir. Bu görüşlere dair eleştirisi kazâ ve kader konusunda ele alınacaktır.

Saffâr, Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili olarak el-Muḥşî isminde bazı yorumlarda bulunulmaktadır. Bu ismin hangi kelimeden müştak olduğu ile ilgili bir izah ise yapmamaktadır. el-Muḥşî ismi, Kur'ân'da on bir yerde Allah'a nispet edilmektedir.¹³³ Saffâr, bu ismin "Gizli veya açık her şeyin adedini tafsilatı ile bilen" anlamında olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu isim Allah'ın ilim sıfatı ile ilişkilidir. Saffâr bu ismin delili olarak "Ve her şeyin sayısını belirlediği hâlde"¹³⁴ âyetini zikreder.¹³⁵ O, bu âyetin Allah'ın eşyanın adedini bildiğini ifade ettiğini kabul eder. Bu sebeple de Mu'tezile'den İbrahim en-Nazzâm ve ashabi ile felsefecilerin, küçüklük ve miktar anlamındaki cüzlerin sonunun olmadığı görüşüne karşı çıkar. Zira bunların sonu yok ise bilinmeleri ve Allah'ın el-Muḥşî olarak isimlendirilmesi de doğru olmaz.¹³⁶ Ayrıca Muammer b. Abbâd (öl. 215/830) ve ashabının hâdis olan arazların cisimlerde sonunun olmadığını iddialarını gündemine alır ve eleştirir. Onlara göre arazların adedi sonsuzdur. Saffâr, Dehriyye'den bir grubun yerin karış ile ölçülemeyeceğini ileri sürdüklerini de aktarır. Onlara göre yeryüzünün sonu olmadığı gibi semâ ve hava aynı şekilde ölçülemez.¹³⁷ Ona göre Cin sûresinin 28. âyeti, âlemde bulunan her şeyin belli bir ölçü ve sayısının olduğunun delilidir. İnsan ise âlemde bulunan şeylerin sayısını elbette bilemez. Oysa Allah, bu ilme sahiptir. Saffâr, Allah'ın her şeyin sayısını bilmesinin hem aklî hem naklî delillerle doğrulandığı görüşündedir. Bu sebeple O, Allah'ın her şeyin adedini bileceğini ifade ederek Kaderiyye, Dehriyye ve Seneviyye'nin görüşlerine karşı çıkmaktadır.¹³⁸ Mâtürîdî, Saffâr'ın el-Muḥşî ismini izah için naklettiği âyetlere ek olarak ihsâ kelimesinin geçtiği bir başka âyet olan Mücadele sûresinin 6. âyetinde bu konuya değinmektedir. Âyette insanların işlediği iyi ve kötü bütün amelleri, gizledikleri ile beraber Allah'ın tek tek tespit ettiği bildirilmektedir. Bu âyet daha çok tehdit anlamı taşımaktadır. Mâtürîdî burada geçen ihsânın Allah'ın tanık olması ve gizli ve açık her şeyi bilmesi anlamına geldiğini düşünmektedir.¹³⁹

¹³³ Bekir Topaloğlu, "Muḥşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/45.

¹³⁴ el-Cin 72/28.

¹³⁵ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/598.

¹³⁶ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/598.

¹³⁷ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/598-599.

¹³⁸ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/599.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/566.

İlim sıfatı ile ilgili olan bir diğer esmâ-i hüsnâ, el-Hakîm'dir. Kur'ân'da el-Hakîm ismi, doksan yedi yerde geçmektedir.¹⁴⁰ Bu isim “حَكْمٌ - يَحْكُمُ - حَكِيمًا” kökünden müştaktır.¹⁴¹ el-Hakîm kelimesinin anlamı ile ilgili çeşitli görüşler bulunmaktadır.¹⁴² Lugat âlimlerinden Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî (öl. 231/846) el-Hakîm'in “âhenkli, sağlam ve sanatkârane iş yapan” anlamında olduğu ifade eder.¹⁴³ Hikmeti ise “bilmek, amel ve ilmi toplayan, ilim ve hilmi toplayan, işleri hikmetle yöneten, ilim ve akıl” şeklinde anlayanlar olmuştur. Saffâr bu ismin delilini zikrederek te'vili konusunda farklı görüşlere yer vermektedir. Buna göre el-Hakîm isminin delilleri

“تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ”¹⁴⁴ ve “...أُحْكِمْتَ آيَاتِهِ...”¹⁴⁵ âyetleridir.¹⁴⁶ Saffâr, Hûd sûresinin birinci âyetinde geçen hikmet lafzının asıl anlamının “batılı menetmek” olduğunu ifade eder.¹⁴⁷ Hikmet kavramı lugat âlimleri tarafından hem bilgi hem de fiilde mükemmellik olarak anlaşılmıştır.¹⁴⁸ Saffâr, hikmeti İskender'e atfen “Eşyanın başlangıç ve sonuç itibari ile bilinmesi” şeklinde tarif eder. Ona göre İskender'in bu sözü ilmî hikmettir (Hikmetü'l-ilmîyye). O, amelî hikmetin (hikmetü'l-'ameliyye/fıkıh) ise fesâdı engellemenin mükemmel bir yolu olduğunu düşünmektedir. Saffâr bu konunun felsefeciler tarafından ayrıntıları olarak açıklandığını da belirtir. Sonrasında İbn Abbâs'ın

“يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ”¹⁴⁹ âyetindeki hikmet kelimesinin “Kur'ân bilgisi”, Abdurrahmân b. Zeyd'in (öl. 71/690) “din ilmi” ve İbrâhîm b. en-Nehaî'nin (öl. 96/714) de “fehm” olarak yorumladıklarını aktarır. Saffâr bu âyetteki hikmet kelimesinin bazıları tarafından “nübüvvet” olarak anlaşıldığını da ekler.¹⁵⁰

Saffâr; “bize göre hikmetin asıl anlamı fesâdı menetmektir” demektedir. Allah'ın hükmü ve hikmeti fesâdı menetmesidir. Hayvanın gemine hükmedilmesi de fesâdan menedilmesidir. Çünkü hayvanın gemini tutmak hayvanın varış yerinden başka bir yere

¹⁴⁰ Bekir Topaloğlu, “Hakîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/181.

¹⁴¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/447.

¹⁴² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/444.

¹⁴³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/445.

¹⁴⁴ “Bunlar hikmetli kitabın âyetleridir.” Lokmân 31/2.

¹⁴⁵ “...Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış...” Hûd 11/1.

¹⁴⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/446.

¹⁴⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/445.

¹⁴⁸ M. Sait Özervarlı, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/511.

¹⁴⁹ “O, dilediğine hikmeti verir...” el-Bakara 2/269.

¹⁵⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/446.

gitmesini engeller. Lugat âlimlerine göre hikmet adaletsizlik ve cehaleti engelleyen şeydir. Onlara göre fesâdın engellenmesi yalnızca bilgi ile mümkündür. Dolayısıyla hikmetin anlamı mahsûs (kendisine has) bir ilimdir. Bu bilgi âlime en iyi şekilde elde ettiği adalet bilgisini verir. Yani bu bilgi fesâdı önlemek gibidir. “Fesâdı önleme” ifadesi Saffâr’a göre hikmeti açıklamaya çalışan bütün bu cümlelerin vezic hâlidir. Allah’ın ilmi ezeldir ve O adildir. O’nun ilmi cehaleti ve adaletsizliği meneder.

İlim sıfatı ile ilgili olan bir diğer esmâ-i hüsnâ, el-Ḥabîr ismidir. el-Ḥabîr ismi “bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” anlamında “خبر (hibre)” mastarından sıfattır. Bu mastar bir âyette, el-Ḥabîr ismi de kırk dört âyette Allah’a nispet edilmiştir.¹⁵¹ Saffâr, bu ismin “خبر - يخبر - خبيراً” kökünden müştak olduğunu belirtir. Ona göre el-Ḥabîr ismi, “bir şeyin hakikatini bilen” anlamında kullanılır ve Allah’ın kendisine has bir ilimle âlim olduğunu ifade eder. Saffâr Allah’ın bilgisi başkasının o bilgiye ulaşmakta aciz kaldığı bilgidir. Yani herhangi bir şekilde başkasının ona ulaşamayacağı bilgidir. Zira Allah neyin var olup neyin var olmadığını, var olmayanın nasıl var olacağını, var olanın ise var olmadan önce nasıl var olacağını bilir. Allah vasıf ve a’yânın özünü (kühünü) bilir.¹⁵²

Tablo 11. Saffâr’ın İlim Sıfatının İzahında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-‘Âlim, el-‘Alîm, el-‘Allâm	Kadîm ve hâdis bilgi	Allah’ın ilmi	Kindî, Bazı filozoflar, Kerrâmiyye, Mu‘tezile, Bâtıniyye
el-Başîr	İlim sıfatı	Allah’ın gizli ve açık her şeyi bilmesi	Kaderiyye, Ebû’l-Huzeyl el-Allâf, Cafer b. Harb, Kâ‘bî
el-Muḥşî	İlim sıfatı	Allah’ın âlemdeki her şeyin sayısını bilmesi	Muammer b. Abbâd, Dehriyye, Seneviyye
el-Ḥakîm	İlim sıfatı	Hikmetin hikmetü’l-ilmîyye ve hikmetü’l-ameliyye olarak ikiye ayrılması, Allah’ın el-Ḥakîm olmasının bilgi anlamı	-
el-Ḥabîr	İlim sıfatı	Allah’ın ilmi	-

¹⁵¹ Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*.

¹⁵² Saffâr’ın bu kullanımı Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhü’l-ekber* adlı eserinde yer verilen bilgi ile benzediği görülmektedir. krş. Saffâr, *Telḥîşü’l-edille*, 1/454-455; Nu‘mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber*, nşr. ve trc. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1992), 72.

3.4.1.3. İrade

Saffâr, Allah'ın irade sıfatı ile ilgili el-Ğâdir, el-Ğadîr ve el-Muğtedir isimlerini yorumlar. Bu isimler Allah'ın hem kudret hem de irade sıfatı için ortaktır. Dolayısıyla iki sıfatla olan ilişkisine, ilgili bölümlerde yer verilecektir. Ancak irade sıfatı ile ilişkili görünen *el-Mürîd* (*İrade eden*) ismi Saffâr tarafından ele alınan 178 esmâ-i hüsnâ içerisinde yer almaz.

Saffâr, el-Ğâdir ve el-Ğadîr isimlerinin “قدر - يقدر - قدرا وقدره” kökünden türediğini belirtir. Bu isimlerin naklî delili olarak birçok âyet zikreder ve bu âyetlerde geçen kudret kelimesinin anlamını açıklar.¹⁵³ Saffâr, kudretin el-Ğâdir olan Allah'ın bir sıfatı olduğu özellikle belirtir. Ona göre Allah'ın kudret sıfatı yoktur diyenler, bu sözleri ile ‘Allah kâdir değildir’ demiş olurlar.¹⁵⁴ Oysa el-Ğâdir isminin “Allah, mevcûd ve ma’dûm olan her şeyin takdir edicisidir” denilebilmesi için O'nun yaratmaya konu olan her şeyi yaratmaya kudreti olması gerekir. Bu da ancak el-Ğâdir isminin kudret sıfatından kaynaklanması ile mümkün olabilir. Zira Allah varlıkları yaratmaya, onların bekâsını ve fenasını meydana getirmeye ve bir hâlden diğer bir hâle dönüştürmeye muktedirdir. Onun kudret sıfatının olmaması ise söz konusu olamaz.¹⁵⁵ Saffâr, el-Muğtedir isminde ise Allah'ın daim ve ezeli bir kudrete sahip olduğunu tekrarlar izah eder. Bu görüşüne “...عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ”¹⁵⁶ âyetini delil olarak zikreder.¹⁵⁷

Tablo 12. Saffâr'ın İrade Sıfatının İzahında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Ğâdir, el-Ğadîr	İrade sıfatı	Allah'ın mevcûd ve ma'dûm her şeyi takdiri	-
el-Muğtedir	Kudret sıfatı	Kudret sıfatı	-

3.4.1.4. Kudret

Saffâr, Allah'ın kudret sıfatına ilişkin birçok esmâ-i hüsnâyı zikreder. el-Ğâdir, el-Ğadîr ve el-Muğtedir isimlerine irade sıfatında değinilmiştir. Bu isimler Allah'ın kudret sıfatı ile de ilişkilidir. O, el-Ğâdir ve el-Ğadîr isimlerini izah ederken dalâlet ehlerinden

¹⁵³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/530.

¹⁵⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/531.

¹⁵⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/531.

¹⁵⁶ “...gücüne sınır olmayan bir hükümdarın...” el-Kamer 54/55.

¹⁵⁷ el-Muğtedir ismi Angelika Brodersen'in hazırlamış olduğu tahkikte iki farklı sayfada aynı başlıkla verilmektedir. Bu isimlerin açıklamaları da dikkate alındığında aynı isim olduğu tesbit edilmiştir. Bu sebeple bu bölümünün sonunda yer verdiğimiz tabloda bu iki isim birleştirilmiş ve esmâ-i hüsnâ sayısı 178 olarak beyan edilmiştir. Bu iki başlık için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/624, 628.

birinin Allah'ın isimlerini kabulden kaçındığını belirtir. Bu kapsamda onun, “Allah Âlim ve Kâdir'dir” demek yerine “Allah câhil ve aciz değildi” kullanımını tercih ettiğini aktarır. Onun kastettiği kişi Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden Dırar b. Amr'dır (öl. 200/815). Dırâr'a göre Allah'ın isim ve sıfatları O'nun ne olduğu hakkında bir bilgi sağlamayacağı için bunların olumsuz (selbî) anlamda yorumlanması gerekir. Buna göre Allah'ın Âlim ve Kâdir oluşu cahil ve âciz olmayışı anlamına gelir.¹⁵⁸ Saffâr bu tercihi ile onun, Allah'ın isim ve sıfatlarını ispat eden âyetleri inkâr etmiş olduğunu düşünmektedir.

Saffâr, Mu'tezile'nin büyük çoğunluğunun Allah'ın sıfatlarını kabul etmediğini dile getirir. Mu'tezile'nin sıfatlardan soyutlanmış ilâhî isimler görüşünü, eserin birçok yerinde konu edinmekte ve eleştirmektedir.¹⁵⁹ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre Allah'ın kudreti vardır ancak kudreti zâtîdir. Aynı şekilde Allah âlimdir ancak ilmi zâtîdir. Saffâr, Kâ'bî ve Ebü'l-Hüzeyl'in “Allah'ın ilmi zâtîdir ve kudreti yine O'dur” dediklerini nakleder. Nitekim Kâdî Abdülcebâr da Ebü'l-Hüzeyl'in, “Allah zâtının aynı olan ilimle âlimdir” dediğini ifade eder. O, bu sözleyle, Allah'ın zâtı gereği âlim olduğu manasını kastetmiştir. Saffâr bu görüşe cevap olarak “Biz Allah'ın kudreti zâtîdir demeyiz” demektedir. Zira bu kabul edilirse kudretin ilim, ilmin de kudret ile özdeş olması gerekir ve bu ikisi teke dönüşür. Eğer böyle olsaydı Allah'ın ilminin, kudreti olması gerekirdi. Allah'ın zâtının malum olması gibi maktûr da olması gerekirdi.¹⁶⁰ Bu anlayışa karşı çıkan Saffâr, Ebû Hanîfe'nin izinden giderek Allah'ın kudret sıfatı ile el-Kâdir olduğunu savunur. Ona göre kudretten kastedilen, bir şeyi yoktan var edebilme gücüdür. Bu gücün yaratılmışlarda bulunmasının elbette imkânı yoktur. Dolayısıyla ona göre kudret yerine istîâat yani iktisâbî “çaba sarf ederek yapma” fiilinin kullanımı yaratılmışlar için daha uygundur.¹⁶¹

Saffâr, âlimlerin çoğunluğunun Allah haricindekilerin kudret ile vasıflanabileceği ve kâdir olarak isimlendirilebileceği görüşünde olduklarını ifade eder. Zira Allah, kullarını kudret sıfatı ile

“إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرُوا عَلَيْهِمْ...”¹⁶² âyetinde vasıflandırmıştır. Burada belirtilen kudret, sınırlı bir yapabilme gücünü ifade eder. İnsan kudret vasfı ile kâdir olur. Ancak insanın kudreti Allah'tan istifade eder bir hâldedir. Zira mahlûkatın ancak Allah'ın dilemesi ile kudreti olabilir. Allah'ın kudreti ise zâtî ve ezelîdir. Âlimlerin çoğunluğu Allah'ın istîâat ile vasıflandırılmayacağı konusunda ittifak hâlinindedir. Dolayısıyla Allah, müstatî'

¹⁵⁸ bk. Mustafa Öz, “Dırar b. Amr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/274.

¹⁵⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/531.

¹⁶⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/532.

¹⁶¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/532.

¹⁶² “Ancak onları yenip ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna...” el-Mâide 5/34.

şeklinde isimlendirilemez. Çünkü ititâat uzuvların fiili gerçekleştirmesi ile meydana gelir. Saffâr, *müstati'* isminin Allah'a nispet edilebilmesi için gerekli olan tevkîfî bir delilin de olmadığına dikkat çeker. Dolayısıyla Allah'ın bu isimle isimlendirilmesi doğru ve uygun değildir.¹⁶³

Kerrâmiyye fırkası, Allah'ın mahlûkattan bir şeyle ilgili olarak kudret ile anlamayacağı düşünmektedir. Onlara göre Allah yalnızca zâtı ile alakalı şeylerde kudret ile vasıflanabilir. Örneğin söz, irade, duyma ve görme bunlardandır. Ancak âlem de bulunan mahlûkatla ilgili Allah'ın kudretinde değil zâtında hâdis bir yaratma meydana gelmektedir. Saffâr'a göre bu görüş ile Kerrâmîler, "*Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir.*"¹⁶⁴ âyetini inkâr etmiş olurlar.¹⁶⁵

İrade sıfatı başlığı altında el-Muğtedir isminin manasından ve el-Ğâdir ismi ile yakın anlamlı olmasından bahsedilmiştir. Bu sebeple burada yeniden zikredilmeyecektir.

Allah'ın kudretine ilişkin diğer esmâ-i hüsnâ el-Melik, el-Mâlik, el-Melîk ve Mâlikü'l-mülk isimleridir. Bu isimlerin kökeni, anlamı ve delilleri hakkında da yukarıda bilgi verilmiştir. Saffâr, Allah'ın ma'dûm ve mevcûdun mâliki olduğunu ifade eder. Ona göre Allah hem yaratma hem de bir hâlden diğer bir hâle çevirme kudretine sahiptir. O, ma'dûmun yaratılmasında da aynı şekilde kudret sahibidir. Saffâr, Cübbâî'nin "Allah'a mevcûdun mâlikidir" denilemeyeceği görüşüne yer verir ve buna karşı çıkar. Cübbâî'ye göre Allah'ın mevcûd üzerindeki kudreti değişimdir. Milk ve mâlik ise kudretten ibarettir. Cübbâî'nin bu görüşünün bir anlamda Allah'ın kulları üzerinde yegâne hükmedici olmasını kabul etmemelerinin, kulları sınırlamasıyla ilgili olduğu fikrini bize düşündürmektedir. Saffâr, bir grubun ise ma'dûmun şey (varlık) olmadığını belirterek Allah'ın yalnızca mevcûdun Rabbi olduğunu düşündüklerini ifade eder. O, Ehl-i Hak olarak andığı Ehl-i sünnet'in Allah'ın hem mevcûdun hem de ma'dûmun mâliki olduğunu kabul ettiğini belirtir.¹⁶⁶

Kudret ile ilişkili ancak Saffâr'ın herhangi bir kelâmî yorumda bulunmadığı isimler de bulunmaktadır. el-Metîn ismi bunlardan biridir. Saffâr, el-Metîn isminin manasının "şedîd" yani kudretli olduğunu ifade eder. Bu ismin delili "*ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ* (Sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah'tır.)"¹⁶⁷ âyetidir.¹⁶⁸ Mâtürîdî ise âyette geçen metîn kelimesinin Allah'ı nitelemediği görüşündedir. Mâtürîdî'ye göre metîn kelimesi kuvvetin sıfatıdır.¹⁶⁹

¹⁶³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/533.

¹⁶⁴ el-Bakara 2/20.

¹⁶⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/533.

¹⁶⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/590.

¹⁶⁷ ez-Zâriyât 51/58.

¹⁶⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/595.

¹⁶⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/182.

Saffâr çoğunluğun metîn kelimesinin sonunun dammeli yani lafza-i celâlin sıfatı olarak okuduğunu ifade eder. Ancak kıraat imamlarından Yahyâ b. Vessâb ve A'meş'in (öl. 148/765) kıraatinde bu kelime kuvvetin sıfatı olacak şekilde okunmuştur. Aynı zamanda onlar bu kelimenin kuvvetin sıfatı olmasını da uygun görmüşlerdir. Zira kuvvet kelimesi mastardır ve Arap dili açısından mastarların müzekker ve müennesliği görünüşleriyledir. Kuvvet kelimesinin sonu kapalı tâ harfi ile bittiği için müennes kabul edilir.¹⁷⁰ Saffâr, Mu'tezile'den Cübbâî'nin el-Metîn isminin "sert, sıkı ve kalın" anlamına geldiğini düşünerek Allah'ın ismi olduğunu kabul etmediğini aktarır.¹⁷¹ Nitekim hakkında yapılan araştırmada Ebû Ali el-Cübbâî'nin metîn ismini Allah'a hakiki anlamda izafe etmeyi doğru bulmadığı, bu ismin kullanımın mecazen olduğunu söylediği tespit edilmiştir. Ona göre metîn, Allah'ın kudretinin ne derece yüksek olduğunu anlamındadır.¹⁷² Saffâr'a göre bu görüş hatalıdır. O, görüşünü temellendirmek için İbn Abbâs'ın metîn kelimesine "şiddetli kuvvet" yani *sonsuz kudret* anlamı vermediğini belirtir. Allah, sonsuz kudret sahibidir. Onun kudreti bütün makdûratı kapsar. Ma'dûmun yaratılışında ve bir şeyin bir hâlden diğer hâle dönüştürülmesinde Allah kudret sahibidir.¹⁷³

Saffâr, el-Ğâhir ve el-Ğahhâr isimlerinin kâdir ve gâlib anlamlarına geldiğini aktarır. el-Ğahhâr da aynı anlamda olmakla beraber el-Ğâhir'in mübalağalı hâlidir. İki isim de Kur'ân'da yer alır.¹⁷⁴ Saffâr ismin delil olarak

"وَهُوَ الْغَاہِرُ فَوْقَ عِبَادَةٍ" (O, kullarının üstünde tam bir tasarrufa sahiptir.)" âyetini¹⁷⁵ zikreder.

Bu isimde herhangi bir yorumlamada bulunmasa da kader konusu ile irtibat kurduğu görülmektedir. Ona göre bu isimlere inanılması ile kadere iman gerçekleşecektir. Kaderin Allah'tan olduğuna ve bu isimlere inanmayan kimse ona göre mümin vasfını kazanamaz.¹⁷⁶ Ona göre el-Kavî ismi de kâdir ve gâlib anlamındadır. Saffâr, bu isim Allah'ın kulları üzerinde kudreti olmasını ve onlara mâlik olmasının kuvvetini ifade etmektedir. Kavî ismi ile ilgili olarak ise âyet veya hadisten herhangi bir delil getirmemekte ve herhangi bir yorum da yapmamaktadır.¹⁷⁷

Allah'ın kudret sıfatı ile ilişkili olan bir diğer isim el- Halîm'dir. Bu isim hilm "حلم - يحلم - حلم" kökünden türemiştir. Saffâr, el-Halîm isminin "kudreti olduğu hâlde

¹⁷⁰ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/591.

¹⁷¹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/592.

¹⁷² Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 325.

¹⁷³ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/591-592.

¹⁷⁴ Topaloğlu, Bekir, "Kahhâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 169.

¹⁷⁵ el-En'âm 6/18

¹⁷⁶ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/534.

¹⁷⁷ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/533.

cezalandırmayan ve süre tanıyan” anlamında olduğunu belirtir.¹⁷⁸ Kur’ân’da el-Ḥalîm ismi on beş defa geçmektedir.¹⁷⁹ Bunlardan on birinde Allah’a, dördünde ise Hz. İbrâhim, Hz. Şuayb ve Hz. İsmâil’e izâfe edilmiştir. Dolayısıyla ona göre bu ismin Allah’tan başkasına nispet edilmesi caizdir.¹⁸⁰ Bu isim cezalandırma kudretine sahipken cezayı geciktiren anlamında olmasından dolayı Allah’ın kudret sıfatı ile ilişkili kabul edilmiştir. Saffâr’ın, el-Ḥalîm isminde tövbe ile ilgili konulara da yer vermektedir. İlgili başlık altında bu konuya değinilecektir.

Allah’ın kudret sıfatı ile irtibatlı olan el-Mu’iz ve el-Müzil isimlerinin delili

“وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ...”¹⁸¹ âyetidir. Saffâr bu ismin kökeni, anlamı ve yorumu ile ilgili ayrıntılı bilgilere yer vermez. Ona göre el-Mu’iz ismi âyette belirtildiği gibi “dilediğini yücelten” ve el-Müzil ismi ise “dilediğini alçaltan” anlamındadır.¹⁸² Bu iki isme Allah’ın dilediğini yüceltme ve dilediğini alçaltma kudretine sahip olduğunu vurgulamak bakımından burada yer verilmiştir.

Saffâr, el-‘Azîz isminin muktedir anlamında olduğunu ifade eder. Allah, kudretinde kendisi haricindekileri aciz bırakacak derecede bir makama sahiptir. Aynı şekilde bu isim dilediğini övme anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla el-Mu’iz ismi ile yakın anlamlıdır. Her ikisi de “عَزَّ - يَعْزُّ” kökünden türemiştir. Azîz, manasında mübalağa ifade etmektedir. O, bu ismin birçok delilini zikretmektedir.¹⁸³ Ancak bu isimde herhangi bir kelâmî yorumda bulunmamaktadır.

Esmâ-i Hüsnâdan biri olan ed-Deyyân ismi Saffâr’a göre el-Ḳādî yani hüküm sahibi anlamındadır. Kahrân anlamına geldiğinde el-Ḥâkim, el-Ḳâdir ve el-Ḳadîr isimlerinin manaları ile hemen hemen aynıdır. O bazı sahabelerden aktarılan “Ali b. Ebû Talip bu ümmetin deyyânıdır.” sözündeki deyyân sözcüğünün el-Ḥâkim anlamında kullanıldığına söyler.¹⁸⁴

¹⁷⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/449.

¹⁷⁹ Bekir Topaloğlu, “Halîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

¹⁸⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/450-451.

¹⁸¹ Âl-i İmrân 3/26.

¹⁸² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/615.

¹⁸³ el-‘Azîz isminin delilleri için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/506-507.

¹⁸⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/470.

Tablo 13. Saffâr'ın Kudret Sıfatının İzahında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el- Ķâdir , el- Ķadîr	Kudret sıfatı	Allah kudret sıfatı ile kâdirdir. İnsan, sınırlı bir kudretle nite- lenebilir. İstitâat, insana özgü bir yapı- bilme gücüdür.	Kerrâmiyye, Mu'tezile, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf
el- MuĶtedir , el- Ķavî , el- Ķâhir , el- Ķahhâr , ed- Deyyân	Kudret sıfatı	-	-
el- Melik , el- Mâlik , el- Melîk , Mâlikü'l-mülk	Kudretin ma- hiyeti	Allah'ın kudreti mevcûd ve ma'dûm olan her şeyi kapsar.	Cübbâîler, Allah ma'dûmun mâliki olamaz diyenler.
el- Ĥalîm	Kudretinin mahiyeti	Allah kudreti olduğu hâlde ce- zalandırmayıp bekleyendir. Tövbe	-
el- Mu'iz , el- Müzil , el- 'Azîz	Kudretinin mahiyeti	Allah dilediğini alçaltma dile- diğini ise yükseltme kudretine sahiptir.	-
el- Metîn	Kudretinin mahiyeti	Bu isim, sert ve sıkı anlamına gelmez, Allah'ın kudretinin yüceliğini ifade eder.	Ebû Ali el-Cübbâî

3.4.1.5. Sem'

Allah'ın zâtî sıfatlarından bir diğeri sem' sıfatıdır. Saffâr, Allah'ın es-Semî' isminin "السمع" kelimesinden müştak olduğunu belirtir. Bu ismin manası işitmeye konu olan ses ve söz gibi şeylerin duyulması ve idrak edilmesidir. O, es-Semî' isminin delili olarak

"...فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا..."¹⁸⁵ âyeti ile beraber "..."يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ..."¹⁸⁶, "..."حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ..."¹⁸⁷ âye-
tini zikreder. Saffâr, es-Semî' isminin mübalağalı hâlinin es-Sâmî' ismi olduğunu ve ikisi-
ninde aynı anlamda olduğunu söyler.¹⁸⁸ Ona göre bu iki isimle köken itibarı ile aynı olan
ancak 'أسماع' babından türeyen el-Müsemmi' ismi, Enfâl sûresinin 23. âyetinde geçtiği

¹⁸⁵ Tâhâ 20/108.

¹⁸⁶ "...Allah'ın sözünü duymasına..." . et-Tövbe 9/2.

¹⁸⁷ "Söylenenleri dinleyip..." . ez-Zümer 39/18.

¹⁸⁸ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/486.

üzere işittirdi (duyurdu) anlamındadır.¹⁸⁹ Dolayısıyla bu isim Allah'ın duymasının mahiyetinden çok fiillerinden birini ifade etmektedir. Saffâr bu açıklamaların dışında kelâmî bir yoruma yer vermez.¹⁹⁰

Saffâr, Allah'ın farklı sesleri ve farklı kelimeleri hepsi ile teker teker meşgul olmadan duyabildiğini ifade eder. Allah, kendi kelâmını herhangi bir âlet ve ses aracılığına ihtiyaç duymaksızın işitir. Zira bir vasıta ile duymak ihtiyaçtan ıleri gelir. İnsanın duyması, buna örnektir. İnsan ancak kulağının sağlıklı olmasıyla işitebilir. Allah ise böyle bir acizlikle anılamaz. Ona göre “Kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır”¹⁹¹ âyetinde, insanın işitebilmesinin bir organa gereksinim duyulduğu açıkça ifade edilmektedir.¹⁹² Onun aktardığına göre Eş'arî, Allah'ın zâtının konuşan ve işiten olduğu görüşündedir. Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî ise duyma eyleminin ses ve söze has olduğunu düşünür. Saffâr, en doğru görüşün bu olduğunu belirtir. Ona göre duymak aynı zamanda icap ve kabulü gerektirmektedir.¹⁹³ Nitekim “dinleyin, itaat edin”¹⁹⁴ âyeti de bunun delilidir.¹⁹⁵ Sâmi ismi ise es-Semî' adının mübalağalı hâlidir ve aynı anlamda kullanılır.

Allah'ın sem' sıfatı ile ilgili olan bir diğer ismi el-Vâsi'dir. Saffâr, el-Vâsi' isminin “talepleri duyan” anlamında olduğunu belirtir. Arap dilcilerinden olan Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 328/940) bu isme, “rahmeti ve ilmi ile her şeyi kuşatan” anlamını verdiğini ve bunu destekleyen

“وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةٌ وَعِلْمًا” âyetini¹⁹⁶ aktarır.¹⁹⁷ O, bu isimde herhangi bir kelâmî yorum yapmaz.

¹⁸⁹ “Allah onlarda (inkârcılarda) bir hayır görseydi elbette kendilerine işittirirdi.” el-Enfâl 8/23.

¹⁹⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/620.

¹⁹¹ el-Bakara 2/7.

¹⁹² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/485-486.

¹⁹³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/486.

¹⁹⁴ et-Tegâbün 64/16.

¹⁹⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/486.

¹⁹⁶ “Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: Ey rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru!” (el-Mü'min 40/7)

¹⁹⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/648.

Tablo 14. Saffâr'ın Sem' Sıfatının İzahında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
es-Semî', es-Sâmî'	Duymasının na- sıllığı	Allah'ın duyması insanlarda olduğu gibi herhangi bir il- lete muhtaç değildir.	Eş'arîler
el-Müsemmi', el-Vâsi'	-	Bu isimlerde kelâmî yorum yapmaz.	-

3.4.1.6. Basar

Zâtî sıfatlardan biri olan basar kapsamında Saffâr, Allah'ın el-Başîr ismini yorumlar. Bu ismin lugat açısından hangi fiilden müştak olduğunu ve anlamı daha önce aktarılmıştır. el-Başîr ismi, el-Âlim anlamına geldiği gibi Allah'ın görmesine dair anlam içeren bir esmâ-i hüsnâdır.

Saffâr'a göre Allah elbette ki görmektedir. Ancak O'nun görmesi herhangi bir organ veya âlete dayanmaz. Yani insanda olduğu gibi bir göze muhtaç değildir. Kaderiyye, Ebü'l-Huzeyl el-Allâf, Cafer b. Harb ve Kâ'bî tarafından Allah'ın görmesi onun ilim sahibi olması şeklinde anlaşılmıştır. Saffâr, Allah'ın el-Başîr isminin yalnızca onun bilmesi şeklinde anlaşılmasını bu ismin manasının kısıtlanması olacağından kabul etmez. O, el-Başîr isminin vaz olduğu dildeki asıl mananın hem rü'yeti yani Allah'ın görmesini hem de ilmini kapsadığını düşünmektedir.¹⁹⁸

Ehl-i sünnet, Allah'ın kendi nefisini gördüğü konusunda icmâ hâlinindedir. Ancak Allah'ın sıfatlarını görmesi konusunda ihtilaf ederler. Eş'arî, Allah'ın sıfatlarını da gördüğü düşüncesindedir. Onlara göre Allah'ın arazları görmesi caizdir. Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî ve Ebu Saîd el-Kattân gibi âlimler de Allah'ın arazları gördüğünü düşünmektedir. Ancak onlara göre kişi "Allah sıfatlarını görür" sözünü söylemekten imtina ederse de günah işlemiş olmaz. Saffâr, Eş'arî ve Kalânîsî'nin Allah'ın kendi kelâmını duyması üzerine de ittifak ettiklerini belirtir. Ebu Saîd el-Kattân ise Allah'ın kendisini ezeli bir şekilde duyduğu görüşündedir. Saffâr, Eş'arî ve Kalânîsî'nin bu konudaki görüşünü doğruya daha yakın bulur. Zira ona göre duymak kelâma has bir eylemdir ve zât bakımından kendisine has değildir.¹⁹⁹

Saffâr, Kaderiyye'nin Allah'ın kendini ezeli bir şekilde gördüğünü ancak kulların fiillerini ezeli olarak görmediğini iddia ettiğini aktarır. Cafer b. Harb'ın Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'tan aktardığına göre "Allah basîr'dir." demekle Allah'ın kulların fiillerini ancak eyleme dönüştükten sonra görebileceği kastedilir. Saffâr, Cafer b. Harb'ın Allah'ın el-Başîr

¹⁹⁸ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/416.

¹⁹⁹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/416-417.

ismini “gelecekte olacak hiçbir şeyin gizli kalmaması” manasında yorumladığını ifade eder. Birçok Kaderiyye de bu şekilde düşünmektedir. Bu görüşe göre el-Başîr ismi ilim manasındadır. Mübsır yani gören kişi ise ilim ile görür. Saffâr'a göre bu görüş kesinlikle akla aykırıdır. Zira böyle denilirse gözleri görmeyen bir kimsenin sadık haberci ile gelen haberi bilmesi ile 'görür' anlamına gelen el-Başîr ismi ona nispet edilebilir denilmiş olur. Ancak kör bir kişi elbette görmese de bir şeyi bilebilir durumdadır. Zira Allah'da âyetlerinde gören kişi ile gözleri görmeyen kişinin birbirinden farklı olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla Saffâr'a göre el-Başîr isminin gözleri görmeyen kişi üzerine hakiki anlamda bir nispeti söz konusu değildir.²⁰⁰

Saffâr, Muhammed b. Kerrâm'ın (öl. 255/869) görüşlerini benimseyen fırka olan Kerrâmiyye'nin Allah'ın görmesinin O'nun basireti ile olduğu düşüncesine yer verir. Onlara göre Allah'ın görmesi kendine ait bir görme eylemiyle görmek şeklindedir. Allah'ın görmesi kudreti ile olur yani Allah'ın kudreti görme fiiline kâdir olmakla gerçekleşir. Görünür âlemde Allah bir şey yarattığında yoktan var eden zâtta bu şey görünür olmaktadır. Yani Allah bir şeyi yarattığında O şey kendisi için görünür olur.²⁰¹

Mâtûrîdî'nin, Saffâr ile Allah'ın kulların yaptığı fiilleri ezeli olarak gördüğü noktasında aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Saffâr'ın, Kaderiyye'ye nispetle aktardığı görüş, Mu'tezile'ye aittir. Onlara göre Allah kulların fiillerini işledikleri vakitte bilmektedir. Mâtûrîdî ise bu düşünce için duyulur âlemden kıyasla getirdikleri delillere akli delillerle cevap vererek karşı çıkmakta ve bunun akla uygun olmadığını söylemektedir. Saffâr'ın bu isim altında belirttiği görüşler sebebiyle konunun Allah'ın basîr olması konusunda bir ihtilaf olmadığı görülmektedir. İhtilaf, Allah'ın basîr olmasının hangi anlama geldiğine yöneliktir. Saffâr, el-Başîr isminde Kerrâmiyye, Eş'arîyye ve bazı ilk dönem kelâmcıların görüşleri üzerinde durmuşsa da daha uzun bilgiyi Kaderiyye mezhebi ile ilgili verdiği ve görüşlerini eleştirdiği görülür.

Tablo 15. Saffâr'ın Basar Sıfatının İzahında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Başîr	Allah'ın Görmesi	Allah'ın el-Başîr ismi hem ilim hem de görmek anlamında kullanılır. Allah kulların fiillerini ezeli olarak görür/bilir.	Kerrâmiyye, Eş'arîyye, Cafer b. Harb, Ebû'l-Abbas el-Kalânîsî, Ebu Saîd el- Kattân, Kâ'bî

²⁰⁰ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/417.

²⁰¹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/417.

3.4.1.7. Kelâm

Saffâr, kelâm sıfatının izahı kapsamında el-Ĥamîd ismini izah eder. Bu sıfat ile doğru-
dan irtibatlı olan el-Mütekellim ismine ise eserinin esmâ-i hüsnâ bölümünde değil müs-
takil bir başlık altında Allah'ın kelâm sıfatı kapsamında halku'l-Kur'ân gibi konularla iliş-
kili olarak değinir.

Kelâm kelimesinin anlamı *Telhîşü'l-edille*'de "Allah'ın kelâmı" konusunun girişinde el-
Mütekellim ismi kapsamında kısa bir şekilde izah edilse de ayrıntılı tahlili konunun son-
rasında yapılmaktadır. Allah'ın kelâmına dair izahlara geçmeden önce söz konusu bö-
lümde burada değineceğiz.

Saffâr, eserinde öncelikle kelâm kelimesinin etimolojik tahliline yer vermektedir. Onun aktardığına göre Arap diltçileri kelâmı, "anlaşılabilen ve ifade edilebilen, lafzın ken-
disine delâlet ettiği şeydir" şeklinde tanımlamışlardır. Kelâm kelimesinin kendisinden
türediği "كلم /kelm" yaralama sonucunda normalde görünmeyen kan, et ve kemik gibi
unsurlar açığa çıkar ve anlaşılır.²⁰² Bunun gibi kelâm etme sonucunda da kişide bulunan
kapalı mana anlaşılır hâle gelir. Onun aktarımına göre Arap diltçileri *mühmel lafızları*²⁰³
kelâm olarak kabul etmezler. Zira mühmel lafız; harflerin bir araya gelmesiyle oluşur ve
görünüşte isim veya fiil gibi olsa da anlam içermez. Bu açıdan bir mana ifade etmeyen bu
sesler kelâm olarak kabul edilmezler. Saffâr bu tür ifadelere, hayvanlardan bazı ses ve
harflerin çıkmasını örnek olarak verir. Benzer şekilde sesin yankılanması da harf veya
seslerden oluşabilir. Ancak bu sesler ve harfler sebebiyle ne hayvanlar ne de yankı yapan
dağ, mütekellim yani konuşan olarak tanımlanmaz. Saffâr'ın üzerinde durduğu ve dikkat
çektığı nokta, kelâmın bir manaya sahip olması gerektiğidir.²⁰⁴ O, Sîbeveyhi ve Halil b.
Ahmed'in kelâmı "anlamı olan söz" olarak tanımladıklarını da aktarır. Buna göre kelâm,
mananın belli bir kasıt ve niyetle lafza dökülmesidir.²⁰⁵

Saffâr, kelâm kelimesinin anlamına dair açıklamalardan sonra "kavl (قول)" kelimesine
de değinir. Zira ikisi arasında Arapçada bir fark bulunmaktadır. Kavl "قول" kelimesi

"قال - يقول - قولاً" kökünden türemiştir. Ona göre kavl; söz, lafız ve ifade anlamına gel-
mektedir ve kavl, kelâmdan daha sınırlıdır. Kelâm kelimesinin yanı sıra kavl kelimesini
de ele almasının sebebi, Allah'ın kelâmı için bu iki kelimedenden hangisinin kullanılacağı ile
Allah'a kavl kelimesinin nispet edilip edilemeyeceğine yönelik tartışmanın bulunmasıdır.

²⁰² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/764.

²⁰³ Sedat Şensoy, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003),
27/44.

²⁰⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/764.

²⁰⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/764.

