T.C.

Cumhuriyet Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Kelam Bilim Dalı

EBÛ İSHÂK ZÂHİD ES-SAFFÂR'IN KELÂM YÖNTEMİ

Abdullah DEMİR

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Sivas

Ağustos 2014

EBÛ İSHÂK ZÂHİD ES-SAFFÂR'IN KELÂM YÖNTEMİ

Abdullah DEMİR

Cumhuriyet Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Temel İslam Bilimleri

Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı İçin Öngördüğü

DOKTORA TEZİ

Olarak Hazırlanmıştır.

Sivas

Ağustos 2014

KABUL VE ONAY

Abdullah Demir'in hazırlamış olduğu "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi" başlıklı bu çalışma, 26.08.2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvanı - Adı Soyadı		İmza
Jüri Başkanı	: **Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ**	
Üye	: **Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Danışman)**	
Üye	: **Prof. Dr. Mehmet BAKTIR**	
Üye	: **Prof. Dr. Metin BOZKUŞ**	
Üye	: **Yrd. Doç. Dr. Hasan ÖZALP**	

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

..../.../2014

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Alim YILDIZ

ÖZET

DEMİR, Abdullah, Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2014.

Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr, Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışının önemli bir temsilcisidir. O, Mâtürîdîliğin ortaya çıktığı sosyokültürel çevre olan Mâverâünnehir bölgesinin Buhara şehrinde, 450/1058 yılında doğmuş, öğrenimini burada tamamlamış, Merv şehrine sürgüne gönderilinceye kadar Hanefî âlimlerinin reisliği görevini yürütmüş ve sürgün dönüşü bu şehirde 534/1139 yılında vefat etmiştir. Bu çalışma, onun kelâm yöntemini belirlemeyi amaçlamaktadır.

Giriş bölümünde; araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Araştırmada şahıs üzerinde derinleşme adı verilen bir yöntem kullanılmıştır. Bu yöntemde, kişi üzerinde derinleşilerek onun görüş ve düşünceleri, sosyokültürel etkenler dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Belirtilen yöntemin uygulanabilmesi amacıyla birinci bölümde Saffâr'ın yaşamını sürdürdüğü Mâverâünnehir bölgesinin V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllardaki siyasî, sosyoekonomik ve ilmî durumu ile bölgede varlık gösteren din, mezhep ve felsefî akımların etkinlikleri tespit edilmiştir.

İkinci bölümünde; onun hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve atıf yaptığı kaynaklar ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde; Saffâr'ın kelâm yöntemi belirlenmeye çalışılmıştır. Bunun için onun günümüze ulaşan *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd* ve *Risâle fi'l-kelâm* adlı kelâm eserleri tahlil edilerek öncelikle itikadî konularda akla değer vermeyi ve gerektiğinde fikrî tartışmalara girmeyi savunan kelâm ilmine bakışı ve kelâm müdafaası tespit edilmiştir. Daha sonra bilgi teorisi kapsamına giren bilginin tanımı, imkânı, kaynakları ve bilgi türleri hakkındaki görüşleri ile savunduğu ve eleştirdiği bilgi anlayışları belirlenmiştir. Ayrıca onun kelâm yöntemini ortaya koyabilmek adına aklın ve naklin bilgisel değeri konusuna bakışı ele alınmıştır. Çünkü bu husus, mütekellimlerin ve İslâm mezheplerinin yöntemlerinde belirleyicidir. Son olarak görüşlerini temellendirirken ve savunurken Saffâr'ın kullandığı istidlâl türleri belirlenmiş ve örneklerle tanıtılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Ebû İshâk İbrâhim b. İsmaîl Zâhid es-Saffâr el-Buhârî, Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd, Kelâm Metodu, Kelâm Müdafaası, Bilgi Teorisi, Akıl-Nakil İlişkisi, Mâtürîdîlik.

ABSTRACT

DEMIR, Abdullah, The Kalām Method of Abū Isḥāq Zāhid al-Ṣaffār, PhD. Dissertation, Cumhuriyet University Graduate School of Social Sciences, Sivas, 2014.

Abū Isḥāq Zāhid al-Ṣaffār is one of the important representatives of the Kalām thought of the Ḥanafī-Māturīdī School. He was born in A.H. 450/ C.E. 1058 in Bukhara that is one of the city of Transoxiana/Mawara al-nahr where Maturidi School has been emerged around this socio-cultural environment. He completed his education and served as a leader (raʾis/ṣadr) of the Hanafite scholars there until he was exiled to the city of Marv. Upon his return from exile, he passed away in Bukhara in A.H. 534/ C.E. 1139. The present study aims to determine his method in Kalām.

The introduction outlines the subject, significance, purpose, method and sources of the research.

In this study, it was employed a method that focuses on a person in which he/she is examined with his/her views and thoughts by taking into account his/her socio-cultural factors. By doing this, the first chapter of this study deals with the political, socio-economic and scientific situation in Transoxiana, and the activities of diverse religions, sects and philosophical schools in this region in A.H. V-VI/C.E. XI-XII.

In the second chapter, it studies al-Ṣaffār's life, scientific personality, works as well as the sources that he made references to in his works in detail.

In the third chapter, the kalām method of al-Ṣaffār has been tried to be determined. For this purpose, it analyzes his extant works, *Talkhīṣ al-adilla li-qawāʿid al-tawḥīd* and *Risālah fī al-kalām* and elaborates first at his defense of the Kalām that gives a great importance to reason (ʿaql) and to intellectual debates, if necessary, in theological issues. Then it explores his theory of knowledge with his ideas on the definition, possibility, sources and types of knowledge, and the epistemological understandings he defensed or criticised. Furthermore, to determine his Kalām method, it evaluates his approach towards the value of *ʿaql* and *naql (Qurʾān-Ḥadīth)* as sources of knowledge. Since this issue is a distinctive tool for unveiling the kalām methods of different mutakallims and Muslim sects. Finally, it finds out the types of *istidlal*, meaning inference of one thing from the other that he used when he argues and defends his views, and illustrates with examples.

Key Words

Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Ismāʿīl Zāhid al-Ṣaffār al-Bukhārī, Talkhīṣ al-adilla li-qawaʿid al-tawḥīd, Method of the Kalām, Defense of the Kalām, Theory of knowledge, ʻAql-Naql, Māturidism.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY ..... İ
ÖZET ..... İİ
KISALTMALAR ..... Vİ
TRANSKRİPSİYON ALFABESİ ..... Vİİ
ÖN SÖZ ..... Vİİİ

GİRİŞ

METODOLOJİK ÇERÇEVE

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ 1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ 5
3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI 10

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ İSHÂK ZÂHİD ES-SAFFÂR'IN SOSYOKÜLTÜREL ÇEVRESİ

—BATI KARAHANLILAR DÖNEMİNDE MÂVERÂÜNNEHİR—

1. SİYASÎ ORTAM 18
2. SOSYOEKONOMİK VE İLMÎ DURUM 24
3. DİNÎ VE FELSEFÎ HAYAT 30
   3.1. DİNLER 30
   3.2. FIKHÎ MEZHEPLER 34
   3.3. İTİKADÎ MEZHEPLER 40
   3.4. SÛFÎ HAREKETLER 66
   3.5. FELSEFÎ AKIMLAR 70

İKİNCİ BÖLÜM

HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1. KİMLİĞİ 74
2. HAYATI 85
3. İLMÎ KİŞİLİĞİ 97
   3.1. HOCALARI 97
   3.2. ATIF YAPTIĞI KAYNAKLAR 100
   3.3. İSLÂMÎ İLİMLERE VUKÛFİYETİ VE ETKİSİ 120
   3.4. MEZHEBÎ EĞİLİMİ 127
   3.5. FARKLI İNANÇ VE FİKİRLERE KARŞI TUTUMU 129
   3.6. ESERLERİ 171
   3.7. ÖĞRENCİLERİ 180

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KELÂM YÖNTEMİ

1. KELÂM İLMİNE BAKIŞI 185
1.1. KELÂM TANIMI 186
1.2. KELÂM ADLANDIRMASI VE YORUMU 189
1.3. KELÂM İLMİNE ATFETTİĞİ DEĞER 196
1.4. KELÂM İLMİNİ MÜDAFAASI 201
2. BİLGİ TEORİSİ 223
2.1. BİLGİNİN TANIMI 223
2.2. BİLGİNİN İMKÂNI 234
2.3. BİLGİ KAYNAKLARI 241
2.3.1. Akıl 242
2.3.2. Duyular 250
2.3.3. Haber 251
2.4. BİLGİ TÜRLERİ 254
2.4.1. Kadîm Bilgi 254
2.4.2. Muhdes Bilgi 255
2.4.2.1. Zarûrî Bilgi 256
2.4.2.2. Müktesep Bilgi 257
2.4.2.2.1. Aklî 258
2.4.2.2.2. Şer'î 260
2.4.2.2.3. İbârî 261
2.4.2.2.4. Tecrübî 261
2.4.2.2.5. İlhamî 261
2.4.2.2.6. İttibâî-Taklîdî 263
2.5. ELEŞTİRDİĞİ BİLGİ ANLAYIŞLARI 265
3. AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ 271
3.1. AKLIN BİLGİSEL DEĞERİ VE SINIRI 271
3.2. NAKLİN KAPSAMI VE BİLGİSEL DEĞERİ 277
3.2.1. Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumu 278
3.2.1.1. Tefsir -Te'vil Ayırımı 279
3.2.1.2. Muhkem ve Müteşâbih Konusuna Yaklaşımı 282
3.2.1.3. Nesih Problemine Bakışı 286
3.2.1.4. Umûm ve Husûs Lafızların Anlaşılması 290
3.2.1.5. Kıraat Farklılıklarına ve "Yedi Harf" Meselesine Bakışı 292
3.2.2. Hadisin İtikâdî Alanda Bilgisel Değeri 294
3.3. AKIL - NAKİL İLİŞKİSİNDE ALAN AYIRIMI 298
3.4. AKIL - NAKİL ÖNCELİĞİ 303

4. İSTİDLÂL VE TÜRLERİ 321
4.1. İSTİDLÂLİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ 322
4.2. KIYAS VE İSTİDLÂL AYIRIMI 324
4.3. İSTİDLÂL TÜRLERİ 327
4.3.1. Naklî İstidlâl 328
4.3.1.1. Âyetle 328
4.3.1.1. Hadisle 329
4.3.1.2. İcmâyla 331
4.3.1.3. Mûcizeyle 335
4.3.2. Aklî İstidlâl 336
4.3.2.1. İstidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib 337
4.3.2.2. Sebr ve Taksîm 343
4.3.1. Lugavî (Semantik) İstidlâl 345
4.3.1.1. Anlamsal Tespit 349
4.3.1.2. Bağlamsal Tespit 355
4.3.1.3. Kur'ânî Bütünsellik 357
SONUÇ 359
KAYNAKLAR 369

KISALTMALAR

AÜEBFD	*Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*
AÜİFD	*Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
a. mlf.	Aynı müellif
bk.	Bakınız
c.	Cilt
CÜİFD	*Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
DEÜİFD	*Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
DİFM	*Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*
EI²(İng.)	*Encyclopaedia of Islam (New Edition)*
EI³(İng.)	*Encyclopaedia of Islam Three*
EIr.	*Encyclopaedia Iranica*
FÜİFD	*Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
GAL *GALS*	*Geschichte der Arabischen Litteratur* *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*
HTD	*Hadis Tetkikleri Dergisi*
İAD	*İslâm Araştırmaları Dergisi (İSAM Yay.)*
İFAV	Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
KADER	*Kelâm Araştırmaları Dergisi*
Krş.	Karşılaştırınız
md.	Madde
MÜİFD	*Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
SDÜİFD	*Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
sy.	Sayı
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme, tercüme eden
ts.	Tarihsiz
UÜİFD	*Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
vr.	Varak
** Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin yazımında kullanılan kısaltmalar ve kısaltma ilkeleri esas alınmıştır.	

TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

ء	ʾ	ʾ
ث	Ṯ	ṯ
ح	Ḥ	ḥ
خ	Ḫ	ḫ
ص	Ṣ	ṣ
ض	Ż	ż
ض	Ḍ	ḍ
ط	Ṭ	ṭ
ظ	Ẓ	ẓ
ع	ʿ	ʿ
غ	Ġ	ġ
ق	Ḳ	ḳ
ذ	Ẕ	ẕ

* Transkripsiyon alfabesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin yazım kurallarına uyularak sadece kitap isimlerinin ve etimolojik tahlili yapılan kavramların yazımında kullanılmıştır.

ÖN SÖZ

Çalışmamızda, Zâhid es-Saffâr ismiyle meşhur Hanefî-Mâtürîdî âlimi Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr el-Buhârî el-Ensârî'nin kelâm yöntemi konu edilmiştir.

Zâhid es-Saffâr, bir Türk devleti olan Batı Karahanlılar'ın hâkimiyet döneminde Buhara şehrinde 450/1058 yılında doğmuş, öğrenimini burada tamamlamış, Merv şehrinde geçirdiği sürgün hayatı dışında bu şehirde ilme hizmet ederek 536/1141 yılında vefat etmiştir.

Giriş bölümünde; metodolojik çerçeve başlığı altında araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Araştırmada şahıs üzerinde derinleşme adı verilen bir yöntem kullanılmıştır. Bu yöntemde, kişi üzerinde derinleşilerek onun görüş ve düşünceleri, sosyokültürel etkenler dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Bu yöntemin uygulanabilmesi amacıyla birinci bölümde; Saffâr'ın yaşamını sürdürdüğü Mâverâünnehir bölgesinin V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllardaki siyasî, sosyoekonomik ve ilmî durumu ile bölgede varlık gösteren din, mezhep ve felsefî akımların etkinlikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu sayede yaşadığı siyasî ve sosyokültürel çevrenin; inanç, düşünce, üslûp ve yöntem açısından onun üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir.

Saffâr, Mâtürîdîliğin ortaya çıktığı sosyokültürel muhit olan Mâverâünnehir'de yetişen ve mezhebin ekolleşme sürecinde Batı Karahanlılar döneminde yaşayan önemli bir kelâmcıdır. Buna karşın onun hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve kaynakları, kapsamlı bir araştırmaya konu edilmemiştir. Bu sebeple araştırmamızın ikinci bölümünde onun hayatı ve ilmî kişiliği, temel kaynaklara dayalı olarak incelenmiştir.

Üçüncü bölümde; Saffâr'ın kelâm yöntemi tespit edilerek aktarılmaya çalışılmıştır. Bunun için onun günümüze ulaşan *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd* ve *Risâle fi'l-kelâm* adlarındaki eserleri tahlil edilerek öncelikle itikadî konularda akla

değer vermeyi ve gerektiğinde fikrî tartışmalara girmeyi savunan kelâm ilmine bakışı tespit edilmiştir. Daha sonra bilgi teorisi kapsamına giren bilginin tanımı, imkânı, kaynakları ve bilgi türleri hakkındaki görüşleri ile savunduğu ve eleştirdiği bilgi anlayışları belirlenmiştir. Onun kelâm yöntemini ortaya koyabilmek adına mütekellimlerin ve İslâm mezheplerinin birbirlerinden farklılaştığı ve yöntemlerinin ayırıcı özelliklerini oluşturan aklın ve naklin bilgisel değeri ve sınırı konusu ele alınmıştır. Böylece fetret ehlinin inanma yükümlülüğü ve hüsün-kubuh konuları gibi kelâmî tartışmalarda Saffâr'ın benimsediği görüşler ile bu görüşlerin yöntemsel temelleri tespit edilmiştir. Son olarak, görüşlerine ulaşırken ve savunurken onun kullandığı istidlâl türleri belirlenmiş ve örneklerle tanıtılmıştır.

Doktora süreci entelektüel, psikolojik ve ekonomik birtakım sıkıntı ve zorlukları içerisinde barındırmaktadır. Bu çalışmanın ortaya çıkmasında bahsedilen sıkıntılarla karşılaşılmış ve birçok kişinin katkı ve destekleri ile sonuca ulaşılmıştır. Tez danışmanım Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR ve tez izleme komitesi üyeri Prof. Dr. Mehmet BAKTIR ve Yrd. Doç. Dr. Hasan ÖZALP başta olmak üzere Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ, Prof. Dr. Metin BOZKUŞ, Doç. Dr. Ömer Soner HUNKAN, Doç. Dr. Ali Osman KURT, Doç. Dr. Celal DEMİR, Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL, Yrd. Doç. Dr. Ali AVCU, Yrd. Doç. Dr. D. Ali AYKIT, Dr. Angelika BRODERSEN ve Okt. Mahmut İNAT'a teşekkür ederim.

Ayrıca bu sürecin ağır şartlarına benimle birlikte sabırla katlanan ve bana manevî desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen eşim Derya ve çocuklarım Seher ile Berat'a da şükranlarımı sunarım.

10 Ağustos 2014 Sivas Abdullah DEMİR

GİRİŞ

METODOLOJİK ÇERÇEVE

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Bu çalışmada, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil Zâhid es-Saffâr el-Buhârî el-Ensârî'nin (ö. 534/1139) kelâm yöntemi ele alınacaktır.

Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr, Ebû Hanîfe'nin (ö. (150/767) düşünce sistemini temel alan ve tarihsel süreçte İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ile onun görüşlerini benimseyen kelâmcıların katkılarıyla gelişen Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemine mensup bir kelâmcıdır. Güncel çalışmalarda onun, Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışının önemli bir temsilcisi,[1] hatta üçüncü büyük kelâmcısı olduğu[2] ifade edilmektedir. Bununla birlikte *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd* isimli hacimli bir eseri de bulunan Saffâr'ın kelâm yöntemi ve kelâmî görüşleri, kapsamlı ve analitik akademik araştırmalara konu edilmemiştir. Bu sebeple çalışmamızda, onun hayatı, ilmî kişiliği, eserleri, kaynakları ve kelâm yöntemi, temel kaynaklara dayalı olarak tespit ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Bugüne kadar tamamlanan Saffâr ve eserini konu edinen çalışmalar şunlardır:

1) 1955 yılında Muʿizz Goriawala tarafından İngiltere'de hazırlanan, *Telḫîs*'in tahkikini konu edinen doktora çalışması.[3]

2) 2007 yılında Rasim Çelidze tarafından hazırlanan, Saffâr'ın küçük hacimli eseri *Risâle fi'l-kelâm*'ın tahkikini konu edinen yüksek lisans çalışması.[4]

---

1 Angelika Brodersen, "al-Ṣaffār al-Bukhārī", *EI³(İng.)*, E. J. Brill, Leiden 2012–2, ss. 144–145.

2 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2010, s. 23.

3 *A Study of Bukhari's (Ibrahim ibn Ismail) Talkhis al-Adilla being A Treatise on Hanafi Scholastic Theology*, Thesis for Ph.D., University of London, School of Oriental and African Studies, 1955.

4 *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-Kelâm Adlı Eseri,* UÜ Sosyal Bilimler Ens., Y. Lisans Tezi, Bursa 2007.

3) 2008 yılında İlyas Üzüm tarafından yazılan, *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi* şahıs maddesi.[5]

4) 2008 yılında Mısır'da Hişâm İbrâhim Mahmûd tarafından hazırlanan, *Telḫîs*'in tahkikini konu edinen yüksek lisans tezi.[6]

5) 2011 yılında Beyrut'ta yayınlanan *Telḫîs*'in tahkiki.[7]

6) Angelika Brodersen tarafından yazılan, *Encyclopedia of Islam*'da 2012 yılında yayınlanan şahıs maddesi.[8]

Goriawala'nın çalışması, *Telḫîṣ*'in tahkiki ile birlikte İngilizce özetini içermektedir. Çelidze'nin çalışması, *Risâle fi'l-kelâm*'ın tahkikini ve sadece bu risâleye dayalı olarak Saffâr'ın kelâmî görüşlerini konu edinmektedir. Üzüm'ün çalışması, Sâffâr'ın hayatı ve ilmî yönü hakkında genel bilgiler ihtiva etmekle birlikte, bazı hatalar ve eksiklikler[9] de içermektedir. Brodersen'in çalışması ise Saffâr'ın hayatını ve ilmî kişiliğini kısaca tanıtmaktadır.

---

5 İlyas Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 462–463

6 Hişâm İbrâhim Mahmûd, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd li Ebî Isḥâk İbrâhim b. İsmâʿîl b. İsḥâḳ es-Ṣaffâr el-Buḫârî (Dirase ve Taḥḳîḳ)*, Kâhire Üniversitesi Daru'l-Ulûm Fakültesi, Kahire 2008. Bu çalışma 2010 yılında yayınlanmıştır. Bk. Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâʿîl es-Saffâr el-Buhârî, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd,* thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, Dâru's-Selâm, Kâhire 1431/2010.

7 Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâʿîl es-Saffâr el-Buhârî, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, thk. Angelika Brodersen, I-II, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 1432/2011.

8 Brodersen, "al-Ṣaffār al-Bukhārī", s. 144–45.

9 1) *TDV İslâm Ansiklopedisi'nin* "Sâffâr, Ebû İshak" maddesinde Saffâr'ın dedesinin "Ebû Nasr" olan künyesi, "Ebü'n-Nasr" şeklinde kaydedilmiştir [s. 462. Krş. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 57, 58; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 30; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb,* II, 5].

2) Saffâr'ın atıf yaptığı kaynaklarından biri olan dedesinin ismi Ahmed değil İshâk'tır [Nesefî, el-Ḳand (Tahkik I), s. 61; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 547; *et-Taḥbîr*, I, 71; *el-Münteḫab,* I, 333; Fârisî, *Kitâbü's-Siyâḳ*, s. 214: İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265: Hâtîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd,* VII, 447]. Onun isminin Ahmed olarak belirtilmesinin kaynağı, Kureşî'nin muhakkikidir. Kureşî'nin eserini kullanan muahhar bibliyografik eserler ile bazı akademik çalışmalarda, onun dedesinin ismi hatalı olarak "Ahmed" şeklinde tekrarlanmaktadır [Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 24; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Kehhâle, *Muʿcem*, I, 14, 102; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 164, 152, 176, 224; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462].

3) *DİA* maddesinde Saffâr'ın 460/1068 yılı civarında doğduğu ve ilk olarak babasından ilim tahsiline başladığı belirtilerek babasının 461/1069'da öldüğü hakkındaki kesin olan bilgi dikkate alınmamış görünmektedir (s. 462).

4) Saffâr'ın temel kaynakları arasında yer alan Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr'in (ö. 270/883) *er-Redd ʿalâ ehli'l-ehvâʾ* adlı eseri, *DİA* maddesinde Ebû Hafs el-Kebîr'e nispet edilmektedir (s. 463). Oysa bu eser, Saffâr'ın da açıkça belirttiği gibi Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu

Yapılan bu çalışmalar, Saffâr'ın hayatı, ilmî kişiliği ve kelâmî görüşleri hakkında özet bilgiler içermekle birlikte onun kelâmî gelenek içerisindeki yerini tespitte yeterli değildir. Bu sebeple onun hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bilgi içeren fakat asıl olarak onun kelâm yöntemini tespite odaklanan bir çalışmanın yapılması bir ihtiyaç olarak görünmektedir. Türklerin İslâm anlayışının Mâtürîdî geleneğe dayanması ve bu geleneğin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlama düşüncesi de Saffâr ve eseri *Telḫîṣ* özelinde bir araştırma yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Telḫîṣ üzerinde yaptığımız ön okumalar, bizde, Saffâr'ın önemli bir kelâmcı olduğu kanaatini uyandırmıştır. Bu eser incelendiğinde Saffâr'ın görüşlerini sistematik şekilde ifade ettiği, kelâm yönteminde aklın ve naklin bilgisel değerini net olarak belirlediği görülmektedir.

Saffâr, *Telḫîṣ*'de Muhâsibî (ö. 243/857), İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854), Kindî (ö. 252/866), Ebü'l-Abbâs el-Kalânisî (IV./X. yy.), Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832), Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr (ö. 270/883) ve Mâtürîdî gibi birçok önemli düşünüre ve bir kısmı zamanımıza ulaşmayan eserlere atıf yapmaktadır. Esmâ-i hüsnâyı alfabetik sıra içinde açıklaması ve bu açıklamalarında ilâhî isimlerle bağlantılı kelâmî tartışmalara da değinmesi, bu eserin orijinal ve dikkat çeken bir diğer özelliğidir.

Ayrıca O, *Telḫîṣ*'de günümüzde semantik olarak adlandırılan bir yorum ve istidlâl yöntemini kullanmaktadır. Bu yöntemde, kelimelerin etimolojisi, morfolojisi ve tarihsel süreçte uğradığı anlamsal değişmeler dikkate alınarak tartışma konusu olan kavram veya metinlerin doğru olarak anlaşılması hedeflenmektedir. Bilindiği gibi

---

Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr'e aittir [Krş. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 47, 50, 55, 120, 262; II, 567, 743, 825, 817, 826, 848, 880. Ayrıca bk. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 261].

5) Saffâr'ın küçük hacimli *Risâle fi'l-kelâm* adlı eseri, kırk dört sorunun cevabını içermektedir. Bu sorulardan dördü hariç diğerleri kelâmî konularla ilgilidir. *DİA* maddesinde yer alan bu risâlenin fıkha dair olduğu görüşü (s. 463) ise gerçeği yansıtmamaktadır.

6) *Telḫîṣü'l-edille*, *Telḫîṣü''z-Zâhidî* ismiyle de bilinmektedir, ayrı ve müstakil bir eser değildir (Krş. Üzüm, "Sâffâr, Ebû İshak", s. 463).

7) "Sâffâr, Ebû İshak" maddesinde Saffâr ve eseri hakkındaki yukarıda belirtilen önemli çalışmalara değinilmemektedir.

onunla aynı dönemde ve aynı sosyokültürel muhitte yetişen Ebü'l-Muîn en-Nesefî de bu yöntemi kullanmaktadır.[10] Çalışmamızda, onun semantik yöntemi kelâm tartışmalarına nasıl uyguladığı örnekler üzerinden tanıtılmaya çalışılacaktır. Bu sayede günümüzde tartışılan dinî ve kelâmî problemlerin çözümünde, dil mantığına dayanan semantik yöntemden daha fazla istifade edilmesine Saffâr'ın örnekliğiyle katkı sağlanabilecektir. Onun yönteminin belirlenmesi ve tanıtılması, araştırmamızın günümüz açısından pratik bir değer ifade eden yönünü oluşturmaktadır.

[10] Bk. Hüseyin Atay, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Tebsıratü'l-Edille", *Tebṣıratü'l-edille fî uṣûli'd-dîn*, nşr. H. Atay, DİB Yay., Ankara 2004, I, 16, 30; Said Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în en-Nesefî", *AÜİFD*, c. XXVII (1985), s. 288; Mustafa Yüce, *Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Bilgi Teorisi*, AÜ Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, Ankara 2007, s. 8.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

Araştırmanın amacı, Saffâr'ın hayatını, ilmî kişiliğini, eserlerini, kaynaklarını ve kelâm yöntemini birinci el kaynaklardan doğru olarak belirlemek, değerlendirmek ve sistematik olarak günümüze aktarmaktır. Bu yönü ile çalışma, kelâm geleneğinin anlaşılmasına ve tanıtılmasına, Saffâr ve Mâtürîdîlik özelinde katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Saffâr, 450/1058 yılında doğmuş ve 534/1139 yılında vefat etmiştir. Onun yaşadığı dönem, İslâm düşünce tarihinde ve İslâm toplumunda görülen önemli değişikliklerin başlangıç noktası konumundadır. Bu dönemde, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) etkisi ile mantık ilmine ilgi arttığı gibi felsefî konular Eş'arî kelâmcıları tarafından daha fazla değerlendirilmeye alınmıştır. Ayrıca bu zaman dilimi, tasavvuf anlayışının güçlendiği bir dönemdir ki Saffâr'ın vefatından kısa süre sonra ilk tarikatlar ortaya çıkmıştır. Bu süreçte tasavvufî düşünce, hem felsefeyi hem de kelâmı etkilemeye başlamıştır. Bu dönemin bir diğer özelliği, siyasî suikastlar düzenleyen ve dinî metinleri keyfî ve sınırsız olarak yorumlayan İsmâilî-Bâtınî akımın, dönemin yöneticilerince en zararlı "iç tehdit" olarak algılanmasıdır. Bu dönem, Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerinin ve mezhep önderliğinin önem kazandığı ve Mâtürîdîliğin kurumsallaştığı bir süreci de kapsamaktadır. Mâtürîdî'den sonra bu ekolün en önemli ikinci ismi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bu dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla Saffâr'ın hayatını ve kelâm yöntemini konu edinen bu çalışma, Batı Karahanlılar adıyla bilinen Türk Hakanlığı döneminde (433–608/1041–1212) gerçekleşen Mâtürîdîliğin gelişim sürecinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir. Ayrıca onun kelâm yönteminin tespit edilmesinin, Saffâr özelinde yürütülecek konulu akademik çalışmalara genel bir çerçeve sunması açısından faydalı olacağı düşünülmektedir.

Saffâr'ın kelâm yönteminin ele alındığı bu araştırmada, genel olarak sosyal bilimlerin, özelde ise kelâm ve İslâm mezhepleri tarihi bilim dallarının araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Belirtmemiz gerekir ki, kelâm uzmanlık alanında, seçilen

araştırma konusuna[11] göre kullanılacak yöntemler de farklılaşmaktadır. Örneğin Kur'an odaklı çalışmalarda, tefsir ve güncel yorum bilim yöntemlerine; kelâm tarihi ile ilgili çalışmalarda tarih ve İslâm mezhepleri tarihi bilim dallarının yöntemlerine; edisyon kritik çalışmalarında belli tahkîk esaslarına; güncel konuların ele alındığı çalışmalarda ise psikoloji, sosyoloji ve diğer bilim dallarının veri ve yöntemlerine de ihtiyaç duyulmaktadır.

Kelâm tarihi ile ilgili bu çalışmada, "şahıs üzerinde derinleşme" adı verilen[12] bir yöntem kullanılmıştır. Bu yöntemde, kişi üzerinde derinleşilerek onun görüş ve düşünceleri, sosyokültürel ve benzeri etkenler dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Bu yöntemin uygulanabilmesi amacıyla çalışmamızda öncelikle Saffâr'ın yaşadığı siyasî ve sosyokültürel çevrenin durumu ile onun hayatı ve ilmî kişiliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu esnasında birtakım zorluklarla da karşılaşılmıştır. Örneğin biyografik bilgiler içeren tabakât ve terâcim kitaplarında Saffâr hakkında gerek aynı gerekse farklı eserlerde çelişkili nakiller tespit edilmiştir. Kureşî (ö. 775/1373), Saffâr'ın "460/1068 civarında" doğduğunu, babasının da 461/1069'da idam edildiğini nakletmektedir.[13] Bununla birlikte onun bir yaşında babasından ders alması mânasına gelen çelişkili naklini[14] açıklığa kavuşturmamaktadır. Bu sebeple kaynaklar kullanılırken mutlaka kritik edilerek, özellikle aktarılan konu siyasî tarihle ilgili ise tarih kaynakları ile karşılaştırılarak kullanılmıştır.

---

[11] Türkiye'de 1953–2014 yılları arasında kelâm ilmi alanında hazırlanan doktora tezleri, konuları dikkate alınarak dört ana başlık altında sınıflandırılabilir: a) Kur'an odaklı çalışmalar. b) Kelâm tarihi ile ilgili çalışmalar (Mezhep, şahıs, eser veya konu odaklı). c) Edisyon kritik çalışmaları. d) Güncel konuların ele alındığı çalışmalar (Güncel problem veya akımlar). Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler,* İFAV Yay., İstanbul 2004, s. 66-73; Mustafa Sinanoğlu, "Türkiye'de Son Dönem Kelâm Çalışmaları: Gelenek ve Modernite Arasında Bir Arayış", *Modern Dönemde Dinî İlimlerim Temel Meseleleri*, İSAM Yay., İstanbul 2007, s. 130-134; https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/ (15.07.2014).

[12] Bk. Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu*", İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*, haz. İsmail Kurt-S.Ali Akyüz, Ensar Neş., İstanbul 2005, s. 437-438.

[13] Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳati'l-Ḥanefiyye,* thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hicr li't-tıbâʿa ve'n-neşr, Cize 1413/1993*,* I, 395 (461'de babası öldürüldü); I, 74 (460 civarında doğdu).

[14] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 73.

Fikrî ve mezhebî ön kabuller, kişinin muhataplarıyla ilgili değerlendirmelerini etkileyebildiği için Saffâr'ın mezhebî eğiliminin ne olduğu ile eserlerini ne zaman yazdığı da tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca kişiler görüşlerini zaman içinde değiştirebilmekte ve bu durum aynı kişi tarafından farklı zamanlarda yazılan eserlere yansıyabilmektedir. Bu sebeple örneğin Gazzâlî'nin eserlerini kronolojik olarak okumamak, görüşlerini doğru olarak anlamayı güçleştirmektedir. Kaynakların kronolojik sırayla okunması, sadece kelâmî kaynaklar için değil sosyokültürel durum hakkında bilgi içeren tarih ve coğrafya kaynakları için de gereklidir. Elde edilen bilgiler kronolojik olarak değerlendirilmez ise yanlış sonuçlara ulaşılması kaçınılmaz olmaktadır. Örneğin; "Buhara, ekonomik ve sosyokültürel açıdan bir cazibe merkezi konumundadır" bilgisi, Sâmânîler'in ilk yüz yılı için geçerliyken, bu devletin yıkılış süreci ve Batı Karahanlılar'ın son dönemleri için geçerli görünmemektedir. Aynı şekilde "Buhara'da Farsça ve Arapça yaygın şekilde kullanılmaktadır" bilgisi, Sâmanîler dönemi için doğru iken, Batı Karahanlılar dönemi için eksiktir. Zira Batı Karahanlılar döneminde yaygın diller Farsça ve Türkçedir. Bu örnekler çoğaltılabilir. İslâm coğrafyacılarınca yazılan eserlerde verilen muhtelif zamanlara ait bilgilerin birinin diğerinden ayrılamayacak derecede karışık olmasından Barthold (ö. 1349/1930) da yakınmaktadır.[15] Belirtilen gerekçeler sebebi ile araştırmamızda kullanılan kaynaklar, kronolojik olarak tasnif edildikten sonra tahlil edilmiştir.

Araştırmanın birinci el kaynakları okunurken metin çözümlemelerinde "fikir-hadise irtibatının kurulması"na özen gösterilmiştir.[16] Çünkü ileri sürülen fikir ve görüşlerin mutlaka dinî, siyasî, sosyokültürel dayanakları ve beslenme kaynakları

---

[15] Bk. W. Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal, *Türkiyat Mecmuası*, c. I (1925), s. 87.

[16] Fikir-hâdise irtibatının kurulması hakkında bk. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 12-20; Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", s. 435.

bulunmaktadır.[17] Bu yüzden kelâm ekollerinin savundukları görüşlerin doğru olarak anlaşılabilmesi için fikir-hadise irtibatının kurulması, tartışılan konunun tarihî arka planının ve bağlamının doğru olarak tespit edilmesi gerekmektedir.[18] Belirtilen hususlara dikkat edilmediğinde klâsik bir metni doğru olarak anlamak güçleşmektedir.

Araştırma sonucunda tespit edilen Saffâr'ın kelâm anlayışı, Batı Karahanlı döneminde Mâverâünnehir'de aynı sosyokültürel çevrede yetişen Mâtürîdî kelâmcıları Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1141), Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (ö. 522/1128), Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) ve Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1164) görüşleriyle de mukayese edilmeye çalışılmıştır. Mukayesenin belirtilen kelâmcılar ile sınırlandırılması, derinlemesine araştırma yapılabilmesine imkân tanıması açısından ilmî ve metodolojik bir gereklilik olarak tercih edilmekle birlikte, birtakım siyasî ve sosyokültürel nedenlere de dayanmaktadır. İleride bahsedileceği üzere, Saffâr'ın yaşamını sürdüğü Batı Karahanlılar dönemi siyasî, ekonomik, etnik ve kültürel değişkenler açısından, bölgenin önceki yönetimi olan Sâmânîler ile sonraki yönetimi olan Karahıtaylar, Harzemşahlar ve Moğol dönemlerinden oldukça farklılık arzetmektedir.

Araştırma sonucunda ulaşılan sonuçlar, tasvir (deskriptif) metodu ile objektif bir şekilde yansıtılmaya çalışılmıştır. Ancak, sosyal bilimlerdeki objektifliğin, doğa bilimlerindekinden farklı olduğu gözden uzak tutulmamıştır. Temel İslâm bilimlerini de kapsayan bu alanda araştırmacı, konu ile ilgili kasıtlı bir yanıltma veya tahrif yapmadığı sürece objektifliğe ulaşmış kabul edilmektedir.[19] Çalışmamızda objektiflik ve adalet ilkelerine uyulmaya gayret edilmiştir.

---

[17] Hasan Onat, "Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslâm/İlâhiyat Bilimlerinde Yöntem Sorunu", *Modern Dönemde Dinî İlimlerim Temel Meseleleri*, İSAM Yay., İstanbul 2007, s. 53-55; Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", s. 435.

[18] Kelâm araştırmalarında tarihsellik yaklaşımının kullanılması ile ilgili değerlendirmeler için bk. Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, s. 145.

[19] Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", s. 439.

Araştırmanın sonuçları kaleme alınırken, Arapça özel isimler, kitap isimleri, kelâm terimleri ve kısaltmaların yazımında, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk cildinin giriş kısmında belirtilen transkripsiyon alfabesi ile imlâ kurallarına uyulmuştur. *İslâm Ansiklopedisi*'nin yazımında kullanılan bu esaslar, Türkçede özellikle Temel İslâm Bilimleri alanında bir ilim dili oluşturma çabalarına ciddî anlamda katkı sağlamıştır. Kaynak gösteriminde ise klasik dipnotlu sistem (Chicago of Manual Style) tercih edilmiştir. Kullanılan Arapça kaynağın Türkçe tercümesinin bulunması halinde ise tercüme esere parantez içinde atıf yapılmıştır.[20]

[20] Örnek: Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 27 (trc. s. 21).

3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmada kullanılan tüm eserler, kaynakça bölümünde belirtildiğinden burada, çalışmada ağırlıklı olarak istifade edilen bazı eserler hakkında açıklamalarda bulunulacaktır.

Araştırmanın giriş ve birinci bölümü tarih, coğrafya, tabakât ve mezhepler tarihi eserlerine başvurularak kaleme alınmıştır. Bu eserlerden Saffâr'ın yaşadığı bölge olan Mâverâünnehir'in V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllardaki siyasî ve sosyokültürel yapısına ilişkin bilgiler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ortaçağın en güvenilir tarihçilerinden biri olarak nitelenen İzzeddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-târîḫ'i*, temel siyasî tarih kaynağımız olarak belirlenmiştir. Bu eserde hicretten başlamak üzere Saffâr'ın zamanını da içeren 628/1231 yılına kadar yaşanan olaylar, kronolojik olarak ele alınmaktadır.[21] Dönemin hâkim gücü Selçuklular'ın dinî ve sosyokültürel politikalarına yönelik bilgi elde etmek için ise Sadruddîn el-Hüseynî'nin (ö. 622/1225) *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*[22] adlı eserine müracaat edilmiştir.

Saffâr'ın yaşadığı dönemde Mâverâünnehir'deki siyasî durumun tespiti, çalışmamız açısından önemlidir. Batı Karahanlılar'ın siyasî tarihini, kuruluşundan yıkılışına kadar bir bütün halinde ele alan müstakil bir çalışma, klasik İslâm tarihi kaynakları arasında mevcut değildir. Karahanlılar döneminde yazılmış ve bize kadar ulaşan bilinen tek eser *'Aġrazü's-siyase*'dir. Bu eseri, Muhammed b. Ali ez-Zâhirî (ö. 560/1164'ten sonra) kaleme almıştır. Eserde, hükümdarlık sırasına göre Sultan Sencer (ö. 552/1157) ve öncesindeki Selçuklu yöneticilerinin hayat hikâyelerinden bahsedilir. Ancak bu eserde çalışmamıza ışık tutacak bilgi bulunmamaktadır. İslâm tarihi kaynaklarında Batı Karahanlılar ile ilgili aktarılanlar; Sâmânîler, Gazneliler ve Selçuklular'ın siyasî tarihî anlatılırken değinilen sınırlı bilgilerdir. Ömer Soner

---

[21] İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ,* thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-XI, Beyrut 1407/1987, I, 3 (Hicrî 1)-X, 497 (Hicrî 628).

[22] Sadruddîn el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, trc. Necati Lügal, TTK Yay., Ankara 1999.

Hunkan'ın kaleme aldığı *Türk Hakanlığı (Karahanlılar) Kuruluş-Gelişme-Çöküş* adlı eser,[23] devletin siyasî tarihini bir bütün olarak ele alan ve yakın zamanda tamamlanan önemli bir çalışmadır. Bu eserde, matbu tarihî kaynaklarla birlikte o dönemde basılan ve arkeolojik kazılar neticesinde elde edilen paralardaki numizmatik veriler de kullanılmıştır. Bu sebeple çalışmamızda Karahanlı hükümdarlarının isimlerinin yazılışında ve bu döneme ilişkin olayların tarihlendirilmesinde Hunkan'ın belirtilen eseri esas alınmıştır.

Çalışmamızda, şehir tarihlerinden de istifade edilmiştir. Bunlardan en önemlisi Buhara'nın siyasî ve kültürel durumuna ilişkin bilgi içeren *Târîḫu Buḫârâ*'dır. Ebû Bekr en-Nerşahî (ö. 348/959) tarafından Arapça olarak kaleme alınan bu eser, sonraki dönemlerde yapılan eklemelerle Moğol istilasına kadarki önemli olayları kapsayacak şekilde genişletilmiştir.[24] İstifade edilen bir diğer şehir tarihi, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Târîḫu Nîsâbûr* adlı eserinin bize ulaşan *Kitâbü's-Siyâḳ* adlı zeylidir. Hâkim en-Nîsâbûrî, Saffâr'ın dedesi Ebû Nasr İshâk b. Ahmed es-Saffâr (ö. 405/1014) ile bizzat görüşmüş ve onun hakkında eserinde önemli bilgiler aktarmıştır.[25] İleri de bahsedileceği üzere mütekellim ve Arap dili âlimi olan Ebû Nasr es-Saffâr, torunu Saffâr'ın kelâmî ve dilsel kaynakları arasında yer almaktadır.

Makdisî'nin (ö. 390/1000), *Aḥsenü't-teḳâsîm* adlı bölge ve şehirleri tanıtan coğrafya eseri,[26] din ve mezheplere ilişkin gözleme dayalı bilgiler içermesi sebebiyle kaynaklarımız arasında yer almıştır. Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Muʿcemü'l-büldân* adlı eseri ise müellifin uzun müddet Hârizm ve Mâverâünnehir bölgelerinde bulunmuş olması nedeniyle araştırmamız açısından önem taşımaktadır.[27]

---

[23] *Türk Hakanlığı (Karahanlılar) Kuruluş-Gelişme-Çöküş*, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul 2011.

[24] Emîn Abdülmecîd Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, "Takdîm", *Târîḫu Buḫârâ*, Dâru'l-Meʿârif, Kahire 1385/1965, s. 5–6.

[25] Ebü'l-Hasan Abdülgâfir b. İsmail el-Fârisî, *el-Ḥalḳatü'l-ʾûlâ min Târîḫi Nîsâbûr: Kitâbü's-Siyâḳ li-Târîḫi Nîsâbûr,* haz. Muhammed Kâzım el-Mahmûdî, Kum 1403/1982, s. 214.

[26] Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm fî maʿrifeti'l-eḳâlîm*, nşr. Michael Jan de Goeje, E. J. Brill, Leiden 1906.

[27] Bk. Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 2001, s. 17.

Saffâr ile hocaları ve öğrencilerinin biyografileri, tabakât ve terâcim eserlerinden istifade edilerek yazılmıştır. Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1166), *el-Ensâb, el-Münteḫab* ve bunun *et-Taḥbîr* adlı ihtisarı, araştırmamızın en önemli tabakât kaynaklarıdır. Çünkü Sem'ânî, Saffâr'ın öğrencisidir. Onun aktardıkları, hem birinci el hem de en güvenilir bilgilerdir. Bu bilgiler, sonraki tabakât yazarları tarafından aynen kullanılmıştır. Ayrıca Sem'ânî'nin 549–552 (1115–1157) yılları arasında Mâverâünnehir'i, hatta Saffâr'ın kabrini ziyaret etmiş olması,[28] eserlerinden bölgenin VI. (XII.) yüzyıldaki siyasî ve ilmî durumu ile Saffâr'ın ailesi hakkında bilgi edinme imkânı sunmaktadır.[29]

Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142), *el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand* adlı hadis âlimleri biyografisi türündeki eserine de müracaat edilmiştir.[30] Nesefî'nin bir Mâtürîdî âlimi olması, Saffâr ile görüşmesi ve eserinde ona da yer vermesi,[31] *el-Ḳand*'ın çalışmamız açısından önemini artırmaktadır.

Araştırmamızda, İslâm mezhepleri konusunda Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-niḥal* adlı eserine özellikle müracaat edilmiştir. Klasik dönemde mezhepler tarihi yazıcılığının en zirve kaynağı olarak nitelenen *el-Milel*,[32] araştırmanın odaklandığı dönemde kaleme alınmış olması nedeni ile önemlidir.

Dönemin sosyokültürel şartlarını dikkate almayı hedefleyen bu çalışma, asıl olarak bir kelâm araştırmasıdır. Bu nedenle başvurulan temel kaynaklar, Saffâr'ın kelâm eserleri ile birlikte diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarınca kaleme alınan kaynaklardır.

---

28 Münîre Nâcî Sâlim, "Mukaddime", *et-Taḥbîrfi'l-muʿcemi'l-kebîr,* Bağdad 1395/1975, I, 24.

29 Sâlim, "Mukaddime", I, 61–62.

30 Ebû Hafs Ömer en-Nesefî, *el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand,* nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî, Mektebetü'l-Kevs̱er, Murabba 1412/1991 [*el-Ḳand (Tahkik II)*]. *el-Ḳand*, isimleri hı-kâf arasındaki harflerle başlayan kişilerin biyograflerini içerir. Eserin diğer neşri ise isimleri elif-cîm arasındaki harflerle başlayan kişilerin biyografilerini kapsar. Bk. *el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand,* thk. Yusuf el-Hâdî, Âyine-i Mîrâs, Tahran 1420/1999 [*el-Ḳand (Tahkik I)*].

31 Bk. Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53).

32 Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu*",* s. 403.

Mâtürîdî kelâm geleneğinin temel kaynağı, İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevḥîd* adlı eseridir. Çalışmamızda *Kitâbü't-Tevḥîd*'in Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tarafından yapılan tahkikli neşri[33] kullanılmıştır. Mâtürîdî'nin bir diğer eseri, öğrencilerine yaptığı takrirlerden oluşan *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân* adlı tefsiridir. Bu tefsirin, Bekir Topaloğlu'nun ilmî kontrolünü yaptığı neşri[34] esas alınmıştır. *Teʾvîlât*, dirâyet tefsiri olmasının yanı sıra kelâmî konular, İslâmî fırkalar, İslâm dışı akımlar ve dinler hakkında önemli bilgiler içermesi nedeniyle oldukça önemlidir.[35] Ayrıca Saffâr, *Telḫîṣ*'de Mâtürîdî'ye atıf yapmaktadır. "Atıf Yaptığı Kaynakları" başlığı altında, Saffâr'ın klasik kaynaklara yaptığı atıflar konusunda bilgi verilecektir. Dolaysıyla Mâtürîdî'nin eserleri dikkate almamız gereken kaynaklar arasındadır.

Mâtürîdî'nin akranı ve aralarında bilgi alışverişi bulunan sûfî arkadaşı Semerkant kadısı[36] Hakîm es-Semerkandî'nin (ö. 342/953) *es-Sevâdü'l-aʿẓâm* isimli eseri de Mâtürîdî kaynaklar arasında yer alır.[37] Bu eserde yer alan maddelerin Hakîm es-Semerkandî'ye aidiyeti kesin olmakla birlikte şerhte savunulan iman tanımı gibi bazı görüşlerin ona aidiyeti tartışmalıdır.[38] Bu sebeple araştırmamızda sadece asıl metin dikkate alınmıştır.

Çalışmamızda, Mâtürîdîliğin erken dönem kaynakları arasında yer alan Ebû Bekir Muhammed el-İyâzî'nin (ö. IV./X. yy. II. yarısı) *el-Mesâilü'l-ʿaşri'l-İyâżıyye*[39] adlı risâlesi ile Ebu Seleme es-Semerkandî'nin (ö. IV./X. yy. II. yarısı) *Cümelü uṣûli'd-*

---

[33] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay., Ankara 2003. Bu eserin Türkçe tercüme için bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme,* trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2013.

[34] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*, I-XVII, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul 2005-2010.

[35] Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 149.

[36] Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 243; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb,* I, 379. Hayatı hakkında bk. Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", *DİA*, XV, 193–194.

[37] Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-aʿzam*, Mektebetü Yâsîn, İstanbul, ts.

[38] Bk.Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 285–287.

[39] Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", *İAD,* sy. 9, (İstanbul 2003), ss. 71–72, 84–85.

dîn[40] adlı eseri de kullanılmıştır. Ayrıca *Cümel*'in Mâtürîdî mezhebi konusunda hacimli ilk kaynak olarak nitelenen[41] İbn Yahyâ tarafından yazılan açıklaması *Şerḥu Cümeli uṣûli'd-dîn*[42] de dikkate alınmıştır.

Mâtürîdî'yi ilk defa öven ve onu otorite kabul eden[43] Ebü'l-Hasan er-Rüstüğfenî (ö. 345/956) tarafından yazılan *el-Fevâid*[44] adlı esere de başvurulmuştur. Bu eser, Ahmed b. Musa el-Keşşî'nin (ö. 550/1155) *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ* adlı eserinin içinde günümüze ulaşmıştır.

Batı Karahanlılar dönemi Hanefî âlimlerinden olan ve Buhara kadılığı da yapan Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Uṣûlü'l-Pezdevî*[45] adlı fıkıh usulü eseri de kaynaklarımız arasındadır. Bu eserden hüsün-kubuh meselesi gibi fıkhî yönü de bulunan kelâmî konularda istifade edilmiştir.

Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin yirmi yaş küçük kardeşi olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1099) *Uṣûlü'd-dîn* adlı eseri de önemli bir Hanefî-Mâtürîdî klasiğidir. Pezdevî'nin Saffâr ile aynı dönemde Buhara'da bulunması eserini çalışmamız açısından önemli kılmaktadır.

Batı Karahanlılar dönemin bir diğer kelâmcısı, V. (XI.) yüzyılın II. yarısında vefat ettiği tahmin edilen Ebû Şekûr es-Sâlimî el-Keşşî'dir. Onun *et-Temhîd* adlı eseri, bu dönemde Eş'arîlerle yaşanan tartışmaları ortaya koyması ve Hâkâniyye diye andığı Batı Karahanlılar döneminde bölgede varlık gösteren din ve mezhepler hakkında bilgi içermesi açısından önem taşımaktadır.[46]

---

[40] Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü uṣûli'd-dîn,* nşr. A. Saim Kılavuz*,* İstanbul 1989.

[41] Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008, s. 15.

[42] İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli uṣûli'd-dîn,* Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1648/2, 18[a]-168[b].

[43] Ak, *Mâturîdîlik*, s. 11, 14.

[44] Ebü'l-Hasan er-Rüstüğfenî, *"el-Fevâid", Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ ve'n-nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 000547, vr. 285[b]-317[b].

[45] Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Uṣûlü'l-Pezdevî*, *el-Kâfî fî şerḥi'l-Pezdevî* içinde, thk. Fahreddin S. Muhammed Kanet, I-V, Mektebtü'r-Rüşd, Riyad 1422/2001. Ebü'l-Usr'un hayatı hakkında bk. Murteza Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 264–266.

[46] Ebû Şekûr es-Sâlimî el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd,* Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 001153, vr. 54[a], 204[b], 210[a] (Bilâd-i Ḫâḳâniyye), 214[a].

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin, *Tebṣıratü'l-edille, Baḥrü'l-kelâm*[47] ve *et-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*[48] adlı eserleri de kaynaklarımız arasındadır. Nesefî, Saffâr ile çağdaştır ve aynı sosyokültürel çevrede yaşamını sürdürmüştür. Ayrıca O, Mâtürîdî'ye çokça atıfta bulunarak neredeyse onun bütün görüşlerini benimseyip savunan ilk kelâmcıdır.[49] Çalışmamızda *Tebṣıra*'nın, Hüseyin Atay ve Ş. Ali Düzgün tarafından hazırlanan tahkikli neşri esas alınmıştır.[50]

Saffâr'ın yaşadığı zaman diliminde aynı sosyokültürel çevrede kaleme alınan Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî'nin (ö. 522/1128)[51] *et-Temhîd*'i,[52] Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1141) *ʿAḳâidü'n-Nesefî*'si, Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Şerḥu Teʾvîlât*[53] adlı tefsiri ve *Mîzânül-uṣûl* adlı fıkıh usûlü eseri,[54] Alâeddin el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157) *Lübâbü'l-kelâm*'ı,[55] Nureddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1164) *el-Kifâye*[56]adlı eseri ile bunun ihtisarı *el-Bidâye,*[57] çalışmamızda dikkate alınan önemli kaynaklardır.

---

47 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr, Mektebetü'l-Farfûr, Dımaşk 1421/2000.

48 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, nşr. Habîbullah Hasan Ahmed, Dârü't-Tıbâati'l-Muhammediyye, Kahire 1406/1986.

49 Ak, *Mâturîdîlik*, s. 19; Muhammed Aruçi, "Tebsıratü'l-edille", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 225.

50 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille fî uṣûli'd-dîn,* I (nşr. Hüseyin Atay) - II (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), DİB Yay., Ankara 2003-2004.

51 Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin hayatı, eserleri ve görüşlerini konu edinen doktora çalışması için bk. İsmail Şık, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usulû'd-Din Anlayışı (Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usulû'l-Fıkh Diyaloğu)*, Asil Yay., Ankara 2009.

52 Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd li-ḳavâidi't-tevḥîd,* thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.

53 Alâeddin es-Semerkandî, *Şerḥu Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân,* Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, 889 vr.

54 Alâeddin es-Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl fî netâʾici'l-ʿuḳûl*, nşr. M. Zekî Abdilber, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kahire 1418/1997.

55 Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, nşr. M. Sait Özervarlı, İSAM Yay., İstanbul 2005.

56 Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye,* Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271. Bu eser hakkında bk. Muhammed Aruçi, "el-Kifâye", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 565–566.

57 Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn,* nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara 1998.

Son olarak belirtmemiz gerekir ki, Saffâr'ın (ö. 534/1139) *Telḫîṣ*[58] ve *Risâle fi'l-kelâm* adlı eserleri doğal olarak araştırmamızın temel kaynaklarıdır. Bu eserler hakkında ikinci bölümde "Eserleri" başlığı altında bilgi verilecektir.

[58] Araştırmamızda *Telḫîṣ*'in *iki* ayrı tahkiki ile Âtıf Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshası birlikte kullanılmıştır. 1) *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, thk. Angelika Brodersen, I-II, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 1432/2011 [*Telḫîṣ (Tahkik I)*]. 2) *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd,* thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, Dâru's-Selâm, Kâhire 1431/2010 [*Telḫîṣ (Tahkik II)*]. 3) *Telḫîṣü'l-edille,* Âtıf Efendi Ktp., nr. 34 Atf 1220 [*Telḫîṣ (Âtıf Efendi)*].

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ İSHÂK ZÂHİD ES-SAFFÂR'IN SOSYOKÜLTÜREL ÇEVRESİ

—BATI KARAHANLILAR DÖNEMİNDE MÂVERÂÜNNEHİR—

Zâhid es-Saffâr adıyla meşhur Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr el-Buhârî el-Ensârî, Batı Karahanlılar döneminde Mâverâünnehir bölgesinde yer alan Buhara şehrinde 450/1058 yılında doğmuş, öğrenimini burada tamamlamış, Merv şehrinde geçirdiği sürgün hayatı dışında bu şehirde ilme hizmet ederek 536/1141 yılında vefat etmiştir.[1]

---

[1] Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah el-Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1408/1988, III, 548 ("eş-Ṣaffâr" md.); a.mlf., e*l-Münteḫab min Muʿcemi şüyûḫi Ebî Saʿd es-Semʿânî*, thk. Muvaffak b. Abdülkâdir, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1417/1997, I, 338 (nr. 111); a.mlf.,*et-Taḥbîr,* I, 71 (nr. 1 "Ebû İsḥâk el-Enṣârî" md.); Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-ʾüdebâ,* Dârü'l-Fikr, Beyrut 1400/1980*,* VI, 67 (nr. 4); İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehẕîbi'l-ensâb,* Dâru Sâdır, Beyrut 1400/1980*,* III, 344 ("el-Vâṣilî" md.); Kemâleddîn İbnü'l-Fuvatî, *Mecmaʿü'l-ʾâdâb fî muʿcemi'l-ʾelḳâb,* thk. Muhammed Kâzım, Vizaret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, Tahran 1416/1995*,* II, 5 (nr. 2061 "Kâdîhân" md.); III, 491 (nr. 3041 "Hammâd b. İbrâhim" md.); Ebû Abdullah Şemseddîn ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ,* nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1994*,* I, 92 (nr. 39 "Rüknüddîn Ebû İshak İbrâhim" md.); a.mlf., *Târîḫü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-aʿlâm*, thk. Ömer Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1415/1995, XXXVI, 344–345 (nr. 185); Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 73 (nr. 11 "İbrâhim b. İsmâil b. Ahmed" md.); İbn Hacer Askalânî, *Tebṣîrü'l-müntebih bi-taḥrîri'l-müştebih*, thk. Muhammed en-Neccâr, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts.*,* IV, 1477 ("el-Vâʾilî" md.); İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Yusuf er-Riyâd, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992, I, 109 (nr. 34 "Ahmed b. İshak es-Saffâr" md.); I, 151 (nr. 87 "Kâdîhân" md.); Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâi mezhebi'n-nu'mâni'l-muḫtâr,* Tahran Kitabhane-i Meclis-i Şura-yı Milli, nr. 1385, vr. 267ª-269ª; Takıyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî, *Ṭabaḳâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye,* thk. Abdülfettah el-Hulv, Dâru'r-Rifâʿî, Riyad 1403/1983, I, 185 ("Kâdîhân" md.); Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb,* thk. Abdülkâdir el-Arnaut-Mahmûd el-Arnaut, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1406–1414/1986–1993*,* VI, 505 (Öğrencisi "Kâdîhân"ı tanıtırken); Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâʾidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye,* haz. Ahmet Zaʿbî, Dârü'l-Erkam, Beyrut 1418/1998, I, 24–26 ("İbrahîm b. İsmâil b. Ahmed" md.); Hayreddin ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm: Ḳâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâʾ mine'l-ʿArab ve'l-müstaʿrebîn ve'l-müsteşriḳîn*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002*,* I, 32–22 ("eş-Şaffâr" md.); Ömer Rızâ Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn: terâcimu muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye,* Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1372/1957*,* I, 14 (nr. 67 "İbrâhim eş-Ṣaffâr" md.); Mahmûd Hasan Tünkî, *Muʿcemü'l-muṣannifîn,* haz. Sıddik Mekkî, Matbaatü Zengû Garâf Tabbâre, Beyrut 1344/1926*,* III, 84–86 (nr. 42 "el-Fakîh İbrâhim es-Saffâr" md.).

Çalışmanın bu bölümünde, bir Türk devleti olan Batı Karahanlılar tarafından yönetilen Mâverâünnehir'in V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllardaki siyasî, sosyoekonomik ve ilmî durumu ile bölgedeki dinî ve felsefî hayatın nasıl olduğu, tespit edilmeye çalışılacaktır. Mâverâünnehir'in Batı Karahanlılar dönemindeki sosyokültürel durumunun daha önce müstakil bir çalışmaya konu edilmemesi, bu konuya özel bir bölüm ayırmamızı gerektirmiştir. Bu bölüm sayesinde, sosyokültürel muhitin ve bölgede varlık gösteren dinî ve felsefî grupların etki-tepki açısından Saffâr'ın kelâm anlayışına yansımaları değerlendirilecektir.

1. SİYASÎ ORTAM

Mâverâünnehir bölgesi, Emevîler döneminde Hicrî 86/705 yılından itibaren fethedilmeye başlanmıştır.[2] Emevîler'in 132/750 yılında yıkılmasıyla[3] bölgenin yönetimi Abbâsîler'e geçmiştir. III. (IX.) yüzyıldan itibaren ise Abbâsîler'in merkezi otoritesi zayıflamış ve bölgede hânedan yönetimleri kurulmuştur. Bölgede kurulan müstakil ilk hânedan yönetimi, Sâmânîler'dir.[4] Bu döneme kadar Emevî ve Abbâsîler'in Horasan valiliğine bağlı olarak yönetilen bölge, Sâmânîler döneminde idarî açıdan bağımsız bir statü elde etmiştir.[5] Mâverâünnehir'e iki asra yakın hâkim

---

[2] Ahmet b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Fütûḥu'l-büldân*, nşr. Abdullah Enîs et-Tabba'-Ömer Enîs et-Tabba', Beyrut 1407/1987, s. 591; Ebû Bekir en-Nerşahî, *Târîḫu Buḫârâ*, thk. Emîn Abdülmecîd Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Dâru'l-Meʿârif, Kahire 1385/1965, ss. 73–77; Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik II)*, s. 532–533 (nr. 980 "Kuteybe b. Müslim" md.); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IV, 90; Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 169.

[3] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* V, 73; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi,* trc. Salih Tuğ, İFAV Yay., İstanbul 2011, s. 631; Osman Turan, *Selçuklu Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1996, s. 457; Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi,* İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 531.

[4] Bağdat'ta bulunan halifenin Sâmânî hanedanına emîr (vali) hatta âmîl (vergi tahsildarı) gözü ile bakmasına karşın Sâmânîler'in devlet otoritesi münakaşa götürmez bir durumdaydı. Bk. Ludmila Polonskaya-Alexei Malashenko, *Islam in Central Asia*, Ithaca Press, Lebanon 1994, s. 631.

[5] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VI, 253–254; Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 178.

olan Sâmânîler (204–395/819–1005),[6] Karahanlılar tarafından 389/999 yılında yıkılmıştır.[7]

Karahanlılar, Abbasî toprakları üzerinde kurulan bir Türk-İslâm devletidir.[8] İkili teşkilât esasına göre idare edilen Karahanlılar, yaşanan taht mücadeleleri sonucunda 433/1041 yılında Doğu ve Batı olmak üzere iki ayrı devlete bölünmüştür.[9] Bu süreçte Mâverâünnehir, Batı Karahanlılar'ın hâkimiyetinde kalmıştır. Batı Karahanlı hükümdarı Tamgaç Han İbrâhim b. Nasr (ö. 460/1068), bölgeyi Semerkant'tan yönetmeyi tercih etmiştir (444/1052).[10] Semerkant'ın başşehir olması, Buhara'nın siyasî merkez olma özelliğini kaybetmesine neden olmuştur.[11]

Tamgaç Han İbrâhim döneminde (433–460/1041–1068) bölgede güven, istikrar ve adaletin hâkim olduğu ve halkın refah içinde yaşadığı belirtilmektedir. Ayrıca onun adalete büyük önem verdiği ve fakihlerin fetvası olmadan vergi almayacak kadar da dindar olduğu nakledilmektedir.[12] Tahminen 450/1058 yılında doğan Saffâr'ın çocukluk yılları onun hâkimiyet döneminde geçmiştir. Bu dönemde Batı Karahanlılar'ın sınır komşusu, Horasan'dan Akdeniz'e kadar hükmeden Selçuklu İmparatorluğu'dur (431–552/1040–1157). Ayrıca bu dönemde, benimsedikleri Şiî inançları ve yayılmacı politikaları ile Mâverâünnehir dâhil tüm İslâm coğrafyasını etkileyen İsmâilî-Fâtımîler (297–567/909–1171), Mısır merkezli olarak hüküm sürmektedir.[13]

---

6 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VI, 253; İhsân Zünûn Sâmirî, *el-Hayatü'l-ilmiyye zemene's-Sâmâniyyîn,* Beyrut 2001, s. 14; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 321.

7 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 5–6, 11–13; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 127.

8 Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, TTK Yay., Ankara 2011, s. 18; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 57; Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 404.

9 Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, KB Yay., İstanbul 1981, s. 66; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, TDV Yay., Ankara 2009, s. 135; Merçil, *Türk Devletleri*, s. 24.

10 Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 51, 66; Yazıcı, *Türk-İslâm Devletleri,* s. 135; Merçil, *Türk Devletleri*, s. 24; Özaydın, "Karahanlılar", s. 408.

11 Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 314.

12 W. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan,* TTK Yay., Ankara 1990, s. 259-264; Zeki Velidi Togan, *Karahanlılar (840-1212) 1966-1967 Ders Notları*, İSAM Ktp., nr. 002763N, s. 55–56.

13 Faruk Sümer, "Selçuklular", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 370; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler (Siyasî Tarih)", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 229–230.

Batı Karahanlı tahtına, Tamgaç Han İbrâhim'den sonra 460/1068 yılında oğlu Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim (ö. 472/1080) geçmiştir.[14] Şemsülmülk, iktidarının ilk günlerinde Saffâr'ın babası Buhara imamı İsmâil b. Ebî Nasr'ı idam ettirmiştir (461/1069).[15] Bu konuda ileride ayrıntılı bilgi verilecektir.

Batı Karahanlı yönetiminde, Şemsülmülk'ün 472/1080'de vefatından başlayarak Arslan Han Muhammed b. Süleyman'ın iktidara geçtiği 495/1102 yılına kadar geçen yirmi üç yılda, istikrar ve huzur sağlanamamıştır.[16] Bu dönemin yöneticilerinden Ahmed b. Hızır'ın (ö. 488/1095) Melikşah tarafından 482/1089'da esir alınmasıyla Batı Karahanlılar, Selçuklular'a tâbi duruma gelmiştir. Böylece Selçuklular, istedikleri hanedan mensubunu tahta çıkarmaya başlamıştır.[17] Bu durum devletin yıkılışına kadar devam etmiştir. Batı Karahanlılar üzerindeki Selçuklu etkisi, ileride bahsedileceği üzere Saffâr'ın doğrudan etkilenmesine ve sürgüne gönderilmesine de yol açmıştır. Bu yıllar, Saffâr'ın eğitim gördüğü, kişiliğinin ve fikirlerinin belirginleştiği gençlik ve orta yaş dönemidir. Bu dönemde, Selçuklular da rahat ve huzurlu değildir. 483/1090 yılında Alamut Kalesi'ni işgal ederek orada Nizarî-İsmâilî devleti kuran Hasan Sabbâh ve takipçileri olan Bâtınîler, Selçuklular'ın siyasî

---

[14] Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 52; Özaydın, "Karahanlılar", s. 408.

[15] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; Muînü'l-fukarâ, *Târîh-i Mollâzâde*, s. 20; *Şehâbeddin el-Mercânî, Ġurfetü'l-ḥavâḳîn li-ʿurfeti'l-ḥavâḳîn,* nşr. Ömer Soner Hunkan, Satuk Buğra Han ve Oğulları, Kriter Yay., İstanbul 2009 içinde, s. 27; Ömer Soner Hunkan, "Türk Hakanlığı(Karahanlılar)'nda Hanedan ve Bürokrat-Ulema Çatışması: İlk Bürokrat-Ulema İhtilali", *XV. Türk Tarih Kongresi (Selçuklu Devleti ve Beylikler Dönemi Tarihi)*, TTK Yay., Ankara 2010, III, 657-658.

[16] Batı Karahanlı yönetiminde istikrarsızlığın hâkim olduğu dönemin idarecileri şunlardır: Tamgaç Han Hızır b. İbrâhim (472–473/1080–1081), Ahmed b. Hızır (474–482/1081–1089), Nâib Ebû Tâhir el-Hârizmî (482/1089), Muhammed b. İbrâhim (482–485/1089–1092), ikinci kez Ahmed b. Hızır (485–488/1092–1095), Mes'ûd b. Muhammed (488–490/1095–1097), Süleyman Tegin b. Dâvûd (490/1096–1097), Mahmûd Tegin (490–492/1096–1098) ve Kadir Han Cibril b. Ömer (492–495/1098–1102). Bk. Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 54; İbnü'l-Esîr*, el-Kâmil,* VIII, 457–458; Barthold, *Türkistan*, s. 338–339; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 58; Hunkan, *Türk Hakanlığı*, s. 498.

[17] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 259 (Pezdevî, bu olayın tarihini 481/1088 olarak belirtir. "Bu kitabı Cemaziyelûlâ 481/1088'de yazdım. Şimdi Melikşah Semerkant'ta bulunmaktadır. Hakan Ahmed b. Hızır Semerkant kalesinde muhasara altındadır); Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 329, 331.

ve toplumsal huzurunu tehdit etmektedir.[18] Üstelik Bâtınîler'e karşı gerek askerî gerekse Nizâmiye medreselerini kurarak ilmî ve dinî yönden mücadele eden Nizâmülmülk,[19] 485/1092'de bir Bâtınî suikastçı tarafından öldürülmüştür.[20] Bu üzücü olaydan bir ay sonra ise Melikşah vefat etmiştir.[21] Melikşah'ın vefatıyla birlikte aynen Alparslan'ın ölümünden sonra olduğu gibi taht kavgaları yaşanmaya başlamış ve on iki sene devam etmiştir.[22] Batı Karahanlı ve Büyük Selçuklu yönetimlerinde istikrarsızlığın hâkim olduğu bu yıllarda, Alamut Nizârî-İsmâilîler'i ortadan kaldırılamayacak bir kuvvet haline dönüşmüş, durumdan istifade eden Haçlı Ordusu İznik (490/1097), Antakya (491/1098) ve Kudüs'ü (492/1099) ele geçirmiştir.[23] Saffâr'ın orta yaş dönemini geçirdiği bu yıllarda, Batı Karahanlı ve Selçuklu devletlerinde taht kavgaları nedeniyle siyasî istikrarsızlık hâkimdir. Üstelik din temelli siyasî bir oluşum olan Bâtınîler, durumdan istifade ederek güç ve faaliyetlerini artırmışlardır.

487/1094'te Selçuklu Sultanı olan Berkyaruk,[24] kardeşi Sencer'i Merv merkez olmak üzere Horasan bölgesinin meliki (valisi) tayin etmiştir (490/1097).[25] İstikrarsızlığın devam ettiği bu dönemde Batı Karahanlı yönetiminde Kadir Han Cibril b. Ömer bulunmaktadır. Kadir Han, Selçuklular'ın içinde bulunduğu durumdan faydalanarak Horasan bölgesine saldırmış ve 495/1102 tarihinde Tirmiz'i ele geçirmiştir.[26] Sencer, iktidarını kuvvetlendirdikten sonra Kadir Han'ı bozguna

---

[18] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 36–37; Farhad Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, trc. Erdal Toprak, Doruk Yay., Ankara 2002, s. 482-483; Sümer, "Selçuklular", s. 370.

[19] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 481; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yay., İstanbul 2009, s. 179.

[20] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 478; IX, 37; Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan-güşa*, çev. Mürsel Öztürk, KB Yay., Ankara 1999, s. 542.

[21] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 479, 482; Cüveynî, *Tarih*, s. 543; Yazıcı, *Türk-İslâm Devletleri,* s. 228.

[22] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 46-50, 65-66, 77; Cüveynî, *Tarih*, s. 543; Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, İÜ Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 106, 121.

[23] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 13–14, 19; Cüveynî, *Tarih*, s. 541, 543; Hitti, *İslam Tarihi,* s. 653.

[24] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 493.

[25] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 8; Yazıcı, *Türk-İslâm Devletleri,* s. 230; Özaydın, "Sencer", s. 507.

[26] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 57.

uğratmış ve kazandığı zaferden sonra Mâverâünnehir'i yeniden teşkilâtlandırmıştır. Sencer, Karahanlı hanedan soyundan olmasına rağmen iktidardan uzak kalan ve aynı zamanda yeğeni de olan Arslan Han Muhammed b. Süleyman'ı, 495/1102 yılında Batı Karahanlı tahtına çıkarmıştır.[27] Sencer, Arslan Han'ı tahta çıkartmakla kalmamış, buna ek olarak Buhara Hanefî âlimlerinin reisi (başkadısı) olan Saffâr'ı Merv şehrine sürgüne göndermiştir. Onun yerine ise Merv'den getirdiği Abdülazîz b. Ömer b. Mâze'yi (ö. 518/1124)[28] "Sadr" unvanı vererek Buhara Hanefîleri'nin reisi olarak atamıştır. Ayrıca onu kız kardeşiyle de evlendirerek akrabalık bağı ile de desteklemiştir.[29] Bu suretle Sencer, Buhara Hanefî âlimlerini kontrol altına alarak kendi atadığı yönetici olan Arslan Han'a karşı muhtemel itaatsizliği engellemeyi hedeflemiştir.[30] Arslan Han döneminde, Sencer'in hedeflediği gibi bölgede güven ve istikrar sağlanmıştır.[31]

Arslan Han, son yıllarında felç olduğundan, oğullarından Nasr'ı yerine vekil tayin etmiştir.[32] Bu dönemde Sultan Sencer ile Arslan Han'ın arası açılmış ve neticede Sencer Semerkant'ı işgal ederek Arslan Han'ı esir almıştır (524/1130).[33] Batı Karahanlı Devleti bu tarihten sonra istikrarsızlığın hâkim olduğu çöküş sürecine girmiştir.[34] Bu durum, putperest Karahıtaylar'ın işini kolaylaştırmış ve kısa süre sonra Sultan Sencer'in komuta ettiği Selçuklu ve Batı Karahanlı ordusu, Katvan Savaşı'nda

---

27 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 58–59; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 246; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 291, 332.

28 Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik II),* s. 299 [nr. 538 "Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ömer b. Abdülazîz Mâze (ö. 518)" md.].

29 Muînü'l-fukarâ, *Târîh-i Mollâzâde*, s. 47–48; Richard N. Frye, *Bukhara: The Medieval Achievement,* Mazda Publishers, Costa Mesa 1967, 178–179 (trc. s. 182); Merçil, *Türk Devletleri*, s. 27; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 292-293, 333-334; Ahmet Özel, "Sadrüşşehîd", *DİA*, XXXV, 425; C. E. Bosworth, "Âl-e Borhân", *EIr.,* I, 753.

30 Frye, *Buhârâ,* s. 182; Merçil, *Türk Devletleri*, s. 27; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 293, 365.

31 Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 292.

32 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 253.

33 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 253, 320.

34 Sultan Sencer, Arslan Han'dan sonra Batı Karahanlı tahtına sırayla Hasan b. Ali (524–526/1130–1132), İbrâhim b. Süleyman (526–530/1132–1135) ve Mahmud b. Muhammed'i (530–536/1135–1141) çıkartmıştır. Bk. Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 65–66; İbnü'l-Esîr*, el-Kâmil*, IX, 253, 320–321. Karahanlılar'ın çöküş dönemi ile ilgili bk. Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 299–316.

Karahıtaylar'a yenilmiştir (536/1141).[35] Böylece Mâverâünnehir hâkimiyeti, Karahıtaylar'a geçmiştir. Saffâr'ın vefatından iki yıl sonra yaşanan bu yenilginin etkisi ile 552/1157'de Selçuklular, 608/1212'de ise Karahıtaylar'ın hâkimiyeti altındaki Batı Karahanlılar yıkılmıştır.[36] İslam coğrafyasının doğu sınırında set görevi gören bu devletlerin yıkılması, kısa vadede Mâverâünnehir'i, uzun vadede ise Moğol istilasına kapı aralaması ile tüm İslâm coğrafyasını siyasî, sosyoekonomik, ilmî ve kültürel açıdan olumsuz etkilemiştir.

Saffâr, Batı Karahanlı ve Selçuklu devletlerinin hem istikrarlı hem de istikrarsız dönemlerini görmüştür. İstikrarsızlığa sebep olan taht kavgalarını ve bunun kötü sonuçlarını sürgüne gönderilerek bizzat yaşamıştır. Bâtınîler'in suikasta dayalı terör faaliyetlerini ve dinî metinleri bir kurala tâbi olmadan keyfice yorumlamalarını gözlemlemiştir. Gençlik ve orta yaş döneminde yaşadığı istikrarlı siyasî ortam, istikrarsızlığa doğru gittikçe kötüleşmiştir. Onun vefatından kısa süre sonra ise Moğol istilası ile o bölgede taş üstünde taş kalmamıştır.

---

[35] Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 65–66; İbnü'l-Esîr*, el-Kâmil,* IX, 320–322; Barthold, *Türkistan,* s. 348; Togan, *Karahanlılar,* s. 88; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 302, 336, 365.

[36] İbnü'l-Esîr *el-Kâmil,* IX, 415; Cüveynî, *Tarih*, s. 257; Turan, *Selçuklu Târihi,* s. 248; Merçil, *Türk Devletleri*, s. 28, 71; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 349.

2. SOSYOEKONOMİK VE İLMÎ DURUM

Ceyhun ve Seyhun nehirleri arasında yer alan Mâverâünnehir diğer bir adlandırma ile Batı Türkistan, sulama imkânlarına sahip verimli topraklardan oluşmaktadır.[37] Ayrıca bölge, İpek ve Baharat yollarının birleştiği bir noktada yer almaktadır.[38] Bu ayrıcalıkları sebebiyle Mâverâaünnehir, bozkırlardan oluşan Orta Asya'nın diğer yerlerine nispetle her dönemde yoğun bir nüfusa sahip olmuştur.[39] Buhara, Semerkant, Fergana, Şâş (Taşkent) ve Nesef (Nahşeb) bölgenin önemli şehirleridir.[40]

Mâverâünnehir, her ne kadar Emevîler döneminde Hicrî I. (VIII.) yüzyılda fethedilse de bölge halkının çoğunluğu, III. (IX.) yüzyıla kadar İslâm'ı tercih etmemiştir. Böyle bir tablonun ortaya çıkmasında, Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) hariç Emevî yöneticilerinin, mevâlî denilen Arap olmayan Müslüman halktan gayr-i müslimlerden alınması gereken cizye vergisini toplamaları gibi yanlış uygulamaları etkili olmuştur.[41] Uygulanan yanlış politikalar, bölge halkının İslâm'dan uzaklaşmasına ve müslümanlara ön yargıyla yaklaşmasına sebebiyet vermiştir.[42]

---

37 İstahrî, *Mesâliku'l-memâlik,* nşr. Jan de Goeje, E. J. Brill, Leiden 1927, s. 287–288; İbn Havkal, *Ṣuretü'l-arż,* ed. J. H. Kramers, E. J. Brill, Leiden 1938, s. 463–464; Hamevî, *Muʿcemü'l-Büldân,* I, 353; V, 46; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Âṯarü'l-bilâd ve aḫbaru'l-ʿibâd*, Dâru Sâdır, Beyrut 1380/1969, s. 557; İmadüddin el-Melikü'l-Müeyyed Ebü'l-Fidâ, *Taḳvîmü'l-büldân,* nşr. M. Reinaud-Mac Guckin de Slane, A L'imprimerie Royale, Paris 1860, s. 484; Şeşen, *Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 218.

38 İbn Hurdâzbih, *Mesâlik*, s. 153–155; Turan, *Selçuklu Târihi,* s. 466; Aydınlı, "Semerkant", s. 349.

39 Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm,* s. 281; Barthold, *Türkistan,* s. 67; Aydınlı, "Semerkant", s. 121.

40 Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm, s.* 261–267; Kazvînî, *Âṯarü'l-bilâd*, s. 557.

41 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, trc. Mustafa Fayda, KB Yay., Ankara 2002, s. 622; Barthold, *Türkistan,* s. 205-206; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 154-155, 175; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 237, 265-266, 521. Müslümalardan cizye alınmasının dinen uygun olmadığını Abbâsî idaresi tarafından Bağdat başkadılığına getirilen Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) eserinde açıkça belirtmiştir. "Cizye, Yahudî, Hıristiyan, Mecûsî, Sâbie ve Sâmire gibi gayr-ı müslimlerin erkeklerinin hepsinden alınması vâcib olan bir vergidir. Baş vergisi olan cizye, Müslümandan alınmaz" (Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-ḫarac*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1382/1962, s. 122–123).

42 Bk. İbnü'l-Esîr*, el-Kâmil*, IV, 458 (Nasr b. Seyyâr, cizye ve benzeri yanlış uygulamalar sebebi ile irtidad eden yerli halkın yurtlarına dönmesi için onlarla 123/740'da anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmanın şartlarından biri "mürtedlerin cezalandırılmamasıdır". Nasr, bu maddenin kabul edilmesini istemeyen Müslüman halka bu maddeyi neden kabul ettiğini, "Eğer siz, onların Müslümanlar hakkındaki düşüncelerini benim bildiğim kadar bilmiş olsaydınız, buna karşı

Bölgede İslâm dini, ancak Sâmânîler döneminde (204–395/819–1005) en geniş toplumsal tabana kavuşmuştur.[43] Ayrıca Sâmânî iktidarının ilk yüzyılında yönetimde istikrar sağlanmış, komşu devletlerle de iyi ilişkiler kurulmuştur. Oluşan güven ortamı ticaret hayatını geliştirmiş, kâğıt ve dokuma kumaş gibi sanayi ürünlerinin ihracını artırmış[44] ve bu sayede halkın refah seviyesi oldukça yükselmiştir.[45] Sâmânî Emiri İsmâil b. Ahmed (ö. 295/907) döneminde başşehir olan Buhara[46] ve bölgenin diğer önemli şehri Semerkant, ilim ve medeniyet açısından altın çağlarını yaşamışlardır.[47] Ancak Mâtürîdî'nin vefatından iki yıl öncesine tekabül eden I. Nûh b. Nasr'ın iktidarıyla (331–343/943–954) başlayan Sâmânîler'in son altmış yıllık döneminde, Sâmânî devletinde çöküş işaretleri görülmeye başlamıştır.[48] Yaşanan taht kavgalarının neden olduğu istikrarsızlık, iktidara gelen yöneticilerin yetersizliği,[49] vezirler ile ordu komutanları arasındaki çekişmeler,[50] komşu devletler Büveyhîler ve Gazneliler ile yaşanan savaşlar Sâmânî ekonomisini kötü etkilemiştir.[51] Ayrıca yöneticilerin uyguladıkları yanlış vergi politikaları halkı bezdirmiştir.[52] Siyasî ve ekonomik

---

olmazdınız" diyerek savunmuştur). Bu konuda ayrıca bk. Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 300; Ünver Günay-Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, Laçin Yay., Kayseri 1998, s. 241.

43 Hitti, *İslam Tarihi*, s. 631; *Barthold, Türkistan,* s. 227; Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 264-265; Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ankara 1981, s. 14.

44 İbn Havkal, *Ṣuretü'l-arż,* s. 465, 489; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, s. 131.

45 Bk. İbn Havkal, *Ṣuretü'l-arż,* s. 482–484; Barthold, *Türkistan,* s. 252; Turan, *Selçuklu Târihi,* s. 468.

46 Nerşahî, *Târîḫu Buḫârâ*, s. 129; İbn Havkal, *Ṣuretü'l-arż,* s. 482–483, 491; Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1397/1977, I, 353; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 333.

47 Hitti, *İslam Tarihi,* s. 631; Richard N. Frye, *Orta Çağın Başarısı Buhârâ*, çev. Hasan Kurt, Ahmet Yesevi Ü Yardım Vakfı Bilig Yay., Ankara 2003, s. 111, 114; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 399; Usta, "Sâmânîler", s. 67.

48 Barthold, *Türkistan,* s. 264; Usta, "Sâmânîler", s. 65.

49 Barthold, *Türkistan,* s. 258; Ak, *Mâturîdîlik*, s. 25; Usta, "Sâmânîler", s. 65.

50 "Abdülmelik b. Nuh, iktidarı tamamen hassa ordusu komutanına kaptırmıştı. Onun veziri Ebû Ali Muhammed b. Muhammed, kumandanın elinde sadık bir oyuncak olmuştu. Son vezirler asayişi sağlıyacak kudrete sahip değillerdi. Vilayetlerin çoğu asilerin elindeydi. Hükümetin gelirleri azaldı. Askerler, halkı sıkıştırmaktan çekinmiyorlardı" Bk. Barthold, *Türkistan,* s. 268–269, 272.

51 Bu dönemdeki ekonomik çöküşün nedenleri ve aktarılan görüşün delillendirilmesi için bk. Frye, *Buhârâ*, s. 161; Barthold, *Türkistan*, s. 278.

52 "I. Nûh b. Nasr'ın saltanatı sırasında mâli sıkıntılar, haraç ve vergilerin artırılması sonucunu doğurdu. Onun döneminde bir kere senelik vergi borç şeklinde alındı. Hükümet bu borcu hiçbir zaman ödemedi". Bk. Barthold, *Türkistan,* s. 265; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 111–112.

istikrarsızlığın sosyokültürel gelişmişliği de olumsuz yönde etkilediği söylenebilir.[53] Bu durum, Mâtürîdî'nin kelâm anlayışının geliştiği ilmî ortamın zayıflamaya başladığı anlamına gelmektedir ve Mâtürîdîlik için bir dezavantaj olmuştur. Saffâr'ın memleketi Buhara'nın bu dönemini yansıtan, şiir olmaları dolayısıyla abartı da içeren dizeler günümüze ulaşmıştır:

En asil at bile Buhara'ya geldiğinde eşek gibi olur.

Buhara dünyanın cesedi gibidir.[54]

Siyasî istikrarsızlık, bölgenin hâkimi olan Karahanlılar döneminde genel olarak devam etmiştir. Hânedan mensupları arasında sık sık taht kavgaları yaşanması, hükümdarların uzun süre iktidarda kalmalarını engellemiştir.[55]

Siyasî istikrarsızlığa neden olan bu durumun,[56] Mâverâünnehir'de ve özellikle başşehirliği Semerkant'a kaptıran Buhara'da ekonomik gerilemeye yol açtığı söylenebilir. Ayrıca siyasî ve ekonomik istikrarsızlık, anlaşıldığı kadarı ile ilmî hayattaki çeşitliliği de olumsuz etkilemiştir. İleride bahsedileceği üzere bu dönemde aklî ve felsefî ilimler ile kelâm ilmi dışlanırken fıkıh ve hadis gibi dinî ilimler gelişmiş ve rağbet görmüştür. Barthold, Karahanlılar zamanında ziraat, ticaret ve sanayi ile birlikte kültürün de gerilediğini, hatta bu alanda büyük bir çöküntünün yaşandığını belirtmektedir.[57] Diğer bir Türkolog Frye ise bölgenin Karahanlılar yönetiminde Sâmânîler dönemine nispetle gümüş çağına gerilediğini ifade etmektedir.[58] Biz,

---

[53] *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin "Sâmânîler" maddesinde I. Nûh b. Nasr'ın iktidarından sonra sıradan hale gelen istikrarsızlık anlatılmakla birlikte bu durumun ilmî ve kültürel hayata yansımalarından bahsedilmemektedir. Aktarılanlardan, Sâmânîler döneminin tümünde refah seviyesinin yüksek ve kültürel hayatın canlı olduğu izlenimi edinilmektedir. Bk. Usta, "Sâmânîler", s. 65–68.

[54] Bu dizeler şâir Ebû Mansûr el-Abdûnî'ye aittir bk. Frye, *Bukhara,* s. 85, 138 (trc. s. 111, 15). Ayrıca bk. Yâkût, *Muʿcemü'l-Büldân,* I, 354.

[55] Uzun süre iktidarda kalan Batı Karahanlı yöneticileri Aynüddevle (433–444/1042–1052), Tamgaç Han İbrâhim b. Nasr (433–460/1041–1068), Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim (460–472/1068–1080) ve Arslan Han II. Muhammed'dir (495–524/1102–1130).

[56] Bk. Frye, *Buhârâ,* s. 169; Barthold, *Türkistan,* s. 18.

[57] Barthold, *Türkistan,* s. 18, 20, 93.

[58] Frye, *Buhâr*â, s. 111, 114.

aktardığımız her iki "genel" görüşe ihtiyatla yaklaşarak[59] ekonomik ve aklî ilimler alanında gerilemenin yaşandığını düşünmekteyiz. Bununla birlikte Batı Karahanlı yönetimde istikrarın sağlandığı bazı dönemlerde sosyoekonomik ve ilmî hayatta gelişme yaşandığı da belirtilmelidir. Örneğin Tamgaç Han İbrâhim b. Nasr (433–460/1041–1068), Saffâr'ın çocukluk dönemine denk gelen 458/1066 yılında Semerkant'ta kurduğu medrese ile Ebû Hanîfe'nin fıkhî ve itikadî görüşlerinin öğretilmesini, bir anlamda Mâtürîdîliği desteklemiştir.[60]

Mâverâünnehir'de Fars, Türk ve Arapların birlikte yaşadığı bilinmekle birlikte[61] Batı Karahanlılar döneminde Türk nüfusta artış olduğu ifade edilmelidir.[62] Bu artışta, Batı Karahanlılar'ın etkisiyle Türkler arasında İslam'ın hızla yayılması ve Türk kabilelerin bölgeye yerleşmesi etkili olmuştur.[63] Türk nüfusun artmasının etkisi ile Saffâr'ın yaşamını sürdürdüğü bu dönemde Türkçe'nin kullanımı da artmıştır.[64] Bununla birlikte dil bakımından merkeziyetçiliğe gidilmediği için bu dönemde bir Karahanlı lehçesi veya şivesi oluşmamıştır.[65] *Kutadgu Bilig*, *Dîvânü lüġâti't-Türk ve Atabetü'l-haḳâiḳ* gibi Türkçe eserlerin bu dönemde Doğu Karahanlılar'ın hâkimiyet

---

[59] Batı Karahanlılar döneminde belli alanlarda gelişme gözlemlenmektedir. Örneğin Sâmânîler döneminde yapı malzemesi olarak ahşap kullanılırken Karahanlılar döneminde onun yerini taş almıştır. Gelişen mimari, Selçuklu ve Harzemşah şehirlerine örnek olmuştur. Mimari gelişmişlik açısından Karahanlı dönemi öncesine göre eşsizdir. Bk. Togan, *Karahanlılar,* s. 113.

[60] Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyye*, nşr. Abdüllatîf Hasan Abdurrahân, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, VI, 432; Saffet Bilhan, "900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi I", *AÜEBFD,* c. 15, sy. 2 (1982), s. 121; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 266–267.

[61] Bk. Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 475–486.

[62] Turan, *Selçuklu Târihi,* s. 459–460 [V./XI. asırda Mâverâünnehir'deki yerli halkların Türk ekseriyeti içinde Türkleşmekte oldukları gözükmektedir]; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 479, 481; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 133–134.

[63] Bk. Şeşen, *Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 2 [Türkler arasında İslamiyet IV. (X.) asrın ikinci yarısından itibaren yayılmış ve Moğol istilasından sonra pek azı hariç Türkler Müslüman olmuştur]; Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 284; Frye, *Buhârâ,* s. 165; Özgüdenli, "Mâverâünnehir", s. 179 [Bölgenin Türkleşme süreci III./IX. yüzyılın son çeyreğindeki yoğun Oğuz göçleriyle başladı]. Burada belirtmemiz gerekir ki bu dönemde Müslüman olmamış Türkler ile Batı Karahanlılar arasında çatışmalar devam etmiştir. Bk. Yâkût, *Muʿcemü'l-Büldân,* V, 46; İbnü'l-Esîr*, el-Kâmil,* IX, 320–322; Şeşen, *Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 101; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 133.

[64] Frye, *Buhârâ*, s. 187; Turan, *Selçuklu Târihi,* s. 458–459.

[65] Togan, *Karahanlılar,* s. 113.

bölgesinde kaleme alındığı bilinmektedir.[66] Fakat bu eserlerde de ortak bir edebî özellik pek görünmemektedir.[67] V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllara ait olduğu sanılan *Türkçe Kur'an Tercümesi* de muhtemelen bu bölgede yazılmıştır.[68] Bununla birlikte Farsça, en yaygın dil olma konumunu, Türk devleti olan Selçuklular'ın ve Batı Karahanlılar'ın hâkimiyet dönemlerinde korumuştur.[69] Halkın çoğunluğunun ve Batı Karahanlı hükümdarlarının Farsçayı kullanması,[70] Arapça yazılan önemli eserlerin bu dile tercümesini sağlamıştır.[71] Buna karşın bu dönemde Arapçaya ilginin ise azaldığı belirtilmelidir.[72] Arapçaya ilginin azalmasının, Saffâr'ın bilinirliğini olumsuz etkilediği söylenebilir. Zira Saffâr, ikisi hariç diğer eserlerini Arapça kaleme almıştır. Yaşadıkları toplumda konuşma dili olarak Arapçanın yaygın olmaması, önemli birikimleri olan gerek Mâtürîdî[73] gerekse onun kelâm anlayışını takip eden Saffâr için bir dezavantaj olmuştur.

---

66 Turan, *Selçuklu Târihi,* s. 422; Yazıcı, *Türk-İslâm Devletleri,* s. 152, 157; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 16, 19; Frye, *Buhârâ,* s. 187–188; Özaydın, "Karahanlılar", s. 408.

67 Togan, *Karahanlılar,* s. 113.

68 Merçil, *Türk Devletleri*, s. 30; Ali b. Salih el-Muheymid, "Karahanlılar ve İslam'ın Yayılmasındaki Katkıları", trc. Ali Aksu, *CÜİFD,* c. V, sy. 1, s. 288. Ayrıca bk. Abdullah Kök, *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi*, AÜ Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, Ankara 2004; Aysu Ata, *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası) Karahanlı Türkçesi*, TDK Yay., Ankara 2004.

69 Turan, *Selçuklu Târihi*, s. 424; Togan, *Karahanlılar,* s. 112; Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, s. 72; Ahmet Özel, "Kâdîhan", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 122 (Arapça yazılan eserlerde bile Farsça'nın etkisi görülmektedir. Örneğin 592/1196 yılında vefat eden Kâdîhan'ın *Fetâvâ* isimli eserinde bu durum açıktır); Ebü'l-Berakât en-Nesefî, *el-İʿtimâd fi'l-iʿtiḳâd*, thk. Muhammed Yazıcı, Ebü'l-Berekat en-Nesefî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd Adlı Eseri içinde, Atatürk Ü Sosyal Bilimler Ens., Y. Lisan Tezi, Erzurum 1992, s. 74 (Sâbûnî ile Şeyh Reşüdüddin arasında yaşanan kelâmî tartışmayı 710/1310'da vefat eden Nesefî Arapça'ya tercüme ederek *el-İʿtimâd* adlı eserinde nakletmektedir. Bu bilgi, bölgede Farsça'nın Batı Karahanlılar devrinde de yaygınlığını koruduğunu göstermektedir).

70 Togan, *Karahanlılar,* s. 112.

71 Örneğin Nerşahî'nin, *Târîḫu Buḫârâ* adlı Arapça eseri, 522/1128 yılında Farsça'ya tercüme edilmiştir. Bk. Bedevî-Tırâzî, "Takdîm", s. 15.

72 Târîh-i Buhârâ'yı 522/1128 yılında Farsça'ya çeviren Ebû Nasr Ahmed el-Kubâvî, halkın Arapça öğrenme konusunda isteksiz olduğunu belirtmektedir. Bk. Bedevî-Tırâzî, "Takdîm", s. 15.

73 Bilindiği gibi Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevḥîd* ve *Teʾvilâtü'l-Ḳurʾân* gibi önemli eserlerini Arapça kaleme almıştır. Oysa Sâmânîler döneminde dinî eserlerde kullanılan dil Arapça olmakla birlikte, toplumun geniş kesimleri tarafından Yeni Farsça kullanılmaktadır. Mâtürîdî'nin her ne kadar *Pendnâme-i Mâtürîdî* ismiyle Farsça bir eseri bilinmekte ise de diğer eserlerininin Arapça olmasının, görüşlerinin ve eserlerinin bilinirliğine ve etkisinin geniş kitlelere ulaşmasına olumsuz etki yaptığı söylenebilir.

Mâverâünnehir bölgesi, Saffâr'ın (ö. 534/1139) vefatından sonraki süreçte, 536/1141'de Karahıtaylar,[74] 538/1144'te eski Türk geleneklerine uygun yaşayan göçebe Oğuzlar,[75] 609/1212'de Harzemşahlar[76] ve 616/1220'de Moğollar tarafından işgal edilmiş, yağmalanarak yakılıp yıkılmıştır.[77] Oğuzların tahribatı şöyle anlatılmaktadır: "Onlar, memlekette güzel ve kaliteli şeyleri yok ettiler. Mescit, cami, her şey harap oldu. Bölgede pek Cuma namazı kılınamadı. Çünkü ne hatip kalmıştı ne de minber".[78]

İlmî ve kültürel hayatta Sâmânîler'in son yıllarında görülmeye başlanan gerileme, Batı Karahanlılar döneminde kelâm gibi aklî ilimler alanında genel olarak devam etmiş, Katvan yenilgisi ile hızlanmış ve Moğol istilası ile geri dönülemez bir noktaya ulaşmıştır. Ata Melik Cüveynî'nin (ö. 681/1283) anlatımıyla "Geldiler, yaktılar, yıktılar, öldürdüler ve gittiler. Buhara boş bir arsa halini aldı".[79]

---

[74] Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 65–66; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 320–322; Barthold, *Türkistan,* s. 348; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 302, 336, 365.

[75] Togan, *Karahanlılar,* s. 86; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 303.

[76] Kazvînî, *Âṣarü'l-bilâd*, s. 149, 558; Turan, *Selçuklu Târihi,* s. 245; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 349, 363; Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 92.

[77] Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 65; Yâkût, *Muʿcemü'l-Büldân,* V, 47; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* X, 399–406; Kazvînî, *Âṣarü'l-bilâd,* s. 558; Cüveynî, *Tarih*, s. 134, 146, 172, 179; Şeşen, *Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 149; Frye, *Buhârâ*, s. 183; Turan, *Selçuklu Târihi,* s. 481.

[78] Togan, *Karahanlılar,* s. 86.

[79] Cüveynî, *Tarih*, s. 136.

3. DİNÎ VE FELSEFÎ HAYAT

Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın yaşadığı Mâverâünnehir bölgesinde Batı Karahanlılar döneminde etkin olan din ve mezhepler ile felsefî ve tasavvufî akımların etkinliklerinin tespit edilmesi, onun kelâm anlayışının ve yönteminin daha iyi değerlendirilebilmesi açısından önem taşımaktadır.

3.1. DİNLER

Mâverâünnehir; İran, Hindistan ve Çin medeniyetlerinin kesiştiği ve ticaret yollarının birleştiği bir noktada yer almaktadır. Bu konum, farklı din ve mezheplerin bölgede yayılmasına imkân sağlamıştır. Ayrıca gerek Emevîler ve Abbâsîler gerekse Bizans gibi güçlü devletlerin hâkimiyet alanlarından uzakta yer alan bölge, bu yönetimler tarafından baskı altına alınan din ve mezhep mensuplarının sığınak noktası olmuştur. İleride belirtileceği üzere Maniheistler, Nestûrîler, Haricîler ve Bâtınîler bölgeye sığınan gruplar arasında yer almaktadır.

Mâverâünnehir'de geçmişi en eskiye dayan din, Mecûsîlik'tir. Bu din, Zerdüşt'ün inanç ve öğretilerinin (Zerdüştîlik) eski İran inanç ve gelenekleriyle karışması sonucu oluşmuştur.[80] Bölgenin İslâm ordularınca fethi öncesinde Budizm bu muhitte iyice zayıflamış, Mecûsîlik ise güçlenerek tek hâkim din haline gelmiştir.[81] Böyle bir tablonun ortaya çıkmasında, İran'ın Hz. Ömer zamanında fethinden sonra oradan kaçan veya ekonomik nedenlerle bölgeye gelen Fars nüfus etkili olmuştur.[82] İslâmî kaynaklarda iyilik ve kötülüğü farklı ilâhlara atfeden bir din olarak tanıtılan Mecûsîlik,[83] Mâverâünnehir'de İslâm'ın yaygınlık kazandığı dönemlerde de varlığını korumuştur. Kaynaklarda, Sâmânîler döneminde Semerkant'ta bulunan kurşundan

---

80 Polonskaya-Malashenko, *Islam in Central Asia*, s. 2–3; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 502; Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 278.

81 Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 162; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, s. 221, 225; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 505; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 156.

82 Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 162.

83 Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal,* thk. Emîr Ali Mühennâ-Ali Hasan Fâʿûr, Dâru'l-Maʿrife, Beyrut 1414/1993, s. 277.

yapılmış su kanallarını yıl boyu koruyan ve tamir işlerini yapanların, bu şehirde bulunan Mecûsîler olduğu ve bu hizmetlerinin karşılığı olarak cizye vergisinden muaf tutuldukları belirtilmektedir.[84] Bölgede İslâm'ın tamamen yayıldığı dönemlerde bile bazı şehirlerde, örneğin Semerkant'ta, küçük Mecûsî toplulukların yaşamlarını sürdürdükleri bilinmektedir.[85] Dolayısıyla Saffâr'ın yaşadığı dönemde bölgede yaşayan sınırlı sayıdaki Mecûsî'nin düalist inancı benimsediği ve bu anlayışın bölgede bilindiği açıktır. Saffâr, Mecûsîliğe birçok kez atıf yapmakta ve düalist inançlarını reddetmektedir.[86]

Bölgede varlık gösteren ve İslamî kaynaklarda Seneviyye olarak nitelenen diğer bir din, Mâneviyye (Maniheizm)'dir.[87] Mâverâünnehir'de geçmişi eskilere dayanan bu din,[88] iyi-kötü, karanlık-aydınlık ve nur-zulmet prensipleri üzerine kuruludur.[89] Maniheizm mensupları, dinin kurucusu Mâni'nin (m.s. 216–277), koyu bir Zerdüştî olan Kisrâ I. Behrâm tarafından m.s. 277'de öldürülüp çarmıha gerilmesi[90] ve ona inananlara baskı uygulaması üzerine m.s. III. yüzyılın sonlarından itibaren Ceyhun'u aşarak bölgeye gelmişlerdir.[91] Uygur Devleti'nin 146/763 yılında Maniheizm'i resmi din olarak desteklemeye başlaması sonrasında bölgede kuvvetlenen bu din,[92] onların siyasî etkisi azalınca gücünü Budizm'e kaptırmıştır.[93] Maniheistler'in, kendilerini "Sâbiî" olarak tanıtarak ve cizye vergisi ödeyerek

---

84 İbn Havkal, *Ṣuretü'l-arż,* s. 493; Barthold, *Türkistan,* s. 90; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 505; Usta, "Sâmânîler", s. 67.

85 Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 164; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, s. 225; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 505. Bu dönemde Mecûsîler'in çoğunluğu oluşturduğu tek şehir ise Kâzerûn'dur. Bk. Hamid Algar, "Kazaruni", *EI² (İng.),* IV, 851.

86 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 117, 401, 458, 459; II, 548, 552, 555, 844, 845, 849, 857.

87 Şehristânî, *el-Milel,* s. 290; Polonskaya-Malashenko, *Islam in Central Asia*, s. 4.

88 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fî aḫbâri'l-ʿulemâ'i'i-muṣannifîn mine'l-ḳudemâʾ ve'l-muḥdeṯîn ve esmâ'i kütübihim,* nşr. Rızâ-Teceddüd b. Ali, Tahran 1391/1971, s. 408.

89 Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 19; Şehristânî, *el-Milel,* s. 290; Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 164.

90 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 400; Şehristânî, *el-Milel,* s. 290; Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 55.

91 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 400; Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 173; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 506; Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 57–58.

92 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 401; Turan, *Selçuklu Târihi,* s. 466–467; Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 62–63, 69.

93 Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 170–175.

Sâmânîler döneminde bölgede yaşamlarını sürdükleri bilinmektedir. Ayrıca IV. (X.) yüzyıl gibi geç bir dönemde bile Semerakant'ta onlara ait bir manastırın bulunduğu aktarılmaktadır.[94] Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin ifadelerinden Batı Karahanlılar'ın hâkim olduğu bölgelerde Maniheizm mensuplarının bulunduğu anlaşılmaktadır.[95] Ayrıca Maniheistler'in düalist anlayışı, bu dönemde yazılan kelâm eserlerinde aktarılmakta ve reddedilmektedir.[96] Saffâr da Maniheistler'i düalist anlayışları sebebiyle eleştirmektedir.[97]

Müslüman müelliflerce Sümeniyye[98] olarak ifade edilen Budizm, bölgeye m.s. 144'ten itibaren yayılmaya başlamıştır.[99] Devletin doğu sınırının emniyetini sağlamak amacıyla Karahanlılar'ın Budist güçlerle mücadele ettiği bilinmektedir. Bu güçler arasında 408/1017'de yaşanan savaş, kaynaklarda anlatılmaktadır.[100] Etki ve nüfusları azalsa da tarihsel süreçte Budistler'in bu coğrafyada varlıklarını devam ettirdikleri görülmektedir. Saffâr, Sümeniyye'nin vahyi dışlayan bilgi anlayışını reddetmektedir.[101]

Bölgede bilinen bir diğer din Hinduizm'dir. Saffâr, direkt olarak bu dinden bahsetmez. Bununla birlikte peygamberliği inkâr eden Hint kökenli dinî bir topluluk olan Berâhime'ye (Brahmanlar'a) değinmekte ve görüşlerini eleştirmektedir.[102]

Yahudilik, bölgede m.ö. VII. yüzyılın sonlarında yayılmaya başlamıştır. Kaynaklarda Sâmânîler döneminde ve sonrasında İsfahan, Hemedan, Semerkant, Rey, Belh ve Buhara gibi şehirlerde Yahudi nüfusun bulunduğu aktarılmakta, ancak nüfus

---

94 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 401–402; Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 165; Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 80–81; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 507; Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 69.

95 Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 214[a].

96 Bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 19.

97 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 241, 401; II, 617.

98 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 408; Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 115–116.

99 Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 498; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, s. 219–222; Polonskaya-Malashenko, *Islam in Central Asia*, s. 3–4.

100 Togan, *Karahanlılar,* s. 27.

101 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 115–116.

102 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 135, 139; II, 850.

yoğunluğu hakkında bilgi verilmemektedir.[103] Biz de Mâverâünnehir'de bulunan Yahudiler hakkında herhangi bir bilgi tespit edemedik. Saffâr, bu dini haktan sapan bid'at inançlar arasında saymakta ve birkaç kez atıf yapmaktadır.[104] Gerek Saffâr gerekse dönemin bir diğer kelâmcısı Ebû Şekûr es-Sâlimî el-Keşşî, Yahudiler'in Allah'ın görülemeyeceğine inandıklarını aktarmaktadır.[105]

Hıristiyanlık ise m.s. IV. asırdan itibaren bölgede yayılmaya başlamış, fakat diğer dinlere nispetle fazla etkili olamamıştır. Bölgede bulunan Hıristiyanlar, İstanbul Patriği Nestûr'un (Nestorius ö. 451) öncülüğünde oluşan Nestûrî mezhebine mensupturlar.[106] Nestûr'a göre İsa, hem tanrı hem de insan olmak üzere çift tabiatlıdır (diofizit). Başlı başına bir Tanrı veya Tanrı'nın oğlu değil, ilahî ve beşerî bir karaktere sahiptir.[107] Sâsânî İmparatorluğu, m.s. V. yüzyılın sonlarında Bizans İmparatorluğu'nda hızla yükselen Ya'kubî Hıristiyanlığına karşı, İranlı Hıristiyanlar arasında bu mezhebin yayılmasını desteklemiştir. Bu destek sonucu Mâverâünnehir bölgesinde Nestûrîlik yayılmaya başlamıştır.[108] Hicrî III. (IX.) yüzyılda Semerkant'ta, Batı Türkistan'daki Nestûrî kiliselerinin yönetim merkezi olan bir başpiskoposluğun bulunduğu, bu dönemde yaşayan patrik I. Theodosius'un kayıtlarında belirtilmektedir.[109] Mâverâünnehir'deki Nestûrî varlığı, Moğol istilası ile gerileme sürecine girse de diğer mezheplere göre Nestûrîler, Moğol yöneticilerce müsamaha ile

---

[103] Frye, *Buhârâ,* s. 193; Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, s. 56; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 513; Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, s. 124; Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 70.

[104] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 117; II, 552, 852, 857, 904.

[105] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 211[b].

[106] Şehristânî, *el-Milel,* s. 268–280; Polonskaya-Malashenko, *Islam in Central Asia*, s. 4; Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 57–60.

[107] Şehristânî, *el-Milel,* s. 269; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî (el-Fıraḳu ġayrü'l-İslâmiyye)*, nşr. Mahmûd M. Kâsım el-Hudayrî, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1957, V, 81–82, 114–116; Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yay., İstanbul 2005, s. 277-278; Kadir Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 72-74.

[108] Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 77; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, s. 227; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 509; Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 64.

[109] Bk. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 294; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 509, 511.

karşılanmıştır.[110] Saffâr, Hıristiyanlığı haktan sapan bid'at inançlar arasında saymakta ve Hıristiyan mezheplerinin İslâm'a aykırı görüşlerini reddetmektedir.[111]

Mâveraünnehir'de varlık gösteren dinler hakkında aktarılan bilgiler, farklı din ve inanışların eski dönemlerden itibaren bölgede bilindiğini göstermektedir. Bölgede az veya çok varlık gösteren Mecûsîlik ve Maniheizm gibi dinlerin ortak özelliği, İslâm'ın tevhit inancına zıt düalist anlayışları benimsemeleridir. Bölgede müntesipleri bulunan Ya'kûbîlik, Nestûrîlik ve Melkânilik gibi Hıristiyan mezhepleri, teslis inançları sebebiyle İslâm inancına tehdit olarak algılanmışlardır. Bölgede geçmişi eskilere dayanan Hint dinlerinin ortak özelliği ise peygamberlik anlayışına sahip olmamalarıdır. Saffâr, haklarında bilgi verilen bu dinlere ve mezheplere değinerek anılan inançları reddetmeye çalışmaktadır.

3.2. FIKHÎ MEZHEPLER

Fıkhî ve kelâmî mezhepler arasında bağlantı bulunmakta, bazı meselelerde fıkıhla kelâm iç içe geçmektedir.[112] Bu sebeple çalışmamızda fıkhî mezheplere özel bir başlık ayrılmıştır. Bilindiği gibi her bir fıkhî mezhebin yaygın ve baskın olduğu bölge farklıdır. Doğal olarak o mezhebin beslendiği itikadî mezhep, aynı bölgede yaygınlık kazanmaktadır. Saffâr'ın yetiştiği dönemde Mâverâünnehir'deki Hanefîler, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini; Horasan bölgesinde önemli sayıya ulaşan Şâfiîler ise Eş'arî'nin görüşlerini benimsemekteydiler. Yirmi yedi yıl Horasan'ın Merv şehrinde sürgün hayatı geçiren Saffâr, bu sayede Şâfiîlik ve Eş'arîlik hakkında bu mezheplerin temel kaynaklarından bilgi sahibi olma imkânı bulmuştur.

---

[110] Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 302; Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 77; Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 65.

[111] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 117, 257, 259, 271, 402; II, 857.

[112] Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl* adlı fıkıh usûlü eserinde, fıkıh-kelâm irtibatına değinmekte ve usûl-i fıkıh konularını işlerken ilgili kelâmî tartışmalara atıf yapmaktadır. Bu eser, fıkıh-kelâm ilişkisi konusunda oldukça önemli bir kaynaktır. Bk. Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl fî netâ'ici'l-ʿuḳûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kahire 1418/1997. Fıkıh-kelâm irtibatı konusunda ayrıca bk. Şık, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usulû'd-Din Anlayışı,* ss. 25-36; Şükrü Özen, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, Ensar Neş., İstanbul 2006, ss. 223–241.

Araştırmamızın kapsamına giren V. (XI.) asrın ikinci yarısından VI. (XII.) asrın ilk yarısına kadarki dönemin fıkhî mezhepler açısından en belirgin özelliği, mezhep taassubu ile taklit zihniyetinin güçlenmiş olması, buna bağlı olarak da karşı tarafı yok sayan münazaraların ve kanlı mezhep çatışmalarının yaşanıyor olmasıdır. Bağdat'ta 447/1055 ve 485/1092 yıllarında Şafiî-Eş'arîler ile Hanbelîler arasında,[113] Nîşâbur'da ise Şafiîler ile Hanefîler arasında yaşanan kanlı çatışmalar bu olaylara örnek gösterilebilir. Çıkan olaylarda Nîşâbur'da Hanefîler'den yetmiş kişinin öldüğü bilinmektedir.[114] Bağdat'ta Hanbelîler'in açıktan açığa Eş'arî'ye sövdükleri aktarılmaktadır. Eş'arîler'in ise Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) yazdığı *Kitabü'ṣ-Ṣıfât*'a dayanarak Hanbelîler'i Allah'ı cisim gibi tasavvur edenler anlamında Müşebbihe olarak itham ettikleri, hatta Ebû Ya'lâ ailesine mensup olanların evlerini yaktıkları bilinmektedir. Bu kapsamda onların Hanbelîler'e hitaben "Siz, Hak Teâla'nın avuç, parmak, ayak, ayakkabı ve kıvırcık saçı olduğunu, gökte oturduğunu ve dünyaya indiğini söylüyorsunuz. Eğer bu kötü görüşünüzden ve bu eğri olan yolunuzdan dönmezseniz, dövmek, yırtmak, öldürmek, yaralamak şekillerinden biriyle hakkınızda her türlü ceza uygulanacak, kılıç boynunuzda, ateş evlerinizde kullanılacaktır." dedikleri rivayet edilmektedir.[115] Öyle ki dönemin meşhur âlimi Gazzâlî, mezhep taassubunu bir sorun olarak tespit ederek Nişâbur'da bulunduğu 499-502/1105-1108 yıllarında[116] çözüme yönelik *Fayṣalü't-tefriḳa* isimli bir eser[117] kaleme almıştır. Belirtmemiz gerekir ki, Gazzâlî de mezhep taassubundan etkilenmiştir. Şöyle ki, gençlik yıllarında (478/1085) kaleme aldığı Şâfiî mezhebinin öteki mezheplere

---

[113] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 325 (447/1055 olayları), 428 (485/102 olayları); Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 214–228, 223.

[114] Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 88; Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 258; Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, s. 94.

[115] M. Şerafeddin [Yaltkaya], "Selçuklular Devrinde Mezhepler", sad. Ali Duman, *Hikmet Yurdu Dergisi*, sy. 4 (2009), s. 187–189.

[116] Cağfer Karadaş, *Gazzâlî*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 61.

[117] Gazzâlî, *Fayṣalü't-tefriḳa beyne'l-İslâm ve'z-zendeḳa,* Dârü'l-Hikme, Dımaşk 1407/1986. Bu eser Türkçeye iki farklı mütercim tarafından tercüme edilmiştir. Bk. *İslam'da Müsamaha*, trc. S. Uludağ, İrfan Yay., İstanbul 1972; *İman-Küfür Sınırı*, trc. A. Turan Arslan, Risale Yay., İstanbul 1992.

üstünlüğünü konu edinen *el-Menḫûl min taʿlîḳâti'l-ʿuṣûl* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerinin şeriatı ters yüz edip yanlış yollara sevkettiğini ileri sürmesi ve bu ifadelerin Hanefîler'i rencide etmesi,[118] Tûs'ta bulunan Gazzâlî'nin zor günler geçirmesine, hatta Selçuklu Sultanı Sencer'in huzurunda kendisini savunmak durumunda kalmasına neden olmuştur.[119]

Mezhep mücadelelerinin doğru değerlendirilebilmesi için fıkıh mezheplerinin Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki durumu hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Emevî iktidarı döneminde çoğunlukla Arap olmayan müslümanların ayrımcı uygulamalara maruz kaldıkları süreçte, imanda eşitliği, iman-amel ayrımını ve mukallidin imanının geçerliliğini savunan Ebû Hanîfe'nin görüşleri,[120] Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde geniş bir toplumsal taban elde etmiştir.[121] Ebû Hanîfe'nin

---

[118] Gazzâlî, *el-Menḫûl min taʿlîḳâti'l-ʿuṣûl,* thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan b. Mahmud Haytû, Dımaşk 1390/1970 (Mukaddime ss.1–48, *el-Menḫûl* metni ss. 3–504, Fihrist ss. 505–541). Hanefîlerde oluşan algı, doğru görünmektedir. Zira günümüze ulaşan *el-Menḫûl min taʿlîḳâti'l-ʿuṣûl* nüshasında Ebû Hanîfe'nin müctehid olmadığı, bunun için gerekli hadis gibi ilimleri bilmediği (s. 471) ve görüşleri ile dinin hedeflediği amaçlarını ortadan kaldırdığı ithamları yer almaktadır (ss. 501–504.). *el-Menḫûl*'de yer alan bu görüşler sebebi ile eserin Gazzâlî'ye ait olamayacağı bile ileri sürülmüştür. Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan b. Mahmud Haytû, "Mukaddime", *el-Menḫûl min taʿlîḳâti'l-ʿuṣûl*, Dımaşk 1390/1970, ss. 31–45. Ayrıca Gazzâlî'nin bu eserine cevap mâhiyetinde Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244) tarafından *er-Red ʿalâ men yüʿânidü Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbeh* adlı bir eser de yazılmıştır. Bk. Ali Bardakoğlu, "Ebû Hanîfe (Literatür)", *DİA*, İstanbul 1994, X, 144.

[119] Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 255, 264. Krş. Yaltkaya, "Sencer ve Gazzâlî I, s. 39–57 (Sultan Sencer, Gazzâlî'yi Ebû Hanîfe hakkında söylediği iddia olunan sözler sebebi ile huzuruna istemiş, Gazzâlî (s. 44) ve Tûs'lu hemşehrileri (s. 51) bu durumdan endişe etmişlerdir. Gazzâlî, gitmek istemese de Sencer'in ısrarı üzerine mecburen onun huzuruna çıkmış, kendisine iddialar sorulduğu zaman, elli üç yaşında olduğunu, inziva döneminde taassub ve münâzarayı terk etmeye ahd ettiğini ve bunu on iki seneden beri sürdürdüğünü ifade ederek (s. 44) Ebû Hanîfe'ye dil uzattığına yönelik sözlere asla tahammül edemeyeceğini, gerek eserlerinde gerekse sözlerinde bunun var olduğunu iddia edenin yalancı olduğunu söyleyerek kendisini savunmuştur (s. 51).

[120] Ebû Hanîfe, *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ*, s. 46 (trc. s. 36–37). Mukallidin imanı ile ilgili tartışmalar için bk. Abdullah Demir, *Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Mukallidin İmanı*, UÜ Sosyal Bilimler Ens., Y.Lisans Tezi, Bursa 2006; a.mlf., "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı", *Diyanet İlmi Dergi*, DİB Yay., c. 44, sy. 2, ss. 27–50.

[121] Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm,* s. 39 (İslâm coğrafyasının doğusunda Hanefî mezhebi baskındır); Nerşahî, *Târîḫu Buḫârâ,* s. 78 (Nerşahî, eserinde Buhara'da yeni Müslüman olan halkın ilk zamanlar namazlarında kıraati Farsça olarak gerçekleştirdiklerini ifade etmektedir. Bu uygulamaya sebep olarak onların Arapça'yı öğrenememiş olmalarını göstermektedir. Bilindiği gibi namazda Farsça kıraate Ebû Hanîfe fetva vermiştir. Bk Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût*, Beyrut, ts. I, 37); Kutlu, *Mürcie ve*

dinde kolaylığı ve kapsayıcılığı esas alan din anlayışı, bölge halkının İslâm'ı seçmelerini kolaylaştırmıştır.[122] Ayrıca Abbâsî idaresi tarafından Bağdat başkadılığına atanan Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine Hanefî kadıları tayin ederek Ebû Hanîfe'nin fıkhî ve itikadî görüşlerinin devlet desteği ile yayılmasını sağlamıştır.[123] Hanefîliği destekleyen politikanın Sâmânîler, Selçuklular ve Batı Karahanlılar döneminde genel olarak devam etmesi,[124] Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bu bölgelerde kökleşmesini ve Hanefîliğin baskın mezhep haline gelmesini kolaylaştırmıştır.

Sâmânîler'in Hanefî âlimleri desteklemeleri,[125] İsmâil b. Ahmed'in yönetime geldiği 279/892 tarihinden itibaren değişmeye başlamış ve Şâfiî âlimler de kadılık görevlerine atanarak kısmen desteklenmişlerdir.[126] Yaklaşık olarak 380/990 yılında *Aḥsenü't-teḳâsîm* adlı coğrafya eserini yazan Makdîsî'ye (ö. 390/1000) göre bu yıllarda bölgenin genelinde Hanefîler yaygın olsa da Şâş, Îlâk, Tûs, Nesâ, Ebîverd, Taraz ve İsferâyîn gibi şehirler ile Buhara'nın kırsalında Şâfiîler bulunmaktadır. Ayrıca Merv, Sicistan ve Serahs gibi şehirlerde hem Hanefî hem de Şâfiî kadılar, görev yapmaktadır.[127] Bu dönemde, benzer şekilde Buhara'da Şâfiî fakihlerden Ebû Zer

---

Tesirleri, s. 172 (Mevâlînin cizye problemini nazari olarak çözebilecek görüş, Mürcie'nin imanda eşitlik görüşü idi); Ak, *Mâturîdîlik*, s. 88, 92.

[122] Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 216; Cağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik - Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (2006/2), s. 62.

[123] Ebû Hanîfe'nin bölgede görev yapan öğrencileri ve görüşlerini yayan takipçileri için bk. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 212–271. Hanefî fakihlerin bölgedeki itikadî şekillenmeye etkileri üzerine ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 66; Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 165; Salim Öğüt, "Ebû Yûsuf", *DİA*, İstanbul 1994, X, 264.

[124] Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", s. 322–323.

[125] Bk. Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm*, s. 339 (Sâmânî yöneticileri Hanefî mezhebine eğilimlidir).

[126] Ak, *Mâturîdîlik*, s. 29. Krş. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VI, 255 (Sâmânî hükümdarı İsmâil b. Ahmed, Şâfiî fakihi Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr'ı görünce ayağa kalkmasını eleştiren kardeşi İshak'a, ona ilmi ve dindarlığı sebebi saygı gösterdiğini belirterek davranışını savunmuştur).

[127] Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm,* s. 323 (في الاقليم اصحاب ابي حنيفة الا في كورة الشاش وايلاق وطوس ونسا وابيورد وطراز وصنغاج وسواد بخارا وسنج والدندانقان واسفراين وجويان فانهم شفعوية) Makdîsî'ye dayanan araştırmacıların aktarımları için bk. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 262 [IV. (X.) asrın başlarından itibaren Buhara civarında Şâfiîlik hâkim olmaya başladı); Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Matüridilik*, AÜ Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, Ankara 2011, s. 116 (Buhara ve İsferâyîn gibi şehirlerde Şâfiîlerin sayısı neredeyse Hanefîlerle eşitlenmişti]; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA,*

Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî ve Semerkant'ta ise Şâfiî muhaddis Ebû Hâtim İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965) kadılık görevini yürütmüştür. Ehl-i rey'e duyduğu tepkiyi sürekli zikreden[128] İbn Hibbân'ın, kendi adı ile anılan medresede ders verdiği de bilinmektedir.[129] Bu durum, Sâmâniler'in Hanefîlikten uzaklaşarak Şâfiîliği ve Ashâbü'l-hadis taraftarlarını desteklediği şeklinde yorumlanmaktadır.[130] Sâmânî idarecileri Şâfiîler'e de görev vermeye sevk eden âmil ne olursa olsun, Mâverâünnehir'de Şâfiîlik, III. (IX.) yüzyılının sonlarına doğru yayılmaya ve yerleşmeye başlamıştır. Saffâr'ın yaşamını sürdürdüğü Batı Karahanlılar döneminde Mâverâünnehir'de fıkhî ve itikadî açıdan Ebû Hanîfe taraftarlığı, en geniş toplumsal yapı olma konumunu korumaktadır.[131] Bununla birlikte Buhara'nın kırsalında ve Semerkant'ta Şâfiîler de yaşamaktadır.[132] Örneğin Semerkant'ta yaşayan Şâfiî fakihi Ebû Tâhir b. İlk (Alek)'in 482/1089 yılında Melikşah'ın bölgeyi ele geçirmesine etki edebilecek kadar saygınlığa sahiptir.[133] Yine diğer bir Şâfiî fakihi Ebü'l-Hasan İdrîs b. Hamza (ö. 504/1110), Semerkant'ta müderrislik yapmıştır.[134] Ebü'l-Muîn en-Nesefî de

İstanbul 1997, XVI, s. 5 [III. (IX.) ve IV. (X.) yüzyıllarda Nişâbur, Şâş, Buhara (…) gibi bazı şehirlere Şâfiîler'in çoğalıp ekseriyeti teşkil etmesi …].

128 Bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay., Ankara 2000, s. 69.

129 Nerşahî, *Târîḫu Buḫârâ*, s. 18; Sâmirî, *el-Ḥayatü'l-ʿilmiyye zemene's-Sâmâniyyîn,* s. 199.

130 Ak, *Mâturîdîlik*, s. 29; Şık, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usulû'd-Din Anlayışı,* s. 15.

131 Nesefî, *Tebṣıra,* I, 474; Frye, *Buhârâ,* s. 189; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 456; Yûsuf Ziya Kavakcı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Atatürk Ü. Yay., Ankara 1976, s. 305 (Karahanlılar döneminde Mâveraünnehir'de yazılan fıkıh eserlerinin yüzde doksan sekizi Hanefî fıkhına dairdir); Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 265, 283 (Mâveraünnehir'de Şâfiî fakihlerin sayısı o kadar az idi ki, onları Hanefî fakihlerin sayısı ve nüfuzu karşısında bir istisna olarak görmek gerekir); Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", s. 315, 320 (Mâverâünnehir'de Şâfiîler azınlıktır).

132 Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm*, s. 323.

133 Batı Karahanlı hakanı Ahmed b. Hızır (474/1081–481/1088) âlimler ile ihtilafa düşmüş ve başkadı Ebû Nasr Ahmed b. Süleyman el-Kâsânî'yi öldürtmüştür. Bunun üzerine Şafiî fakihi Ebû Tâhir b. İlk, Isfahan'a giderek onu Melikşah'a şikâyet etmiş ve 482/1089 yılında Melikşah Buhara ve Semerkand'ı alarak Ahmed Han'ı esir alıp İsfahan'a götürmüştür. Bk. Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, s. 51; Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 54; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 457–458; Barthold, *Türkistan,* s. 338; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 57; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 283–284.

134 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 142; Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", s. 320.

Mâverâünnehir'de Eş'arîliği benimseyenlerin bulunduğunu belirtmektedir.[135] Buna karşın bu dönemde Mâverâünnehir'de Şâfiîler'in çoğunlukta olduğu tek yer Şâş (Taşkent) şehridir.[136] Horasan, Irak ve Suriye bölgelerinde ise Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler'in aynı şehirlerin farklı mahallelerinde yaşadıkları bilinmektedir.[137]

Hanefî mezhebinin, Mâverâünnehir bölgesinde Batı Karahanlılar döneminde öğretim imkânları ve ortaya konulan eserler bakımından en güçlü dönemini yaşadığı söylenebilir. Zira Buhara tarihine ilişkin araştırma yapan Frye, Buhara'nın Sünnî-Hanefî öğrenim merkezi olarak şöhret kazanmasının ve buradaki medreselere bütün Orta Asya ve İran'dan öğrenci gelmesinin sadece Karahanlılar döneminde gerçekleştiğini belirtmektedir.[138] Kavakçı da "Hanefi mezhebi, müteakip asırlarda benzerine rastlanmayacak müthiş tekâmülünü Karahanlılar devrine borçludur. Hatta o kadar ki, daha sonraki dönemlerde, Karahanlılar devrinde yapılanları tekrar etme dışında yeni ve orijinal faaliyetlere rastlanmakta güçlük çekilmektedir" demektedir.[139] Kavakçı, bu tespiti ile Batı Karahanlılar döneminde Hanefî fıkhının zirve dönemini yaşadığını ifade etmektedir. Semerkant tarihine ilişkin araştırma yapan Aydınlı ise V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllarda Semerkant fakihlerinin verdikleri eser bakımından bir yükseliş içinde olduklarını doğrulamaktadır.[140] Biz de bu dönem ve bu bölgede Hanefîliğin baskın mezhep olduğunu ve Hanefî fakihlerin devlet idaresinde oldukça etkin olduğunu düşünmekteyiz. Batı Karahanlılar döneminde, bölgede fıkıh ilmine yönelişin artması ve fakih ve imamların çoğunluğunun kelâm ilmine ve kelâmcılara karşı olumsuz tutumları, ileride bahsedileceği üzere kelâm ilmine ilgiyi azaltmış ve Mâtürîdîliğin gelişmesini olumsuz etkilemiştir.

---

[135] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 15.

[136] Yâkût, *Muʿcemü'l-Büldân,* III, 308; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 306 (Şâfiî mezhebi yalnızca Şâş'ta yaygındır); Şeşen, *Türkler ve Türk Ülkeleri*, s.143; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 473.

[137] Bk. İbnü'l-Esîr*, el-Kâmil,* IX, 131.

[138] Frye, *Buhârâ*, s. 190.

[139] Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. V; Huzeyfe Çeker, "Hanefi Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den VI. Asrın Sonuna Kadar)" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, (2012), s. 182.

[140] Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 440.

3.3. İTİKADÎ MEZHEPLER

Saffâr'ın yaşadığı zaman dilimi, farklı itikadî görüşlere sahip gruplar arasında kanlı çatışmaların yaşandığı, mezhep taassubunun ve tekfirin (küfür ithamında bulunmanın) ön planda olduğu bir dönemdir. [141] Örneğin Bağdat'ta 445/1054 yılında Sünnîler ile Şiîler[142] ve 469/1076'da Eş'arîler ile Hanbelîler arasında çatışmalar yaşanmıştır.[143] 486/1093 yılında İsfahan'da, cinayet işledikleri ileri sürülen İsmâilî şüpheliler Sünnîler tarafından kent meydanında toplanarak hazırlanan ateş çukuruna atılmıştır.[144] 488/1095'te ise Nîşâbûr'da Şâfiîler ile Hanefîler ittifak yaparak şehirdeki Kerrâmîler'e saldırmışlar ve pek çoğunu öldürmüşlerdir.[145] Tus şehrinde ise 510/1116 yılında Ali er-Rızâ türbesinde olaylar çıkmış, Sünnî ve Şiî birçok kişi ölmüştür.[146]

Bu genel girişten sonra V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllarda bölgede müntesibi bulunan itikâdî mezheplerin durumu ve etkinlikleri hakkında ayrı başlıklar altında bilgi verilecektir.

3.3.1. Mâtürîdîlik

Mâtürîdîlik, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö 333/944) nisbet edilen kelâm mezhebidir. Bu mezhebin dinî-toplumsal arka planını, Ebû Hanîfe'nin fıkhî ve itikadî görüşlerini benimseyen Hanefîler oluşturmaktadır.[147]

Mâtürîdî, Sâmânîler döneminde Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış ve 333/944 yılında vefat etmiştir. Onun vefat tarihi, Sâmânîler'in çöküş sürecine girdiği

---

[141] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam,* XVI, 183 (هؤلاء القوم فهم يزعمون اننا كفار ونحن نزعم ان من لا يعتقد ما نعتقد كافر).

[142] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 312.

[143] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 413; Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 214–228, 223; Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", s. 187–189; Alessandro Bausani, "Selçuklu Döneminde Din", trc. Ali Ertuğrul, *CÜİFD*, c. XI, sy. 2, ss. 441–465.

[144] Daftary, *İsmaililer*, s. 496.

[145] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 507; Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, s. 44; Osman Gazi Özgüdenli, "Nîşâbur", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 150.

[146] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 166; Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, s. 51.

[147] Mâtürîdîliği besleyen dinî-toplumsal aidiyetler hakkında bk. Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, ss. 96-110; Mehmet Evkuran, "Mâtürîdîliğin Teolojik ve Sosyolojik Bileşenleri Üzerine", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İFAV Yay., İstanbul 2012, ss. 495–523.

zamanla örtüşmektedir. Sâmânîler, I. Nûh b. Nasr'ın 331/943 yılında iktidara gelmesiyle başlayan son altmış yıllık dönemde gerileme ve çöküş sürecine girmiştir. Bu durum doğal olarak ilim ve kültür hayatının gerilemesine ve Mâtürîdî'nin görüşlerinin sonraki nesillere aktarılacağı ilmî ortamın kaybolmaya başlamasına etki etmiştir. Zira fıkıh ilmi, bu bölgede Mâtürîdî sonrasında kelâm ilminin aleyhine olacak şekilde güçlenmiştir. Bu kapsamda Mâtürîdî'nin ders okuttuğu[148] Dâru'l-Cüzcâniye Medresesi'nin onun vefatından sonra kelâm öğretiminden uzaklaşarak fıkıh ve hadis öğretilen bir merkeze dönüştüğü söylenebilir. Zira o dönemde Dâru'l-Cüzcâniye'de ders veren kişilerin biyografileri incelendiğinde bu sonuca ulaşılabilmektedir.[149] Bu durumu, Alâeddin es-Semerkandî'nin ifadeleri de doğrulamaktadır. Semerkandî, İmam Mâtürîdî'nin kendi memleketinde iki asra yakın bir süre ihmal edildiğini, fakihlerin onun eserlerinde görülen kelâm tartışmalarıyla ilgilenmeyip sadece fıkha meylettiklerini belirtmektedir.[150] Benzer şekilde Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de Mâverâünnehir'de kelâm ilminden yüz çevrildiğini, bu ilimle uğraşana iyi gözle bakılmadığını, kelâm yerine fıkha önem verildiğini ifade etmektedir.[151] Eş'arî kelâmcısı Gazzâlî de bu dönemde ilmî çalışmaların fıkıh ile sınırlandığını dile

---

[148] İbn Yahyâ, *Şerhu Cümel,* vr. 161[b]. Ayrıca bk. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik*, Ankara 2003, s. 22.

[149] Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik II),* s. 47 (nr. 52 "Hamza es-Sâbâtî"–Dâru'l-Cüzcâniye'de 437/1045'de hadis imlâsı); s. 143 [nr. 233 "Sâlih b. Muhammed (ö. 532/1138)"- Dâru'l-Cüzcâniye'de müderris]; s. 314 [nr. 562 "Abdürreşid b. Ahmed (d. 453/1061)"-Dâru'l-Cüzcâniye'de hadis imlâsı), s. 345 (nr. 618 "Ömer b. Abbas"–Dâru'l-Cüzcâniye'de 442/1050'de hadis imlâsı), s. 363 (nr. 659 "Osman b. Ebî Ahmed"- Dâru'l-Cüzcâniye'de 458/1066'da hadis imlâsı); Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 185 [nr. 123 "Ahmed b. Abdullah (ö. 526/1132)"–Dâru'l-Cüzcâniye'de müderris); Ak, *Mâturîdîlik*, s. 101–102 [Dâru'l-Cüzcâniye, IV. (X.) asrın ortalarına kadar Ehli- rey çizgisinde, ondan sonra ise Ashâbü'l-hadis çizgisinde faaliyet göstermiştir]; Sönmez Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın *Türkistan* Sahası Kaynakları", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, III/1 (Bahar 2010), s. 19 (Kutlu, Matürüdî kelâmının öğretim kurumu olan Darü'l-Cüzcâniye medresesinin Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin 508/1114 yılında ölümünden sonra ya kapandığını veya onun öğrencilerinden bir kısmının batıya göç etmeleri üzerine bu geleneği sürdürecek güçlü temsilciler yetiştiremediğini ifade etmektedir). Aynı tespit için bk. Anke Von Kuegelgen-Ashirberk Muminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", sad. S. Kutlu, İmam Mâturîdî ve Mâturidilik, Ankara 2003, s. 266.

[150] Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 3; Özen, "Mâtürîdî", s. 148.

[151] Bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 258 (trc. s. 370).

getirmektedir.[152] Mâtürîdîlik konusundaki araştırmaları ile öne çıkan Kutlu, Sâmânîler'in son dönemlerinde, re'y taraftarlarının Buhara'da nüfuzlarını kaybetmeye başladıklarını tespit etmiştir.[153] Biz de çalışmamızda Saffâr'ın yaşadığı dönemde Dâru'l-Cüzcâniye Medresesi'nin İmam Matürîdî'ye ait fikirlerin öğretildiği bir merkez olarak varlığını devam ettirdiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Bu tespitler, kelâm metodunu savunanların bölgede Mâtürîdî sonrasında zayıfladığını göstermektedir. Mâtürîdî'den sonraki süreçte Mâverâünnehir'de kelâm karşıtlığının güçlenmesi, Hanefî âlimlerin kelâmdan çok fıkıhla ilgilenmeleri ve bu ilme dair eserler telif etmeleri,[154] V. (XI.) yüzyılın son yarısında bölgede Eş'arîlerle fikrî tartışmaların yoğunlaştığı döneme kadar kelâm ilminin ve İmam Mâtürîdî'nin geri planda kalmasına neden olmuştur.[155]

Batı Karahanlı döneminde Ehl-i sünnet düşüncesini kelâm metodu ile savunan Buhara ve Semerkant âlimleri, Mâtürîdî'yi önceleri "Ehl-i sünnet'in reislerinden biri",[156] Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile birlikte ise "Ehl-i sünnet'in reisi" olarak öne çıkarmaya başlamışlardır.[157] Nesefî'nin, Mâtürîdî'yi "mezhep imamı" olarak benimseyen ve kelâmla ilgili görüşlerini esas alan ilk âlim olduğu söylenebilir. Zira Mâtürîdîlik onunla birlikte bir kelâm mezhebi olarak belirginleşmiştir.[158] Bu nedenle

---

[152] Gazzâlî, *Miʿyâru'l-ʿilm*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır 1382/1962, s. 60.

[153] Kutlu, Sâmânîler'in son yıllarında yaşamış olan Saffâr'ın dedesi Ebû Nasr es-Saffâr (ö. 405/1014) hakkında bilgi verdikten sonra "Bu tarihe kadar Buhara'da re'y taraftarları hâkimken daha sonraları, bu nüfuzlarını kaybetmeye başladılar" tespitinde bulunur (Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 262).

[154] Kefevî, *Ketâib,* vr. 109[b]; Özen, "IV. (X.) yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet–Mu'tezile Mücadelesi", s. 62–63.

[155] Aynı kanaati içeren araştırmalar için bk. M. Sait Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-kelâm Adlı Eseri*, İSAM Yay., İstanbul 2005, s. 20; Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, s. 246.

[156] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 2 (trc. 3); Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-kelâm*, s. 19–20; Özen, "Mâtürîdî", s. 149.

[157] Nesefî, İmam Mâtürîdî'yi, "Ebu Hanife'nin görüşlerini en iyi bilen kişi" olarak, Ömer en-Nesefî, "iki topluluğun (fıkıh ve kelâmcıların) önderi" olarak, Semerkandî ve Nureddin es-Sâbûnî ise "Ehl-i sünnet'in reisi" olarak tanıtır. Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik II),* s. 143 (nr. 233); Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 191; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 47; Sâbûnî, *el-Bidâye* s. 34. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ak, *Mâturîdîlik*, s. 173.

[158] Nesefî, *Tebṣıra*, I, 138 (Şeyhuna); II, 159 (Şeyhuna); 366 (Şeyhuna); 437 (Şeyhuna); Said Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în en-

bu mezhebi “Nesefiyye” olarak isimlendirenler de bulunmaktadır.[159] Mâtürîdî’nin görüşlerine Nesefî başta olmak üzere atıf yapılması ve onun öne çıkarılması, V. (XI.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren Mâtürîdî’nin fikirlerini merkeze alan bir kelâm ekolünün ortaya çıkmasına yol açmıştır.[160] Mâtürîdî’nin görüşlerinin ekolleşmesi VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde tamamlanmıştır. Sâbûnî’nin ifadelerinden bu durum anlaşılmaktadır.[161] Bu ekole ilk dönemlerde “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve onun Mâverâünnehirli tâbiîleri”,[162] sonraki dönemlerde ise “Mâtürîdiyye” adı verilmiştir.[163] Kaynaklarda Mâtürîdiyye adından geç dönemlerde bahsedilmesi, ekole bağlı âlimlerin bu isim yerine, "Ehl-i sünnet"[164] ya da “Ehl-i hak” gibi daha kapsayıcı adlandırmaları tercih etmelerinden kaynaklanmış görünmektedir. Saffâr da Mâtürîdiyye yerine “Mezheb-i sünnet ve’l-cemaât”[165] ile “Ehl-i hak”[166] adlandırmalarını tercih ederek sıklıkla kullanmaktadır. Bu dönemde Vezir Kündürî’nin etkisi ile baskı gören Eş'ariyye kelâmcıları[167] da mezheplerini tanımlamada “Ehl-i hak” adını tercih ederek öne çıkarmışlardır.[168] Aynı şekilde

---

Nesefî", *AÜİFD*, c. XXVII (1985), s. 282; Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü’l-kelâm,* s. 13; Özen, “Mâtürîdî”, s. 149; Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 166.

159 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336, s. 75.

160 Krş. Rudolph Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", trc. Ali Dere, *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, s. 298; Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 96 [IV. (X.) asırda Mâtürîdî’nin kelâm alanında lider olarak ön plana çıktığı V./XI. ile VI./XII. asırda ise bu liderliğinin tescil edildiği ve artık ‘itikatta imam’ kabul edildiğini söylemek mümkündür]; Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü’l-kelâm*, s. 13 (5./11. yüzyılın başlarına doğru özellikle Nesefî’nin gayretleriyle Mâtürîdî ekolü ortaya çıkmıştır).

161 Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye* s. 34.

162 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Münâẓarâtu Faḫriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr,* thk. Fethullah Huleyf, Dâru’l-Maşık, Beyrut 1966, s. 53; Ak, *Mâturîdîlik*, s. 174.

163 Sa’deddîn et-Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1419/1998, V, 231–232 (Teftâzânî, Mâverâünnehir'de Ehl-i sünnet'in Mâtürîdiyye anlayışının yaygın olduğunu belirtmekte ve Eşʿariyye ile Mâtürîdiyye arasında tekvîn, imanda istisna ve mukallidin imanı gibi konularda görüş ayrılığı olduğunu kaydetmektedir).

164 Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 167; Madelung, “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”, s. 312–313.

165 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 27, 54, 271, 291, 332, 348, 350, 357, 399, 416, 468; II, 565, 610, 702, 763, 812, 813, 851, 858.

166 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 185, 296, 303, 305, 310, 326, 340, 370, 424, 426, 467; II, 520, 570, 581, 616, 617, 637, 646.

167 İbnü’l-Esîr*, el-Kâmil,* VIII, 481.

168 Y. Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, İstanbul 1995, XXI, 448–49.

dönemin etkin fırkası İsmâilîler de kendilerini "Daʿvetü'l-hâdiye" ya da "Ehl-i hak" olarak isimlendirmektedirler.[169] Dolayısıyla mezhep taassubunun yoğun olduğu bu dönemde kendi görüşleri dışındakileri çizgi dışına iten mezhep isimlendirmelerinin tercih edildiği söylenebilir.

Burada önem kazanan soru şudur: Bölgede varlık gösteren ve Ehl-i sünnet düşüncesini kelâm metodu ile savunan âlimler neden Batı Karahanlı döneminde V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllarda Mâtürîdî'yi öne çıkarma ihtiyacı duymuşlardır? Mâtürîdî neden bu dönemde aktüelleşmiştir?

Mâveâünnehir'deki siyasî ve sosyokültürel şartlar dikkate alınarak bu soruya şöyle cevap verilebilir: Abbâsiler ve Sâmânîler dönemlerinde Hanefîliğin devlet tarafından desteklenmesi ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bölge halkının itikadî ve fıkhî anlayışına uygun olması, Hanefîliği baskın mezhep konumuna yükseltmiştir. Bununla birlikte bu dönemde kelâm metodu ile kendilerine karşı müdafaa yapılacak Mu'tezile, Küllâbiyye/Eş'ariyye[170] ve İsmâiliyye fırkaları, Mâtürîdî'nin vefatından sonraki süreçte bölgede hüküm süren Sâmânî, Batı Karahanlı ve Selçuklu yöneticilerinin askerî, siyasî ve ilmî tedbirleri sonucunda belli bir süre güç ve taraftar kazanamamışlardır. Fakat zamanla önce İsmâilîlik, sonra da Eş'arîlik bölgede "tehdit" olarak algılanmıştır. Zira Batı Karahanlı ve Selçuklu devletlerinin istikrarsız dönemlerinde Nizârî-İsmâilîler, gerek devlet adamlarına yönelik suikastları gerekse imamet ve te'vil konusundaki görüşleri ile tepki çekmişlerdir. Bunlara karşı Selçuklu Veziri Nizamülmülk'ün kendi adı ile anılan medreseleri açması,[171] bu medreselerde Şâfiî-Eş'arî âlimleri görevlendirmesi ve Şâfiî-Eş'arî anlayışı desteklemesi, yine devletten ekonomik ve siyasî destek alan çoğunlukla Eş'ârîliği benimsemiş olan sûfîlerin toplumsal tabanlarını genişletmeleri, Eş'arîliğin Mâverâünnehir'de gücünü ve yaygınlığını

---

169 Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *FÜİFD*, c. 17, sy. 2, s. 113.

169 Bk. Şehristânî, *el-Milel,* s. 234; Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, CÜ Yay., Sivas 2011, s. 42-43; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 113-114.

170 Nesefî, *Tebṣıra,* I, 310; Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm*, s. 37.

171 İbnü'l-Esîr*, el-Kâmil,* VIII, 481.

artırmasını sağlamıştır. Nesefî, Mâverâünnehir'de Eş'arî görüşü benimseyenlerin bulunduğunu belirtmektedir.[172] İki ekolün liderlerinin vefatından yarım asır gibi kısa bir süre sonra tekvîn konusunda tartışmalar başlamış olsa da[173] belirtilen nedenlerle asıl olarak Batı Karahanlılar döneminde Eş'arîlik tehdit olarak algılanmıştır.[174] Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Lâmişî ve Alâeddin es-Semerkandî gibi dönemin Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının aktardığı bilgilerden Eş'arî ve Mâtürîdî anlayıştaki kelâmcılar arasındaki tartışmaların bu dönemde "tekvîn sıfatı" konusunda[175] yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.[176] Nesefî, bu tartışmada kendilerini Eşʿariyye'den ayrı bir noktada konumlandırarak onları "muhaliflerimiz" diye nitelendirmektedir.[177] Bu dönemde muhtemelen Şafiî-Eş'arîler, Hanefîler'i (Mâtürîdîler'i) tekvîn sıfatı ile irtibat kurarak âlemin kıdemini savunan felsefeciler ve dinî emirleri önemsiz görmekle itham edilen Mürciîlerle ilişkilendirirlerken, Hanefî-Mâtürîdîler ise Şafiîler'i, ilâhî sıfatlar konusundaki görüşleri sebebiyle Haşviyye olarak itham etmektedirler.[178] Bu ithamlar, bölgede kelâm metodunu kullanan Hanefîler'in savunma durumuna geçmelerine ve kelâm ilminin tekrar ilgi odağı olmasına ve canlanmasına yol açmış olmalıdır. Batı Karahanlılar döneminde yaşanan bu tartışmalara, Buhara'da ikamet eden Hanefî fakihi Ebû Bekir Muhammed el-Hâsirî'nin (ö. 500/1106),[179] Hanefî fıkhına ait fetvaları topladığı *el-Hâvî fi'l-fetâvâ* adlı

---

[172] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 15.

[173] *Tebṣıra*, I, 405; Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 167.

[174] Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, s. 72–111; Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-kelâm*, s. 20.

[175] Tekvin sıfatı kapsamında bu sıfatının Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olup olmadığı, tekvin ile mükevvenin aynı olup olmadığı ve Allah'ın ezelde yaratıcı olup olmadığı tartışılmaktadır.

[176] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 2, 259 (trc. s. 2, 371); Nesefî, *Tebṣıra,* I, 405; Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 74; Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 768; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 536; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s.17–18; Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", s. 299.

[177] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 160, 400, 405; a.mlf., *et-Temhîd,* s. 191-194; Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 167.

[178] Ebü'l-Fazl ez-Zerencerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Ktp. Kasidecizâde, nr. 677, 344[b]. Bu tespit ve değerlendirme için bk. Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, s. 117. Mezheplerin birbirlerini yergi amacı ile farklı şekilde isimlendirdiğine dair önemli tespitler için bk. Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm,* s. 37-38; Cağfer Karadaş, "Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik,* İFAV Yay., İstanbul 2012, ss. 147–175.

[179] Kureşî, *el-Cevâhir,* III, 8 (nr. 1139 "Muhammed b. İbrâhim" md.).

eserinde değinilmektedir. Hâsirî, Şâfiîler'in içinde Hanefîler'i küçük düşürmek ve aşağılama amacıyla Mürciî olarak isimlendirenlerin bulunduğunu belirtmektedir.[180] Bu dönemde Eş'arîler'e de Hanefî-Mâtürîdî kesimden ağır ithamlar yöneltilmektedir. Örneğin V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında vefat eden dönemin kelâmcılarından Ebû Şekûr el-Keşşî, Eş'arîler'in savunduğu fiilî sıfatların hâdis olduğu görüşünü, küfür olarak nitelendirmektedir.[181]

Bilindiği gibi tartışmanın tarafı olan kesimler kendi haklılıklarında ısrar ettikçe etki-tepki neticesinde, ortaya birbiriyle rekabet eden akımlar çıkmaktadır.[182] Anlaşıldığı kadarı ile Nesefî'nin Mâtürîdî'nin görüşlerine dayanıp onu savunmasındaki en önemli etken, Eş'arîler ile tekvîn ve diğer meselelerde yaşanan sert tartışmalarda, dayanak ve çözümü onun eserlerinde bulmasıdır.[183] Zira o, savundukları itikadî görüşlerin bid'at olduğu ithamlarına karşı, Ebû Hanîfe'den itibaren kendi görüşlerini benimseyen âlimleri tek tek sayarak cevap vermektedir. Görüşlerini dayandırdığı âlimler arasında özellikle Mâtürîdî'yi öne çıkarması ise dikkat çekicidir.[184]

Nesefî'nin gayretleri dışında Batı Karahanlılar'ın belli dönemlerinde Mâtürîdîliğin devlet desteği aldığı da belirtilmelidir. Örneğin Tamgaç Han İbrâhim b. Nasr, 458/1066 yılında Semerkant'ta bir medrese kurmuş ve bu medresede, Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fıkhî görüşlerine göre öğretim yapılmasını şart koşmuştur.[185] Bağdat Nizamiye Medresesi'nden bir yıl önce açılan bu medresenin vakıf senedine[186]

---

[180] Ebû Bekir Muhammed el-Hâsirî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ,* Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 402, 257[b] (İrcâ faslı 257[a]-257[b]). Ayrıca bu konuda bk. Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, s. 102.