Kelâm sıfatının Allah'a nispeti konusunda mütekellimler arasında bir fikir birliği bulunmaktadır. Kelâmcılar bu sıfatı temellendirme konusunda çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Buna göre konuşmamak yani dilsizlik (خرس) bir acziyet ve kusurdur. Bu acziyet O'na atfedilemeyeceği için Allah'ın mütekellim olmaması mümkün değildir. Emreden ve nehyeden ve bunları insanlara bildiren Allah'ın kelâm sıfatının bulunması, O'nun ulûhiyyet vasfının bir gereğidir.²⁰⁶

Kelâm sıfatı konusunda bir fikir birliği bulunsa da mahiyeti konusunda kelâmcılar arasında fikir ayrılıkları vardır. Ehl-i Sünnet anlayışına göre kelâm Allah'ın zâtî sıfatlarından biridir. Mu'tezile'ye göre ise kelâm fiili bir sıfattır. Kelâm sıfatının mahiyetine ilişkin tartışmanın söz söyleyen ile söz arasındaki ilişkiden kaynaklandığı ifade edilir. Ehl-i sünnet'e göre söz, söz söyleyenden (mütekellimden) ayrı değildir. Mu'tezile ise bu ikisini birbirinden ayırmaktadır. Çünkü onlara göre kelâm; Allah'ın bir fiilidir. Bu sebeple zâtî ile kâim olması düşünülemez. Onlara göre Allah, zâtî dışında harf ve sesler yaratarak mütekellim olmaktadır. Bundan dolayı onlara göre Allah'a hâdis olanın ezeli bir şekilde nispeti uygun olmadığı gibi hâdis varlıklara ezeli bir kelâm sıfatı ile hitabı da doğru değildir. Dolayısıyla onlar kelâmî fiili sıfatlar içerisinde saymışlar ve hâdis olduğunu düşünmüşlerdir. Selef anlayışında ise lafız ve mananın Allah'ın zâtî ile kâim olduğu, Kur'an'ın lafzının da mahlûk olmadığı kanaati bulunmaktadır.²⁰⁷

Saffâr'ın aktardığına göre Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ten bir grup, kelâm sıfatını "zâtta kâim, dilsizlik ve sükûtu nefyeden, harf ve sese muhtaç olmayan, kendisi ile Allah'ın vaad ve vaîd bulunduğu bir sıfat" olarak tanımlamışlardır.²⁰⁸ Söz konusu grup ile kastettiği Ebû Hanîfe ve Kalânîsî gibi erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcılarıdır. Nitekim *el-Fıkhü'l-ekber*'de Allah'ın kelâm sıfatının yaratılmışlara ait niteliklerden münezzehe olduğunu, O'nun harf, ses ve konuşma organlarına bağlı olmaksızın mütekellim olduğunu yer alır. Ona göre Allah, mütekellim olması ile dilsizlik (خرس) ve sükût gibi acziyet niteliklerinden münezzehtir.²⁰⁹ Kalânîsî de aynı görüştedir ve aynı zamanda o, Allah'ın kelâm sıfatının *mesmu'* (işitilen) bir nitelik taşıdığını da düşünmektedir.²¹⁰ Saffâr'a göre ise kelâm, Allah'ın zâtî ile kâim bir manadır, sıfattır. Bu sıfat, O'ndan dilsizlik ve emir-nehyede bulunamama gibi sükût ve eksikliklerini uzaklaştırmaktadır. Zira bu kusurlar, kelâm sıfatına sahip zâtta bulunamaz. Ahraz kimse konuşamaz aynı şekilde sükût, mütekellim kişinin

²⁰⁶ Yavuz, "Kelâm", 25/194.

²⁰⁷ Yavuz, "Kelâm", 25/194; İbrahim Arslan "Söz'ün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2009), 145-146.

²⁰⁸ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/764.

²⁰⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 71-72.

²¹⁰ M. Said Özervarlı, "Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/223-224.

iradisusması ile mümkündür. Bir kişi de kelâm ve sükûtun birleşmesi ve aynı anda bulunması ise mümkün değildir.²¹¹

Saffâr, Eş'arî ile Mu'tezile'ye atfedilen kelâm tanımlamalarına yer vermektedir. Buna göre Ebû Hasan el-Eş'arî'ye göre kelâm; emir, nehiy ve haberdur.²¹² Bu Saffâr'a göre doğrudur. Zira Arap dilcilerinin yaptıkları kelâm tanımıyla örtüşmektedir. Mu'tezile ise kelâmı; belli bir manayı içeren parçalı seslerden ve belli bir düzendeki harflerden ibaret görmektedir. Saffâr'a göre bu tanım insanlar ve diğer yaratılmışların kelâmları için doğru olabilse de Allah'ın kelâmı için hatalıdır. Çünkü bu tanım, ibarelerden oluşan bir sözü, yazıyı tanımlamaktadır. Oysa Allah'ın kelâmı, insan ve diğer yaratılmışların niteliklerine benzemekten yücedir ve O'nun kelâmı, *sübhâniyyet vafına* sahiptir.²¹³ *Sübhâniyyet*, Allah'ın eksik ve kusurlardan yüce ve münezzehe oluşunu ifade etmek üzere Kur'ân ve hadislerde sıklıkla kullanılmaktadır. Saffâr, bu açıklamaları ile Allah'ın kelâm sıfatını harf, hece ve seslere muhtaç ve bağlı olarak algılamak gerektiğine dikkat çekmektedir.

Saffâr, kelâm sıfatını Allah'ın kudreti şeklinde te'vil eden Kerrâmiler'in bu görüşün doğru olmadığını belirtir. Onlara göre kelâm, Allah'ın ezeli bir şekilde söz söyleme kudretidir. Buna göre Allah'ın zâtında kelâm yaratma gücü ezeldir; zâtında harf ve ses yaratmak suretiyle söz söylemesi ise hâdistir. Onlar bu düşünceleriyle Allah'ın hâdis varlıklara hitabına ilişkin konuyu çözdüklerini düşünmüşlerdir. Saffâr'a göre Allah'ın kelâmı kudret sıfatı ile ortaya çıkmaz. Aynı şekilde kelâm sıfatını, Allah'ın kelâm ve sesi yaratması şeklinde te'vil etmek de hatalıdır.²¹⁴ O burada Eş'ariyye ve Mu'tezile gibi mezheplerin mensuplarına atıfta bulunmaktadır. Nitekim onlar kelâm sıfatını harflerden ve seslerden oluşan ifade olarak yorumlamışlardır. Bu yorum onların Allah'ın konuşabilmesinin, zâtının dışında bir varlıkta harf ve sesleri yaratması ile mümkün olacağını düşünmesine sevk etmiştir.²¹⁵ Bu konuya *teklîm* (تكليم) yani Allah'ın kelâmının işitilmesi meselesinde ayrıca değinilecektir.

Allah'ın kelâmının delili onun hay olmasıdır. Saffâr'a göre Allah'ın kelâm sıfatına sahibi olması net bir hakikattir ve aklı başında biri bunu reddetmez. Zira kelâmın zıttı dilsizlik (خرس) ve süküttur. Allah elbette dilsizlikten ve konuşamamaktan münezzehtir.

²¹¹ Ebû Muîn en-Neseî ile Saffâr'ın bu konudaki görüşleri aynıdır ve ibareler de birbirine yakın görünmektedir. Ayrıntılı bilgi için krş. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/764; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 339.

²¹² Eş'arî'ye göre emir, nehiy ve haber kelâmın vasıflarıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Recep Ardoğan, "Mütekellimlere Göre Kelâm-ı Nefsî ve İşitilebilirliği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (Temmuz 2013), 181.

²¹³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/765.

²¹⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/747-748.

²¹⁵ Yavuz, "Kelâm", 25/194-195.

Allah'a sükût izafe edilmesi durumunda Allah'ın emir, nehiy, haber ve hitap etmek gibi rablik vasıfları inkâr edilmiş olur. Saffâr, bu iddianın dinin doğası ile çeliştiğine dikkat çeker. Zira din, Allah'ın kelâmı üzerine kurulur ve Allah'ın kelâmından oluşur.²¹⁶

Âl-i İmrân sûresi 18. âyette “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ”²¹⁷ geçen “شهد” kelimesi Saffâr'a göre “kavullullâh: قول الله” anlamına gelmektedir (“Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibir.”). Çünkü âyette melekler ve ilim sahiplerinin Allah'ın kavline şahitlik ettikleri yani onayladıkları belirtilir. Onların şehadeti de “evet” sözleridir. Dolayısıyla Allah'ın şehadeti de onun kavlidir. Saffâr'a göre bu âyet Allah'ın mütekellim olduğunun delilidir. Her kim kelâm sıfatının olmadığını ileri sürerse bu kimse Allah'ı, kelâmın zıttı olan dilsizlik ve sükûtle nitelendirmiş olur. Saffâr, kelâm sıfatının Allah'ın diğer sıfatları gibi ezeli-ebedî olduğunu belirtir. O, Allah'ın mütekellim olduğunun delilleri arasında “Allah'ın kelâmı ile onun dışındakilerin sözleri arasındaki fark, Allah ile yarattıkları arasındaki fark gibidir.” rivayetine de yer verir. Bu hadiste belirtildiği üzere Allah'ın kelâmı O'nun yüce vasfına layık olacak şekildedir ve harf, ses yahut yaratılmışlarda olan herhangi bir muhtaçlıkla anılamaz. Ona göre kelâm fiilî değil sübûtî bir sıfattır. Bu sıfat, insan ve diğer yaratılmışların kelâmları gibi harf, kelime ve seslere bağlı değildir.²¹⁸

Saffâr, Allah'ın kâil (القائل) olarak kesinlikle anılamayacağını, “kâil (söyleyen/diyen)” hitabının nasıl, nerede vb. benzetme niteliklerini çağrıştıracığını belirtir. Arap dilleri arasında da “kavl” ve “kelâm” kelimelerinin birbiri yerine kullanıp kullanılmayacağı tartışmalı bir konudur. Türkçede “söz” kelimesinin karşılığı Arapçada kelâm kelimesinden ziyade kavl (söz) ile ifade edilmektedir. İbn Manzûr (öl. 711/1311) ve Sîbeveyhi, kelâm ile kavl kelimelerinin farklılığını belirtmişlerdir. Kavl; söz, lafız ve ifade anlamına gelmektedir. Kelâm kelimesi kavl kelimesini de kapsamaktadır. Sîbeveyhi'nin kelâm ve kavl kelimelerinin farklı olduğu görüşünü benimseyen Saffâr, Allah'a kâil denilmesini de bu çerçevede uygun görmez. İnsanlar için kâil kullanılsa da Allah için bunun yerine mütekellim isminin kullanılmasını uygun bulur.²¹⁹

Kelâm sıfatı kelâm tarihinde pek çok yönden tartışılmıştır. Bu tartışmalardan biri de Allah'ın kelâmının işitilmesidir. Allah'ın kelâmının işitilmesi farklı bakış açılarına konu olmuştur. Bu görüşlerden ilkinde göre Allah, ezeli kelâmını harf ve ses vasıtası olmaksızın hâri-kulâde çerçevesinde dilediği kuluna işittirir. İkinci görüşe göre Allah'ın kelâmı yarattığı bir ses

²¹⁶ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/749.

²¹⁷ Âl-i İmrân 3/18.

²¹⁸ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/750-751.

²¹⁹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/752.

aracılığıyla âdet üstü bir tarzda işitilebilir. Üçüncü görüşe göre ezeli kelâm sıfatı değil sadece ona delâlet eden lafızlar işitilebilir.²²⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kulları ile konuştuğu açık bir şekilde ifade edilmektedir.²²¹ Saffâr, Allah'ın kelâmı olduğunu "O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. İçlerinden bir kısmıyla konuşmuş, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir."²²² âyetinde geçen "كَلَّمَ" (konuşmak) fiilinin Allah'a nispeti ile bilindiğini ifade eder. Saffâr, âyetteki "...peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık..." ifadesindeki üstünlüğün Allah'ın bazı peygamberler ile konuşarak onları diğerlerinden üstün kıldığı şeklinde yorumlar.²²³

Saffâr, bazı Mu'tezile kelâmcılarının "Allah kelâmı cisimde yarattı ve onlar da bu cisimde yaratılan Allah'ın kelâmını işittiler" görüşünü ileri sürdüklerini aktarır. Onlara göre Allah, Hz. Mûsâ ile kelâmını ağaçta yaratması sûreti ile konuşmuştur. Hz. Mûsâ da ağaçta yaratılan kelâmı duymuştur. Saffâr'a göre bu görüş batıldır. Zira Allah, kelâmı cisimde yaratmış olsaydı, bu sıfat cisme dönüşecekti ve ortada Allah'ın kelâmı diye bir şey kalmayacaktı. Allah eğer kelâmını ağaçta yaratsaydı ağaç; "Ben kendisinden başka ilâh olmayan Allah'ım, bana ibadet edin" sözünün sahibi olurdu. Oysa bu akleden için imkânsızdır.²²⁴ Mâtürîdî, aynı âyetin tefsirinde Hz. Mûsâ'nın Allah ile konuşması ile ilgili olarak bazılarının Allah'ın harfleri ve sesleri yarattığını ve bunları Hz. Mûsâ'nın kulağına duyurduğunu düşündüklerini ifade eder. Diğer bir gruba göre Hz. Mûsâ'nın Allah'ı duyması, Allah'ın ona kitap göndermesi ve kitap sayesinde konuşması ile olmuştur. Mâtürîdî, Allah'ın kelâm sıfatının yaratılmışların özellikleri ile nitelenemeyeceğini belirtir. Âyette geçen 'teklim', kelâm kelimenin hakikatine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla ona göre Allah, hiçbir vasıta olmaksızın Hz. Mûsâ ile gerçekten konuşmuştur. Allah, keyfiyetini bilmediğimiz bir şekilde Hz. Mûsâ'ya işittirmiştir. Bu, Hz. Mûsâ'ya verilen ve ona has olan bir özelliktir.²²⁵ Nitekim Ebû Muîn en-Nesefî de Mâtürîdî'nin Allah'ın Hz. Musa'ya kelâmını işittirmesini ona özel bir ikram olarak yorumladığını aktarmaktadır.²²⁶

Saffâr, bu konuya dair "Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip dilediğini vahiyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir."²²⁷ âyetine dikkat çeker. Âyette Allah'ın

²²⁰ Yavuz, "Kelâm", 25/194-195.

²²¹ Yavuz, "Kelâm", 25/194.

²²² el-Bakara 2/253.

²²³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/748.

²²⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/756-757.

²²⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/110-111.

²²⁶ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, 398.

²²⁷ eş-Şûrâ 42/51.

kelâmının işitilmesinin perde arkasından olduğu vurgulanmaktadır. İlâhî kelâmın Hz. Mûsâ tarafından işitilmesi, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi harf ve seslerin ağaç veya başka bir varlıkta yaratılması ile değildir. Çünkü bu durumda, Hz. Mûsâ'ya ikram olarak verilen ve onu diğer Peygamberlerden ayıran hususiyet gerçekleşmiş olmaz. Bu hususiyetin gerçekleşmesi, Allah'ın kelâmının aracısız bir şekilde perde arkasından işitilmesi ile olur. Allah'ın Hz. Mûsâ ile görüşmesinin O'na kitap göndermesi şeklinde te'vil edilmesi de uygun değildir. Zira ona göre bu şekilde te'vil edilmesi hâlinde de Hz. Musa'ya ihsan edilen özel durum gerçekleşmemiş olur.²²⁸

Mu'tezile'den Ebû Kasım el-Kâ'bî ile Ebû Hâşim, Allah'ın kelâmının var olduğunu ancak sonra yok olduğunu ve kelâm sıfatının ezeli olmadığını düşünmüşlerdir. Ancak Saffâr bu görüşü isabetli bulmayarak eleştirir. Zira ona göre Allah'ın kelâmı, ulûhiyetin yüceliğine uygundur. Bu yücelik, bu sıfatın ezeli ve bâkî olmasını gerektirir. Saffâr, Mu'tezile'nin bu görüşü ile Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması ile ilgili "...ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu." ve "Şüpheli yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. O hâlde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl."²²⁹ âyetlerini de reddetmiş olacaklarına dikkat çeker.²³⁰

Saffâr bazı Mu'tezile mensuplarının ise Allah'ın kelâmının ses ve harflerden oluştuğunu düşündüklerini ifade eder ve bunu eleştirir. Ona göre bu görüş küfürdür. Çünkü Allah'ın kelâmının harf ve seslerden oluşması, onun kelâmının yaratılmışların kelâmı ile benzer olduğu anlamına gelir ki bu elbette mümkün değildir.²³¹

Saffâr, Bağdat Mu'tezile'sinden olan Sümâme b. Eşres'in (öl. 213/828)²³² Allah'ın kelâmının olmadığını düşündüğünü ifade eder. O, mütevellid fiillerin bir faili olmadığı görüşünü benimsemiştir. Bu fiillerin Allah'a izafe edilmesini de uygun görmez. Kelâmın ise dilden doğduğunu düşünmektedir. Allah ise dil ile vasıflanamaz. Dolayısıyla kelâm, Allah'a nispet edilemez. Saffâr bu görüşleri sebebiyle onu eleştirmekte ve bu görüşlerini çürütmeye gayret etmektedir. Saffâr, tevellüd düşüncesinin fasid olduğunu ifade eder. Çünkü tevlid hâdistir ve ma'dûm kendi kendini meydana getirme kudreti ile vasıflanamaz. Bir şeyin kendi kendini meydana getirmesi ittifak ile uygun değildir. Çünkü kendi kendini meydana getirmesi durumunda bir hâlden diğer bir hâle dönüşmesi mümkün

²²⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/748.

²²⁹ en-Nisâ 4/164, Tâhâ 20/14.

²³⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/756.

²³¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/757.

²³² Me'mûn'un 218 (833) yılında çıkardığı bir emirnâmeyle herkesi Mu'tezile'nin temel görüşlerinden olan Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesini benimsemeye zorlamasında, ayrıca hutbelerde Muâviye'ye lânet okunması şeklindeki düşüncesinde Sümâme'nin etkili olduğu kabul edilir. bk. Muhammed Aruçi, "Sümâme b. Eşres", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/130.

olmaz. Kendi kendini var etme konusunda birbirine benzeyen şeylerin birisinin diğerinin tasarrufu altına girmesi de aklen mümkün değildir. Hiçbir şeye muhtaç olmayan yaratıcı, Allah'tır. Bir şeyin kendi kendine var olması isabetli değildir. Ona göre böyle bir durumda yaratma konusunda Allah'a bir ortaklık söz konusu olur.²³³

Saffâr dilin tevkîfi yani Allah tarafından yaratıldığı görüşüne sahiptir. Ona göre manaların aynı olması dilin kaynağının tek olduğunun bir göstergesidir. Harfler, sesler ve manaların aktarımında kullanılan uzuvlar yaratılmıştır. Sonuçta ortaya çıkan lafızlar da hâdistir.²³⁴ Bu sonuç, beşerin kelâmının mahlûk olduğunu ortaya koyar. Oysa bu niteliklerden yüce olan Allah'ın kelâmı, ezeldir. Kelâm-ı nefîsî argümanı, Allah'ın kelâmınının yaratılmışların kelâmının özelliklerini atfetmeleri sebebiyle Mu'tezile'ye karşı geliştirilmiştir. Bu sebeple kelâm-ı nefîsî, yaratılmışların konuşma niteliklerinden uzak olacak şekilde tanımlanmıştır. Söz konusu argümana göre Allah; ezeli, ebedî, tek, zâtından ayrılmayan, harflerden ve seslerden oluşmayan, gayr-ı mütehayyiz ve cüzlere ayrılmayan bir kelâm ile mütekellimdir.²³⁵

Saffâr'a göre "Rabbinin kelimesi (Kur'an) doğruluk ve adalet bakımından tamdır. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."²³⁶ âyeti yer alan "Rabbin kelimesi" ile kastedilen Kur'ân-ı Kerîm'dir. Nitekim Kur'ân Allah tarafından korunmuştur. En'âm sûresi 34. âyette Kur'ân'ın tahrif edilemeyeceğini ilan edilmiştir; "Allah'ın kelimelerini değiştirebilecek bir güç yoktur."²³⁷ Aynı şekilde Saffâr, "...Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem'i de örnek gösterdi..." âyetinde Allah'ın Hz. Meryem'i işaret olarak gönderdiğinin ifade edildiğine dikkat çeker. O, kelimelerin tamamını Allah'a izafe etmenin zorunluluk bakımından gerekli olmadığını da belirtir. Zira Allah'ın kelâmı keyfiyetsiz bir şekilde zâtı ile kâimdir.²³⁸

Saffâr, el-Mütekellim ismi çerçevesinde halku'l-Kur'ân konusuna da değinir. Burada, selef-i sâlihînin Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı ve gayr-ı mahlûk olduğunu ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu iddiasının sahibini dinden çıkacağını düşündüklerini ifade eder. Saffâr, Ebû Yusûf'tan, Ebû Hanîfe ile halku'l-Kur'ân meselesinde bir ay tartıştıkları ve bunun sonucunda "Kur'an yaratılmıştır" iddiasında bulunanın kâfir olacağı görüşünde birleştikleri görüşünü aktarır. Saffâr'a göre Ebû Yusûf ile Ebû Hanîfe Kur'ân'ın, nazmın ve

²³³ Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Mart 2014), 63-82; Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/758-759.

²³⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/759-760.

²³⁵ Ardoğan, "Mütekellimlere Göre Kelâm-ı Nefsî ve İşitilebilirliği", 180-181.

²³⁶ el-En'âm 6/115.

²³⁷ el-En'âm 6/34.

²³⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/762.

mananın ortak adı olduğunda ittifak etmişlerdir.²³⁹ Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden kimse, onun hem lafzının hem de manasının mahlûk olduğunu kastetmiş olacaktır. Bu ise Allah'ın kelâm sıfatının da mahlûk olmasını gerektirir ki bu açıdan küfürdür. Bu sebeple Saffâr, Kur'ân'ın lafız ve manasını birbirinden ayırmaktadır. Kur'ân'ın lafzı mahlûk olsa da manası Allah'ın zâtı ile kâim ve ezeldir. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden kişi, bununla yalnızca lafzını kastetmesi hâlinde ise ona göre küfre düşmüş olmaz.²⁴⁰

Saffâr, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyen kimsenin, Kur'ân'ın manasının Allah'ın ezeli kelâmı olduğuna inanması gerektiğini ifade eder.²⁴¹ Çünkü harfler Allah'ın ezeli kelâmı değil kelâmullahın tanzim edilmiş hâlidir. Allah harfleri, keyfiyetini bilmediğimiz bir şekilde kelâmı için tanzim etmiştir. Kur'ân'ın harfleri, okunması ve duyulması mahlûksa da manası Allah'ın kelâmıdır ve zâtı ile kâimdir. Ebû Hanîfe de Kur'ân okuyan, duyan veya yazan kimsenin Allah'ın kelâmını nazm vasıtasıyla okuyan, duyan ve yazan olduğu görüşündedir.²⁴² Dolayısıyla onlara göre Kur'ân'ın insanlar tarafından okunması, yazılması ve dinlenmesi mahlûktur. Ancak manası böyle değildir.²⁴³

Kur'ân'ın mahlûk olduğunu düşünenler tarafından

“...مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْتَذٍ...”²⁴⁴ ve “...وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْتَذٍ...”²⁴⁵ âyetlerindeki “muhdes/مُحْتَذٍ” kelimesi Kur'ân'ın mahlûk oluşunun delili olarak ileri sürülür. Zira muhdes sonradan olmayı ifade eder. Ancak Saffâr bu âyette belirtilen *zıkr-i muhdes* (yeni uyarı) ile Kur'ân'ın insanlara indirilişinin kastedildiğini düşünür. Yani onun harfleri, yazılması ve okunması *zıkr-i muhdestir*.²⁴⁶

Telhîşü'l-edille eserinde kelâm sıfatı bağlamında halku'l-Kur'ân meselesinden hemen sonra i'câzü'l-Kur'ân da ele alınmaktadır. Bu konu, Hz. Peygamber'e mucize olarak verilen Kur'ân'ı-Kerîm ile ilişkili olarak yorumlanması sebebiyle, nübüvvet bahsinde yer ele alınacaktır (bk. Nübüvvet Telakkisi)

Saffâr'ın kelâm sıfatı bağlamında yer verdiği diğer bir isim el-Ĥamîd'dir. Bu isim,

²³⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/769-770.

²⁴⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/770.

²⁴¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/770-771.

²⁴² Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/373.

²⁴³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 71-72.

²⁴⁴ “Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse” el-Enbîyâ 21/2.

²⁴⁵ “Ne zaman rahmândan kendilerine yeni bir uyarı gelse” eş-Şuarâ 26/5.

²⁴⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/771.

“حمد – بحمد – حمدا” kökünden türemiştir. Hamd kavramı âyetlerde kırk dört yerde Allah’a nispet edilirken doğrudan el-Hamîd ismi şeklinde on yedi yerde geçmektedir.²⁴⁷ Saffâr, hamîd kelimesinin birçok anlama geldiğini ifade eder. Bunlardan biri hâmid yani öven diğeri ise mahmûd yani övüldür. Allah hem hamîddir hem de mahmûddur. O, bu ismin delili olarak Arap şiirindeki kullanım örneklerini ve âyetleri zikretmektedir.²⁴⁸

Saffâr, Allah’ın kelâmının ezeli olduğuna el-Ḥamîd isminde değinmektedir. Allah ezeli olarak hâmid yani nefisini övendir. Övme kelâm sıfatını gerektirdiği için bu durumda Allah’ın kelâm sıfatı da ezeldir. Saffâr bu görüşün delili olarak “*Medhe Allah’tan daha layık kimse yoktur. Bu sebeptendir ki kendisini methetmiştir. Hamd Âlemlerin Rabbi Allah içindir. Allah’tan daha gayretli kimse yoktur. Bu yüzden gizli ve aşikâr olan bütün kötülükleri (fevahiş) yasaklamıştır.*” hadisini zikretmektedir. Dolayısıyla övgü, ezeldir ve kelâm sıfatı da ezeldir.²⁴⁹

Tablo 16. Saffâr’ın Kelâm Sıfatının İzahında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Mütekellim	Kelâm sıfatı	Allah’ın kelâmının mahiyeti, <i>Halku’l-Kur’ân</i> . Allah’a kavl kelimesi nispet edilebilir mi? İ’câzü’l-Kur’ân	Kerrâmiyye, Mu’tezilî Ebû Huzeyl, Sümâme b. Eşres, Ebû Kasım el-Kâ’bî, Ebû Hâşim
el-Ḥamîd	Kelâm sıfatı	Kelâm sıfatının ezeli olması	-

3.4.1.8. Tekvin

Kevn mastarının emir sîgası olan kün kavli kelâm literatüründe Allah’ın yoktan ve mutlak anlamda yaratmasını ifade eder. Mâtürîdî kelâmcıları tekvin sıfatının kün emrine dayandığını düşünmektedirler. Bu sebeple el-Mütekellim ismi Allah’ın yaratma sıfatı ile de ilişkilidir. Saffâr, kün kavlini kelâm sıfatı içerisinde ve O’nun kelâmını ele aldığı konu içerisinde ele almaktadır.²⁵⁰

Saffâr, Allah’ın eşyayı kün kavli ile ortaya çıkardığını ifade eder. Bu cümleden kastedilen Allah’ın ilminde olan şeylerin zamanı geldiğinde var edilmesidir. Kur’ân-ı Kerîm’de

²⁴⁷ Topaloğlu, Bekir, “Hamîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/458.

²⁴⁸ Saffâr, *Telḥîşü’l-edille*, 1/442-443.

²⁴⁹ Saffâr, *Telḥîşü’l-edille*, 1/443.

²⁵⁰ Saffâr, *Telḥîşü’l-edille*, 2/766-767.

Allah'ın kün kavli ile ilgili pek çok âyet bulunmaktadır.²⁵¹ Örneğin Nahl sûresinin 40. âyetinde

“ *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* ” (Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözüümüz ‘Ol!’ demekten ibarettir, o da hemen oluverir.)²⁵², Allah’ın “kün” emri ile yarattığı belirtilir. Yâsîn sûresinde de benzer bir âyet yer alır. “ *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* ” (Bir şey yaratmak istediği zaman Onun yaptığı ‘Ol’ demekten ibarettir. Hemen oluverir.)²⁵³ Allah, dilediği her şeyi herhangi bir sebebe dayandırmadan yaratma kudretine sahiptir.²⁵⁴ Saffâr, âyetteki “kün (ol)” kavlinin Allah’ın yaratmasındaki suhuleti ifade ettiğini düşünmektedir. Zira Allah için herhangi bir şeyi yaratmakta zorluk yoktur. O, Arap dilinde kün kavlinin dışında daha veciz, daha hafif ve daha kolay bir ifade olmadığına dikkat çeker ve “kün” emrinin seçilme hikmetine değinir. Ona göre Allah’ın yaratması, yüceliğine uygun şekilde anlaşılmalıdır. Kün kavlinin mahiyeti ile ilgili de açıklamalar yapan Saffâr, her şeyin vakti gelince var olmasının ezeli bir emirle olduğunu düşünmektedir. Yoksa Allah’ın “kün (ol)” emri, her nesnenin yaratılmasına söylenen başlayıp biten bir söz değildir.²⁵⁵

Saffâr’a göre söz konusu âyetlerde yer alan *irade etmek* ile kastedilen, Allah’ın kendisinden unutkanlığı, ihmali ve zorunluluğu nefyetmesidir. “Kün (ol)” emri, irade üzerine ya da irade emrin üzerine öncelenmez. Çünkü Allah’ın sıfatlarının hepsi ezeldir, ard arda sıra ile gelmezler. Yani Saffâr’a göre kelâm ve irade sıfatlarının arasında bir öncelik sonralık ilişkisi yoktur. Bu sebeple âyetin, Allah’ın yüceliğine uygun şekilde te’vil edilmesi gerektiği düşünür. Ona göre söz konusu hitap ma’dûma değildir. Ma’dûma hitap abes kabul edilir. Var olması için mevcûda da değildir. Allah’ın “kün” kavli, sonradan ortaya çıkma çağrışımı içerecek şekilde yorumlanmamalıdır.²⁵⁶ Ona göre Allah’ın kelâmı, kaf ve nun harflerinin hece diziliminden oluşmaz. Kelâma delalet eden lafızlar, kulların ilahî kelâmı anlayabilmesi içindir. Ona göre Allah’ın tekvin sıfatı, her şeyi ezeli bir emirle yaratması yani “Kün” kavli ile ifade edilmiştir.²⁵⁷ Saffâr’ın, Allah’ın kelâm sıfatının harflere muhtaç olmadığını vurgulayara Mu’tezile ve Kerrâmiler’in Allah’ın ‘ol’ emrinin harflerden ve seslerden oluştuğu, bu sebeple de Allah’ın kelâm sıfatının hâdis olduğu şeklindeki

²⁵¹ İskender Pala, “Kün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 552.

²⁵² en-Nahl 16/40.

²⁵³ Yâsîn 36/82.

²⁵⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/766.

²⁵⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/767.

²⁵⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/768-769.

²⁵⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/767.

iddialarına cevap mahiyetindedir. Onun burada kelâm-ı nefsîyi kastettiği anlaşılmaktadır.²⁵⁸

Saffâr, ilk yaratılış ile ilgili iki görüşe atıfta bulunmaktadır. İlki Yemenli bir tabî olan Vehb b. Münebbih'den (öl. 114/732) “Allah ruha ol dedi ve o da var oldu” rivayetidir. Aynı zamanda o, Kutebî nispeti ile atıf yaptığı İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *el-Ma'ârif* adlı eserinden mahlukâtın ilk yaratışı (Bed'ü'l-halk) bölümünde geçen Allah'ın “nur var olsun” dediğini ve onun da var olduğunu, aynı şekilde “geceye ol” dediğini ve onun da var olduğunu aktarır. Bu rivayetlerde önce emir sonra varlığın ortaya çıkması şeklinde öncelik-sonralık ilişkisi bulunduğu izlenimi edinilmektedir. Saffâr, aktardığı ikinci görüşü usûlid-din âlimlerine nispet eder. Onlar, yaratılışa dair rivayetleri, her şeyin takdir edilen vakitte var oldukları şeklinde anlamışlardır. Bu görüş, daha uygundur. Çünkü yaratılmışlara benzeme çağrışımını içermez ve öncelik sonralık ilişkisi de barındırmaz.²⁵⁹ Mâtürîdî âlimleri, Allah'ın ezeli olarak tekvin sıfatına sahip olduğunu ve bu sebeple her şeyin takdir edilen zamanda yaratıldığını kabul etmişlerdir.²⁶⁰

Saffâr, tekvin ve mükevvenin Eş'arîlerin ileri sürdüğü gibi aynı olmadığını ve söz konusu âyetlerin hikmete uygun şekilde te'vil edilmesi gerektiğini düşünür.²⁶¹ O, aynı zamanda Eş'arîlerden bazılarının “kün” emrini içeren âyetleri sadece icâd yani Allah'ın yoktan var etmesi, benzersiz bir şekilde yaratması şeklinde te'vil ettiklerine de değinir. Ona göre bu görüş güçlü değildir. Çünkü bu görüşe göre Allah'ın kavli nesh edilmiş olur. O, bu yorumunu uygun bulmaz.²⁶² Daha önce de ifade edildiği üzere Saffâr'a göre “kün” emri Allah'ın kelâmına delalet etmektedir. Allah'ın kelâmı (kelâm-ı nefsîsi) insanların kullandıkları gibi kef ve nun harflerinin bir araya gelmesinden oluşmaz. Kün, kelâm-ı nefsîde olan Allah'ın bir emridir. Dolayısıyla burada ifade edilmek istenen Eş'arîlerin “kün” kavlini, sadece tekvin sıfatı ile ilişkilendirmeleridir. Nitekim onlar “kün” emrinin Allah'ın kudretinin hâdis taalluku ile gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. Allah'ın fiili sıfatları onlara göre hâdis olduğu için bu emir de kelâm sıfatı olarak düşünülmemiştir. Zira Eş'arîlere göre Allah'ın kelâm sıfatı kadîmdir. Nitekim onlara göre eğer ‘ol’ emri yalnızca tekvin değil de kelâm sıfatı olarak düşünülürse o zaman mükevven de ezeli olmak durumundadır. Bu sebeple onlar tekvin ve mükevvenin aynı olduğunu ve tekvinin hâdis olduğunu ifade etmişlerdir. Kün emrini ise hakiki bir kelâm sıfatı olarak değil de tekvinin

²⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/111.

²⁵⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/767.

²⁶⁰ Tevfik Yücedoğru, “Tekvin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/389.

²⁶¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/768.

²⁶² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/768.

kendisi olarak yorumlamışlardır.²⁶³ Saffâr, Eş'arîlerin bu görüşünü daha bir çok isimde eleştirmekte ve çeşitli izahlar ile çürütmeye gayret etmektedir. Burada onun üzerinde durduğu önemli nokta Allah'ın "kün" kavlinin kelâm sıfatı dahilinde düşünülmesi gerektiğidir.

Saffâr, tekvîn sıfatına esmâ-i hüsnânın birçoğunun izahında değinmiştir. Bu isimlerden biri el-Ĥâlîk'tir. O, bu ismin "خَلَقَ - يَخْلُقُ - خَلْقًا" kökünden türediğini belirtir. Bu ismin manası, Allah'ın ma'dûm ve mevcûd olan her şeyi yaratmasıdır. Bu isim Kur'ân-ı Kerîm'de iki yüzden fazla yerde hem fiil hem de mastar sîgasıyla Allah'a nispet edilir.²⁶⁴ Nitekim Saffâr da birçok delille birlikte fiil sîgası ile Allah'a nispet edilmiş hâlini

"... خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ... (...Yedi göğü ve yerden de onların benzerlerini yaratan Allah'tır...)"²⁶⁵ âyetinde olduğu gibi delil olarak zikreder.²⁶⁶ O, el-Ĥâlîk isminin mübalağalı hâli olan el-Ĥallâk isminin de aynı anlamda olduğunu belirtir. Nitekim bu isim el-Ĥâlîk isminin sonunda yer alır ve açıklanmaz.²⁶⁷

İlâhî isimlerden el-Ĥâlîk isminde Saffâr, Mu'tezile'den olduğunu belirttiği Ahmed b. Hâbit'in (öl. 232/846) görüşüne de değinir. Başlarda Mu'tezile mezhebine mensup olduğu bilinen Ahmed b. Hâbit, Mu'tezile'nin beş esasından biri olan tevhid ilkesine aykırı görüşlere sahip olması sebebiyle dışlanmıştı.²⁶⁸ Ahmed b. Hâbit'a göre iki tanrı bulunmaktadır. Bunlardan ilki kadîm tanrıdır. Diğeri ise hâdis kabul edilen İsâ Mesih'tir. Ona göre Allah, hâdis tanrı Mesih'i yaratır ve ona bazı işleri yapması için yetki verir. Saffâr, Ahmed b. Hâbit'in bu görüşünü eleştirerek Ehl-i Hakk'ın "Allah'tan başka yaratan yoktur ve mübdi' (yoktan var eden) de Allah'tan başkası değildir." ilkesini aktarır.²⁶⁹

Saffâr, el-Ĥâlîk isminin izahında Eş'arîler'in tekvin anlayışını eleştirmektedir. Zira onlara göre tekvin (yaratma) ve mükevven (yaratılan) aynıdır. Bu görüşe göre tahlîk (yaratma) ve mahlûk (yaratılan) da aynı olmaktadır. Saffâr bu görüşün çok açık bir hata olduğunu belirtir. Zira

²⁶³ Veysel Kaya, *Fahreddîn Râzî'nin Mâtürîdîlerle Olan Tartışması ve Eleştirisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 43-44; Temel Yeşilyurt, "Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2018), 14.

²⁶⁴ Topaloğlu, Bekir, "Hâlîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1997), 15/303.

²⁶⁵ et-Talâk 65/12.

²⁶⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/456.

²⁶⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/464.

²⁶⁸ Mustafa Öz, "Ahmed b. Hâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/70; Mu'tezile'nin tevhid hakkındaki görüşleri için bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 2013, 1/244-252.

²⁶⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/549.

“ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ” (Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözüümüz ‘Ol’ demekten ibarettir, o da hemen olur.)”²⁷⁰ âyetindeki kün emri tekvin sıfatıdır, fe-yekûn ise mükevven-dir (yaratılmıştır). Saffâr, ısrarla tekvin ile mükevvenin aynı olamayacağını savunur.²⁷¹ Mâtürîdî ise aynı âyetin tefsirini yaparken benzer bir şekilde söz konusu âyeti, tekvin ile mükevvenin aynı olduğunun delili olarak yorumlar.²⁷²

Saffâr’a göre tekvin ve mükevven aynı olmuş olsaydı, tekvinin başka bir tekvin olmadan meydana gelmesi mümkün olmazdı. Tekvin ezeli bir sıfat değil de hadis bir sıfat ise var olmak için başka bir tekvine muhtaç olacağından muhtaçlığı sonsuza kadar uzayıp gidecektir. O, Eş’arîleri bu noktada, sonu olmayan batıl bir görüş ortaya atmakla suçlamaktadır. Zira bu düşünce daha başlangıç noktası itibariyle problemlidir.²⁷³

Kerrâmiyye fırkasının “Allah kudret sıfatı ile hâlıkır” görüşü de Saffâr tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre Allah önce zâtında kudreti, yaratmayı gerçekleştirebilmek için yaratır sonrasında ise halk eder. Bu görüşe göre Allah’ın fiil üzerine kâdirliği hakiki anlamda fail olarak isimlendirilmez aksine mecazdır. Ancak Saffâr’ın bizim görüşümüz diyerek aktardığı görüşe göre Allah’ın bu isimle hakiki anlamda isimlendirilmesi mümkündür. Zira Allah’ın sıfatları kemal noktasındadır ve Allah’ın zâtını bu kemal sıfatlardan arındırmak uygun değildir. Onlar ise kudret ve fiilin sonradan ihdas edildiğini iddia etmektedirler. Bu iddia Saffâr’a göre batıl bir iddiadır. Aynı zamanda ona göre “Allah yaratma fiilini ezeli bir şekilde yarattı ve rızık verme fiilini ezeli olarak yarattı” demek de hatalıdır. Fiillerin ezeli olması anlamına gelen bu hatalı görüş, mahlûkların ve rızıkların da ezeli olması anlamına gelir. Ona göre doğru ifade biçimi, Allah’ın ezeli olarak hâlık ve râzık olmasıdır.²⁷⁴

Saffâr; “...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...”²⁷⁵, “جَاعِلُ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا...”²⁷⁶ ve

“...جَعَلَ الطَّلَمَاتِ وَالنُّورِ...”²⁷⁷ âyetlerinde geçen “جاعل” (kılan, yapan) kelimesinin daima mef’ûlü ile beraber kullanıldığını ve tek şekilde kullanımının ise Allah’a nispet noktasında tevkifi olmadığını ifade eder. Zira Saffâr,

²⁷⁰ en-Nahl 16/40.

²⁷¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/460-461.

²⁷² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 8/111-112.

²⁷³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/461.

²⁷⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/463-464.

²⁷⁵ “...Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım...” el-Bakara 2/30.

²⁷⁶ “Hamd, gökleri ve yeri yoktan var eden, melekleri ikiye, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah’a mahsustur.” el-Fâtır 35/1.

²⁷⁷ “Gökten üzerlerine bol bol yağmur indirip (evlerinin) altlarından ırmaklar akıttığımız nice nesilleri helâk ettik.” el-En’âm 6/1 .

“ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ” (Sonra onu sağlam bir korunakta nutfe hâline getiriyoruz.)²⁷⁸ âyetinde geçen “جعلناه” kelimesinin “elbiseyi beyaz yaptım”, “sözümü nesir değil şiir kıldım” örneklerindeki gibi nesnesi ile kullanıldığına dikkat çeker.²⁷⁹ Saffâr bu kelimenin geçtiği birçok âyeti zikreder.²⁸⁰ Kelimenin âyetlerde mef’ûlü ile beraber kullanılması ile ilgili örnekler sebebiyle Allah’a

“يا جاعل (Ey Yapan!)” şeklinde hitap edilmesini uygun görmez. Çünkü Allah’ı isimlendirmenin yolu tevkiftir. Eğer âyetlerde “Ya Câil” kullanım bulunsaydı, ümmet arasında mef’ûl olmaksızın bu ismin kullanımı yerleşirdi. Oysa “Ya Câil” kullanımı bulunmamakta, bunun yerine aynı anlamı taşıyan “Ya Hâlık” kullanımı yaygınlaşmış durumdadır.²⁸¹

Saffâr, el-Mûcîd ve el-Mu’dîm isimlerinin izahında da Allah’tan başka kimsenin mevcûd ve ma’dûm bir şeyi yaratmaya güç yetiremeyeceğini açıklar.²⁸² Aynı şekilde “Fâliku’l-Habb ve’n-Nevâ” şeklinde geçen Fâliku’l-Habb ve’n-Nevâ isimleri de Allah’ın yaratma sıfatı ile doğrudan ilişkilidir. Saffâr, bu ismin manasının “tohumu ve çekirdeği yaratan” anlamında olduğunu ifade eder. Allah tohumu ve çekirdeği yaratan ve onlardan değişik bitkiler çıkarandır. O, bu isimlerin delillerini zikredilmemektedir. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de “إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى” (Tohumu ve çekirdeği açan şüphesiz Allah’tır)²⁸³ âyetinde Allah’a nispetle geçmektedir.²⁸⁴ Fâliku’l-İşbâh isminin delilini zikredilmese bu ismin “فَالِقُ الْأَصْبَاحِ”²⁸⁵ âyetinde geçtiği bilinmektedir. Saffâr, bu ismin manasının “Sabahı aydınlatan” olduğunu ifade eder. Aynı zamanda o, Allah’ın tohumu ve çekirdeği açması ve sabahı aydınlatmasının kulları üzerinde nimetinin tecelli etmesi olduğuna dikkat çeker.²⁸⁶

Saffâr’a göre, el-Muşavvir ismi “dilediği gibi şekil veren” anlamındadır. O, el-Muşavvir isminin hangi kelimelerden müştak olduğu bilgisine yer vermemektedir. Bu kelimenin kullanım örnekleri “...فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ...”²⁸⁷ ve

“...وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ...”²⁸⁸ âyetleridir. Bu iki âyette de görüldüğü gibi bu “صور” lafzı yaratışında tertip üzere olmak, tasvîrinde

²⁷⁸ el-Mü’minûn 23/13.