[181] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 54[a], 204[b].

[182] Şehristânî, *el-Milel,* s. 22; Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, s. 12.

[183] Ulrich, "Mâtürîdiliğin Ortaya Çıkışı", s. 302–303.

[184] Nesefî, *Tebṣıra*, I, 355–360; Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 93.

[185] Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye,* VI, 432 (الفقيه الذي يجلس للتدريس في هذه المدرسة ممن ينتحل مذهب ابي حنيفة و يعتقده و يدرس علي مذهبه); Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 14, 52; Bilhan, "Buğra Han Tamgaç Medresesi", s. 121.

[186] Tamgaç Han İbrâhim Medresesi'nin Arapça vakfiyesi *el-Fetâva'l-Hindiyye* adlı Hanefî mezhebinin görüşlerini toplayan fetva kitabı içinde (VI, 430–434) günümüze ulaşmıştır. Bk. Bilhan, "Buğra Han Tamgaç Medresesi", s. 117–124.

dayanarak, Batı Karahanlılar'ın Mâtürîdîliği devlet olarak desteklediği söylenebilir.[187] Bu dönemde, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin Kerrrâmîlik ve Neccârîlik yorumu Buhara ve Semerkant'ta yaygın olmadığı için yeni kurulan "Tamgaç Han İbrâhim b. Nasr Medresesi" ile Mâtürîdîliğin desteklendiği ifade edilmelidir. Güçlü bir vakıf geliriyle desteklenmiş medresede, öğretmenlere ödenecek maaş ile öğrencilere verilecek burs gibi ayrıntılar da belirlenmiştir.[188] Mâverâünnehir dışındaki bölgelerde açılan Nizamiye medreseleri ile bu medrese arasındaki tek fark, öğretime esas itikadî ve fıkhî mezheptir. Nizamiye medreselerinde Şâfiîlik-Eş'arîlik,[189] Tamgaç Han Medresesi'nde ise Hanefîlik-Mâtürîdîlik öğretime esas alınmıştır.[190]Ayrıca Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve 511/1117 tarihinde vefat eden imam Mâtürîdî'nin soyundan gelen Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan bir süre Semerkant'ta kadılık yapmışlardır.[191] Nesefî ve Saffâr ile çağdaş olan devlet imkânlarına sahip bu kadıların İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinin yayılmasına katkı verdikleri tahmin edilebilir. Ayrıca Nesefî'nin eseri *et-Temhîd*'i Batı Karahanlı bir devlet yetkilisinin[192] isteği üzerine yazdığını belirtilmesi, mezhebin devlet desteği aldığı şeklinde yorumlanabilir.[193]

Nesefî'nin Batı Karahanlılar döneminde Mâtürîdî'yi öne çıkartma gayretlerine karşın, bu anlayışı devam ettiren kelâmcıların sayısı sınırlı kalmıştır. Bu dönemde

---

[187] Bk. Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, VI, 432; Bilhan, "Buğra Han Tamgaç Medresesi", s. 121.

[188] Vakfiyede, Hanefî fakihi olması zorunlu olan müderrise yıllık 3600 dirhem (o dönemde 47 dirhem, 1 miskal saf altın değerindedir), Kur'an öğretmenine yıllık 1500 dirhem, ahlâk dersi öğretmenine yıllık 1200 dirhem, her öğrenciye en fazla 30 dirhem olmak üzere burs olarak yıllık toplam 18.000 dirhem, mutemede yıllık 600 dirhem, iki hizmetliye yıllık 1200 dirhem, medrese ve kütüphaneyi koruyacak iki kişiye ise yıllık 1200 dirhem ödenmesi, aydınlatma masrafı için 700 dirhem, su ve yazın buz ihtiyacı için 400 dirhem harcanması gibi ayrıntılar da belirtilmiştir. Vakıf senedinde, Aşure ve Ramazan günleri gibi belli zamanlarda düzenenecek dinî ve kültürel etkinlikler için ayrılan malî ödenekler de yer almaktadır (*el-Fetâva'l-Hindiyye,* VI, 432–433).

[189] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam,* XVI, 304.

[190] Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye,* VI, 432–433.

[191] Kefevî, *Ketâib,* vr. 226[a]; Özen, "Mâtürîdî", s. 146.

[192] Bu dönemde yönetimde Arslan Han Muhammed b. Süleyman (495/1102–524/1130) bulunmaktadır. Bk. Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 498.

[193] Nesefî, *et-Temhîd,* s. 115–116.

bölgedeki Hanefî âlimler asıl olarak fıkıh ile ilgilenmişler,[194] kelâm ikinci planda kalmıştır. Ayrıca Hanefî fakihlerde kelâm ilmine ve yöntemine karşı olumsuz bir bakış açısı da söz konusudur.[195] Saffâr'ın eseri *Telḫîs*'e kelâm müdafaası ile başlaması bu kanaatimizi güçlendirmektedir.[196]

Batı Karahanlılar'ın çöküş dönemine denk gelen Nesefî sonrasında, bölgede bahsedilen sebeplerden dolayı kelâm faaliyetleri zayıflamıştır. Bu durum, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) kaleme aldığı *Münâẓarât* adlı eserinden de anlaşılmaktadır. Râzî, Mâtürîdîliğin doğuş merkezi olan Semerkant'tan çok Buhara'daki Mâtürîdî kelâmcılarla tartışmış, hatta galip gelmiştir.[197] Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Alâeddin es-Semerkandî ve Nûreddin es-Sâbûnî gibi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin biyografileri incelendiğinde onların bu dönemde Buhara'da ders verdikleri anlaşılmaktadır.[198] Bu durum, Batı Karahanlılar'ın son dönemlerinde Semerkant'taki Mâtürîdî merkezin zayıfladığı,[199] hatta oradan Buhara'ya kaydığını göstermektedir. Bu süreç, 481/1088 yılında Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Semerkant'tan "ayrılması"[200] ile başlatılabilir. Bu tarihte Selçuklu Sultanı Melikşah Semerkant'ı kuşatarak Batı Karahanlılar'ı Selçuklu'ya tâbi kılmıştır.[201] Pezdevî, Melikşah'ın Semerkant'ı işgali ve Batı Karahanlı yönetimine müdahalesi sonrasında kadılık görevinden alınmıştır.

---

[194] Örneğin Buhara'da ikamet eden Hanefî fakihi Ebû Bekir Muhammed el-Hâsirî (ö. 500/1106) eseri *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*'ya fıkhın en üstün ilim olduğunu belirterek başlamakta ve bu görüşü özel bir bölümde savunmaktadır (Hâsirî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ,* vr. 1[b], 259[b]-262[b]).

[195] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 4, 258 (trc. s. 6, 370).

[196] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 27–33.

[197] Bk. Râzî*, Münâẓarât*, s. 17, 20, 24, 26, 32, 42, 47, 51, 52, 59, 63. Ayrıca bk. Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın *Türkistan* Sahası Kaynakları", s. 20

[198] Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî 481/1088–493/1100 yıllarında Buhara'da ders vermiştir [Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 259; Sem'ânî, *et-Taḥbîr,* I, 407 (nr. 360), 542 (nr. 528); II, 286 (nr. 962), 291 (nr. 979); Kefevî, *Ketâib,* vr. 235[b]; Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", *DİA*, İstanbul 2011, XXXIV, 266]. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Buhara'da ikamet etmiş ve öğrenci yetiştirmiştir [Sem'ânî, *et-Taḥbîr,* II, 277 (nr. 944); Kefevî, *Ketâib,* vr. 249[a]; Y. Şevki Yavuz,"Nesefî, Ebü'l-Muîn", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 569]. Aynı şekilde Semerkandî, Buhara'da eğitim almış, orada telîf ve tedris faaliyetlerinde bulunmuştur (Günay, "Semerkandî, Alâeddin", s. 470–471). Sâbûnî de Buhara'da doğup yetişmiştir (Muhammed Aruçi, "Sâbûnî, Nûreddin", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 360–361).

[199] Bk. Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın *Türkistan* Sahası Kaynakları", s. 21.

[200] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 259; Aruçi, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", s. 266.

[201] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 259; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 329, 331.

Bölgenin siyasî görünümü anlatılırken belirtildiği gibi Selçuklular, Batı Karahanlı yöneticilerini değiştirirken aynı zamanda etkin din adamlarını da görevden alarak sürgüne göndermişler ya da hapsetmişlerdir. Kâdılkudat Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî görevden alınanlara, Saffâr ise sürgüne gönderilenlere örnek olarak verilebilir. Saffâr'ın babasının idam edilmesi ve Şemsüleimme Serahsî'nin uzun yıllar hapsedilmesi de Batı Karahanlı yöneticilerinin siyasî kararları ile bağlantılıdır. Açık bir tarihi veri olmasa da 481/1088'deki müdahale sonrası Hanefî-Mâtürîdî anlayıştaki kelâmcıların zorla veya uygun ilim ortamı kalmadığı için kendi istekleriyle Semerkant'tan Buhara'ya göç ettiklerini düşünmekteyiz. Semerkant'taki Hanefî-Mâtürîdî merkezin zayıfladığı ve oradan Buhara'ya kaydığı tespitimizi destekleyen başka bir ifade Ebü'l-Yüsr Pezdevî'nin eserinde yer almaktadır. Pezdevî, peygamberin tebliği olmadan inanma sorumluluğunun başlamayacağı görüşünü, İmam Eş'arî ile birlikte "görüştüğünü" belirttiği Buhara âlimlerine atfetmektedir. Bu konuda Semerkant (Hanefî-Mâtürîdî) âlimlerinin hepsinin ise Mâtürîdî gibi düşündüğünü belirtmektedir.[202] Bu bilgiden Pezdevî'nin eserini tamamladığı 481/1088 yılı[203] öncesinde, Buhara âlimlerinin nakli öne çıkardığı, Semerkant âlimlerinin ise İmam Mâtürîdî'ye tabi olarak akla öncelik verdiği anlaşılmaktadır. Oysa araştırmamızda, Pezdevî'nin vefatından (ö. 493/1100) sonraki dönemde Nesefî, Semerkandî, Saffâr ve Sâbûnî gibi akla değer veren Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıların Semerkant'ta değil Buhara'da bulundukları ve burada ders verdikleri, dolayısı ile Mâtürîdî merkezin Buhara'da kuvvetli olduğu tespit edilmiştir.

Bu dönemin bir diğer özelliği, Eş'arî kelâmının kapılarını felsefeye açmış olmasıdır. Buna karşın Hanefî-Mâtürîdî anlayışı benimseyen kelâmcılar, felsefî ilimlere uzak, fıkıh ve tefsir gibi İslâmî ilimlere daha yakın bir konumda yer almışlardır. Zira Batı Karahanlılar döneminde Buhara'daki Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin

---

[202] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 207.
[203] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 259.

aynı zamanda fıkıh, tefsir ve hadis ilimleriyle de ilgilendikleri anlaşılmaktadır.[204] Ebü'l-Muîn en-Nesefî de bu durumu, "Hanefî âlimler, usûl ve furû ilmini birleştirmişlerdir" diyerek belirtmektedir.[205] Bu dönemdeki Hanefî fakihlerin hepsi fıkıh ilmiyle ilgilenmekle birlikte bir kısmında fıkıh ve fıkıh usûlü ilimleri daha baskın iken Hanefî-Mâtürîdî diye isimlendirdiğimiz âlimlerde tefsir ve kelâm ilimleri öne çıkmaktadır. Örneğin öne çıktığı ilim dalı açısından Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Serahsî ve Kâdîhan'da fıkıh ilmi; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, Nesefî, Semerkandî ve Saffâr'da kelâm ilmi daha belirgindir. Bu dönemde fıkıh ilmine daha fazla önem veren bazı Hanefî âlimleri, kelâm ilmine mesafeli bir tutum takınmışlardır. "Kelâm İlmini Müdafaası" başlığı altında belirtileceği üzere bu âlimler, Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'ı kelâmî tartışmalardan sakındırmasını da onun belli bir yaştan sonra bu ilimden tamamen uzaklaştığı şeklinde yorumlamışlardır. Dolayısıyla Batı Karahanlılar dönemindeki Hanefî âlimler, kelâm ilmini önemseyenler ve kelâma mesafeli duranlar şeklinde ikiye ayrılabilir. Benzer durum günümüzde de devam etmektedir.

Saffâr'ın vefatından kısa süre sonra bölge, Oğuzlar, Harzemşahlar ve Moğollar tarafından istila edilmiştir. Bunun sonucunda Mâtürîdiliğin merkezi konumunda olan Buhara'nın da içinde bulunduğu bölgede, ilmî ortam büyük zarar görmüştür. Mâtürîdîliğin doğduğu merkezde eğitim-öğretim imkânlarının gerilemesi, mezhebi daha ilerilere taşıyacak kelâmcıların yetişmesine darbe vurmuştur. Ayrıca bu istila, Mâtürîdî anlayıştaki âlimlerin bir kısmının Irak, Anadolu ve Hint alt kıtasına göç

---

[204] Batı Karahanlılar dönemi Hanefî âlimlerinin yoğunlaştıkları ilimler şunlardır: Ebü'l-Usr Pezdevî, fıkıh ve kelâm. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, kelâm ve fıkıh. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, kelâm ve tefsir. Mahmud el-Lâmişî, fıkıh ve kelâm. Ömer en-Nesefî, hadis, tefsir ve kelâm. Alâeddin es-Semerkandî, münâzara, fıkıh ve kelâm. Sâbûnî, kelâm. Bk. Sem'ânî, *et-Taḥbîr,* II, 84 (nr. 687 "Alâeddin es-Semerkandî" md.); Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, thk. Sâmî b. es-Seyyid Hammâs es-Sakkâr, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980, I, 265–266 (Ebû İshak es-Saffâr); İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 279 (nr. 256 "Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî" md. Pezdevî, Buhara'da ders veriyor ve hadis imlâ ediyordu); Şık, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usulû'd-Din Anlayışı,* s. 36*;* Bedir-Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", ss. 264–266; Aruçi, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", ss. 266–267; Yavuz,"Nesefî, Ebü'l-Muîn", ss. 568–570; Ayşe Hümeyra Aslantürk, "Nesefî, Necmeddin", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 571–575.

[205] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 468; Sem'ânî, *et-Taḥbîr*, II, 84 (nr. 687 "Alâeddin es-Semerkandî" md.).

ederek mezhebin yayılması gibi olumlu bir sonuç vermekle birlikte, Mâverâünnehir'deki Mâtürîdî ilim merkezinin zayıflamasına yol açmıştır.[206] Örneğin Buhara'nın 671/1273 yılından sonra yedi yıl ıssız ve harabe haline geldiği, bu dönemde Ebü'l-Berakât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) buradan ayrılarak ders vermek için Kirman'a gittiği bilinmektedir.[207]

3.3.2. Eş'arîlik

Eş'arîlik, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/935–36) nisbet edilen kelâm mezhebidir. Bu mezhebin dinî-toplumsal arka planını, kelâmî açıdan Küllâbîlik,[208] fıkhî açıdan Şâfiîlik ve Mâlikîlik, tasavvufî açıdan ise genel sûfî hareketler teşkil etmektedir.[209]

Eş'arîlik, İsfahan ve Nişâbur şehirleri başta olmak üzere Horasan bölgesine Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren ve onu Küllâbî gelenek içerisinde bir mezhep kurucusu olarak öne çıkaran İbn Fûrek[210] (ö. 406/1015) aracılığı ile yayılmıştır.[211] İbn Fûrek ve Ebû İshâk İsferâyînî, ders vermek için Horasan'ın büyük şehirlerine gittiklerinde buralarda Şâfiîlerce sahiplenilmişlerdir.[212] IV. ve V. (X.-XI.) yüzyıllara gelindiğinde Eş'arîlik ile Şâfiîlik neredeyse özdeş hale gelmiş, ayrıca Eş'arîlik, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Şâfiîler'in büyük çoğunluğunun itikadî mezhebi olarak belirginleşmiştir.[213]

---

[206] Madelung, "11.-13. Asırlarda Hanefi Âlimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü", s. 371; Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın *Türkistan* Sahası Kaynakları", s. 17–19; Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 100.

[207] Murteza Bedir, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 567.

[208] Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm,* s. 37.

[209] Eş'arîliği besleyen dinî ve toplumsal aidiyetler hakkında yapılan kapsamlı bir araştırma için bk. Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, ss.74–95.

[210] Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, s. 81.

[211] Yavuz, "Eş'ariyye", s. 448.

[212] Şâmirî, *el-Ḥayatü'l-ʿilmiyye zemene's-Sâmâniyyîn,* s. 40.

[213] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 2, 242 (Bütün Şâfiîler, Eş'arî'dir); Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, s. 86; Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", s. 320 (Horasan'daki Şafiiler, ekseriyetle Eş'ari idi).

Eş'arîler, Selçuklu sultanı Tuğrul Bey döneminde (431–455/1040–1063) vezir Amîdülmülk el-Kündürî'nin mezhep taassubu nedeniyle[214] aşırı Şiî fırkalarla birlikte baskı görmüşlerdir.[215] 445/1053 yılına kadar on yıl devam eden[216] mihne (baskı) döneminde Şâfiî ve Eş'arîler'in ders vermeleri ve ilmî faaliyetleri yasaklanmış, hatta Cüveynî dâhil bir grup âlim Horasan'dan kaçmak zorunda kalmıştır.[217] Mihnenin sonlandırılması için yapılan girişimlerden ise sonuç alınamamış[218] ve bu uygulama, Sultan Alparslan'ın tahta geçmesine kadar devam etmiştir. Sultan Alparslan, Eş'arîler'e baskı yapan Kündürî'nin yerine Şâfiî ve Eş'arî olan Nizâmülmülk'ü atamıştır.[219] Yeni yönetimle birlikte Nizamiye medreseleri açılmış, Şâfiî-Eş'arî âlimlere buralarda geniş imkânlar tanınmıştır.[220] Böylece mihne dönemi kapandığı gibi Eş'arîlîk de devlet desteğine kavuşmuştur.

Bağdat ve Nişâbur Nizamiye medreselerinin açıldığı yıllarda (459/1067), Saffâr yaklaşık olarak dokuz yaşında bir çocuktur. Nizâmülmülk'ün projesi olarak

---

[214] Mihne sürecinin Kündürî'nin etkisi ile başladığı kesindir. Fakat onun hangi etken veya etkenlerle bu uygulamayı başlattığı tartışmalıdır. Şafiî âlimi Subkî, Vezir Kündürî'nin Hanefîlik perdesi altından Mu'tezile taraftarlarına destek verdiğini iddia ederken, İbnü'l-Esîr, onun Şafiîlere karşı düşmanlığından, Bünderî ise vezirin Hanefîlik mutaassıbı olduğundan bahsetmektedir. Bk. Karadaş, *Gazzâlî*, s. 31; Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, s. 56 (Eş'arîliğin Râfizîlikle birlikte anılması ve lanetleme olayının bir parçası kılınmak istenmesi, muhtemelen Eş'arîliğin Şiî Büveyhî iktidarıyla olan ilişkisinin bir sonucuydu); Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 239–240 (Mutezilî olan Âmidülmülk, Hanefîliği kalkan yaparak Şafîi-Eş'arîlere baskı uygulamıştır). Bize göre Kündürî, Hanefi mutaassıplığı sebebi ile bu uygulamalara meyletmiştir. Zaten bu dönemde Müslümanlar arasında görülen çatışmaların temel nedeni, mezhep taassubudur.

[215] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 481.

[216] Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 274; Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", s. 179 (Mihne 445/1054 yıllana kadar on dokuz yıl sürdü).

[217] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 481; Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 278–279; Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", s. 180; Yavuz, "Eş'ariyye", s. 448–49.

[218] Kuşeyrî yapılan baskıların yanlışlığını göstermek için *Şikâyetü Ehli's-sünne* isimli bir risale kaleme almış, muhaddis ve Şâfiî fakihi Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066) ise Kündürî'ye bir mektup yazarak baskıların kaldırılmasını istemiştir (Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 281; Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", s. 182).

[219] Ahmet Ocak, "Selçuklular (Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat)", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, s. 376; Yavuz, "Eş'ariyye", s. 448.

[220] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 481; Kara, *Mezhep Kavgaları*, s.178–181; Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, s. 102, 181; Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", s. 184; Adem Arıkan, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", *İslâmî İlimler Dergisi*, c. 6, sy. 2, ss. 39–64.

okuyan öğrencilerin barınma, eğitim giderleri gibi her türlü sosyal ihtiyaçlarına cevap veren ve daha sonra kurulan yükseköğretim kurumlarına model oluşturan bu medreseler, İslamî ilimler yanında özellikle Şafiî-Eşarî anlayışın öğretimine tahsis edilmiştir.[221] Bu açıdan Saffâr'ın yaşadığı yıllar, devlet desteği alan Eş'arîliğin yaygınlaşma imkânı bulduğu bir döneme denk gelmektedir.[222]

Bu dönemde Eş'arîlik, Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi güçlü bir âlimle temsil edilmektedir. Gazzâlî, bir taraftan Aristocu geleneğe bağlı Meşşâî filozoflarını eleştirirken, diğer taraftan felsefî ilimler arasında yer alan mantık ilminin bilinmesinin gerekliliğini savunmuştur.[223] Gazzâlî, bu tavrıyla mantık ilminin kelâmcılar tarafından kullanılmasına ve felsefî konuların kelâm eserlerinde tartışılmasına öncülük etmiştir. Bir diğer Eş'arî kelâmcısı Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *Nihâyetü'l-iḳdâm* adlı eserinde Gazzâlî'nin başlattığı felsefe-kelâm ilişkilerini güçlendirip kelâmî meselelere felsefî açıklamalar getirerek kelâm-felsefe bütünleşmesinin ilk denemesini yapmıştır.[224] İlerleyen süreçte bu teşebbüsler özellikle Eş'arî kelâmını, felsefî kelâma dönüştürmüştür.

Bu dönemde toplumsal hayatta en etkin dinî hareket olan tasavvuf, Eş'arîleri özellikle de Gazzâlî'yi etkilemiştir. O, itikatta kelâm yöntemini benimsemesine rağmen ilham yoluyla bilgi elde etmenin mümkün olduğunu ısrarla savunmuş ve tasavvufla şeriatı uzlaştırma yönünde gayret göstermiştir.[225] Böylece Eş'arîlik Gazzâlî'nin öncülüğünde klasik mantık ve felsefenin yanı sıra tasavvufa da kapılarını açmıştır. Bu son hali ile Eş'arî kelâmı, felsefe ile tasavvuf disiplinlerini birleştiren

---

[221] Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî tarîḫi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, XVI, 304; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 558.

[222] Ocak, "Selçuklular: Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat", s. 375; Yavuz, "Eş'ariyye", s. 448.

[223] Gazzâlî, *Miʿyâru'l-ʿilm*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır 1382/1962, s. 59-60; Necip Taylan, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1989, s. 118.

[224] Yavuz, "Eş'ariyye", s. 449; Karadaş, *Gazzâlî,* s. 101.

[225] Taylan, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 92, 111.

eklektik bir yapıya kavuşmuştur.[226] Belirtilen olgular sebebi ile bu dönem, Eş'arîlik açısından önemli değişikliklere başlangıç noktası konumundadır.

İleride bahsedileceği üzere Eş'arîliğin güçlü olduğu şehirlerden biri olan Merv'de bir dönem sürgün hayatı geçiren Saffâr, Eş'arîler'in arasında yaşamasının ve "Kaynakları" başlığı altında belirtilen Eş'arî mezhebinin aslî kaynaklarını okumasının etkisiyle, Eş'arî görüşlere daha objektif ve hoşgörülü yaklaşabilmiştir.

3.3.3. Mu'tezile

Saffâr'ın yaşadığı V. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren başlayan dönem, Mu'tezile'nin "standart" tabakalarının sonuncusu olan 12. tabakayla örtüşmektedir. Bu tabakayı oluşturan Mu'tezilîlerin çoğu, İsnâaşeriyye veya Zeydî fırkalarına mensup Şiî âlimleridir.[227]

Abbasî halifelerinden Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde (218–232/833–846) devlet desteği ile on dört yıl devam eden ve Mu'tezile âlimlerinin başrol oynadığı mihne uygulaması,[228] mezhebin siyasî ve toplumsal etkinlik açısından zayıflamasına ve sonrasında devlet baskısı gören diğer fırka olan Şiî anlayışla yakınlaşmasına neden olmuştur.[229] Yine mihne uygulamasının sonucu olarak Mu'tezile, İslâm coğrafyasının merkezi şehirlerindeki gücünü Haşviyye diye nitelenen Ashâbü'l-hadis'e[230] kaptırmıştır. Mu'tezile'nin baskın olduğu yerler Hârizm bölgesi[231] ile Saffâr'ın belirttiğine göre İran'da yer alan Askerimükerrem ve Buk'a şehirleridir.[232]

---

[226] Yavuz, "Eş'ariyye", s. 448- 449. Eş'arîliğin tasavvufla olan etkileşimi hakkında bk. Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, s. 89–95.

[227] İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Muʿtezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Imprimerie Catholique, Beyrut 1407/1987, s. 116-120; Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yay., Bursa 2010, s. 24.

[228] Mihne uygulamasının tarihî ve fikrî arka planı ile uygulama sürecini ve sonuçlarını ele alan araştırmalar yapılmıştır. Bk. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006; Mahfuz Söylemez (ed.), *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.

[229] Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 257–262, 264–268.

[230] Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm,* s. 38.

[231] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 24, 39–50; Polonskaya-Malashenko, *Islam in Central Asia*, s. 10; Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", s. 311–312.

[232] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I), II,* 735; *Telḫîṣ (Tahkik II)*, s. 522.

Hârizm bölgesinde yetişen Mu'tezilî âlimleri ayırt edici kılan onların kelâmcılığı değil esas itibariyle dil âlimi olmalarıdır.[233] Örneğin Saffâr'ın yetiştiği dönemde bölgede bilinirliği olan Mu'tezile âlimi Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) kelâmcılığından ziyade tefsirci ve dilci yönü baskındır.[234] Kendisini takip eden öğrencilerinde de aynı husus görülmektedir. Bununla birlikte Zemahşerî, 512/1132 yılında yazmaya başladığı ve iki yılda tamamladığı *el-Keşşâf* adlı tefsiri ile *el-Minhâc fî uṣûli'd-dîn*[235] adlı kelâm eserinde Mu'tezilî fikirleri savunmaktadır.[236] Onun, Saffâr'ın memleketi Buhara'ya da ilim seyahati kapsamında uğradığı bilinmektedir.[237] Hârezm'de yetişen bir diğer Mu'tezile âlimi, Rüknüddîn Mahmûd İbnü'l-Melâhimî'dir (ö. 536/1141). "Mu'tezile'nin son büyük mütekellimi" olarak nitelenen İbnü'l-Melâhimî,[238] Zemahşerî'den tefsir okurken aynı zamanda ona kelâm okutmuştur.[239] Saffâr'ın çağdaşı İbnü'l-Melâhimî, Şehristânî ve Gazzâlî gibi felsefeye reddiye kaleme almıştır.[240] Ayrıca O, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ʿale'l-felâsife* adlı eserinin sonuna, İsmâilîler'in nasların bâtınî anlamı olduğu iddialarına cevap niteliğinde bir bölüm eklemiştir.[241]

Mu'tezile, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinin genelinde, Sâmânîler ve Batı Karahanlılar dönemlerinde etkin değildir.[242] Buna karşın Zemahşerî ve Hârezm'deki diğer Mu'tezilî âlimlerinin mezheplerini canlandırma çabaları, Mâtürîdî

---

[233] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 41, 48–49; Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", s. 312.

[234] İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 291–292 (nr. 280); Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 44. 51–59; Mustafa Öztürk-Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *DİA*, Ankara 2013, XLIV, 235.

[235] Zemahşerî, *A Mu'tazilite Creed of az-Zamaḫšarī: el-Minhâc fî uṣûli'd-dîn*, nşr. ve trc. Sabine Schmidtke, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft (DMG), Stuttgart 1997.

[236] Ali Özek, "el-Keşşâf", *DİA*, XXV, Ankara 2002, 330.

[237] Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", s. 235.

[238] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 24–25, 47, 57.

[239] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 99; Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", s. 235.

[240] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 59.

[241] Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 78–79. Bk. Rukn al-Dîn b. al-Malâḥimî al-Khʷârazmî, *Tuḥfat al-mutakallimîn fî l-radd ʿalâ l-falâsifa*, eds. Hassan Ansari-Wilferd Madelung, Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, Tehran 2008.

[242] Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", s. 50, 51; Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 75.

kelâmcılarının onları "tehdit" olarak algılayıp görüşlerini çürütmeye çalışmalarına neden olmuştur.[243] Saffâr'ın ve Batı Karahanlılar döneminin diğer Mâtürîdî kelâmcılarının eserleri incelendiğinde, bu eserlerde "iç tehdit" olarak ilk sırada Mu'tezile'nin yer aldığı görülmektedir.[244] Şiî-Mu'tezilî anlayışın bu dönemde gücünü koruması, Saffâr'ın Mu'tezile'yi en tehlikeli iç tehdit olarak algılamasında etkili olmuş olabilir. Zira Mu'tezile'nin imâmet ve el-Menzile dışındaki bazı görüşleri, İmâmiyye ve Zeydiyye fırkalarınca da benimsenmiştir.[245] Şiî fırkalar hakkında sonraki başlık altında bilgi verilecektir.

3.3.4. Şîa Fırkaları

Saffâr'ın yaşadığı dönemde geniş toplumsal tabana sahip Şiî fırkası, Câ'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) sonra oğlu Mûsâ el-Kâzım'ı (ö. 183/799) yedinci imam olarak benimseyen **İmâmiyye (İsnâaşeriyye)**'dir. İmâmiyye Şiîliği, Irak ve İran'a hâkim olan Büveyhî Devleti'nin (320–454/932–1062) desteği sayesinde akîdesini ilk defa serbestçe yazıya geçirme ve yayma imkânına sahip olmuştur.[246] Dönemin en etkin Şiî kelâmcıları, Bağdat Mu'tezilesi'nin yöntemini kullanan Şeyh Müfîd (ö 431/1011) ve Basra Mu'tezile'sinin yöntemini kullanan Şerîf el-Murtazâ'dır (ö. 436/1044).[247] Şiîler'in en muteber saydığı hadis külliyatı ile itikâd ve muamelata dair eserler bu dönemde telif edilmiştir.[248]

Bu dönemde Kum ve Necef şehirlerinin çoğunluğu, Bağdat'ın yarısı ile bir dereceye kadar Kâşân, Rey ve Nîşâbur'da İsnâaşeriyye Şiîleri bulunmaktadır.[249]

---

[243] Bk. Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", s. 64, 78–79; Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 75.

[244] Bk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, "Fihrisü'l-fıraḳ", *Tebṣıratü'l-edille*, DİB Yay., Ankara 2003, II, 575; Angelika Brodersen, "Fihrisü'l-fıraḳ", *Telḫîṣü'l-edille,* Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 1432/2011, II, 984.

[245] Bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, İSAM Yay., İstanbul 2010.

[246] Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik*, Vizyon Yay., Sivas 2003, s. 105; Ethem Ruhi Fığlalı, "İsnâaşeriyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 144.

[247] Fığlalı, "İsnâaşeriyye", s. 144.

[248] Bk. İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 147.

[249] Fığlalı, "İsnâaşeriyye", s. 144.

İsnâaşeriyye'yi destekleyen Büveyhîler, 114 yıl (333–447/945–1055) Abbâsî halifesini baskı altında tutmuşlardır.[250] Ayrıca takip ettikleri yayılmacı politika ile Sünnî-Şiî çatışmasına zemin hazırlamışlardır. Örneğin Muizzüddevle, 352/964 yılının 10 Muharrem gününde tüm Bağdatlılar'ın siyahlar giyerek matem tutmalarını ve Gadîr-i Hum gününü bayram olarak kutlamalarını emretmiştir. Matem ve Şiî ezanı gibi uygulamalar, ileriki yıllarda Sünnîler ile Şiîler arasında şiddetli çatışmalara sebep olmuştur.[251] Bu dönemde, başta Bağdat olmak üzere Sünnî ve Şiî mezheplerin birlikte varlık gösterdikleri şehirlerde kanlı mezhep çatışmaları yaşanmıştır.[252] Saffâr, İmâmiyye fırkasına ve alt kollarına atıf yaparak görüşlerini reddetmektedir.

Saffâr'ın yaşadığı dönemde etkinlikleri ile öne çıkan Şiî fırkası ise Fâtımî ve Alamut Nizârî İsmâilîliği'dir.[253] V. (XI.) asrın başlarında Horasan ve Mâverâünnehir'de toplumsal tabanı kalmayan Karmatîlîk ise[254] bu fırkalar üzerindeki fikrî etkisi ile canlılığını korumaktadır.[255] Saffâr, İsmâilîlik ve Karmatîliğe atıf yaparak görüşlerini reddetmektedir.

İsmâiliyye (İsmâilîlik), imametin Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) sonra büyük oğlu İsmâil'e ve ondan sonra da İsmâil'in oğlu Muhammed'e geçtiğini savunan Şiî gruptur.[256] Bu fırka mensupları kendilerini gerek ilk dönemlerde gerekse sonraki

---

[250] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 322, 337; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 497.

[251] Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 37–39; Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik*, s. 118, 121, 128, 136; Merçil, "Büveyhîler", s. 498.

[252] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 312; Merçil, "Büveyhîler", s. 498.

[253] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 168 (Hasan Sabbâh ve faaliyetleri).

[254] Ali Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, sy. 3, s. 228; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 289.

[255] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/934) ve diğer bazı Bâtınî dâîlerin kitaplarının yeryüzünün her bölgesine ulaştığını belirtmektedir *(Tebṣıra,* II, 86). Ebû Hâtim er-Râzî'nin *Kitâbu'l-Islâh* ve *Kitâbu'z-Zîne*'si günümüze ulaşmış ve yayınlanmıştır. Bu eserlerin değerlendirilmesi için bk. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 24–25.

[256] Ebu'l-Halef Saʿd b. Abdillah el-Eş'arî el-Kummî- Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-firak-Fıraku'ş-Şîa*), trc. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimsek, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 197; Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭınıyye*, thk. Abdurrahmân Bedevî, ed-Dârü'l-Kavmiyye, Kahire 1383/1964, s. 16; Şehristânî, *el-Milel,* s. 226; Daftary, *İsmaililer*, s. 147; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 153; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 112.

dönemlerde "Davetü'l-hâdiye" ya da "Ehl-i hak" olarak isimlendirmişlerdir.[257] Bununla birlikte İsmâilîler, Muhammed b. İsmâil'in Câ'fer es-Sâdık'tan sonra yedinci ve sonuncu imam olduğunu, ölmediğini ve geri döneceğini (rec'at) savunmaları nedeni ile "Seb'iyye" (Yediciler)[258] ve dinsel metinlerin dilsel anlamından (zâhirinden) çok içsel anlamına (hakikatine) önem vermeleri sebebiyle de "Bâtıniyye" olarak adlandırılmışlardır.[259]

İsmâilîler'in başında bulunan Ubeydullah el-Mehdî'nin 286/899 yılında, rec'at edeceğine inanılan Muhammed b. İsmâil adına yürütülen daveti terk ederek imametin kendi soyundan devam edeceğini savunması üzerine İsmâilîler içinde Fâtımî-Karmatî bölünmesi yaşanmıştır.[260] Ubeydullah el-Mehdî'nin davet faaliyetleri sonucunda 297/909 yılında Fâtımî Devleti (297–567/909–1171) kurulmuştur.[261] Fâtımî Devleti, kuruluşundan 487/1094 yılındaki Halife Müstansır'ın ölümü ile yaşanan büyük bölünmeye kadar siyasî, ekonomik ve edebiyat açısından altın çağını yaşamıştır.[262]

Ubeydullah el-Mehdî'nin imamet iddiasını, Irak'taki İsmâilî dâisi (propagandisti) Hamdan Karmat (ö. 293/906) kabul etmemiştir. Hammâd'ı takip edenlerin oluşturduğu ve Muhammed b. İsmâil'in rec'atını savunan gruba, kendileri bu adı kullanmasalar da "Karâmita (Karmatîler)" denilir.[263] Bu niteleme zamanla

---

[257] Daftary, *İsmaililer*, s. 142, 646; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 42; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 113–114.

[258] Şehristânî, *el-Milel,* s. 226–228; Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭınıyye*, s. 16; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 112; Mustafa Öz-Mustafa Muhammed Şekka, "İsmailiyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 128, 130.

[259] Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭınıyye*, s. 11; Daftary, *İsmaililer*, s. 133; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 51; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 112.

[260] Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 181; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 284; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 114.

[261] Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 119; Seyyid, "Fâtımîler (Siyasî Tarih)", s. 229.

[262] Daftary, *İsmaililer*, s. 375; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 119.

[263] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 238–239 (trc. s. 334–335); Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭınıyye*, s. 12; Daftary, *İsmaililer*, s. 195, 200; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 52, 55; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 115.

İsmâililîk karşıtı kesimlerin, tüm İsmâilîler'i kötülemek amacıyla kullandıkları bir isme dönüşmüştür.[264]

Karmatîler, Horasan ve Mâverâünnehir'deki bazı toplulukların desteğini de kazanmışlar ve Fâtımî İsmâilîliği'ne paralel olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.[265] Örneğin Sâmânîler döneminde Rey dâîsi Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/934) ve Horasan-Mâverâünnehir davetçisi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 331/942), Ubeydullah el-Mehdî'nin halifeliğini kabul etmeyerek Karmâtî düşünceyi sürdürmüşlerdir.[266] Muhammed en-Nesefî, İsmâilî akâidinin şekillenmesinde ve felsefî izahlara kavuşmasında etkili olan ilk kişidir. O, kaleme aldığı *Kitâbü'l-Mahsûl*[267] adlı eseri ile Yeni Eflâtuncu felsefeyi İsmâilî düşünceyle buluşturmuştur.[268] Ayrıca Muhammed en-Nesefî, kendi devirlerinin şeriatsızlık dönemi olan yedinci devir olduğunu ileri sürerek şeriatın artık geçersiz olduğunu savunmuştur.[269] Ondan kısa süre sonra Mâverâünnehir'deki Karmâtî davetinin başına *Kitâbü'n-Nusrâ* adlı eserin[270] müellifi davetçi Ebû Ya'kub es-Sicistânî (ö. 393/1003) geçmiş ve Muhammed en-Nesefî'nin şeriatın neshi dışındaki görüşlerini sürdürmüştür.[271]

---

264 Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 52.

265 Daftary, *İsmaililer*, s. 317; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 116.

266 Daftary, *İsmaililer*, s. 255–257; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 119; Avcu, "Karmatîler", s. 226.

267 Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur'anwissenchafteni Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik*, E.J. Brill, Leiden 1967, I, 573–574.

268 Daftary, *İsmaililer*, s. 190, 256; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 24, 126; S. M. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 23/1 (1960), s. 79; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 285; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 119; a.mlf., "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", s. 66.

269 Daftary, *İsmaililer*, s. 350; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 315; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", s. 80; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 119.

270 Fuat Sezgin, *GAS,* I, 574–575.

271 Daftary, *İsmaililer*, s. 256, 357; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 126, 317, 319; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 119. Bu konuda hazırlanmış doktora çalışması bk. Paul Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qûb al-Sijistânî,* Cambridge Studies in Islamic Civilization, 1993.

Muhammed en-Nesefî tarafından yürütülen İsmâilî-Karmatî hareket, Sâmânîler döneminde Buhara ve çevresinde bir süre yayılma imkânı bulmuştur. İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) hayatta olduğu yıllarda Sâmânî emiri olan II. Nasr b. Ahmed, özel kalemi Ebû Mansûr Çağanî ve önemli yöneticiler, İsmâilî-Karmatî anlayışı kabul etmişlerdir. Bununla birlikte bu durum fazla sürmemiş, 331/942 yılında Sâmânî veliahtı I. Nûh b. Nasr, durumdan rahatsız olan âlim ve ordu komutanlarının isyanını engellemek için babasını tahtı kendisine bırakmasına ikna etmiştir.[272] I. Nûh b. Nasr (331–343/943–954), Karmatî dâi Muhammed en-Nesefî ve İsmâilî-Karmatî fikirleri benimseyen Ebû Mansur Çağanî gibi devlet adamlarını idam ettirmiş, sonrasında ise Sâmânî topraklarındaki İsmâilîler'i öldürtmüştür.[273] I. Nûh b. Nasr, bu olaydan sonra ayrıca İsmâilî-Karmâtî anlayışının yayılmasını engellemek ve İslâm inancının halk tarafından öğrenilmesini sağlamak amacıyla Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) tarafından kaleme alınan *Sevadü'l-aʿẓâm* isimli akâid risâlesini Farsçaya tercüme ettirmiştir.[274] İsmâilî hareket, bu olay sonrası Mâverâünnehir'de devlet katında ve halk arasında güçlü bir konuma bir daha kavuşamamış, varlığını gizli bir hareket olarak devam ettirmek zorunda kalmıştır.[275] Saffâr, Karmâtîler'in Hicr şehri ile Kahire'nin bir kısmında yoğun olduklarını belirtmektedir.[276]

---

[272] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VII, 174–175; Daftary, *İsmaililer*, s. 190.

[273] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 239; Ebû Mansûr Seʿâlibî, *Hükümdarlık Sanatı (Âdâbu'l-Mulûk)*, trc. Sait Aykut, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 174-176; Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, s. 246; Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik II),* s. 88 (nr. 130); Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, s. 190; Frye, *Buhârâ,* s. 87–88; Barthold, *Türkistan,* s. 262; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 312–313; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", s. 79–80; Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", s. 67.

[274] Frye, *Buhârâ,* s. 124; Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 399, 465.

[275] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, s. 246; Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik II),* s. 88 (Ebû Osman b. Saʿîd'in hayatını anlatırken Karmatî Nesefî'nin 333/944 yılında öldürülmesinin, devlet adamları ile dihkanlar ve kâtiplerin benimsediği bu inanışın çöküşünün başlangıcı olarak belirtmektedir); Frye, *Buhârâ*, s. 87–88; Barthold, *Türkistan*, s. 262; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", s. 79–80; Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", s. 67.

[276] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 735; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 522.

Mâverâünnehir'de Karmatîler zor günler geçirirken Fâtımî halifesi olan Ebû Temîm el-Muiz (341–365/953–975), Muhammed en-Nesefî tarafından geliştirilen ve Karmatîler'in benimsediği Yeni Eflâtuncu-İsmâilî evren anlayışını, Fâtımî İsmâilîler'in resmi anlayışı olarak onaylamıştır. Bunun neticesinde Mâverâünnehir'deki Karmâtî dâisi Ebû Ya'kub es-Sicistânî, Fâtimî kanada geçmiştir.[277] Bu olay, Mâverâünnehir'de Karmatîler'in iyice zayıflamasına neden olmuştur. Sonuçta, V. (XI.) yüzyılın başlarında Horasan ve Mâverâünnehir'de Karmatî bir grup kalmazken, Fâtımîler onların yerini almıştır.[278]

Ebû Yakup es-Sicistânî'nin Fâtımî safına geçmesi ile Plotinus'un Bir ya da İyi olarak adlandırdığı tanımlanamaz tanrı anlayışına büyük ölçüde benzeyen Yeni Eflâtuncu İsmâilî tanrı ve evren anlayışı, hem Karmâtîler hem de Fâtımîler tarafından benimsenen ortak anlayış haline gelmiştir.[279]

Gerek ilk İsmâilîler gerekse Fâtımî ve Karmatî İsmâilîleri kendi öğretilerinde te'vile önem vermişlerdir.[280] Bununla birlikte Fâtımî İsmâilîliği, bâtın ve gizli hakikatlere fazlaca vurguda bulunan ilk İsmâilî öğretinin tersine, zâhir ve bâtını birbirlerinin tamamlayıcısı olarak kabul ederek ikisi arasında bir dengenin gözetilmesini gerekli görmüştür. Bu nedenle Fâtımî İsmâilîlere göre şeriat olmadan hakikate ulaşmak mümkün olmadığı gibi hakikat aynı zamanda şeriat ile bağlantılıdır.[281] Oysa Karmatîler ve Bâtınîler, bâtına aşırı vurgu yaparak zâhirî (şeriatı) reddeden bir yaklaşım benimsemişlerdir.[282] Ayrıca Fâtımî İsmâilîliği, yedi çağdan oluşan çevrimsel tarih ve peygamberlik anlayışını da savunmuştur.[283]

---

[277] Daftary, *İsmaililer*, s. 256–257, 273; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 289; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 121; Krş. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 26, 321; a.mlf., "Karmatîler", s. 227.

[278] Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 323; a.mlf., "Karmatîler", s. 228; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 289.

[279] Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 320, 350, 360.

[280] Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭıniyye*, s. 55; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 108.

[281] Daftary, *İsmaililer,* s. 346–347.

[282] Daftary, *İsmaililer*, s. 347; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 127.

[283] Daftary, *İsmaililer*, s. 349.

Yayılma politikası izleyen Fâtımîler,[284] 358/969 yılında Mısır ve bir yıl sonra da Hicaz'ı ele geçirmişlerdir.[285] Fâtımîler ayrıca kurdukları Ezher Medresesi ve Dâru'l-Hikme'de eğitilen Fâtımî dâileri farklı bölgelere göndermişlerdir.[286] Bu sayede Müstansır'ın hilafeti döneminde (427–487/1036-1094) Irak, İran ve Mâverâünnehir'deki İsmâilî davet doruk noktaya ulaşmıştır.[287] Aynı zamanda şâir de olan dönemin ünlü dâisi Nasır Hüsrev (ö. 481/1088), etkin şekilde Horasan bölgesinde davet faaliyetlerini yürütmüştür.[288] Bazı Abbâsî halifeleri, Fâtımîlere karşı önlem olarak Fâtımî halifelerinin peygamber soyundan gelmediklerini ve sahtekâr olduklarını anlatan fetvalar yayınlatmışlardır.[289]

Fâtımî halifesi Müstansır'ın 487/1094 yılında ölümü üzerine kimin halife olacağı konusunda yaşanan tartışmalar sonucunda Fâtımî-İsmâilîler, Müstansır'ın büyük oğlu Nizâr'ın hilafetini savunan "Nizârîler" ve Müstâlî lakaplı Ebü'l-Kasım Ahmed'i savunan "Müsta'lîler" olmak üzere ikiye bölünmüşlerdir.[290] Birbirine düşmanca davranan, hatta öldüren bu grupların mücadelesi, İsmâilî davetin zayıflamasına yol açmıştır.[291] Bu süreçte Mâverâünnehir bölgesindeki Fâtımî İsmâilîler ile Selçuklular'a karşı ayaklanarak 483/1090 yılında Elbruz Dağı'ndaki Alamût Kalesi'ni alarak devlet kuran Hasan Sabbâh (ö. 518/1124), Nizârî tarafta yer almıştır.[292]

---

[284] Daftary, *İsmaililer*, s. 237.

[285] Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 120; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler: Siyasî Tarih", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 230–231.

[286] Daftary, *İsmaililer*, s. 264, 289; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 122; Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 41; Öz-Şekka, "İsmailiyye", s. 131.

[287] Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 122;

[288] Daftary, *İsmaililer*, s. 321; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 122.

[289] Daftary, *İsmaililer*, s. 291, 330 (Fetvalardan ilki 402/1011 yılında Halife Kâdir'in, ikincisi ise 444/1052'de Halife Kâim'in isteği üzerine yayınlanmıştır); Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 123–124; Seyyid, "Fâtımîler: Siyasî Tarih",s. 229, 231.

[290] Cüveynî, *Tarih*, s. 530; Daftary, *İsmaililer*, s. 51, 487; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 124.

[291] Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 124.

[292] Şehristânî, *el-Milel,* s. 231–232; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 290; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 124.

Hasan Sabbâh'ın[293] liderliğini yaptığı Alamut Nizarîleri, Fâtımî öğretiden ayrılarak açık ve tam yetkili bir imamın var olması gerektiğini savunmuşlardır.[294] Nizârîler, Fâtımî ve Müsta'lî İsmâilîler'in tersine, devrî tarih anlayışına fazla alaka göstermemişler, buna karşın, Ta'lîm öğretisine önem vermişlerdir. Bu anlayışa göre akıl ve duyular yeterli ve güvenilen bilgi kaynakları olmadıklarından her asırda insanlara bâtınî olan hakiki bilgileri öğretecek mâsum bir imamın bulunması gereklidir. Gerçek bilginin kaynağı, doğruluğu ve imameti konusunda şüphe olmayan işte bu İsmâilî imamdır. Ayrıca her imam, öğreti hususunda kendisinden önceki imamlardan bağımsız bir yetkiye de sahiptir.[295] Nizârîler savundukları bu görüşleri sebebi ile "Ehl-i Ta'lîm" ya da "Tâ'lîmiyye" olarak anılmaktadır.[296] Ta'lîm anlayışı, Sünnî İslâm dünyasında tepki ile karşılanmış, başta Gazzâlî olmak üzere birçok kelâmcı bu konuya değinen reddiyeler kaleme almıştır.[297] Saffâr, aklı dışlayan ve taklidi savunan bu anlayışa şiddetle karşı çıkmaktadır.

Hasan Sabbâh, gerek dâileri gerekse suikastçı fedâilerinin faaliyetleri sonucunda, V. (XI.) asrın son çeyreğinden itibaren siyasî ve askerî açıdan önemli bir güç haline gelmiştir.[298] Bu dönemde geniş bir coğrafyaya hükmeden Selçuklular, Fâtımî ve Alamut-Nizârî İsmâilîleri'ne karşı, şiddeti farklılaşmakla birlikte gerek

---

[293] Cüveynî, *Tarih*, s. 537, 545 (Hasan Sabbâh, Nizarî toplumuna dayattığı katı İslamî yaşam tarzından kendisi de ödün vermiyordu. Onun yaşamı süresince Alamut'ta kimse açıktan içki içemedi, hatta oğullarından Muhammed'i içki içtiği için idam ettirdi). Hasan Sabbâh'ın kişiliğinin tasviri için bk. Daftary, *İsmaililer*, s. 513–514.

[294] Şehristânî, *el-Milel,* s. 231; Daftary, *İsmaililer*, s. 387–460, 515; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 291;Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 132.