²⁷⁹ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/435.

²⁸⁰ Bu âyetler için bk. ez-Zuhruf 43/3, 19, el-En’âm 6/1, 100, el-Enbiyâ 21/30.

²⁸¹ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/434.

²⁸² Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/589.

²⁸³ el-En’âm 6/95.

²⁸⁴ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/528-529.

²⁸⁵ el-En’âm 6/96.

²⁸⁶ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/569.

²⁸⁷ “...Onları kendine alıştır...” el-Bakara 2/260.

²⁸⁸ el-A’râf 7/11.

ise ona özel bir tarzda şekil vermek ve kendisinden umutlu olmak anlamlarını ifade eder.²⁸⁹ Dolayısıyla bu lafız yaratma çerçevesine girmesi bakımından Allah'ın tekvin sıfatı ile ilişkilidir.

Saffâr, bu ismin yorumunda Allah'ın insanların ve diğer varlıkların yegâne şekillendiricisi olduğunu ve bunların suretlerinin sayısını O'ndan başka kimsenin bilemeyeceğini belirtir. Ona göre insanın sûreti ilk yaratılan surettir. Âlem gibi insan da mürekkebe bir varlıktır. İnsana küçük âlem de denilmiştir. “Sizi rahimlerde dilediği gibi şekillendiren O’dur. Mutlak güç ve hikmet sahibi olan Allah’tan başka ilâh yoktur.”²⁹⁰ âyetinde belirtildiği gibi Allah rahimlerde insanları dilediği gibi şekillendirendir. Saffâr, el-Muşavvir isminin bu manaya da taalluk ettiğini ifade eder.²⁹¹ O, ceninlerin anne karnında şekillendirilmesini tabiatçıların inkâr ettiğini ifade eder. Onlara göre insan tabiatı gereği şekil almaktadır ve şekillendirme kuvveti annenin fizyolojik ve biyolojik durumundan kaynaklanmaktadır. Saffâr ise annenin durumunun tek başına bir şeyi şekillendirme yetmeyeceğini belirterek onların iddialarına karşı çıkar. İsmi zikredilmeyen bir grup ise anne rahminin tabiatı gereği bebeği erimiş kurşunun kalıpta şekillendiği gibi şekillendirdiğini düşünmektedir. Saffâr, bunun mümkün olmadığını anne rahminin bebek için bir barınma yeri olduğunu örnekleri ile beraber açıklar. Aynı zamanda o, bu konuda Grek tabip ve filozofu Câlînûs’un (öl. 200) konu ile ilgili bir kitabına ve Aristoteles’in (m.ö. 384-322) görüşlerine atıfta bulunur.²⁹²

Tablo 17. Saffâr’ın Tekvin Sıfatının İzahında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Mütekekkim	Tekvin	Allah’ın kün kavli. Kün kavlinin geçtiği âyetlerin doğru te’vilinin ne olduğu. Eş’arîlerin tekvin ve mükevveni aynı olduğuna dair iddialarının eleştirisi.	Eş’arîyye
el-Hâlık	Tekvin ve Mükevven konusu	Tekvin -mükevven aynı değildir. Yaratma ile ilgili bir kelime olan câ’il ifadesinin mef’ûl olmaksızın Allah’a nispeti uygun değildir.	Kerrâmiyye, Eş’arîyye, Ahmed b. Hâbit
el-Muşavvir	Yaratmasının Mahiyeti	Allah’ın insanı şekillendirmesinin mahiyeti nedir?	Tabiat ehli

²⁸⁹ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/600-601.

²⁹⁰ Âl-i İmrân 3/2.

²⁹¹ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/601.

²⁹² Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/602-603.

Fâliku'l-Ĥabb ve'n-Nevâ, Fâliku'l-İşbâh	Yaratmasının Mahiyeti	Allah, sabahı aydınlatan ve çekirdek ile tohumu bitkiler büyümesi için açandır.	-
el-Mu'dîm, el-Mûcid	Yaratmasının Mahiyeti	Allah mevcûd ve ma'dûm olan her şeyin yaratıcısıdır.	-

3.4.2. Selbî Sıfatlar

Telhişü'l-edille'nin esmâ-i hüsnâ bölümünde Allah'ın selbî yahut tenzihî sıfatları şeklinde bir isimlendirme bulunmamaktadır. Buna karşın eserinde yer verdiği 178 ilâhî ismi izah ederken yaptığı kelâmî yorumlardan bir kısmı, selbî/tenzihî sıfatlarla ilgilidir. Bu yorumlar tasnif edilerek aşağıda sunulmuştur.

3.4.2.1. Vücûd

Allah'ın tenzihî sıfatlarını ifade eden ve ne olmadığını tanımlayan selbî sıfatlardan ilki vücûddur. Saffâr, el-Mevcûd isminde kelâmî yorumlamaya yer vermez. Ancak bu isimlerin manaları gereği Allah'ın vücûd sıfatı ile ilişkili olmaları sebebiyle bu kategoride ele alınmıştır. Saffâr, el-Mevcûd isminin Allah'a nispet edilmesinin delili olarak “*İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaşınca orada bir şey bulamaz ama Allah'ı yanında bulur* (وَوَجَدَ اللَّهُ عِدَّةً) O da eksiksiz olarak hesabını görürverir.”²⁹³ âyetini aktarır.²⁹⁴ Kendi görüşünü, Ehl-i Hakk'ı/Ehl-i sünneti de kastederek, ‘bize göre mevcûd, var olan anlamına gelir ve mevcûd ile vücûd aynı anlamdadır’ şeklinde ifade eder. Cehmiyye'nin mevcûdun, muhdes yani sonradan ortaya çıkan anlamına geldiğini savunduklarını, bu sebeple de Allah'ı mevcûd şeklinde isimlendirmediklerini aktarır. Onlar mevcûdda sonradan yaratılmışlık ve öncesinde bir yokluk bulunma durumu olduğu kabul ederler. Saffâr bu görüşün isabetli olmadığını ifade ederek eleştirir ve yukarıda aktarılan Nûr sûresinin 39. âyetinde bu fiilin Allah'a atfedildiğine dikkat çeker. O, bu âyette geçen “وَجَدَ” kelimesinin ilim manasında olduğunu ifade eder. Yani Allah'ın varlığı, bilen kişinin bilgisindedir. “Allah'ı buldum” diyen bir kimse “Allah'ı bildim” manasını kastetmiştir. O, felsefecilerin mevcûdun iki tür olduğuna dair görüşünü de aktarır. Bunlardan ilki *bi'l-fîl mevcûd* diğeri ise *bi'l-kuvve mevcûddur*. Saffâr bu görüşün batıl olduğunu ifade eder ve eleştirir.²⁹⁵

²⁹³ en-Nûr 24/39.

²⁹⁴ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/588.

²⁹⁵ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/192-198.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan “şey” sözcüğü “var olan” anlamında Allah'a nispet ediliyor olması, Allah'ın vücûd sıfatının naslardaki delili kabul edilmektedir.²⁹⁶ Nitekim daha önce Saffâr'ın da “şey” kavramının Allah'a nispet edilmesinde herhangi bir mahzur görmediğini aktarılmıştı.

el-Bâtın ismi de selbî sıfatlara konu olmuş isimlerden biridir. Bazılarına göre bu ismin manası 'gizli şeyleri bilen', 'sırrı bilen' ve 'gözler ile algılanamayan' anlamındadır. Buradaki gözlerden gizli olan (ihticâb) Allah'a nispet edilmektedir. İhticâb, Ali b. Ebî Tâlib tarafından Allah'ın isimlerini tefsir ettiği rivayette; “gözlerin idrakinden uzak olan” şeklinde zikredilmiştir.²⁹⁷ Bu isim Kur'ân-ı Kerîm'de altı yerde ez-Zâhir ismi ile beraber kullanılır.²⁹⁸ Saffâr, el-Evvel ve el-Âhîr isimlerinin âyetlerde beraber geçtiği gibi el-Bâtın isminin de ez-Zâhir ismi ile beraber kullanıldığına dikkat çeker. Saffâr, bu iki sıfatın Allah'a has olduğunu açıklamak için “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ” (O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtındır.)²⁹⁹ âyetini delil getirir.³⁰⁰ Ona göre ez-Zâhir ismi, “varlığının ve birliğinin delilleri bulunan” anlamındadır.³⁰¹ Saffâr, el-Evvel ve el-Âhîr isimlerinde ise Allah'ın varlığının her şeyi öncelediğini ve her şeyi sonraladığını ifade eder. Bu isimler, selbî sıfatlarından olan kıdem ve bekâ ile doğrudan ilişkili olduğu için ayrıca ele alınacaktır. en-Nûr ismi de Allah'ın varlığı ile ilgili bir esmâ-i hüsnâdır. Nitekim Saffâr, en-Nûr isminin delili olarak “اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” (Allah göklerin ve yerin nûrudur.)³⁰² âyetini zikreder ve bu ismin Allah'a nispetinde ihtilaf olduğuna dikkat çeker. Bazı kimseler, nûr kelimesinin zulmetin zıttı olması, bir araz niteliği ve ışık manası içermesi sebebi ile Allah'a nispet edilmesini uygun görmemişlerdir. Diğerleri ise âyette Allah'ın yer ve göklerin nûru olduğunun ifade edilmesinden dolayı en-Nûr isminin Allah'a nispetinde mahzur görmemişlerdir. Anlamı itibarı ile en-Nûr ismi, Allah'ın varlığının bir ifadesidir. Bu sebeple bu başlık altında ele alınmıştır. Ancak Saffâr, en-Nûr isminde Allah'ın vücûd sıfatı ile ilgili ayrıntılı bir kelâmî yoruma yer vermez. Bu ismin kökenine dair konulara da değinmez.³⁰³

²⁹⁶ Yavuz Yusuf Şevki, “Vücûd”, 43/136.

²⁹⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/418.

²⁹⁸ Topaloğlu, Bekir, “Bâtın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

²⁹⁹ el-Hadîd 57/3.

³⁰⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/420.

³⁰¹ Topaloğlu, Bekir, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2013), 44/83.

³⁰² en-Nûr 24/35.

³⁰³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/636-637.

Tablo 18. Saffâr'ın Vücûd Sıfatının İzahında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Mevcûd	Vücûd Sıfatı	Allah mevcûddur. Yani zihin dışında bir gerçekliği bulunur.	Cehmiyye, Felsefeciler
el-Evvel, el-Âhîr	Vücûd Sıfatı	Allah var olan her şeyi öncelemekte ve var olan her şeyi sonralamaktadır.	-
el-Bâtın, ez-Zâhir	Vücûd Sıfatı	Allah'ın hem varlığı gözlerin idrakinden uzak olan anlamında bâtın hem de varlığını bildiren anlamında zâhirdir.	-
en-Nûr	Vücûd Sıfatı	Allah yer ve göklerin nûrudur.	-

3.4.2.2. Kıdem ve Bekâ

Selbî sıfatlardan olan kıdem ve bekâ, kelâm literatüründe ayrı ayrı yer alsada Saffâr'ın, el-Evvel ve el-Âhîr isimlerine aynı başlık altında ele alması ve bu isimlerin anlamlarını da birbirleri ile açıklaması sebebi ile burada aynı başlık altında ele alınacaktır. el-Evvel ve el-Âhîr isimlerinin müştakları olan el-Müteẗaddim ve el-Müteahhîr isimlerini de yine bu başlık altında açıklanacaktır.³⁰⁴

el-Evvel ve el-Âhîr isimlerinin anlamında ihtilaf bulunmaktadır. Saffâr, bu iki ismin anlamının 'başlangıcı olmayan İlk ve bitişi olmayan Son' ile 'öncesinde bir şey olmayan İlk ve kendisinden sonra bir şey olmayan Son' olduğunu belirtir. Bu anlama göre el-Evvel ile Kadîm aynıdır.³⁰⁵ O, Ehl-i Hakk olarak adlandırdığı Ehl-i sünnet'in el-Evvel isminin "her şeyden önce olan" ve el-Âhîr'in ise "her şeyden sonra olan" manasına geldiğini kabul ettiklerini belirtir. Ona göre Allah'ın evvel olması âhir olmasına ve âhir olması da evvel olmasına engel teşkil etmez. Saffâr, el-Evvel kelimesinin geçtiği

"أَنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ... (Şüphesiz insanlar için yapılmış olan ilk ev...)"³⁰⁶ âyetini delil olarak zikreder. "İlk ev" kullanımındaki "evvel" sözcüğü, Kâbe'nin âlemde ibadet etmek maksadıyla inşa edilen ilk bina olduğuna ve onun öncesinde böyle bir yapı bulunmadığına işarettir. Buradaki kullanımı evvel lafzının zaman bakımından ilk olmak anlamında kullanıldığına delildir. Saffâr, bu ismin zamana ek olarak mekân için de kullanıldığını ifade eder.³⁰⁷

O, evvel ve âhir kelimelerinin cins nispetinde zıtların bir arada bulunmaması kuralı gereği aynı anda kullanılamayacağını ve evvelin cinsi tanımlarken kısımlara ayrıldığına da değinir. el-Evvel isminin "vevle"(وَوَل) kökünden müştak olduğunun aktarıldığını da

³⁰⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/406.

³⁰⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/406-407.

³⁰⁶ Âl-i İmrân 3/96.

³⁰⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/407.

belirtir.³⁰⁸ el-Âhîr isminin ise “أخر – يؤخر” veya “يتأخر – يتأخر” kökünden müştak olduğuna dair görüşler bulunduğunu ifade eder. Saffâr, el-Âhîr kelimesinin bir hadis rivayetinde şer, diğer bir rivayette ise âhiru’z-zaman anlamında kullanıldığına değinir. Ona göre Âhiru’z-zaman ise İsa Mesih’in semâdan ineceği vakittir. O, el-Âhîr isminin âhîret için de kullanıldığına dikkat çekmektedir.³⁰⁹

Saffâr, el-Evvel ve el-Âhîr isimlerinde kelâmî bir yoruma yer vermez. Bu isimde geçen ve el-Evvel isminin delili olarak zikredilen âyet incelendiğinde tevkîfiliği açısından tam bir delil sayılamayacağı düşüncesi ortaya çıkabilmektedir. Zira âyette bu isim Allah’a değil evvelin manasına işaret etmektedir. Saffâr’ın, el-Evvel ile aynı anlama gelen el-Ğadîm ismini Allah’a nispet etmesi bu durumun doğrudan sebebi değildir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere O, herkes tarafından delili bilinen esmâ-i hüsnâda ismin yer aldığı âyeti zikretmek yerine, ismin manasının iyi anlaşılması amacıyla o ismin başkasına nispetle kullanıldığı âyetleri delil olarak zikredebilmektedir. Bu durumun onun açısından ismin tevkîfliğini ispatta bir sorun teşkil etmemektedir. Saffâr’ın amacı ilâhî ismin ne anlama geldiğinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve ismin kendisinden türediği sözcüğün asıl anlamını belirlemektir. Saffâr birçok ismin izahında aynı yöntemi kullanmaktadır. Dolayısıyla bundan sonra gelecek isimlerde yeniden bu hususa değinilmeyecektir.

Saffâr, ed-Dâ’im isminin “دام – يوم – دوما” kökünden türediğini ve Allah’a nispeti bakımından el-Bâkî ile aynı anlamda olduğunu ifade eder. Bu ismi izah ederken cennet ve cehennemın yaratılmış olup olmadığı ve ebediliği ile ilgili tartışmalara da değinir. Bu tartışmalar âhîret hayatı başlığı altında ele alınacaktır. Allah, bâkîdir O’nun varlığının sonu yoktur ve bekâsı kendindedir.³¹⁰ Saffâr, dâim kelimesinin ‘sâkin’ anlamında olduğunu ifade eden naslar olsa da Allah’ın sükûn ile anılamayacağını belirtir.³¹¹ Ehl-i Sünnet’in Allah’ın hareket ve sükûn ile vasıflandırılmaz görüşünde olduğunu da aktaran Saffâr, O’na hareket ve sükûn nispet etmeyi uygun görenler arasında; Kerrâmiyye, Hişâm b. Hakem’in (öl. 179/795) görüşlerini benimseyen Hişâmiyye ile Hişâm b. Salim’i³¹² (öl. m. 8. yüzyılın sonları) saymaktadır. Saffâr, Hulûliyye’nin Allah’ın cisimlere hulûl ettiği iddiasında olduğunu da aktarır. O, bu görüşleri sebebiyle Hulûliyye’nin zalimlikte haddi aştığını ifade eder. Saffâr, Arap dili âlimlerinden İbnü’l-Enbârî’nin (öl. 328/940) devam kelimesi ile ilgili görüşüne de değinir. Buna göre devâm kelimesi zıt anlam içerir. Hem

³⁰⁸ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/407-408.

³⁰⁹ Bu isim ile ilgili ayrıntılı lugat açıklamaları için bkz. Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/408.

³¹⁰ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/466.

³¹¹ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1/467.

³¹² Bu isim Hişâmiyye’nin kurucusu olarak el-Cevâlîki nisbesi ile geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “el-Cevâlîki, Hişâm b. Sâlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/437.

deverân hem de sükûn manasına gelir. Ehl-i Hakk'a göre Allah, devvâr (sürekli dönen, deverân eden) olmakla vasıflanamaz.³¹³

Saffâr, el-Çayyûm ve el-Çiyâm isimlerinin “âlemin idaresini elinde bulunduran” ed-Dâ'im anlamında olduğu belirtir. el-Çayyûm isminin el-Çiyâm anlamında olduğunu ve bu ismin mübalağalı hâli olduğunu ifade eder. el-Çayyûm vazolunan manada istikamet anlamına gelir.³¹⁴ O, el-Bâkî isminin de ed-Dâ'im ismi ile aynı anlamda olduğunu ve O'nun fenâ ve değişim kabul etmediğini tekrarlar. Saffâr, arazları ele aldığı bölümde, bekâ arazına değinmekte ve Allah'ın bâkî olması ile bekâ arazi arasındaki farkı açıklanmaktadır. Buna göre bekâ, nihayeti yani sonu olan ve sonu olmayan olmak üzere iki çeşittir. Dünyada cevher ve cismin bekâsı, sonludur. Allah'ın bekâsının ise sonu bulunmaz ve zâtı ile kâimdir. Cennet ve cehennem ve arşın bekâsı ise Allah'ın dilemesine bağlıdır. Allah, cennet ve cehennem ehlinin bekâsını dilemektedir. Dolayısıyla onların bekâsı muhdestir, Allah'ın devamlarını yaratması ile var olabilirler. Saffâr, Kerrâmîyye fırkasının bekâyı ‘var olmak’ şeklinde tanımlandığını aktarır. Ancak bu ona göre doğru bir değildir.³¹⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de virâset (verâset) kavramı ondan fazla âyette “vâris olmak; vâris kılmak” anlamında farklı kalıplarla Allah'a nispet edilir. Saffâr, el-Vâris isminin etimolojik tahlilini yapmaz sadece bu ismin el-Bâkî ile aynı anlamda olduğunu söyler. Verâset (الْإِرْث), hükümün bir başkasında tamamlanmasıdır. Saffâr, Hz. Peygamber'in “Âlimler peygamberlerin vârisleridir” buyurduğunu aktarır. Âlimlerin vâris olmasından kastedilen ise ilmin onlarda nihâyet bulmasıdır. Allah da Vâristir. Zira her şey O'na bağlıdır.³¹⁶

Tablo 19. Saffâr'ın Kıdem ve Bekâ Sıfatlarının İzahında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Evvel, el-Mütekkaddim	Kıdem	Allah var olan her şeyi önceler ve ezelîdir.	-
el-Âhîr, el-Müteahhîr	Bekâ	Allah, bâkî ve ebedîdir ve var olan her şeyden sonradır.	-
ed-Dâ'im	Bekâ	Cennet ve cehennem yaratılmış mıdır? Allah sükûn ve hareket ile sıfatlanabilir mi? Hulûlün Allah'tan reddi.	Kerrâmîyye, Hulûliyye, Hişâmîyye, Hişâm b. Salim el-Havârizmî, Hişâm b. Hakem
el-Çayyûm, el-Çiyâm,	Bekâ	Bu isim ed-Dâ'im anlamındadır.	-

³¹³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/467.

³¹⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/534-535.

³¹⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/237-238.

³¹⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/534-535.

el-Bâkî	Bekâ	Bekâ sonu olan ve olmayan şeklinde iki çeşittir. Cennet ve cehennem ehlinin bekâsı, muhdestir.	Kerrâmîyye
el-Vâriş	Bekâ	Bu isim el-Bâkî ile aynı anlamdadır.	-

3.4.2.3. Vahdâniyyet

Selbî/tenzîhî sıfatlardan biri de vahdâniyyettir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelime geçmekle beraber ahad ve vâhid kelimeleri Allah'a nispet edilir. Vahdâniyyet, tevhid kapsamında ele alınır.³¹⁷ Saffâr'da tevhid ve şirk konularına, ilgili esmâ-i hüsnânın izahında değinmektedir. Dolayısıyla bu başlıkta öncelikli olarak tevhid ilkesi kapsamında ele alınan konular sonra ise büyük günahlardan olan şirk ele alınacaktır. Allah'ın birliği ilkesi, iman esaslarının ilkidir. Allah'ın birliği konusunda tespit edilebilen ilk değerlendirmeler, Ebû Hanîfe'ye aittir.³¹⁸ Mâtürîdî ise vahdâniyyet kelimesini kullanmakta ve bu konuya değinmektedir.³¹⁹ Âlimler vahdâniyyeti Allah'ın zâtında, sıfatlarında, rubûbiyetinde ve fiillerinde vahdâniyyet olmak üzere dörde ayırmaktadır.³²⁰

Kelâmcılar, vahdâniyyet ile ilgili naklî ve aklî deliller ile Allah'ın birliğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu kapsamda *Burhân-ı Temânu'* ve *Burhân-ı Tevârüd* olmak üzere iki delil ortaya koymuşlardır. Saffâr ise Allah, İlah, el-Bedî', el-Mubdi', el-Ḥâlîk, el-Müdebbir, er-Rab, el-Mutevahhid, el-Müteferrid, el-Vâhid ve en-Nûr isimlerini tevhid ilkesi ile bağlantılı olarak yorumlamaktadır.³²¹

Saffâr, bu isimlerin altında çeşitli mezhep ve dinlerin çok tanrılı inançlarını eleştirmekte akabinde Ehl-i Hakk olarak andığı Ehl-i sünnet'in konuya yaklaşımını ortaya koymaktadır. İsimleri alfabetik sırasına göre izah eden Saffâr, el-Ehad isminde "bu ismin manasını daha önce zikrettik" diyerek eserinin önceki sayfalarına yönlendirmektedir.³²² O, er-Rab isminin

"رَبِّهِ رَبِّيَّةٌ وَرَبِّيَّةٌ" kökünden türediğini belirtir.³²³ Bu ismin delili olarak ise "الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ" (Rablerine teslim olmuş zâhidlerine ve âlimlerine)³²⁴ ile

³¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/428.

³¹⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 70.

³¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 78.

³²⁰ Yavuz, "Vahdâniyyet", 42/428.

³²¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1-2/398-405, 406, 409-411, 455-464, 547-549, 617-618.

³²² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/406.

³²³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/475.

³²⁴ el-Mâide 5/44.

“وَكَأَيُّنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلْ مَعَهُ رَبُّونَ كَثِيرٌ” (Nice peygamber vardır ki onunla birlikte birçok Allah erleri savaştılar.)³²⁵ âyetlerini zikreder. Bu isim Kur’ân-ı Kerîm’de 962 yerde Allah’a nispet edilir.³²⁶ Saffâr’a göre bu isim; el-Mâlik “Evrenin sahibi”, el-Muşliḥ “Nimetleri vasıtasıyla yaratılmışları ıslah eden”, el-Mevlâ “Bir kimsenin yakını, dostu” ve es-Seyyid “Hâkimiyetinde tek ve benzersiz” anlamlarına gelmektedir. O, bu isminin elif lamlı olarak hakiki anlamında er-Rab şeklinde Allah’tan başkasına nispet edilmesinin uygun olmadığını belirtir.³²⁷

el-Mutevaḥḥid ve el-Müteferrid isimlerinde ise bu isimlerin manasını daha önce açıklandığı ifade edilir. Bu isimlerin anlamları göz önünde bulundurularak tevhid ilkesi bağlamında değerlendirilmiştir.³²⁸ Bu isimler doğrudan el-Mutevaḥḥid ve el-Müteferrid şeklinde geçmese de kendisinden türediği bilinen el-Vâḥid ve el-Eḥad isimlerinde Saffâr, Allah’ın bir olduğunu açıklamaktadır. Bu iki ismi 178 ismin içerisinde de zikretmekte ancak el-Mutevaḥḥid ve el-Müteferrid isimlerde olduğu gibi bu isimlerde de herhangi bir bilgi vermeden geçmektedir. Zira el-Vâḥid ve el-Eḥad isimlerini esmâ-i hüsnânın izahına geçmeden ulûhiyyet konusunun başında müstakil bir bölümde açıklamıştır.³²⁹ Burada bu iki ismin anlamını ve vâhid ile ehâd kavramlarının arasındaki farkı izah etmektedir. Dolayısıyla ulûhiyyet bahislerinde Allah’ın tevhidini doğrudan bu iki isimle açıklama gayretinde bulunması, Saffâr’ın kelâmî konuları esmâ-i hüsnâ ile yorumladığı şeklindeki görüşümüzü güçlendirmektedir.

Saffâr, el-Vâḥid ismini Arap şiirindeki kullanımları ile açıklamaktadır. Bu isim şiirde “Ey Tek Arap! İnsanoğlunda herhangi bir benzeri olmayan” şeklinde geçmektedir. Saffâr bu kullanımın el-Vâḥid ismi için zikrettikleri mana ile aynı olduğunu ifade eder. Saffâr bu isimle ilgili kullanımın “Allah’ın isim ve sıfatlarında tek olması” anlamında olduğunu belirtir. Buradaki anlam Ferd’dir. Yani Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve isimlerinde ferd (tek) olmasıdır. Zâtında teklîğin anlamı Allah’ın herhangi bir şekilde cüzlere bölünmeyen bir varlık olmasıdır. Zira Allah yaratılmışlar gibi mürekkeb bir varlık değildir. Dolayısıyla o zâtında da tektir. Saffâr Allah’ın vâhid olmasının diğer yaratılmışların vâhidliğinden farklı olduğuna dikkat çeker. Örneğin bir insan da vâhid olabilir. Ancak onun vâhidliği bir şekle ve nihayete sahiptir. Allah bundan elbette münezzehtir. Saffâr; “Biz el-Vâḥid isminin Allah’ın adet bakımından tek olduğunu ifade etmediğini” söyleriz der. Onun aktardığına göre Ehl-i sünnet’in genelinin görüşü de bu böyledir. Adet bakımından olacak

³²⁵ Âl-i İmrân 3/146

³²⁶ Topaloğlu, Bekir, “Rab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 37/372.

³²⁷ Saffâr, *Telḥîşü’l-edille*, 1/475-476.

³²⁸ Saffâr, *Telḥîşü’l-edille*, 2/589.

³²⁹ Saffâr, *Telḥîşü’l-edille*, 1/332-339.

olsa adet bir sınıra sahiptir ve adet bakımından tanımlandığında azlık veya çokluk durumu ortaya çıkar ki Allah bunlardan münezzehtir. Saffâr bazılarının Allah'ın adet bakımından tek olduğunu ifade etmesini mümkün gördüklerini aktarır. O bu görüşün Ebû Hasan el-Eş'arî tarafından aktarıldığını ve bu görüşün batıl olduğunu belirtir. Bu görüşün delili olarak “Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır” âyetini zikreder. Nitekim âyette de belirtildiği üzere Allah'ın tekliği söz konusu olduğunda adet bakımından diyenler için bir olanın ikincisinin ve iki olanın üçüncüsünün olması da mümkündür. Dolayısıyla adet bakımından bir teklik söz konusu olamaz.³³⁰ Sonuç olarak el-Vâhîd ismi ve bundan türediği bilinen el-Mutevaḥḥîd ismi Allah'ın tevhidini ifade eder.

Saffâr, el-Eḥād isminin kökenine dair bilgiyi Zeccâc'dan rivayetle aktarmaktadır. Ona göre bu isim “وَحْدٌ - يَوْحَدُ و هو وَحْدٌ” kökünden türemiştir. Kök hâlinin başındaki vav vezin gereği düşmüştür ve “أحد” hâlini almıştır. Bu isim Allah'ın cüzlere ayrılan mürekkep bir varlık olmadığını ifade eden ferd anlamına gelir. Nitekim el-Müteferrid ismi de ferdden türemiştir. Dolayısıyla aynı anlamı ifade eder. el-Vâhîd ve el-Eḥād isimlerinin ikisi de mana itibarıyla tevhidi niteleyen isimler olsa da aralarında bir fark bulunur. Saffâr bu farkı el-Eḥād isminin nefiy anlamı taşıması şeklinde açıklar. Zira el-Eḥād ismi Allah'ın mürekkep bir varlık olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla selbî/tenzihî sıfatları açısından bir anlam ifade etmektedir. Saffâr bu ismin genel bir tenzih anlamı taşıdığını ifade eder. Zira bu isim Allah'ın zâtında bir teklik ifade eder. Ancak el-Vâhîd ismi has bir tenzih içermektedir. Daha önce de açıkladığımız gibi bu isim Allah'ın isim ve sıfatlarında teklik anlamını ifade etmektedir.³³¹

Saffâr; Allah, İlah, el-Bedî, el-Ḥâlîk ve el-Müdebbir isimlerinde tevhid ilkesi bağlamında Seneviyye, Mâneviyye, Deysâniyye, Merkûniyye ve Mecûsiyye'yi düalist inanışları sebebiyle konu edinmekte ve görüşlerini reddetmektedir. Örneğin Mecûsîleri nûr ve zulmet tanrısı olarak ikili tanrı inançları sebebiyle hedef almaktadır.³³²

Saffâr, “Öncesinde herhangi bir örneği bulunmaksızın yoktan var eden”³³³ anlamını verdiği el-Mubdi' isminde Seneviyye'yi iki Mubdi' olduğunu savundukları için eleştirir.³³⁴ Karâmita fırkası da iki Mubdi'den bahsetmektedir. Onlara göre ilk mubdi' Allah ise de ikinci Mubdi' bütün âlemin kendisinden yaratıldığı varlıktır. Dolayısıyla bu ibda' anlamına uygun değildir. Saffâr, burada iki Mubdi'in birbirinden izin almadan bir karara

³³⁰ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/332-335.

³³¹ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/337-338.

³³² Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/401.

³³³ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/409.

³³⁴ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/411.

varamayacaklarını ancak yaratma için bunun gerektiğini ve ikinci tanrının yaratmada bir vasita olduğu ifadesinin de kişiyi şirke düşürdüğü üzerinde durmaktadır. Aynı şekilde el-Hâlık isminde yeniden Senevî ve Mecusî inançlara değinerek âlemi yaratan bir varlık olduğuna inandıklarını ancak iki hâlık var diyerek tevhid ilkesine aykırı düştüklerini belirtir. Sonuç olarak bu görüşlerin batıl olduğuna dikkat çeker.³³⁵ el-Müdebbir isminde Mâneviyye ve Deysaniyye'nin âlemin müdebbirinin nûr ve zulmet olduğuna dair inançlarına değinmektedir. Onlara göre nûr hayrın müdebbiri iken zulmet ise şerrin müdebbiridir. Saffâr, Deysaniyye'nin şerrin kasıt olmaksızın, tabiatı gereği zulmetten ortaya çıktığını ve şerri takdir ve tedbîr edenin Allah'ın tasarrufu dışında meydana geldiğini ileri sürdüklerine de değinir.³³⁶

Mâtürîdî, Seneviyye'yi mevcûdu yoktan var eden bir ilâh olduğu bilgisine zihnen ulaşamayacak kimseler olarak görmektedir. Onlar, bu bilgiye ulaşabilmeleri hâlinde bunu söylemeye cesaret edemezler.³³⁷ O, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde Menâniyye (Maniheizm), Deysâniyye ve Merkûniyye'den oluşan Seneviyye akımlarını, özel bir bölümde ele almakta ve onların inançlarına ilişkin ayrıntılı izahlara yer vermektedir.³³⁸ Örneğin onun aktarımına göre Menâniyye başlangıçta nûr ile zulmetin ayrı bulunduğunu düşünmüş, ancak daha sonra zulmet taşkınlık yaparak nûr ve zulmetin birleşmesine sebep olmuştur. Âlem de onların bu birleşmesinden meydana gelmiştir. Mâtürîdî, bu iddianın bütünüyle çelişkili olduğu ve herhangi bir kanıtlama çabasına girmenin gereksiz olduğunu söylese de çelişkili bulunduğu yerleri eleştirmekten de geri durmamıştır.³³⁹ Mâtürîdî'ye benzer şekilde Saffâr'ın da özellikle yoktan var etme anlamına gelen ilâhî isimlerde tevhid ilkesine değinerek düalist inançları çürütme gayretinde olduğu görülür. Saffâr'ın Mâtürîdî'ye nazaran senevî inançlar üzerindeki eleştirisi, âlemin yaratıcısının tek olması gerektiği ile sınırlı kalmıştır. Saffâr'ın düalist inançlara ilişkin ayrıntılı bilgi vermediği ve bu inançlara karşı *Kitâbü't-Tevhîd*'indeki gibi uzun bir eleştiri yoluna gitmediği sadece esmâ-i hüsnâ ile ilişkisine yer verdiği dikkat çekmektedir.

Saffâr; Allah, ilah, el-Mubdi' ve el-Müdebbir isimlerinde düalist inançlardan biri olan Mecûsîler üzerinde durmaktadır. Saffâr bazı Mecûsîlerin senevî inançlara muvafık bir inanişâ sahip olduğunu aktarır. Nitekim Mecûsîler de ilahlarını Nûr'a atfetmektedirler (Ahura Mazda/Hürmüz).³⁴⁰ Hayrı yaratan İlâh'tır.³⁴¹ Ancak Zerdüşť Mecûsîler'in şerri

³³⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/458.

³³⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/617.

³³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 263.

³³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 243-263.

³³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 244-245.

³⁴⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/401.

³⁴¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/548.

yaratmanın Ehrimen (Angra Mainyu) olarak isimlendirdikleri Şeytan olduğunu ileri sürdüklerini ifade eder.³⁴² Saffâr'a göre bu görüşler aptalcadır ve batıldır.³⁴³ Mâtürîdî, Mecûsîlerin iyiliğin Allah'tan, kötülüğün ise yaratılmış olan İblîs'ten geldiğine inandıklarına yer vermekte ve onların bu inanışlarının Seneviyye'den daha kötü bir durumda olduğunu dile getirmektedir.³⁴⁴ Saffâr, Mecûsîlerle ilgili olarak temel bilgileri vermekte ancak ayrıntılı bir eleştiri yapmamaktadır.

Saffâr, Sâbiîliği yıldızlara tapmaları, onları ilâh diye isimlendirmeleri ve metafizik evren ile buldukları evren arasında düalizme benzer bir inanışları olması sebebiyle eleştirmektedir.³⁴⁵ O, bir hâlden diğer bir hâle dönüşen bir varlığın dolayısı ile gezegenlerin ilâh olmasının mümkün olmadığını belirterek Sâbiîleri reddeder.³⁴⁶ Mâtürîdî ise Sâbiîler'in Menâniyye'ye benzer bir inanışa sahip olduğunu ifade eder.³⁴⁷

Saffâr, el-Bedî' isminde Zenâdika'yı ilk Mubdi' ve ikinci Mubdi' olarak iki tanrılı bir anlayışa sahip olmaları sebebiyle eleştirir. Onlara göre ilk tanrı ikincisini yaratmıştır. İkinci tanrı da mahlukatı yaratmıştır. Saffâr'a göre bu görüşün varacağı son nokta sapıklıktır. Zira ikinci tanrı yaratmada ilk tanrı olmaksızın tek başına karar veremez. Dolayısıyla yaratma ikinci tanrıdan meydana gelmiş olamaz.³⁴⁸ Daha önce Saffâr'ın el-Bedî' isminin 'yoktan var eden' ve 'henüz ortada yokken ilk defa inşa edilen şeylerin mucidi' anlamına geldiğini ifade ettiği ve ilk yaratma noktası üzerinde durduğu açıklanmıştır. Saffâr, el-Bedî' ismini tevhid ile yorumlamakta ve yoktan var edenin tek olmak zorunda olacağını izah etmeye çalışmaktadır. Bu kapsamda Mu'tezile, Kaderiyye, Seneviyye, Tabiatçılar, ilk maddeciler, zındıklar ve Revâfızın çoklu inançları ve bu tanrıların eşyayı yaratması üzerinde durulmaktadır. Mâtürîdî ise bu ismin 'yoktan var etme' anlamını Hz. İsa'nın babasız doğabileceği delili ile açıklamaktadır. Aynı zamanda Saffâr ile örtüşen bir örnek de zikretmektedir.

Saffâr, en-Nûr isminde bazı kimselerin Allah'ın nuranî varlıklara hulûl ettiğini düşündüklerine değinir. Bu grup, Allah'ın hulûlünü insan, yedi şahıs ve behâimeye (akılsız varlıklara) uygun görmektedir. Saffâr söz konusu yedi şahsı ve bu inanışa sahip kimselerin ismini belirtmemiştir. Ancak verilen bilgilerden Nusayrîliğin tanrı tasavvurunu kastettiği anlaşılmaktadır. Nusayrîliğe göre tanrı daha önce altı defa insan olarak tezahür etmiş

³⁴² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/617.

³⁴³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/401.

³⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 263.

³⁴⁵ Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/342.

³⁴⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/401.

³⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 261.

³⁴⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/411.

sonuncu ve yedincisi ise Hz. Muhammed döneminde Hz. Ali'de gerçekleşmiştir. Bu devir Âdem döneminde Hâbil'e, Nûh'da Şît'e, Ya'kûb'da Yûsuf'a, Mûsâ'da Yûşa'ya, Süleyman'da Âsaf'a ve İsâ'da ise Bâtıra (Petrus)'a son olarak Hz. Muhammed devir döneminde Ali'ye hulûl etmiştir.³⁴⁹ Saffâr bir diğer hulûliyye fırkasının Allah'ın imamlara hulûl ettiğine inandıklarını ifade eder. Yapılan çalışmalarda bunun, Şîa'nın alt kollarından olan Hattâbiyye fırkasına ait bir görüş olduğu ifade edilir.³⁵⁰ Aynı şekilde Allah'ın Nebi, Ali, Hüseyin, Hasan ve Fatıma'dan oluşan beş kişiye hulûl ettiğini düşünen bir grup bulunmaktadır.³⁵¹ Saffâr bu grubun ismini zikretmese de yapılan çalışmalarda söz konusu düşünceye sahip olan kimselerin Revâfız'ın alt fırkalarından olan Hulûliyye olduğu anlaşılır.³⁵²

Saffâr, el-Muşavvir isminde Câbir b. Hâris el-Cu'fî'nin (öl. 128/746) öldükten sonra bir kimseye vasiyet ettiğine inandıklarını ifade eder. Şîa'nın fırkalarından olan Mansûriyye'nin kurucusu ve peygamberlik iddiasında bulunan bir kimse olan Ebû Mansûr el-İclî (öl. 123/741 [?]) ise semâya yükseldiğini ve ilâh'a eli ile dokunduğunu zanneder. İlâh ona "Ey oğlum benden uzaklaş" demiştir. Onlar cennet, ceheennem ve kıyâmetin olmadığına ve haramların da muhâl olduğunu düşünmüşlerdir.³⁵³

Şîa fırkalarından olan Hattâbiyye, Hasan ve Hüseyin'in Allah'ın oğulları ve sevdikleri olduğuna inanmaktadır. İmâmlar onlara göre ilâhtır. Cafer b. Muhammed'in (öl. 148/765) de ilâh olduğuna inanmaktadırlar. Nitekim onlara göre Allah bu kimselere hulûl etmiştir. Bir fırka ise Hz. Ali'nin ilâh olduğunu ve Hz. Peygamber'in yalan söylediğini iddia etmektedir. Revâfız fırkasından Hişam b. Hakem ise ilâh'ın yedi olduğunu iddia etmektedir. Saffâr, el-Muşavvir ismi kapsamında tenasüh inancını savunan Revâfız ve Hattâbiyye fırkasını ve Hattâbiyye fırkasının bazı alt kollarını eleştirir.³⁵⁴

Saffâr, Allah ve ilâh isimlerinde Hıristiyanlığın Ya'kubîyye, Melkâiyye ve Nestûrîlik mezheplerini Hz. İsa'ya ilâhlık atfetmeleri sebebiyle eleştirir.³⁵⁵ Saffâr, "Allah, Meryem oğlu Mesîh'in kendisidir diyenler, hiç şüphesiz hakikati inkâr etmişlerdir."³⁵⁶ âyetini bu grup için delil olarak zikreder. Saffâr bu grupların üçlü bir tanrı inancına sahip olduklarını belirtir. Onlara göre İsa ilâhtır. İlâh ise tek cevherdir ve üç temel uknum (ekânîm-i selâse) bu

³⁴⁹ İlyas Üzüm, "Nusayrîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/272.

³⁵⁰ Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 153.

³⁵¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/637-3-638.

³⁵² Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 154.

³⁵³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/605.

³⁵⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/605-608.

³⁵⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/402.