[295] Şehristânî, *el-Milel,* s. 232–235; Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭınıyye*, s. 73; Daftary, *İsmaililer*, s. 515–518, 548; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 291; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 134.

[296] Şehristânî, *el-Milel,* s. 231–232; Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭınıyye*, s. 17; Daftary, *İsmaililer*, s. 518; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 291.

[297] Karmatîliğe ve Bâtınîliğe karşı yazılan reddiyelerin hakkında bk. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 11–14; Öz-Şekka, "İsmailiyye", s. 131. Krş. Daftary, *İsmaililer*, s. 553 (Fahreddin er-Râzî'nin önce bir Bâtınî fedaisi sonrasında da rüşvet gönderilerek halk önünde Nizarîler aleyhinde konuşmaması için ikna edildiğine yönelik İranlı tarihçilerden nakiller bulunmaktadır).

[298] Şehristânî, *el-Milel,* s. 231–232; İbnü'l-Esîr*, el-Kâmil,* IX, 168; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 133.

askerî ve siyasî[299] gerekse ilmî ve fikrî yönden ciddi tedbirler almıştır. Nizamiye medreselerinin açılması, buralarda Eş'arî mezhebinin desteklenmesi, Gazzâlî gibi dönemin saygın âlimlerine onlara karşı fikrî mücadele etmeleri yönünde "görev" verilmesi[300] bu önlemler arasında sayılabilir. Alamut-Nizârî İsmâilîleri'ne karşı hem askerî kem de ilmî açıdan mücadele eden Selçuklu veziri Nizâmülmülk, 485/1092 yılında bir Bâtınî fedâîsi tarafından öldürülmüştür.[301] Suikasta uğrayanlar arasında Halife Müsterşid-Billâh (ö. 529/1135), Halife Râşid-Billâh (ö. 532/1138), Selçuklu Veziri Fahrülmülk (ö. 500/1106), Vezir Muînüddîn-i Kâşî (ö. 521/1127) ile kadı ve âlimler de bulunmaktadır.[302]

Nizarîler, genel olarak mülhit diye adlandırılmış[303] ve baskı görmüşlerdir. Örneğin Batı Karahanlı yöneticisi Ahmed b. Hızır (485–488/1092–1095), zındıklıkla suçlanarak idam edilmiştir. Bu olay yaşandığında Saffâr, otuz sekiz yaşındadır ve Buhara'da sözü geçen bir âlimdir. Kaynaklarda aktarıldığına göre Ahmed Han, askerler ve halkın ileri gelenleri tarafından esir alınarak kadı ve fakihlerden oluşan

---

[299] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 36 (Berkyaruk'un Bâtınîleri öldürtmesi h. 494), 137 (Alamut'un kuşatılması h. 503), 168 (Hasan Sabbâh'a karşı asker sevki h. 505), 225 (Sultan Sencer'in veziri Ebû Nasr Ahmed'in Batınî yerleşimlerine seferi h. 520), 244 (Sencer, h. 521 yılında bir rivayete göre on binden fazla bâtıniyi öldürttü), 250 (Dımaşk'ta h. 533'te altı bin bâtınî öldürüldü); Cüveynî, *Tarih*, s. 541; Sümer, "Selçuklular", s. 370. Krş. Sultan Sencer, Hasan Sabbah'ın yaşamı süresince neredeyse yirmi yıl, mezheple aralarında bir tür ateşkes yapıldığı iddiasını güçlendirecek biçimde Nizârîlere karşı askeri bir eylemde bulunmadı. O, Hasan Sabbah'ın ölümünden sonra h. 520 yılında Horasandaki bazı Nizârî kalelerine saldırı emri vermişse de onlara karşı ateşkes tavrını ilerleyen yıllarda da sürdürdü (Cüveynî, *Tarih*, s. 546; Daftary, *İsmaililer*, s. 520, 537).

[300] Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭnıyye*, s. 3. Gazzâlî'nin dışında Mu'tezilî Ali b. Said İstahrî (ö. 404/1013), *Nehcü'l-belâġa*'yı derleyen İmamî Şerif Radî (ö. 406/1015) ve kardeşi Şerif Murtaza (ö. 432/1044) ile Mutezilî Ali b. Said el-İstakrî (ö. 404/1013), Fâtîmîler'in öğretilerini çürüten risaleler yazmaları için görevlendirilmiştir (Daftary, *İsmaililer*, s. 291–292, 330; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 123).

[301] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 478–479; Özaydın, "Nizâmülmülk", s. 195.

[302] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 50 (Vezir Ebü'l-Mehâsin), 100 (Vezir Fahrülmülk), 133 (İsfahan kadısı Ubeydullah b. Ali ve Nişâbur Hanefî kadısı Said b. Muhammed), 234 (Kadı Ebû Sa'd Muhammed b. Nasr el-Herevî), 252 (İsfahan Şâfiîlerinin reisi Abdüllatif el-Hocendi), 283 (Halife Müsterşid-Billâh), 305 (Halife Râşid-Billâh); Cüveynî, *Tarih*, s. 543, 549; Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 142–143; Özaydın, "Sencer", s. 509. Ayrıca bk. Daftary, *İsmaililer*, s. 495 (Fedaileri eylem için harekete geçirmekte haşhaşın kullanıldığına ilişkin hiçbir kanıt yoktur).

[303] Bk. Cüveynî, *Tarih*, s. 531, 510; Daftary, *İsmaililer*, s. 9, 497.

halka açık bir mahkemede yargılanmış, isnat edilen suçu reddetmesine rağmen şahitlerin görüşüne uyularak suçu sabit görülmüş ve boğularak idam edilmiştir (488/1095).[304] İsfahan'da iki yıla yakın esir hayatı yaşayan Ahmed b. Hızır'ın,[305] burada İsmâilîler'in etkisinde kaldığı ve bu sebeple zındıklıkla itham edilmiş olabileceği tahmin edilmektedir.[306] Sâmânîler döneminde de Karmatî eğilimli vezir Ebû Tayyib el-Musʿabî, muhaddis Ebû Yaʿla Abdülmümin Halef b. Tufeyl (ö. 346/957) tarafından zındıklık ve ilhad ile suçlanması sonrasında öldürülmüştür.[307] Bu iki olay, Buhara'da İsmâilî eğilimli kişilerin gerek Sâmânîler gerekse Batı Karahanlılar döneminde zındıklık ve ilhad ile suçlandıklarını ortaya koymaktadır.[308] Zaten bölgede Karmatîler'i takip edip ortaya çıkarmayı ve öldürmeyi vacip kabul eden bir Hanefî grubun bulunduğu bilinmektedir.[309] Saffâr da kendi döneminde etkin olan İsmâilî-Bâtınîler için oldukça serttir ve te'vile çokça başvuran bu kişilerin tövbelerinin yöneticiler tarafından kabul edilmemesi gerektiğini savunmaktadır.[310] Dönemin bir diğer âlimi Ebû Şekûr es-Sâlimî de özellikle Karmatîler'in ve zındıkların tövbelerinin kabul edilmemesi gerektiğini belirtmektedir.[311] Bu dönemde yani V. (XI.) yüzyılda devlet adamlarınca en tehlikeli "iç tehdit" olarak Şiîlik ve alt fırkası Bâtınîlik

---

[304] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 260; Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 54; Barthold, *Türkistan,* s. 339; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 501 (İtikadının bozuk olması sebebi ile öldürüldü, onu zındıklıkla itham ettiler); Mercânî, *Ġurfetü'l-ḥavâḳîn,* s. 28; Daftary, *İsmaililer*, s. 318; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 57–58; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 287.

[305] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 458; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 285–286.

[306] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 501; Barthold, *Türkistan,* s. 339; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 286.

[307] Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik II)*, s. 306 (nr. 548 "Ebû Yaʿlâ Abdülmü'min Halef b. Tufeyl" md.); Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 311–312.

[308] Saffâr'ın oğlu Hammâd'ın öğrencisi olan İftihâruddîn Tâhir b. Ahmed el-Buharî (ö. 542/1147), *Ḫülâṣatü'l-fetevâ* adlı eserinde (Ankara Üniversitesi Hukuk Fak. Ktp. nr. LAWK.4383) Karahanlılar döneminde verilen zındık, ilhad vb. fetvaları nakletmektedir (Mercânî, *Ġurfetü'l-ḥavâḳîn,* s. 27; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 39).

[309] Ebû Nasr Mansûr b. Ca'fer el-Muhellebî ed-Debûsî (ö. 352/963) bu görüşü savunmaktadır. Bk. Hâsirî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ,* vr. 254[a]. Bu konuda ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Kuegelgen-Muminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", s. 264.

[310] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 856–857.

[311] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 194[b].

görülmektedir. Buna karşın gerek Saffâr'ın gerekse diğer Mâtürîdî kelâmcılarının tehdit algısında ilk sırada Mu'tezile, ikinci sırada Bâtınîlik yer almaktadır.

3.4. SÛFÎ HAREKETLER

Saffâr'ın yaşadığı dönemi içeren V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllar, tasavvufî din anlayışının halk arasında yaygınlaştığı ve tarikatların ortaya çıktığı bir dönemdir.[312] Bu dönemde, dinin zâhirî hükümlerini uygulamaktan ve ibadetleri yerine getirmekten uzaklaşma eğiliminde olan tasavvufî anlayışlar da yaygınlaşmaya başlamıştır. Bunlara karşı tasavvufu Ehl-i sünnet çizgisinde tutma gayretleriyle eserler kaleme alınmıştır.[313] Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si ile Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Ömer en-Nesefî'nin *Kitâb fî mezâhibi'l-mutasavvıfa*'sı bu amaçla yazılan eserlerdir.[314]

Kuşeyrî, Ebü'l-Hasan el-Hücvîrî (ö. 465/1072), Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140) ve Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) dönemin öne çıkan mutasavvıflarıdır.[315] Felsefeye karşı ağır eleştiriler yönelten Gazzâli de hayatının son yıllarında tasavvufa yönelmiştir.[316] Bu durum, o dönemde tasavvufun ne kadar yaygın bir etkiye sahip olduğu konusunda bir fikir vermektedir. Batı Karahanlı ve Selçuklu yöneticilerinin, zâhid ve sûfîlere itibar göstermeleri ve desteklemeleri,[317] bu anlayışın

---

[312] Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, s. 15–16; İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Batınîlik*, Ankara 1964, s. 25; Watt, *Müslüman Aydın,* s. 121, 159.

[313] Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 2012, s. 80-82; Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risâlesi", s. 27; Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 121, 123.

[314] Ömer en-Nesefî, *Kitâb fî Mezâhibi'l-Mutasavvıfa,* trc. Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Ta'arruf*, Dergâh Yay., İstanbul 2013, s. 261-267.

[315] Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risâlesi", *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, Dergâh Yay., İstanbul 2012, ss. 9–76; Mustafa Aşkar, "Keşfu'l-Mahcûb", *Klâsik Tasavvuf Kaynakları I*, Sûf Yayınları, Ankara 2003, s. 115.

[316] Gazzâlî'nin hayatı ve tasavvufa bakışı hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Karadaş, *Gazzâlî*, İnsan Yay., İstanbul 2004; Necip Taylan, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1989.

[317] İbnü'l-Esîr*, el-Kâmil,* VIII, 481 (Nizamülmülk'ün mutasavvıflara saygı ve desteği); Barthold, *Türkistan,* s. 331, 341; Frye, *Buhârâ*, s. 189; Togan, *Karahanlılar,* s. 78; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 259 (Türk Hakanlığı hakanları, kaynaklarda genellikle İslam'a tasavvuf kapısından giren ve tasavvuf penceresinden bakan derviş tabiatlı kişiler olarak tarif edilir), 296–297.

yaygınlaşmasında ve itibar görmesinde etkili olmuştur.[318] Saffâr'ın yaşamını sürdürdüğü bölgeye hâkim olan Batı Karahanlı yöneticileri, Satuk Buğra Han'ın (ö. 344/955)[319] Müslüman olmasına vesile olan mutasavvıf Ebû Nasr Sâmânî'nin tasavvuf silsilesine bağlı kalmışlardır. Ayrıca Sâmânî silsilesinin manevî merkezi daha önce Kâşgar yakınlarındaki Artuç iken, 389/999'da fetihle birlikte Buhara'ya kaymıştır.[320] Zira Karahanlılar zamanında yoğun olarak Müslümanlığı benimseyen ve yerleşik hayata geçen Türkler, kendilerine karışık ve zor gelen fakihlerin yönlendirmelerinden daha ziyade sûfî önderlerin sohbetlerine ilgi ve itibar göstermişlerdir.[321] Buna karşın Buhara ve çevresinde tasavvufa mesafeli duran Hanefî fakihlerin bulunduğu da belirtilmelidir.[322] Bilindiği gibi tasavvufta bilgi kaynağı olarak ilham ve keşfe özel önem verilmektedir. Kelâm'da ise akıl, nakil ve duyu organları ile elde edilen bilgilere itibar edilmektedir. İlham, özellikle bölgedeki Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılar tarafından sübjektif olduğu için bağlayıcı bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemektedir. Bununla birlikte Saffâr'ın yaşadığı dönemde kaleme alınan bazı Mâtürîdî kaynaklarında İmam Mâtürîdî'nin tasavvufî yönüyle ilgili tıpkı bir tasavvuf büyüğü gibi rüyalar ve menkıbeler aktarılması, Hızır ile görüştüğünün belirtilmesi,[323] Mâtürîdîler'in de tasavvufî din anlayışından etkilendiklerini göstermektedir. Buna karşın Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin tasavvufla irtibatı Eş'arîliğe nispeten daha sınırlı ve mesafeli

---

[318] Nesefî, Semerkant civarındaki Sûfiyye geleneğine tâbi âlimlerden bahsetmekte ve bunların çoğunun Sünnî kelâm ekolüne bağlı olduğunu kaydetmektedir *(Tebṣıra*, I, 360). 509/1115'de vefat eden Nemedpûş lakaplı Şeyh Hasan b. Yûsuf el-Buhârî'nin gerek Karahanlı hükümdarı Arslan Hân gerekse Buhara halkı üzerinde büyük etkiye sahip olduğu aktarılmaktadır (Barthold, *Türkistan,* s. 331, 341; Togan, *Karahanlılar,* s. 78; Hunkan, *Satuk Buğra Han ve Oğulları*, s. 43, 81).

[319] Bk. Ömer Soner Hunkan, "Satuk Buğra Han", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 181–182.

[320] Hunkan, "Türk Hakanlığı'nda Hanedan ve Bürokrat-Ulema Çatışması", s. 654–655.

[321] Bk. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, s. 65; Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 283, 333; Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi: Türk Dünya Nizamının Milli İslami ve İnsani Esasları,* Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul 1969, I, 147–148; Krş. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", s. 315.

[322] Bk. Hunkan, "Türk Hakanlığı'nda Hanedan ve Bürokrat-Ulema Çatışması", s. 653–666.

[323] Ebü'l-Hasan er-Rüstüğfenî, *el-Fevâid*, vr. 316[b]-317[a]; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 3 (trc. s. 3); Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik II),* s. 32, 293; Özen, "Mâtürîdî", s. 148.

kalmıştır.[324] Saffâr, tasavvufî bir değer olan kerameti kabul etmekle birlikte, ilhamın objektif bilgi kaynağı olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında o da bir kelâmcı olarak tasavvufa karşı mesafelidir. Bu yüzden onun "Zâhid es-Saffâr" şeklinde anılması, samimi dindar olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.

Türklerin manevî hayatı üzerinde etkili olan Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Saffâr ile aynı dönemde Buhara'da yaşamıştır.[325] Ahmed Yesevî, burada Şeyh Yûsuf el-Hemedânî'ye (ö. 535/1140) intisap etmiş ve şeyhinin vefatına kadar Buhara'da kalarak hem ilim tahsilini tamamlamış hem de tasavvuf yolunda ilerlemiştir.[326] Aynı zaman diliminde Buhara'da bulunan Saffâr'ın, Hemedânî ve Yesevî ile görüşmüş olabileceği akla gelmektedir. Bu tahminimizi güçlendiren bir rivayet Sem'ânî tarafından aktarılmaktadır. O, zâhid ve âlim olarak nitelediği Ebû Tâhir es-Sebehî'yi (ö. 556) tanıtırken, onun Hemedânî ve Saffâr ile arkadaş olduğundan bahsetmektedir.[327] Bu bilgiye dayanarak Saffâr'ın Yûsuf el-Hemedânî ile görüştüğü söylenebilir.[328]

Bu dönemde gerek halk gerekse âlimler ve idareciler üzerinde gücünü hissettiren tasavvuf, kelâm ilmini ve İslâm felsefesini de etkilemiştir. Kısaca belirtmek gerekirse dönemin en etkin kelâmcısı Gazzâlî'nin hayatının son dönemlerinde tasavvufa meyletmesi, kelâmın; gerçek bilgiye keşf ve sezgi yoluyla ulaşılacağını

---

[324] Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, s. 25; Sinanoğlu, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed", s. 480.

[325] Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 309; Merçil, *Türk Devletleri*, s. 30.

[326] Yazıcı, *Türk-İslâm Devletleri*, s. 163.

[327] Sem'ânî, *et-Taḥbîr,* II, 258 (nr. 915).

[328] Yûsuf el-Hemedânî'nin Türkçe'ye de tercüme edilen *Rütbetü'l-hayât* isimli bir eseri bulunmaktadır (Ebû Yâkub Yûsuf b. Eyyûb el-Hemedanî, *Rütbetü'l-hayat,* haz. Muhammed Emîn Riyâhî, İntişarat-ı Tus, Tahran 1362; *Hayat Nedir?,* trc. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998). Bu eserde o, iman ile islâmın aynı olup olmadığı tartışmasına da değinerek, isim vermeden iman ve islâm kavramlarının aynı olduğu yönündeki Mâtürîdî mezhebinin görüşünü ve delillerini aktardıktan sonra iman-islâm ayrılığını benimseyen görüşü tercih etmektedir (*Hayat Nedir,* s. 60–62) Bu eserden, onun kelâmî konulara vukufiyeti ve o dönemde iman-İslâm, ruh ve mâhiyeti, kulun gücü ve sorumluluğu gibi kelâmî konuların gündemde olduğu anlaşılmaktadır [*Hayat Nedir,* s. 60–62 (İman-İslam Münasebeti), 76 vd (Ruh ve mâhiyeti), 84 (Kulun gücü ve sorumluluğu)].

savunan İşrâkîlik'in[329] ortaya çıkması ve güçlenmesi, İslâm felsefesinin etkilenmesine örnek verilebilir. Ayrıca tasavvufî şiir ve nesirlerin VI. (XII.) yüzyılda yaygınlaşması ve toplum üzerinde büyük etkiye sahip olması, kelâmcıları da bu türde eserler vermeye zorlamıştır.[330] Sirâcuddin Ali b. Osman el-Ûşî'ye (ö. 575/1179) ait altmışaltı beyitten oluşan *Emâlî Manzumesi,*[331] dönemin rağbet gören tasavvuf edebiyatı formu olan manzûm türde yazılmış Mâtürîdî kelâmına dair bilinen ilk eserdir.[332]

Saffâr'ın (ö. 534/1139) ileri yaş dönemine denk gelen yıllarda Abdülkâdir el-Geylânî (ö. 561/1166),[333] Ahmed Rıfaî (ö. 578/1182) ve Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) tarafından ilk tarikatlar kurulmuş ve bu dinî yapıların toplumsal hayattaki etkileri daha da artmıştır.[334] Mâverâünnehir'de Maniheizm, Şamanizm, Brahmanizm, Hinduizm ve Budizm gibi tecrübe ve duyguya ağırlık veren mistik (tasavvufî) dinlerin eski dönemlerden itibaren yaygın olması, bölgede tasavvufî din anlayışının daha kolay benimsenmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca Türklerin, şeyh ve dervişleri eskiden beri dinî bir kutsiyet atfettikleri ozanlara benzetmeleri ve onlara saygı göstermeleri, tasavvufun halk arasında yayılmasını kolaylaştırmıştır.[335]

---

[329] Gerçek bilgiye ulaşmada mantıkî kanıtlamaların geçersizliğini savunan Sühreverdî (ö. 587/1191) bu akımın öncüsüdür. Bk. Mahmud Kaya, "İşrâkıyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 435–438.

[330] Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı,* Dergâh Yay., İstanbul 1994, s. 209.

[331] Bu eserin, Kamus mütercimi Ahmed Âsım (ö. 1235/1819) tarafından yapılan Türkçe şerhi *Meraḥu'l-meʿâlî fî şerḥi'l-Emâlî*, başlı başına ve değerli bir kelâm eseridir. *Emâlî*'nin Osmanlı şeyhülislâmlarından Hoca Sa'duddîn Efendi (ö. 1008/1599) tarafından hazırlanan manzûm tercümesi de önemlidir. Bu çalışma Kemâl Edîb Kürkçüoğlu tarafından yayınlanmıştır. Bk. Kemâl Edîb Kürkçüoğlu, "Lâmiyye-i Kelâmiyye", *AÜİFD,* c. III, 1–2 (1954), ss. 1–21.

[332] M. Şerafeddin [Yaltkaya], "Türk Kelâmcıları - I: Osmanlılardan Evvel", *DİFM,* c. V, sy. 23 (İstanbul 1932), s. 5.

[333] Dilâver Gürer, "*el-Fethu'-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmanî*", *Klâsik Tasavvuf Kaynakları I*, Sûf Yayınları, Ankara 2003, s. 155.

[334] Öngören, "Tasavvuf", s. 123.

[335] Bk. Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, s. 19.

3.5. FELSEFÎ AKIMLAR

V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllarda Mâverâünnehir'de felsefî akımlar etkin değildir ve filozof unvanıyla anılan kişiler yok denecek kadar azdır.[336] Bununla birlikte dönemin önemli Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî *Uṣûlü'd-dîn* adlı eserinin girişinde, Ebû Hatîm İsfirâzî (ö. 515/1121'den önce) gibi filozofların eserlerini, şirkle dolu olmakla itham etmektedir. Ayrıca okunmasının câiz olmadığını belirttiği bu eserlerden uzak durulmasını tavsiye etmektedir.[337] Pezdevî'nin bu tavrı, bu dönemde felsefî eserlerin ulaşılabilir olduğunu ve felsefî görüşlerinin bilindiğini göstermektedir. Gazzâlî'nin 488/1095 yılında *Tehâfütü'l-felâsife,*[338] Şehristânî'nin *Kitâbu'l-Muṣâaraʿa*[339] ve Hârezm'de yetişen Mu'tezilî kelâmcı İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ʿale'l-felâsife* adlı felsefe reddiyeleri kaleme almaları, bu dönemde felsefî fikirlerin "tehdit" olarak algılanmaya devam ettiğini göstermektedir.

Belirttiğimiz kelâmcılar felsefecilerin görüşlerini neden "tehdit" olarak algılayıp değerlendirme ihtiyacı duymuşlardır? Bu soru, felsefî düşüncenin o dönemde kimler tarafından temsil edildiğinin belirlenebilmesi için cevaplanmalıdır. Dönemin tarihî ve sosyokültürel şartları dikkate alınarak bu soruya şöyle cevap verilebilir:

O dönemde yöneticilerin ve İslâm âlimlerinin "tehlike" algısında Şiîlik-İsmâilîlik ilk sırada yer almaktadır. Gazzâlî ve diğer kelâmcılar, bir şekilde bu grup ile felsefî düşünce arasında bağlantı tespit etmiş olmalılardır ki, onları da Bâtınîlik gibi

---

[336] Kaya'nın tespitine göre bu dönemde filozof unvanıyla tanınan herhangi bir kimse bulunmamaktadır (Kaya, "Tehâfütü'l-Felâsife", s. 313). Krş. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 1.

[337] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 1. Krş. İmam Mâtürîdi, felsefe kitaplarının ancak Kur'ân'a arz edilerek mütalaa edilebilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu kitaplardan Kur'ân'a uygun olanların alınması ve diğerlerinin terk edilmesi gereklidir (Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* IX, 39). Aktarılan tespit ve yorumu için bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2010, s. 190.

[338] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dârü'l-Maârif, Kahire 1392/1972. Gazzâlî bu eserini Bağdat Nizamiye medresesinde görevli olduğu 484–488/1091–1095 yıllarında telif etmiştir (Karadaş, *Gazzâlî*, s. 58).

[339] *Kitâbu'l-Muṣâaraʿa: Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, nşr. ve İng.trc. Wilfred Madelung & Toby Mayer, London & New York 2001; *Kitâbu'l-Muṣâaraʿa: Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol-Ayetkin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010.

hesaba katmış ve değerlendirmeye almış olsunlar. Gazzâlî, Bâtınîler'in tanrı, nübüvvet, evren, âhiret hayatı gibi görüşlerini Seneviyye (Düalistler), Mecûsîler ve felsefecilerin sözlerinden aldıklarını, fakat bunu gizlemek için gayret gösterdiklerini belirtmektedir.[340] Dönemin meşhur mezhepler tarihçisi Şehristânî ise Bâtınîler'in felsefenin bazı ilkelerini kendi itikatlarına adapte ettiklerini ifade etmektedir.[341] Diğer bir reddiye yazarı Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî ise felsefe ile Bâtınîlik arasında bir bağlantı olduğundan bahsetmektedir.[342] İsmâilîlik konusunda yapılan araştırmalar, Horasan-Mâverâünnehir'deki İsmâilîler'in Yeni Eflâtuncu felsefeyi kullandıkları tespitini güçlendirmektedir.[343] Bilindiği gibi Yeni Eflâtuncu felsefeyi kendi anlayışlarını izah ve geliştirme konusunda önce Karmatîler, sonrasında ise Fâtımî İsmâilîler kullanmışlardır. Dönemin en etkin fırkası İsmâilîler'in felsefeye yakın durmaları, felsefî fikirlerin İslâm toplumunda yayılmasına[344] ve canlılığını korumasına ortam sağlamıştır.

Dönemin felsefî akımlarından bahsedilirken değinilmesi gerekli önemli bir cemiyet de IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan İsmâilî karakter taşıyan[345] Basra merkezli İhvân-ı Safâ Topluluğu'dur. Metafizik ve tasavvufî açıklamalarında büyük ölçüde Yeni Eflâtuncu felsefeden beslenen[346] İhvân-ı Safâ, düşüncelerini

---

340 Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭıniyye*, s. 9, 40, 46; W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, trc. Hanifi Özcan, Etüy Yay., Samsun 2003, s. 69, 156.

341 Şehristânî, *el-Milel*, s. 229; Karadaş, *Gazzâlî*, s. 81.

342 Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 64, 78–79, (İbnü'l-Melâhimî, Şafiî ve Hanefî fakihlerin fıkıh ilmi ve usûlünde kendilerine derinlik kazandıracağı zannıyla felsefî ilimleri tahsil etmeye başlamaları üzerine felsefe tehlikesinin arttığını ve eserini bu tehlikeye karşı yazdığını belirtmektedir).

343 Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 121–137; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", s. 79; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 290; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 119; Avcu, "Karmatîler", s. 244; Karadaş, "Günümüz Türkiyesi'nde Kelâm İlmi", s. 131 (Selçuklu-Abbâsî siyaseti çerçevesinde felsefenin Bâtınîlikle birlikte değerlendirilmesi, düşman görülmesini ve sanık sandalyesine oturtulmasını beraberinde getirdi).

344 Avcu, "Karmatîler", s. 244.

345 Daftary, *İsmaililer*, s. 42, 365, 367; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi,* Elis Yay., Ankara 2003, s. 53-54.

346 Daftary, İsmaililer, s. 368–369; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*, s. 34–35, 42.

Resâ'ilü İḫvâni'-ṣ-Ṣafâ adlı felsefe ve ilimler ansiklopedisi mâhiyetindeki eserde toplamıştır. Varlığın meydana gelişini tecellî anlayışıyla (sudur) açıklayan İhvân-ı Safâ, harf ve sayılara birtakım derin anlamlar yüklemekte ve nasların yorumunda batınî te'vili kullanmaktadır.[347] *İhvan-ı Safâ Risâleleri,* İbn Sinâ'nın da belirttiği gibi Mâverâünnehir'de ilk dönemlerden itibaren İsmâilîler arasında okunmaya başlanmıştır.[348] *Risâleler,* Abbâsî halifesi Müstencid'in (ö. 566/1170) emri ile 545/1150 yılında özel ve genel kütüphanelerden toplattırılarak yakılmış, buna karşın eserlerin yaygınlaşması engellenememiştir.[349]

İhvan-ı Safâ mensupları, kelâmcıları "ağızları iyi laf yapan, kalpleri kör, hakikatler hakkında kuşkuya kapılan ve doğru yoldan sapan deccâller" olarak itham etmişlerdir.[350] Böylece hadis ve fıkıh âlimleri ile tasavvufçulardan sonra İhvân-ı Safâ da kelâm karşıtı yapıya eklenmiştir.

Bu dönemde felsefecilerin görüşleri gibi felsefî ilimlerden mantık da değerlendirme konusu olmuştur. Gazzâlî, dinî ve felsefî görüşlerdeki tutarsızlıkların belirlenebilmesi ve İsmâilîler'in Bâtınî yorumlarına karşı konulabilmesi amacıyla mantık ilminin öğrenilmesini gerekli görmüştür.[351] Mantık ilminin kullanımının yaygınlaşmasından sonra kelâm eserlerinde tasavvur, tasdik, ayniyet, gayriyyet, vâcib, mümkin, müstahil, illet, kemiyet, keyfiyet, nazar, şek, vehim gibi kavramlar daha sık

---

[347] Daftary, *İsmaililer*, s. 366–369; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ,* s. 21, 46, 66, 86; Kaya, "Felsefe", s. 314.

[348] Ebû Ubeyd el-Cûzcânî*, Sîretü'ş-Şeyh er-Re'îs*, thk. ve İng. trc. William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, State University of New York Press, New York 1974, s. 17–20; Daftary, *İsmaililer*, s. 317.

[349] Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*, s. 25, 113.

[350] Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*, s. 80.

[351] Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭıniyye*, s. 4. Gazzâlî'nin mantık ilmine bakışı hakkında bk. Taylan, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 117–128.

kullanılır hale gelmiştir.[352] Ayrıca bu aşamadan sonra mantık kitapları filozoflar tarafından değil, kelâmcılar tarafından yazılır olmuştur.[353]

Saffâr, ilâhî dinlere aykırı bid'at inanç ve anlayışları sayarken Sûfestâiyye, Dehriyye, Ashâbü'l-heyûlâ, Ashâbü't-tabâi', Ehl-i nücûm ve Felâsifetü'd-dehriyye nitelendirmeleri ile felsefî akımlara da değinmekte ve İslâm'a aykırı görüşlerini reddetmektedir.[354] Onun, bu akımlar hakkındaki görüşleri ayrı bir başlık altında belirtilecektir.

Aktarılan bilgiler, felsefî akımların III. (IX.) yüzyıldan itibaren Mâverâünnehir'de toplumsal taban bulduğunu ve felsefî konuların buralarda tartışılmaya devam ettiğini göstermektedir. Bu özelliği ile sosyokültürel etkileşim açısından bölge, Mekke ve Medine gibi dış kültürel etkilere kapalı şehirlere oranla oldukça farklıdır ve İslâm inanç esaslarını savunma görevi yüklenen kelâm ilminin gelişimine uygundur. Ehl-i sünnet'in en önemli kelâm mezheplerinden biri olan Mâtürîdîliğin bu bölgede ortaya çıkması tesadüfî değil, sosyokültürel şartlarla bağlantılı görünmektedir. Buna karşın bölgedeki Hanefî fakihlerinin çoğunluğunun kelâm karşıtı bir tutum takınmaları, Mâtüridî kelâm anlayışının gelişimini sekteye uğratmış ve olumsuz etkilemiştir.

---

[352] İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 97; a.mlf., "Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*, haz. İsmail Kurt-S.Ali Akyüz, Ensar Neş., İstanbul 2005, s. 255; Cağfer Karadaş, "Günümüz Türkiyesi'nde Kelâm İlmi", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, c. 2, sy. 1, s. 131 (Nesefî, *Tebṣıra* adlı eserinde (I, 463) vâcibü'l-vücûd kavramını İbn Sînâ felsefesindeki anlamında kullanmıştır).

[353] Watt, *Müslüman Aydın,* s. 156.

[354] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 850–862.

İKİNCİ BÖLÜM

HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr, Mâtürîdîliğin ortaya çıktığı sosyokültürel muhit olan Mâverâünnehir'de, mezhebin ekolleşme süreci olan Batı Karahanlılar döneminde yaşayan önemli bir kelâmcıdır. Buna karşın onun hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve kaynakları, bugüne kadar kapsamlı şekilde araştırılmamıştır. Ayrıca onun hakkında bilgi içeren ansiklopedi türündeki bazı çalışmalarda, biyografisi ve eserleri hakkında kaynaklarla çelişen görüşler yer almaktadır. Bu sebeple araştırmanın bu bölümünde onun hayatı ve ilmî kişiliği, temel kaynaklara dayalı olarak ele alınacaktır.

1. KİMLİĞİ

Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr el-Buhârî el-Ensârî'nin ismi, künyesi ve nisbesi konusunda kaynaklar ittifak halindedir.[1] Bununla birlikte babası, dedesi ve büyük dedesinin isimleri konusunda, tabakât ve biyografi eserlerinde farklılıklar görülmektedir. Çalışmamızda, bizzat onunla görüşen âlimlerin eserleri ile onun zamanına yakın telif edilmiş tabakât ve biyografi kaynaklarına dayanılarak aile büyüklerinin isimleri doğru olarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Soy ağacında yer alan isimlerin doğru olarak tespit edilmesi, onun ailesi ve nesebi konusunda doğru bilgilere ve yorumlara ulaşabilmesi açısından gereklidir.

---

[1] Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53 "Ebû İshak İbrâhim b. İsmâil"); Sem'ânî, *el-Ensâb,* III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 338 (nr. 111); a.mlf., *et-Taḥbîr,* I, 71; Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ,* VI, 67; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb,* III, 344; İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil,* I, 265; Zehebî, *Aʿlâm,* XX1, 92; a.mlf., *Târîḫü'l-İslâm,* XXXVI, 344-345 (nr. 185); Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 73; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 151; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b], 239[a]; Temîmî, *Ṭabaḳât,* I, 185; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn,* I, 472; Leknevî, *el-Fevâʾid,* s. 24; Ziriklî, *el-Aʿlâm,* I, 32; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îżâḥu'l-meknûn fi'z-ẕeyli alâ Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan ʾesâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1945-1947, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-ʿârifîn esmâi'l-müʾellifîn ve aṣâri'l-muṣannifîn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951-1955, I, 9; Brockelmann, *GAL*, I, 548; a.mlf., *GALS*., I, 758; Kehhâle, *Muʿcem,* I, 14; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84; Ahmed Abdürrezzâk el-Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm fî târîḫi'l-ʿArab ve'l-İslâm*, Dârü'l-Beşîr, Beyrut ts., II, 99.

Tespit ve değerlendirmemize göre Saffâr'ın tam ismi ve şeceresi şu şekildedir:

Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebî Naṣr İsḥâḳ b. Ahmed b. Şîṣ b. Naṣr b. Şîṣ b. Ḥakem b. ʾAḳled b. ʿUḳbe b. Yezîd b. Seleme b. Ruʾbe b. Ḫafâṣe b. Vâʾil b. Heyṣam b. Dînâr b. Ḍübeyʿa b. Nizâr b. Meʿad b. ʿAdnân el-Enṣârî el-Vâ'ilî el-Buḫârî.

Saffâr'ın şeceresi konusunda kaynaklarda görülen farklılıklar ile yukarıda belirttiğimiz soy ağacının tespitine dair gerekçelerimiz şunlardır:

1. Saffâr'ın babasının isminin İsmâil olduğu konusunda kaynakların çoğunluğu ittifak halindedir.[2] Ancak Carl Brockelmann (ö. 1956), *Geschichte der Arabischen Litteratur* adlı çalışmasında British Museum yazmasına atfen onun babasının ismini İshâk olarak belirtmektedir.[3] Escorial ve Yale kütüphanelerinde bulunan yazmalarda da aynı kullanım görülmektedir.[4] Oysa İshâk, onun dedesinin ismidir. Bu farklılık, babası İsmâil'in isminin atlanarak dedesinin adının yazılmasından kaynaklanmıştır. Saffâr'ın öğrencileri Sem'ânî (ö. 562/1166) ve Kâdî Hâlîdî (ö. 573/1177) ile dönemin Mâtürîdî kelâmcılarından Ömer en-Nesefî'nin

---

2 Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53 "İbrâhim b. İsmâil"); Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 338-339; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menaḳıbu Ebî Ḥanîfe*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981, I, 22, 188; Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ*, VI, 67; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, III, 344; İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265; Zehebî, *Aʿlâm,* XX1, 92; a.mlf., *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 344; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 73, 395; Ergun Kara'da bulunan 885/1480-81 tarihli *Telḫîṣ* nüshası (Müellif İsmi: Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebû Naṣr eṣ-Ṣaffâr el-Buḫârî); Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 472; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 24; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Bağdatlı, *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Kehhâle, *Muʿcem*, I 14; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99.

3 British Museum Ktp., nr. 1577/27526 (Müellif İsmi: Ebû İsḥâk İbrâhim b. İshak eṣ-Ṣaffâr el-Buhârî); Brockelmann, *GAL*, I, 548; a.mlf., *GALS.*, I, 758.

4 San Lorenzo de El Escorial Ktp., nr. 1472 (Müellif İsmi: Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsḥâk eṣ-Ṣaffâr el-Buḫarî eş-Şâir); Yale Üniversitesi, Beinecke Rare Book & Manuscrpt Library, Nr. Landberg MSS 89 (Müellif İsmi: Ebû İshak İbrâhim b. İshak es-Saffâr el-Hanefî); Hartwig Derenbourg- Evariste Levi Provençal, *Les manuscrits arabes de l'Escurial,* l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes, Paris 1928, III, 94.

aktardıkları bilgilere göre babasının adı İsmâil'dir.[5] Ayrıca *Telḫîsü'l-edille*'nin günümüze ulaşan en eski tarihli nüshası da bu tespiti doğrulamaktadır.[6]

Saffâr'ın babası İmâmü'ş-Şehîd İsmâil b. Ebî Nasr İshâk (ö. 461/1069), Buhara'nın ileri gelen Hanefî âlimleri arasında sayılmakta ve Buhara Camii'nde imamlık görevini yürüttüğü bilinmektedir. Oğluna hocalık yapan bu kişinin kimliğinin doğru tespit edilmesi önemlidir. Onun biyografisi ve ilmî kişiliği hakkında Saffâr'ın hocaları tanıtılırken bilgi verilecektir.

2. Saffâr'ın dedesinin ismi birçok kaynakta İshâk olarak belirtilmektedir.[7] Oysa geç dönemde yazılmış bazı kaynaklarda bu isim Ahmed olarak aktarılmaktadır. Aynı kaynağın farklı sayfalarında çelişkili şekilde bu kişiden hem İshâk hem de Ahmed olarak bahsedildiği de görülmektedir.[8] Saffâr ise "dedem Ebû Nasr es-Saffâr" diyerek onun görüşlerine atıfta bulunmaktadır.[9] Ömer en-Nesefî, onun şeceresini "Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil b. İshâk b. Ahmed" olarak belirtmektedir.[10] Saffâr ile bizzat görüşen Sem'ânî ise dedesinin ismini *et-Taḥbîr* adlı eserinde "İshâk"[11] ve *el-Ensâb* adlı

---

5 Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53 "İbrâhim b. İsmâil"); Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265.

6 Ergun Kara'da bulunan 885/1480–81 tarihli *Telḫîṣ* nüshası (Müellif İsmi: Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebû Naṣr eṣ-Ṣaffâr el-Buḫârî). *Telḫîs*'i neşreden Brodersen de Saffâr'ın babasının isminin İsmâil olması gerektiğini belirtmektedir (Brodersen, "Mukaddime", I, 5; a.mlf., "al-Ṣaffâr al-Bukhārī", s. 144-145.

7 Fârisî, *Kitâbü's-Siyâḳ*, s. 214; Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53 "İbrâhim b. İsmâil b. İshak"); Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 547; a.mlf, *et-Taḥbîr*, I, 71; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 338; İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265; Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92; a.mlf., *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 344; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99.

8 Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 142–143; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 109 (Ebû Nasr Ahmed b. İshak); Temîmî, *Ṭabaḳât,* I, 185; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Leknevî, *el-Fevâʾid,* s. 24; Bağdatlı, *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* I, 9 (Ahmed b. İshak, krş. I, 200: Ebû Nasr İshak b. Ahmed); Kehhâle, *Muʿcem,* I, 14, 102 (Ahmed b. İshak b. Şîs, krş. I, 340: İshak b. Ahmed b. Şîs); Tünkî, *Muʿcem,* III, 84 (Ahmed b. İshak b. Şîs); Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 164 (İshak b. Ahmed, krş. s. 152: Ebû Nasr Ahmed b. İshak); Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462 (Ebü'n-Nasr Ahmed); Brodersen, "al-Ṣaffâr al-Bukhārī", s. 144 (Ebû Nasr Ahmed b. İshak).

9 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 57, 58; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 30; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb,* II, 5 (nr. 2061; krş. *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin "Sâffâr, Ebû İshak" maddesinde Saffâr'ın dedesinin "Ebû Nasr" olan künyesi, "Ebü'n-Nasr" şeklinde kaydedilmiştir (Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462).

10 Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53 "Ebû İshak İbrâhim b. İsmâil b. İshak").

11 Sem'ânî, *et-Taḥbîr*, I, 71; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 338.

eserinde ise "Ebû Nasr İshâk"[12] olarak ifade etmektedir. Sem'ânî'nin belirttiğine göre bilgi kaynağı *Tarîḫu Nîşâbûr*'dur.[13] Sem'ânî'nin atıf yaptığı eserde Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), bizzat görüştüğünü belirterek Ebû Nasr İshâk b. Ahmed kadar faziletli kimseyi görmediğini ve onun birçok ilim alanında mâhir olduğunu söylemektedir.[14] Nîsâbûrî'nin "Ebû Nasr İshâk" kullanımı bu ihtilafı çözmede önemli bir veridir. Ayrıca Hâtîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Târîḫu Baġdâd* adlı eserinde Hac yolculuğu sırasında Bağdat'a gelen Ebû Nasr'ın tam ismini "Ebû Nasr İshâk b. Ahmed b. Şîs" olarak vermektedir.[15]

Bu konuda önemli bir bilgi de İbnü'l-Müstevfî'nin (ö. 637/1239) *Târîḫu Erbil* adlı eserinde yer almaktadır. İbnü'l-Müstevfî eserinde Kâdî Hâlîdî'nin hayatını anlatırken bu şahsın, Saffâr ile 523/1129 yılında Buhara'da görüştüğünü ve Saffâr'dan ders aldığını belirtmektedir. Kâdî Hâlîdî'nin öğrencisine verdiği icâzetnâmede Saffâr'ın tam ismi, "Rüknülislâm Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil b. İshâk ez-Zâhid es-Saffâr" olarak geçmektedir.[16] Bu verilere göre Saffâr'ın dedesinin tam ismi, Ebû Nasr İshâk b. Ahmed es-Saffâr'dır (ö. 405/1014).

Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ* adlı eserinde Ebû Nasr'ın, Saffâr'ın dedesi olduğunu belirterek onun soy ağacını "Ebû Naṣr İsḥâk b. Ahmed b. Şîṣ b. Naṣr b. Şîṣ b. Ḥakem b. Aḳled b. Uḳbe b. Yezîd b. Seleme b. Ruʾbe b. Ḫafâṣe b. Vâʾil b. Huḍaym b. Ẕübyân" şeklinde aktarmaktadır.[17] Zehebî (ö. 748/1348) de *Siyeru Aʿlâmi'n-nübelâʾ* adlı eserinde onun ismini İshâk olarak belirtmektedir.[18] Oysa

---

12 Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 547; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 338-339.

13 Sem'ânî, *el-Ensâb,* III, 547. Bk. Fârisî, *Kitâbü's-Siyâḳ*, s. 214.

14 Fârisî, *Kitâbü's-Siyâḳ*, s. 214.

15 Hâtîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Beşar Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001, VII, 447 (nr. 3415).

16 İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265.

17 Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ*, VI, 66.

18 Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92.

Kureşî (ö. 775/1373),[19] Temîmî (ö. 1010/1601),[20] Leknevî (ö. 1304/1886),[21] Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920)[22] ve Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1987)[23] tarafından kaleme alınan geç dönem kaynaklarında Saffâr'ın dedesinin ismi Ahmed olarak aktarılmaktadır. Ahmed ismini tercih eden kaynaklardaki bu farklılık, Saffâr'ın dedesi ile büyük dedesinin isimlerinin sıralanmasında hata yapılmasından kaynaklanmış olabilir. Zira Ahmed, aşağıda kaynakları da belirtileceği üzere Saffâr'ın dedesinin değil büyük dedesinin ismidir.

Kureşî, Saffâr'ın babasını tanıtırken dedesinin ismini İshâk olarak "İsmâil b. İshâk es-Saffâr" şeklinde belirtmektedir. Fakat bu ifade muhakkik tarafından "düzeltme gereklidir" denilerek parantez içinde Ahmed ismi eklenerek, "İsmâil [b. Ahmed] b. İshâk es-Saffâr" şeklinde değiştirilmiştir.[24] Oysa doğrusunun, Ömer en-Nesefî'nin *el-Ḳand,*[25] Sem'anî'nin *el-Ensâb*[26] ve *et-Taḥbîr*[27] adlı eserlerine, Nîsâbûrî'nin eseri *Tarîḫu Nîşâbûr*'un bize ulaşan zeyline,[28] Kâdî Hâlîdî'nin verdiği icâzet belgesine[29] ve *Târîḫu Baġdâd*'a[30] dayanarak muhakkikin ileri sürdüğü gibi "Ahmed" değil, "İshâk" (İshâk b. Ahmed b. Şîs) olması gerektiği anlaşılmaktadır. Kureşî'nin eserini kullanan muahhar bibliyografik eserler ile bazı akademik çalışmalarda, onun dedesinin ismi hatalı olarak "Ahmed" şeklinde tekrarlanmaktadır.[31]

---

19 Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 73, 142–143.

20 Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185.

21 Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 24.

22 Bağdatlı, *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 9.

23 Kehhâle, *Mu'cem*, I, 14.

24 Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 73.

25 Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53 "Ebû İshak İbrâhim b. İsmâil b. İshak").

26 Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 547.

27 Sem'ânî, *et-Taḥbîr*, I, 71; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 333.

28 Fârisî, *Kitâbü's-Siyâḳ*, s. 214.

29 İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265.

30 Hâtîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd,* VII, 447 (nr. 3415).

31 Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 24; Bağdatlı, *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 9; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 14, 102; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 164, 152, 176, 224. Belirtilen durum *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin "Sâffâr, Ebû İshak" maddesinde de görülmektedir. Bk. Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

Ebû Nasr es-Saffâr; şâir, edîb ve fakih olarak tanınan ve eserleri de bilinen bir âlimdir.[32] Saffâr'ın kendisine atıfta bulunduğu dedesinin öncelikle isminin ve ilmî yönünün tespiti önemlidir. Onun ilmî yönü ve Saffâr'a etkisi konusunda ileride ayrıca bilgi verilecektir.

3. Saffâr'ın büyük dedesinin ismi konusundaki ihtilaflara da açıklık getirmek istiyoruz. Bizim tercihimize göre doğru kullanım onun isminin Ahmed olduğu yönündedir. Zira Ömer en-Nesefî,[33] Sem'ânî,[34] Nîsâbûrî[35] ve Hatîb el-Bağdâdî[36] bu bilgiyi vermektedir. Oysa Kureşî,[37] Temîmî,[38] Leknevî,[39] Bağdatlı İsmâil Paşa[40] ve Ömer Rızâ Kehhâle[41] tarafından kaleme alınan muahhar eserlerde bu isim, İshâk olarak aktarılır. Bu farklılığın dede ve büyük dedenin isimlerinin yazımındaki sıralama hatasından kaynaklandığı söylenebilir. Aynı şekilde bazı kaynaklarda büyük dedenin ismi "Şîş" olarak belirtilir.[42] Bu farklılığın da Ahmed olması gereken büyük dedenin isminin düşmesi veya atlanması ile direkt onun babası olan Şîs'in yazımından kaynaklandığı açıktır.

Saffâr'ın eseri *Telḫîs*'i konu alan doktora çalışmasında Muʿizz Goriawala ve *Telḫîs*'in tahkikini içeren yüksek lisans çalışmasında Hişâm İbrâhim Mahmûd, soy ağacı konusundaki farklılıklara değinmemişlerdir. Bunun yerine Kureşî'den alıntı yaparak[43] onun tam ismini "Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil b. Ahmed b. İshâk el-Ensârî

---

[32] Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ*, VI, 67, 69; Kehhâle, *Muʿcem,* I, 340; Kavakcı, *a.g.e.*, s. 164-165.

[33] Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53 "Ebû İshak İbrâhim b. İsmâil b. İshak b. Ahmed").

[34] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 547–548; Sem'ânî'nin diğer eseri *et-Taḥbîr*'de (I, 71) büyük dedenin ismi Şîs olarak görülmektedir. Bu farklılıktan aradaki Ahmed isminin eksik yazıldığı anlaşılmaktadır.

[35] Fârisî, *Kitâbü's-Siyâḳ*, s. 214.

[36] Hâtîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd,* VII, 447 (nr. 3415).

[37] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 73.

[38] Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185.

[39] Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 24

[40] Bağdatlı, *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9.

[41] Kehhâle, *Muʿcem*, I, 14, 102.

[42] Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53 "Ebû İshak İbrâhim b. İsmâil b. İshak b. Şîs"); Sem'ânî, *et-Taḥbîr*, I, 71; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 338; Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 91.

[43] Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 74, 142, 395.

el-Vâilî" şeklinde aktarmakla yetinmişlerdir.[44] 2011 yılında *Telḫîs*'i tahkik eden Angelika Brodersen ise soy ağacı konusundaki farklılıklardan yalnız onun babasının ismi ile ilgili ihtilafa değinmiş ve bizim de kabul ettiğimiz "Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil Ebî Nasr es-Saffâr el-Buhârî" kullanımını tercih etmiştir.[45]

Saffâr'ın soy ağacı konusunda bazı kaynaklarda görülen farklılıkların isim düşmesinden veya bazı isimlerin yazımında öncelik sonralık sıralama hatası yapılmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Saffâr'ın kimliği konusunu tamamlarken onun tam adını ve şeceresini burada tekrarlamak yerinde olacaktır:

Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebî Naṣr İsḥâḳ b. Ahmed b. Ṣîṣ b. Naṣr b. Ṣîṣ b. Ḥakem b. ʾAḳled b. ʿUḳbe b. Yezîd b. Seleme b. Ruʾbe b. Ḫafâṣe b. Vâʾil b. Heyṣam b. Dînâr b. Ḍübeyʿa b. Nizâr b. Meʿad b. ʿAdnân el-Enṣârî el-Vâ'ilî.