³⁵⁶ el-Mâide 5/72.

cevherden sadır olmuştur. O, cevher bakımından tekdir ancak uknum bakımından üçtür. İlk uknum; baba, ikinci uknum; oğul ve üçüncü uknum ise Rûhulkudüs'tür. Onlar ilâhın sadece cevherde tek olduğunu adet veya cinste bu teklîğin olmadığına inanır.³⁵⁷

Hristiyanlığın üç ana mezhebi olan Ya'kûbiyye, Nestûriyye ve Melkâiyye'de Tanrının, üç uknumdan (ekânîm-i selâse) oluşan baba, oğul ve Rûhulkudüs'den meydana geldiği hususunda görüş birliği bulunmaktadır.³⁵⁸ Burada adı geçen uknum hypostasis; şahıs, unsur ve görünüm kelimelerinin Arapça karşılığıdır. Hristiyan kimseler tarafından bu dinin "üç uknumlu tek tanrı" inancına sahip olduğu ifade edilir. Bu anlayışa göre uknumlar Tanrının fonksiyonel anlamda farklılığını ifade eder. Cevher ve öz açısından herhangi bir farklılık söz konusu değildir.³⁵⁹ Bu mezheplerin arasında teslîs anlayışını oluşturan cevher ve asıllar arasındaki ilişki ve İsâ Mesih'in mahiyeti hakkında fikir ayrılığı söz konusudur.³⁶⁰ Nitekim Saffâr da uknumların mahiyetinin havas, şahıs, vucûh veya sıfat olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. Nestûrîler'in ise uknumların her birinin Hay, Fail ve Nâtik olduğunu düşündüklerine değinir.³⁶¹

Saffâr, Nestûrîler'in Oğul'un (İsâ Mesih) Baba'dan (Tanrı) doğduğunu düşündüklerini belirtmiş ve eleştirmiştir. Onlara göre güneşten nasıl güneşin ışığı doğuyorsa babadan da oğlu doğabilir. Bu mezhep, Mesih konusunda da diğerlerinden farklı düşünmektedir. Nestûrîler, İsâ Mesih'in mahiyeti konusunda monofizit Hristiyanların ileri sürdüğü gibi düşünmektedir. Bu inanca göre İsâ tek tabiatlı (sadece tanrı) değildir. O hem tanrı hem insandır (çift tabiatlı, diofizit). Bu ikisi bir bedende birleşmişlerdir. Mesih iki cevher ve iki uknumdan oluşmaktadır. İlk uknum Allah'ın ezeli kelimesinden oluşan Mesih'tir. Bu ilk cevher kadîm ve ezeldir. İkinci uknum ise muhdestir ve kadîm varlıktan doğmuştur. Ya'kûbîler'in çoğu ise Mesih'in bir cevher ve bir uknum olduğunu düşünmektedir. Mesih'in zâtı iki cevherden oluşur biri ilâh ve ezeli iken diğeri insandır. Bu ikisi nefis ve beden birleşmesi gibi bir bedende birleşmiş ve bu birleşme sayesinde tek cevher, tek şahıs ve tek insana dönüşmüştür. Saffâr bu görüşlerin aptalca olduğunu düşünür. Zira üç farklı unsurdan bahsetmektedirler. O, her akıllının üçün birden fazla olduğunu bildiğini dolayısıyla bu üç farklı unsurun nasıl birleşerek bir olduğunu sorgular. Onlar iki uknumun bir cevherde (İsâ'nın cesedinde) toplandığından bahsetmektedirler. Baba ve oğul uknumu tek ve ikisi de kadîmdir. Baba ve oğulun özellikle kıdemde zamansal olarak birbirlerine eşit olması makul değildir. Saffâr, bu görüşü savunanlara cevher hakkında sorulduğu

³⁵⁷ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/402.

³⁵⁸ Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*, 248, 252, 253.

³⁵⁹ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 73.

³⁶⁰ Kadir Albayrak, "Nestûrîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/16-17.

³⁶¹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/402-403.

zaman “Cevher şahidde (görülür âlemde) nefisten ibaret bir şeydir.” delilinden başka bir şey söyleyemediklerini ifade eder.³⁶²

Saffâr; ‘eğer bu mesele dediğiniz gibi olsaydı yani iki cevherin varlığını kabul etseydik birçok nefis veya sayılamayacak kadar cevher olmuş olurdu’ der. O, bu kimselere; ‘uknumlar sınırlıyken cevher niçin sayılamasın ve bu sınırlılık ispatı gerektirmez mi?’ dediklerini ve onların da bu soruyu cevaplamaktan aciz kaldıklarını aktarır. Onlar; ‘Baba zât, oğul ise ilim ve ruh da hayattır’ dediklerini aktarır. Saffâr, onların bu görüşleri ile yalnızca doğru bilgiyi batıla dönüştürmüş oldukları görüşündedir. Zira ilim; hayat sıfatlarındandır. Bu sıfatların Allah’tan başkasına hulûlü ise tasavvur edilemez.³⁶³

Allah ve ilâh isimlerinde daha çok Hıristiyanlık üzerinde durulmuş ve özellikle teslis ve Mesih ile ilgili görüşleri eleştirilmiştir. Hıristiyanlık, tek tanrılı inanca sahip oldukları iddiasında bulunup çok tanrılı inanç eleştirisini şiddetle reddetse de Saffâr üç uknumun tek tanrılı inanca aykırı olduğu ve aklen de makul olmadığı görüşü üzerinde durmaktadır. Mesih’in hem insan hem ilâh olmasını Saffâr akla aykırı bulmuş ve akli deliller getirerek eleştirir. Aynı zamanda cevher tanımlamasını da uygun bulmaz, üç uknumun ‘bir şey’ olması konusunda akla aykırı bir inanış sergilediklerini belirtir.³⁶⁴

Saffâr’ın Allah ve ilâh isimlerinin izahı kapsamında tenasüh, teslîs, hayrı ve şerri iki farklı tanrıya atfeden şirk inanışlarına değinir. Saffâr’ın ilâh isminin üzerinde durmamasının, bu iki ismin tevhid inancını vurguladığı düşüncesinden kaynaklandığı ve bazı kimselerin Allah isminin ilâhe kelimesinden müştak olduğunu düşünmeleri olabilir. Ayrıca Saffâr’ın Allah isminin delili olarak zikredilen Mâide sûresinin 72. âyetini, lafza-i celâlin tevkîfliğe delil teşkil etmesinden ziyade konunun akışı gereği Hıristiyanlığın teslîs inancı ile bağlantılı bir şekilde konu edindiği görülür.

Saffâr; Allah, ilâh ve el-Bedî’ isminde Şia’nın gulât fırkaları ile İmâmiyye’yi eleştirir.³⁶⁵ Bu kapsamda Gulât fırkaları, Ali b. Ebû Tâlip’e ilahlık atfetmeleri sebebiyle eleştirir. Saffâr’ın bu eleştiriyi Hıristiyanlıktan hemen sonra ele alması, onların Hıristiyanlığa benzer bir yaklaşımda olduklarını düşündüğü için gibi görünmektedir. Zira Revâfız, Rûhul-kudüs’ün Nebi’nin cesedinden öncelikle Hz. Ali’ye intikal ettiğini ondan Hz. Hasan’a ondan da Hz. Hüseyin’e ve Hz. Hüseyin’den diğer imamlara intikal ettiğini düşünmektedir. Saffâr, Revâfız’ın Tanrının tenasüh üzere olduğunu ileri sürdüklerini aktarır. Bu da temelde çok tanrılı bir inanç olmalarına yol açar.³⁶⁶

³⁶² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/403.

³⁶³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/404.

³⁶⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/402-404; Gündüz, *Hıristiyanlık*, 74.

³⁶⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/404-405, 411.

³⁶⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/404-405.

Saffâr, Beyân b. Sem'ân'ın (öl. 119/737)³⁶⁷ görüşünü benimseyenlerin bulunduğunu da belirtir. Bu kimseler göre ilâhu'l-Evvel, beş şahsa hulûl etmiştir. İlk hulûl ettiği kimse Nebi, ikincisi Ali, üçüncüsü Hasan, dördüncüsü Hüseyin ve beşincisi ise Fatıma'dır. Saffâr'a tüm bu görüşlerin batıl olduğunu tekrarlar.³⁶⁸

Saffâr, el-Bedî' isminde İmâmiyye'nin imamları, Allah ve mahlukat arasında aracı görmelerinden dolayı eleştirir. Onlara göre Allah imamı bir vasita olarak yaratmıştır. Bu vasitanın mahiyeti ise yaratılanları yaratması şeklindedir. Bu sebeple Saffâr, onların bu görüşleri ile Zenâdika'nın ilk tanrının yaratmayı gerçekleştirmede ikinci tanrıyı bir vasita olarak kullanması görüşünden farklı olmadığını düşünür ve bu görüş sahiplerine "birinci tanrının ikinci tanrının hükmediciliğini inkâr etsen bile ilâha ortak koşmuş oluyorsun" eleştirisini yapar.³⁶⁹

el-Bedî' isminde Kaderiyye'nin; insanlar ve birçok hayvanın a'yân ve arazları kendilerinin meydana getirdiğini savunmaları sebebiyle eleştirir. Bu eleştirinin düalist inançlardan hemen sonra ele alınması ise dikkat çekicidir. Zira Saffâr, Kaderiyye'nin bu görüşünü şirk kapsamında değerlendirmektedir. Aynı şekilde Saffâr, Kaderiyye'yi "Her fail, fiilin yaratıcısıdır" diyerek fiillerde Allah'ın yaratmasına bir alan bırakmamaları sebebiyle de eleştirmektedir. Saffâr onların bu görüş ile kulları, fiillerinin meydana gelmesinde Allah'a hiç ihtiyaç duymayacak şekilde konumlandıkları için hatalı bulmakta ve kim bu iddia bulunursa ilâhlık iddiasında bulunmuş olacağına dikkat çekmektedir.³⁷⁰

Saffâr, Mu'tezile mezhebine mensup iken sonraları benimsediği bazı görüşler sebebiyle İslâm'dan ayrıldığı kabul edilen ve onun yolundan gidenlerin oluşturduğu Hâbitiyye mezhebine adı verilen Ahmet b. Hâbit'in görüşlerine el-Hâlîk isminde değinmekte ve görüşlerini eleştirmektedir.³⁷¹ Saffâr, Ahmet b. Hâbit ve taraftarlarının mahlûkatın biri kadîm diğeri hâdis olmak üzere iki tanrılı bir anlayışa sahip olduklarını aktarmaktadır. Muhdes olanın İsa Mesih olduğu, ilâhın Mesih'i yarattıktan sonra birçok işi Mesih'e havale ettiğini iddia ederler. Saffâr, onların kâinatı yaratan, insanları âhirette hesaba çekecek olanın İsa Mesih olduğunu düşündüklerini de aktarır.³⁷²

Saffâr, Ahmed b. Hâbit'in görüşünde olanların; "Onlar rablerinin gelmesini mi bekliyorlar"³⁷³ âyetindeki Allah lafzının İsa Mesih olduğunu, aynı şekilde "Melekler saf saf olup

³⁶⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/604.

³⁶⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/404-405.

³⁶⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/411.

³⁷⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/411.

³⁷¹ Öz, "Ahmed b. Hâbit", 2/70.

³⁷² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/459.

³⁷³ el-Bakara 2/210.

*Rabbın geldiğinde*³⁷⁴ beyanında geçen Rab lafzının da İsa Mesih olduğunu düşündüklerini aktarır.³⁷⁵ Mesih onlara göre Âdem'i yaratmıştır. Saffâr ise oğulun babayı yaratmasının aklen imkansızlığı üzerinde durmaktadır. Aynı şekilde onlar "Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı" hadisindeki sûretin İsa Mesih olduğunu kabul etmişlerdir. Saffâr'a göre bütün bu düşünceler cehalettir ve "Yoksa Allah'ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu iki yaratma arasındaki benzerlikten dolayı mı şaşırdılar?" De ki: "Her şeyi yaratan Allah'tır. O birdir, karşı konulamaz güce sahiptir."³⁷⁶ âyetini inkârdır.³⁷⁷ Kādî Abdülcebâr'ın Ahmet b. Hâbit'a nispet ettiği görüşler, Hristiyanların görüşleri ile benzeşmektedir.³⁷⁸ Bağdâdî ise Hâbitiyye olarak ele aldığı fırkayı Kaderiyye mezhebinden saymakta ve Saffâr gibi iki yaratıcı hakkındaki görüşüne yer vermektedir.³⁷⁹

Mâtürîdî, Allah isminin izahında müşahede âleminde meydana gelen olayların Allah'ın birliğine, ilim, irade, kudret ve tedbirine delalet ettiğine dikkat çekmektedir.³⁸⁰ el-Ĥâlîk isminde ise yaratma üzerinde durduğu ve tevhid konusuna değinmediği görülür.³⁸¹ el-Müdebbir ve İlâh ismi Mâtürîdî'nin yer verdiği ilâhî isimler arasında bulunmaz. O, el-Mubdi' isminde ise insanın anne rahmindeki yaratılışı ve iade gibi konular üzerinde durur; tevhid konusuna ise değinmez.³⁸²

Saffâr, el-Ġafîr, el-Ġafûr ve el-Ġaffâr isimlerinde; büyük günahın mahiyeti, şirk koşan kimsenin âhiretteki durumu, şirk ve diğer günahların farkı, günahların imana zarar verip vermeyeceği meselesi, günahların kısımları gibi konulara değinir. Dolayısıyla bu isimler hem iman-amel ilişkisine vurgu yapmakta hem de şirk konusunu açıklığa kavuşturmaktadır. Bu sebeple iki kategoride de bu isimlere değinilecektir. Saffâr'a göre 'gafr' kelimesi

"غفر-يعفر-غفر أو مغفرة و غفرانا" kökünden müştaktır ve "setr" yani örtme anlamındadır. Bu ismin delili "غُفِّرْنَاكَ رَبَّنَا... (...bağışlamanı dileriz rabbimiz...)"³⁸³ âyetidir.

³⁷⁴ el-Fecr 89/22.

³⁷⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/459.

³⁷⁶ er-R'ad 13/16.

³⁷⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/459.

³⁷⁸ Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 133.

³⁷⁹ Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-frak*, thk. M. Muhiddin Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1416), 216-217.

³⁸⁰ Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, 48.

³⁸¹ Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, 55-56.

³⁸² Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, 88-89.

³⁸³ el-Bakara 2/285.

Saffar, Allah'ın bütün günahları bağışlayacağına değinmekte ve “Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar.”³⁸⁴ âyetini bunun delili olarak zikretmektedir.³⁸⁵ Ona göre günahların mertebeleri vardır. Bunlardan en büyüğü şirkdir. Nitekim Allah; “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, ondan başkasını dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a ortak koşan bütünüdür.”³⁸⁶ âyetinde şirk koşan kimseyi bağışlamayacağını belirtmiştir. Şirk koşan kimse ancak bu günahı tövbe eder ve iman ederse bağışlanır. O, konu ile ilgili zikrettiği birkaç âyetin şirk koşan kişinin tövbe etmesi hâlinde affedileceğine dair delil olduğunu ifade eder.³⁸⁷ Allah kendisine şirk koşanları tam anlamıyla affetmekten nefyetmiştir düşüncesi Saffâr'a göre mukayyed bir manadır. Zira tövbe şirkin sahibinden mutlak manada bu vasfın düşmesine sebep olur. Bu kimsenin âhiretteki durumu ise mümin gibidir, şirkten hesaba çekilmez.³⁸⁸

Allah'ın şirk dışındaki günahları ise bağışlama vaadi vardır. Saffâr, şirk ve şirkin haricindeki günahlar üzere günahları ikiye ayırmaktadır. Bu konu, iman başlığı altında ele alınacaktır. Saffâr'a göre diğer günahların şirkten farkı şirkin tövbe olmaksızın affedilmesinin caiz olmamasıdır. Şirk haricindeki günahların tövbe olmaksızın affedilmesi ise caizdir. Günah üzerine ısrar eden kimse ölünce Allah'ın lütfü ile bağışlanabilir.³⁸⁹ Nitekim; “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.” âyeti de bunun delilidir.³⁹⁰ Bu konuda Saffâr, Allah'a şirk koşan kimsenin âhiretteki durumunun ebedi cehennem olması konusunda Mu'tezile ile aynı görüştedir.³⁹¹

Tablo 20. Saffâr'ın Vahdâniyyet Kapsamında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
Allah, İlah, el-Bedî', el-İhlâk, el- Müdebbir	Tevhid	Düalist inançların reddi. Şerri yaratının zulmet, hayrı yaratının nûr olduğu iddiasının çürütülmesi.	Seneviyye, Mâneviyye, Deysâniyye, Merküniyye, Mecûsiyye

³⁸⁴ ez-Zümer 39/53.

³⁸⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/517-518.

³⁸⁶ en-Nisâ 4/116.

³⁸⁷ bk. el-Furkân 25/68,70, el-Mâide 5/73-74. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/518.

³⁸⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/519.

³⁸⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/519-520.

³⁹⁰ en-Nisa 4/48.

³⁹¹ Recep Önal, “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Mart 2016), 131.

el-Bedî'	Tevhid	İlk Mubdi' ve ikinci Mubdi' şeklinde iki yaratıcı bulunduğu inancının reddi. Kaderiyye'nin insan kendi filinin hâlikıdır görüşünün reddi.	Zenâdika, Kaderiyye
en-Nûr, Allah, İlah, el-Bedî', el-Muşavvir	Tevhid	Allah'ın bazı şahıslara, imamlara yahut akılsız varlıklara hulûl ettiği inancının reddi.	Gûlat-ı Revâfız, Hattâbiyye, İmâmiyye, Câbir b. Hâris el-Cu'fî, Nusayrîlik, Hulûliyye
el-Ĥâlîk	Tevhid	Düalist tanrı inancının reddi.	Ahmed b. Hâbit
Allah, İlah	Tevhid	<i>Teslisin</i> reddi	Ya'kûbiyye, Nestûriyye, Melkâiyye
er-Rab, el-Mutevahhid, el-Müteferrid, el-Vâhid	Tevhid	-	-
el-Ġaffûr, el-Ġaffûr, el-Ġaffâr	Tevhid	Müşriğin âhiretteki durumu, Şirk ile diğer günahların farkı	-

3.4.2.4. Muĥâlefetün li'l-ĥavâdis

Allah'ı bütün yaratılmışlık niteliklerinden tenzih etmek amacıyla kullanılan selbî/tenzihî sıfat, Muĥâlefetün li'l-ĥavâdistir. Cehm b. Safvân, Allah'ın zât ve sıfatlarını yaratılmışlara benzerlikten tenzih eden ilk kelâm âlimi olarak bilinir.³⁹² Saffâr da el-'Alî, el-A'lâ, el-Müte'âlî, er-Rahîm, el-Celîl, el-Cemîl, el-Başîr, es-Semî', el-Mecîd ve el-Mâcid isimlerinde bu konuya değinir. Bununla beraber Muĥâlefetün li'l-ĥavâdis terkiibini kullanmaz. O, Allah'ın yaratılmışlara fiziksel açıdan benzerliğinin reddini el-'Azîm, el-Cemîl, el-Başîr, es-Semî', es-Sâmi' ve el-Metîn isimlerinde ve insanî duygularla benzerliğini ise er-Rahmân, er-Ra'ûf, er-Rahîm, el-Ĥalîm, el-Celîl ve el-Ĥamîd isimlerinin izahında inceler.

Saffâr, el-'Azîm isminin Allah'a nispet delili olarak

“كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ...” (O her gün yaratma hâlinededir.)³⁹³ âyetini zikreder. Burada geçen “شَأْنٍ” kelimesinin manası ona göre *azîm*dir. Cümle içinde bu sözcük hâl için kullanılsa da

³⁹² Metin Yurdagür, “Muĥâlefetün li'l-ĥavâdis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/403.

³⁹³ er-Rahmân 55/29.

O'nun bir zaman çağrışımı yapan bir durumla nitelenmesi mümkün değildir. Zira kastedilen yaratma sıfatı, Allah'ın zâtı ile kâimdir.³⁹⁴ Saffâr, Arapça bir kelime olan azîm kelimesini "kendisinden daha büyük hiçbir varlığın olmadığı" anlamında kullanıldığını belirtir. Bu kelimenin kullanıldığı varlık kim ise onun haricindekiler ondan daha küçüktür. Bu kelime cinsten var olan bir büyüklüğü ve diğerlerinin küçüklüğünü ifade eder. Örneğin 'Mal çoktur' derken adet çokluğu kastedilir ve 'İftiracı büyüktür' cümlesinde onun yalan bakımından büyüklüğü kastedilir.³⁹⁵ Allah'ın azîmliği ise cins dışında bir anlam taşıırken övülmeyi ve O'na ihlas ile ibadet etmeyi gerekli kılar. Onun azâmetinin kendisi haricindeki varlıkları miktar bakımından küçük kılar. Bu sebeple el-'Azîm ismi Allah'ın azâmeti bakımından diğer bütün varlıklardan daha yüce olduğu anlamını taşır. Saffâr, Ebû Hüreyre'den rivayet edilen "Büyüklük ridâmdır, izzet de izarımdır." hadisinin bazı ek lafızlar ile aktarıldığını belirtir. Bazısı "Kim bu iki şeyde benimle niza ederse ona azap veririm." şeklindedir. Saffâr, hadiste geçen, bele bağlanıp vücûdun alt kısmını örten elbise anlamındaki *izar* kelimesinin kabihleri Allah'tan nefyetmek anlamı taşıdığını düşünür. Zira İbnü'l Enbârî, Arapların iffet hakkında izar kelimesini kullandığını ifade eder. İffet elbette sahibi için övgü sebebidir. Allah'a bu lafzın nispeti ise burada açıklandığı gibi övgü maksatlıdır. Üst elbise anlamındaki *rida* ise çokça ihsan anlamına te'vil edilir. Araplar ridayı, çokça atâda bulunma yani çokça ihsan etme anlamında kullanır. Dolayısıyla hadisteki ifade "Kibriyâ, benim faziletim; İzzet de cömertliğimdir." şeklinde anlaşılabilir. Kibriyâ Allah'ın sıfatıdır. Saffâr, Allah azâmet sahibi olduğu için O'na ihlas ile ibadet edilmesi ve O'nun övülmesi gerektiğini vurgular. Rükû ve secde de tâzim için söylediğimiz

³⁹⁴ Mâtürîdî'nin bu âyete dair görüşü şöyledir: "Allah Teâlâ herhangi bir nitelikle nitelendiğinde onunla ezeli olarak nitelenmesi gerekir. Meselâ şöyle denilir; Allah ezeli olarak âlimdir, ezeli olarak kâdirdir, ezeli olarak zatıyla rızık verendir. Fakat bir emir veya yönetme işinden söz edilip bu yaratılanlara nispet edilirse, o durumda zamanın da belirtilmesi gerekir. Buradaki zaman ifadesi Allah için değil, yaratılanlar içindir. Meselâ şöyle denilir: 'Allah Teâlâ senin burada oturmanı veya şu vakitte oturmanı ezeli olarak bilir'. Yani senin şimdi oturacağını, şu anda geleceğini veya şu vakitte geleceğini ezeli olarak bilir. Eğer geçmişteki bir olayla ilgili olarak onu nitelersen 'Vuku bulanı Allah ezeli olarak bilir' dersin. Eğer gelecekle ilgili olarak nitelersen 'Şu vakitte şu olayın vuku bulacağını Allah ezeli olarak bilir' dersin. Eğer şu an ile ilgili olarak nitelersen 'Şu anda olacak olanı Allah ezeli olarak bilir' dersin. Bunu insanların kafasındaki mahlukatın evvel emirde nasıl olduğuna dair kafalarındaki vehmi gidermek için söylersin. Buna göre 'O her gün yaratma halindedir' meâlindeki âyette günün (el-yevm) kullanılması, mahlukatın oluşumunun ezeli olduğu vehmine düşülmemesi içindir (Yani mahlukat kendi kendin ezeli olarak var değildir, onları Allah yaratmaktadır." Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/269-270.

³⁹⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/513.

“سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ” (Sübhâne rabbiye'l-azîm) ve “سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى” (Sübhâne Rabbiye'l a'lâ) cümlelerinde söylediğimiz gibi Allah'a övgüde bulunulmalıdır.³⁹⁶

Saffâr, el-Cemîl isminde ise Müşebbihe anlayışını benimseyen bütün fırkaları cemal ismini suret güzelliğine atfen anlamaları sebebiyle eleştirmektedir. O, cemîl kelimesinin delili olarak

“وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلاً”³⁹⁷ âyetini zikreder. Bu ismin, ism-i mef'ûl yapısında ve “مَجْمَل (güzelleştiren/ güzellik veren)” manasında olduğu görüşünün en doğrusu olduğu ifade edilir. O, Cemâl isminin yüz güzelliği şeklinde anlaşılmasını uygun görmez. Zira ismin sûrete nispeti terkip iledir (Allah'ın sûreti). Bu kavram hâdisliği ifade eder ve Allah yaratılmışlara ait bu hâdis vasıfla nitelenmekten münezzehtir. Müşebbihe görüşlerine “رَأَيْتَ رَبِّي فِي رَأْيِ رَبِّي فِي أَحْسَنَ صُورَةٍ” hadisi delil olarak kullanmaktadır.³⁹⁸ Ancak Saffâr, bu hadisi yanlış te'vil ettiklerini düşünmektedir. Onların iddiası, “O'na benzer hiçbir şey yoktur.”³⁹⁹ ve “O'nun hiçbir dengi yoktur.”⁴⁰⁰ Âyetlerine aykırıdır. Saffâr'a göre bu hadise “Allah'ı, ben en güzel suretteyken gördüm.” anlamı verilebilir. Zira ileri gelen sahâbeler Resûlullah'ın Allah'ı gözüyle görmediğini belirtmişlerdir.⁴⁰¹ Bu kapsamda o, Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesine dair rivayetleri de sıhhat bakımından değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in mi'râc gecesi Rabbini gördüğünü ifade eden hadis, zayıftır.⁴⁰² Bu hadis farklı lafızlarla da rivayet edilmektedir. Nitekim hadisin senedlerinden birinde bulunan râvî, Abdurrahmân b. Âiş'in Hz. Peygamberden direkt olarak bir hadis duymadığı ve bu sebeple senedin zayıf olduğu ifade edilir. Aynı şekilde yapılan çalışmalarda mi'râc gecesi rabbini gördüğü ifade edilen hadis rivayetlerinin de zayıf olduğu belirtilir.⁴⁰³

el-Muşavvir isminde Saffâr, dalâlet ehlinin ilâhın sûretinin var olduğunu iddia ettiklerini ifade eder ve bunlar arasında Yahudileri sayar. Onlar, ilâhlarının insan sûretinde olduğunu zannetmişlerdir. Bu şekilde düşünen bazı müslümanlar da bulunmaktadır. Saffâr, bunlar arasında İbrâhim b. Ebû Yahyâ el-Eslemî'yi örnek verir. Müşebbihe'den İbrâhimiyye fırkası, onun görüşleri etrafında oluşmuştur.⁴⁰⁴

³⁹⁶ Bu hadis rivayetleri için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/514-515.

³⁹⁷ el-Müzemmil 73/10.

³⁹⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/429-430.

³⁹⁹ eş-Şûrâ 42/11.

⁴⁰⁰ el-İhlâs 12/4.

⁴⁰¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/430.

⁴⁰² Bu hadis rivayetleri için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/430-431.

⁴⁰³ Nuri Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadîs* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 246-247.

⁴⁰⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/610.

Saffâr, Ahmed b. Hâbit'in biri kadîm diğeri hâdis olan iki tanrı inancına değinmekte ve kadîm olanın sûretinin olmadığı ancak hâdis olanın sûretinin bulunduğunu düşündüğünü aktarır. Revâfız ise aynı şekilde ilâhın sûretinin insanın sûretinde olduğunu düşünmüştür. Saffâr, Şîa fırkalarından olan Mugîriyye'nin kurucusu olduğu bilinen Mugîre b. Saîd el-İclî'nin (öl. 119/737) ilâhın bir adam sûretinde olduğu ve başında da taç bulunduğu şeklindeki anlayışını aktarır. Mugîre, bununla da kalmaz aynı zamanda ilâhın azalarının insanoğlunun azaları gibi olduğunu ve O'nun kalbinden ve karnından hikmet fişkırdığını iddia eder.⁴⁰⁵

Saffâr, Allah'a sûret nispet edilmesine delil olarak gösterilen "Allah, Âdem'i, kendi sûretinde yarattı (فَأَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ)" ve "Allah'ı, en güzel sûrette gördüm

(رَأَيْتَ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ)" hadislerinin ahad olduğunu belirtir. Aynı zamanda Saffâr ilk hadiste geçen "صورتته" kelimesindeki 'hu' zamirinin Allah'a değil Hz. Âdem'e işaret ettiğini savunur. Zira bu hadis kinaye içerir ve Allah'ın, Âdem'i sûret üzere yarattığını beyan eder. Allah'a insanlarda olduğu gibi yüz atfedilmesi mümkün değildir. Allah'ın da yüzünün, simasının olduğu ancak onun sûretinin insanlarınkine benzemediği, sadece Âdem'in suretinin ona benzediği şeklindeki görüş de batıldır. Saffâr'a göre bu görüş iki yönden zıtlık içerir. Burada hem Hz. Âdem'in Allah sûretinde olduğu ifade edilmekte hem de Allah'ın sûretinin diğerlerinin ki gibi olmadığı beyan edilmektedir. Yani cümlelerin başında bir iddiada bulunulmakta ancak cümlelerin ikinci kısmında bu reddedilmektedir. Hz. Âdem de bir insan olduğuna göre onun hem Allah'ın sûretinde olması hem de Allah'ın insanlara benzememesi doğru olmaz. O, bu hadisin "Hz. Âdem'i Rahmân'ın sûretinde gördüm" şeklinde bir varyantının daha bulunduğunu ve bu hadise denk gelenlerin bu rivayetin sahih olmadığını bilmeleri gerektiğine dikkat çeker. Sahâbelerin Hz. Peygamber'in miraç gecesi Allah'ı görmediğini ifade etmeleri sebebiyle bu görmenin rüyada olduğunu ileri sürenler bulunmaktadır. Bazıları Allah'ın rüyada görülmesini uygun bulmaktadır. Onlara göre bu görüş sahih değildir. Bazıları ise Allah'ın rüyada görülmesini uygun görür ve "Rabbimi rüyada en güzel surette gördüm" şeklinde bu hadisi tevil eder. Ancak Saffâr, bu şekilde te'vil edilmesini uygun bulmaz. Nitekim daha önce de bahsi geçtiği gibi o, "O'na benzer hiçbir şey yoktur."⁴⁰⁶ ve "O'nun hiçbir dengi yoktur."⁴⁰⁷ âyetlerine aykırı olması sebebiyle bu hadisin "Allah'ı, ben en güzel suretteyken gördüm." şeklinde anlaşılabilirliği ifade etmiştir.⁴⁰⁸

Daha öncede değindiğimiz üzere Allah'ın es-Semî' ve es-Sâmî' isimlerinde Allah'ın sem' sıfatı açıklanmıştır. Buna göre Allah'ın duyması kulak vb. herhangi bir illete bağlı

⁴⁰⁵ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/604.

⁴⁰⁶ eş-Şûrâ 42/11.

⁴⁰⁷ el-İhlâs 12/4.

⁴⁰⁸ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/607-610.

değildir ve yaratılmışların duymasına benzemez.⁴⁰⁹ Aynı şekilde Allah'ın görmesini ifade eden el-Başîr isminde de bu görmenin mahiyetinin yaratılmışlardaki gibi olmadığını ayrıca göz vb. herhangi bir illete de bağlı olmadığı ifade edilir.⁴¹⁰ Daha önce bahsi geçmiş isimlerden bir diğeri de el-Metîn ismidir. Cübbâî metîn kelimesine 'sert, sıkı ve kalın' anlamı vererek Allah'a nispetini uygun görmez. Ancak Saffâr bu görüşü hatalı bulur ve Allah'ı veya kuvveti nitelese de kelimenin 'şiddet' anlamında olduğunu ifade eder.⁴¹¹

Saffâr, en-Nûr isminde Hişâmiyye fırkasının kurucusu olan Hişâm b. Hakem'in (öl. 179/795) Allah'ı eni, boyu ve derinliği olan üç boyutlu bir cisim olarak tanımladığını ifade eder. Onlar, Allah'ın sınırlı ve nihayeti bulunan bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. Saffâr, Hişâm'ın Allah saf gümüş veya yuvarlak inci gibi parıldayan bir nûr şeklinde düşündüğünü ve 'Allah'ın rengi, kokusu ve dokunması vardır, bunların hepsi zâtîdir' dediğini ifade eder.⁴¹² O, Mücessime-i Horasan olarak andığı fırkanın "Allah'ın nûr olduğu ve O'nun nûrânî sıfatları bulunduğu" görüşünü Allah'ı mahlûkata benzetmeleri sebebiyle küfür olarak nitelendirir.⁴¹³

Saffâr, el-Celîl isminin anlamının 'celâl sahibi' şeklinde olduğunu ifade eder. İbn Abbâs "تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ"⁴¹⁴ âyetinde geçen celâl lafzını azâmet ve kibriyâ sahibi olması şeklinde te'vil etmektedir. Celîl ise 'مسن' yani yaşlı kimseleri ifade etmek için de kullanılır. Nitekim bir rivayette İblis'in yaşlı sûretinde geldiğini ifade etmek için celîl lafzı kullanılmıştır. Ancak bu kullanımın Allah'a nispeti uygun değildir.⁴¹⁵ Aynı şekilde Allah'ın terkip ile bir araya gelmiş isimlerinden olan Zü'l-celâli ve'l-ikrâm isminin ilk kelimesi olan celâl, Allah'ın azâmet ve büyüklüğünü ifade ederken ikrâm ise O'nun kerem, ihsan ve fazilet sahibi olduğunu ifade eder.

el-'Alî, el-A'lâ ve el-Müte'âlî isimlerinde Allah'ın yaratılmışlar gibi bir mekân ile sınırlandırılmasının uygun olmadığı üzerinde durulur. Ancak bu konu istivâ yani 'Allah'ın arşın üzerinde olması' âyetinin te'vili sebebi ile direk olarak haberî sıfatlar ile ilişkili olduğu için orada ele alınacaktır.

er-Rahmân ve er-Raḥîm'in ilâhî isimler olarak anlam farkları üzerinde durulmuştur. Yaygın kanaate göre er-Rahmân dünya hayatında insan ve cin mahlûkatından herkesi, er-Raḥîm ise âhirette sadece müminleri kapsayan ilâhî rahmeti ifade eder. Saffâr'a göre er-Rahmân ismi hususî bir isimdir ve Allah'tan başkasına bu ismin nispet edilmesi uygun

⁴⁰⁹ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/485.

⁴¹⁰ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/415.

⁴¹¹ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/592.

⁴¹² Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/638-639.

⁴¹³ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/640.

⁴¹⁴ er-Rahmân 55/78.

⁴¹⁵ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/431.

olmaz. Allah'ın rahmeti belli bir grubu değil yaratmış olduğu her şeyi kapsamaktadır. Buna karşın rahîm ismi Allah'tan başkasına nispet edilebilir.⁴¹⁶ Saffâr, bu iki ismin de rakîk anlam içerdiğini ancak birinin diğerinden daha rakîk olduğunu belirtir. Rakîk kelimesinden kasıt ise latîf olmaktır. Nitekim bunun delili Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadistir. er-Raḥmân kelimesi mevsufuna nispet edilmesi bakımından husûsilik, mânası bakımından ise umûmilik ifade eder. er-Raḥîm isminin nispetinde ise umûmilik, mânasında ise husûsilik taşır. Bazıları er-Raḥmân isminin İbrance kökenli olduğunu Arapça kökenli olmadığını söylemiştir. Saffâr, bu görüşü doğru bulmaz. Zira Kur'ân'ın tamamı Arapça olarak indirilmiştir. Kur'ân âyetlerinde başka bir dilden kelime bulunduğunu iddia etmek doğru değildir. Saffâr, Allah'ın ilim ile âlim olması, Semî ile işitmesi ve aynı zamanda tek bir kudret ile kâdir olması gibi, rahmet sıfatı ile de er-Raḥmân ve er-Raḥîm olduğu görüşündedir.⁴¹⁷

Saffâr, Eş'arî ile Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî'nin rahmet sıfatı ile ilgili birbirlerine muhalif görüş beyan etmelerine de değinir. Buna göre Eş'arî, Rahman'ı Allah'ın zâtî ve ezeli sıfatları arasında görerek "Rahmet, nimetin irade edilmesidir." şeklinde tanımlar. Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî ise "Rahmet, nimettir." demektedir. Saffâr, bu ihtilafın sebebinin onların Allah'ın sıfatlarını ezeli olarak görüp görmemelerinden kaynaklandığını ifade eder. Eş'arî'nin Allah'ın rahmetini irade ile te'vil eder. İrade ise Allah'ın zâtî ve ezeli sıfatlarındandır. Ebû Abbas el-Kalanisi ise ezeli sıfatlarından saymaz.

Saffâr ve Mâtürîdî, er-Raḥmân ve er-Raḥîm isimlerinin manasında ittifak etseler de ismin kelâmî yorumunda Saffâr, Eş'arî ve Kalânîsî'nin ismin ezeliyeti yorumuna değinmekle yetindiği görülür. Mâtürîdî ise Mu'tezile'nin Allah'ın kulları için en uygun olanı yaratması O'na vaciptir (aslah) görüşünü bu isimler altında eleştirmektedir. Bu görüş için "Allah rahmetini dilediğine tahsis eder." anlamındaki âyeti delil gösterir.⁴¹⁸

er-Ra'ûf ismi "راف - يرؤف - رافة" kökünden müştaktır. Ra'ûf kelimesi lûgat açısından "فَعُول" vezindedir. Saffâr, Allah'ın isimlerinin büyük bir çoğunluğunun bu vezinde geldiğini ifade eder ve buna eş-Şekûr ve eş-Şabûr isimlerini örnek verir. Bu kelime "rahmet" anlamı taşımaktadır.⁴¹⁹ er-Ra'ûf ismi Kur'ân-ı Kerîm'de on üç yerde geçmektedir.⁴²⁰ Bu isimde herhangi bir kelâmî yorum yapılmamışsa da er-Raḥmân ve er-Raḥîm isimleri ile yakın anlamlı olması sebebiyle burada yer verilmesi uygun görülmüştür.

⁴¹⁶ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/476-477.

⁴¹⁷ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/477-478.

⁴¹⁸ Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, 49.

⁴¹⁹ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/474-475.

⁴²⁰ Topaloğlu, Bekir, "Ra'ûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/468.

Daha önce bahsi geçtiği üzere Allah, el-Ḥalîm yani kendi nefisini ezeli bir şekilde övmektedir. Övgü yaratılmışlar için de kullanılan bir kavram olması sebebiyle bu kategoride değerlendirilmiştir. Allah'ın kendini övmesi elbette insânî duygulardan münezzehtir. Aynı şekilde el-Ḥalîm ismi daha önce izah ettiğimiz isimlerdendir, Allah'ın cezalandırmaya kudreti olduğu hâlde bunun için acele etmeyerek beklemesini ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın gazâbı insandaki öfkeye benzememektedir. Allah dilerse anında dilerse daha sonrasında hak eden kimseyi cezalandırır.

el-Kerîm ismi “cezayı başışlayan ve kuluna lütufta bulunan” anlamındadır. Bu isim on âyette Allah'a nispet edilmiştir.⁴²¹ Allah, Kur'ân-ı Kerîm'i de bu sıfatla anmaktadır. Kur'ân'da birçok hayır bulunması bu anlamı destekler. Aynı şekilde Resûlünü “ إِنَّهُ لَقَوْلٌ ”⁴²² “رَسُولٍ كَرِيمٍ”⁴²² âyetinde bu isimle anmıştır. Bazıları bu elçiden kastedilenin Cibril (a.s) olduğunu düşünmüştür. Hz. Muhammed (s.a.v) elçiden din, dünya ve âhiret işlerine dair birçok konuda istifade etmiştir. Allah arşı ve cennet rızıklarını kerîm diye isimlendirmiştir. Aynı zamanda bu ismin Allah'a nispet edildiği âyetlerde el-Kerîm ismi el-'Azîz manasında gelir.⁴²³

Tablo 21. Saffâr'ın Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis Kapsamında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Cemîl	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	el-Cemîl isminin sûrete niplele anlaşılması hatalıdır.	Müşebbihe
el-Muşavvir	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	Allah'a sûret nispet eden hadis rivayetlerinin yorumlanması.	Ahmed b. Hâbit, Şîa, Revâfız, Mugîre b. Saîd el-İclî, İbrahim b. Ebî Yahyâ, Yahudiler
en-Nûr	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	Allah'ın saf ve parlak bir nûr olarak nitelenmesinin reddi.	Hişâmiyye
es-Semî', es-Sâmî'	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	Allah'ın duyması yaratılmışların duyması gibi illete bağlı değildir.	-

⁴²¹ Topaloğlu, Bekir, “Kerîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/287.

⁴²² “Kur'an elbette değerli bir elçinin sözüdür.” el-Hakkâ 29/40.

⁴²³ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/542-543.

el-Metîn	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	Bu isim sert ve sıkı anlamına gelmez ve Allah'a kudretini 'şiddetli' şeklinde niteler.	Mu'tezile'den Cübbâ'iler
el-Başîr	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	Allah'ın görmesi yaratılmışlarda olduğu gibi herhangi bir illete bağlı değildir.	Eş'arîler
el-Celîl	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	Anlam itibariyle bu kategoride yer alır. Kelâmî yorumlamada bulunulmaz.	-
Zü'l-celâli ve'l-ikrâm	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	Anlam itibariyle bu kategoride yer alır. Kelâmî yorumlamada bulunulmaz.	-
el-'Alî, el-A'lâ, el-Müte'âlf	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	Allah'ın mekândan münezzehe olması.	-
er-Raḥmân, er-Raḥîm	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	İnsani duyguların Allah'tan reddi. Allah, rahmet sıfatı ile er-Raḥmân ve er-Raḥîmdir. Bunlar insanî duygularla benzerlik taşımaz.	Eş'arî, Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî
el-Ḥalîm	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	İnsani duyguların Allah'tan reddi. Allah'ın gazâbı insanın öfkesi gibi değildir. O dilerse cezalandırma için bekler.	-
el-Ḥamîd	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	İnsani duyguların Allah'tan reddi. Allah'ın kendi nefsinin ezelî bir şekilde övmesi insanî duygulardan münezzehtir.	-
er-Ra'ûf	Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis	-	-

3.4.2.5. Kıyâm bi-nefsihî

Kıyâm bi-nefsihî (Hiçbir şeye muhtaç olmamak), Allah'ın selbî sıfatlarından olup O'nun zâtı ile kâim olması ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaması anlamına gelir.⁴²⁴ Bu terkip, Kur'ân'da geçmez ve Saffâr tarafından da kullanılmaz. Bununla birlikte onun esmâ-i hüsnâ yorumlarında Allah'ın zâtı ile kâim olduğunun izahı bulunmaktadır. O, el-Ḥâim ismini Allah'a nispet etmektedir. Bu ismin O'na nispetini kabul etmeyenler olduğunu da belirtir. Oysa Saffâr'a göre "Bütün kazandıklarıyla her bir nefsin üzerinde böylesine hükümran

⁴²⁴ Osman Karadeniz, "Kıyâm bi-nefsihî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2002), 25/515.