Saffâr'ın şeceresi hakkında bilgi içeren bazı kaynaklar ve içerdikleri bilgiler aşağıda tablo halinde belirtilmiştir. Bu tabloda yazılışları benzer olan isimler paralel sıralanarak, isimlerin yazımında yapılan hataların görülebilmesine imkân sağlanmıştır.

---

[44] Goriawala, *A Study of Bukhari's Talkhis al-Adilla*, s. 1; Mahmûd, "Mukaddime", s. 37. Aynı tutum, Rasim Çelidze tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde de görülür. Bk. Çelidze, *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr*, s. 7.

[45] Brodersen, "Mukaddime", I, 5.

Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Soy Ağacı

Tespit ve Tercih Ettiğimiz Kullanım	**Ömer en-Nesefî (ö. 537) Kaynak-I**	**Fârisî (ö. 529) Kaynak-II**	**Sem'ânî (ö. 562) Kaynak-III**	**Sem'ânî Kaynak-IV**	**Kâdî Hâlîdî (ö. 573) Kaynak-V**	**Yâḳût (ö. 626) Kaynak-VI**	**Ḳureşî (ö. 775) Kaynak-VII**
İbrâhim (ö. 534)	İbrâhim		İbrâhim	İbrâhim	İbrâhim	İbrâhim	İbrâhim
İsmâil (ö. 461)	İsmâil		İsmâil	İsmâil	İsmâil	İsmâil	İsmâil
Ebû Naṣr İsḥâḳ (ö. 405)	İsḥâk	Ebû Naṣr İsḥâḳ	Ebû Naṣr İsḥâḳ	Ahmed	İsḥâk	Ebû Naṣr İsḥâḳ	Ahmed
Ahmed	Ahmed	Ahmed	Ahmed	İsḥâḳ		ʾAhmed	İsḥâḳ
Şîş	Ṣîş	Ṣîş	Ṣîş	Ṣîş		Şebîb	Ṣîş
Naṣr	Naṣr	Naṣr	Naṣr	Naṣr		Naṣr	Naṣr
Şîş	Ṣîş	Ṣîs	Ṣîş	Ṣîş		Şebîb	Ṣîş
Ḥakem	Ḥakem	Ḥakem	Ḥakem	Ḥakem		Ḥakem	Ḥakem
ʾAḳled	ʾEfleẕ		ʾAḳlet	Ḳam		ʾAḳled	ʾAḳled
ʿUḳbe	ʾEbân		ʿUḳbe	ʾEbân		ʿUḳbe	ʾEbân
Yezîd	ʿUḳbe		Yezîd	ʿUtbe		Yezîd	ʿUḳbe
Seleme	Yezîd		Seleme	Zeyd		Seleme	Yezîd
Ruʾbe	Ruviyye	Ruʾbe[46]	Ruʾbe	Ruʾbe	Ruʾbe[47]	Ruʾbe	Ruʾbe
Ḫafâṣe	Ḫafâṣe		Ḫafâṣe	Ḫafâṣe		Ḫafâte	Ḥaḳâne
Vâʾil	Vâʾil		Vâʾil	Vâʾil		Vâʾil	Vâʾil
Heyṣam	Heyṣam		Heyṣam	Heyṣam		Huḍaym	Huḍaym
Dînâr	Dînâr		Ẕübyân[48]	Dînâr		Ẕübyân[49]	Dînâr
Ḍübeyʿa	Ḍübeyʿa			Ḍübeyʿa			Ḍübeyʿa
Nizâr	Nizâr			Nizâr			Nizâr
Meʿad	Meʿad			Meʿad			Meʿad
Adnân el-Enṣârî el-Vâʾilî	Adnân el-Enṣârî[50]			Adnân el-Enṣârî el-Vâʾilî[51]			Adnân el-Enṣârî el-Vâʾilî[52]

[46] Fârisî, *Kitâbü's-Siyâḳ*, s. 214.

[47] İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265.

[48] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 547–548.

[49] Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ*, VI, 66, 67.

[50] Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53).

[51] Sem'ânî, *et-Tahbîr*, I, 71.

[52] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74, 142, 395.

Saffâr'ın kimliği konusunu; künyesi, nisbeleri ve lakapları hakkında bilgi vererek tamamlamak istiyoruz. Ebû İshâk künyeli[53] İbrâhim b. İsmâil, Zâhid es-Saffâr[54] adıyla anıldığı gibi kaynaklarda ona es-Saffâr,[55] el-Buhârî,[56] el-Hanefî,[57] en-Neccârî,[58] el-Ensârî,[59] el-Vâsilî[60] ve el-Vâilî[61] nisbeleri de atfedilmektedir. Sem'ânî ve Zehebî onu "Ebû İshâk el-Ensârî" diye tanıtmaktadır.[62] Buna karşın Mâverâünnehir'de yetişen Hanefî-Mâtürîdî âlimleri, ona "İmam ez-Zâhid es-Saffâr" diye atıf yapmaktadırlar. Bu atıflara, "İslâmî İlimlere Vukûfiyeti" anlatılırken değinilecektir.

Ebû İshâk künyesinden, İshâk adlı bir oğlu olduğu düşünülebilirse de sadece Hammâd isimli bir oğlu olduğu bilinmektedir. Oğlu Hammâd hakkında öğrencileri

---

53 Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53 "Ebû İshak İbrâhim"); Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 338; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Mekkî, *Menaḳib*, I, 22, 188, 440; Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 73; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b], 268[a]; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 472; Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 24; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Bağdatlı, *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Brockelmann, *GAL*, I, 548; Kehhâle, *Muʿcem*, I, 14; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99.

54 Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61 (nr. 53 "İmam ez-Zâhid Ebû İshak İbrâhim"); Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Yâkût, *Muʿcemü'l-'üdebâ'*, VI, 67; İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265 (523/1129'da Saffâr ile görüşen kişiden naklen); Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerḥi't-Temhîd li-ḳavâʿıdi't-tevḥîd*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3893, vr. 7[b] (İmam Zâhid es-Saffâr el-Buhârî); Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345; Nesefî, *el-İʿtimâd*, s. 71; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a], 269[a]; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 472; Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 24; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84–85.

55 Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61; Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 339; Mekkî, *Menaḳib*, I, 22; Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84; Brockelmann, *GAL*, I, 548; a.mlf., *GALS.*, I, 758; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99.

56 Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I,71; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 73; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Brockelmann, *GAL*, I, 548; a.mlf., *GALS.*, I, 758; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, II, 5; Kehhâle, *Muʿcem*, I, 14; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99.

57 Sem'ânî, *et-Taḥbîr*, I, 71; Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 91; Bağdatlı, *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Kehhâle, *Muʿcem*, I, 14.

58 Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 339.

59 Saffâr, *Risâle fi'l-kelâm,* s. 45; Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 339; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, II, 5; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99.

60 İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, ("el-Vâṣilî" md.).

61 Saffâr, *Risâle fi'l-kelâm,* s. 45; Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 339; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Mekkî, *Menaḳib*, I, 188, 440, 445; Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 91; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99.

62 Sem'ânî, *et-Taḥbîr*, I, 71; Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345 (nr. 185).

tanıtılırken bilgi verilecektir. Saffâr sözü ise bakırcılık yapan veya bakırdan yapılmış ürün ve eşyaları satan kişi için kullanılır.[63] Saffâr'ın ve ailesinin bu lakabını neden aldığı tespit edilememiştir. Onun el-Hanefî[64] nisbesi, mezhebî yönünü belirtmekte ve vurgulamaktadır. İleri açıklanacağı üzere onun babası, dedesi, büyük dedesi ve oğlu, dönemlerinde Hanefî fakihlerinin önde gelenleri arasında sayılmaktadır.[65] Onun zâhîd ve âbid olarak anılması,[66] dinî ve ahlâkî yaşantısı ile örnek bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca onun sûfî arkadaşları da bilinmektedir. Örneğin âlim ve zâhid olarak nitelenen Buharalı Ebû Tâhir Muhammed b. Ebî Bekr el-Pezdevî (ö. 555/1160) onun arkadaşı olarak tanıtılır.[67] Bu kişi aynı zamanda Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'den (ö. 493/100) ders almıştır.[68]

Saffâr'ın el-Ensârî, en-Neccârî, el-Vâsilî ve el-Vâilî nisbeleri ise onun Arap asıllı olduğunu ifade etmektedir. Bilindiği gibi bölgenin fethinden sonra Ordu komutanı Kuteybe b. Müslim, Rebîa, Mudar ve Yemenli Kays kabilelerinden aralarında âlimlerin de bulunduğu pek çok kişiyi Buhara ve diğer şehirlere yerleştirmiştir.[69] Bu nedenle bölgede bulunan Arapların bir kısmı Bekir b. Vâil kabilesi mensuptur.[70] el-Vâilî nisbesine dayanılarak Saffâr'ın bu kabileye mensup olduğu ve ailesinin fetih kapsamında Buhara'ya gelip yerleştiği söylenebilir.

---

63 Sem'ânî, *el-Ensâb,* III, 546–548; Kureşî, *el-Cevâhir,* IV, 409; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84.

64 Sem'ânî, *et-Taḥbîr*, I, 71; Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 91; Bağdatlı, *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Kehhâle, *Muʿcem*, I, 14.

65 Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 395, 142–143; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b], 296[a]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 24; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85; Brodersen, "al-Ṣaffâr al-Bukhārī", s. 144.

66 Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 339 (Fâzıl, zâhid); Mekkî, *Menaḳib*, I, 22, 188 (İmamü'z-zâhid); Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345 (Zâhid, âbid); Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a] (Fâzıl, zâhid); Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99 (Zâhid).

67 Kureşî, *el-Cevâhir,* III, 97–98; İbn Hacer Askalânî, *Tebṣîrü'l-müntebih,* II, 719. Krş. Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, s. 194.

68 Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 98.

69 Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, s. 106; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 520.

70 İstahrî, *Mesâlikü'l-memâlik,* s. 323; İbn Havkal, *Ṣuretü'l-arż,* s. 499; Aydınlı, *Semerkant,* s. 486.

İzzeddin İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), *el-Lübâb* adlı eserinde Saffâr'ın Şam'da vefat eden en son sahâbî[71] olan Vâsile b. Eska'nın (ö. 83/702)[72] neslinden geldiğini ve Vâsilî nisbesi ile bilindiğini kaydeder.[73] Bu bilgiye dayanarak Saffâr'ın sahâbî neslinden olduğu söylenebilir.

Bazı kaynaklarda o, Rüknüddîn[74] ve Rüknülislâm[75] isimleri ile de tanıtılır. Dinin/İslâm'ın direği/savunucusu anlamlarına gelen bu övgü isimleri, yaşadığı dönemde Saffâr'ın kendisine değer verilen bir âlim olduğunu göstermektedir. O bir süre Buhara'da Hanefî âlimlerin reisliği (Buhara başkadılığı) görevini yürütmüştür.

---

71 Ebû Bişr Muḥammed b. Ahmed b. Hammâd ed-Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Ebû Ḳuteybe Naẓar Muḥammmed el-Fâryâbî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1421/2000, I, 188, 192; İstahrî, *Mesâlikü'l-memâlik,* s. 323; İbn Havkal, *Ṣuretü'l-arż,* s. 499 (Semerkant'a yakın Yeyzâr/Vezâr yerleşiminin çoğu Bekir b. Vâil kabilesindendir); Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 486.

72 Vâsile b. Eskâ'nın hayatı hakkında bk. Mehmet Görmez, "Vâsile b. Eska'", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXII, 550–551.

73 İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, III, 344 ("el-Vâṣilî" md.).

74 Zehebî, *Aʿlâm,* XX1, 92; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84.

75 İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil,* I, 265; İbnü'l-Fuvatî, *Mecmaʿü'l-ʾâdâb,* III, 491; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Leknevî, *el-Fevâʾid,* s. 24; Ziriklî, *el- Aʿlâm,* I, 32; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99.

2. HAYATI

Kureşî, Temîmî ve Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından kaleme alınan nispeten geç dönemde yazılan kaynaklarda, Saffâr'ın 460/1068 yılı civarında Buhara'da doğduğu ifade edilmektedir.[76] Buna karşın bizzat onunla görüşen Sem'ânî[77] ile onun hayatına dair önemli bilgiler aktaran Zehebî, Leknevî ve Hayreddin ez-Ziriklî, doğum tarihi konusunda suskun kalmaktadırlar.[78] Bu konuda Sem'ânî ve suskun kalan diğer müelliflerin ihtiyatlı tutumu önemlidir ve dikkat çekicidir. Zira birçok kaynak Saffâr'ın, babası İmâmü'ş-Şehîd İsmâil es-Saffâr'dan ders aldığını belirtmektedir.[79] Buhara'da imamlık yapan babasının 461/1069 yılında dönemin Batı Karahanlı hakanı Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim'in emri ile öldürüldüğü kesin olarak bilinmektedir.[80] Bu durumda, babasından ders aldığı konusunda şüphe bulunmayan Saffâr'ın "460/1068 yılı civarında" doğduğuna yönelik rivayetler[81] tutarlı değildir. Oysa Kureşî,[82] Saffâr'ın 460/1068 civarında doğduğunu belirterek, babasının da 461/1068-1069'da öldürüldüğünü nakletmektedir. Bununla birlikte onun bir yaşında babasından ders alması mânasına gelen çelişkili ifadesini[83] açıklığa kavuşturmamaktadır. Saffâr'ın

---

[76] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 186; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

[77] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I,338-347; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71.

[78] Zehebî, *Aʿlâm,* XX1, 92; a.mlf., *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 24; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Kehhâle, *Muʿcem*, I, 14.

[79] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 340; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92; a.mlf., *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99.

[80] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 339; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 395; *Risale-i Bahaiyye*, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 1110, vr. 65[b]; Mercânî*, Ġurfetü'l-ḥavâḳîn,* s. 27; Barthold, *Türkistan*, s. 337; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 167.

[81] *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin "Sâffâr, Ebû İshak" maddesinde Saffâr'ın 460/1068 yılı civarında doğduğu ve ilk olarak babasından ilim tahsiline başladığı belirtilerek, babasının 461/1069'da öldüğü bilgisi dikkate alınmamış görünmektedir. Bk. Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

[82] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74 (460 civarında doğdu); I, 395 (461'de babası öldürüldü).

[83] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 73. Hanefî fıkıh âlimlerinin biyografisine dair eseriyle tanınan Osmanlı âlimi Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî (ö. 990/1582), *Muʿcemü'l-Muṣannifîn* eserinin müellifi Mahmûd Hasan Tünkî ve *Telḫîs*'i neşreden Brodersen bu tutarsızlığa işaret etmişlerdir (Kefevî, *Ketâib,* vr. 296[a]; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85; Çeker, "Hanefi Mezhebinin Fıkıh Silsileleri", s. 198; Brodersen, "Mukaddime", I, 8.

babasından ders aldığı konusunda ise kaynaklar ittifak halindedir.[84] Oysa onun, babasından ders alabilmesi için en azından 450/1058 yılında doğmuş olması gerekir. 534/1139 yılında vefat eden bir kişi için bu tarih mâkul görünmektedir. Bu nedenle, çalışmamızda onun 450/1058 yılında doğduğu varsayımı benimsenmiştir.

Yeri gelmişken burada Saffâr'ın küçük yaşta neden yetim kaldığı sorusuna da cevap vermek istiyoruz. Sem'ânî, babasının idam edilmesinin, Batı Karahanlı hakanı Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim'i farzları yerine getirmeye ve haramlardan kaçınmağa davet etmesi (emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker) sonucunda yaşandığını aktarmaktadır.[85] Bize göre bu gerekçe tek başına yeterli görünmemektedir. Tarihsel veriler dikkate alındığında bu acı olayın, Şemsülmülk'ün Buhara kuşatması sırasında Ulu Camii'nin yanmasına neden olması[86] ve o sırada Buhara imamı olan İbrâhim b. Ebî Nasr İshâk'ın verdiğini düşündüğümüz tepki sonucunda yaşanmış olabilir. Zira caminin yakılmasından kısa süre sonra Şemsülmülk, Saffâr'ın babasını idam ettirmiştir (461/1068–69).[87]

Saffâr; çocukluk, eğitim dönemini içeren gençlik ve etkili bir âlim olarak kabul edildiği orta yaş dönemini Buhara'da geçirmiştir. Daha önce bilgi verildiği üzere Buhara, ilim ve kültürel açıdan Sâmâniler döneminde altın çağını, onun yaşamını

---

[84] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 341; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25.

[85] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; Ahmed b. Mahmûd Muînü'l-fukarâ, *Târîh-i Mollâzâde der zikr-i mezârât-ı Buhârâ*, nşr. A.G. Me'ânî, İntişârât-ı Kitabhâne-i İbn Sînâ, Tahran 1339, s. 20; Hunkan, "Türk Hakanlığı'nda Hanedan ve Bürokrat-Ulema Çatışması", s. 657–658.

[86] Batı Karahanlı hükümdarı Tamgaç Han İbrâhim b. Nasr, felç olunca yerine oğlu Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim geçmiştir (460/1068). Fakat Tamgaç Han İbrâhim'in diğer oğlu Şuays (veya Şuayb), bu duruma itiraz ile 461/1068–1069 yılında Buhara'da isyan etmiştir. Bu mücadele sırasında Şemsülmülk Buhara'yı kuşatmış, surlara yakın bir noktada yer alan Ulu Camii'nin minaresinden kendilerine ok atılmasını önlemek için minareye ateş atılmasını emretmiştir. Neticede bu mücadeleyi Şemsülmülk kazanmış, fakat minarenin ahşap kısmının tutuşması sonucunda çıkan yangında cami de yanmıştır (Nerşahî, *Târîḫu Buḫârâ*, s. 80; Barthold, *Türkistan*, s. 115, 335; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 53, 294, 313; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 274–275).

[87] Sem'ânî, *el-Ensâb,* III, 548; Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 395; *Risale-i Bahaiyye*, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 1110, vr. 65[b]; Barthold, *Türkistan,* s. 337; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, s. 167; Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 311; Frye, *Buhârâ,* s. 182; Brodersen, "Mukaddime", I, 7; a.mlf., "al-Ṣaffâr al-Bukharî", s. 144-145; Şeşen, "Buhara", s. 365.

sürdüğü Batı Karahanlılar döneminde ise kelâm ve felsefe gibi aklî ilimler açısından gümüş çağını yaşamaktadır.

Kaynaklarda, Saffâr'ın ilim ve fazilet sahibi bir aileye mensup olduğu,[88] babası, dedesi, büyük babası ve oğlunun dönemlerinde Hanefî mezhebinin ileri gelen âlimleri arasında sayıldığı belirtilmektedir.[89] "Saffâr Ailesi" olarak tanınan soyu, bir dönem Buhara'da etkin bir konum elde etmiş ve Buhara Hanefî âlimlerinin reisliğini yani başkadılık makamını elinde tutmuştur.[90] O devirlerde, tıpkı mücevhercilik ve diğer el sanatlarında olduğu gibi ilimle meşguliyet de babadan oğula geçen ve belli bir ailenin elinde yaşayan bir iş alanı olarak telakki edilmektedir.[91] Bu durum, din adamları için de benzer şekilde gelişmiştir. Din adamlığı görevinin aynı soydan devam etmesi ve bu görevi yürütenlerin ayrıcalıklı bir konum elde etmeleri, sosyokültürel bir gelenek olarak Türkler arasında kabul görmektedir. Örneğin Şaman törenlerini idare eden Kam'ların anne tarafından belli bir soydan gelmeleri ve kendilerine özel mezarlıklarının bulunması, bu kapsamda aktarılabilir.[92] Din adamlarına toplumsal olarak değer verilmesi ve özel mezarlık uygulaması, Batı Karahanlılar devrinde de devam etmiştir.[93] İmam Mâtürîdî[94] ile kelâm yöntemini araştırdığımız Saffâr da bu tür bir mezarlıkta medfundurlar.

Kaynaklarda, Buhara'daki Hanefî mezhebi fakihlerinin en âlim ve değerlisi kim ise önemli meselelerin onun görüşüne göre halledildiği, hatta memurların onun

---

88 Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 547; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74, 143; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185.

89 Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 24; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 142–143, 395.

90 Frye, *Buhârâ*, s. 181–182.

91 Hitti, *İslam Tarihi, s.* 421; Samagan Myrzaibraimov, "Kadıhan Döneminde (XII. yy.) Fıkıh ve Yaşam", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu,* SDÜ İlâhiyat Fak. Yay., Isparta 2007, s. 316.

92 Bk. Togan, *Karahanlılar,* s. 5.

93 Bk. Aşirbek Muminov, "Mâtürîdîk Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Câkardize Mezarlığı'ndaki Mezartaşı Kitabeleri", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İFAV Yay., İstanbul 2012, s. 452-456.

94 Mustafa Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of The Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī,* ISTAC, Kuala Lumpur 1995, s. 20.

görüşüne uygun olarak tayin edildiği aktarılmaktadır.[95] Saffâr'ın memleketi Buhara özelinde ifade edilecek olursa, Sâmânîler döneminin ilk yıllarında bu şehirde etkin olan Hanefî âlimleri, Ebû Hafs Ailesi'ne mensuptur. Bu ailenin meşhur ilk şahsı, Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs'dır (ö. 217/832). Ebû Hafs el-Kebîr, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî'den (ö. 189/805) Bağdat'ta ders almış, daha sonra Buhara'ya gelerek yerleşmiş ve burada kendi adı ile anılan medresede ders okutmuştur. Onun gayretleri ve diğer şehirlerden Hanefî fakihlerin Buhara'ya gelmesi ile bu şehir, Hanefî mezhebinin Orta Asya'daki merkezine dönüşmüştür. Böylece Ebû Hafs el-Kebîr yöneticiler, meslektaşları ve kitleler üzerinde etkili olmuştur.[96] Buhara fakihlerinin reisliği görevi, onun ölümünden sonra Ebû Hafs es-Sagîr diye tanınan oğlu Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr'e (ö. 270/833) geçmiştir.[97] İmam Buhârî'yi (ö. 256/870) Allah'ın kelâmının mâhiyeti konusunda yaşanan tartışmalar sonrasında Buhara'dan çıkaranlar arasında Ebû Hafs es-Sagîr'in de yer aldığı bilinmektedir.[98] İbn Haldun, İmam Buhârî ile tartışan Buharalı bu grubu, "Hanefî Kelâmcıları" olarak nitelendirmektedir.[99] Ayrıca Ebû Hafs es-Sagîr, Semerkant'taki Sâmânî Emîri Nasr b. Ahmed'e mektup yazarak Buhara'nın Sâmânî yönetimine geçmesini de sağlamıştır.[100] Buhara ve çevresinde Hanefî fıkhının yaygınlaşması ve güçlenmesinde büyük etkiye sahip olan Ebû Hafs es-Sagîr, araştırmamız açısından da önemlidir. Çünkü onun

---

[95] Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm*, s. 339; Barthold, *Türkistan,* s. 250; Frye, *Buhârâ,* s. 82, 146; Kara, *Mezhep Kavgaları*, s. 73.

[96] Nerşahî, *Târîḫu Buḫârâ*, s. 86–87; Zehebî, *Aʿlâm,* X, 157–159; XII, 618; Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 166 (nr. 104 "Ahmed b. Hafş"); İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 94; Sâmirî, *el-Ḥayatü'l-ʿilmiyye zemene's-Sâmâniyyîn,* s. 199 (Medrsetü Ebî Hafs el-Kebîr); Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, s. 326–327; Frye, *Buhârâ,* s. 82*,* 146; Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu", s. 66–67.

[97] Zehebî, *Aʿlâm,* XII, 617–618; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, s. 332–333; Ahmed, "Mapping the World of a Scholar in Sixth/Twelfth Century Bukhâra", s. 35.

[98] Zehebî, *Aʿlâm,* XII, 617.

[99] İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1982, II, 1102.

[100] Saffârîler bölgeye hâkim Tâhirîler'in hâkimiyetine, 261/874'te son verdikten sonra Buhara bir müddet emirsiz kalmıştır. 261/874'te Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr, Sâmânî hükümdarına bir mektup yazarak şehre bir yönetici göndermesini istemiş ve gönderilen yönetici İsmâil'i Buhara'ya gelişinde şehir dışında karşılamıştır (Nerşahî, *Târîḫu Buḫârâ*, s. 114; Barthold, *Türkistan,* s. 239–240; Frye, *Buhârâ,* s. 82, 146).

zamanımıza ulaşmayan *er-Redʿalâ ehli'l-ʾehvâ* adlı eseri Saffâr'ın kaynakları arasında yer almaktadır. Buhara başkadılığı, Ebû Hafs es-Sagîr'den sonra Ebû Hafs Ailesi'nden[101] Saffâr'ın mensup olduğu "Saffâr Ailesi"ne geçmiştir. Bu aile, Saffâr'ın Merv şehrine sürgüne gönderilmesinden sonra gücünü "Âl-i Burhân"a kaptırmıştır.

Saffâr, Selçuklular'ın Horasan Meliki olan Sencer tarafından 495/1102 yılında Buhara'dan Merv şehrine sürgüne gönderilmiştir. Saffâr'ın sürgüne gönderilmesi ile sonuçlanan süreç şu şekilde gelişmiştir. O yıllarda Batı Karahanlılar'ın yönetiminde Harun Tegin bulunmaktadır. O, Selçuklu Sultanı Melikşah'ın 485/1092 yılında vefatından sonra Selçuklu hânedan mensupları arasında başlayan taht mücadelesinden faydalanarak Horasan'ı ele geçirmek istemiş ve bölgeye saldırmıştır.[102] Durumu öğrenen Sencer, harekete geçmiş ve esir aldığı Harun Tegin'i 495/1102 yılında idam ettirmiştir. Sencer, kazandığı bu zaferden sonra Mâverâünnehir hâkimiyetini güçlendirmek için Batı Karahanlılar'ın idarî ve dinî devlet teşkilatına müdahale ederek değiştirmiştir. Buna göre öncelikle yeğeni Arslan Han Muhammed b. Süleyman'ı 495/1102'de büyük kağan unvanı ile Semerkant'ta Batı Karahanlı tahtına çıkartmıştır.[103] Bu uygulama ile Batı Karahanlılar tamamen Selçuklular'ın egemenliğine girmiştir. Sencer'in bu müdahalesi, Arslan Han Muhammed'in yirmi dokuz yıl süren hâkimiyetini (495–524/1102–1130) başlatmıştır. Melik Sencer daha sonra Buhara'da ikamet eden Saffâr'ı Merv şehrine sürgüne göndermiştir.[104] Anlaşıldığı kadarı ile Sencer, bu tedbiri ile Batı Karahanlı yönetimine çıkardığı Arslan Han Muhammed'e karşı oluşabilecek muhalefeti baştan önlemeyi hedeflemiştir.[105]

---

[101] Zehebî, *Aʿlâm,* XII, 618.

[102] Özaydın, "Karahanlılar", s. 409.

[103] Merçil, *Türk Devletleri*, s. 27; Özaydın, "Karahanlılar", s. 409.

[104] Sem'ânî, *el-Ensâb,* III, 548; Ziriklî, *el-Aʿlâm,* I, 32; Leknevî, *el-Fevâʾid,* s. 25; Muînü'l-fukarâ, *Târîh-i Mollâzâde*, s. 21; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99; Barthold, *Türkistan,* s. 341; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları,* s. 224; Frye, *Buhârâ,* s. 182; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 333; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

[105] Sem'ânî, *el-Ensâb,* III, 548; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Leknevî, *el-Fevâʾid,* s. 25; Barthold, *Türkistan,* s. 341; Ali Öngül, "Burhan Ailesi", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 431.

Burada önem kazanan soru şudur: O dönemde Batı Karahanlılar'ın başşehri Semerkant'tır. Öyle ise Buhara'da ikamet eden Saffâr'ın sürgüne gönderilmesine neden ihtiyaç duyulmuştur?

Karahanlı döneminde Hanefî âlimlerin, özellikle Buhara âlimlerinin halk üzerinde dinî konumlarından kaynaklanan büyük etkileri söz konusudur. Kaynaklarda, Mâverâünnehir'de fakihlerin hükümdarlar derecesinde etkin oldukları aktarılmaktadır.[106] Orta Asya Türk tarihi üzerine uzman olan Frye, Ortaçağ Buhara'sındaki dinî liderlerin kitleler üzerindeki etkisini günümüz İran'ındaki meslektaşları olan müçtehitlerinkine benzetmektedir.[107] Anlaşıldığı kadarı ile Buhara fakihlerinin reisliği görevi, Buhara başkadılığını ifade etmektedir. Buhara'daki en bilgili Hanefî fakih, iktidarın güçlü olduğu zamanlarda kendisine danışılan başkadı olarak,[108] iktidarların zayıfladıkları dönemlerde ise başkadı ve yerel yönetici olarak[109] gücünü korumaktadır. Yönetim değişikliği sonrası Saffâr'ın sürgüne gönderilmesi, onun Buhara'da ne kadar etkili bir Hanefî âlimi olduğunu göstermektedir. Zira kaynaklarda, Sencer'in bu hamlesi ile yönetime çıkardığı Karahanlı hânedanı ile Hanefî âlimler arasında yaşanabilecek mücadeleyi daha baştan önlemek istediği vurgulanmaktadır.[110]

Sencer, Saffâr'ı sürgüne göndermekle kalmamış, ayrıca Batı Karahanlılar içinde etkin bir role sahip Buhara Hanefîleri'nin başına başka bir ifade ile Buhara başkadılığına "Sadr" unvanı vererek Merv'den getirdiği Abdülazîz b. Ömer b. Mâze'yi

---

[106] Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm*, s. 260; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 253; Kazvînî, *Âṣarü'l-bilâd*, s. 510.

[107] Frye, *Buhârâ,* s. 82.

[108] Bk. Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm*, s. 339 (Sâmânî yöneticileri Buhara'nın en iyi Hanefî âlimini kendilerine danışman atayarak tavsiyelerine uyarlardı).

[109] Bk. Öngül, "Burhan Ailesi", s. 431.

[110] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25; Barthold, *Türkistan*, s. 341; Öngül, "Burhan Ailesi", s. 431.

(ö. 518/1124)[111] tayin etmiştir.[112] Buhara'da ilk kez Abdülazîz Mâze'nin "sadr" unvanı ile isimlendirilmesinden sonra, bu unvan onun yerine geçen çocukları ve nesli "Âl-i Burhân" tarafından da kullanılmıştır.[113] Sencer'in bu tedbirinden, o dönemde Saffâr'ın "sadr" olarak isimlendirilmese de Buhara fakihlerinin reisi olduğu anlaşılmaktadır.[114] Sencer uygulamaya koyduğu tedbirleriyle, Batı Karahanlılar'ın idarî ve dinî yönetimini değiştirmiştir. Melik Sencer'in darbesi sonucunda Saffâr'ın mensup olduğu Saffârî Ailesi Buhara'daki etkin dinî ve siyasî konumunu, Abdülazîz Mâze'nin mensup olduğu Burhân Ailesi'ne kaptırmıştır.[115] "Burhâneddin el-Kebîr", "es-Sadrü'l-Ecel" ve "es-Sadrü'l-Kebîr" lakaplarıyla anılan önemli bir Hanefî âlimi olan Abdülazîz b. Ömer b. Mâze, 518/1124 yılına kadar Buhara'da sadrlık (başkadılık) görevini sürdürmüş, bu görevi ondan sonra oğlu Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz (ö. 536/1141) devralmıştır.[116] Onun, Saffâr'ın vefat ettiği yıllarda Buhara'da etkinliğini koruduğu bilinmektedir.[117] Katvan Savaşı'ndan sonra oluşan ortamda

---

[111] Hayatı hakkında bk. Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik II),* s. 299 [Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ömer b. Abdülazîz Mâze (ö. 518)]; Kureşî, *el-Cevâhir,* II, 437 (nr. 830 "Abdülaziz b. Ömer, İbn Mâze"); Öngül, "Burhan Ailesi", s. 431.

[112] Muînü'l-fukarâ, *Târîh-i Mollâzâde*, s. 47–48; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 292–293; Merçil, *Türk Devletleri*, s. 27; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları,* s. 274; Togan, *Karahanlılar,* s. 77–78; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 365; Mustafa Uzunpostalcı, "Burhâneddin el-Buhârî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 436.

[113] Muînü'l-fukarâ, *Târîh-i Mollâzâde*, s. 45, 48; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 366. Krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, mezhebin önceki imamlarını sayarken Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu Ebû Hafs es-Sagîr'i muhtemelen V. (XI.) yüzyılda kullanılmaya başlayan "sadr" unvanı ile anmaktadır (*Tebṣıra,* I, 470).

[114] Bk. Frye, *Buhârâ,* s. 182; Myrzaibraimov, "Kadıhan Döneminde (XII. yy.) Fıkıh ve Yaşam", s. 315.

[115] Öngül, "Burhan Ailesi", s. 431; Frye, *Buhârâ,* s. 181–182. Buhara'da Saffârî Ailesi'nden önce Ebû Hafs Ailesi'nin etkin olduğu bilinmektedir. Bk. Nerşahî, *Târîḫu Buḫârâ*, s. 86-89, 114; Frye, *Buhârâ,* s. 181-182; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 293, 366; a.mlf., "Türk Hakanlığı'nda Hanedan ve Bürokrat-Ulema Çatışması", s. 661; Öngül, "Burhan Ailesi", s. 431.

[116] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 322 (Hüsâmeddin Ömer 536/1141 yılında Katvan savaşında şehid olmuştur); Zehebî, *Aʿlâm,* XX, 97; Kureşî, *el-Cevâhir,* II, 649 (nr. 1053 "Ömer b. Abdülazîz b. Ömer"); Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 293, 366; Öngül, "Burhan Ailesi", s. 431; Özel, "Sadrüşşehîd", s. 425–26. Sadr unvanlı âlimlerin güç ve etkinliklerini ifade için aktarılan bir rivayete burada yer vermek istiyoruz: "Abdulazîz'in torunu olan Sadr Burhaneddin Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz'in serveti ancak en güçlü hükümdarlar ile karşılaştırılabilecek kadar büyüktür. Onun emir ve sorumluluğu altında 6000'den fazla fakih vardır". Bk. Frye, *Buhârâ,* s. 184–185; Barthold, *Türkistan,* s. 349; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 368; Bosworth, "Âl-e Borhân", s. 753–754; Ahmed, "Mapping the World of a Scholar in Sixth/Twelfth Century Bukhâra", s. 28.

[117] Özel, "Sadrüşşehîd", s. 425–26.

Karahıtaylar'ın otoritesi altında resmî olarak yerel yönetici yani vali konumu elde eden Burhân Ailesi, idarî ve dinî etkinliğini 141 yıl korumayı başarmıştır (495/1101–636/1238).[118] Mâtürîdî mezhebinin merkezi olan bölgeye uzun yıllar hükmeden bu ailenin kelâm ilmine ve Mâtürîdîliğe bakışının tespit edilmesi önem taşımaktadır. Bu husus ayrı bir araştırmanın konusu olmakla birlikte Burhân Ailesi'nin daha çok fıkıh ilmiyle ilgilendiği ve kelâmcı olarak tanınan bir aile ferdini tespit edemediğimizi belirtmek isteriz.

Saffâr'ın sürgüne gönderilmesine neden ihtiyaç duyulduğunun açıklanabilmesi için Batı Karahanlılar döneminde âlimler ile bürokratlar arasında yaşanan güç çekişmesine de değinilmelidir. Kaynakların aktardığı bilgilere göre Batı Karahanlı devlet sistemi içinde kâtipler/bürokrasi kanadı ile Hanefî âlimlerin temsil ettiği din adamları sınıfı arasında çekişme ve otorite mücadelesi yaşanmaktadır. Karahanlılar, Mâverâünnehr'i fethettikleri zaman göçebe yaşam kültürüne sahiptirler ve bu durum kısa zamanda da değişmemiştir. Bu sebeple çoğu sûfiler aracılığıyla Müslüman olan hükümdarlar, yönetim konusunda İranlı bürokrasiye, şehirleri ve yerleşik kırsal alanları kendileri adına yönetme hususunda güvenmek zorunda kalmışlardır. Bu süreçte devleti yöneten İran asıllı kâtipler/bürokratlar ile halk üzerinde büyük etkinliğe sahip fakihler arasında çekişmeler kaçınılmaz olmuştur.[119] Kaynaklarda, Saffâr'ın aynen babası gibi yöneticilere riyakârlık ve dalkavukluk yapmaktan uzak durduğu, siyasî baskılara boyun eğmediği ve hak bildiği şeyleri söylemekten çekinmediği aktarılmaktadır.[120] Böyle bir kişiliğe sahip Saffâr'ın aynı zamanda Buhâra Hanefî âlimlerinin reisi olması, Sencer'i Mâverâünnehir hâkimiyetini korumak ve

---

[118] Togan, *Karahanlılar,* s. 93*;* Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 365–371; Öngül, "Burhan Ailesi", s. 431; Özel, "Sadrüşşehîd", s. 425.

[119] Frye, *Buhârâ,* s. 179–180; Myrzaibraimov, "Kadıhan Döneminde (XII. yy.) Fıkıh ve Yaşam", s. 314–315; Hunkan, "Türk Hakanlığı'nda Hanedan ve Bürokrat-Ulema Çatışması", ss. 653–663.

[120] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteẖab,* I, 339; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Zehebî*, Târîẖü'l-İslâm*, XXXVI, 345; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268ª, 296ª; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 186; Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 26; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84–85; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 224; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 333; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

kuvvetlendirmek için onu sürgüne gönderme tedbirini almaya sevketmiş olmalıdır. Frye, eserinde bu konuda şöyle demektedir: "Saffâr, babası gibi Karahanlılar'ın tenkitçisi ve baş belası oldu. Sultan Sencer Mâverâünnehir'e müdahale edinceye kadar yüksek makamını korudu. Sencer, tenkitçi imam Ebû İshâk es-Saffâr'ı kontrol altına almak ve barışı yeniden tesis etmek için yaklaşık 495/1102'de Merv'e götürdü. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze'yi, onun yerine Buhara'daki kadıların ve dini kurumun başı yaptı".[121]

Kaynaklarda aktarılan bilgiler değerlendirildiğinde, 450/1058 yılında doğan Saffâr'ın sürgüne gönderildiği 495/1102 tarihine kadar kırk beş yılını Buhara'da geçirdiği ve yetişkinlik döneminde Buhara başkadılığı görevini yürüttüğü anlaşılmaktadır.

Saffâr'ın Merv'de kaç yıl sürgün hayatı yaşadığını ve Buhara'ya ne zaman döndüğünü tespit etmek de önem taşımaktadır. Zira bu sayede onun sürgün hayatını geçirdiği Merv'in sosyokültürel şartlarından etkilenip etkilenmediği tespit edilebilir. Onun sürgünden dönüş tarihi ile ilgili iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden ilkinde 523/1129, diğerinde ise 527/1133 tarihi yer almaktadır.

İlk rivayetin içeriği şöyledir: İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil* adlı eserinde Ebû Süleymân Dâvud b. Muhammed Kâdî Hâlîdî'nin (493–573) biyografisini aktarmaktadır. Burada Kâdî el-Hâlîdî'nin kendi el yazısı ile öğrencisi Ebü'l-Fütûh el-Huzâî'ye yazdığı icazetnâmeye dayanarak onun, Saffâr ile Buhara'da pek çok kez görüştüğünü ve son görüşmenin 523/1129 yılında olduğunu aktarmaktadır.[122]

İkinci rivayetin içeriği ise şöyledir: Sem'ânî, *et-Taḥbîr* adlı eserinde Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ali b. Saîd el-Buhârî (ö. 538/1143) hakkında bilgi verirken[123] Ebü'l-Fazl'ın, kayın pederi olan Saffâr'ı Buhara'ya döndürmek için 527/1133 senesinde

---

[121] Frye, *Bukhara,* s. 178–179 (trc. s. 181).

[122] İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265–266.

[123] Bu kişi ile Saffâr aynı hocadan yani Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz'dan ders almışlardır. Sem'ânî'nin aktardığına göre o, hocası el-Bezzâz'dan *er-Red ʿalâ Muʿtezile* ve benzeri kitaplar hakkında bilgi de almıştır. Bk. Sem'ânî, *et-Taḥbîr*, II, 182 (nr. 815).

Merv'e geldiğinden bahsetmektedir.[124] Bu rivayet esas alınırsa Saffâr'ın sürgünden dönüşü 527/1133 yılında olmuştur.

Saffâr, 495/1102'de Merv'e sürgün edildiğinde kırk beş yaşındadır ve 523/1129 tarihi esas alındığında yetmiş üç yaşına kadarki yaşamının yetişkinlik ve ileri yaş dönemini kapsayan yirmi yedi yılını Merv'de geçirmiştir. Onun sürgünde bulunduğu yıllarda Merv şehri, Büyük Selçuklular'ın idare merkezi[125] ve kültür hayatının en önemli şehridir. Bu şehirde, Şâfiî-Eş'arî anlayışa uygun olarak eğitim veren Nizamiye medresesi ile on büyük kütüphanenin bulunduğu bilinmektedir. Bu dönemde Merv'in nüfusunun yüz altmış bin olduğu tahmin edilmektedir.[126] Ayrıca şehirde Hanefî ve Şafiîler birlikte yaşamaktadır.[127] Yirmi yedi yılını Merv'de sürgünde geçiren Saffâr'ın azimli, doğru peşinde koşan ve ilim düşkünü kişiliği göz önüne alındığında, burada kendini ilme adadığı ve bahsedilen kütüphanelerden istifade ettiği söylenebilir. Zira Semʿânî, bu dönemde Merv'de onunla birçok kez görüştüğünü ve ondan icâzet aldığını aktarmaktadır.[128] Dolayısıyla Saffâr'ın Merv'de bulunduğu yıllarda Eş'arîlik hakkında ayrıntılı bilgi edindiği ve bu mezhebin temel eserlerini okuduğu söylenebilir. Zira o, bir kısmı günümüze ulaşmayan Eş'arî kelâmına dair birçok esere atıf yapmaktadır. Bu bilgiye dayanarak o, Eş'arî kelâm kaynaklarına en fazla atıf yapan Batı Karahanlılar dönemi Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı olarak nitelendirilebilir. Merv sürgünü ona bu imkânı sağlamıştır. Ayrıca Eş'arîler'in güçlü olduğu Merv'de yaşaması, Eş'arîlik hakkında ön yargısız ve doğru karar vermesine de etki etmiştir. Bunu etkisi ile olsa gerek Saffâr, çağdaşı diğer Hanefî-Mâtürîdîler'den farklı olarak Eş'arîlik hakkında olumsuz bir ifade kullanmamaktadır.

---

[124] Sem'ânî, *et-Taḥbîr,* II, 178 (nr. 815); Sem'ânî, *el-Münteḫab,* III, 1525 (nr. 1053); Kureşî, *el-Cevâhir,* III, 260 (nr. 1413).

[125] Yâkût, *Muʿcemü'l-Büldân,* V, 114; Özgüdenli, "Merv", s. 222.

[126] Yâkût, *Muʿcemü'l-Büldân,* V, 114; Özgüdenli, "Selçuklular: Sosyoekonomik Hayat", s. 372; a. mlf., "Mâverâünnehir", s. 372.

[127] Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, s. 115.

[128] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 341; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; a.mlf., *el-Ensâb*, III, 548; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, III, 344.

Saffâr'ın Merv'de ikamet ettiği dönemde, ünlü Eş'arî âlimi Gazzâlî komşu şehirler Tus ve Nişâbur'da ikâmet etmektedir. Bilindiği gibi Gazzâlî, 489/1096 yılında memleketi Tus'a dönmüş ve orada kurduğu medresede eğitim-öğretimin yanı sıra te'lif faaliyetine başlamıştır. 499/1105 yılında ise Sencer'in veziri Fahrülmülk'ün ısrarı üzerine Nişâbur Medresesi'nde ders vermeyi kabul etmiş ve üç yıl bu görevi sürdürmüştür. Daha sonra ise döndüğü Tus şehrinde 508/1111'de vefat etmiştir.[129] Bir diğer önemli Eş'arî âlimi Şehristânî ise 514/1120'de Merv'e gelerek Sultan Sencer'in veziri Ebü'l-Kâsım Muhammed b. el-Muzaffer'in hizmetine girmiş ve bu sırada *el-Milel ve'n-niḥal* adlı eserini yazarak adı geçen vezire ithaf etmiştir.[130] Saffâr'ın, Şehristânî veya Gazzâlî ile görüştüğüne dair herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak Şehristânî ile görüşmüş olması muhtemeldir.

523/1129 tarihinde Merv sürgününden Buhara'ya dönen Saffâr, burada eğitim-öğretim faaliyetlerine başlamıştır. Bu dönemde Batı Karahanlılar üzerinde Sultan Sencer'in ve onun tarafından idarî yönetime çıkarılan hânedanın etkisi devam etmektedir. Aynı şekilde Buhara Hanefîlerinin liderliğine getirilen Burhan Âilesi de gücünü korumaktadır. Bu şartlar altında onun, sürgün dönüşünden vefatı olan 534/1139 tarihine kadar geçen on bir yılda eğitim-öğretim faaliyetlerine odaklandığı söylenebilir. Sürgün dönüşü ilmî faaliyetlere odaklandığına dair en dikkat çekici bilgiyi Kâdî Hâlîdî aktarmaktadır. Kâdî Hâlîdî, bu dönemde Saffâr'dan İmam Buhârî'nin *Câmiʿu'ṣ-Ṣaḥîḥ*'ini dinlediğini belirtmektedir.[131]

Saffâr'ın bir süre Belh şehrinde ikamet ettiği ve orada kendi medresesinin bulunduğu *Risâle fi'l-kelâm* adlı ona atfedilen akâid risâlesinde belirtilmekle birlikte,[132] diğer kaynaklarda bunu doğrulayacak herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

---

[129] Karadaş, *Gazzâlî*, s. 54–55.

[130] Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, s. 232.

[131] İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265–266.

[132] Saffâr, *Risâle fi'l-kelâm*, s. 67 (ان الشيخ الامام الزاهد الصفار في اليوم الذي دعي فبه الاستفتاح كان في بلخ وما خرج من المدرسة). Bu kısım, Bibliotheque Nationale de France nr. 4808'deki nüshada bulunmamaktadır.

Ayrıca Ömer en-Nesefî, onun iki yıl Semerkant'ta ikamet ettiğini ifade etmektedir.[133] Bahsedilen yılların onun hayatının hangi dönemine karşılık geldiği de tespit edilememiştir. Ancak bu şehre gençlik yıllarında eğitim için gitmiş olabilir. Çünkü o yıllarda Semerkant'ta, 495/1067 yılında açılan Hanefî-Mâtürîdî anlayışa göre eğitim veren Tamgaç Han İbrâhim Medresesi bulunmaktadır.

Saffâr, 26 Rebîülevvel 534/1139 tarihinde[134] Buhara'da[135] vefat etmiştir. Sem'ânî, onun kabrinin Ebû Hafs el-Kebîr Tepesi'nde[136] bulunduğunu ve kabrini ziyaret ettiğini belirtmektedir.[137] Vefat tarihi hakkında tek farklı görüş Zehebî'ye aittir. O, Saffâr'ın 532/1137'de vefat ettiğini aktarmaktadır.[138] Saffâr'a öğrencilik yapan ve oğlu Ebü'l-Mehâmid es-Saffâr ile bizzat görüşen Sem'ânî'nin verdiği 534/1139 tarihi, daha isabetli görünmektedir.

---

[133] Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61.

[134] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 347; a.mlf., *et-Taḫbîr*, I, 71; Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 24; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a]; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 186; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 472; Brockelmann, *GAL*, I, 548; a.mlf., *GALS.*, I, 758; Bağdatlı, *İżâḥu'l-meknûn*, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Kehhâle, *Muʿcem*, I, 14; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99; Kavakcı, *Mâvâra al-Nahr İslâm Hukukçuları*, s. 224.

[135] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 344; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Leknevî, *Fevâʾid*, s. 24; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a]*;* Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 186; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 472; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Kehhâle, *Muʿcem*, I, 14; Tünkî, *Muʿcem,* III, 86.

[136] Ebû Hafs el-Kebîr'in türbesi burada bulunmaktadır. Bk. Nerşahî, *Târîḫu Buḫârâ*, s. 88; Frye, *Buhârâ,* s. 146; Barthold, *Türkistan,* s. 107.

[137] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 347; a.mlf., *et-Taḫbîr,* I, 71.

[138] Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92.

3. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Saffâr'ın ilmî kişiliğinin tespiti ve doğru olarak yansıtılması amacıyla bu bölümde hocaları, yazılı kaynakları, İslâmî ilimlere vukûfiyeti, mezhebî eğilimi, farklı inanç ve fikirlere karşı tutumu, eserleri ve öğrencileri hakkında bilgi verilecektir.

3.1. HOCALARI

Saffâr, İmâmü'ş-Şehîd İsmâil b. Ebî Nasr es-Saffâr, Ebû Hafs Ömer b. Mansûr b. Hanb el-Bezzâz, Ebû Muhammed Abdülazîz b. el-Müstekir el-Kermînî, Ebû Muhammed Fazl b. Ebi'l-Fazl Muhammed b. Ahmed el-Cârûdî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Mansûr b. İbrâhim es-Seyyârî, Ebû Bekir es-Sâlâr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mervezî[139] ve Ebû Muhammed Abdülmelik b. Abdurrahmân el-İsbîrî'den[140] ders almıştır. Haklarında bilgi sahibi olunan hocaları hakkında sırasıyla bilgi verilecektir.

3.1.1. İmâmü'ş-Şehîd İsmâil b. Ebî Nasr es-Saffâr

Saffâr, ilk eğitimini babası İmâmü'ş-Şehîd Ebû Ahmed İsmâil b. Ebî Nasr İshâk'tan (ö. 461/1069) almıştır.[141] İsmâil b. Ebî Nasr İshâk, 461/1069'da Karahanlı Hâkanı Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim'in emri ile idam edilmiştir. Bu sebeple "İmâmü'ş-Şehîd" adıyla anılmaktadır.[142] İmâmü'ş-Şehîd, kaynaklarda Hanefî mezhebinin ileri gelen âlimlerinden biri olarak tanıtılmakta,[143] Buhara'da imamlık ve reislik (başkadılık) görevlerini birlikte yürüttüğü ifade edilmektedir.[144] Sem'ânî, onun

---

[139] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 340; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

[140] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25; Tünkî, *Muʿcem,* III, 86 (el-Esterî).