(Kâim) olan başka kim vardır?"⁴²⁵ âyetinde Allah kendisini Kâim olarak nitelendirmiştir. Saffâr, bazılarının ise "Allah'ın nefsinin kâim olması caizdir ve O'nun haricinde nefsinde kâim olan da yoktur" görüşünü benimsediklerini aktarır.⁴²⁶ el-Çayyûm, el-Çayyâm, el-Melik, el-Mâlik, el-Melîk ve Mâlikü'l-mülk isimleri, kıyâm bi nefsihî anlamını içermektedir.

Tablo 22. Saffâr'ın Kıyâm bi-nefsihî Kapsamında Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Çâim, el-Melik, el-Mâlik, el-Melîk, Mâlikü'l-mülk, el-Çayyûm, el-Çayyâm	Kıyâm bi-nefsihî	Allah'ın sıfatları zâtı ile kâimdir ve O her şeyin mâliki olup hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.	el-Çâim ismini Allah'a nispet etmeyenler.

3.4.3. Haberî Sıfatlar

Saffâr, âyetlerde Allah'a nispetle kullanılan yed (el) ve istivâ (oturmak) sözcüklerini el-'Alî, el-A'lâ ve el-Müte'âlî isimlerinin izahında, O'na mekân izafe edilmesini reddetmek amacıyla konu edinir. el-'Alî isminin ism-i fa'îl vezninde olup "علا - يعلو - علوا" kökünden türediğini ifade eder. Ona göre Allah'ın zâtının ulüv (yücelik) ile vasıflandırılması mümkündür. Aynı zamanda o, el-'Alî ve el-A'lâ isimlerinin Allah için kullanılabileceğine ilişkin Kur'an'dan delil zikreder. Kur'an'da el-A'lâ ismi Hz. Mûsâ için de kullanılmıştır.⁴²⁷ Ona göre ulüv sözcüğü kök anlamında yer alan "bir şeyin üstünde olmak" anlamında, Allah hakkında kullanılmaz ve Allah'ın zâtıyla arşının üstünde yer aldığı ve mekâm tuttuğu şeklinde anlaşılamaz. Doğru anlamlandırma, O'nun hükümlerlik, azamet ve rütbe itibarıyla en yüksek derecede bulunduğudır. Bu anlamda el-'Alî ve el-A'lâ isimleri celâl sıfatını ifade eder. Arap dilinde ulüv yücelik belirten mecazî bir muhtevaya sahiptir. Zira mekân yokken Allah vardı, O mekânı yaratmadan önce de yüceydi, yarattıktan sonra da

⁴²⁵ er-Râd 13/33 (Bütün kazandıklarıyla her bir nefsin üzerinde böylesine hükümler olan başka kim vardır? Böyle iken tuttular da Allah'a ortaklar uydurdular. De ki: "Onlara isimler verip durun bakalım. Siz O'na yeryüzünde bilmediği bir şey mi haber vereceksiniz? Yoksa anlamı olmayan kuru bir laf mı? Doğrusu küfre sapanlara kendi oyunları güzel gösterildi de yoldan saptırıldılar. Allah her kimi saptırırsa, artık onu yola getirecek kimse yoktur).

⁴²⁶ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/535.

⁴²⁷ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/508.

yüceliğinde bir değişiklik olmamıştır.⁴²⁸ Aynı zamanda Saffâr'a göre Allah'ın kadîm vasfı ve mekândan münezzehe oluşu dikkate alındığına bunların zıt anlamını O'nun hakkında tasavvur etmek bile mümkün değildir. Zira Allah'ın zâtı birçok sıfatı barındırır ve tek yönlü değildir. Allah ezelfi olarak bu vasfa sahiptir. Bir mekâna intikali (taşınması) ise düşünülemez. Zira intikal sonradan ortaya çıkan (hâdis) bir durumdur ve Allah, hâdis vasıflardan müteâlidir. Mekân, hâdis olmasının yanı sıra sınırlıdır. Allah ise sınırlı olmaktan münezzehtir.⁴²⁹ Saffâr, Ebû Alî el-Cübbâî'nin de bu ismin Allah için mekânsal yükseklik anlamında kullanılmayacağı fikrini benimsediğini belirtir.⁴³⁰

Saffâr, Mu'tezile'den bazılarının Allah'ın her mekânda zâtı ile bulunduğunu düşündüklerini ifade eder. O, bu görüşü Eş'arî'nin Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'dan (öl. 230/845) aktardığı rivayet vasıtası ile ulaştığını belirtir. Ona göre bu görüş, batıldır.⁴³¹ Saffâr, Mu'tezile'den başka kimselerin ise Allah'ın her mekânda ilim ve tedbir ile olduğunu iddia ettiklerini aktarır ve bu görüşün de doğru olmadığını belirtir. Zira bu görüş Allah'ı mekân ile sınırlamaktadır. Buradaki ilim de aynı şekilde sınırlıdır. Nitekim Allah'ın sınırsız bir hikmet ve ilim sahibi olduğuna “Gökteki ilâh da O'dur, yerdeki ilâh da O'dur. O sınırsız hikmet ve ilim sahibidir.”⁴³² âyeti delildir. Saffâr, bu âyetin Allah'ın ulûhiyetinin bütün yeri ve göğü kapsadığı anlamına geldiğini ifade eder. Ancak bu âyete dayanılarak Allah'ın ilim ve hikmetinin semâ ve arz ile sınırlı olduğu iddia edilmemelidir.⁴³³

Saffâr, Tâhâ sûresinin 5. âyetinin “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى” (*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir*), Allah'ın mekânının arş olduğu şeklinde anlaşılamayacağına dikkat çeker. Zira Allah'ın bir mekânının olması, yaratılmışlara özgü sıfatlar taşıması anlamına gelir. Bu ise ulûhiyyet anlayışına aykırıdır.⁴³⁴ Ona göre “Falan kimse din üzerindedir” cümlesinde olduğu gibi bu kelimenin Allah'a nispetle sınırlandırılması uygun olmaz. Zira Allah'a herhangi bir şey vacip kılınmaz. Bir kimse için kullanılan velâyet sınırlandırılmasında olduğu gibi yani “Falan emir Irak üzerindedir” cümlesinden kastedilen Irak'ın yönetiminin o emirde olmasıdır. Dolayısıyla Saffâr'a göre istivâ lafzının bir anlam yönü de *velâyet* yani bir yerin yönetimini elinde bulundurma (rubûbiyyet) şeklindedir. Bu kelimenin Allah'a nispetinde ise ‘onu yaratmıştır, onda tasarrufta bulunur ve bir hâlden diğer bir hâle dönüştürür’ anlamındadır. Buna göre ‘arşın üzerinde’ olmak buranın sahibi olma anlamına

⁴²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Ulûv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

⁴²⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/509-510.

⁴³⁰ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 317.

⁴³¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/510.

⁴³² ez-Zuhruf 43/84.

⁴³³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/511.

⁴³⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/511-512.

hastır. Zira, arş Allah'ın yarattıklarının en büyüğüdür. Öyle ki yer ve gökten de büyüktür. Dolayısıyla arşın sahibi olmak her şeyin sahibi olmayı ifade eder. Bu sebeple arşı zikreden bilir ki bu yaratma ile onun sahibi, tasarrufta bulunma ve onu bir hâlden diğer bir hâle dönüştürenidir.⁴³⁵ Dolayısıyla Saffâr tarafından 'arşa *istiva*' âyetinin ayrıntılı bir izahının yapıldığı görülür. Ona göre *istiva* kelimesi Allah'ın her şeyin Rabbi olmasını ifade eder. O burada herhangi bir karşıt görüşten bahsetmemiş ve eleştiride bulunmamıştır. Ancak onun, bu âyetin zâhirini kabul eden ve Allah'ı arşa mekân tutmak ile niteleyen anlayışlara karşı çıktığı açıktır. Saffâr'a göre *istivâ* kelimesinin bir anlamı da *yükseliştir*. Ancak Allah direk olarak 'yükseliş' kelimesi ile vasıflandırılmaz. Zira bu kelime hâdistir. Allah bilindiği gibi hâdislikten münezzehtir. el-Müte'âlî ismi ise 'Allah'ın kudretinin her şeyden yüksekte' olduğu anlamına gelir.⁴³⁶

Saffâr, Allah'ın *Zû'l-me'âric* olduğunu ifade eder. Bu ismi *Zü'l-celâli* ve *l-ikrâm* isminin hemen ardından açıklar. Ancak onun bu ismi 'yüksek makamların sahibi' ve 'mirâcın sahibi' anlamında Allah'a nispet ettiği görülmektedir.⁴³⁷ Bu isim "من الله ذي المعارج"⁴³⁸ âyetinde geçmektedir. Bu isimde mekân ile ilgili olduğu için Allah'ın haberî sıfatları kapsamında değerlendirilmiştir. Saffâr, Allah'ın haberî sıfatlarından olan yed ve ayn kavramlarını ilâhî isimlerde yorumlamamaktadır. Bunları, ilâhî isimler konusundan sonra Allah'ın sıfatları meselesinde müstakil başlıklar altında ve isimlerden bağımsız olarak ele almıştır.

Tablo 23. Saffâr'ın Haberî Sıfatlar Konusunda Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-'Alî, el-'A'lâ, el-Müte'âlî	İstivâ	Allah'ın mekândan münezzehe olduğu ve 'arşa <i>istivâ</i> ' âyetinin Allah'ın arşın sahibi olduğu şeklinde anlaşılması.	-
<i>Zû'l-me'âric</i>	Mekân Olarak Mirac	Allah, mirâcın yani yüksek mertebelerin sahibidir.	-

4. Nübüvvet İnancı

Telhişü'l-edille'de müstakil başlıklarda esmâ-i hüsnâ ile yorumlanmadan peygamberlere iman, nebi ve resûl arasındaki fark, nebi ve resuller meleklere üstün kılması gibi konuları ele alınmaktadır. Bunlar toplu olarak nübüvvet başlığında değil kavramsal olarak

⁴³⁵ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/512.

⁴³⁶ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/512-513.

⁴³⁷ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/473.

⁴³⁸ el-Meâric 70/3.

sırası geldiğinde ele alınmıştır. Örneğin peygamberlere iman, iman konusu içine dahil edilerek açıklanmıştır.⁴³⁹ Bu kısımda, Saffâr'ın yalnızca esmâ-i hüsnânın izahı kapsamında yapılan kelâmî açıklamalara yer verilecektir.

Saffâr, esmâ-i hüsnâdan el-Bâ'îs isminin izahında nübüvvet konusuna değinmekte ve kavimlere peygamber gönderilmesi hakkında bilgi vermektedir. O, bu ismin manasının insanları dünyada -peygamberlerin tebliği ile- uykularından ve âhirette ise kabirlerinden diriltlen anlamında olduğunu ifade eder. “... وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا...”⁴⁴⁰ (Andolsun ki biz her ümmete bir elçi gönderdik) âyeti, bu anlamın delilidir. O, bu âyetin peygamber gönderilmesini inkâr eden Berâhime'nin görüşünü çürüttüğünü düşünür. Arap dilinde bâis kelimesi “isâre/الإثارة” (harekete geçirmek/göndermek) anlamındadır. Falan kişi devesini dinlendirme yerinden yola çıkardığında -dinlenmeden sonra- yolculuk için harekete geçirdiğinde (إذا اثارها) denilir. Saffâr'ın Huzeyfe b. Yemân'dan (öl. 36/656) aktardığı “Hareket, olay ve coşturmalar fitne içindir.” cümlesindeki “بعثات” kelimesi ile “إثارات” aynı anlamdadır.⁴⁴¹ Yani fitnede harekete geçirme ve kışkırtma söz konusudur. Peygamber gönderilmesi ile ilgili er-Raḥmân ve er-Raḥîm isimlerinde Saffâr, Allah'ın kulu üzerindeki rahmet tecellilerinden birinin de ‘Resûlullah’ı göndermek’ şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Naslarda geçen “وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ”⁴⁴² (Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik) âyetinin de bunun delilidir.

Saffâr, el-Hâdî isminin ed-Dâ'î anlamı ile muvafık olduğunu ifade eder. el-Hâdî ismi “هدى” kökünden türemiştir. O, bu isim ile ilgili birçok âyet ve hadis delil olarak aktarır.⁴⁴³ İsmi delillerinden biri olan

“... وَأَمَّا تَتَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ”⁴⁴⁴ (Semûd kavmine gelince, onlara doğru yolu gösterdik) âyetinin hidayete davet anlamında olduğu aktarılır.⁴⁴⁵ ed-Dâ'î ismi

“دعا - يدعو - دعاء” kökünden müştaktır. Saffâr, “اللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ” (Allah esenlik yurduna çağırıyor)⁴⁴⁶ âyetini zikrederek bu davetin Allah'ın kulundan talebi olduğunu belirtir. O, Resûlullah'ın Allah'a davet eden bir davet edici olduğunu da ekler. Bunun delili

⁴³⁹ Bu konuların ayrıntısı için bk. Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1-2/163-169, 801-813.

⁴⁴⁰ en-Nahl 16/36.

⁴⁴¹ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1/420.

⁴⁴² el-Enbiyâ 21/107.

⁴⁴³ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/652.

⁴⁴⁴ Fussilet 41/17.

⁴⁴⁵ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 2/652-653.

⁴⁴⁶ Yûnus 10/25.

“ يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ (Ey Halkımız! Allah'ın davetçisine uyun)”⁴⁴⁷ âyetidir. Bu âyet Nebi'ye itaat edin anlamındadır. Dâ'î aynı zamanda yardım isteme (istiğâse) ve ba's anlamına da gelmektedir. Saffâr bu anlamlarla ilgili de âyetler zikreder. O aynı zamanda Allah'ın yardım istemek ile nitelendirilemeyeceğini ifade eder. Zira Allah yardım isteyen değil yardım istenilendir.⁴⁴⁸

Saffâr, esmâ-i hüsnâdan el-Mü'min'in izahı kapsamında bu ismin “Peygamberin sıdkını mûcize vererek onaylayan” anlamına geldiğini belirtir.⁴⁴⁹ Ayrıca Ebû Hâşim el-Cübâbâ'nin de el-Mü'min ismine bu anlamı verdiğini aktarır.⁴⁵⁰ Saffâr, el-Mucîb isminde ise nebi ve resûllerin duasına karşılık verilmesi konusuna değinir. Ona göre peygamberlerin dualarının karşılığı, bir mûcize olarak verilmiştir. Bu mûcize ister kavimlerinin sorusu üzerine davet amaçlı bir meselede verilmiş olsun ister olmasın, bu onların kerâmetidir. el-Mucîb isminde ayrıca mümin ve kâfir kimselerin dualarına karşılık verilip verilmeyeceği meselesine de değinir. Saffâr'a göre müminlerin dualarına karşılık verilmesi, onlar için kerâmettir. Kafirlerin duasının kabulü ise ıslah ve ikna etme amacı taşımaktadır. Ona göre bunun delili “Kendisine içten bir inanç ve bağlılıkla Allah'a yakarırılar. Fakat onları sağ salim karaya çıkardığında bakarsın ki yine Allah'a ortak koşuyorlar.”⁴⁵¹ âyetidir.⁴⁵²

Saffâr, Hz. Peygamber'in mûcizesine de değinmektedir. Ancak bu konuyu esmâ-i hüsnâ konusunun dışında kelâm sıfatı bağlamında ele almaktadır. O, el-Mütekellim isminde i'câzû'l-Kur'ân başlığı altında Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in mûcizesi olduğunu belirtir. Saffâr aynı zamanda diğer Rasullere inen kitapların mûcize olmadığını vurgulayarak Kur'ân'ın mucize niteliği taşıdığına dikkat çeker. Nitekim mûcize bir meydan okumadır. Buradaki meydan okuma ise onun benzerini getirmekten müşriklerin ve diğer muhatapların aciz bırakılmasıdır. Nitekim Hz. Muhammed'e inanmayan kişilerden diledikleri takdirde “Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler!”⁴⁵³ âyetinde buyrulduğu gibi Kur'ân'ın benzerini getirmeleri istenmiştir.⁴⁵⁴ Hz. Peygamber'in hissi mûcizesi Kur'ân'ın kendisi olduğu inkarcılara açıklanmıştır.⁴⁵⁵ Nitekim her peygamber

⁴⁴⁷ el-Ahkâf 46/31.

⁴⁴⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/465-466.

⁴⁴⁹ Topaloğlu, Bekir, “Mü'min”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/557.

⁴⁵⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/631-632.

⁴⁵¹ el-Ankebût 29/65.

⁴⁵² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/597.

⁴⁵³ et-Tûr 52/34.

⁴⁵⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/772-773.

⁴⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzû'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403.

bir mûcize ile gelmiştir. Hz. Muhammed'in mûcizesi ise Kur'ân'ın kendisidir. Saffâr, Kur'ân'ın aslının Allah'ın indinde olduğunu ve bu sebeple insanlar ile cinler onun benzerini getirmekten aciz bırakıldığına vurgu yapar. Aynı zamanda insanların ihtiyaç duyduğu dinî ve dünyevi bilgiler de Kur'ân'da açıklanmıştır.⁴⁵⁶

O, Müseylmetü'l-Kezzâb'ın (öl. 12/633) kabilesi Benî Hanîfe'nin durumuna de değinir. Hz. Ebû Bekir, Müseylime'nin öldürülmesinden sonra bu kabilenin temsilcilerine "Sizi ona inanmaya yönelten neydi?" diye sorduğunda, onlar, Müseylime'nin Allah'tan vahiy aldığına inandıklarını belirtmişlerdir. Hz. Ebû Bekîr, Müseylime'nin vahiy diye yaydığı sözleri dinledikten sonra "Bunlar Allah'tan değildir" diyerek karşı çıkmıştır. Saffâr, Müseylime'ye inananların onun söyledikleri üzerinde biraz düşünmüş olmaları durumunda, dinlediklerinin Allah'ın sözü olamayacağını anlayabileceklerini savunmaktadır. Böylece o, inançla ilgili konularda, araştırmadan sadece aktarılanı kabul etmekle yetinmenin kişileri yalnızca düşürebileceğine dikkat çeker. Hz. Ebû Bekir'in bu konu ile ilgili daha birçok sözünün olduğunu da belirtmektedir.⁴⁵⁷

Saffâr, Kur'ân nazım ve vasıflarının özel olması yönüyle mûcize olduğunu ifade eder. Nazımın özel olması, Kur'ân'ın Arapların alışık oldukları belâgat anlayışlarından daha üstün belâgat ve açıklık ile gelmesidir. Kur'ân'ın nazımın Arapların alışık oldukları belâgat anlayışlarının dışında olması ile kastedilen ise Arapların şiirlerinde, hutbe, ata-sözü yahut mektuplarında kullandıkları belâgatlardır. Kur'ân bunlardan farklıdır. Nitekim Fussilet sûresi 42. âyetinde "Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez. O, hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye lâyık olan Allah tarafından indirilmiştir."⁴⁵⁸ denilerek buna işaret edilmiştir. Saffâr bu âyeti Allah'ın Kur'ân'ın ezberlenmesi sırasında onu eksiltme yahut çoğaltmadan koruduğu anlamında te'vil etmektedir. Ona göre batıldan kastedilen ise şeytandır. Allah Kur'an'ı ilk tenzilden son tenzile kadar muhafaza etmiştir.⁴⁵⁹

Kur'ân'ın özel vasıflara sahip olması ile ilgili Saffâr çeşitli âyetlerden deliller zikretmektedir. Zuhruf sûresi 4. âyette "Şüphesiz o, katımızdaki ana kitapta (Levh-i Mahfuz'da) mevcuttur, çok yücedir, hikmetlerle doludur."⁴⁶⁰ denildiği üzere Allah, Kur'ân'ın indinden inzal edildiğini ve en yücesi ile onu vasıflandırdığını belirtmektedir.

Allah Kur'ân'ı mübarek diye isimlendirmiştir. Mübarek ise bereket kelimesinden gelmektedir. Bu isimlendirme Saffâr'a göre Allah'ın kullarını Kur'ân ile nimetlendirdiğini

⁴⁵⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/775.

⁴⁵⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/773-774.

⁴⁵⁸ Fussilet 41/42.

⁴⁵⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/776.

⁴⁶⁰ ez-Zuhruf 43/4.

ifade etmektedir. Yunûs sûresi 10. âyette ise “...gönüllerdekine bir şifa...”⁴⁶¹ denilerek Kur’ân şifa olarak ve En’âm sûresi 154. âyette ise “*hidayet ve rahmet*”⁴⁶² olarak isimlendirilmiştir.

Saffâr, Kur’ân’ın, Arap dili ve belâgatında bulunan bütün anlatım sanatlarını en üstün seviyede içerdiğini belirtir. Daha sonra Kur’ân’ın içinde barındırdığı belâgat unsurlarını sayıp bunlara âyetlerden örnekler vererek tek tek açıklar. Burada Saffâr’ın Arap dili belâgatına vukûfiyeti daha önce de zikrettiğimiz hususlar gibi açık bir şekilde göze çarpmaktadır.⁴⁶³

Saffâr, Kur’ân’ın; harflerin düzeni, fasıla harflerinin kullanımı, hakikat, istiare, itnab (sözü uzatma), îcâz (sözü kısaltma), beyan ve meani bakımından en yüksek belâgat unsurlarını içinde barındırdığını belirtir. Arap dilinde var olan bütün kurallara uyararak kelimeleri bir araya getirme anlamına gelen belâgat unsurlarından biri olan nazım konusunda Kur’ân, erişilmez bir üstünlüğe sahiptir.⁴⁶⁴

Kur’ân’da bütün belâgat sanatları en üstün şekilde bulunmaktadır. Saffâr, bu sanatları birkaç madde de incelemiş ve örneklendirmiştir. Bunlardan ilki *fevâsılı’l-Kur’ân*’dır (فواصل القرآن).⁴⁶⁵ Fâsıla özetle, “*noktalama işaretlerinin bulunmadığı mushaflar okunurken durulması gereken yerleri, yani cümlelerin başlangıçlarını ve sonlarını göstermek üzere yapılmış bir düzenleme*” olarak tanımlanabilir.⁴⁶⁶ Saffâr bunda aslolanın mana olduğunu ve mana ile bu fasılların tespit edildiğini ifade eder. Burada istenen kelâmdaki hikmetli mananın korunmasıdır. Saffâr, *fevâsılı’l-Kur’ân*’ın da belâgatıta en üstün seviyede olduğuna dikkat çeker.⁴⁶⁷

İkincisi ise îcâzdır. Saffâr, îcâzı az söz ile çok mana ifade etme olarak tanımlar. Nitekim A’râf sûresi 199. âyetini (*Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.*)⁴⁶⁸, Kur’ân’da bulunan îcâza delil olarak sunar.

Üçüncüsü *istiare*dir. Beyan ilminin önemli konularından biri olan istiare; hakiki mânâ ile mecazî mânâ arasındaki benzerlik sebebiyle bir kelimenin mânâsının geçici olarak

⁴⁶¹ Yunûs 10/57.

⁴⁶² el-En’âm 6/154.

⁴⁶³ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/776.

⁴⁶⁴ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/776.

⁴⁶⁵ ل ف ص kökünden türeyen fevâsıl kelimesi bir âyetin bitip diğer âyetin başladığı aralığı ifade eder. Aynı zamanda Kur’ân’da bir cümleyi diğerinden ayıran ve fâsıla anlamı taşıyan duraklar da bulunmaktadır. Bu duraklar Hz. Peygamber’in âyetleri okurken sürekli durduğu bilinen yerlerde bulunur. bk. Abdurrahman Çetin - Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Fâsıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/209.

⁴⁶⁶ Çetin - Topuzoğlu, “Fâsıla”, 12/209.

⁴⁶⁷ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/778.

⁴⁶⁸ el-A’râf 7/199.

alınıp başka bir kelime için kullanılmasıdır.⁴⁶⁹ Hakka sûresi 11. âyette “*Şüphesiz, su bastığı vakit sizi gemide biz taşıdık*”⁴⁷⁰ âyetinde geçen geçen “طغا” kelimesinin sınırı aşmak anlamında geldiğini ancak “الماء” kelimesi ile beraber kullanılması ile manasının “suyun arttığı” şeklinde mecaz nitelik kazandığı ifade eder.⁴⁷¹ Bu kullanım, *istiare-i mutlaka* olarak isimlendirilir.⁴⁷²

Dördüncüsü ise *hakikattir*. Bu Kur’ân’da sözcüklerin hakiki anlamda kullanılmasını ifade eden sanattır. Saffâr’a göre hakiki anlamdan kastedilen ise bir lafzın hakettiği yerde kullanılmasıdır. Kur’ân’da bulunan kelimelerin çoğu hakiki anlamlarda kullanılmıştır.⁴⁷³ Bu sebeple olacak ki Saffâr diğer belâgat sanatlarında örnekler zikrettiği hâlde hakikat sanatına örnek vermez.

Söz konusu belâgat sanatlarını izah ettikten ve örnekler verdikten sonra Saffâr, bazı kimselerin Kur’ân’ın i’câzını reddettiklerine dikkat çeker. Kaderiyye fırkasından İbrahim en-Nazzâm bunlardan biridir. Saffâr, Nazzâm’ın Arapların Kur’ân’ın bir benzerini getirmeye güçlerinin yeteceğini ancak bu gücün Allah tarafından engellendiğini düşündüğünü ifade eder. Nazzâm’a göre Allah’ın inkarcıları engellemesi (*sarfe*) mûcize niteliği taşımaktadır. Saffâr bu görüşe cevap olarak Allah’ın indinde olan ve bizim beyan ettiğimiz sanatlara sahip olan Kur’ân’ın bir benzeri ile konuşmasının nasıl mümkün olacağı sorusunu yöneltir.⁴⁷⁴ O, sarfe konusunda Nazzâm’ı eleştirse de tekfir etmemiştir.⁴⁷⁵

Mu’tezile’den bazıları Allah’ın Arapça hitap ettiğini ifade etmiştir. Eğer Kur’ân’ın nazmı mûcize olsaydı onlara göre hitap sahih olmayacaktı. Saffâr bu görüşü de eleştirerek Allah’ın Kur’ân’ı Arapça olarak inzal ettiğini fakat Kur’ân’ın Allah tarafından gönderildiğinin işareti olarak Arapların âdetleri olan belâgat anlayışlarının dışında bir dile sahip olduğunu ifade eder.⁴⁷⁶

Bazıları; Arapça bilen herkesin “âlemlerin Rabbi olan Allah’a hamdolsun” demesi mümkündür demişlerdir. Bütün bu harfler ise Kur’ân’dandır. Dolayısıyla Kur’ân’daki bazı kelimeleri diğerleri ile birleştirmek mümkündür. Ancak, Saffâr’a göre bu görüş cehalettir. Çünkü Saffâr, cahiliye Arapları şairlerinden olan İmruülkays b. Hucr’un (öl. 540 dolayları) kasidelerinden herkesin bir iki kelimeyi söylese de bu kasidenin benzerini

⁴⁶⁹ İbrahim Sürücü, “Kur’ân’da Bazı Ayetler Çerçevesinde İsti’are ve Kinaye”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (18 Haziran 2016), 214.

⁴⁷⁰ “إِنَّمَا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ” el-Hakka 69/11.

⁴⁷¹ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/778.

⁴⁷² Sürücü, “Kur’ân’da Bazı Ayetler Çerçevesinde İsti’are ve Kinaye”, 220.

⁴⁷³ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/778.

⁴⁷⁴ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/778-779.

⁴⁷⁵ Demir, *Saffâr’ın Kelâm Yöntemi*, 151.

⁴⁷⁶ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/778.

getirmekten aciz kalacaklarını ifade eder. Dolayısıyla bu durum Saffâr'a göre dalalet ehlinin Kur'ân hakkında söylediği sözlerin doğru olmadığını kanıtıdır.⁴⁷⁷

Saffâr, el-Velî isminin izahında “*اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا* (Allah iman edenlerin velisidir)”⁴⁷⁸ âyetine dikkat çekerek âyetteki velî sözcüğünün yardım eden anlamında olduğunu ifade eder.⁴⁷⁹ el-Mevlâ kelimesi “*ولي - يلي*” kökünden türemiştir ve sarf açısından “*مفعل*” veznindedir. Bu ismin delili olarak “*Bu, iman edenlerin yar ve yardımcılarının (مولى) Allah olmasının, kâfirlerin ise böyle bir yardımcılarının bulunmamasının sonucudur.*”⁴⁸⁰ âyetini aktarır. Saffâr, “*Ama peygambere karşı bir dayanışma içine girecek olursanız bilin ki herkesten önce Allah onun dostu ve koruyucusudur, sonra da Cebrâil ve iyi müminler. Melekler de bunların ardından onun yardımcısıdır.*”⁴⁸¹ âyetindeki el-Mevlâ kelimesinin ise koruyucu anlamına geldiğini zikreder.⁴⁸² Bu âyetler, peygamberlerin Allah tarafından korunduğu ve desteklendiğini ortaya koymaktadır.

Saffâr, el-Muhyî ve el-Mümîd isimlerinin izahı kapsamında, nebi ve resullerin kabir sorgusunun olup olmayacağı ve mahiyeti konusuna değinir. Ona göre bu hususta açık ve ayrıntılı âyetler ve hadis rivayetleri bulunmamaktadır.⁴⁸³ Bundan dolayı peygamberlerin kabir sorgusuna muhatap olmayacakları düşünülebilir. Zira kabirdeki sorgu, kişinin iman durumunu ispat içindir. Oysa peygamberlerin kendileri, Allah'ın varlığının delilleridirler. Dolayısıyla onlar için durumlarını ispat söz konusu olamaz. Buna karşın Hz. Peygamber'in kabir azabından Allah'a sığınması ile ilgili hadis rivayetleri bulunmaktadır. Onun kabir azabına karşı dua ve niyazlarının Allah'a karşı acziyetini ifade etme kastı taşıdığı söylenebilir. Çünkü Allah, Resûlullah'ı günahlarının affı ile müjdelemiştir.⁴⁸⁴

Tablo 24. Saffâr'ın Nübüvvet Telakkisi Konusunda Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Bâ'is,	Peygamber	Her ümmete peygamber	Berâhime
er-Rahmân	Gönderilmesi	gönderilmesi	
en-Nûr,	Peygamberlerin Va-	Hz. Muhammed'in bir	-
er-Ra'ûf,	sıfları	ismi de Nûr'dur.	
el-Müheymin			

⁴⁷⁷ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/180.

⁴⁷⁸ el-Bakara 2/257.

⁴⁷⁹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/649-650.

⁴⁸⁰ Muhammed 47/11.

⁴⁸¹ et-Tahrîm 66/4.

⁴⁸² Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/625-626.

⁴⁸³ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/568-569.

⁴⁸⁴ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/569.

el-Mucîb, el-Mü'min	Mûcize	Peygamberlerin duasının Allah tarafından kabulü mûcize midir?	-
el-Hâdî, ed-Dâ'î, el-Mevlâ, el-Velî,	Hidayet Sebebi Olarak Hz. Peygamber	Allah, Peygamber göndererek hidayete yönlendirir.	-
el-Muhyî, el-Mümît	Nebi ve Resûllerin Kabir Sorgusu	Peygamberlerin kabir sorgusu var mıdır, mahiyeti nedir?	-
el-Mütekelim	Hz. Peygamber'in Mûcizesi	Kur'ân-ı Kerîm'in mûcize olması (î'câzü'l-Kur'ân)	Nazzâm Mu'tezile

5. Kader İnanıcı

Saffâr, esmâ-i hüsnânın izahı kapsamında şerrin yaratılması ile ecel ve rızık konularına yer vermektedir.⁴⁸⁵ el-Ķâhîr ve el-Ķahhâr isimlerinde kaderin Allah'tan geldiğine inanan kimsenin imanı, sahih olarak nitelenir. Ona göre hayır ve şerriyle kaderin Allah'tan olduğuna iman etmeyen kişi mümin olamaz.⁴⁸⁶ O, kader kapsamında tartışılan ef'âl-i'l ibâd (kulların fiilleri) ve ilgili diğer konuları, esmâ-i hüsnâ ile bağlantılı şekilde yorumlamamaktadır. Bu sebeple bu başlık altında o konulara yer verilmemiştir.⁴⁸⁷

5.1. Şer

Kelâm literatüründe şerrin Allah'a nispeti ve bunun kader ile ilişkisi, tartışmalı bir konudur. Saffâr; eş-Şadîk, es-Selâm, el-Ķuddûs, el-Ķamîd, el-Ķakîm, el-Ķâkîm, el-Ķakem ve el-'Adl isimlerinin izahında şerrin Allah tarafından yaratılması ve bunun kaderle ilişkisi gibi konulara değinmektedir.

Saffâr, eş-Şadîk isminin 'bütün hayrı tanzim eden', 'doğruluk' ve 'salâh' anlamında olduğunu ifade eder. Ona göre bu ismin delili olan

“وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأً صَدَقٍ” (Andolsun biz İsrâiloğullarını sıdklı/emniyetli bir yere yerleştirdik...)⁴⁸⁸ âyetindeki *sıdk* kelimesi, 'berekatli ve emniyetli bir yer' anlamına gelmektedir.⁴⁸⁹ Saffâr, es-Sâdîk'ın Allah'ın isimlerinden biri olduğunu ve bu ismin bütün hayrın

⁴⁸⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/745-747.

⁴⁸⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/534.

⁴⁸⁷ Ef'âl-i'l ibâd, irade ve meşîet gibi konular için ayrıca bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/733, 736-746, 857.

⁴⁸⁸ Yunûs 10/93.

⁴⁸⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/493.

O'ndan geldiği anlamını taşıdığını belirtir. Allah'ın 'va'd ve va'dî', 'emri ve nehyi', 'sözü, haberi ve fiili', 'hikmeti' ve 'kazası ve kaderi', sıdk ve haktır.⁴⁹⁰

Saffâr, Allah'ın şer ile nitelendirilmesinin mümkün olmadığı görüşündedir. Nitekim bunun deliliyle ilgili olarak bazı hadisler nakleder. Ebu Cafer et-Tahavî'nin (öl. 321/933) Hz. Ali yolu ile rivayet ettiği Resûlullah'ın tekbirden sonraki iftitah duasında “Hayrın hepsi senin elindedir. Şer sana nispet edilemez. (والخير كله بيدك والشر ليس إليك)” sözünü bunlardan biridir. Ona göre “Şer sana nispet edilemez” cümlesinden kasıt, Allah'ın şer bir sıfat ile anılamayacağıdır. Zira Allah'ın şerri takdiri yani yaratması şer ile nitelenmesini gerektirmez. Şer, Allah'ın doğrudan fiili olmayıp takdir fiilinin bir sonucudur yani şerr doğrudan hedeflenmez, takdirin sonucunda yaratılır. Nitekim Saffâr, şerrin kendisinden değil O'nun takdir fiilinden meydana geldiğini düşünmektedir. Kul hayrı işlemekle mükellef olduğu gibi şerden kaçınmakla da mükelleftir. Allah'ın bazı isim ve sıfatları O'nun kötü fiilleri işlemekten münezzehtir ve Saffâr'ın belirttiği gibi bütün fiillerinin hayır olduğunun delilidir. es-Selâm, el-Ğuddûs ve el-Ğakîm isimleri bu isimlerdendir.⁴⁹¹ Onun ifadelerinde anlaşıldığı kadarı ile insanın iman ve küfür arasında özgür bırakılması ve iradesini kullanacak şekilde takdir edilmesi, onun iyiliği olduğu gibi kötülüğü de seçmesine kapı aralar. Kulun seçimi ve kesbi sonrası Allah iyiliği de kulun irade ettiği kötülüğü de yaratır.

Saffâr, sıdk kelimesinin zıttı olan kizb (yalan) lafzının Allah'a nispeti sorununu da ele alır. Bu kapsamda o kizb sözcüğünün lughat anlamını tespit eder ve âyetlerle temellendirir. Allah'ın kizb ile anılamayacağını belirtir. Zira yalan, kişinin doğruyu bilmemesi veya yalana ihtiyaç duymasından kaynaklanır. Oysa Allah cehâletle anılamaz ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Sonuç itibari ile ona göre Allah'ın yalancılıkla nitelenmesi mümkün olmadığı gibi kizbi takdir etmekle de vasıflandırılmaz.⁴⁹² Bu kapsamda o, bazılarının “Allah kizbi takdir edebilir mi?” sorusunu yönelttiğini aktarır. Bu sorunun cevabının muhâl olduğunu belirtir. Zira “Allah kizbi takdir edemez” cevabının verilmesi ile Allah'a acizyet nispet edilmiş olur; soruya olumlu yanıt vermek ise Allah hakkında mümkün değildir.⁴⁹³

Saffâr, el-Ğuddûs isminin “mübarek” anlamında olduğunu ve bu ismin Allah'ın zâtına nispet edildiğinde 'isim ve sıfatların temizliğine' işaret ettiğini belirtir.⁴⁹⁴ Ona göre el-Ğuddûs, Allah'ın eksiklik ve temizliğin zıttı olan şeylerden uzak olması anlamındadır. Bu ismin âyetlerde meleklerle, yeryüzüne Kâbe'ye ve Cibril'e de atfedildiğine ve temizlik

⁴⁹⁰ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/494.

⁴⁹¹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/494.

⁴⁹² Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/494-495.

⁴⁹³ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/495-496.

⁴⁹⁴ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/535.

anlamında kullanıldığına işaret eder. Aynı zamanda âyette yer alan Rûhulkudüs kullanımı ile Cibril'in kastedildiğine dair bazı hadisleri de rivayet etmektedir.⁴⁹⁵

Saffâr, el-'Adl isminin “ عدل - يعدل - عدلا و عدالة ” kökünden mastar olduğu belirtir. Ona göre bu ismin Allah'a nispet edilmesi uygundur. Zira el-Adl ismi tevkîfidir. Bu kapsamda Sîbeveyhi'nin el-'Adl'in anlamının, “adalet sahibi” olduğu görüşünü aktarır. Bunun delili, “*Adaletli iki kişiyi şahit tutun*”⁴⁹⁶ âyetidir. Saffâr, Allah'ın âdil ve adalet sahibi (Zü adl) olarak isimlendirilebileceği görüşündedir.⁴⁹⁷

Saffâr, zulm ve adaletin birbirine zıt olduğuna da değinir. O, Allah'ın zulüm ile nitelendirilmesini uygun görmez. Kişinin zulmetmesinin, adalet yönünden câhil olması veya zulme ihtiyaç duyması sebebiyle olduğunu belirterek Allah'ın câhil veya muhtaç olmadığına dikkat çeker. Allah'ın ilmi ezeldir, zâtı ile âlimdir. Adaleti bilmemesi mümkün değildir. O'nun zenginliği zâtındandır ve hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın zulüm ile anılması tasavvur bile edilemez. Ona göre Allah zulmü takdir etmesi hâlinde, bu ihtiyaç veya adaleti bilmemekten kaynaklanır. Bunlar ise Allah için muhâldir. Saffâr, bazılarının “Allah'a zulmü takdir edebilir mi?” sorusunu sorduklarını ifade eder. Ancak bu soru ona göre muhâldir. Zira zulmün Allah'a nispeti mümkün değildir. Aynı zamanda bu soruya Allah zulmü takdir edemez diye cevap vermek de uygun değildir. Zira böyle bir durumda Allah'a acizyet nispet edilmiş olur. Dolayısıyla Allah'ın ma'dûmu ve mevcûdu yaratmayı takdir etme kudretine sahip olması üzerine sorulan bu sorunun cevabı da bunun gibidir. Saffâr, Allah'ın yarattıklarının mislini veya emsâli yaratmaya kâdir olup olmadığına dair sorunun cevabının da diğer soruların cevabı gibi olduğunu düşünmektedir.⁴⁹⁸ Genel olarak Eş'arî ve Mâtürîdî mütekellimleri her şeyin Allah'ın irâde ve kudreti dâhilinde meydana geldiğini, fakat Allah'a asla zulüm isnat edilemeyeceğini, fakat insan eliyle ortaya çıkan zulüm türü işlerin yine de O'nun irâde ve kudretiyle “yaratılmış” olduğunu kabul ederler. Çünkü Kur'an, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu bildirmektedir.⁴⁹⁹ Saffâr, el-Ğâdir ve el-Ğâdir isimlerinde de Allah'ın yalan ve zulüm üzerine kudreti olmakla vasıflandırılmayacağı görüşüne yer verir. Allah'ın yalan ve zulüm takdir etmekten acizyetle vasıflandırılması mümkün değildir. Allah için her fiil kolaydır.⁵⁰⁰

⁴⁹⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/536-537.

⁴⁹⁶ et-Talak 25/2.

⁴⁹⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/503-504.

⁴⁹⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/505-506.

⁴⁹⁹ Abdulhamit Sinanoğlu, “Zulüm ve Kötülükler İlahî Mi, İnsânî Midir? - Zulüm ve Kötülüklerin Kaynağı Hakkında Müslüman Kelâmcıların Tartışmaları Üzerine”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2012), 27.

⁵⁰⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/533.

Saffâr, en-Nâfi' isminin Allah'a karine olmaksızın ıtlakını uygun görmektedir. en-Nâfi' ile ez-Zârr isimleri zıt anlamlıdır. ez-Zârr ismi zarar veren anlamı taşırken en-Nâfi' fayda veren anlamındadır. Allah dilediğine zarar verir dilediğine ise fayda verir. Ancak daha önce de belirttiği gibi kimseye zulmetmez.⁵⁰¹ Saffâr, ez-Zârr isminin “ضر - يضر” kökünden mastar olduğunu belirtir. ez-Zârr ve en-Nâfi' isimlerinin birçok delilini zikreder.⁵⁰² Âyetlerde ez-Zârr ve en-Nâfi' isimleri birlikte geçmektedir. Bu isimler kader ve Allah'ın kudreti ile ilişkilidir. Nitekim Saffâr bu bağlamda hastalıkların kaynağının Allah olup olmadığı konusuna değinir.⁵⁰³ Allah, “Hastalandığım zaman bana şifa verendir.”⁵⁰⁴ âyetinde Hz. İbrahim'in hastalığı kendine nispet ettiğine dikkat çeker. Zira Allah nimetleri arttırandır. Saffâr, el-Mümît isminde de hastalığın kişinin kendisine nispet edildiğini ifade eder. Allah'ın yaratması sebep olmadan da olur sebeplerden sonra da. Hastalık, sağlık, ölüm ve hayatın sebepleri buna örnek verilebilir. Ancak sebepler sonuca yol açarlar, sonucu doğurmazlar. Tevlid teorisi bu açıdan hatalıdır. Zira sebepleri yaratan Allah'tır. Sebeplerin var edilmesinin de birçok hikmeti bulunmaktadır.⁵⁰⁵

Saffâr, es-Selâm isminin “سلم - يسلم - سلام” kökünden müştak olduğunu ve sahâbenin birçoğu ve tabînin, bu isme “kulların O'nun zulmünden selîm olması” yani Allah'tan zulüm sadır olmayacağından kulların emniyet içinde olması anlamını verdiklerini belirtir. Allah zulmetmez ve zulmü takdir etmekle de nitelenemez. O, Mu'tezile'den bazılarının es-Selâm'ın selâmet anlamında olduğunu belirttiklerini aktarır.⁵⁰⁶ Nitekim Ebû Ali el-Cübbâ'nın selâm isminin manası için Allah esenlik veren ve selamete yalnızca kendisi tarafından ulaşılan müslimdir, anlamını vermiştir.⁵⁰⁷ Nasıl ki Allah kuvvet ve fazilet sahibidir denilir aynı şekilde Selâm'ın manası selâmet sahibi olmasıdır.⁵⁰⁸ Saffâr “Evlere girdiğinizde, Allah katından mübarek ve güzel bir selâmlama ile selâm verin.”⁵⁰⁹ âyetini delil getirerek buradaki selâmdan kastın “es-Selâmu aleykum” kullanımı olduğunu belirtir.⁵¹⁰

⁵⁰¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/634-635.

⁵⁰² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/497-498.

⁵⁰³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/499-500.

⁵⁰⁴ eş-Şuarâ 26/80.

⁵⁰⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/499; Soner Gündüzöz, “Tevlid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/37-38.

⁵⁰⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/484.

⁵⁰⁷ Koloğlu, *Cübbâ'ler'in Kelâm Sistemi*, 323.

⁵⁰⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/484.

⁵⁰⁹ en-Nûr 24/61.

⁵¹⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/485.

Saffâr, el-Berr ve el-Bârr isimlerinin izahında bu isimlerin “kullarına karşı ihsan ve iyiliği umumi olan” anlamına geldiğini belirtir. Saffâr, el-Berr ismi için “Çünkü iyilik eden (Berr) esirgeyen ancak O’dur”⁵¹¹ âyetini delil olarak zikreder. Ancak el-Bârr isminin naslardan delilini zikredilmez.⁵¹² Saffâr, bu ismin kelâmıla ilişkisini kurmaz. Aynı şekilde Mâtürîdî de ismin manası üzerinde durmamaktadır.⁵¹³

el-Ḥâkim ismi “حَكْمٌ - يَحْكُمُ - حَكَمٌ” kökünden türemiştir. el-Ḥâkim ismi âdil manasındadır. Bu isim Kur’ân-ı Kerîm’de farklı sîgalarla birçok âyette Allah’a nispet edilir.⁵¹⁴ Saffâr, Allah’ın hâkim olmasının O’nun hak ve batılı ayırarak fesadı menetmesiyle ilgili olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde Allah, cezaya konu olan sevap ve ikâbı da ayırmaktadır. Allah’ın hükmü elbette adaletlidir. Bu sebeple Allah, el-Ḥâkim’dir. Bu ismin Allah’tan başkasına nispeti de caizdir.⁵¹⁵ Nitekim “... يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ...”⁵¹⁶ (Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet...)”⁵¹⁶ âyetinde Allah, Dâvûd (a.s.)’a bu ismi nispet etmiştir. el-Ḥâkim ismi Allah’ın adaletine vurgu yapması sebebiyle bu kategoride ele alınmıştır. el-Ḥakem ismi ise el-Ḥâkim ismi ile aynı manadadır. Bu ismin de insanlar için kullanımı mümkündür. Ancak bazıları bu ismin Allah’tan başkasına nîbet edilmesini uygun görmezler. Ancak bu görüş ona göre Kur’ân’ın zâhir âyetlerinde geçen naslara uygun düşmez.⁵¹⁷

Tablo 25. Saffâr’ın Şerrin Yaratılması Konusunda Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
eş-Şadık	Şerrin Yaratılması	Allah’a şer ve yalan nispet edilemez. Şer Allah’ın takdir fiilinin bir sonucudur.	-
es-Selâm, el-Ḳuddûs, el-Ḥamîd, el-Berr, el-Bârr	Şerrin Yaratılması	Mana itibarıyla bu kategoride yer alır. Kelâmî yorum içermez.	-

⁵¹¹ et-Tûr 52/28.

⁵¹² Saffâr, *Telḥîşü’l-edille*, 1/412.

⁵¹³ Koçar, *Mâtürîdî’de Esmâ-i Hüsnâ*, 116.

⁵¹⁴ Topaloğlu, Bekir, “Hakem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

⁵¹⁵ Saffâr, *Telḥîşü’l-edille*, 1/447.

⁵¹⁶ Sad 38/26.

⁵¹⁷ Saffâr, *Telḥîşü’l-edille*, 1/448.

el-‘Adl, el-Ķâdir, el-Ķadîr	Şerrin Yaratılması	Allah’a zulüm nispet edilemez.	Nazzâm ve ashabı
en-Nâfi‘, ez-Ķârr, el-Mümît	Şerrin Yaratılması	Hastalıkların kaynağı Allah mı yoksa insanın kendisi midir?	-
el-Ĥâkim, el-Ĥakem	Şerrin Yaratılması	Allah adaletle hükmedendir.	-

5.2. Ecel

Kazâ ve kader kapsamındaki konularından bir diğeri, ecelin Allah tarafından belirlenip belirlenmediğidir. Saffâr’a göre ölümün Allah’tan geldiğine inanmak kişiye vaciptir. Allah’tan başka el-Mümît yoktur. el-Mûfi, el-Muveffi ve el-Mutevâfi isimleri Kur’ân-ı Kerîm’de geçmektedir. Bu isimler âyetlerde farklı anlamlarda geçmektedir; Bakara sûresinin 40. âyetinde “... وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ... (...bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim...)”⁵¹⁸ sözü yerine getirmek, “... اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ... (Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir...)”⁵¹⁹ âyetinde, insanları vefat ettiren ve

“... يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ... (O gün Allah onlara hak ettikleri cezayı tastamam verecektir...)”⁵²⁰ âyeti ise cezayı tastamam vermek anlamında kullanılır. Bu esma, ölüm vakti geldiğinde insanları öldürmek anlamına gelmesi sebebiyle bu kategoride ele alınmıştır.⁵²¹ el-Melî isminin delili icmâ yani ümmet kullanımımıdır. Bu isimde “وفي” anlamındadır. Dolayısıyla ölüm vakti geldiğinde öldüren anlamındadır. Bu isimlerde kelâmî yoruma yer verilmese de Saffâr’ın ölümü Allah’ın takdir ettiğini ve ölme vakti geleni de vefat ettirenin O olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

Tablo 26. Saffâr’ın Ecel Konusunda Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Mümît	Ecel	Kulların ölümü ezeli bir şekilde Allah tarafından mı belirlenir?	-
el-Melî, el-Mûfi, el-Muveffi, el-Mutevâfi	Ecel	Ölüm vakti geldiğinde vefat ettiren Allah’tır.	-

⁵¹⁸ el-Bakara 2/40.

⁵¹⁹ ez-Zümer 39/42.

⁵²⁰ en-Nûr 24/25.

⁵²¹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/621.

5.3. Rızık

Kader kapsamında yer alan konulardan biri de rızıkın Allah ile irtibatıdır. Saffâr; er-Râzık, er-Rezzâk, el-Cevâd, el-Bâsîf ve el-Laţîf isimlerinin izahında Allah'ın kullarına rızık vermesinin zorunluluğu ve rızıkın kaç kısma ayrıldığı gibi konulara değinir. Ayrıca Mu'tezile'nin aslah anlayışı gereği ileri sürdükleri Allah'ın rızıklandırması konusundaki görüşlerini de eleştirir.

Saffâr, er-Râzık ve er-Rezzâk isimlerinin “ih̄san ve faydayı inşa eden” anlamına geldiğini belirtir. Delili olarak ise

“... وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا... (Yeryüzünde kimıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızık Allah'ın üzerine olmasın!)”⁵²² âyetini zikreder. O, Allah'ın rızık dilediğine verdiğini ve rızık verici olmasının hakiki anlamda olduğu görüşündedir. Allah'ın el-Mâlik ve el-Cevâd isimleri de hakiki anlamda rızık veren anlamına gelir.⁵²³

er-Râzık ismi Allah'tan başkasına nispet edilemez. Zira onun dışında hiçbir varlık rızık yaratacak kudrette değildir. İmâm Mâtürîdî de aynı görüştedir.⁵²⁴ er-Râzık ve er-Rezzâk isimleri aynı anlama gelir. er-Rezzâk ismi er-Râzık'ın mübalağalı hâlidir. Bütün rızık verilenler için rızık süresi ömrü boyunca. Saffâr, bu görüşünü

“إِنَّ الرِّزْقَ يَطْلُبُ الْعَبْدَ كَمَا يَطْلُبُهُ أَجَلُهُ” (Şüphesiz ki rızık, sahibini aynı ecelinin aradığı gibi arar.)” hadis ile destekler.⁵²⁵

O, Allah'ın rızık sebepsiz ve dilediğine verdiği görüşündedir. Bundan dolayı da Allah'a bir zorunluluk atfetmek doğru değildir. Rızık bir menfaattir yani kulların faydalanmasıdır ve bütün kullara ulaşır. Saffâr, Ehl-i Hakk'ın rızık *tayyip* (temiz) ve *gayr-i tayyip* (temiz olmayan) şeklinde ikiye ayırdıklarını ifade eder. Allah kulları için gayr-i tayyip olan rızık haram kılmış ve yasaklamıştır. Ehl-i Hak kişinin gıdası için yiyecek ve içeceği bir sebep olarak görmektedir. Nitekim Allah kişiye gereken gıdayı bu sebeplerle yaratmaktadır. Gıda için gereken sebep olan yiyecek ve içecek helal olabileceği gibi haram da olabilir. Allah bu gıdayı haramdan karşılamayı yasaklamış ve helalinden karşılamayı ise emretmiştir.⁵²⁶

Mu'tezile, rızık kelimesinin yalnızca helal olan için kullanılan bir isim olduğunu düşünür. Zira Allah kullarına rızık infak ettiği için övülmüştür, Hamîd'dir. Helal rızık hariçinde Allah'ın övülmesi ise akla aykırıdır. Onlara göre helal ve haram rızık infak edilebilir.

⁵²² Hûd 11/6.

⁵²³ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/480.

⁵²⁴ Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, 60.

⁵²⁵ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/483.

⁵²⁶ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/480-482.

Ancak Allah'ın rızık infak etmesi sebebiyle övgüye layık olması ancak helal rızıkla olabilir. Bu görüş onlara göre âyetler ile tevkîfidir.⁵²⁷

Saffâr, el-Laţîf isminin “لطف - يطف - لطفاً” kökünden müştak olduğunu belirtir. Bu isim “... إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ بِّعِبَادِهِ (Allah kullarına lütufkârdır...)”⁵²⁸ âyetinde olduğu gibi kullarına karşı ‘refik’ yani ‘merhametli ve nazik davranan’ anlamına gelmektedir. Bu isim Kur’ân-ı Kerîm’de altı yerde geçmektedir.⁵²⁹ Saffâr, Allah’a nispet edilen el-Laţîf isminin “لُطْفٌ” şeklinde dammeli olan lafızdan müştak olmadığını ifade eder. Zira orta harfi dammeli olan bu kelimenin anlamı “küçük ve çelimsiz” anlamındadır. Eş’ârî, Allah’ın el-Laţîf isminin fiildeki taat ile sınırlı olduğu görüşündedir. Saffâr’ın sahih bulduğu görüş ise bu ismin manasının Allah’ın lutfunun bütün gizli şeylerden haberdar olmasıdır. Nitekim “... إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ... (Kuşkusuz Allah her şeyi bütün gizlilikleriyle bilir, O her şeyden haberdardır.)”⁵³⁰ âyeti bunun delilidir. Bu isim aynı zamanda Allah’a salah ve aslahı vacip kılan Kaderiyye’nin bir prensibidir.⁵³¹ Saffâr, Allah bir kuluna bir şeyden hayır verdiğinde ve ona vermeyi takdir ettiğinde herhangi bir sebep olmaksızın vereceğini düşünür. Zira Allah’ın faziletinin sonu yoktur. Bu görüşün doğruluğunun delili ise “... إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ بِّعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ (Allah kullarına çok lütufkârdır, dilediğini rızık verir...)”⁵³² âyetidir. Allah bazılarını bazılarından fazla verseydi fazilet ile birinin diğerlerinden ayrılması ve hususiyet kazanması mümkün olmazdı. Bazılarından faziletin nefyedilmesinde fayda vardır. Mu’tezile’ye göre Allah’a lütuf ve fazilet arasında tesviye vaciptir. Saffâr bu görüşün fasit olduğu düşüncesindedir.

533

Saffâr, el-Cevâd isminin “الجود” kökünden geldiğini ve çoğulunun “جواد” olduğunu aktarır. O, bu ismi “Allah’ın kullarına ihsan etmesi” şeklinde anlar. Bu ismin delili olarak “Şayet Allah kullarına rızık bol bol verseydi yeryüzünde taşkınlık ederlerdi” âyetini⁵³⁴ ve “Kul işlediği günahlar yüzünden rızıkından mahrum olur” hadisini belirtir. Dünya ve âhîret nimetleri Allah’tandır. Allah dilediğine bu nimeti verir dilediğinden ise meneder. Menetmesi de adaletindedir. Saffâr, Allah’ın bu fiilini; neden falancaya fazla, falancaya ise az

⁵²⁷ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/482.

⁵²⁸ eş-Şûrâ 42/19.

⁵²⁹ Topaloğlu, Bekir, “Latîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/108.

⁵³⁰ Lokmân 31/16.

⁵³¹ Lütfun Allah’a vacip oluşu hakkında Mu’tezile’nin görüşü için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/354-364.

⁵³² eş-Şûrâ 42/19.

⁵³³ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/545-546.

⁵³⁴ eş-Şûrâ 42/27.

verdi gibi sorulara muhatap görmez. Ona göre Allah rızkı dilerse verir; dilemezse vermez. Allah'ın kuluna rızık vermesi faziletinden, rızıktan menetmesi ise adaletindedir. Bu fiillerden hangisini takdir ederse etsin takdiri sorgulanmaz. Saffâr, Allah'ı rızık konusunda mecburiyet atfeden Cebriyye ve Mu'tezile gibi düşünmediğini Allah'ın neyi niçin yaptığının sorgulanmaması gerektiğini ifade etmektedir.⁵³⁵

el-Bâsiṭ ismi Allah'ın isimlerinden biridir ve “dilediği kulların rızkını genişleten, yayan” anlamına gelmektedir. Saffâr, el-Bâsiṭ ismi ile ilgili birçok âyeti delil olarak zikretmekte ve el-Bâsiṭ isminin daha çok el-Ḳābîz ile bir arada kullanıldığına dikkat çekmektedir.⁵³⁶ “... اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ...” (Allah dilediği kimselerin rızkını bollastırır ve daraltır.)⁵³⁷ âyetinde olduğu gibi el-Bâsiṭ Allah'a nispet edilir ve genişletme manasındadır. Saffâr “Daraltan da genişleten de Allah'tır.”⁵³⁸ âyetinde geçen el-Ḳābîz kelimesinin takdir anlamına geldiğini ifade eder. Takdir rızkın daraltılmasıdır. Allah rızkı kulu için ıslahı için daraltır ve ikna etmek için genişletir.⁵³⁹ Saffâr bu isim ile ilgili olarak herhangi bir kelâmî yorum yapmasa da rızkı genişletilmesi ve daraltılmasını Allah'ın dilemesine bırakmış bu görüşün delillerini de zikretmiştir.

el-Mün'im ismi “nimet veren” anlamındadır. el-Mün'im olan Allah'a ihsan ettiği bu nimet sebebiyle “وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ...” (İnsana nimet verdiğimiz zaman yüz çevirip yan çizer...)”⁵⁴⁰ âyetinde belirtildiği nankörlük etmemesi şükretmesi gereklidir.⁵⁴¹ el-Mu'tî ve el-Mufzil isimleri de bu kategoride düşünülebilir. Zira el-Mu'tî ismi Kevser'i veren anlamında âyetlerde geçmektedir. Kevser, Allah'ın âhîret nimetlerindedir. Bu isimle ilgili Saffâr, herhangi bir kelâmî yorumlamada yahut ismin köken ve anlamına dair bir açıklamada bulunmaz. Delilini zikretmekle yetinir. el-Mufzil ismi ise hadislerde el-Mün'im ismi ile beraber kullanılmaktadır. Aynı şekilde bu ismin de sadece delili zikredilmektir.⁵⁴²

Saffâr, el-Ḥamîd isminin bazı hadis rivayetlerinde geçen kullanımı sebebi ile şükür anlamında da yorumladığını belirtir. Nitekim İbn Abbâs (öl. 68/687-688) hamd kavramının şükür manasında olduğunu ifade eder. Şükür nimete yapılır. Hamd ise hem nimete

⁵³⁵ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/432-433.

⁵³⁶ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/413-414.

⁵³⁷ er-Ra'd 13/26.

⁵³⁸ el-Bakara 2/245.

⁵³⁹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/414.

⁵⁴⁰ el-İsrâ 17/83.

⁵⁴¹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/620.

⁵⁴² Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/622-623.

hem de nimet olmayana yapılmaktadır. Hamd kelimesi aynı zamanda dua anlamındadır. Zira hadis rivayetlerinde Allah'a yapılacak en güzel duanın hamd olduğu bildirilmiştir.⁵⁴³

el-Mâni' ismi "istediği şeyi istediği kimseden men eden" anlamındadır. Bu isim dünya ve âhiret işlerindeki Allah'ın menetmesi ile ilgilidir. Ayrıca Allah'ın kullarına rızık daraltması şeklinde de anlaşılır bu sebeple bu kategoride yer verilmiştir. Bu isim

"... وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كُنَّا بِهَا الْأَوْلُونَ ... (Bizi mucizeler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır...)"⁵⁴⁴ âyetinde geçen men' kelimesinin Allah'a nispet edilmesi, mucize vermemesi anlamındadır.⁵⁴⁵ Saffâr bu isimde herhangi bir kelâmî yorumunda bulunmaz.

Tablo 27. Saffâr'ın Rızık Konusunda Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
er-Râzık, er-Rezzâk	Rızık	Allah kullarını helal rızıkla rızıklandırmak zorunda mıdır?	Mu'tezile
el-Cevâd, el-Bâsiṭ, el-Laṭîf	Rızık	Allah kullarının rızıkını dilediği gibi azaltıp çoğaltabilir mi?	Mu'tezile
el-Mün'im, el-Mu'tî, el-Mufzil, el-Mâni'	Rızık	Kelâmî yorumlamada bulunulmaz.	-
el-Ḥamîd	Şükür	Allah'ın kuluna ihsan ettiği şeylere mukabil şükürün gerekmesi.	-

6. İman Anlayışı

İmana ilişkin temel meselelerden biri iman-amel konusudur. Amelin imana dâhil edilip edilmeyeceği ve büyük günah işleyen kimsenin durumu kelâm literatüründe yer alan tartışmalardan biridir. Saffâr; el-Gâfir, el-Gâfûr ve el-Gaffâr isimlerinin izahında bu konuya değinmiş ve çeşitli grupları bu kapsamda eleştirmiştir. O, âyetlerde yer alan delillere göre Allah'ın âhirette bütün günahları bağışlayacağına dair vaadi olduğunu ifade eder. Bu âyetler umum ifade etmektedir. Allah'ın günahları affetmesine ilişkin görüş beyan eden kimseler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Saffâr, bu ihtilafli görüşlerden bazısına değinir. Buna göre Allah'ın affetmesi üzerine görüşünü bina eden Gulât-ı Mürcie, günahların imana zarar vermeyeceği; Hâricîler ise günahkârın kâfir olacağını

⁵⁴³ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/444.

⁵⁴⁴ el-İsrâ 17/59.

⁵⁴⁵ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/626-627.

savunmuştur. O, gûnahta ısrarcı olan kimseyi müşrik veya münafık olarak itham edenlerin de bulunduğunu belirtir. Ona göre Mu'tezile küçük günahların affedileceği görüşündedir. Onlara Allah'a isyan ile iman bir arada bulunamaz bu sebeple büyük günah işleyen kimse (*mürtebib-i kebîre*) imandan çıkar ancak küfre girmez. Bu kapsamda gûnahta ısrar eden kimse iman ile küfür arasında bir konumdadır ve fasık adını alır. Onlar, bu kimsenin âhiretteki konumunun cehennem olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁴⁶

Saffâr, söz konusu görüşleri, dalâlet olarak niteler ve Ehl-i Hakk'ın görüşünün doğruluğunu açıklar. Ehl-i Hakk, iman vasfının günah işlemeden önce sabit olduğu düşüncesindedir. Sonrasında ise günah işleme sebebiyle bir problem ortaya çıkmaktadır. Zira bazı âyetlerde mümine cennet müjdesi verilirken bazısında günaha karşılık cehennem tehdidi bulunmaktadır. Saffâr, bu âyetlerden birinin diğere tercih edilmesinin mümkün olmadığını dile getirir. Çünkü Allah, şirk koşan kimseyi kesinlikle affetmeyeceğini ilan etmiştir. Bunun dışında kalan günahları ise affetme konusunda vaatte bulunmuştur. Dolayısıyla kişi şirk haricindeki bir gûnahtan dolayı imandan çıkmıştır ve cehennemde ebedî kalacaktır şeklinde kesin bir hükme varılamaz.⁵⁴⁷

Saffâr, gûnahta ısrar eden kimsenin kâfir, müşrik veya münafık diye isimlendirilmesine dair iddiaları aktarır. Ona göre bu kişi Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi imandan çıkmış ve küfre de girmeden ara bir konuda bulunuyor değildir. O, Mu'tezile'nin bu görüşünün hatalı olduğunu düşünmektedir. Zira onların fasık kimse için hem iman ile küfür arasında bir yerdedir dediklerine hem de cezasının ebedî cehennem olduğunu söylediklerine dikkat çeker. Oysa ona göre fasık kimsenin şirk koşan kimse ile aynı cezaya yani edebî cehennemde kalma cezasına çarptırılması, tutarlı değildir. Allah, âhiret ehlini affettiği kimseler ve azap ettiği kimseler olarak ikiye ayırmaktadır. Saffâr, üçüncü bir grup var diyenlerin Allah'ın sözüne muhalif söz beyan etmiş olacakları kanaatindedir. Aynı zamanda Allah'ın küçük günahları affetmesi konusunda Allah'a bir zorunluluk atfedilmesini de uygun bulmaz. Zira Allah'ın şirk haricindeki günahları affetmesi dilemesine bağlıdır.⁵⁴⁸

Günahların niteliği bakımından günah küçük (*sagîre*) ve büyük günah (*kebîre*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Saffâr bu ayrımı, "Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız."⁵⁴⁹ ve "Vay hâlimize! Bu nasıl kitapmış! Küçük-büyük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş!, dediklerini görürsün."⁵⁵⁰ âyetleri ile delillendirmektedir. Ona göre günahların

⁵⁴⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/520; Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği", 133.

⁵⁴⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/520.

⁵⁴⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/521-522.

⁵⁴⁹ en-Nisa 4/31.

⁵⁵⁰ el-Kehf 18/49

bazıları bazılarından büyüktür.⁵⁵¹ Kur'ân'da bu günahların neler olduğu konusunda fazla bilgi verilmemektedir. Ancak şirkin en büyük günah olduğunda şüphe yoktur.

Tekfir meselesi de imanla bağlantılı konulardan biridir. Saffâr, tekfirin mâhiyeti ile ilgili ilâhî isimlerde bir yorumda bulunmasa da et-Tevvâb isminde tövbesi sahih olmayan kimseler kapsamında 'bir kimseyi imanı sebebiyle kasten öldüren kimsenin kafir olduğu' şeklindeki görüşe yer vermektedir. Ona göre her günah için tövbe sahihtir. Ancak bazıları; hakkı olmaksızın birini kasten öldüren kimse için tövbenin sahih olmadığı görüşünü savunmuştur. "Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir."⁵⁵² âyetini bunun delili olarak sunmuşlardır.⁵⁵³ Ehl-i Hakk, küfürden daha büyük günah olmadığını düşünmektedir. Mâtürîdî ise küfürden kastedilenin isyan olduğunu belirtir.⁵⁵⁴ Saffâr, Nisâ sûresinin 93. âyetinin te'vil ehli tarafından küfür günahını işleyenlerin cezasının ebedi cehennem olduğunu şeklinde anlaşıldığını belirtir. İbn Abbâs'tan aktarılan rivayetler ise ihtilâfıdır. Bir rivayete göre kasıtlı bir şekilde adam öldürmek küfürdür ve bu günahın tövbesi olmaz. Diğer bir rivayete göre ise tövbesi vardır. Te'vil ehli burada 'kasten adam öldüren' kimseden kastedileni birini imanı sebebiyle öldürmesi şeklinde anlamaktadır. Şüphe yok ki mümin bir kimseyi imanı sebebi ile öldüren kimse kâfir-dir. Dolayısıyla ebedî cehennemde kalma cezasını hak etmektedir.⁵⁵⁵

Saffâr, el-Mücîb isminin "أجاب-جيب-إجابة" kökünden müştak olduğunu belirtir ve Allah'a nispetinin delili olarak "أجيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ... (...Duacının dileğine karşılık veririm...)"⁵⁵⁶ âyetini aktarır. Ebû Ubeyde'ye göre icâbe ve isticâbe aynı şeydir. Ebû Abbâs ise böyle olmadığını ifade eder. Zira isticâbe, "استفعال" babındandır ve bu babın anlamı, fiilin talebidir. İsticâbenin talebi ise cevabının verilmesidir.⁵⁵⁷ O, el-Mücîb isminde kâfirin duasının kabul edilip edilemeyeceği meselesine girmektedir. Ona göre müminin duasına cevap verildiği gibi kâfirin duasına da aynı şekilde cevap verilir. Saffâr, kâfirlerin duasının kabul edilmesinin "Kendisine içten bir inanç ve bağlılıkla Allah'a yakarılır; fakat onları sağ salim karaya çıkardığında bakarsın ki yine Allah'a ortak koşuyorlar."⁵⁵⁸ âyetinin de belirttiği gibi ıslah ve ikna amacına matuf olduğunu söyler.⁵⁵⁹

⁵⁵¹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/522-523.

⁵⁵² en-Nisâ 4/93.

⁵⁵³ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/425.

⁵⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 496-497.

⁵⁵⁵ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 1/425-426.

⁵⁵⁶ el-Bakara 2/186.

⁵⁵⁷ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/593.

⁵⁵⁸ el-Ankebût 29/65.

⁵⁵⁹ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/597.

Tekfir meselesinin ardından sahih tövbenin şartlarının neler olduğu, tövbenin nasıl yapılacağı ve kimin tövbesinin kabul edileceği soruları gündeme gelmektedir. Saffâr; et-Tevvâb, el-Mücîb, Kıbîlu't-Tevb, el-Ĥalîm, el-Ġafîr, el-Ġafûr ve el-Ġaffâr isimlerinde bu soruların cevaplarına yer verir. Ona göre et-Tevvâb isminin meşhur anlamı “isyan eden kimsenin günahını bilmekle birlikte tövbenin kabulüyle onu düzeltendir.” Tövbenin sözlük anlamı ise kötü işlerden güzele dönülmesidir. et-Tevvâb ismi “تاب-یتوب-توبا وتوبة” kökünden türemiştir. Bu isim tövbe kelimesinin mübalağalı hâlidir. Allah için ise kulun tövbesini çokça kabul eden ve tövbenin kabulüyle günahkârın üzerinden günahı düşürerek sevap veren anlamındadır. Kul için bu vasıf kabih şeylerden iyi şeyler ile Allah’a dönme-
sindeki çokluğu ifade eder. Saffâr, et-Tevvâb isminin yüklendiği farklı manaları aktarırken âyetlerden örnekler getirerek görüşünün doğruluğunu teyite çalışır.⁵⁶⁰

O, et-Tâib’in ise Allah’a nispet edilemeyeceği kanaatindedir. Zira bu kelime tevkîfi değildir. İnsanlar için et-Tevvâb ve et-Tâib kelimeleri kullanılabilirken Allah için sadece et-Tevvâb ismi kullanılır.⁵⁶¹ Saffâr’a göre tövbenin üç şartı vardır. Bunlar; pişmanlığın bulunması, günahı ısrarın terk etmesi ve tekrar günah işlememeye azmedilmesidir. Tövbenin kabul şartlarından ilki nasûh tövbesi olmasıdır. Nasûh sözlük anlamı itibariyle “öğüt vermek, nasihat etmek” anlamlarına gelir. Saffâr, “İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah’a tövbe edin”⁵⁶² âyetinde geçen nasûh kelimesinin “İfsad şüphesinden davranışların arındırılmasıdır” şeklinde yorumlamıştır. Nasûh; ihlas ve işlediği günahı ısrarı terk etme anlamlarına da gelmektedir.⁵⁶³

Tövbenin ikinci şartını oluşturan günahı ısrar etmeyi terk, nas ile belirlenmiştir.⁵⁶⁴ Saffâr, kişinin bir günahı işleyip tövbe etmesi sonra yeniden bu günaha dönmesinin veya bir günahı tövbe etmişken başka bir günah işlemesi meselesine de değinmektedir. Ona göre kişi, günahından bu şartlar doğrultusunda tövbe ederse sonra başka bir günah işlerse veya bu günahına geri dönerse ona tövbe vacip olur. Ancak bu durum onun ilk tövbesini geçersiz kılmaz.⁵⁶⁵

Saffâr, Ehl-i Sünnet’in bir günahı tövbe eden kimsenin bunun yanı sıra başka bir günahı ısrar etmesinin ilkiyle ilgili tövbenin sıhhatine bir zarar vermediği görüşünde olduğunu aktarır. Zira tövbe ettiği günahı üzerinde ısrarcı değildir. Saffâr, Mu‘tezile’nin Zemmiyye fırkasının bu görüşte olmadığını ifade eder.⁵⁶⁶ Zemmiyye, Ebû Hâşim el-

⁵⁶⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/422-423.

⁵⁶¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/423.

⁵⁶² et-Tahrîm 8/66

⁵⁶³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/423.

⁵⁶⁴ Âl-i İmrân 3/135

⁵⁶⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/423-424.

⁵⁶⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/424-425.

Cübbâ'ye tabi olan kimselerin oluşturduğu fırkadır.⁵⁶⁷ Ebû Ali el-Cübbâî, tövbe sonrası aynı cinsten günah işleyenin tövbesinin geçerli olmayacağını düşünürken Ebû Hâşim bazı kabihler için edilen tövbenin başka kabihlerin işlenmesi ile geçersiz olduğu görüşündedir. Bunu belirleyen şey ise tövbenin sıhhat şartları olan pişmanlık ve azmin neye taalluk ettiği. Ebû Hâşim'e göre tövbenin taalluk ettiği şey kabihliktir. Dolayısıyla kabih olan her şeyin terki tövbenin sıhhati için gereklidir.⁵⁶⁸ Ebû Ali, Ebû Hâşim'i bu konuda icmâdan ayrılmak iddiası ile eleştirmektedir. Nitekim bir günahattan tövbe edip başka günah üzerine ısrar etmenin tövbenin sıhhatine zarar vermeyeceği konusunda icmâ vardır.⁵⁶⁹

Saffâr, Zemmiyye'nin günah işleyemeyecek şekilde azasını kaybedenin tövbesinin sahih olmayacağını düşündüklerini ifade eder. Buna göre kişi tövbenin öncesinde ve sonrasında kabih fiili işleme kudret ve imkânına sahip olmalıdır. Eğer bu tövbe ettiği günahı işlemekten aciz kalmışsa onun tövbesi geçerli değildir. Örneğin dilsiz kalan kimsenin yalan günahından tövbe etmesi anlamsız ve geçersizdir. Tövbenin sıhhat şartlarından biri olan gelecekte işlenen günaha dönmeye azmetmek fiilini yerine getirebilmek için kudret ve imkân gerekmektedir. Dolayısıyla bu şart yerine gelmeyeceği için sahih görülmemiştir.⁵⁷⁰ Ancak Saffâr, bunun tövbenin sıhhat şartları arasında yer almadığını ve naslarda belirtilen şartlardan daha fazla bir şey söylenemeyeceğine dikkat çeker.⁵⁷¹

Tövbe'nin bir diğer vasfı ise ısrarı terk etmektir. Pişman olmanın ihlasıyla günahattan ısrar etmeyi terk etmek gerekir ve o kimsenin günahına üzülmesi ve günahattan kaçınması onu tekrar işlememeye azmetmesi gerekmektedir.⁵⁷² Zira Saffâr'a göre bir kimsenin günahından pişmanlık duymasının yanı sıra tekrar işlememeye azmetmesi ile kul bu günahattan kurtulmak için bütün çabasını harcamış olur.

Saffâr, kelâm literatüründe tövbe-i ye's olarak geçen ve ölmek üzere olan kimsenin tövbesinin kabul edilip edilmeyeceğine ilişkin tartışmaya da değinmiştir. O, bazı kimselerin *muhtaazar* yani ölmek üzere olan kişinin tövbesinin boğazında ölüm hırılıtsı başlamadıkça kabul edilebilir olduğunu, bazılarının ise ruhu bedeninde bulunduğu sürece tövbe makbuldür dediklerini aktarır. Saffâr, "Allah'ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden pişmanlık getirenlerin tövbesidir."⁵⁷³ âyetindeki "yakınlığın" dünyada kalmaya devam ettiği müddet olduğunu aktarır. Zira dünya hayatının tamamı

⁵⁶⁷ Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 133.

⁵⁶⁸ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 515-517.

⁵⁶⁹ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 520.

⁵⁷⁰ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 526.

⁵⁷¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/424.

⁵⁷² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/423-424.

⁵⁷³ en-Nisâ 4/17.

ölüme yakındır. Saffâr'a göre en doğru görüş tövbenin kabul edilmesi için şartların akıllı tahkik edilerek yapılması gerektiğidir.⁵⁷⁴ Her kime ölüm gelip de akıllı mağlup olursa bu hâlde tövbenin sıhhat şartlarını tahkik edemez dolayısıyla onun tövbesi kabul olmaz. "Yoksa kötülükleri yapıp yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çıktığında 'Ben şimdi tövbe ettim' diyenlerle kâfir olarak ölenler için kabul edilecek tövbe yoktur."⁵⁷⁵ âyeti, bunun delilidir.⁵⁷⁶ Mâtürîdî ve Ebû Muin en-Nesefî de ye's ve be's hâlindeki kişinin imanının geçersiz olduğunu savunmuştur.⁵⁷⁷

Saffâr, günahından tövbenin sıhhat şartlarını yerine getirerek tövbe eden kimsenin ona tövbesinin kabul edileceği vaat edilmiştir demektedir. Ona göre Allah tövbeyi kabul etmeye mecbur değildir. Ancak Kaderiyye, Allah hakkında kulun tövbesini kabul etmesi vaciptir demiştir. Ayrıca onlara göre Allah, kulun ibadetlerinin karşılığını sevap vermek ve kabul etmek zorundadır. Saffâr, Ehl-i Hakk'ın Allah'a herhangi bir yönden bir şeyi vacip kılmadıklarını aktarır. Nitekim "Allah'ın kabul edeceği tövbe"⁵⁷⁸ âyeti buna delildir.⁵⁷⁹ Mâtürîdî de Mu'tezile'nin bu görüşünü eleştirmiştir.⁵⁸⁰

Ḳābili't-Tevb ismi 'tövbeleri kabul eden ve kişiden günahı ıskat eden (düşüren)' anlamındadır. Saffâr, bu isim ile ilgili bilgiyi tövbe bahsinde zikrettiğini ifade eder ve ayırtıya girmez.⁵⁸¹ Daha önce bahsi geçen el-Ḥalîm isminin günahkâr kimseyi hemen cezalandırmayan anlamında olduğunu ifade edilmişti. Kādî Abdülcebbar, el-Ḥalîm isminin 'cezalandırmamak' anlamında olduğu dolayısıyla zâtî sıfatlardan kabul edilmeyeceği düşüncesindedir. Kādî, bu ismin fiilî sıfatlar içinde yer alması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁸² Saffâr' göre el-Ḥalîm, âsiye tövbe etmesi için fırsat tanıyan ve onu hemen cezalandırmayan anlamındadır. Ona göre Allah'ın âsi kimseye tövbe etmesi için ıslahı sebebiyle süre tanınmasında bir hikmet bulunmaktadır. O, "Âyetlerimizi yalanlayanları hiç bilmedikleri yerden adım adım yıkıma götürürüz"⁵⁸³ ve "Oysa biz, bolluk içinde azmış nice şehir halkını helâk

⁵⁷⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/426.

⁵⁷⁵ en-Nisâ 4/18.

⁵⁷⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/426.

⁵⁷⁷ Resul Öztürk, "Kelâmî Açından Ümitsizlik (Yeis) ve İman-Amel İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 50.

⁵⁷⁸ en-Nisâ 4/17.

⁵⁷⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/426-427.

⁵⁸⁰ Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, 100-101.

⁵⁸¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/538.

⁵⁸² Topaloğlu, "Halîm".

⁵⁸³ el-A'râf 7/182.

*etmişizdir.*⁵⁸⁴ hükümlerini delil getirerek âsilerin azgınlıklarının Allah'ı öfkelenendirip cezalandırmak için acele ye yol açmayacağını ifade eder.⁵⁸⁵ Saffâr, Allah'ın âsiye süre vermesinin kendisine vacip olmadığı düşüncesindedir. Zira daha önce belirtildiği gibi Ehl-i Hakk'ın anlayışına göre Allah'a herhangi bir zorunluluk atfedilmez.⁵⁸⁶

Mu'tezile aslah görüşünün de gerektirdiği şekilde Allah'ın âsi bir kimseye tövbe etmesi için vakit vermesinin vacip olduğu düşüncesindedir. Bu görüşü Saffar, Kaderiyye diye zikrederek Mu'tezile'ye atfeder. Onlar, Allah'ın kullarına için en güzel şekilde davranmasının vacip olduğu görüşündedir. Saffar ise bu görüşün batıl olduğunu aktarır.⁵⁸⁷

Saffâr'a göre Kaderiyye'nin el-Ḥalîm ismi ile ilgili görüşü sahih değildir. Zira Allah'ın küçük günahlar hakkındaki hilmi bu söz ile bağdaşmaz. Allah'ın el-Ḥalîm ismi büyük günahlardan ictinâb edenlerin (kaçınanların) bağışlanması içindir. Büyük günahların hilmi sahih olmaz. Zira onların düşüncesine göre Allah'ın âsi kimseye tövbe etmesi için mühlet vermesi zorunludur. Saffâr, Allah'a zorunluluk atfedenlerin hilmi hak etmediğini ancak Allah'a böyle bir zorunluluk atfetmeyen kimselerin hilm konusunda hak sahibi olacağını ifade eder. O, Ehl-i sünnet'in hilm ile ilgili inancının doğruluğuna dikkat çeker. Zira Ehl-i Hakk, Allah'a herhangi bir zorunluluk atfetmez ve Allah'ın ne yaparsa yapsın faziletinden ve adaletinden yaptığına inanır.⁵⁸⁸

Saffâr; iman ve İslâm, imanda istisna, imanda eşitlik, mukallidin imanı gibi konulara esmâ-i hüsnâ yorumu içerisinde yer vermemektedir.⁵⁸⁹ Bu konuları ilâhî isimler ile yorumlamadan müstakil bir başlık altında yer vermektedir.

Tablo 28. Saffâr'ın İman Konusunda Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Mü'min	İmanın Tanımı	Mümin kimdir? Kalp ile tasdik ne demektir?	-
el-Ğafır, el-Ğafûr, el-Ğaffâr	İman ve Amel	Amel imana dâhil midir? <i>el-Menzile beyne'l- menziletayn</i> görüşünün reddi. Allah'ın va'd ve va'di hangi anlama gelmektedir?	Gulât-ı Mürcie, Mu'tezile, Hâricîler

⁵⁸⁴ el-Kasas 28/58.

⁵⁸⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/449.

⁵⁸⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/450.

⁵⁸⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/450.

⁵⁸⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/450.

⁵⁸⁹ Bu konular için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/149-183.

		Mürtekb-i kebîrenin âhiretteki durumu nedir?	
el-Müci'b, et-Tevvâb	Tekfir	Kimler tekfir edilebilir? Kasten adam öldürenin tövbesi kabul edilir mi? Kafirin tövbesi kabul edilir mi? Kâfirin duası kabul edilir mi?	Mu'tezile
el-Ḥalîm	Tövbe	Âsi kimsenin ıslah olup tövbe etmesi için hemen cezalandırılmaması Allah'a vacip midir?	Kaderiyye
el-Ğafir, el-Ğafûr, el-Ğaffâr	Tövbe	Büyük günah işleyenin durumu	Gulât-ı Mürcie, Mu'tezile, Hâriciler
Ḳābilu't-Tevb, el-Mu'âff	-	Kelâmî yorumda bulunulmaz.	-

7. Âhirete İman

Saffâr, esmâ-i hüsnâdan el-Muhyî isminin, “hayatın faili” yani hayatı yaratan, el-Mümît isminin de “ölümün faili” yani ölümü yaratan anlamına geldiğini belirtir. Allah'tan başka yaratan olmadığına göre bunların hâlikı da Allah'tır.⁵⁹⁰

Saffâr, Mu'tezile'den Muammer b Abbâd'ın (öl. 215/380) “Üç boyutlu olduğu düşünülen cisim varlığı da yokluğu da kendi tabiatına bağlıdır.” şeklinde düşündüğünü aktarır. Yani cisim hayatının ve ölümünün hâlikıdır. Onlara göre Allah; hayat, ölüm ve arazlardan herhangi bir şey yaratmaz. Kerrâmiyye'nin ise Allah'ın cisimleri yarattığını, cisimlerin ise arazları yarattığına inandıklarını belirtir. Dolayısıyla ona göre bu anlayış, hayatı ve ölümü cisimlere atfettikleri anlamına gelmektedir. Saffâr, Muammer b Abbâd'ı “Rabbînin kendini vasıflandırması konusunda yalan söyledi” diyerek onu mülhitlerden saymaktadır. Saffâr'a göre o, “Allah arazları yaratmadı” diyerek Rabbi hakkında yalan söylemektedir. Oysa bu anlayış “*De ki: Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek.*”⁵⁹¹ âyetine aykırıdır.⁵⁹²

Kelâm literatüründe berzâh âlemi ölümden sonra yeniden dirilişe kadar geçen süreyi ifade eden bir terimdir. Dolayısıyla kabir ahvalini de kapsar. Mümin, kâfir ve fâsik kimselerin kabir âhvalinin nasıl olacağına dair farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁵⁹³ Saffâr, kabir âhvali ile ilgili olarak çocukların kabir hayatı, peygamberlere kabir sorgusunun hükmü ve ölümden sonraki hayat gibi konulara değinir. Peygamberlerin kabir sorgusunu el-Muhyî ve el-Mümît isimlerinde yorumlar ve onların kabir sorgusuna muhatap olmayacağını düşündüğünü belirtir. Bu konuda açık naslar bulunmamakla beraber ona göre kabir sorgusu imanı doğrulamak içindir. Peygamberlerin Allah'ın varlığının delilleri olmaları sebebiyle böyle bir sorgulaya alınmalarına gerek yoktur. Hz. Peygamber'in kabir azabından korunmak için ettiği duaların onun acziyetini Allah'a ifade etmek için olduğunu düşündüğünü daha önce nübüvvet bahsinde de ifade etmiştik.