[141] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 340; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92; a.mlf., *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b], 239[a]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 24; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84, 86; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

[142] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 340; Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345 (Ebû Ahmed eş-Şehîd); Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 395; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a]; *Risale-i Bahaiyye*, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 1110, vr. 65[b]; Mercânî, *Ġurfetü'l-ḥavâḳîn,* s. 27.

[143] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 395; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 24.

[144] Frye, *Buhârâ,* s. 182

faziletli bir imam ve hakkı söyleme hususunda kimseden çekinmeyen açık sözlü bir uyarıcı olduğunu belirtmektedir.[145]

Onun, oğlu Saffâr üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Zira Saffâr, "Babam İmâmü'ş-Şehîd" diyerek ona atıfta bulunmaktadır.[146] Saffâr'ın babasından okuduğu eserler ile bu eserlerin rivayet zinciri de bilinmektedir. O, babasından Ebû Hanîfe'nin *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim,*[147] Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Müşkilü'l-Âṯâr*[148] ve Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb el-Buhârî es-Sübezmûnî'nin (ö. 340/952) *el-Keşf fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe*[149] adlı eserlerini okumuştur. Sayılan bu eserler, Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fıkhî görüşlerini içermektedir. Bu açıdan Saffâr'ın ilk hocasından Ebû Hanîfe'nin temel görüşlerini öğrendiği ifade edilebilir. Onun babasından rivayet ettiği bir hadis ile Ebû Hanîfe'nin menâkıbını içeren iki isnâd da bilinmektedir.[150]

3.1.2. Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz

Ebû Hafs Ömer b. Mansûr b. Hanb el-Bezzâz (ö. 466/1074 sonrası) onun hocalarından biridir.[151] Saffâr, ondan, Hanefî fıkhının ilk ve en güvenilir kaynakları

---

145 Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 339-340.

146 Saffâr, *Telḫîs (Tahkik I),* I, 87, 88, 384; Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61.

147 Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 341; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25–26; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85.

148 Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 341; Temîmî, *Ṭabaḳât,* I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 74; Leknevî, *el-Fevâʾid,* s. 25–26; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85.

149 Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 343–344; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25–26; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85.

150 Bk. Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 62
(أخبرنا أبي ، أخبرنا أحمد بن محمد بن مسلم النسفي ، أخبرنا أبو عبد الله بن أبي حفص الحديدي ، أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثي قال: كتب إلى صالح بن رميح ، حدثنا إسماعيل بن عبد الله الفسوي حدثنا أحمد بن الجراح القهستاني ، عن أبي إسحاق الفزاري ، عن أبي حذيفة رحمة الله عن حبيب بن بريدة عن أبيه رضي الله عنه قال : قال رسول الله: القضاة ثلاثة : قاضيان في النار وقاض في الجنة قاض يقضي في الناس بغير علم، وقاض يقضي بغير حق فهذان في النار وقاض يقضي بكتاب الله تعالى فهو في الجنة); Mekkî, *Menaḳib*, I, 118, 188.

151 Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548 (Ebû Hafs Ömer b. Mansûr b. Ḫanb el-Hâfız); a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 340 (Ebû Hafs Ömer b. Mansûr b. Ḫanb el-Bezzâz); a.mlf., *et-Taḥbîr*, II, 178 (Ebû Hafs Ömer b. Mansûr b. Ahmed b. Ḫanb el-Bezzâz); Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185 (Ebû Hafs Ömer b. Mansur el-Bezzâr); Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74 (Ebû Hafs el-Bezzâr); Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25 (Ebû Hafs Ömer b. Mansûr b. Habîb el-Hâfız), 26 (Ebû Hafs); Tünkî, *Muʿcem,* III, 85 (Ebû Hafs Ömer b. Mansûr b. Ḫabîb el-Hâfız); Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462 (Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz); Brodersen, "al-Ṣaffâr al-Bukhārī", s. 144 (Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Manṣūr

arasında yer alan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) es-*Siyerü'l-kebîr,*[152] Ebû Hafs es-Sagîr diye tanınan Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr'in (ö. 270/883) *er-Reddʿalâ ehli'l-ehvâ*'[153] ve Ebû Abdurrahmân b. Ebî'l-Leys'in *Eḥdâṣü'z-zamân* adlı[154] eserlerini rivayet etmiştir.

el-Bezzâz, aynı zamanda Serahsî (ö. 483/1090) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin de hocasıdır. Serahsî ondan es-*Siyerü'l-kebîr*'i nakletmiştir.[155] Nesefî ise Mâtürîdîlerce delil olarak kullanılan "şerâiü'l-İslâm" lafzını içeren Cibrîl hadisini, üç ayrı senedle zikretmektedir. Bu senedlerden ikincisindeki ilk şeyhi, el-Bezzâz'dır.[156] Dolayısıyla aynı hocadan ders alan Saffâr ve Nesefî'nin görüştükleri, hatta ders arkadaşı olabilecekleri akla gelmektedir.

3.1.3. Ebû Muhammed Abdülazîz el-Kermînî

Saffâr'ın bir diğer hocası Ebû Muhammed Abdülazîz b. el-Müstekir el-Kermînî'dir.[157] Saffâr, ondan, Ebû Bekir Muhammed b. Ali Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) *Delâʾilü'n-nübüvve*'si ile Ebû İsâ et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) Kütüb-i Sitte'den sayılan *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*'ini rivayet etmiştir. Her iki eserin ona ulaşan rivayet senedleri bilinmektedir.[158]

---

al-Bazzāz al-Bukhārī). Krş. Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92 (Ali b. Ömer b. el-Ḫanb el-Bezzâz); Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99 (Ömer b.Mansur b. Ḫanb).

[152] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 342; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25–26.

[153] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 344; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74.

[154] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 345.

[155] Serahsî, *Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr,* I, 5.

[156] Ebü'l-Muîn en-Nesefî ←Ömer b. Mansûr el-Bezzâz ← Ahmed b. Amr el-Irâkî ← Ahmed b. Hâlid ez-Zâhid ← Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr ←Babası Ebû Hafs el-Kebîr←Muhammed b. el-Hasan ← Ebû Hanîfe ← Alkame b. Mersed ←Yahya b. Ya'mer ← İbn Ömer ← Hz. Peygamber. Bk. Nesefî, *Tebṣıra*, II, 429.

[157] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 340; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

[158] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 344–345.

3.1.4. Ebû Muhammed Fazl el-Cârûdî

Saffâr, Ebû Muhammed Fazl b. Ebi'l-Fazl Muhammed b. Ahmed el-Cârûdî'den[159] (ö. ?) de ders almıştır. Ondan İbn Zencûye'nin (ö. 251/865)[160] *et-Terġîb* adlı eserini okumuştur. Günümüze ulaşmayan bu eserin ona kimler aracılığıyla ulaştığı da bellidir.[161]

3.1.5. Ebû Ya'kûb es-Seyyârî

V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında vefat ettiği tahmin edilen[162] Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Mansûr b. İbrâhim es-Seyyârî, Saffâr'ın hocalarından biridir.[163] Babası İsmâil es-Saffâr, Ebû Hanîfe'nin *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim* adlı eserini es-Seyyârî'ye okurken çocukluk döneminde olan Saffâr da onları dinleyerek ders almıştır.[164] *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim* ile *el-Fıḳhu'l-ekber*'in râvisi olan es-Seyyârî,[165] Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin de hocasıdır.[166] Aktarılan bilgilerden onun gerek babası gerekse hocaları aracılığıyla Hanefî-Mâtürîdî anlayışı temsil eden âlimlerle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.

3.2. ATIF YAPTIĞI KAYNAKLAR

Saffâr, birçok din, mezhep ve felsefî akıma atıf yapmakta ve görüşlerini değerlendirmektedir. Yaptığı atıflara ve kullandığı kaynaklara bakılarak, onun kendi dönemine kadar ulaşan Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, mezhepler tarihi ve kelâm

---

159 Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 340; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71.

160 Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled el-Horasânî'nin hayatı hakkında bk. Ahmet Yıldırım, "İbn Zencûye", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 462–463.

161 Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 346.

162 Çeker, "Hanefi Mezhebinin Fıkıh Silsileleri", s. 189.

163 Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 340; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25–26; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 176; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

164 Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 341; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25–26; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 176.

165 Mekkî, *Menaḳib*, I, 86; Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", s. 189.

166 Kureşî, *el-Cevâhir,* III, 641 (nr. 1858 "Ebû Yaʿkûb es-Seyyârî"); Sem'ânî, *el-Ensâb,* III, 353 ("es-Seyyârî" md.). Ayrıca Buhara şehrinin faziletine dair aktarılan "hadisin"senedinde Ebû Yaʿkûb es-Seyyârî ve hocası Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî bulunmaktadır (Yâkût, *Muʿcemü'l-Büldân,* I, 354).

kaynaklarından istifade ettiği anlaşılmaktadır. Yetiştiği sosyokültürel çevrenin ona bu kaynaklara ulaşma imkânı sunduğu söylenebilir. Çünkü Saffâr, eğitim ve öğretim yıllarını Hanefî mezhebinin Mâverâünnehir'deki merkezi konumunda olan Buhara'da geçirmiştir. Bu şehirde bulunması gerek fıkhî gerekse itikâdî açıdan Hanefî din anlayışını çok iyi şekilde öğrenmesine ve bu alandaki kaynaklara ulaşmasına fırsat sağlamıştır. Yaklaşık olarak yirmi yedi yıl sürgün hayatı geçirdiği, Selçuklu devletine başkentlik yapan Merv şehri ise zengin kütüphaneleri ile onun farklı kaynaklara, özellikle Eş'arîlik hakkındaki temel eserlere ulaşmasına imkân vermiştir.

Saffâr, bir kısmı günümüze ulaşmayan birçok esere referansta bulunmaktadır. Bu bilgilerin tespiti, kelâm tarihi ve günümüz araştırmaları açısından yararlı olacaktır. Onun referans verdiği kişi ve eserler, Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, tasavvuf, felsefe ve kelâm kaynakları başlıkları altında tanıtılacaktır.

3.2.1. Arap Dili ve Edebiyatı

Saffâr, günümüzde "semantik" olarak adlandırılan bir yöntem kullanmaktadır. Bu yöntemde, kelimelerin etimolojisi ve tarihsel süreçte uğradığı anlamsal değişmeler dikkate alınarak, tartışma konusu olan kavram veya metinlerin doğru olarak anlaşılması hedeflenmektedir. Semantik yöntemi kullanan Saffâr, eserinde Arap diliyle ilgili ilk ve en değerli sözlüklere ve dilbilgisi eserlerine başvurmaktadır. Çok nadir olarak da Arap şiirinden ve deyimlerinden örnekler ve şahitler aktarmaktadır.

Arap dilinin ilk tam sözlüğü olan Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-ʿAyn*'ı,[167] nâdir kelimeleri içeren ve konu temelli tertip edilen ilk lugat kitabı olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Ġarîbü'l-muṣannef*'i,[168] lugat ve nahiv âlimi

[167] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 62, 122, 130, 348, 374, 381, 382, 385, 366, 466, 492; II, 512.

[168] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 528, 573, 593, 692, 789, 793. Hayatı ve eseri hakkında bk. Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *DİA*, İstanbul 1994, X, 244-246. *Ġarîbü'l-muṣannef* için bk. İSAM Ktp., nr. 021157/01–02.

Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve Tefsîru esmâ'illâhi'l-ḥüsnâ* adlı eserleri,[169] alfabetik düzenlenmiş ilk Arapça sözlük olan Arap dili âlimi İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *Cemheretü'l-lüga*'sı[170] ve en güvenilir Arapça sözlüklerden biri olan Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehẕîbü'l-lüġa*'sı[171] kelimelerin etimolojisini ve asıl (vaz') anlamını tespitte Saffâr'ın kullandığı ve atıf yaptığı kaynaklardır. Bu kaynakların tamamı günümüze ulaşmıştır.

Saffâr, Niftaveyh diye meşhur olan Arap dili âlimi İbn Arafe en-Nahvî (ö. 323/935)[172] ile Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'den (ö. 328/940) eser ismi belirtmeden sözcüklerin Arap dilinde hangi anlamda kullanıldığı konusunda örnekler ve açıklamalar aktarmaktadır.[173] İbnü'l-Enbârî'nin Arap dili ve edebiyatını çok iyi bildiği, özellikle Kûfe dil mektebini onun kadar özümseyen bir başka âlimin bulunmadığı kaydedilmektedir.[174]

Onun sıkça atıf yaptığı Halîl b. Ahmed, nahiv ve aruzu sisteme kavuşturan ünlü bir Arap dili âlimidir. *Kitâbü'l-ʿAyn* harflerin diziminde mahreçleri esas alan bir sözlüktür. Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh'in de hocasıdır.[175]

---

[169] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 337; II, 525, 648. *Meʿâni'l-Ḳur'ân*'dan atıf yapılan yerlere bk. Ebû İshak İbrâhim ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve iʿrâbüh,* thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, IV, 177 (er-Rûm 30/3); a.mlf. *Tefsîru Esmâ'illâhi'l-Ḥüsnâ*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut 1406/1986, s. 337 (Ahad ismi). Zeccâc'ın hayatı hakkında bk. Emrullah İşler, "Zeccâc", *DİA*, Ankara 2013, XXXXIV, 173–174.

[170] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 409. Bk. Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1987–1988, I, 298. İbn Düreyd hakkında bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Düreyd", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 416–419.

[171] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 122, 366, 487; II, 791, 793. *Tehẕîbü'l-lüġa* günümüze ulaşmıştır. Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehẕîbü'l-lüġa,* I-XV, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn-M. Ali en-Neccâr, Dâru'l-Mısriyye, Kahire 1384–87/1964–67.

[172] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 119; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185. Niftaveyh'in hayatı ve eserleri hakkında bk. Zülfikar Tüccar, "Niftaveyh", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 82–83.

[173] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 130–131, 492; II, 514, 537, 661. İbnü'l-Enbârî hakkında bk. Emin Işık, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 24–26.

[174] Işık, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", s. 24.

[175] Halîl b. Ahmed'in eserleri şunlardır: *Kitâbü'l-ʿAyn müretteben ʿalâ ḥurûfi'l-muʿcem*, nşr. Abdülhamîd Hendâvî, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003; *Kitâbü'l-Cümel fi'n-naḥv* (nşr. Fahreddin Kabâve, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985. Halîl b. Ahmed'in hayatı için bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed", *DİA,* İstanbul 1997, XV, 309–312.

Saffâr, Arapça dil kaideleri konusunda nahiv ve lugat âlimi Sibeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserine atıf yapmaktadır.[176] *el-Kitâb*, Arap dilinin dilbilgisi (sarfı-nahvi) ve fonetiği alanında ölümsüz bir eser olarak nitelenmektedir.[177]

Saffâr, kelimeleri anlamlandırırken Arap şiirinden çeşitli örnekleri de delil olarak kullanmaktadır.[178] Câhiliye dönemi şâirleri İmruülkays b. Hucr (ö. 540),[179] Zeydü'l-fevâris (ö. ?),[180] Amr b. Külsûm (ö. 684),[181] Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609)[182] ve Nüfeyl b. Habîb el-Has'amî'nin (ö. ?) şiirleri[183] ile şâir sahâbîler Lebîd b. Rebîa (ö. 40/660),[184] Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670),[185] Hassân b. Sâbit (ö. 54/674)[186] ve Nâbiga el-Ca'dî'nin (ö. 65/685)[187] şiirleri, onun delil olarak kullandığı Arap edebiyatı ürünleridir.

Atıf yaptığı kaynaklardan bir diğeri, dedesi Ebû Nasr İshâk b. Ahmed es-Saffâr'dır (ö. 405/1014). Ebû Nasr es-Saffâr; şâir, edîb, fakih ve nahiv âlimi olarak tanınmaktadır.[188] Onun, Arapça dil ilimleri ile şiir ve edebiyat alanlarında uzman olduğu, kendi döneminde tek olduğuna yönelik övgü dolu ifadelerle aktarılmaktadır.[189] Ebû Nasr es-Saffâr'ın Arapça dil ilimleri ile ilgili *Medẖâl ilâ Kitabi's-Sîbeveyh, Medẖâli'ṣ-ṣaġir fi'n-naḥv* ve *er-Red ʿalâ Ḥamza fî Ḥudûṯi't-taṣḥîf* adlı eserleri

---

[176] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* I, 26, 106, 347, 374, 381, 382, 385. Sibeveyh'in eseri yayınlanmıştır. Ebû Bişr Sîbeveyh, *el-Kitâb,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-V, Kahire 1408/1988.

[177] M. Reşit Özbalıkçı, "Sîbeveyhi", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVII, 130–134.

[178] Bk. Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* I, 61, 332; II, 539, 541, 550, 615, 852.

[179] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* II, 780. Atıf yapılan beyit için bk. İmruülkays b. Hucr, *Dîvân*, nşr. Abdurrahman Mustafa, Dâru'l-Ma'arif, Beyrut 1425/2004, s. 21 (1. Beyit).

[180] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* II, 552. Zeyd b. Hasîn b. Dırâr hakkında bk. Ziriklî, *el-Aʿlâm,* III, 58.

[181] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* II, 780 dip. 10 (784). Atıf yapılan beyit için bk. Ahmed Emin eş-Şinkîtî, *el-Muʿallaḳatü'l-ʿaşr ve aḫbâru şuʿarâiha*, Dâru'n-Nasr, t.y., s. 113.

[182] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* I, 87–88, II, 552.

[183] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* II, 501.

[184] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* I, 353.

[185] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* II, 525.

[186] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* I, 442, 631.

[187] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* I, 451.

[188] Sem'ânî, *el-Ensâb,* III, 547; Fârisî, *Kitâbü's-Siyâḳ*, s. 214; Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ,* VI, 66–68; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* I, 200; Kehhâle, *Muʿcem,* I, 340 (nr. 2506).

[189] Sem'ânî, *el-Ensâb,* III, 547; Fârisî, *Kitâbü's-Siyâḳ*, s. 214; Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ,* VI, 66–68; Süyûtî, *Buġyetü'l-vuât*, I, 438.

bulunmaktadır.[190] *Medḫâl ilâ Kitabi's-Sîbeveyh,* Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı Arap dili gramerini konu edinen eseriyle ilgilidir. Bu eser Bedreddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) Kur'ân ilimlerine dair *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân* adlı eserinin temel dil kaynakları arasındadır.[191] Ebû Nasr, Arapça imlâ hatalarını (tashîf)[192] konu alan *er-Red ʿalâ Ḥamza fî ḥudûṣi't-taṣḥîf* adlı eserini,[193] aslen İranlı olan lugat ve nahiv âlimi Hamza el-İsfahânî'nin (ö. 360/971) *et-Tenbîh ʿalâ ḥudûṣi't-taṣḥîf*[194] adlı eserine reddiye olarak kaleme almıştır.[195] İsfahânî'nin *et-Tenbîh* adlı bu eserinde genel olarak dilciler ve ediplerle lugat ve şiir râvilerinin şiir ve nesirde yapmış oldukları nokta, hareke, i'rab ve yazım hatalarına (tashîf-tahrîf) yer verilir. Ebû Nasr'ın bu eseri, Yâkût el-Hamevî, İbn Hallikân gibi birçok müellif tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.[196] Ebû Nasr'ın böyle bir esere reddiye yazmış olması, Arapçaya vukufiyetini ve bu alandaki birikimini göstermektedir. Arap asıllı olan Saffâr da bu dile oldukça vâkıftır. Babası yolu ile dedesinden devraldığı Arapça konusundaki ilmî birikim, kelâm ilmi alanında ona büyük bir imkân ve avantaj sağlamıştır. Bu konudaki yetkinliği, görüşlerini izah ve ispat ederken yaptığı filolojik ve semantik açıklamalarda kendini göstermektedir.

---

[190] Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ,* VI, 67, 69; Süyûtî, *Buġyetü'l-vuât*, I, 438; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* I, 200; Kehhâle, *Muʿcem,* I, 340 (nr. 2506); Kavakcı, *İslâm Hukukçuları,* s. 164–165; Gündüzöz, *Sibeveyh'te Kelime Yapısı*, s. 66; İşler, "Tashîf", s. 129.

[191] Bk. Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 386, 387, 401, 447; III, 132, 140, 214; IV, 102, 103, 125, 180, 181, 185, 186, 226, 255, 258, 262, 275, 313, 325, 363, 368, 376, 410, 416, 420, 421, 424, 436, 443.

[192] Bk. Emrullah İşler "Tashîf", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 128–129.

[193] *er-Red ʿalâ Ḥamza fî Ḥudûṣi't-taṣḥîf* hakkında bk. Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ,* VI, 67, 69; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* I, 200; Kehhâle, *Muʿcem,* I, 340 (nr. 2506); Kavakcı, *İslâm Hukukçuları, s.* 164–165; İşler "Tashîf", s. 129.

[194] *Kitâbü't-tenbîh ʿalâ ḥurûfi't- taṣḥîf,* Muhammed Es'ad Tales'in tahkikiyle basılmıştır (İSAM Ktp., nr. 030416). Bk. Abdülkerim Özaydın, "Hamza el-İsfahânî", DİA, İstanbul 1997.

[195] Özaydın, "Hamza el-İsfahânî", s. 514; Ahmet Güner, "Hamza el-İsfahânî ve Büveyhîler", *DEÜİFD*, sy. XX, İzmir 2004, s. 10; Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ,* VI, 69.

[196] Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ,* VI, 69; Özaydın, "Hamza el-İsfahânî", s. 514; Güner, "Hamza el-İsfahânî ve Büveyhîler", s. 10.

3.2.2. Tefsir

Saffâr, kelâmî görüşlerini açıklarken tefsir ve kıraat ilmi alanında öne çıkan birçok sahâbî ve tâbiîn âlimine dayanmaktadır. Kûfe tefsir mektebinin kurucusu sahâbî Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652),[197] tefsirde otorite kabul edilen sahâbî Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687),[198] tâbiînden kıraat âlimi Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73/692),[199] Esved b. Yezîd (ö. 75/694),[200] Zir b. Hubeyş (ö. 83/702),[201] Saîd b. Cübeyr (ö. 94/714),[202] Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721),[203] Yahyâ b. Vessâk el-Esedî (ö. 103/721),[204] İkrime el-Berberî (ö. 105/723),[205] Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723),[206] Ebû Recâ' el-Utâridî (ö. 105/723),[207] Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732),[208] Katâde b. Diâne (ö. 117/735),[209] yedi kıraat imamından biri olan Âsım b. Behdele (ö. 127/745),[210] Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771),[211] Kûfe nahiv mektebinin temsilcisi ve kıraat âlimi Kisâî (ö. 189/805),[212] nâdir kelimeler konusunda uzman Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820),[213] Kûfe

---

[197] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 125, 256, 469; II, 720, 795, 875, 876, 877.

[198] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 51, 126, 127, 156, 256, 270, 376, 380, 412, 425, 430, 431, 476, 477; II, 557, 580, 591, 592, 596, 610, 614, 712, 788, 791, 794, 827, 829, 847, 882.

[199] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 791–792. Sülemî'nin hayatı hakkında bk. Muhsin Demirci, "Ebû Abdurrahmân es-Sülemî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 87.

[200] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52.

[201] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 791–792. Zir b. Hubeyş hakkında bk. Tayyar Altıkulaç, "Zir b. Hubeyş", *DİA*, Ankara 2013, XXXXIV, 449.

[202] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52, 267, 280, 493; II, 534, 580. Saîd b. Cübeyr'in hayatı hakkında bk. Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Cübeyr", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 552–554.

[203] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 493; II, 734.

[204] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 591.

[205] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 267, 280.

[206] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 489, 493.

[207] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 385. Ebü'z-Zinâd'ın hayatı hakkında bk. Raşit Küçük, "Ebû Recâ' el-Utâridî", *DİA*, İstanbul 1994, 212.

[208] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 256, II, 719.

[209] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 489; II, 535, 545, 721, 724.

[210] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 791–792. Âsım b. Behdele hakkında bk. Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", *DİA*, İstanbul 1991, III, 475.

[211] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 374, 381.

[212] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 381, 382, 385, 386; II, 614. Ali b. Hamza el-Kisâî'nin hayatı ve görüşleri hakkında bk. Tayyar Altıkulaç, "Kisâî, Ali b. Hamza", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 69–70.

[213] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 385. Nadr b. Şümeyl'in hayatı ve eserleri hakkında bk. İsmail Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 281–282.

nahiv mektebinden Ferrâ (ö. 207/822),[214] Basra mektebine mensup dil ve edebiyat âlimi Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830),[215] lugat âlimi Ebû Abdullah İbnü'l-A'rabî (ö. 231/846),[216] Arap dili âlimi Ebü'l-Abbas el-Müberred (ö. 286/900),[217] Kûfe dil mektebi ileri gelenlerinden lugat ve nahiv âlimi Ebü'l-Abbâs Sa'leb (ö. 291/904)[218] ve Arap dili âlimi Ebü'l-Heysem er-Râzî (ö. ?),[219] onun atıf yaptığı tefsir, kıraat ve dil âlimleridir.

Saffâr, elimizde mevcut mushafla ilgili bilgi verirken yedi kıraat imamından biri olan Âsım b. Behdele ile Behdele'nin kıraat aldığı hocaları Ebû Abdurrahmân es-Sülemî ile Zir b. Hubeyş'e atıf yapmaktadır.[220]

Saffâr'ın isim vererek referans gösterdiği tefsir kaynakları sınırlı sayıdadır. Muhammed b. Cerîr et- Tâberî'nin (ö. 310/923) *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân* tefsiri[221] ile Hanefî fakihi ve müfessiri Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân* ve *el-Muḫtaṣar min tefsîri'l-Ḳurʾân* adlı eserleri, onun ismen belirttiği kaynaklardır.[222] Sahasında yazılan ilk örneklerden biri olan *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân,* dinî hükümleri içeren âyetlerin tefsirini konu edinmektedir.[223]

---

[214] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 381, 382, 385, 386, 412; II, 525. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın hayatı ve görüşleri için bk. Zülfikar Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 406–408.

[215] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 343.

[216] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 122.

[217] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 793; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 545.

[218] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 466. Ebü'l-Abbâs Sa'leb'in hayatı ve eserleri hakkında bk. İsmail Durmuş, "Sa'leb", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 25–27.

[219] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 452.

[220] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 791–792. Bahsedilen kıraat imamlarının hayatı hakkında bk. Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", *DİA*, İstanbul 1991, III, 475; Muhsin Demirci, "Ebû Abdurrahmân es-Sülemî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 87; Tayyar Altıkulaç, "Zir b. Hubeyş", *DİA*, Ankara 2013, XXXXIV, 449.

[221] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 794. Atıf yapılan bilgi için bk. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân,* nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Hicr li't-tıbâ'a ve'n-neşr, Kahire 1422/2001, I, 70.

[222] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 264, 368, 469 (2 kez), 790. Cessâs'ın hayatı ve eserleri hakkında bk. Ömer Faruk Harman, "Cessâs", *DİA*, İstanbul 1997, VII, 427–428.

[223] Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* nşr. Sadettin Ünal, İSAM Yay., İstanbul 1995.

Saffâr, İmam Mâtürîdî'nin *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân* adlı tefsirinden ise eser adı belirtmeden alıntı yapmaktadır.[224] "Kelâm Kaynakları" başlığı altında bu konuda bilgi verilecektir.

3.2.3. Hadis

Saffâr, kelâmcı olmasının yanı sıra aynı zamanda hadis ilmiyle de ilgilenen bir âlimdir. Hocası Ebû Muhammed Abdülazîz b. el-Müstekir el-Kermînî'den Ebû İsâ et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*'ini rivayet ettiği bilinmektedir.[225] Ayrıca öğrencisi Kâdî Hâlîdî, ondan 523/1129 yılına kadar pek çok kez İmam Buhârî'nin *Câmiʿu'ṣ-Ṣaḥîḥ*'ini dinlediğini belirtmektedir.[226] Kâdî Hâlîdî, *Câmiʿu'ṣ-Ṣaḥîḥ*'in rivayet senedini şöyle aktarmaktadır: Ebû İshâk es-Saffâr - [İsmâil b. İshâk es-Saffâr[227]] – Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Ahsîkesî – Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî (ö. 320/932) – İmam Buhârî (ö. 256/870).[228] Aktarılan rivayette önemli olan nokta, *Câmiʿu'ṣ-Ṣaḥîḥ*'in en meşhur râvisi olan Firebrî'nin rivayet zincirlerinden birinde onun da yer almasıdır. Zira İmam Buhârî'den bu eseri rivayet eden Firebrî dışındaki diğer üç nüsha, zamanla şöhretlerini kaybetmişler ve yerlerini bugün elimizde bulunan Firebrî nüshasına bırakmışlardır.[229]

Saffâr, kelâmî konuları açıklarken hadis âlimlerinin sözlerine ve görüşlerine de yer vermektedir. Tâbiînden hadis âlimi İbn Ebû Leylâ (ö. 83/702),[230] Saîd b.

---

[224] *"İbadetleri ve diğer dinî uygulamaları (eş-şerʿ) öğrenmenin yöntemi, nakil (es-semʿ); Dini öğrenmenin yolu ise akıldır."* (Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 132; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 193–194). Krş. Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* IV, 112 (en-Nisâ 4/165).

[225] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 344–345.

[226] İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265–266.

[227] Saffâr'ın babası olan bu kişi, Kâdî el-Hâlîdî'nin rivayetinde bulunmamakta, buna karşın *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin "el-Câmiu's-sahîh" maddesinde Ahsikesî'den rivayet eden kişi olarak belirtilmektedir. Kâdî el-Hâlîdî'nin rivayetinde bulunan Saffâr ise *DİA* maddesinde belirtilmemiştir. Ahsîkesî'den onun bizzat dinlemesi makul olmadığından *DİA* maddesindeki bilgiye uygun olarak babası bu rivayet zincirine tarafımızdan eklenmiştir. Krş. Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", s. 117.

[228] İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265–266.

[229] Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", s. 116.

[230] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 641.

Müseyyeb (ö. 94/713),[231] Ebû Amr eş-Şa'bî (ö. 103/721),[232] İbn Sîrîn (ö. 110/729),[233] Vehb b. Münebbih (ö. 114/732),[234] Kûfe muhaddislerinden Amr b. Kays el-Mülâî (ö. 146/763),[235] kıraat âlimi A'meş (148/765),[236] Veki' b. Cerrâh (ö. 197/812),[237] titiz hadis tenkitçilerinden Ebû Saîd el-Kattân (ö. 198/813)[238] ve İbn Râhûye (ö. 238/853)[239] onun, hadisle ilgili atıf yaptığı âlimlerdir.

Saffâr, *Telḫîṣ*'de yer verdiği 191 hadisten sadece on dördünü hangi kaynaktan aldığını belirtmektedir.[240] Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) *Kitâbü'z-Zühd ve'r-reḳâ'iḳ*'i,[241] İbn Zencûye'nin (ö. 251/865) *et-Terġîb*'i,[242] Hasan b. Süfyân eş-Şeybânî'nin (ö. 303/916) *el-Müsnedü'l-kebîr*'i,[243] İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Şe'nü'd-du'a'* adlı sahih duaları içeren eseri,[244] Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Nevâdirü'l-'uṣûl fî eḥâdîṯi'r-resûl* adlı hadis eseri[245] ve Ebû Süleyman el-Hattabî'nin (ö. 388/988) hadis metinlerinde geçen nâdir kelimeleri konu alan *Ġarîbü'l-Ḥadîṯ*'i,[246]

---

[231] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52, 191; II, 765, 769. Saîd b. Müseyyeb'in hayatı hakkında bk. M.Yaşar Kandemir, "Saîd b. Müseyyeb", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 563–564.

[232] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52, 469, 572.

[233] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52, 368, 572.

[234] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 192.

[235] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 883. Amr b. Kays'ın ismi, *Telḫîṣ*'in Brodersen neşrinde ve Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde bulunan nüshasında "Ebû" künyesi eklenmesi nedeniyle hatalıdır (nr. 34 Atf 1220, vr. 166[a]). Brodersen neşrinde nisbesi de "el-Mülâtinî" şeklinde hatalıdır. Krş. *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 573–574; *Telḫîṣ (Âtıf Efendi),* vr. 166[a].

[236] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 528, 692.

[237] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 53; *Telḫîṣ (Tahkik II)*, 144.

[238] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 416 (2 kez). Yahyâ b. Kattân'ın hayatı ve görüşleri için bk. Erdinç Ahatlı, "Yahyâ b. Saîd el-Kattân", *DİA*, Ankara 2013, XXXXIII, 262.

[239] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 723. Saffâr'ın aktardığı hadis için bk. İbnü'l-Mübârek Abdullah b. Vâzıh el-Mervezî, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-reḳâ'iḳ*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut ts., II, 122.

[240] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 131, 171, 178, 269, 276, 283, 494; II, 593, 815, 817, 822, 823, 848, 893.

[241] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 876. İbnü'l-Mübârek'in hayatı hakkında bk. Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, İstanbul 1998, I, 122–124.

[242] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 340, 346; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71.

[243] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 368. Hasan b. Süfyân'ın hayatı ve eserleri hakkında bk. Mustafa Ertürk, "Hasan b. Süfyân", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 352–353.

[244] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 369 (2 kez). Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bk. Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 79–81.

[245] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 377, 378; II, 566, 848, 893. Hakîm et-Tirmizî ve *Nevâdir* adlı eseri hakkında bk. *Nevâdirü'l-'uṣûl fî eḥâdîṯi'r-resûl*, thk. Abdurrahman Umeyra, I-II, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992; Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 196–199.

[246] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 170, 171.

istifade ettiği hadis kaynaklarıdır. Hattâbî'nin eseri basit bir hadis sözlüğü niteliğinde değildir. Bu eserde, günümüzde semantik olarak ifade edilen bir yöntem kullanılarak hadislerde geçen nadir kelimelerin hangi anlamda kullanıldığı açıklanmaktadır.[247] Saffâr da âyet ve hadislerin anlaşılmasında bu yöntemi sıklıkla kullanmaktadır.

Saffâr, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Beyânü müşkili'l-âṯâr* adlı eserine de atıf yapmaktadır.[248] Tahâvî, bu eserinde ihtilaflı olduğu, imkânsız mânalar içerdiği ve diğer delillerle çeliştiği öne sürülen hadisleri açıklamakta ve te'vil etmektedir.[249] Yöntem olarak ise önce hadisin senedini sonra metindeki itiraz noktalarını (müşkilleri) incelemekte ve müteşâbih ifadeler içeren hadisleri âyetlerle karşılaştırmaktadır.[250] Günümüze ulaşan bu eser,[251] Saffâr'ın hadisleri değerlendirme yöntemine etki etmiştir. Bu konu, "Hadisin İtikâdî Alanda Bilgisel Değeri" başlığı altında ele alınacaktır.

3.2.4. Tasavvuf

Saffâr, eserinde İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778) ile Ebû Ali ed-Dekkâk'ı (ö. 405/1015) ismen anmaktadır. O, zâhid ve sûfî İbrâhim b. Edhem'e kerâmetin hak olduğu konusunda,[252] IV. (X.) yüzyılın meşhur sûfîlerinden Dekkâk'a ise inatlaşmaya dayanan ve gerçeğe ulaşmayı hedeflemeyen tartışmaların yanlışlığı hususunda atıf yapmaktadır.[253] Ayrıca ilk dönem sûfîlerinden Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932)

---

[247] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 114–115.

[248] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 382; II, 593, 823.

[249] Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerḥu müşkili'l-âṯâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1415/1994, I, 6; Ayhan Tekineş, "Müşkilü'l-âsâr", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 162.

[250] Tahâvî'nin hadisleri değerlendirirken kullandığı isnad ve metin tenkidi metodu hakkında bk. Bahattin Akbaş, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, AÜ Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, Ankara 2008, s. 73-88; Ayhan Tekineş, "Müşkilü'l-âsâr", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 162, 163.

[251] Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerḥu müşkili'l-âṯâr*, I-XVI, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1415/1994.

[252] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 812.

[253] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 57. Ebû Ali ed-Dekkâk'ın hayatı hakkınd bk. Recep Uslu, "Dekkâk, Ebû Ali", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 112.

Nevâdirü'l-ʾuṣûl fî eḥâdîṯi'r-resûl adlı eserinden hadis nakletmektedir.[254] Buna karşın tasavvufî eserleri kaynak olarak kullanmamaktadır.

3.2.5. Felsefe

İlkçağ Yunan filozoflarından Eflâtun (m.ö. 347),[255] Aristo (m.ö. 322),[256] İskenderiyeli astronom Batlamyûs (m.s. 168)[257] ve İslâmî kaynaklarda Câlînûs diye anılan Grek tabip ve filozofu Galenos (m.s. 200)[258] Saffâr'ın atıf yaptığı ve görüşlerini değerlendirdiği Yunan felsefecileridir. Ayrıca o, Câlînûs'un *el-Menî* isimli eserine dayanarak tıbbın babası sayılan Hipokrat'a (m. ö. 460) da değinmektedir.[259] Saffâr, ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen Ya'kûb el-Kindî (ö. 252/866)[260] ile İslâm dünyasında mülhit diye anılan İbnü'r-Râvendî'den (ö. 301/913) de bahsetmektedir.[261] Onun kendisiyle aynı bölgede yaşamış olan Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) ise atıf yapmaması ilginçtir. Bu durum, felsefeye karşı mesafeli tutumunu yansıtmaktadır.

3.2.6. Kelâm

Saffâr, birçok önemli kelâmcıya ve bir kısmı günümüze ulaşmayan kelâmî eserlere atıf yapmaktadır. Tâbiîn âlimlerinden İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714),[262] fıkıh

---

254 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 377, 378; II, 566, 848, 893.

255 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 80. Eflâtun'un hayatı ve görüşleri için bk. Şehristânî, *el-Milel,* s. 407–417 (trc. s. 307–312); Fahrettin Olguner, "Eflâtun", *DİA*, İstanbul 1994, X, 469–476.

256 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 80; II, 603. Aristo'nun hayatı ve görüşleri için bk. Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, İstanbul 1991, III, 375–378.

257 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 80. Batlamyu hakkında bk. Şehristânî, *el-Milel,* s. 440–441 (trc. s. 330); Cengiz Aydın-Gülseren Aydın, "Batlamyus", *DİA*, İstanbul 1992, V, 196–199.

258 Câlînûs hakkında bk. İlhan Kutluer, "Câlînûs", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 32–34.

259 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 602–603. Hipokrat'ın hayatı ve görüşleri için bk. Esin Kaya, "Hipokrat", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 119–121.

260 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 91; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 169. Krş. Kindî, bilgiyi varlığın hakikatini bilme şeklinde tarif etmektedir (Kindî, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 188. Kindî'nin hayatı ve görüşleri için bk. Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 41-58.

261 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 606. İbnü'r-Râvendî'nin Hişâm b. Hakem hakkındaki görüşü için bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 32 (trc. s. 62); Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 66 (trc. s. 49). İbnü'r-Râvendî'nin hayatı ve görüşleri için bk. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 179–184.

262 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 446; II, 572, 881.

ve hadis âlimi Evzâî (ö. 157/774),[263] Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Züfer (ö. 158/775),[264] tebeu't-tâbiînden Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778),[265] Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 176/792)[266] ve Ehl-i re'y ekolü içinde önemli bir yeri olan Hanefî fakihi Muhammed b. Semâa (ö. 233/848)[267] onun sadece ismen atıf yaptığı kaynaklardır. Müellif ve eser ismi belirterek atıf yaptığı kaynaklar ise hayli fazladır. Bu kaynaklar hakkında, müelliflerinin vefat tarihlerine göre kronolojik sırada bilgi verilecektir.

Onun sıklıkla atıf yaptığı âlim, "inanç ve fıkıh konularında en ince düşünen kişi" olarak nitelendirdiği Ebû Hanîfe'dir.[268] Saffâr, Ebû Hanîfe'nin itikadî konulardaki tutumunu ve görüşleri mezhep olarak isimlendirmekte (Mezheb-i Ebî Hanîfe)[269] ve onun önderliğini yaptığı anlayışa, "Ebû Hanîfe ve ashâbı" şeklinde atıf yapmaktadır.[270] Benzer şekilde Batı Karahanlılar dönemi Hanefî âlimleri gerek itikâdî gerekse fıkhî konularda Ebû Hanîfe'ye bağlılık göstermektedirler.[271] Saffâr, Ebû Hanîfe'nin kullandığı yöntemi, müslümanların şüphelerden kurtuluşu için güzel bir çıkış yolu olarak görmekte, övmekte[272] ve kendisi de bu yöntemi kullanmaktadır.

---

263 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52; II, 723.

264 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 233. Züfer b. Hüzeyl'in hayatı hakkında bk. Murteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *DİA*, Ankara 2013, XXXXIV, 527–530.

265 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52; II, 597, 720, 721. Süfyân es-Sevrî hakkında bk. Recep Özdirek-Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 26–28.

266 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 56.

267 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 131. İbn Semâa'nın hayatı hakkında bk. Cengiz Kallek, "İbn Semâa", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 313–314.

268 Saffâr bu kanaatini, Veki' b. Cerrâh'ın "fıkıh ve kelâmda başkasına nasip olmayan üstünlüğe Ebû Hanîfe erişti" sözüne dayandırır (*Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 53; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 144). Veki' b. Cerrâh, Ebû Hanîfe'ye karşı olumlu tutumu nedeni ile *el-Kâmil* adlı eseriyle tanınan hadis hâfızı ve münekkidi İbn Adî (ö. 365/976) tarafından lanetlenmiştir. Bk. İbn Adî, Abdullah b. Adî b. Abdullah b. Muhammed, Ebu Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil*, thk. Yahya Muhtar Gazâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988, I, 107; Mehmed Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 129.

269 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 37, 350, 374; II, 569.

270 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 349, 350.

271 Pezdevî, *Uṣûlü'l-Pezdevî*, I, 157–166.

272 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 53; *Telḫîṣ (Tahkik II)*, s. 144.

Ayrıca Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerine sıkça yer vermektedir.[273] *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim,*[274] *el-Fıḳhu'l-ekber,*[275] *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ*[276] ve *Risâle ilâ Oṣmân el-Bettî,*[277] onun atıf yaptığı Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen eserlerdir. Saffâr, *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*'i babası İsmâil b. Ebî Nasr'dan,[278] *Risâle ilâ Osman el-Bettî*'yi ise hocası Abdullah el-Üstaz'ın *el-Keşf fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe* adlı eserinden öğrenmiştir.[279] *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*'in ona hangi rivayet zinciriyle ulaştığı da bilinmektedir.[280] Dönemin Hanefî fakihi Ebü'l-Usr el-Pezdevî ise *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ* dışında diğer üç esere atıf yapmaktadır.[281] Buna karşın kardeşi Ebü'l-Yüsr, "Ebû Hanîfe'nin zamanımıza ulaşan kitapları *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim* ve *el-Fıḳhu'l-ekber*'dir." demektedir.[282] Saffâr, çağdaşı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye kıyasla Ebû Hanîfe'nin daha fazla eserine ulaşma imkânı bulmuştur.

Saffâr, Ebû Yûsuf (ö. 182/798)[283] ve Muhammed eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) de atıf yapmakta ve inatlaşmaya dayanan tartışmanın hükmü,[284] fıkhın kapsamı,[285] marifetullâhın gerekliliği,[286] cinlerin âhiretteki durumu[287] ve halku'l-Kur'ân[288] konularıyla ilgili görüşlerini aktarmaktadır. Ayrıca Şeybânî'nin *ed-Diyât,*[289] *el-*

---

[273] Ebû Hanîfe'ye atıf yapılan yerler için bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 37, 52, 53, 54, 56, 65, 67, 69, 70, 75, 76, 131, 132, 133, 151, 166, 180, 184, 209, 251, 293, 294, 348, 349, 350, 368, 374, 382, 284, 399; II, 555, 558, 743, 744, 770, 851, 881, 886; a.mlf., *Risâle fi'l-kelâm,* s. 46, 47, 51, 64.

[274] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 194, 210; II, 691, 725 (2 Alıntı), 726.

[275] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 558, 575.

[276] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 34; Ebû Hanîfe, *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ*, s. 52 (trc. s. 42).

[277] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 54 *(er-Risâle).*

[278] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 341; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25–26; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85.

[279] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 54.

[280] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 341–342; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25–26; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 176.

[281] Pezdevî, *Uṣûlü'l-Pezdevî*, I, 157.

[282] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 4 (trc. s. 5)

[283] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 56, 57.

[284] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 57.

[285] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 68–69.

[286] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 131.

[287] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 584.

[288] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 770.

[289] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 126.

Câmiʿu'l-kebîr,[290] *es-Siyerü'l-kebîr* [291] ve *el-ʿİtḳ*[292] adlı eserleri, ismen belirttiği kaynaklar arasında yer almaktadır. Saffâr, es-*Siyerü'l-kebîr*'i hocası Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz'dan okumuştur. Bu eserin rivayet senedi de bilinmektedir.[293]

Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Mutî' el-Belhî'ye (ö. 199/814) de atıf yapan Saffâr, onun râvisi olduğu *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ*'a[294] dayanarak Ebû Hanîfe'nin inanç konularıyla ilgilenen ilmi "*el-Fıḳhü'l-ekber*" diye isimlendirdiğini belirtmekte[295] ve Ebû Hanîfe'nin kabir azabı hakkındaki görüşünü aynen aktarmaktadır.[296]

Saffâr, Ehl-i sünnet kelâm anlayışının öncülerinden İbn Küllâb el-Basrî'yi (ö. 240/854), "mütekellim Abdullah b. Saîd el-Kattân" diye anmakta ve onun görüşlerini benimseyen Saîdiyye (Küllâbiyye) fırkasına da değinmektedir.[297] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, İbn Küllâb el-Basrî'nin görüşlerini kabul eden bir grubun Mâverâünnehir bölgesinde bulunduğunu, ancak daha sonra bu grubun kaybolduğunu ifade etmektedir.[298] Makdisî'nin tespitine göre Küllâbiyye, Eş'arîliğin kapsamına girerek bu mezheple bütünleşmiştir.[299]

---

[290] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 132; II, 701, 702.

[291] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 133; II, 702.

[292] Brodersen, "Mukaddime", *Telḫîṣü'l-edille,* I, 15.

[293] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 342; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25–26.

[294] *el-Fıḳhu'l-ekber*, Ebû Mutiʿ el-Belhî ve Hammâd b. Ebû Hanîfe yoluyla rivayet edilmiştir. Ebû Muti' rivayeti sonradan *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ,* Hammâd rivayeti ise *el-Fıḳhu'l-ekber* olarak tanınmıştır. Bk. Şerafettin Gölcük-Adil Bebek, "el-Fıkhu'l-ekber", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 544.

[295] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 65; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 153. Fıkhu'l-ekber isimlendirmesi konusunda bk. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 165.

[296] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 558. Saffâr'ın alıntıladığı kısım için bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ*, s. 57(trc. s. 44).

[297] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 195, 293, 310, 348, 351; II, 724 (Saîdiyye), 725. İbn Küllab'ın hayatı ve görüşleri hakkında bk. Hüdâ bint Nâsır b. Muhammed eş-Şelâlî, *Arâu'l-Küllâbiyyeti'l-ʿaḳâ'idiyye ve Eseruhâ fi'l-Eşʿariyye*, Mektebet'r-Rüşd, Riyad 1420/2000; Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Emin Yay., Bursa 2006, ss. 9–128; Mehmet Kalaycı, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *AÜİFD*, c. 51, sy. 2 (2010), ss. 399–431; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 156–157.

[298] Nesefî, *Tebṣıra*, I, 310.

[299] Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm*, s. 37.

Onun atıf yaptığı bir diğer kaynak İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) öğrencisi[300] tefsir ve hadis imamlarının öncülerinden Hüseyin b. Fazl el-Becelî (ö. ?) ve onun görüşlerini benimseyen Hüseyniyye fırkasıdır.[301]

Mütekellim olarak nitelendirerek atıf yaptığı bir diğer âlim, Ehl-i sünnet kelâm anlayışının öncülerinden Hâris el-Muhâsibî'dir (ö. 243/857).[302]

Hanefî fakihi ve kelâm âlimi Muhammed b. Şücâʿ İbnü's-Selcî (ö. 266/880) ve onun *er-Red ʿale'l-Müşebbihe* adlı eseri, Saffâr'ın kaynakları arasındadır.[303] Günümüze ulaşmayan bu eser, Müşebbihe fırkasının delil olarak kullandığı hadislerin te'vilini konu edinmektedir.[304]

Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr'in (ö. 270/883) *er-Redd ʿalâ ehli'l-ehvâ'* adlı eseri, Saffâr'ın temel kaynakları arasındadır.[305] O, Hanefî âlimlerce yazılan

---

[300] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Neş., İstanbul 1346/1928, s. 309.

[301] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 351; II, 724. Hüseyin el-Becelî'nin görüşleri hakkında bk. Nesefî, *Tebṣıra,* II,406, 443, 530. Becelî'nin anlam bakımından atasözleriyle aralarında uygunluk bulunduğu farzedilen altmış bir gizli meseli ihtiva eden eseri bulunmaktadır. Bk. Hüseyin b. Fazl el-Becelî, *el-Emṣâlü'l-kâmine fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm,* nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1412/1992; Bedrettin Çetiner, "Mesel (Tefsir)", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, 299–301.

[302] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 348. Muhâsîbî'nin hayatı ve görüşleri için bk. Hâris el-Muhâsîbî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân: Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, trc. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2006; Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İnsan Yay., İstanbul 2005; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 13-16.

[303] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 610, 695, 696. İbnü's-Selcî'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bk. Cengiz Kallek, "İbnü's-Selcî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 203–204.

[304] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 690–691.