Âhîret ahvalinden biri olan ve kıyamet koştuktan sonra ölümlerin yeniden dirilişini ifade eden *ba's* konusunda Saffâr; melek, cin ve şeytanların yeniden nasıl diriltileceklerine değinmekte ve bunun âyetle sabit olduğunu ifade etmektedir. Azrail'in hayatı, ölümü ve *ba's*ının diğer meleklerle aynı olduğunu özellikle belirtir. Bazılarının cennet ehlinin korkması sebebiyle ölüm meleğini Allah'ın yeniden yaratmayacağını düşündüklerini de aktarır. Ona göre bu görüş âyetlere aykırı olmasından dolayı batıldır. Azrail'in görevi, Allah'ın emrettiklerini yapmakla sınırlıdır.⁵⁹⁴ Ayrıca Saffâr, meleklerin cennet

⁵⁹⁰ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/554.

⁵⁹¹ Yâsîn 36/79.

⁵⁹² Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/555.

⁵⁹³ Cüneyt Gökçe, “Berzah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/525.

⁵⁹⁴ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/581-582.

ehline Allah'ın selamını ileteceklerini ve âdemoğlunun cennetten faydalandıkları gibi meleklerin de cennet nimetlerinden nimetleneneğini ekler. Meleklerden zebaniler ise cehennem ehline azap etmekle görevlidirler. Onlar Allah'a ibadete dönerler. Kâfir olan cinler ise âyetle sabit olduğu üzere cehennem azabında daimî olarak kalacaktır.⁵⁹⁵

Saffâr, el-Mu'îd isminin “عود” kökünden türediğini ve aynı kökten müştak olan *iade* kavramının “ilk hâle döndürülme” anlamına geldiğini belirtir. Nitekim “إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ” (Kuşku yok ki başta yaratan da sonra tekrar yaratacak olan da O'dur.)⁵⁹⁶ âyeti bunun delilidir. Saffâr, Hz. İsa ile Hz. Muhammed'in tebliğ dönemi arasında diriliş ve âhirete dair farklı inanişaya sahip altı gruptan söz eder. Bunlardan ilki; âlemin yaratıcısı olduğuna inanmış kimselerdir. Bunlar, ibda' ve ölümden sonra iade ve yeniden yaratılıştan sonra sevap ve ikapların belirlenmesi konusunda Hz. İbrahim'in şeriatına tabidirler. İçlerinde Varaka b. Nevfel'in (öl. 610) de bulunduğu bu grupta yer alanların, ölümden sonra dirilmeye, hesaba çekileceklerine ve cennet ile cehennem varlığına iman ettiklerini nakleder.⁵⁹⁷

İkinci grup, Ömer b. Mersed el-Kelbî'nin takipçileridir. Onlar, ibda' ve iadenin Hâlık'tan olduğuna inanmışlar ancak Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve resulü olduğunu inkâr ederek Allah'a bir yakınlaşma ve şefaet vesilesi olarak putlara tapmışlardır. Onlara göre her kim ölürse kabre defnedilir ve kabirden yolculuk eder. Ölen kişi kabirde kalmaz ve ölümünden sonra haşredileceği güne kadar burayı terk eder. Bu yolculuk “بليّة” olarak isimlendirilir. Saffâr bu kelimenin onların şiirlerinde de geçtiğini ifade eder. Saffâr'ın Arap şairlerinin şiirlerindeki kelime kullanımına vukûfiyeti oldukça dikkat çekmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu onun Arap diline ve cahiliye dönemi şiirlerine hâkimiyetinin bir göstergesidir.⁵⁹⁸

Üçüncü gruptakiler yeniden dirilişin bir yaratıcının fiili olduğuna inanırlar. Ancak ölümden sonraki hayatı inkâr ederler. Saffâr, bu grubun ismini zikretmemekle beraber görüşü reddetmek amacıyla “Sahi biz, ölüp de toprak ve kemik yığımı hâline gelmişken yeniden mi diriltilecekmiz? Geçmişteki atalarımız da mı?”⁵⁹⁹ âyeti ile birlikte daha birçok âyeti ölümden sonra dirilmeye delil göstermektedir.⁶⁰⁰

Dördüncü grup, Dehriyye'dir. Onlar için yalnızca dünya hayatı vardır. Bu sebeple ibda' ve iadeyi inkâr ederler. Saffâr, “Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.”⁶⁰¹ âyetinde de geçtiği gibi bu kimselerin 'bu dünya yaşamından başka bir hayat

⁵⁹⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/583.

⁵⁹⁶ el-Burûc 85/13.

⁵⁹⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/549.

⁵⁹⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/550.

⁵⁹⁹ el-Sâffât 37/16-17.

⁶⁰⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/550-551.

⁶⁰¹ el-Câsiye 45/24.

yoktur' anlayışında olduğunu Arap şiirinde de dehr kelimesinin kullanım örnekleri bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁰²

Beşinci grup “Allah’ın vaadi gerçektir, kıyamet konusunda da bir kuşkuya yer yoktur, denildikçe Kıyamet nedir bilmiyoruz, biz bu konuda zannetmenin ötesinde bir şey yapamayız, kesin bir bilgiye sahip değiliz dediniz”.⁶⁰³ âyetinde geçtiği gibi kıyâmet günü hakkında bir bilgiye ulaşılamayacağı ulaşılsa bile bu bilginin zandan ibaret olduğu inancındadır.⁶⁰⁴

Altıncı grupta yer alanlar ise ibda' ve iadeye inanmakla birlikte Allah'a şirk koşmuşlardır. Saffâr, Abdülmuttalib b. Hâşim'in (öl. 577) de onlardan olduğu söyler. Saffâr bunun delili olarak Zemzem kuyusunda, içinde “Rabbim ve sen mübdi' ve mu'îd'sin” dizesi de bulunan bir şiir okuduğunun rivayet edildiğini aktarır. Züheyr b. Ebî Seleme ve onlardan Zeyd el-Fevâris'in ölülerin lezzet ve elemi bilmedikleri ve kendilerine hitap edilmesini de duymadıkları görüşünde olduklarını aktarır. Saffâr, bu görüşü reddetmek amacıyla kabir ehlinin elem hissettiklerinin delili olarak “Eğer gömülmemiş olsaydın, kabir ehlinin azabını senin iştihasını isterdim, benim iştihâğı gibi.

لو لا أن لا ندافنوا لسألت أن يسمعكم عذاب أهل القبر كما أسمعني” hadisini aktarır. Saffâr, ba's ve ölümden sonra kıyâmet gününden sonra yeniden dirilişin olduğunu ve bunun nass ile sabit olduğunu da ifade eder.⁶⁰⁵

Saffâr, ölümün bir fena veya yok olma olmadığını temellendirmeye çalışmaktadır. Zira ölenler sadece cisimlerdir. Allah, cisimlerde fenâyı yaratmaya kâdirdir. Burada kastedilen Allah'ın ruhlar için ölümü yaratmaya kâdir olduğu ancak ruhların yok olmasına yol açacağı için ölümü yaratmayı dilemeyeceğidir. O, ibda' ve iade kavramları ile bağlantılı olan zayıf ve şişman olanların aynen dirilip dirilmeyeceği, vücuttan ayrılan parçaların durumu ve vahşi hayvanlarca yenilen uzuvların hükmü gibi konulara da değinmekte ve Mu'tezile'nin yeniden yaratmanın temel unsuru konusundaki görüşlerini de eleştirmektedir.⁶⁰⁶

Saffâr'a göre yeniden iadeye konu olacak kimseler iki gruptur. Bunlardan ilki dünya hayatında yapıp ettiklerinden hesaba çekilecek olanlardır. Bu kimselerin sevap ve günahlarının değerlendirilmesi için yeniden yaratılacakları, âyet ve hadislerle sabittir. Diğeri ise âhirette hesaptan muaf olanlardır. Muaf olanlar Hz. Âdem ve onun haricindekiler olarak ikiye ayrılmaktadır. Hz. Âdem haricindekiler bebek, çocuk ve akıl sağlığı yerinde olmayan delilerdir. Ehl-i Hak/Ehl-i sünnet, bu kimselerin haşr için toplanılacağı

⁶⁰² Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/551.

⁶⁰³ el-Câsiye 45/32.

⁶⁰⁴ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/551.

⁶⁰⁵ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/552-553.

⁶⁰⁶ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/570.

görüşündedir. Nitekim bu görüşün delili olarak zikredilen âyetler de bulunmaktadır.⁶⁰⁷ Mu'tezile'nin çoğunluğu, hesaba muhatap olmayacakların haşr edilmeyeceğini ileri sürmüştür. Zira onlara göre yeniden yaratmaya konu olanlar, yalnızca mükellef olanlardır.⁶⁰⁸ Saffâr'a göre onlar dirilişi yalnızca ceza verilmesine bağladıkları için hatalı bir görüşe sahip olmuşlardır. Saffâr, İbn Fûrek'in eserine atıf yaparak Eş'arî'nin hesaba muhatap olmayan kimselerin haşr edilmesini mâkul gördüğünü aktarır. Ehl-i Hakk'ın ise haşri yalnızca ceza için değil aynı zamanda kulun nimetlendirilmesi için de kabul ettiğini belirtir. Dolayısıyla onlar çocuk, bebek ve mecnunların Allah tarafından nimetlendirileceği için yeniden diriltilecekleri konusunda ittifak hâlinindedir. Nitekim "İman eden, soylarından gelenlerin de aynı iman ile kendilerini izledikleri kimselerin yanlarına bu zürriyetlerini katacağız."⁶⁰⁹ âyeti buna delildir.⁶¹⁰

Dünyada çekilen musibet ve elemelerin bir karşılığı olarak âhirette bu kimselere ödenecek bedeli ifade eden kavram, 'ivazdır (العوض)'. Saffâr, ivaz konusuna da değinerek, Eş'arîler'i söz konusu kimselere âhirette ivaz verilmesini vâcip görmekte ve bu açıdan Mu'tezile'ye yaklaşmakla eleştirmektedir. İvaz kavramı daha çok Mu'tezile'nin adalet ilkesi ve aslah prensibi ile ilgili bir konudur ve bebek, çocuk, deli ve hayvan gibi mükellef olmayan varlıklar için âhirette verilen bir karşılıktır.⁶¹¹ Mu'tezile'nin ivaz görüşüne göre çocuklar haşr edilir ve sonra kendileri için yaratılan cennete alınıp mükâfatlandırıldıktan ve dünyada yaşadığı elemelerin karşılığı verildikten sonra toprak olurlar. Ancak Saffâr, bebek ve çocukların insanoğlu için 'mutluluk (سخره)' kaynağı olarak yaratıldıklarını, bu mutluluğun cennette de yaşanacağını ancak onlar için hesap ve sorgu olmayacağı görüşündedir. Bu sebeple Mu'tezile'nin ivaz anlayışını hatalı bulur.⁶¹²

Saffâr'a göre vahşi hayvanlar, haşerat ve kuş gibi hayvanların yeniden yaratılması delil ile sabittir. Nitekim "Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp rablerinin huzuruna getirileceklerdir."⁶¹³ âyeti bu

⁶⁰⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/570.

⁶⁰⁸ Kâdî'ya göre müşrik çocuklarının ebeveynlerinden dolayı cehennem azabına muhatap olmaları Allah'ın adalet prensibine aykırıdır. Bu meseleyi müstakil bir başlık altında ele alarak nasların da bu görüşü desteklediğini ifade eder. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 2/284-294.

⁶⁰⁹ et-Tûr 52/21.

⁶¹⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/571.

⁶¹¹ İvaz görüşü hakkına bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 2/312-324; Orhan Şener Koloğlu, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'ade)", *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (Haziran 2008), 25-26.

⁶¹² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/571-572.

⁶¹³ el-En'âm 6/38

naslardan biridir. Bu canlılar, ona göre haşrolunduktan sonra yeniden toprak olurlar. O, İbn Fûrek'ten Eş'arî'nin hayvanların yeniden haşredilmesi konusunda hüküm vermediği ve tevakkuf ettiğini aktarır.⁶¹⁴ Bu canlıların haşredilmesi ivaz için değil Allah'ın kudretinin izharı içindir. Fakat Kâbî, söz konusu canlıların ivaz sebebiyle haşredileceğini düşünmektedir. Saffâr, Mu'tezile'nin ivazın dünyada, kabirde veya daimi kalınacak yer olan cennette verilmesini uygun gördüğünü aktarır. Onlara göre özellikle hayvanların yaşamı ve haşri bu ivaz içindir. Saffâr, Cafer b. Harb'ın (öl. 235/849-85) yılan, akrep ve haşerat gibi zehirli ve yırtıcı hayvanların dünya hayatında yahut âhirette bir süre nimet verilmesinin ardından elem hissetmeyecek bir şekilde cehennem ehline birer azap verici olmak üzere cehenneme gönderilmelerini mümkün gördüğünü aktarır.⁶¹⁵

Saffâr, Mu'tezilî Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin (öl. 250/864) bu canlıların haşredileceğini, sonrasında ise yok edileceği kanaatine de değinir. Ebû İshâk en-Nazzâm (öl. 231/845) ise Allah'ın çocukları anne babalarının günahları sebebiyle cehenneme koymayacağı ve azap etmeyeceği düşüncesindedir. Zira bu durum adalet ilkesine aykırıdır ve zulümdür. Allah ise zulümden münezzehtir. Aynı zamanda Saffâr, konu ile ilgili Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50[?]) ve Muammer b. Abbâd'ın (öl. 215/830) görüşlerine de değinir. Onlara göre hayvanlar âhiret ahvalindeki durumlarına göre ikiye ayrılır. İlk grup hayvanlar; görünüş itibarı ile güzeldir ve cennet nimetlerinden lezzetlenebilirler. Bu hayvanları görmek Allah'ın velî kullarını mutlu eder. Diğer grup ise görünüşü çirkin ve eziyet verici olanlardır. Onlara göre Allah, bu gruptaki hayvanları cehennem ehline eziyet olsunlar diye cehenneme koyacaktır. Saffâr bu görüşü benimseyenlere Ehl-i Sünnet'in hayvanların cennete giremeyeceği konusunda ittifak ettiklerini belirterek karşı çıkar. O, cennetin fazilet yurdu olduğuna dikkat çekerek bu canlıların cennete girmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Saffâr tarafından isimleri zikredilmeyen bir grup ise çocuk, mecnun ve hayvanların haşredilmeyeceğini iddia etmiştir. Onlara göre kişiye sevap verilmesi; mükellef olmasından sonra gerçekleşir. Eğer teklif yoksa haşr edilmekte de bir fayda yoktur.⁶¹⁶

Saffâr esmâ-i hüsnâdan el-Muhyî, el-Mümîd ve el-Mu'îd isimlerinin yorumunda, vücuttan ayrılan uzuvların hükmü, vahşi hayvanlarca yenilen uzuvların nasıl haşrolacağı, kişinin zayıf ve şişman olmak gibi dünyada sahip olduğu arazlarla aynen dirilip dirilmeyeceği konularına değinir. Vücuttan ayrılan organlarla ilgili olarak "Onların derileri pişip acı duymaz hâle geldikçe, derilerini başka yenisiyle değiştiririz ki acıyı duysunlar."⁶¹⁷ âyetini, Allah'ın bu organları yeniden yaratmaya muktedir olduğuna delil olarak gösterir. Yanmış

⁶¹⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/584.

⁶¹⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/585.

⁶¹⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/585-587.

⁶¹⁷ en-Nisâ 4/56.

deriyi ilk hâline döndüren Allah'ın elbette yepyeni bir el yaratması mümkündür. Çünkü ilk yaratılışta var olan uzvun sonrasında vücuttan ayrıldığında hüküm bakımından vücudun geri kalanından ayrılması mümkün değildir. İlk yaratılışta var olan asıl uzuv ile sonradan yaratılan ikinci uzuv hüküm bakımından eşittir.⁶¹⁸

Saffâr, Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin yaratılan asıl uzvun sonrasında vücuttan ayrılması durumunda yaratılacak olan yeni uzvun hüküm bakımından ilkinden farklı olduğu görüşünü aktarır. Kâ'bî'ye göre başlangıçta mümin olan kimsenin elinin kesilmesi durumunda, bu kimse kâfir olursa eli başka bir müminin ziyade uzvu olarak yaratılır. Bunun tersi de mümkündür. Saffâr, Ebû Hanîfe'nin görüşünü referans alarak 'uzuvlardan oluşan insanın her uzvunun ayrı ayrı iman vasfı ile sıfatlanması muhâldir' diyerek bu görüşü reddeder. Zira ona göre bütün uzuvların hükmü aslın hükmüne tabidir. Yani kişinin iman durumu ne ise tüm bedeni için de aynı hüküm geçerlidir.⁶¹⁹

Saffâr, el-Mu'îd ismi kapsamında dünya hayatında sahip olunan zayıflık ve şişmanlık gibi arazların âhiretteki durumu ile ilgili sorulara da cevap verir. O, Ebû'l-Abbas el-Kalânîsî'nin (öl. 4./10. yüzyıl başları) yalnızca cisimlerin iadesini mümkün gördüğünü ve arazların ölümden sonra haşredildiğinde kişiye yeniden iadesini mümkün görmediğini aktarır.⁶²⁰ Saffâr'a göre ise şişmanlık ve zayıflık yaratılmanın aslî unsurlarından biri olmadığı için yeniden yaratışa konu olmaz. Nitekim bu husus, birçok nass ile sabittir. Buna göre insanın dünyada kazandığı fizikler özellikler, dünya hayatında kalacak ve âhirette yeniden haşredilmeyecektir.⁶²¹

Vahşi hayvanlar ve kuşlar tarafından yenilen uzuvların nasıl haşredileceği, âhiret bahisleri kapsamında tartışılmıştır. Bu konuyu ilk gündeme getirenler ise Mu'tezililerdir ve kendi aralarında tartışmışlardır.⁶²² Saffâr, bu hayvanlardan birinin bir insanın uzvunu yahut bir başka hayvanın uzvunu yemesi durumunda bu uzuvların artık yiyen hayvanın vücudunun bir parça olarak kabul edileceği görüşündedir. Bu uzuvların nasıl haşrolunacağı ile ilgili naslarda ayrıntılı bir bilgi ise bulunmamaktadır. Saffâr, bu durumdaki uzuvlara Hind bint Utbe'nin (öl. 14/635), Uhud Savaşı'nda şehit edilen Hz. Hamza'nın kalbini dişlemesini örnek vermiştir. İnsan uzuvları vahşi hayvanlar tarafından da yenilebilmektedir. Bu durumdaki bir insan uzvu, Saffâr'a göre yiyen hayvanın bedenine dönüşmesi sebebiyle artık ceza veya mükâfata muhatap değildir. Ayrıca ona göre vahşi hayvanlarca yenilen uzuvların âhiretteki akıbetlerinin ayrıntısı ile ilgilenilmesini doğru değildir ve

⁶¹⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/574.

⁶¹⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/574-575.

⁶²⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/554; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 234.

⁶²¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/576-578.

⁶²² Koloğlu, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'ade)", 35-36.

bu ilgilenme kişiyi hatalı bir sonuca götürebilir.⁶²³ Ona göre kişiye; Allah'ın kullarını kıyamet günü uzuvları ile birlikte yeniden yaratacağına, ruhlara bedeni yeniden giydireceğine, kullarını kıyâmet günü haşredeceğine ve bu haşrin zamanının ve nasıl olacağına yalnızca Allah'ın dilemesi ile olacağına inanması gereklidir. Mu'tezile'den bazıları ise insanın hayatını devam ettirecek unsurların yeniden yaratmaya konu olacağı görüşündedir. Şişmanlık ve zayıflık yahut hayatının bir döneminde vahşi hayvanlar tarafından yenilmesi veya kesilmesi sebebiyle var olmayan uzuvlar kişinin nasıl bir kişi olduğunu değiştirmedeği gibi hayatının devamını sağlayacak aslî unsurlar da değildir. Buna göre hayatının belli bir döneminde değişime uğrayan unsurlar yeniden yaratılmaz.⁶²⁴

Saffâr, el-Mu'îd isminin yorumunda melek, cin ve şeytanların âhiretteki durumlarına da değinir. Ona göre melek, cin ve şeytanlar mürekkep varlıklardır ve hâdis bir hayata sahiplerdir. Nitekim onların ruhları da yaratılmıştır. Aynı zamanda cinlerin mükellef varlık oldukları âyet ile sabittir. Şeytanların da haşrolunacağı âyet ile sabittir.⁶²⁵

Saffâr, âhîret meselelerinden biri olan hesap gününe dair bilgi ve tartışmaları el-Hasîb ve el-Câmi' isimlerinde yorumlar. el-Hasîb ismi kapsamında âhirette hesabın mahiyetine dair ayrıntılara yer verir. Buna göre el-Hasîb ismi muktedir anlamındadır. O, "O, hesap görenlerin en çabuğudur."⁶²⁶ âyetini Allah'ın kıyâmet günü kullarını hesaba çekeceğinin delili olarak aktarır. Aynı zamanda hesap günü ile ilişkilendirdiği diğer bir isim olan el-Câmi' isminin "جمع" kökünden ism-i fâili olduğunu aktarır. el-Câmi' kelimesinde aded bakımından çokluk ifade edilir. Saffâr, Allah'a nispet edilen el-Câmi' isminin "hesap günü için mahlûkatı toplayan" anlamında olduğunu belirtir. Allah melekleri, insanları, cinleri ve hayvanları kıyâmet gününde hesap yerinde toplayacaktır. Aynı zamanda Allah yaratılış sırasında, ruhları ve farklı yüzleri (eczaları) cisimlerde ve şekilleri de cevherlerde toplayandır. Dolayısıyla Allah kıyâmet günü; bütün mahlûkatı yeniden yaratacak ve hesap yerinde toplayacaktır. Sonrasında ise cennet ehlini cennette, cehennem ehlini ise cehenneme koyacaktır.⁶²⁷

Saffâr, el-Hasîb isminde Allah'ın kıyâmet günü kullarını tek tek hesaba çekeceğini ancak biri ile meşgul olmasının diğeri ile meşgul olmasına engel teşkil etmeyeceğini belirtir. Saffâr, bir grubun Allah'ın kullarını kıyâmet günü hesaba çekmeyeceğini iddia ettiğini aktarır. Ancak hesap konusu ile ilgili gelen Kur'ân nasları bu iddianın doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Bazıları ise kâfirlerin hesaba çekilmeksizin cehenneme gireceğini ve dolayısıyla müminlerin yalnız başlarına hesaba çekileceğini iddia etmektedir. Saffâr'a

⁶²³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/577-578.

⁶²⁴ Koloğlu, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", 27-29.

⁶²⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/578-579.

⁶²⁶ el-En'âm 6/62.

⁶²⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/428-429.

göre bu görüş kesin bilgi ifade etmez. Çünkü bu konuda gelen naslar mümin ve kâfirin durumunu ayrı ayrı açıklamaz.⁶²⁸

Saffâr, Allah'ın kullarını hesaba çekerken mü'minlerin günahlarından dilediğini ya onun fazileti sebebiyle ya da şefaata edenin şefaati sebebiyle herhangi bir cezalandırma olmaksızın affedeceğini, bazılarını da günahı için cezalandıracağını ve bundan sonra affedeceğini belirtir. Ona göre Allah kullarının güzel fiillerini (hasenat) kabul eder ve kulunu en güzel şekilde mükafatlandırır. Buradan da anlaşılacağı üzere ona göre günahların affi için şefaata, Allah'ın takdirinde olan bir hususdur.⁶²⁹

Saffâr, ed-Dâ'im isminin yorumunda cennet ve cehennem devamı ve cennet ile cehennemin yaratılmış olup olmadığı gibi konulara değinmektedir. Buna göre cennet ve cehennem ehli âhirette cennet ve cehennemde hayatını devam ettirecektir. Nitekim bu görüş Kur'ân ile sabittir.⁶³⁰

Saffâr, Allâf'ın kulların âhiretteki durumu ile ilgili görüşünü aktarır. Buna göre âhiret yurdu imtihan yeri değil mükâfat ve ceza yeridir. Dolayısıyla cennet ehli cennette, cehennem ehli de cehennemde hareketsiz kalacak ve dâimî bir sükûn içinde bulunacaklardır. Eğer insanlar cennette ihtiyarî fiiller yapacak olsalardı sorumlu tutulmaları gerekirdi, hâlbuki âhiret sorumluluk yeri değildir. Bu hâlde Allah, kulları üzerinde nimetlendirme ve azaplandırma üzerinde bir takdirde bulunmaz.⁶³¹

Saffâr, Kâ'bî'nin cennet ve cehennem hâlihazırda yaratılmış olup olmadığına ilişkin görüşüne değinir. Ka'bî'ye göre bunlar yaratılmış da olabilir, yaratılmamış da. Eğer böyle ise kıyâmet kopunca yeniden yaratılırlar demektir. Buna karşılık Saffâr, Ehl-i sünnet ve çoğu fırkanın cennet ve cehennem yaratılmış olduğunu ve fena bulmasının da uygun olmadığı görüşünü benimsediğini aktarır. Aynı şekilde cennet ve cehennem ehli de böyledir. Saffâr'a göre cennet ve cehennem bekâsını ve ehlini inkâr edenler naslara muhalif bir görüş benimsemeleri sebebiyle küfre girmiş olurlar. O, "Rabbinin dilediği hariç, onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Rabbin gerçekten istediğini yapar."⁶³² âyetini buna delil olarak zikreder. Âyette "gökler ve yer durdukça" ifadesi âhiretteki gökler ve yerler durdukça anlamında yorumlamıştır.⁶³³

Saffâr, el-Muhyî ve el-Mümîd isimleri kapsamında sûra iki üfleme arasında insanın var olmasının mahiyeti ile ölümlere telkin verilmesinin hükmü gibi konulara da değinir.⁶³⁴

⁶²⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/437.

⁶²⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/437.

⁶³⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/468.

⁶³¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/468.

⁶³² Hûd 11/107.

⁶³³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/468-469.

⁶³⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/563-566.

Kıyametin kopmasını ve yeniden derilmesini ifade eden ve seslenmek, ses çıkarmak anlamlarına gelen sûr kelimesi Arapça “صور” kökünden türemiştir. Bu kelime Kur'ân'da on farklı âyette üfürmek anlamına gelen bir başka kelime olan “نفح” dan gelmektedir.⁶³⁵ Saffâr sûra iki kez üfleneceğinin delili olarak

وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ
 636 “يَنْظُرُونَ” ve 637 “إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ” âyetini zikretmektedir.⁶³⁸ O, sûra üflenip de yok olduktan sonra yeniden dirilişte yaratılan kişinin simasının nasıl olacağı ile ilgili yorumlara da değinir. Nasların bu konuda kişinin yeni bir sûrette mi olacağı yoksa önceki gibi mi olacağı ile ilgili ayrıntılı bilgi vermediğine dikkate çeker. Saffâr'a göre Allah insanın ruhunu yeniden dilediği bedende dilediği şekilde diriltebilir ve bedeninin tamamına veya bir parçasına dilediği şekilde azap edebilir.⁶³⁹

Saffâr, ölüye telkin verilmesinin hükmü konusunda bunun meşru olduğunu ifade eder. Zira ölen kimseye ruhu ve aklı geri verilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'de Ömer b. Hattâb'ın sorusuna karşılık olarak o gün münker ve nekir meleklerinin sorgusuna cevap verirken aklın yerinde olacağına işaret etmiştir. Saffâr, Ehl-i Hakk'ın ölüye verilen telkinin yaşayanlara verilen telkin gibi olması gerektiğini düşündüklerini ifade etmektedir. Buna göre telkin verilecek kişinin ismi ve annesinin ismi zikredilerek ona dininin İslâm ve peygamberinin de Hz. Muhammed olduğu söylenir. O, öldükten sonra ruhun yeniden iade edileceğinin bilgisinin sabit olduğunu ve ölüye verilecek telkinin şahadet olduğunu ifade eden hadisler bulunduğu dikkate çeker. Mu'tezile'ye göre kişi öldükten sonra telkin verilmesini mümkün olmadığı görüşünü de aktarır. Onlar, yaşamı sona eren kimseye telkin verilmesini akıl dışı olarak görmüşlerdir.⁶⁴⁰

Münker ve nekir meleğinin kabir sorgusu da Saffâr'ın aktardığına göre müteakdimûn âlimlerinin geneli tarafından kabul edilmiştir. Zira delillerin ispatı nasıl dünyada resûl gönderilerek ve deliller verilerek yapılıyorsa aynı şekilde kabirde de yapılmaktadır. Aynı şekilde mizânda kulların kitapları açıldığında da deliller ortaya konulmuş olur. Saffâr, kabir azabının delili olarak Câbir b. Abdullah'ın rivayet ettiği (öl. 78/697)

⁶³⁵ Adil Bebek, “Sûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/533.

⁶³⁶ “(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah'ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sûra yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar.” ez-Zümer 39/68.

⁶³⁷ “(Cezaları) korkunç bir sestene ibaretti; sönüp gidiverdiler.” Yâsîn 36/29.

⁶³⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/563.

⁶³⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/564.

⁶⁴⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/565.

“إِنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ تُنْتَبَى فِي قُبُورِهَا” (Şüphesiz bu ümmet, kabirlerinde imtihan olunacaktır.)” hadisini zikretmekte ve bu hadisin farklı lafızlarda gelmiş hâllerine de yer vermektedir. Saffâr, çocuğun kabir sorgusunun misâk-ı evvelden olduğunu ifade eder. O bu görüşünü, Resûlullah’ın oğlu İbrahim vefat ettiğinde Hz. Peygamber; “إِنَّهُ سَلَّ عَنْ الْمَيْتِاقِ” (Misâk-ı evvelden soruldu)” şeklindeki hadis ile delillendirmektedir. Buna göre henüz buluşa ermemiş çocukların kabir sorgusu Allah’ın ilk yaratılıştaki insanlar ile yaptığı kabul edilen ilk sözleşme ve ilk ahidden⁶⁴¹ yapılacaktır.⁶⁴²

Saffâr, el-Muhyî ve el-Mümît isminde âhiret merhalelerinden ilki olan kabirde çekecek azabı ruh, beden yahut her ikisinin birden çektiğine dair bazı yorumlarda bulunmakta ve delillerini zikretmektedir. Ona göre ölü kimsede yeniden hayat yaratılmasından sonra bütün uzuvlarına azap edilmesi caizdir. Aynı şekilde uzuvlarının hepsine değil de yalnızca bazılarını azap edilmesi de mümkündür. Zira Allah’ın bazı uzuvlarda hayat yaratıp bazılarında yaratmaması muhal değildir. Saffâr, münker ve nekir meleklerinin ölüyü sorguya çektiği sırada kişinin bazı uzuvlarının kuşlar ve vahşi hayvanlarca yenilmesi de mümkündür. Ancak Saffâr, Buhara Hanefî fıkıh âlimlerinden olan Ebû Hafs el-Kebîr’in (öl. 217/832) kabirde Allah’ın ruh ve bedene yeniden hayat verdiğini ve azabın hem ruha hem de bedene yapıldığını ancak daha sonra ruhun bedeni terk ettiğini ve bu durumda da azabın ruha yapıldığını düşündüğünü aktarır. Saffâr bu görüşün isabetli olmadığına dikkat çeker. Zira azap, ceset olmaksızın ruha, ruh olmaksızın cesede, aynı anda ruh ve cesede olabilmektedir. Nitekim naslarda azabın vücudun bir parçasına yapılabileceğine ilişkin “*O zaman boyunlarında halkalar ve zincirlerle şiddetli ateşe sürüklenirler...*”, “*...şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar.*” ve “*...onu kıyamet günü kör olarak haşrederiz.*” âyetleri gibi daha birçok delil bulunmaktadır.⁶⁴³

Saffâr, el-Muhyî ve el-Mümît isimlerinde düşük doğan çocuğun durumu ile ilgili bilgi de vermektedir. Ebû Hafs el-Kebîr, Saffâr’ın aktardığına göre bebeğe ruhun üflenmesi durumunda haşrolacağını, ruhu üflenmediğinde ise yeniden yaratılmayacağını kanaatindedir. Saffâr’ın “bizim âlimlerimize göre” diyerek aktardığı görüşe göre ise bebeğin bazı uzuvlarının belli olması durumunda haşre konu olmaktadır. Saffâr, hadis âlimleri İbn Sîrîn (öl. 110/739) ve Şa’bî’nin (öl. 104/722)

“يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّىٰ بِالْمَيْقُطِ يَطَّلُ مُحَبِّطِنَا عَلَىٰ بَابِ الْجَنَّةِ” hadisindeki düşük çocuktan kastedilenin azaları teşekkül etmiş cenin olduğunu düşündüklerini ifade eder. Zira o, azaları henüz belirginleşmemiş olan “embriyo (المضغعة)” hükmündedir. Ruhun üflenmesi ise bebeğin düşük olmasının şartı değildir. Aynı şekilde bir muhaddis olan İbrâhîm en-Nehaî (öl.

⁶⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Bezmi-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992); Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/569.

⁶⁴² Söz konusu âyetler için bk. Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/567-568.

⁶⁴³ Saffâr, *Telhişü'l-edille*, 2/572-573.

96/714) ise düşük doğan çocuğun ister uzuvları belli olsun ister olmasın genel vücut yapısı belli olması sebebiyle düşük doğan çocuk hükmünde olduğu görüşündedir. Zira o bir su parçası hâlden embriyo olana kadar ki süreçte de insan hürmetine ulaşmıştır. Dolaşısıyla ona göre insan hürmetine ulaşması uzuvlarının belirginleşmesi değil bebeğin genel vücut yapısının insan suretinin belli olması sebebiyledir.⁶⁴⁴ Saffâr, ise “bizim âlimlerimiz” şeklinde ifade ettiği görüşte bebeğin uzuvlarının insana benzemesi durumunda onun yeniden diriltileceğini ifade eder. Aynı zamanda Saffâr, söz konusu hadisin diğer kelimelerinin anlamları üzerinde de durmakta ve bunların yorumuna değinmektedir.⁶⁴⁵

Saffâr; mizan, sırat, rü'yetullah⁶⁴⁶, mahşer gibi konulara esmâ-i hüsnâ yorumu içerisinde yer vermemekte müstakil bir başlık altında ele almaktadır.⁶⁴⁷

Tablo 29. Saffâr'ın Âhîret Hayatına Dair Atıf Yaptığı Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ Delili	Konu	İlgili Kelâmî Konu	Eleştirdiği Grup
el-Muhyî, el-Mümît	Âhîret Ahvali	Allah ölümü de hayatı da yaratandır. Kimse öldükten sonra yeniden dünyaya dönemez. Allah yalnızca cisimleri yaratmaz arazları da yaratır.	Muammer b. Abbâd, Mecûsiler, Kerrâmiyye, Gulât-ı Revâfiz
el-Muhyî, el-Mümît	Berzâh	Çocukların ve peygamberlerin kabir sorgusu nasıldır?	
el-Muhyî, el-Mümît	Ba's	Azrail yeniden yaratılacak mı? Meleklerin âhîretteki görevleri nelerdir? Müslüman ve kâfir cinlerin âhîret ahvali nasıldır?	
el-Muhyî, el-Mümît	Haşr	İbda' ve iadenin mahiyeti - kapsamı, İvaz. İnsanın vücudundan kopan organların ve vahşi hayvanlarca yenilen uzuvların haşrinin nasıl olacağı.	Saymerî, Nazzâm, el-Allâf, Muammer b. Abbâd, Kâbî, Cafer b. Harb, Kalânîsî, Mu'tezile, Eş'arî

⁶⁴⁴ Bu hadisteki kavram yorumları için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/573.

⁶⁴⁵ Rü'yetullah ve Allah'ın rüyada görülmesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/274-278.

⁶⁴⁶ Sırat köprüsü ve mîzan hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/867-911.

el-Mu'îd	Haşr	Melek, cin ve şeytanların âhiretteki hayatı nasıldır? Şişman ve zayıf kimsenin haşri nasıldır?	Sâbîler, felsefeciler, Kalânîsî, Mu'tezile
el-Ḥasîb, el-Câmi'	Hesap	Allah bütün mahlukâtı hesap meydanında toplayacak mı? Mümin ve kâfirlerin hepsi hesaba çekilir mi? Allah, kullarını teker teker mi hesaba çekecektir?	
ed-Dâ'im	Cennet ve Cehennem	Cennet ve cehennem yaratılmış mıdır? Cennet ve cehennemde kullar hareket hâlinde midir?	Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Kâ'bî
el-Ḥasîb	Şefaat	Âhirette şafi'in şefaati kulların günahlarının bağışlanması için bir vesile midir?	
el-Muḥyî, el-Mü'mît	Ölüye Telkin Verilmesinin Hükmü	Ölü kimseye telkin verilebilir mi? Telkin sırasında neler söylenmelidir?	Mu'tezile
el-Muḥyî, el-Mü'mît	Çocuğun Kabir Sorgusu	Henüz mükellef olmayan çocuğun kabir sorgusu nasıl olur?	-
el-Muḥyî, el-Mü'mît	Kabir Azabı	Kabir azabına ruh ve cesetten hangisi muhataptır?	Ebü Hafs el-Kebîr
el-Muḥyî, el-Mü'mît	Düşük Doğan Çocuğun Durumu	Düşük doğan çocuk hangi durumda haşrolunur?	İbrâhîm en-Nehâî

8. Hilâfet Görüşü

Saffâr, siyasî ve fikhî yönü bulunan imâmet/hilâfet konusunu esmâ-i hüsnâ ile ilişkilendirerek yorumlamaz. Bu konuya müstakil bir başlık ayırarak Hz. Peygamber sonrası dönemde göreve gelen hâlifelerin geldiği sıra ile hilâfet kurumunu ele alır aynı zamanda burada imâmetin Kureyşliliği meselesine de değinir. Belirtilmelidir ki çalışma sırasında Saffâr'ın bu konuyu esmâ ile yorumlamamasının sebebine dair herhangi bir bilgi veya açıklamasına rastlanmamıştır.⁶⁴⁸ Ancak onun siyaset ile bağlantısı olan bu konuyu esmâ-i hüsnâ ile irtibatlandırmadan ele alması oldukça yerinde görünmektedir.

⁶⁴⁸ İmâmet ve hilâfet konusu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2/813-842.

SONUÇ

Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille* eserinin esmâ-i hüsnâ bölümü incelendiğinde onun yaşadığı dönem olan 5./11. yüzyıl öncesi esmâ-i hüsnâ literatürü ve özelde Hanefî-Mâtürîdî literatürü içerisinde farklı bir yere sahip olduğu görülür. Yaptığımız araştırma sonucunda, onun esmâ-i hüsnânın yorumu açısından özellikle Hanefî-Mâtürîdî geleneği içinde örneği görülmemiş özgünlükte *Telhîşü'l-edille* adlı incelediğimiz eseri ortaya koyduğu sonucuna ulaşılmıştır. Saffâr'ın esmâ-i hüsnâyâ dair emek ve yorumları, Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin bu alanda muhtevalı bir eser yahut eser bölümü kalem almamaları sebebiyle bir boşluğu doldurma gayreti şeklinde düşünülebilir. Zira Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden bu konuya dair günümüze ulaşmış ayrıntılı bir çalışma ulaşmamıştır.

Saffâr, ilâhî isimleri, belli yorum ilkelerine bağlı kalarak sistematik şekilde anlamlandırır. Bu ilkelere bağlılık onun için oldukça önemlidir. Zira bu ilkeler doğrultusunda muhalif gördüğü görüşleri eleştirmektedir. O, Allah'a nispet ettiği 178 esmâ-i hüsnâyı öncelikle lugavî açıdan hangi kelimeden müştak oluşuna dair tesbit ve değerlendirmelerde bulunarak ve ilk dönem Arap dili âlimlerini referans göstererek izah eder. Onun dil anlayışı ve esmâ-i hüsnâ yorum yöntemi, *kelimelerin vazolunduğu aslî mananın (aslü'l vaz') korunması gerektiği* ilkesine dayanır. Aynı zamanda onun, yaptığı atıflar sebebiyle Arap diline ait erken dönem şiirlerine de vakıf olduğu görülmekte ve bu dilin kurallarını lugat âlimi olan dedesinden babası yolu ile edindiği bilinmektedir. Aynı zamanda Saffâr'ın eseri incelendiğinde erken dönem dil, hadis ve kelâm âlimlerine yaptığı atıflar sebebiyle esmâ-i hüsnâ konusunu mütেকaddîmûn âlimlerini referans alarak yeniden tedvin etme çabası içinde olduğu da söylenebilir.

Saffâr, esmâ-i hüsnâyı çağdaşı Gazzâlî'den farklı olarak tasavvufî yorumlamalara yer vermeden izah etmektedir. Yaptığımız incelemeler sonunda, onun esmâ-i hüsnâ yönteminin kelâmî bakış açısına dayandığı sonucuna ulaşılmıştır. Zira onun yorum ve yöntemi incelendiğinde kelâmın amaçlarından biri olan İslâm inançlarını savunma, muhalif din ve mezheplerin görüşlerini reddetmeye ve çürütmeye dayalı anlayışı, esmâ-i hüsnâda değerlendirmelerinde de görülmektedir. O bu kapsamda genel olarak Hıristiyanlığı ve mezheplerini, teslis anlayışları başta olmak üzere hedef alarak ilâhî isimlerin izahında eleştirmektedir. Dolayısıyla onun muhalif görüşleri reddetme çabasında, esmâ-i hüsnâ önemli bir kaynak konumundadır.

Eseri incelendiğinde Saffâr'ın Ehl-i Hak olarak adlandırdığı Ehl-i sünnet'i ve özelde Hanefî-Mâtürîdî din anlayışını benimsediği ve savunduğu tespit edilmiştir. Eseri *Telhîşü'l-edille*'nin tamamı dikkate alındığında Allah'ın isimlerinin tartışmalı kelâmî

konularla ilişkilendirilerek konu edinildiği, delil olarak kullanıldığı ve izaha çalışıldığı görülür. Rivayet ettiği 178 esmânın %75'ini sistematik kelâm konularına karşılık gelecek şekilde yorumlanması, onun esmâ-i hüsnâya yaklaşımının özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

Ulûhiyet bahislerinin %85'ine karşılık gelen esmâ-i hüsnâ bölümü, Saffâr'ın yorum yöntemi ile yalnızca Allah'ı tanımak için bir vasıta olmanın çok ötesinde bir değere ulaşmış görünmektedir. Nitekim yapılan çalışmada, Saffâr'ın semantiğe dayanan ve kelâmî bakış açısını içeren esmâ-i hüsnâ yorum yönteminin; esmâ-i hüsnânın yalnızca ulûhiyet bahisleriyle sınırlandırılarak yorumlanması anlayışını oldukça aştığı tespit edilmiştir. Zira 178 esmâ-i hüsnâ, onun kelâmî yorumlarına göre yeniden tasnif edildiğinde kelâm konularının imâmet ve hilâfet konusu hariç bütün konularını kuşattığı görülür. Ancak bu durum hiçbir konunun dışarda kalmaması anlamına gelmemektedir. Diğer kelâm eserlerinde olduğu gibi ana konular ile ilgili bazı alt meselelere değinilmediği de olmuştur. Örneğin nübüvvet bahislerinde peygamberlerin gelmediği ve fetret dönemi olarak bilinen döneme dair herhangi bir yorumlama, esmâ-i hüsnâ kapsamında değinmediği görülür. Ayrıca siyaset ve fıkıh ile doğrudan ilişkisi olan hilâfet konusu, esmâ-i hüsnâ kapsamında değinilmeyen bir konudur. Onun bu tercihi, esmâ-i hüsnânın siyasetle ilişkilendirilmemiş olması açısından bizce isabetli bir tercihtir.

Saffâr'ın esmâ-i hüsnâ'yı ele aldığı 367 sayfalık bölümde bazı isimlerde yorum yapmadığı ve "biz buna daha önce değindik" diyerek geçtiği görülür. Bu isme atıf yapılmış bölüm incelendiğinde ise Saffâr'ın ilgili isimde değil de müstakil başlık altında bu isme atıf yaparak yorumlamayı tercih ettiği anlaşılır. Buna el-Âlim ismi örnek olarak gösterilebilir. Zira Allah'ın ilmi ile ilgili bilgi burada değil bilgi bahislerinin altında yer alan kadîm ve hâdis bilgi kategorisinde incelenmiştir. Eserde bunun birçok örneği mevcuttur. Bu şekilde eserin başka bölümlerine yapılan atıflar da değerlendirildiğinde esmâ-i hüsnâ bölümü yaklaşık 400 sayfaya ulaşmaktadır. Bazı isimlerde ise ismin kökenine, anlamına ve deliline atıf yaparak yahut hiç bunları zikretmeyerek; kelâmî yorumuna değinmediği fark edilmiştir. Bunlar isimler anlamlarına göre kategorize edildiğinde yakın anlamlı isimlerde kelâmî yoruma değinilmiş olması sebebiyle tekrar edilmediği anlaşılır. Buna Kâbilü't-tevb ismi örnek verilebilir. Saffâr, et-Tevvâb isminde tövbe bahsini ayrıntısı olarak açıklamıştır dolayısıyla bu isimde yeniden ele almaya gerek duymamıştır. Bazı isimlerde aynı fırkaların aynı görüşlerine tekraren yer verilmesinin ise konunun önemi ile ilgili olduğunu düşünülebilir. Zira bu tür tekrarlar genellikle tevhid konusu ile ilgilidir. Örneğin Ahmed b. Hâtîb'ın görüşlerine birçok yerde değinilmiştir. Onun, Hıristiyanlığa benzer bir inanışa sahip olduğu, Allah'ın kâdim İsa Mesih'in ise hâdis tanrı olduğunu savunduğu tekrar edilmektedir. Bu görüş Saffâr tarafından tevhid bağlamında şiddetle eleştirilmiştir.

Saffâr'ın el-Mütekellim yahut el-Çadîm gibi isimleri esmâ-i hüsnâ içerisinde açıklamaz veya herhangi bir atıf bulunmaz. Bu isimler, müstakil bölümlerde yer almakta

ve izah edilmektedir. Özellikle el-Mütekkelim ismi kelâm sıfatı bağlamında ve halku'l-Kur'ân ile icâz'ul-Kur'ân gibi konularla ilişkili bir şekilde ele alınmıştır. Bu tercih kelâm sıfatının kelâm literatüründe de öneme sahip zor konularla ilgili olmasından ve bir bütün şeklinde ele alındığında daha anlaşılır hâle gelmesinden kaynaklanmış olabilir. Aynı şekilde el-Ğadîm isminin esmâ-i hüsnâ konusu içerisinde el-Evvel ismi gibi yer almaması da varlık konusunun kadîm ve hâdis gibi kavramlar üzerine kurulu olması ile ilgili olabilir. Allah'ın varlığı bu kavramlar çerçevesinde ispatlanmaktadır. Varlık konusunda bulunan cevher ve araz gibi kavramlarının da izahına muhtaç olan konunun ilgili yerde ele alınması makuldür.

Saffâr'ın tartışmalı kelâmî konulara esmâ-i hüsnâ penceresinde yaklaşması, ona özgün bir bakış açısı kazandırmış görünmektedir. Bu yaklaşımı okuyucuya Allah'ın isimlerinin varlık alanına ilişkin birçok meselenin anlaşılmasında bütüncül bir perspektif de kazandırmaktadır. Dolayısıyla ona göre esmâ-i hüsnâ yalnızca lafız olarak tekrar edilmesi gereken isim listesi olmaktan ziyade, varlık alanına ilişkin birçok olayı anlamamıza ve hatalı görüşleri reddedebilmemize imkân sağlayan temel bir kaynak ve dayanaktır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Çetin - Tevfik Rüştü Topuzoğlu. "Fâsıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1467.
- Ağırman, Cemal. "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 55-106.
- Akgün, Hüseyin. "Tirmizî'nin Kullandığı 'Hadîsun Garîbun' Kavramı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 107-124.
- Aksu, Ali. "Karahanlılar ve İslam'ın Yayılmasındaki Katkıları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2001), 281-310.
- Akyürek, Yunus. *Siyasi ve Kültürel Boyutlarıyla Mâverâünnehir- Emeviler Dönemi* -. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Albayrak, Kadir. "Nestûrîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/15-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Alıcı, Mustafa. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Altinkulaç, Tayyar. "Kisâî, Ali b. Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ardoğan, Recep. "Mütekellimlere Göre Kelam-ı Nefsî ve İhtilebilirliği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (Temmuz 2013), 177-197.
- Arslan, İbrahim. "Söz'ün Mahiyeti ve Bu bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Ocak 2009), 141-164.
- Aruçi, Muhammed. *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Aruçi, Muhammed. "el-Esmâ ve's-sifât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aruçi, Muhammed. "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/266-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aruçi, Muhammed. "Sümâme b. Eşres". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/130-131. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- Aygün, Fatma. "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 2016), 161-187.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. M. Muhiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1416.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Wilhem Barthold. "Orta Asya'da Moğol Fütuhâtına Kadar Hristiyanlık". çev. Köprülüzade Cemal Bey. *Türkiyat Mecmuası* 1/ (Ocak 2011), 47-100.

- Bebek, Adil. "Sûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/533-534. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-Esmâ ve's-Sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: el-Mektebetü's-Sevâdî, 1413.
- Brodersen, Angelika. "Das Kapitel über die 'schönen Namen Gottes' im Talhîs al-adilla li qawaid at-tawhîd des Abu Ishaq as-Saffâr al-Buhârî (gest 534/1139)". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164/2 (2014), 375-406.
- Brodersen, Angelika. "İçindekiler". *Telhîşü'l-edille li-ķavâ'id-i'tevhîd*. mlf. Ebû İshâk İbrâhîm b İsmâîl es-Saffâr. Beyrut: Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi's-Şarkıyye, 2011.
- Brodersen, Angelika. *Mâtürîdî'nin Epistemolojisine Modern ve Geleneksel Yaklaşımlar*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: OTTO, 1. Baskı., 2020.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Çelebi, İlyas. "Sifât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelidze, Rasim. *Ebû İshâk İbrâhîm es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve 'Risâle fi'l-kelâm' Adlı Eseri (İnceleme-Tahkik)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çetin, Nihat M. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3. Cilt TDV Yayınları, 1991.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi: Nahiv*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Demir, Abdullah. "Ali b. Osman el-Ûşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları". *Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri*. Kırgızistan: Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Demir, Abdullah. *Ebû İshak Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevfid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Mart 2014), 63-82.
- Demir, Osman. "Teselsül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/536-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Demirci, Muhammet Sami. *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâtürîdî Âlimlerin Mâtürîdilik İçindeki Yeri ve Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Dilek, Mehmet. "Hadislerde el-Esmâ'u'l-Hüsnâ". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12 (Aralık 2003), 77-94.
- Dinç, Abdullah. *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe. *el-Ahbârü't-Tivâl*. çev. Zekerıya Akman - Hüseyin Siyabend Aytemür. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. nşr. ve trc. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.

- Ertürk, Mustafa. "Hasan b. Süfyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/352-353. TDV Yayınları, 1997.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. Nû'aym Zerzur. 2 Cilt. Mektebetü'l 'Asriyye, 2005.
- Fahreddîn er-Râzî. *et-Tefsîrû'l-Kebîr: Mefâtiḥu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Maḳsadü'l-esnâ fi şerḥi esmâ'i'llâhi'l-ḥüsnâ*. nşr. Abdülvehhâb el-Câbî. Kıbrıs: el-Caffân ve'l-Câbî, 1987.
- Gökçe, Cüneyt. "Berzah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/525. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Gündüz, Şinasi. *Hristiyanlık*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbiîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gündüzöz, Soner. "Tevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hacıibrahimoğlu, Hümeyra Sevgülü - Demir, Abdullah. "Mâtüridite Scholar Abû İshâq al-Şaffâr's Understanding of Kalâm Based on al-asmâ' al-ḥusnâ". *ULUM* 3/2 (Aralık 2020), 159-199.
- Halîmî, Ebû Abdullah. *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*. nşr. Hilmî M. Fûde. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1399.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-Buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1397.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedi Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şuayb Arnaud. Müessesetü'r Risâle, 1421.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtiḥu'l-ʿulûm*. thk. İbrahim el-Ebyârî. 1 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, ts.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/99-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Işık, Mustafa. "İbn Huzeyme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İbn Fûrek. *Mücerredü Maḳâlâti's-Şeyḥ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1425.
- İbn Hazm. *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Mâce. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Hafız Ebû Tâhir Zübeyir Ali Za'i. Riyad: Dâru's-Selâm, 2009.
- İbnü'l Arabî, Ebû Bekr. *el-Emedü'l-aḳşâ fi ma'rifeti'l-esmâ'i'l-ḥüsnâ*. thk. Abdullah et-Tevrati. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Hadisi'l-Kettaniyye, 2015.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîh*. çev. M. Beşir Ersoy. 11 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbnü'l-Esîr. *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdr, 1400.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredat fi-garibu'l-kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kâdî Abdülcebbar. "el-Muḥtaşar fi uşûli'd-dîn". *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid*. ed. Muhammed İmâre, 189-282. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971.

- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'Adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Mısır, 1958.
- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirme*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Karacabey, Salih. "Hattâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karadeniz, Osman. "Kıyâm bi-nefsihî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/515. TDV Yayınları, 2002.
- Karagöz, İsmail. Esmâ-i Hüsnâ: Âyet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları. Ankara: DİB Yayınları.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Kaya, Veysel. *Fahreddîn Râzî'nin Mâtürîdilerle Olan Tartışması ve Eleştirisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kılıç, Hulusi. "İştikak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/439-440. TDV Yayınları, 2001.
- Koçar, Musa. *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*. Isparta: Fakülte Kitapevi, 2002.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfîlik - Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Haziran 2004).
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)". *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (Haziran 2008), 7-40.
- Koyuncu, Fatih. "Bursalı Subhî Mehmed ve Manzum Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (Aralık 2018), 175-193.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Türk Edebiyatı'ndaki İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 1976.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Cîze: Hicr li't Tıbbâa ve'n-Neşr, 1413.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *et-Taḥbîr fi't-tezkîr*. nşr. İbrâhim Besyûnî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l Arabî, 1968.
- Kutlu, Sönmez (ed.). İmam Mâtürîdî ve Maturidilik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi (Seçki/Derleme). Ankara: OTTO Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Kutluer, İlhan. "Şey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/34-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

- Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Şaîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956.
- Narşahî, Muḥammad bin Ca'fer vd. *Târîh-i Buhârâ*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Nesefî, Ebü'l Muîn Meymûn b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. nşr. Habîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Dârü't-Tıbbâti'l-Muhammediyye, 1406.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat. *Tefsîrû'n- Nesefî = Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl*. thk. Mervân Muhammed eş-Şiâr. 4 Cilt. Beyrut : Dârü'n-Nefâis, 1435.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Baḥrû'l-kelâm*. nşr. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Ferfûr. Dimaşk: Mektebetü'l-Ferfûr, 1421.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşîratü'l-edile fi Usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ. *Şerhu'n-nevevî a'le'l-müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1392.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Mart 2016), 121-146.
- Öngören, Reşat. "Tarikat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/95-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Öz, Mustafa. "Ahmed b. Hâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Öz, Mustafa. "Dirâr b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/274-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öz, Mustafa. "İmâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "Muammer b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/323-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Öz, Mustafa. "Müfevvida". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/121-123. TDV Yayınları, 2010.
- Özaydın, Abdülkerim. "Karahanlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/404-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özerverli, M. Sait. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özerverli, M. Sait. "Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/223-224. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özköse, Kadir. "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 249-280.
- Öztürk, Resul. "Kelâmî Açından Ümitsizlik (Yeis) ve İman-Amel ilişkisi". *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 43-56.
- Pala, İskender. "Kün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Uşûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türras, 2005.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl fi 'ilmi 'uşûli'l-fikh*. nşr. Doktor Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. Müessesetü'r Risâle, 1418.
- Râzî, Fahrreddin. *Levâmi'u'l-beyyinât fi şerhi esmâ'llâh ve's-şifât*. Matbâtü'ş-Şerefiyye, 1323.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Basım, 2015.
- Sadiker, Ömer. *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Saffâr, Ebû İshâk. *Telhîşü'l-edille li-ḳavâ'id-i'tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi'ş-Şarkıyye, 2011.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *Temhîd fi beyânî't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâru'l-Maârif il Osmânniyye, 1962.
- Seyyid, Eymen Fûad. "Fâtımiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "Zulüm ve Kötülükler İlahî Mi, İnsânî Midir? - Zulüm ve Kötülüklerin Kaynağı Hakkında Müslüman Kelâmcıların Tartışmaları Üzerine". *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2012), 1-40.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sürücü, İbrahim. "Kur'an'da Bazı Ayetler Çerçevesinde İsti'are ve Kinaye". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (18 Haziran 2016), 207-230.
- Süyûtî, Ebû Bekr b. Muhammed. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şahin, Hüseyin. *Esmâ-i Hüsnâ ve Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Şehristânî. *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1971.
- Şensoy, Sedat. "Lafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şeybânî, İsmâil b. İbrâhim. *Şerhu'l'Aḳîdetü't-Taḥâviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.
- Taberî, Ebû Cafer. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Taşgâil, Ahmed. "Soğd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Teftâzânî. *Şerhu'l-Maḳâşid*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. vd. *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu'l Akaid*. İstanbul: Dergâh, 9. Basım, 2017.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-maḳâşid*. 5 Cilt. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tehânevî, Muhammed Hâmid. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Refik el-A'cem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnân, 1996.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşar İvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/471-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Topaloğlu, Bekir. "Basîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. "Bâtın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/187. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Topaloğlu, Bekir. "Hakem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. "Hakîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/181-182. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. "Hâlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/303-304. TDV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. "Halîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/334-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. "Hamîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/458-459. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. "İsm-i A'zam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Kâdir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/124. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Kahhâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 169-170. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Kerîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/287-288. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. "Kitâbü't-Tevhîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/117-119. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. "Latîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/108-109. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir. "Muhsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/45-46. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Topaloğlu, Bekir. "Mü'min". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/557-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Topaloğlu, Bekir. "Rab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Topaloğlu, Bekir. "Raûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/468. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Topaloğlu, Bekir. "Zâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/85. TDV Yayınları, 2013.
- Tuğlu, Nuri. *Mâtürîdîlik ve Hadîs*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2019.

- Tüccar, Zülfikar. "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tümer, Günay vd. *Dinler tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.
- Türcan, Galip. "Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli - Bâkîllânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Aralık 2011), 127-138.
- Türkmen, Hasan. "Kelâm Kavramı ve Bu Kavrama İlişkin Teolojik Yaklaşım". *Eskiye* 29 (Aralık 2014), 27-48.
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Usta, Aydın. "Sâmânîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Üzüm, İlyas. "Nusayrîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/270-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. "Saffâr, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/462-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yavuz, Ömer Faruk. "Gazâlî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (Şubat 2006), 49-95.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "el-Cevâlîkî, Hişâm b. Sâlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/437-438. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstitât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ulûv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/194-196. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz Yusuf Şevki. "Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yeşilyurt, Temel. "Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2018), 9-25.

- Yıldız, Hakkı Dursun (ed.). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. 7 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Yıldız, İbrahim. “Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ekim 2015), 33-64.
- Yılmaz, H. Kamil. Ebu Nasr Serrac Tusi el-Lüma’ İslam Tasavvufu: Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar. İstanbul: Erkam Yayınevi, 2016.
- Yılmaz, Selahattin. “Arapça’da Allah İsmiinin Etimolojisi ve O’nunla Yapılan Deyimlerin Filolojik Yapısı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003), 201-208.
- Yurdagür, Metin. Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah’ın İsimleri: Literatür ve Şerh. İstanbul: Marifet Yayınları, 2006.
- Yurdagür, Metin. “Muḥâlefetün li’l-ḥavâdis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/403-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yücedoğru, Tefvik. “Tekvin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Tefsîru esmâ’illâhi’l-ḥüsnâ*. nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk. Dımaşk: Dâru’l-Me’mun li’t-Turâs, 1399.
- Zeccâcî, Ebû’l-Kâsım. *İştikâku esmâ’illâh*. nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1406.
- Zehebî, Muhammed. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. 25 Cilt. y.y: Müessesetü’r-Risâle, 1405.

DİZİN

- a'lem, 49, 51
Abdülkâhir el-Bağdadî, 21
Abdülkâhir el-Bağdâdî, 19, 21, 23, 27, 49, 72, 73, 206, 219
âhîret, 27, 91, 122, 154, 173, 191, 192, 193, 194, 205, 206, 207, 208, 210, 211
Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, 19
Ahmed b. Hâbit, 147, 150, 164, 167, 170, 173, 223
Allâf, 37, 82, 89, 111, 113, 123, 126, 128, 132, 134, 205, 208, 211, 212
Angelika Brodersen, 17, 21, 26, 42, 61, 77, 102, 109, 127, 224
Arap dili, 41, 46, 48, 74, 130, 154, 181, 215
araz, 24, 54, 111, 112, 113, 152, 217
ashâbü'l heyûlâ, 106
aslah, 81, 94, 172, 190, 204
ba's, 179, 201
Bâkillânî, 99, 118, 226
basar, 24, 25, 50, 123, 134
Batı Karahanlı, 19, 29, 31, 32
Bâtınîler, 104, 105
Bâtıniyye, 104, 126
bekâ, 24, 152, 153, 155
belâgat, 180, 181, 182
berzâh, 201
Beyhakî, 64
bilgi, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 38, 40, 41, 42, 45, 49, 51, 57, 66, 67, 74, 75, 87, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 115, 123, 125, 126, 128, 129, 154, 157, 159, 178, 195, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 216
Buhara, 18, 29, 31, 32, 33, 35, 40, 210
Buhârî, 17, 20, 33, 36, 37, 38, 39, 41, 58, 60, 61, 62, 64, 161, 165, 197, 220
büyük günah, 88, 193, 195
Cafer b. Harb, 37, 123, 126, 134, 135, 205, 211
cebr, 100
Cehmiyye, 38, 39, 50, 52, 101, 116, 121, 151, 153
cevher, 24, 54, 110, 111, 112, 113, 155, 162, 163, 217
Cübbâî, 52, 92, 107, 108, 116, 129, 130, 132, 171, 174, 176, 179, 187, 197
Cüveynî, 24, 220
Dehriyye, 38, 39, 72, 106, 107, 108, 124, 126, 202
Deysaniyye, 159
doksan dokuz, 22, 26, 42, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 100, 114
Ebû Hanîfe, 25, 36, 47, 50, 73, 74, 101, 111, 119, 126, 128, 156
Ebû Hanîfe'nin, 25, 47, 50, 74, 111, 119, 126, 128
Ebû Hüreyre, 58, 60, 117, 168
Ebû İshak ez-Zeccâc, 22, 40, 76
Ebû Şekûr es-Sâlimî, 18, 26, 224
Ebû'l-Berekât en-Nesefî, 53, 54, 55, 56
Ebû'l-Muîn en-Nesefî, 19, 26, 47, 49, 66, 117
ed-Dâ'î, 82, 178, 184
ed-Dâ'im, 82, 117, 154, 155, 208, 212
ed-Deyyân, 83, 131, 132
Ehl-i Hak, 36, 101, 120, 129, 190, 203, 215
Ehl-i Sünet, 36
Ehl-i Sünet, 36, 48, 101, 102, 104, 137, 154, 157, 166, 194, 196, 205, 223
ehlü't-tabâî', 105
el-'Adl, 86, 184, 186, 189
el-'Âfi, 87
el-'Afüv, 70, 71, 87
el-'Alî, 76, 86, 167, 171, 174, 175, 177
el-'Alîm, 50, 69, 70, 87, 102, 123, 126
el-'Âlim, 50, 51, 68, 75, 76, 87, 102, 103, 113, 118, 119, 120, 121, 123, 126, 134, 216
el-'Allâm, 69, 87, 102, 123, 126

- el-'Azîm, 76, 86, 167
 el-'Azîz, 76, 86, 131, 132, 173
 el-A'lâ, 86, 167, 171, 174, 175
 el-Âhîr, 24, 75, 77, 117, 152, 153, 154, 155
 el-Bâ'is, 78, 178, 183
 el-Bâkî, 68, 75, 78, 117, 154, 155, 156
 el-Bârî, 78
 el-Bârr, 78, 188
 el-Başîr, 24, 75, 78, 123, 126, 134, 135, 167, 171, 174
 el-Bâsi, 78, 190, 192, 193
 el-Bâtın, 78, 152, 153
 el-Bedî, 38, 78, 101, 105, 106, 107, 112, 113, 156, 158, 160, 163, 164, 166, 167
 el-Burhân, 61
 el-Câmi, 79, 207, 212
 el-Cebbâr, 80
 el-Celîl, 80, 167, 171, 174
 el-Cemîl, 79, 101, 118, 167, 169, 173
 el-Cevâd, 80, 190, 191, 193
 el-Ebed, 61
 el-Ehad, 70, 71, 76, 77, 101, 156, 157, 158
 el-Ekber, 90, 119
 el-Evvel, 24, 75, 77, 117, 152, 153, 154, 155, 217
 el-Fâtır, 61, 88, 148
 el-Fâti, 88
 el-Fettâh, 70, 88
 el-Fikhü'l-ekber, 137
 el-Gaffâr, 70, 88, 165, 167, 193, 196, 199, 200
 el-Gâfir, 87
 el-Gâfûr, 69, 88, 165, 167, 193, 196, 199, 200
 el-Gâlib, 88
 el-Gallâb, 70, 88
 el-Ganî, 88
 el-Habîr, 68, 81, 126
 el-Hâdî, 18, 82, 97, 99, 178, 184
 el-Hafîz, 80
 el-Hâfîz, 80
 el-Hâfi, 67, 81
 el-Ha, 80
 el-Hakem, 76, 81, 184, 188, 189
 el-Hakîm, 81, 125, 126, 184, 185
 el-Hâkim, 69, 76, 81, 131, 184, 188, 189
 el-Hâlîk, 34, 49, 56, 70, 71, 76, 81, 101, 112, 113, 118, 121, 147, 150, 156, 158, 159, 164, 165, 166, 167
 el-Halîm, 76, 81, 130, 132, 167, 173, 174, 196, 198, 199, 200
 el-Hallâk, 70, 82, 147
 el-Hamîd, 80, 136, 143, 144, 167, 174, 184, 188, 192, 193
 el-Hannân, 81
 el-Hârizmî, 115
 el-Hasîb, 80, 207, 212
 el-Hay, 75, 76, 81, 122, 123
 el-İlah, 68
 el-Kâbiz, 90, 192
 el-Kadîm, 77, 97, 109, 113, 154, 216
 el-Kadîr, 50, 68, 71, 89, 127, 131, 132, 186, 189
 el-Kâdir, 24, 50, 51, 56, 67, 68, 70, 75, 76, 89, 120, 121, 127, 128, 129, 131, 132, 186, 189
 el-Kâfi, 90
 el-Kahhâr, 70, 89, 130, 132, 184
 el-Kâhir, 89, 130, 132, 184
 el-Kâim, 89, 174, 175
 el-Karîb, 61
 el-Kavî, 68, 89, 132
 el-Kayyâm, 70, 89, 175
 el-Kayyûm, 68, 70, 76, 89, 155, 175
 el-Kebîr, 90, 210, 212
 el-Kefîl, 90
 el-Kerîm, 90, 173
 el-Kuddûs, 89, 184, 185, 188
 el-Kübbâr, 90
 el-La'fîf, 90, 190, 191, 193
 el-Ma'bûd, 96
 el-Mâcid, 70, 93, 167
 el-Mahmûd, 96
 el-Mâlik, 56, 70, 92, 107, 108, 129, 132, 157, 175, 190
 el-Mânî, 95, 193
 el-Mecîd, 93, 167
 el-Melî, 95, 189
 el-Melik, 92, 107, 108, 129, 132, 175
 el-Melîk, 70, 92, 107, 108, 129, 132, 175
 el-Meşkûr, 96
 el-Metîn, 92, 118, 129, 132, 167, 171, 174

- el-Mevcûd, 75, 92, 151, 153
 el-Mevlâ, 95, 157, 183, 184
 el-Mu'âfi, 95
 el-Mu'dim, 70, 71, 92, 149
 el-Mu'îd, 90, 202, 205, 206, 207, 212
 el-Mu'iz, 24, 94, 131, 132
 el-Mu'tî, 95, 192, 193
 el-Mubârek, 95
 el-Mubdi', 90, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 156, 158, 159, 165
 el-Mubîn, 92
 el-Mucîb, 93, 179, 184
 el-Mûcid, 70, 71, 92, 149, 151
 el-Mûfi, 95, 189
 el-Mufzil, 95, 192, 193
 el-Muğîs, 94
 el-Muğnî, 34, 61, 222
 el-Muheymin, 94
 el-Muḥîṭ, 93
 el-Muhlik, 96
 el-Muḥşî, 93, 124, 126
 el-Muhyî, 91, 183, 184, 201, 205, 208, 210, 211, 212
 el-Muḳaddim, 70, 94
 el-Muḳîṭ, 94
 el-Muḳsiṭ, 61
 el-Muktedîr, 24
 el-Muḳtedir, 95, 127, 129, 132
 el-Munîr, 61
 el-Munteḳim, 61
 el-Muṣavvir, 93, 149, 150, 161, 167, 169, 173
 el-Mute'âlî, 91
 el-Mutevâfi, 95, 189
 el-Mutevahḥid, 70, 92, 112, 113, 156, 157, 158, 167
 el-Muveffi, 95, 189
 el-Mü'alḥîr, 70, 94
 el-Mü'min, 96, 179, 184, 199
 el-Müdebbir, 76, 94, 112, 113, 156, 158, 159, 165
 el-Müdemmir, 94
 el-Müdrîk, 95
 el-Mümîṭ, 91, 183, 184, 187, 189, 201, 205, 208, 210, 211, 212
 el-Mün'im, 94, 192, 193
 el-Münşî', 95
 el-Müsemmi', 95, 132, 134
 el-Müste'ân, 95
 el-Mütebârek, 95
 el-Müteferrid, 70, 71, 112, 113, 156, 157, 158, 167
 el-Mütekebbir, 61
 el-Mütekelim, 75, 97, 136, 142, 144, 150, 184, 216
 el-Müyessir, 94
 el-Müzil, 24, 131, 132
 el-Müzill, 94
 el-Şâhid, 69
 el-Vâcid, 96
 el-Vâḥid, 70, 75, 96, 101, 112, 113, 156, 157, 158, 167
 el-Vâlî, 61
 el-Vâriṣ, 96, 155, 156
 el-Vâsî', 96, 133, 134
 el-Vedûd, 96
 el-Vehhâb, 97
 el-Vekîl, 96
 el-Velî, 97, 183, 184
 el-Vitr, 96
 en-Nâfi', 96, 187, 189
 en-Naṣîr, 96
 en-Nâsir, 70, 96
 en-Nûr, 79, 84, 92, 95, 96, 112, 113, 116, 118, 151, 152, 153, 156, 160, 167, 171, 173, 183, 187, 189
 er-Ra'ûf, 83, 167, 172, 174, 183
 er-Rab, 83, 112, 113, 156, 167
 er-Râfi', 61
 er-Raḥîm, 55, 76, 83, 167, 171, 172, 174, 178
 er-Raḥmân, 55, 74, 76, 83, 167, 171, 172, 174, 178, 183
 er-Raḳîb, 84
 er-Râsid, 61
 er-Râziḳ, 49, 56, 84, 190, 193
 er-Reşîd, 61
 er-Rezzâḳ, 69, 84, 190, 193
 esmâ-i hüsnâ, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 33, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 45, 53, 54, 55,

- 56, 57, 58, 59, 60, 61, 67, 70, 73, 76, 99, 100,
101, 105, 109, 114, 118, 119, 121, 125, 126,
127, 129, 136, 151, 157, 159, 174, 177, 199,
211, 213, 215, 216, 217
- eş-Şabûr, 24, 85, 172
- eş-Şadık, 85, 184, 188
- eş-Şafûh, 70, 71, 85
- eş-Şamed, 68, 85
- es-Sâmî, 84, 132, 134
- es-Sâtir, 69, 84
- es-Sebûh, 85
- es-Selâm, 84, 184, 185, 187, 188
- es-Semî, 24, 75, 84, 132, 134
- es-Settâr, 84
- es-Seyyid, 76, 85, 157
- Eş'arî, 23, 24, 25, 37, 50, 67, 72, 73, 84, 86, 112,
115, 116, 118, 133, 134, 172, 174, 176, 186,
204, 205, 211, 221
- Eş'arîlik, 37
- Eş'arîyye, 23, 35, 37, 38, 39, 101, 135, 150
- eş-Şâhid, 69, 85
- eş-Şâkir, 85
- eş-Şedîd, 61
- eş-Şehîd, 69, 85
- eş-Şekûr, 85, 172
- eş-Tâhir, 86
- eş-Tâlib, 86
- et-Tâmm, 61
- et-Tevvâb, 69, 79, 102, 117, 195, 196, 200, 216
- eż-Zâhir, 78, 152, 153
- eż-Zâkir, 83
- eż-Zârr, 76, 85, 187, 189
- Fâliku'l-İsbah, 68, 88
- Fâliku'l-Habb, 68, 88, 149, 151
- Fâliku'l-İşbâh, 88, 149, 151
- Fâliku'n-Nevâ, 68, 88
- Fâliku'n-Nevâ, 88
- fasık, 194
- Gazzâlî, 19, 25, 27, 49, 50, 59, 61, 62, 66, 67, 73,
76, 215, 221
- hâdis, 34, 45, 87, 102, 103, 105, 106, 109, 110,
112, 117, 120, 121, 123, 124, 126, 129, 146,
147, 164, 170, 176, 207, 216, 217
- Halîl b. Ahmed, 47
- Ḥalîmî, 23, 75
- Hamevî, 20, 29, 32, 41, 221
- Hanevî, 17, 18, 19, 20, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 36,
40, 42, 49, 50, 73, 101, 210, 215
- Hanevî-Mâtürîdî, 27
- hareket, 31, 54, 82, 105, 106, 154, 155, 212
- Hâricîler, 17, 38, 39, 63, 193, 199, 200
- Hasan b. Süfyân, 60, 61, 221
- Hattâbî, 23, 222
- havâss-ı selîme, 103
- hayat, 25, 50, 51, 52, 100, 119, 122, 123, 163,
201, 202, 210
- hesap, 204, 207, 212
- hilâfet, 213, 216
- Horasan, 29, 30, 33, 38, 40, 171
- Hristiyanlığın, 34, 162, 163
- hudûs, 105, 109, 110, 111, 112, 113
- Hulûliyye, 113, 154, 155, 167
- Hüve, 24, 77
- Hz. Âdem, 170, 203
- Hz. İbrâhim, 131
- Hz. İsa, 160, 161, 202
- Hz. Muhammed, 95, 96, 156, 161, 173, 179,
183, 202, 209
- Hz. Mûsâ, 140, 141, 175
- ibda', 202, 203
- İbn Fûrek, 37, 66, 204, 205, 221
- İbn Huzeyme, 23, 25, 221
- İbn Mâce, 20, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 77, 114, 221
- İbnü'l-A'râbî, 125
- İhsâ, 22, 26, 58, 60, 62, 64, 65, 124
- İhsâsı, 18, 19, 26, 45
- ilâhî isimler, 20, 41, 53, 69, 70, 76, 99, 128, 165,
171, 177, 199
- İlim, 25, 43, 45, 50, 51, 52, 70, 93, 100, 102, 103,
104, 105, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 128,
134, 135, 139, 151, 163, 165, 172, 176
- İmâmiyye, 38, 163, 164, 167, 223
- İmâmiyye'nin, 38, 164
- İman, 23, 43, 63, 64, 75, 119, 130, 156, 165, 166,
177, 183, 184, 193, 194, 195, 199, 202, 204,
206
- irâde, 25, 50, 186

- isim, 17, 18, 24, 25, 26, 42, 45, 46, 47, 48, 49,
 50, 51, 52, 56, 57, 59, 60, 65, 66, 67, 69, 70,
 72, 73, 74, 92, 99, 100, 114, 116, 118, 119,
 122, 123, 124, 125, 127, 128, 130, 131, 132,
 135, 136, 147, 152, 154, 157, 158, 173, 174,
 177, 178, 185, 188, 190, 191, 192, 193, 196,
 198, 207, 217
 İsm-i a'zam, 118, 119
 ism-i Âzam, 75
 ivaz, 91, 204, 205
 Kâ'bî, 113, 119, 120, 123, 126, 128, 134, 135,
 141, 144, 206, 208, 212
 Kâbilu't-Tevh, 69, 70, 90, 102, 196, 198, 200
 kabir, 183, 184, 201, 203, 209, 212
 Kaderiyye, 37, 47, 72, 94, 122, 123, 124, 126,
 134, 135, 160, 164, 165, 167, 182, 191, 198,
 199, 200
 Kâdî Abdülcebbâr, 34, 51, 100, 104, 116, 117,
 119, 128, 147, 165, 191, 198, 204, 221, 222
 kadîm, 34, 75, 78, 87, 102, 106, 108, 109, 110,
 112, 116, 117, 121, 123, 147, 162, 164, 170,
 176, 216, 217
 kâdim, 87, 102, 216
 Kalânîsi, 172
 Karahanlılar, 17, 30, 31, 32, 33, 35, 219, 223
 kelâm, 17, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 36, 37, 41,
 42, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 52, 56, 57, 65, 66,
 71, 73, 97, 99, 101, 109, 116, 118, 136, 137,
 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 153, 167,
 193, 197, 215, 216, 217, 220, 223
 kelâmî yorum, 41, 102, 122, 133, 172, 192
 Kerrâmîler, 103, 129, 138
 Kerrâmiyye, 17, 35, 38, 39, 89, 113, 126, 129,
 132, 135, 144, 148, 150, 154, 155, 201, 211
 kesbî bilgi, 103
 kıyâmet, 203, 207, 208
 Kitâbü'l-irşâd, 24
 Kitâbü't-Tevhîd, 18, 20, 21, 25, 49, 75, 115, 121,
 156, 159, 160, 195, 222, 225
 kudret, 25, 45, 50, 51, 68, 89, 100, 106, 107,
 119, 120, 121, 127, 128, 129, 130, 131, 132,
 148, 165, 172, 197
 Kuşeyrî, 24, 222, 226
 küfür, 171, 194, 195
 kün, 144, 145, 146, 148, 150
 lugat, 22, 40, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 57,
 72, 73, 76, 100, 106, 125, 134, 154, 172, 185,
 215
 Lugat, 46, 125, 126
 ma'dûm, 104, 107, 108, 109, 115, 116, 127, 129,
 132, 141, 147, 149, 151
 Mâlikü'l-mülk, 92, 107, 108, 129, 132, 175
 Mâneviyye, 34, 158, 159, 166
 Mâtürîdî, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 26, 29, 30, 32,
 36, 37, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 66, 73, 75,
 86, 105, 111, 115, 117, 121, 123, 124, 129,
 135, 140, 144, 146, 148, 156, 159, 160, 165,
 168, 172, 186, 188, 190, 195, 198, 215, 219,
 220, 222
 Mâverâünnehir, 18, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
 219, 220, 223
 Mecûsîler, 159
 Mecûsîlik, 33, 34, 221
 Melikşah, 32
 Melkâiyye, 34, 101, 161, 162, 167
 Merv, 18, 29, 31, 33, 37, 40, 42
 Mesih, 34, 110, 147, 154, 162, 163, 164, 216
 mevcûd, 49, 76, 104, 107, 109, 115, 116, 127,
 129, 132, 147, 149, 151
 Mu'tezile, 17, 24, 26, 35, 37, 38, 39, 45, 50, 51,
 52, 67, 72, 78, 79, 81, 82, 84, 86, 87, 90, 91,
 93, 100, 101, 103, 104, 106, 116, 119, 121,
 124, 126, 128, 130, 132, 135, 138, 140, 141,
 142, 147, 160, 164, 166, 172, 174, 176, 182,
 187, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 199,
 200, 201, 203, 204, 205, 207, 209, 211, 212
 Muḥâlefetün li'l-ḥavâdis, 167, 173, 174, 227
 muhdes, 105, 109, 110, 122, 143, 151
 Muhdes, 102, 112, 164
 muhtaşar, 197
 mükevven, 81, 146, 147, 148, 150
 Mürcie, 39, 87, 193, 199, 200
 mürtekb-i kebîre, 194
 müsemnâ, 18, 24, 26, 42, 45, 46, 47, 49, 50, 66
 Müslîm, 58
 Müşebbihe, 79, 169, 173
 mütekaddimûn, 47, 209
 Nazzâm, 37, 89, 182, 189, 205, 211

- Nestûrî, 34
 Nestûrîyye, 34
 Pezdevî, 32, 36, 117, 219, 224
 Rasullere, 179
 ravî, 60
 Râzî, 26, 63, 66, 72, 74, 107, 118, 221, 222, 224
 Revâfîz, 161, 163, 167, 170, 173, 211
 salah, 191
 selbî, 24, 72, 75, 112, 128, 151, 152, 158, 167, 174
 sem', 24, 25, 50, 132, 133
 Semerkant, 31, 32, 35
 Sîbeveyhi, 41, 47
 sûr, 209
 sükûn, 82, 105, 106, 154, 155, 208
 Şemsülmülk, 32
 şey, 48, 49, 52, 54, 56, 68, 71, 76, 77, 100, 102, 104, 106, 108, 109, 114, 115, 116, 119, 129, 135, 140, 146, 150, 151, 152, 153, 163, 169, 170, 175, 176, 194, 197, 201, 203
 Şîa, 38, 161, 170, 173, 223
 şirk, 156, 163, 164, 165, 166, 167, 194, 203
 ta'tîl, 100
 Ta'tîl, 100
 taaddüd-i kudemâ, 51
 te'vil, 138, 145, 146, 168, 169, 171, 172, 180, 195
 Te'vilâtü'l-*Qur'ân*, 25
 tefvîz, 100
 tekvin, 25, 97, 144, 145, 146, 147, 148, 150
 Telhîşü'l-edille, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 60, 61, 63, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 220, 224
 tenzihî, 24, 75, 151, 158, 167
 tesmiye, 18, 24, 42, 45, 46, 47, 48, 50, 52
 tevhid, 34, 37, 45, 51, 55, 100, 101, 112, 119, 121, 147, 156, 157, 158, 159, 160, 163, 165, 216
 tevkîf, 26, 66, 67, 68, 71
 Tevlid, 187, 221
 Tirmizî, 20, 22, 25, 41, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 76, 77, 219, 225
 tövbe, 88, 128, 131, 166, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 216
 ulûhiyyet, 24, 66, 157, 176
 vahdâniyyet, 38, 112, 156
 varlık, 17, 33, 46, 105, 110, 112, 115, 129, 157, 158, 159, 168, 171, 190, 207, 217
 Ya'kûbîler, 162
 Ya'kûbiyye, 34, 101, 162, 167
 Yahudilik, 17, 30, 34
 zât, 23, 32, 47, 49, 50, 51, 76, 100, 119, 123, 134, 163, 167
 zâtî, 24, 25, 50, 72, 121, 122, 123, 128, 132, 172, 198
 Zeccâc, 22, 25, 40, 41, 46, 57, 60, 61, 64, 65, 75, 76, 158, 227
 Zeccâcî, 22, 227
 Zemmiyye, 196, 197
 Zü'l-Celâli ve'l-ikrâm, 68
 Zü'l-Fazl, 83
 Zü'l-Kuvve, 61
 Zü'l-me'âric, 83, 177
 Zü'l-celâli ve'l-ikrâm, 83, 171, 174, 177



Mâtürîdî kelâmcısı Ebû İshâk *es-Saffâr*, *Telîşü'l-edille* adlı eserinin esmâ-i hüsnâ bölümünde alfabetik bir sıra içerisinde ele aldığı 178 esmâ-i hüsnâyı öncelikle lugavî (semantik) yönden izah etmektedir. Sonrasında ise değerlendirdiği ilahî ismi, bir kelâm konusu ile bağlantı kurarak kelâmî perspektifle açıklamaktadır. Esmâ-i Hüsnâ temelinde ele alınan konuların hilâfet meselesi hariç diğer kelâm bahislerini kapsadığı görülmektedir. Saffâr öncesi Hanefî-Mâtürîdî kelâm literatürü içinde esmâ-i hüsnânın bu kadar kapsamlı ele alındığı başka bir eser bilinmemektedir. Bu çalışmada onun, esmâ-i hüsnânın %75'inde kelâmî yorumlarda bulunduğu ve bilgi-varlık bahsinden âhîret hayatına kadar bütün kelâm konularını esmâ-i hüsnâ ile bağlantılı yorumladığı tespit edilmiştir. Ulaşılan bu sonuçlar, Saffâr'ın kelâm anlayışının ilâhî isimlerin yorumuna dayandığını ortaya koymaktadır.



ISBN-13: 978-605-74436-7-6



9 786057 441676