[305] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I)*, I, 47 (Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasında yaşandığı aktarılan kader tartışması), 50 (Hz. Ali'nin bir şahısla kader konusunda tartışması), 55 (Ebû Hanîfe'nin Gaylân ed-Dımaşkî'nin görüşünü benimseyen bir kişi ile tartışması); 120 ("Allah bir şey yarattı, onu akıl olarak isimlendirdi ve onu Âdem'e koydu" anlamında hadis rivayeti), 262 (Ruh hk.); II, 567 (Kabir azabı), 572 (Düşük olan çocuğun âhiretteki durumu), 743 (Ebû Hanîfe ile Gaylân ed-Dımaşkî'nin tartışması), 815 (Hilafetin otuz yıl olduğuyla ilgili hadis), 817 (Halife tayini), 826 (Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir hakkındaki sözü), 848 (Şeriat hk. hadis), 849 (Zındık hk.), 880 (Mîzan hk. hadis). Temîmî, *er-Redd ʿalâ ehli'l-ehvâ'yı* Ebû Hafs el-Kebîr'e nisbet ederek Saffâr'ın bu eseri babasından okuduğunu aktarır. *Ṭabaḳât*'nin muhakkiki Muhammed Hulv ise bu eseri Ebû Abdullah Muhmmed b. Ebî Hafs Kebir'e nisbet ederek dipnotta hatayı düzeltmiştir (*Ṭabaḳât,* I, 185). *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin "Saffâr, Ebû İshak" maddesinde Ebû İshak es-Saffâr'ın atıfta bulunduğu bu eser, Ebû Hafs el-Kebîr'e nisbet edilir (Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 463). Oysa bu eser, Saffâr'ın de açıkça belirttiği gibi Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr'e aittir. Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 47, 50, 55, 120, 262; II, 567, 743, 825, 817, 826, 848, 880. Ayrıca bk. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 261.

mezhepler tarihi kaynaklarının[306] ilk örneklerinden olan ve günümüze ulaşmayan bu esere sıkça atıf yapmaktadır. Bu atıflardan Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr'in Mâverâünnehir'de Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin önemli bir temsilcisi olduğu anlaşılmaktadır. Saffâr, *er-Redd ᶜalâ ehli'l-ehvâʾ*yı hocası Ebû Hafs Ömer b. Mansûr Bezzâz'dan rivayet etmiştir. Bu eserin rivayet senedi de bilinmektedir.[307]

Saffâr, İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) ve eseri *el-Maᶜârif*'e de atıf yapmaktadır. *el-Maᶜârif*'de Hz. Âdem'den İslam'ın doğuşuna kadar olan dönem özetlendikten sonra İslâm'ın başlangıcından Halife Müstaîn-Billah (ö. 252/866) dönemimin sonuna kadarki yıllar hakkında ansiklopedik bilgi verilmektedir.[308] Saffâr, günümüze ulaşan bu eserden, nur ve zulmetin yaratılmasıyla ilgili kısmı aynen aktarmaktadır.[309]

Onun önemli oranda atıf yaptığı bir diğer âlim, mütekellim olarak nitelendirdiği Ebü'l-Abbas el-Kalânisî'dir (ö. IV./X. yy. başları).[310] Erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcısı olan Kalânîsî'nin eserleri günümüze ulaşmamıştır. Saffâr'ın eseri *Telḫîṣ*, onun görüşlerini aktaran önemli bir kaynaktır.

Onun istifade ettiği bir diğer âlim, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'dir (ö. 321/933).[311] Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin akâide ve fıkha dair görüşlerini Mısır ve çevresinde yayan önemli bir âlimdir.[312] Saffâr, onun *Müşkilü'l-Âṯâr*[313] adlı eserine atıf yapmaktadır. O,

---

[306] Hanefî fırak geleneğinde mezheplerin tasnifi konusunda bk. Muzaffer Tan, "Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", *AÜİFD*, c. XLIX, sy. II (2008), ss. 121–152.

[307] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 344; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74.

[308] İbn Kuteybe hakkında bk. Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 145–149. *el-Maᶜârif,* Hasan Ege tarafından *el-Maarif, Nebiler ve Sahabilerin Sireti* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul ts .).

[309] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 767; İbn Kuteybe, *el-Maᶜârif*, s. 9.

[310] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 103, 184, 195, 208, 212, 233, 239, 240, 314, 315, 332, 334, 348, 416, 478, 486; II, 676, 911. Kalânîsî'nin hayatı ve görüşleri hakkında bk. M.Sait Özervarlı, "Kalânisî, Ebü'l-Abbas", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 223–224.

[311] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 382, 488, 494; II, 593, 594, 823, 890.

[312] Salih Sabri Yavuz, "Tahâvî (Akaide Dair Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 388–389. Tahâvî'nin hayatı ve itikâdî görüşleri hakkında bk. Arif Aytekin, *Ebu Cafer et-Tahâvî'nin Akîdesi ve Selef Akîdesindeki Yeri*, İstanbul 1996, ss. 23–272; Davut İltaş, "Tahâvî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 385–388.

[313] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 341; Temîmî, *Ṭabaḳât,* I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 74; Leknevî, *el-Fevâʾid,* s. 25–26; Tünkî, *Muᶜcem,* III, 85.

Müşkilü'l-Âṯâr'ı babası İsmâil b. Ebî Nasr es-Saffâr'dan okumuştur. Bu eserin Saffâr'ın da yer aldığı rivayet zinciri bilinmektedir.[314]

Arap dili ve edebiyatı alanında öne çıkan Ebû Bekir Muhammed b. Kâsım el-Enbârî'nin (ö. 328/940) *er-Red ʿalâ ehli'l-ilḥâd fi'l-Ḳurʿân* adlı eseri de Saffâr'ın kullandığı kaynaklar arasındadır.[315] Âyetler arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilâf ve tenâkuzları (müşkil) konu edinen bu eser,[316] günümüze ulaşmamıştır.

Onun kaynaklarından biri de İmam Mâtürîdî'dir.[317] Saffâr, Allah'ı bilmenin yönteminin akıl yürütme olduğunu savunurken görüşlerini Ebû Hanîfe'ye dayandırdıktan sonra önceki ve sonraki imamlarımız da bu görüştedir diyerek, Ehl-i sünnet imamlarından biri olarak tanıttığı İmam Mâtürîdî'ye atıf yapmaktadır. Onun bu ifadesinden, İmam Mâtürîdî'yi Ehl-i sünnet inancını savunan "imamlardan biri" olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. İmam Mâtürîdî'den ibadetleri ve diğer dinî uygulamaları öğrenmenin kaynağının vahiy, "dini" öğrenmenin yolunun ise akıl olduğu görüşü[318] ile ilâhî mesajları iletmekle görevli meleklerin peygamber olmayan insanlardan üstün olduğu kanaatini aktarmaktadır.[319]

Saffâr, eser ismi belirtmeden İmam Mâtürîdî'ye sınırlı sayıda atıf yapmaktadır. Oysa Batı Karahanlılar döneminin Hanefî anlayıştaki kelâmcıları Ebü'l-Mûin en-Nesefî ve öğrencisi Alâeddin es-Semerkandî, Matüridi'ye çokça atıfta bulunmakta ve onu "Ehl-i sünnet'in reisi" olarak nitelendirmektedirler.[320] Saffâr'ın İmam Mâtürîdî'ye bakışı, onu "Ehl-i sünnet önderlerinden biri" olarak gören Ebü'l-Yüsr el-

---

[314] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 341–342; Temîmî, *Ṭabaḳât,* I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 74; Leknevî, *el-Fevâʾid,* s. 25–26; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85.

[315] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 130–131, 492; II, 514, 537, 661. İbnü'l-Enbârî hakkında bk. Ahmet İhsan Türek, *Abu Bakr Muhammad İbnü'l-Anbari: Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Kitab az-Zahir*, Erzurum 1966; Emin Işık, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 24–26.

[316] Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 165.

[317] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 806; a.mlf., *Risâle fi'l-kelâm*, s. 46, 60, 67.

[318] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 132; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 193–194. Mâtürîdî'nin bu görüşü için bk. Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* IV, 112 (en-Nisâ 4/165).

[319] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 806; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 548.

[320] Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 3, 191.

Pezdevî'ninkine benzemektedir. Yaptığı atıflardan, İmam Mâtürîdî'ye değer verdiği anlaşılmakla birlikte, onu "mezhep imamı veya kurucusu" olarak kabul ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple Batı Karahanlılar döneminde daha açık bir ifade ile VI. (XII.) yüzyılın ilk çeyreğinde İmam Mâtürîdî'nin önderlik otoritesinin ve Mâtürîdîliğin ekolleşmesinin hâlâ tamamlanmadığı kanaatindeyiz. Bize göre İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinin ekolleşmesi VI. (XII.) yüzyılın son yarısına gelindiğinde tamamlanmıştır. Bu durum, Sâbûnî'nin ifadelerinden de anlaşılmaktadır.[321] Dolayısıyla çalışmamızda Saffâr'ı, "Mâtürîdî" kelâmcısı olarak değil, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı olarak nitelendirmekteyiz.

Saffâr, Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Münteḳâ* adlı eserine de atıf yapmaktadır.[322] Sâmânîler zamanında bir süre vezirlik yapan Hanefî fakihi Hâkim eş-Şehîd'in tam ismi, Ebü'l-Fazl Hâkim eş-Şehîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî'dir. Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerini toplayan önemli kitaplardan biri olan *el-Münteḳâ,* müellifin diğer eseri *el-Kâfî* kadar yaygınlaşmamış ve zaman içinde kaybolmuştur.[323]

Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb el-Üstâz el-Buhârî es-Sübezmûnî'nin (ö. 340/952) *el-Keşf fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe* adlı eseri, Saffâr'ın temel kaynakları arasındadır.[324] Sâmânî emîri İsmâil b. Ahmed döneminde yaşamış olan Sübezmûnî, fetvâlarına itibar edildiği için Abdullah el-Üstâz diye anılmıştır.[325] Saffâr, *el-Keşf fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe*'den *Risâle ilâ Osman el-Bettî*'yi öğrenmiş ve bu risâleden inanç konusunda karşılaşılan soru ve şüphelerin cevaplanmasıyla ilgili kısmını aynen

---

321 Sâbûnî, *el-Bidâye,* s. 34.

322 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 68, 132, 383; II, 886. Krş. *Telḫîṣ*'i tahkik eden Brodersen, Saffâr'ın *el-Münteḳâ*'yı nisbet ettiği Hâkim eş-Şehîd'in Saffâr'ın babası olabileceğini belirtir (Brodersen, "Mukaddime", *Telhîsü'l-edille*, I, 7). Bu görüş, Hâkim eş-Şehîd'in biyografisi açık şekilde bilindiği için isabetli değildir. Onun hayatı hakkında bk. Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", s. 195–196.

323 Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 195–196.

324 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 54 (2 kez), 55; II, 575, 700, 701–702, 719, 720, 837.

325 Sem'ânî, *el-Ensâb,* I, 129 (el-Üstâz), III, 213 (es-Sübezmûnî); Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 344–345 (nr. 734); Ziriklî, *el-Aʿlâm,* IV, 120 (es-Sebezmûnî).

aktarmıştır.[326] Yine aynı eserden Ebû Hanîfe'nin birçok kelâmi görüşünü nakletmektedir.[327] *el-Keşf,* günümüze ulaşmamıştır. *Telḫîṣ,* Abdullah el-Üstâz ve eseri *el-Keşf fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe* hakkında bilgi içeren nadir eserler arasındadır. Saffâr, bu eseri babasından rivayet etmiştir. Eserin rivayet senedi de bilinmektedir.[328]

Saffâr, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tenbîhu'l-ġâfilîn* adlı eserine, kabir azabına sebep olan günahlar konusunda atıf yapmaktadır.[329] Ebû'l-Leys'in tam adı, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim es-Semerkandî'dir. Sâmânîler döneminde yaşamış meşhur Hanefî fıkıh ve kelâm âlimidir. *Büstânü'l-ʿârifîn*, *ʿUyûnu'l-mesâil*, *en-Nevâzil*, *el-Fetâvâ* ve *et-Tefsîr* adlı eserleri bulunmaktadır.[330]

Onun alıntı yaptığı bir diğer kaynak, Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'nin (ö. 362/973) *Ġarîbü'r-rivâyât* adlı eseridir.[331] İleri gelen Hanefî fakihlerden olduğu için Ebû Hanîfe es-Sagîr diye anılan Hinduvânî, uzun yıllar Buhara'da ders vermiş ve bu şehirde Hanefî anlayışın yerleşmesinde etkili olmuştur.[332] Saffâr, günümüze ulaşmayan bu eserden inatlaşmaya dayanan ve gerçeğin ortaya çıkmasını hedeflemeyen tartışmaların Muhammed eş-Şeybânî tarafından yasaklandığına ilişkin bir rivayeti aktarmaktadır.[333]

Saffâr'ın atıf yaptığı kelâmcılardan biri de dedesi Ebû Nasr İshâk b. Ahmed es-Saffâr'dır (ö. 405/1014). Ebû Nasr es-Saffâr, Buhara'da doğmuş, öğrenimi burada

---

[326] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 54.

[327] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 575 (Ebû Hanife'nin, organların her birinin iman ettiğiyle ilgili sözü); 701–702 (Ebû Hanife'nin, Cehm b. Safvan ile münâzarası), 719 (İmanda istisna), 720 (3 kez: İmanda istisna), 837 (Kûfe halkının diğer şehir ahalisince sevilmeme nedeni).

[328] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 343–344; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 25–26; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85.

[329] Saffâr, *Risâle fi'l-kelâm,* s. 65; *Risâle fi'l-Kelâm (Şehit Ali Paşa, nr. 001706/1),* vr. 17[a]; *Uṣûlü's-Saffâr,* Beyazıd Devlet Ktp. nr. 007886/9, vr. 90[b]-91[a].

[330] İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 310 (nr. 305); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 35; Aydınlı, *Semerkant Tarihi, s.* 451-453; Yazıcı, "Semerkandî, Ebü'l-Leys", s. 474-475. Ayrıca bk. İshak Yazıcı, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Atatürk Ü Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, Erzurum 1982.

[331] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 57; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 149.

[332] Mehmet Erdoğan, "Hinduvânî", *DİA,* İstanbul 1998, XVIII, 118.

[333] Saffâr, Telḫîṣ *(Tahkik I),* I, 57.

tamamlamış, Hac ibadeti amacıyla Bağdat'a ve Hicaz bölgelerine seyahat etmiş ve Mekke'ye yerleşerek ilmî faaliyetlerini burada gerçekleştirmiştir. Onun, 405/1014 senesinden sonra Taif'te vefat ettiği ve kabrinin orada bilinir olduğu aktarılmaktadır.[334] Saffâr, dinî konularda tartışma yapılmasının yasaklanmasının şeriata ve akla aykırı olduğuyla ilgili Ebû Nasr es-Saffâr'ın görüşünü aynen aktarmaktadır.[335]

Saffâr, "Babam İmâmü'ş-Şehîd" diyerek babası İsmâil es-Saffâr'a da atıfta bulunmaktadır.[336] Bu atıflardan, bir dönem Buhara'da Hanefî âlimlerin reisliğini üstlenen Saffârî Ailesi'nin, kelâm ilmini dinen meşru görmeyenlere karşı bu ilmin gerekliliğini savunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tutumları ve diğer kelâmî görüşlerine dayanarak Saffâr, babası İmâmü'ş-Şehîd İsmâil ve dedesi Ebû Nasr es-Saffâr'ın Hanefî-Mâtürîdî anlayışı benimsedikleri söylenebilir.[337]

Saffâr'ın bir diğer kaynağı, Şemsüleimme Serahsî'nin (ö. 483/1090) Hanefî fıkhına dair yazdığı kapsamlı eseri *el-Mebsûṭ*'tur. Bu esere, sükûnun (durağanlığın) araz olmasıyla ilgili tartışma kapsamında atıf yapmakta ve ayrıntılı açıklamalar konusunda *el-Mebsûṭ*'a yönlendirmektedir.[338]

Saffâr, birçok mezhebe değinmekte ve görüşlerini değerlendirmektedir. Bununla birlikte bilgi verdiğimiz kaynaklar dışında sadece Eş'arî kelâmına ait eserlere müellif isimlerini belirterek atıf yapmaktadır. Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Maḳâlât*'ı,[339] Ebû

---

[334] Hâtîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd,* VII, 447–448 (nr. 3415); Fârisî, *Kitâbü's-Siyâḳ*, s. 214; Sem'ânî, *el-Ensâb,* III, 547–548 Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ,* VI, 66–68; Kureşî, *el-Cevâhir,* I, 143; Celâleddin es-Süyûtî, *Buġyetü'l-vuât fî ṭabaḳâti'l-lüġavıyyîn ve'n-nuḥât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Mektetü'l-Asriyye, Lübnan t.s., I, 438; Kefevî, *Ketâib,* vr. 227[b]; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn,* I, 200; Kehhâle, *Muʿcem,* I, 340; *Kavakcı, İslâm Hukukçuları,* s. 152.

[335] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 57–58 (2 kez).

[336] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 87–88; Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61.

[337] Ebû Nasr es-Saffâr'ın Hanefî-Mâtürîdî anlayışı benimsediğiyle ilgili tespit için bk. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 262; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

[338] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 233. Saffâr, sükûn hakkında *Mebsûṭ*'un "Yemin" bölümünün "Birlikte Oturmaya İlişkin Yemin" başlığına atıf yapmaktadır. Bk. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1409/1989, VIII, 163 (Bâbü'l-Müsâkene, ss.161-168); a.mlf., *Mebsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit, Gümüşev Yay., İstanbul 2008, VIII, 260-271.

[339] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 860. O, Ebü'l-Huzeyl'in cennetlikler cennette, cehennemlikler de cehennemde hareketsiz kalacak görüşünü *Maḳâlât*'tan alıntılar. Bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 475. Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin Hişâm b. Hakem'e tecsîm anlayışını nisbet etmesini aynı lafızlarla olmasa da

Bekir Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) *Delâʾilü'n-nübüvve*'si,[340] Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî'nin (ö. 391/1001) *Fi'l-kelâm ʿale'l-müteşâbih*'i,[341] İbn Fûrek'in (ö. 403/1013) *el-Maḳalât ʿani'l-Eş'arî*[342] ve *Müşkilü'l-ḥadîs*[343] adlı eserleri onun kaynakları arasındadır. Saffâr'ın Eş'arîlik hakkındaki bilgilerini, bu mezhebin aslî kaynaklarından edindiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Nazzâm'ın bazı kitaplarını okuduğu bilinmektedir.[344] Buna karşın Mu'tezile ve diğer mezheplerle ilgili bilgilere bu mezheplerin aslî kaynaklarından daha çok Hanefî ve Eş'arî âlimlerinin eserlerinden ulaştığı söylenebilir.

3.3. İSLÂMÎ İLİMLERE VUKÛFİYETİ VE ETKİSİ

Zühd, takva, fazilet ve güzel ahlâk sahibi bir fakih olarak nitelenen Saffâr, bu özelikleri ile tanınmaktadır. Yöneticilere riyakârlık ve dalkavukluk yapmaktan babası İmâmü'ş-Şehîd gibi uzak durduğu, yöneticilerin baskılarına boyun eğmediği ve doğru bildiği konuları söylemekten çekinmediği bilinmektedir.[345]

Döneminde etkin bir âlim olan Saffâr, sürgüne gönderilmeden önce Buhara Hanefî âlimlerinin reisliği görevini yürütmüştür. Babası İsmâil b. Ebî Nasr İshâk'ın Karahanlı hâkanı Şemsülmülk tarafından idam ettirilmesi ve kendisinin de Batı Karahanlılar'a etki eden Selçuklu Meliki Sencer tarafından sürgüne gönderilmesi, devlet adamları ile yakın ilişki içinde olmadığını göstermektedir.

---

anlam olarak *Maḳâlât*'tan aktarmaktadır. Bk Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 606. İbnü'r-Râvendî'nin Hişâm b. Hakem hakkındaki görüşü için bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 32 (trc. s. 62); Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 66 (trc. s. 49).

340 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 84–85; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 164. Saffâr, *Delâʾilü'n-nübüvve*'yi hocası Ebû Muhammed el-Kermînî'den rivayet etmiştir. Bu eserin ona ulaşma senedi de bilinmektedir. Bk. Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 344.

341 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 695, 696.

342 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 140; II, 571, 584, 695–696.

343 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 695–696.

344 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 86–87.

345 Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; a.mlf., *el-Münteḫab,* I, 339; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm,* XXXVI, 345; Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 74; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268ª, 296ª; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 186; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 26; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84–85; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 224; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 333; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

Saffâr; özellikle fıkıh, hadis, Arap dili ve kelâm gibi İslâm ilimlerdeki birikimi ile öne çıkmaktadır. Bununla birlikte Eflâtun, Aristo, Câlînûs ve Kindî gibi felsefecilerin görüşlerine ve cevher, suret, heyûlâ gibi felsefî kavramlara atıfta bulunması,[346] Ehl-i mantık adlandırması ile mantıkçılara ve tanım, tanımın sıhhat şartları ve önermenin döndürülmesi (aks) gibi mantıkla ilgili konulara değinmesi,[347] felsefe ve mantık alanında da belli bir birikime sahip olduğu göstermektedir. Saffâr'ın İslâmî ilimlere vukûfiyeti konusunda ayrı başlıklar altında bilgi verilecektir.

3.3.1. Arap Dili

Arap asıllı olan ve sahâbî soyundan gelen Saffâr, Arap diline oldukça vâkıftır. Bu alandaki bilgi birikimini, babası aracılığıyla dedesi Ebû Nasr İshâk es-Saffâr'dan (ö. 405/1014) devraldığı anlaşılmaktadır. Ebû Nasr es-Saffâr; şâir, edip ve nahiv âlimi olarak tanınmaktadır. Ebû Nasr'ın, Arapça dil ilimleri ile şiir ve edebiyat alanlarında uzman olduğu, kendi döneminde tek olduğuna yönelik övgü dolu ifadelerle aktarılmaktadır. Saffâr, Arap dili alanındaki bilgi birikimini kelâmî görüşlerini izah ve ispat ederken kullanmaktadır. Onun kelâm yönteminin en belirgin yönü, dil mantığına dayanmasıdır. Bu konu, "Atıf Yaptığı Kaynakları" ve "Lugavî (Semantik) İstidlâl" başlıkları altında ele alınmıştır.

3.3.2. Fıkıh

Saffâr, yetiştirdiği Hanefî âlimler ile tanınan bir aile içinde büyümüştür. Büyük dedesi, dedesi ve babası kendi dönemlerinde Hanefî mezhebin ileri gelen âlimleri arasında sayılmaktadır.[348] Aynı şekilde oğlu Ebü'l-Mehâmid es-Saffâr da bu çizgiyi

---

[346] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 80.

[347] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 84; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 164.

[348] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 395, 142–143; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 24; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 224; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462; Brodersen, "al-Ṣaffâr al-Bukhārī", s. 144.

devam ettirmiştir.[349] Saffâr, önemli bir Hanefî fakihidir.[350] Fıkıh kitaplarında "eş-Şeyh el-İmam ez-Zâhid es-Saffâr" ismiyle kendisine yapılan atıflar bulunmaktadır.[351] Zâhirüddin Ali b. Abdülazîz el-Merginânî (ö. 506/1112), namazla ilgili bir konuda "İmam es-Saffâr" diyerek ona atıf yapmaktadır.[352] Merv'e sürgüne gönderilmesinden sonra yerine Buhara başkadısı olarak atanan Abdülazîz b. Ömer b. Mâze'nin torunu ve kendisi de başkadı (sadr) olan Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219),[353] *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fiḳhi'n-Nuʿmânî* adlı eserinde Saffâr'a kırk üç kez fıkhî konular kapsamında değinmektedir.[354] Osman b. Ali ez-Zeylaî (743/1342), Ebü'l-Berâkât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-deḳâ'ik* adlı eserine yazdığı şerh *Tebyînü'l-ḥaḳâ'iḳ*'de bir kez onun görüşünü belirtmektedir.[355] Ekmeledin el-Bâbertî (ö. 786/1384), Osmanlı döneminde Anadolu'da yaygın şekilde okunan *el-ʿİnâye şerḥu'l-Hidâye* adlı eserinde aynı şekilde ona atıf yapmaktadır.[356] Bedreddin Aynî (ö. 855/1451), *el-Binâye fî şerḥi'l-Hidâye* adlı eserinde biri itikadî bir konuda olmak üzere üç kez onun görüşüne yer vermektedir.[357] İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474), İbnü'l-Hümâm'ın *et-Taḳrîr* adlı eserinin şerhi *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr*'de iki kez ona atıf yapmaktadır.[358] İbn Nüceym (ö.

---

[349] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 395, 142–143; Kefevî, *Ketâib,* vr. 296a; Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 24; Tünkî, *Muʿcem,* III, 86; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 224; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462; Brodersen, "al-Ṣaffâr al-Bukhārī", s. 144–145.

[350] Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 73; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 185; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32.

[351] Kavakcı, *İslâm Hukukçuları,* s. 224.

[352] Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[b].

[353] Burhâneddin el-Buhârî'nin hayatı hakkında bk. Uzunpostalcı, "Burhâneddin el-Buhârî", s. 435–437.

[354] Bk. Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz el-Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fiḳhi'n-Nuʿmânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51), I, 17, 36, 44, 71, 82, 282, 291 (2 kez), 293 (3 kez), 307, 356, 368, 370, 390, 396, 403, 410, 411, 412, 416 (3 kez), 417, 440, 476, 525; II, 22, 26, 40, 45, 76, 96, 108, 118, 141, 209, 272; V, 290, 297, 403, 408.

[355] Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥaḳâ'iḳ şerḥu Kenzü'd-deḳâ'iḳ*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51), I, 234 (Defin sonrası telkinde bulunmak meşrudur -*Telḫîṣ*'den).

[356] Ekmeledin el-Bâbertî, *el-ʿİnâye şerḥu'l-Hidâye,* (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51), III, 339.

[357] Bedreddin Aynî, *el-Binâye fî şerḥi'l-Hidâye*, I-XIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51), III, 262 (Peygambelere kabir sorgusu olup olmayacağı hakkında nas veya hadis yoktur), IV, 91, 97.

[358] İbn Emîru Hâc, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr,* I-III, Dâr'l-Fikr, Beyrut 1417/1996, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51), II, 233; III, 473.

970/1563), *el-Baḥru'r-râ'iḳ*'te bir kez görüşüne değinmektedir.[359] Şeyh Nizâm başkanlığında âlimler heyeti tarafından yazılan *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de yine bir kez görüşüne yer verilmektedir.[360] İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), *Reddü'l-Muḥtâr*'da iki kez Saffâr'ın görüşüne değinmektedir.[361] Bu bilgiler, Saffâr'ın görüşüne değer verilen önemli bir Hanefî fakihi olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte kendi öğrencisi Kâdîhan'ın *Fetâvâ Ḳâḍîḫan*'da hocasına atıf yapmaması oldukça ilginçtir. Bu durum, Kâdîhan'ın kelâm ilmine ve kelâmcılara karşı mesafeli tutumundan kaynaklanmış olabilir.

3.3.3. Hadis

Saffâr, hadis ilmi ile de ilgilenmiş, Buhârî ve Tirmizî'nin hadis eserlerini öğrencilerine okutmuş ve bu eserleri rivayet de etmiştir. Bu eserlerin ona nasıl ulaştığını gösteren rivayet senedleri de bilinmektedir.[362] Ayrıca Saffâr ve babası, meşhur sûfî Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Baḥru'l-fevâ'id (Meâni'l-aḫbâr)* adlı hadis eserinin de râvisidirler.[363] Kelâbâzî, bu eserinde ahlâk, fıkıh ve inanç konularını içeren 223 hadisi açıklamaktadır. Ayrıca o, bu eserde akıl, aklın kısımları, rü'yetullah, kabir azabı, müteşâbih ifadelerin te'vil edilmesi gibi kelâmî konularda izahlarda bulunmaktadır.[364] Râvisi olduğu bu eserden Saffâr, aklın ve naklin bilgi alanının belirlenmesi ile "yed" (el) gibi Allah'a nisbet edilen haberi sıfatların te'vil edilmesi

---

[359] Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râ'iḳ*, Dâru'l-İhyâ,1422/2002, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51), XIX, 277.

[360] Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyye (el-Fetâva'l-Âlemgîriyye)*, I-VI, Darü'l-Fikr, 1411/1991, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51), V, 353.

[361] İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muḥtâr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1421/2000, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51), II, 191, 433.

[362] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 344–345; İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265–266.

[363] Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî (ö. 380/990), *Baḥru'l-fevâ'id (Meâni'l-aḫbâr),* el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51, I, 1 (Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Saʿdî←Celâleddin Ebü'l-Mehâmid Hâmid b. Muhammed←eş-Şeyh el-İmam Ebû İshâk İbrâhim es-Saffârî el-Ensarî←eş-Şeyh Vâlidî←Musannif el-Kelâbâzî).

[364] Bilal Saklan, *Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Maâni'l-Ahbâr*, Konya 1991, ss. 35–48.

konularında etkilenmiş görünmektedir. Ayrıca Ömer en-Nesefî, *el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand* adlı eserinde Saffâr'dan bir hadis rivayet etmiştir.[365]

Saffâr, hadislerin sahih olup olmadığının tespiti, değerlendirilmesi ve itikadî konularda delil olarak kullanılması konusunda oldukça titiz ve ilkeli davranmaktadır. Bu konuda "Hadisin İtikâdî Alanda Bilgisel Değeri" başlığı altında ayrıntılı bilgi verilecektir.

Hadis alanında oldukça bilgi sahibi olan Saffâr, yöntem olarak Ehl-i hadis değil, kelâmcıdır. Akla değer vermesi ve akıl-nakil dengesini korumaya çalışması, yöntem tercihini açıkça belli etmektedir.

3.3.4. Kelâm

Günümüze ulaşan eserleri incelendiğinde, Saffâr'ın Hanefî-Mâtürîdî geleneğini devam ettiren bir kelâmcı olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşın onun hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda ve öğrencilerinin eserlerinde onun mütekellim olduğu belirtilmez.[366] Son dönemde yapılan değerlendirmelerde ise onun müteahhirîn dönemi Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı olduğu, hatta Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den sonra bu ekolünün üçüncü büyük kelâmcısı sayılabileceği ifade edilmektedir.[367] Bizim kanaatimize göre de o, İmam Mâtürîdî'nin kelâm anlayışını benimseyen, devam ettiren, geliştiren önemli bir Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısıdır. Ayrıca Mâtürîdî kelâmcıları içinde Nesefî'den sonra gerek eserinin hacmi gerekse kelâm anlayışı ve yöntemi açısından üçüncü sırada yer aldığı söylenebilir. Zira kelâmî konuları izah ve ispat ederken onun kullandığı yöntem, İmam Mâtürîdî'nin kelâm sistemine oldukça benzerdir. Akıl-nakil dengesi konusundaki izahları ve akla verdiği değer, bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Hüsün-kubuh meselesi ile ilahî tebliğ olmasa da akılla

---

[365] Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61.

[366] Onu kelâm âlimi olarak tanıtan tek kaynak için bk. Kehhâle, *Muʿcem,* I, 14 (nr. 67).

[367] Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 27; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462; Yavuz, "Mâtürîdiyye", s 167; Brodersen, "al-Ṣaffâr al-Bukhārī", s. 144–145.

yüce bir yaratıcının var olduğuna inanmanın gerekliliği gibi kelâm yöntemini ortaya koyan izahlarında Saffâr'ın, Mâtürîdî'nin yakın bir takipçisi olduğu görülmektedir.

Saffâr, görüşlerine değer verilen, eserine atıf yapılan ve kendinden sonraki Hanefî-Mâtürîdî âlimlerince tanınan bir kelâmcıdır. Ona atıf yaptığı tespit edilen ilk âlim Muvaffak el-Mekkî'dir. (ö. 568/1172). Mekkî, *Menaḳibu Ebî Ḥanîfe* adlı eserinde Saffâr'a ve oğlu Hammâd'a birçok kez atıf yapmakta ve onlardan Ebû Hanîfe'nin menâkıbına dair rivayet zincirini belirterek bilgi aktarmaktadır.[368] Saffâr ve eseri *Telḫîṣü'l-edille*'ye kelâmî bir konuda atıf yaptığı tespit edilen ilk Mâtürîdî kelâmcısı ise Nureddin es-Sâbûnî'dir (ö. 580/1184). Şeyh Reşîdüddin (ö. ?) ile Allah'ın bilgisi ile ilgili olarak fiilen var olmayan maʿdûmun görülebilme niteliğine ilişkin tartışan Sâbûnî, bu konuda naklî ve aklî iki türlü açıklama yapılabileceğini belirterek, naklî izah başlığı altında Semerkant ve Buhara âlimlerinin maʿdûmun görülemeyeceğini benimsediklerini belirtmektedir. Bu kapsamda *Telḫîṣ*'den maʿdûmun görülmesinin imkânsız olduğuna yönelik "İmam ez-Zâhid es-Saffâr" şeklinde anarak onun görüşünü aktarmaktadır.[369] Saffâr'ın oğlunun öğrencisi olan İftihâruddîn Tâhir b. Ahmed el-Buharî (ö. 542/1147) de *Ḫülâṣatü'l-fetevâ* adlı eserinde, rüyada Allah'ın görülmesi, elfâz-ı küfür ve lanet okumanın hükmü konularında onun görüşünü aktarmaktadır.[370]

Saffâr'a kelâmî bir konuda atıf yapan diğer Mâtürîdî kelâmcısı, Ebü'l-Berakât en-Nesefî'dir (ö. 710/1310).[371] O, Sâbûnî'nin Şeyh Reşîdüddin ile yaptığı maʿdûm konusundaki tartışmaya ve bu kapsamda *Telḫîṣ*'e değinmektedir.[372] Bu atıflar,

---

368 Mekkî, *Menaḳib*, I, 22, 118, 188, 440, 445.

369 Nesefî, *el-İʿtimâd*, s. 71 (vr. 35[a]-35[b]); Brodersen, "Mukaddime", I, 5; a. mlf., "al-Ṣaffâr al-Bukhārī", s. 144-145. Saffâr'ın atıf yapılan görüşü için bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 910.

370 Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[b], 296[b] (İftihâruddîn Tâhir b. Ahmed el-Buharî, *Ḫülâṣatü'l-fetevâ,* AÜ Hukuk Fak. Ktp. nr. LAWK.4383).

371 Hayatı hakkında bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 174 (nr. 122).

372 Nesefî, *el-İʿtimâd*, s. 71 (vr. 35[a]-35[b]); Brodersen, "Mukaddime", I, 5; a. mlf., "al-Ṣaffâr al-Bukhārī", s. 144-145. Saffâr'ın atıf yapılan görüşü için bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 910.

Saffâr'ın ve eserinin sonraki Mâtürîdî kelâmcılarınca bilindiğini, okunduğunu ve kaynak olarak kullanıldığını göstermektedir.

Ona atıf yapanlardan biri de döneminde Hanefî reisi olarak nitelenen Mâtürîdî anlayışı benimseyen Hüsâmeddin es-Siğnâkî'dir (ö. 714/1314).[373] Siğnâkî, *et-Tesdîd şerḥu't-Temhîd fî ḳavâʿidi't-tevḥîd* adlı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Temhîd* adlı eserinin şerhinde Saffâr'a atıfta bulunmaktadır.[374] Ayrıca Ebü'l-Berâkât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-deḳâʾik* adlı eserinin *Tebyînü'l-ḥaḳâʾiḳ, el-ʿİnâye şerḥu'l-Hidâye* ve *el-Binâye fî şerḥi'l-Hidâye* adlı şerhlerinde Saffâr'ın görüşlerine yer verilmektedir. Bu atıflara dayanarak onun Ebü'l-Berakât en-Nesefî ile onun Siğnâkî üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

Osmanlı döneminde de Saffâr bilinmekte ve eserleri okunmaktadır. Dönemin ünlü âlimi Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), kadınların, meleklerin, cinlerin ve önceki ümmetlerden mümin olanların Allah'ı cennette görmelerini konu edinen küçük hacimli *Tuḥfetü'l-cülesâʾ bi-rüʾyetillâhi li'n-nisâʾ* adlı eserinde ona atıf yapmaktadır. Süyûtî, meşhur diye nitelendirdiği Saffâr'ın *Esʾile fi'l-ıʿtiḳâd* adlı eserinden meleklerle ilgili onun görüşünü aynen aktarmaktadır.[375] Ayrıca bir diğer eseri *el-Ḥâvî li'l-fetevâ*'da vahyin mâhiyeti ve meleklerin rablerini görmeleri konusunda yine onun görüşüne değinmektedir.[376] Bir diğer Osmanlı âlimi Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî

---

[373] Mâtürîdî anlayışı benimseyen Sığnâkî'nin atıf yaptığı Mâtürîdî kelâmına ilişkin eserler ile kelâmî görüşleri için bk. Hüsâmeddin es-Siğnâkî, *el-Kâfî fî şerḥi'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin S. Muhammed Kanet, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1422/2001, I, 65–72. Siğnâkî'nin hayatı hakkında bk. Kânit, "Hüseyin b. Ali es-Sıgnâkî" I, 28–80; Rahmi Yaran, "Siğnâkî, Hüsâmüddîn", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 164–166.

[374] Hüsâmeddin es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerḥi't-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3893, vr. 7^{b}-8^{a} (Kelâm ilminin adlandırılması hk.); 8^{b}-9^{a} (Varlığın gerçekliğini inkâr eden sofistlere cevabı).

[375] Celâleddin es-Suyûtî, *Tuḥfetü'l-cülesâʾ bi-rüʾyetillâhi li'n-nisâʾ*, ʾİsbâlü'l-kisâʾ ʿale'n-nisâʾ içinde, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1984, s. 61; a.mlf., *el-Ḥâvî li'l-fetevâ*, thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000 (el-Mektebetü'ş-Şamile v. 3,51), II, 189; III, 296. Sûyûtî'nin atıf yaptığı bilgiler için bk. Saffâr, *Risâle fi'l-kelâm,* s. 50.

[376] Celâleddin es-Süyûtî, *el-Ḥâvî li'l-fetevâ*, thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, (el-Mektebetü'ş-Şamile v. 3. 51), I, 323 (Vahyin mâhiyeti), II, 189 (Meleklerin rablerini görmesi).

(ö. 990/1582), *Ketâibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâi mezhebi'n-nu'mâni'l-muḫtâr* adlı eserinde, imanda istisna yapılmasının doğru olmadığıyla ilgili İmam Zâhid es-Saffâr'ın görüşünü aktarmaktadır.[377] Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687), *Ğamzü ʿuyûni'l-beṣâ'ir ʿalâ meḥâsini'l-'eşbâh ve'n-neẓâ'ir* adlı eserinde cinlerin âhiretteki durumları hakkında *Fetâva* diye isimlendirerek Saffâr'ın *Risâle fi'l-kelâm* adlı eserine atıf yapmaktadır.[378] Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), Birgivî'nin (ö. 981/1573) *eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye* adlı eserine yazdığı *el-Berîḳatü'l-Maḥmûdiyye* adlı şerhte iki kez onun görüşlerine yer vermektedir.[379] Şehâbeddin el-Âlûsî (ö. 1270/1854) ise meleklerin Allah'ı görmesiyle ilgili onun *el-Fetevâ* adlı risalesine değinmektedir.[380] Belirtilen atıflar, Osmanlı döneminde gerek Türk gerekse Arap âlimlerince Saffâr'ın bilinmekte olduğunu, eserlerinin önemini, güncelliğini ve etkisini koruduğunu göstermektedir.

3.4. MEZHEBÎ EĞİLİMİ

Saffâr, eseri *Telḫîṣ*'i, Ehl-i sünnet ve'l-cemaât itikadı konusunda uzmanlaşan üstadların eserlerinden istifade ederek kaleme aldığını ifade etmektedir.[381] Buna karşın mezhebi kimliğini Mâtürîdiyye olarak belirtmemekte, bunun yerine Ehl-i sünnet ve'l-cemaât[382] ile Ehl-i hak[383] adlandırmalarını öne çıkartmaktadır. Ayrıca eserlerinde İmam Mâtürîdî'ye atıfta bulunmakla birlikte Ebû Hanîfe'yi daha fazla anmaktadır.[384]

---

377 Kefevî, *Ketâib,* vr. 269ª.

378 Ebû Abdullah Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Ğamzü ʿuyûni'l-beṣâ'ir ʿalâ meḥâsini'l-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir,* thk. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 5.31), III, 406.

379 Ebû Saîd el-Hâdimî, *el-Berîḳatü'l-Maḥmûdiyye*, Matbaatü'l-Halebî, 1348, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51), I, 213 (Muaviye'ye lanet hk.), III, 246 (Fasığın evinin tahribi hk).

380 Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Ruḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-ʿaẓîm*, thk. Ali Abdülbârî el-Atıyye, 1415 (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 5. 31), XIV, 119 (er-Rahmân 55/59–72).

381 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 27; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 127.

382 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 27, 47, 54, 271, 291, 332, 348, 350, 357, 399, 416, 468; II, 565, 610, 702, 763, , 811, 812, 813, 851, 858; Saffâr, *Risâle fi'l-kelâm,* s. 45, 52, 53, 54, 62.

383 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 185, 296, 303, 305, 310, 326, 340, 370, 424, 426, 467; II, 520, 570, 581, 616, 617, 637, 646.

384 Bk. "Kaynakları".

Dolayısıyla Saffâr'ın asıl olarak Ebû Hanîfe'nin takipçisi olduğu, bununla birlikte Hanefî-Mâtürîdî mirası kabul ederek zenginleştirdiği söylenebilir. Bu husus savunduğu kelâmî görüşler ile benimsediği kelâm yönteminden de anlaşılmaktadır. Bu nedenle o, Mâtürîdî kelâm ekolünün önemli bir temsilcisi olarak anılabilir.

Saffâr, aynı kelâm anlayışını benimseyen ve *Akâid Risalesi* ile tanınan Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1141) ile görüşmüş, Nesefî ondan rivayette de bulunmuştur.[385] Dönemin önemli kelâmcılarından Sâbûnî ise görüştüğünü belirtmese de ona ve eseri *Telḫîṣ*'e atıf yapmaktadır.[386] Bununla birlikte onun diğer Mâtürîdî kelâmcıları ile görüştüğüne yönelik bir bilgi tespit edilememiştir. Bu dönemde Mâtürîdî kelâmcılarından Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve her ikisinden de ders alan *Şerḥu Te'vîlâti'l-Kur'ân* adlı eserin müellifi Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) Buhara'da bulunmaktadırlar.[387] *Lübâbü'l-kelâm* eserinin müellifi Semerkant doğumlu Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157)[388] ile *et-Temhîd li-ḳavâidi't-tevḥîd* adlı eseriyle meşhur Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (ö. 522/1128) ise Semerkant çevresinde yaşamaktadırlar.[389] Buna karşın Saffâr'ın bu kelamcılarla görüştüğüne dair herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak aynı şehirde yaşayan, aynı hocadan rivayette bulunan ve gerek fıkhî gerekse kelâmî açıdan aynı mezhebe mensup bu âlimlerin birbirlerinden haberdar olması büyük bir olasılıktır. Saffâr'ın kelâm yöntemi izah edilirken yeri geldikçe "muhtemel etkilenme" konusunda değerlendirmelerde bulunulacaktır.

---

385 Bk. Nesefî, *el-Ḳand (Tahkik I)*, s. 61.

386 Nesefî, *el-İʿtimâd*, s. 71 (vr. 35ª-35ᵇ).

387 Kefevî, *Ketâib,* vr. 236ª; Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddin", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 470; W. Madelung, "Alā al-Dīn Samarqandī", *Encyclopaedia Iranica***,** 1984, I, 782–783. Semerkandî, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ, el-Vaṣıyye* ve *er-Risâle*'sini hocası Nesefî'den rivayet de etmiştir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ*, nşr. Mustafa Öz, İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, İFAV Yay., İstanbul 1992, s. 44 (trc. s. 35); a.mlf., *Risâletü Ebî Ḥanîfe ilâ ʿOṯmân el-Bettî*, nşr. Mustafa Öz, İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, İFAV Yay., İstanbul 1992, s.78 (trc. s. 66).

388 Üsmendî, Buhara'da vefat etmiştir. Bk. Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-kelâm*, s. 28.

389 Ömer en-Nesefî'nin hayatı hakkında bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 219–220; Mahmud el-Lâmişî'nin hayatı hakkında bk. Şık, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usulû'd-Din Anlayışı*, s. 43–45.

3.5. FARKLI İNANÇ VE FİKİRLERE KARŞI TUTUMU

Saffâr, eserinde âhiret hayatı ile ilgili konulardan önce dinlerin neden farklılaştığı ile ilgili görüşlerini aktarmaktadır. Burada yaptığı tasnifte (A); 1) Putperestlik, 2) Zındıklık, 3) Mecûsîlik, 4) Yahûdilik, 6) Hıristiyanlık ve 7) Sâbiîliğin ortaya çıkış süreçleri ve İslâm'a aykırı inançları hakkında özet bilgilere yer vermektedir.[390] "Bid'atçıların Kısımları" adlı tasnifinde (B) ise bid'at olarak nitelendirdiği inançları şu şekildedir sıralamaktadır:

1) Sûfestâiyye (Sofistler),

2) Dehriyye (Materyalistler),

3) Ashâbü'l-heyûlâ (Âlemin kendisinden yaratıldığı aslî maddenin varlığını savunanlar),

4) Ashabü't-tabâi' (Tabiatçılar),

5) Felâsifetü'd-dehriyye (Materyalist filozoflar),

6) Ehl-i nücûm (Gök cisimlerine güç nisbet edenler),

7) Seneviyye (Düalistler),

8) Berâhime (Brahmanlar),

9) Sâbiîler,

10) Hulûliyye (İlâhî zâtın veya ilâhî sıfatların cisimlerden birine veya tamamına intikal edip onlarla birleştiğine inananlar),

11) Ehl-i tenâsüh (İnsan ruhunun ölümden sonra bu dünyada başka bir bedende varlığını devam ettirdiğine inananlar),

12) Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecûsîler,

13) Putperestler,

14) Ehlü'l-ḥıyera (İlahî bir dine inanmayanlar).

---

[390] Dinler hakkında bilgi içeren bu fasıl *Telḫîṣ*'in yalnızca Ergun Kara'da bulunan 861/1457 istinsah tarihli nüshasında bulunmaktadır [*Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 844–850]. Diğer nüshalarda hilâfet konusu ile âhiret hayatı bölümleri arasında bu kısım yer almaz. Krş. *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 564–565; *Telḫîṣ (Âtıf Efendi)*, vr. 163^{b}.

Saffâr, ikinci tasnifte (B), İslâm'a aykırı her türlü inancı, bid'at ve bu inanç sahiplerini de bid'atçı (mübtedi' a) olarak isimlendirmektedir.[391] Bu liste değerlendirildiğinde, onun İslâm'ın inanç sistemine aykırı her türlü inanç ve felsefî görüşü, reddedilmesi gereken bir "hedef" olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tasnife *Telḫîṣ*'in son kısmında yer vermesi de anlamlıdır. Çünkü o, yaklaşık olarak bin sayfa hacmindeki eserinin ilk sayfasından itibaren bu sınıflandırmanın yer aldığı bölüme kadar, İslâm inançlarını delilleriyle açıklamakta ve savunmaktadır. Eserini tamamlamadan böyle bir bölüme yer vererek, kelâm ilminin görevlerinden biri olan İslâm inançlarına aykırı görüşleri "reddetme" fonksiyonunu da yerine getirmiş olmaktadır. Burada sayılan inanç grupları ve felsefî akımlar, Saffâr'a göre reddedilmeleri gerekli "dış tehdit"lerdir. Aynı sosyokültürel çevrede yetişin Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de *Uṣûlü'd-dîn* adlı eserinde mezhepler hakkında reddiye amaçlı benzer değerlendirmelere yer vermektedir.[392] Her iki müellif, aktardıkları özet bilgilerle Müslüman halkı bu inanç ve fikirlere karşı bilgilendirmeyi amaçlamaktadırlar.

"Bid'atçıların Kısımları" başlıklı listedeki sınıflandırmaya uyularak ve *Telḫîṣ*'in farklı bölümlerinde yer alan atıflara dayanılarak, Saffâr'ın dinlere ve felsefî akımlara bakışı ana hatlarıyla belirlenmeye çalışılacaktır.

3.5.1. Dinlere Bakışı

Saffâr'ın belirttiği tasnifte ele aldığı ilk dinî grup, Berâhime'dir.[393] O, Brahmanlar'ın "Berehmen" adlı bir öndere uyduğunu ve peygamberlik karşıtı fikirlere sahip olduklarını belirtmektedir. Aktardığına göre Brahmanlar nübüvvet karşıtı fikirlerini iki gerekçeye dayandırmaktadırlar.

---

[391] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 850–851.
[392] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 241–259 (trc. s. 346–371).
[393] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 850.

a) Onlara göre bir insanın kendi türünden olan diğer insanlara peygamber olarak görevlendirilmesi mümkün değildir.[394] Beşerden bir peygamber gönderilmesini, Arapların da yadırgadığı bilinmektedir.[395]

b) Brahmanlar'a göre akıl asıl bilgi kaynağı olarak yeterlidir. Bu nedenle de peygamberliğe ihtiyaç yoktur. Saffâr, onların dikotomi formundaki görüşünü şöyle aktarmaktadır*: "Peygamber aklın kabul etmeyeceği bir bilgi verirse, akıl bunu reddeder. Akla uygun bir bilgi verirse, akıl bilgi edinmede yeterlidir, vahye ihtiyaç yoktur".*[396]

Saffâr, yalnızca aklın yeterli olmadığını, insanın vahiy bilgisine de ihtiyacı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Brahmanlar'ın görüşlerini bu kapsamda gündeme alarak reddetmekte ve onları kâfir olarak nitelendirmektedir.[397] Ayrıca onları, "Ehl-i dalâletin öncüleri olmakla" da itham etmektedir.[398] Bu ithamın doğruyu yansıttığı söylenebilir. Zira Brahmanizm, III. (IX.) yüzyıldan itibaren Hinduizm içinde eriyerek, bu sentez dinin önemli bir yapı taşını oluşturmuştur.[399] Brahmanlar'ın aklı öne çıkararak peygamberliği reddettikleri hususunda onun aktardıkları, Mâtürîdî kelâm eserleri[400] ile diğer İslâmî kaynaklarda aktarılan bilgiler ile kısmen uyumludur.[401] Kısmen denilmektedir. Çünkü Mâtürîdî kelâmcılarından Ebü'l-Yüsr el-

---

394 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 135, 139; II, 850. Berâhime'nin insanın kendi cinsine peygamber olamayacağı iddiası için bk. Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *et-Temhîdü'l-evâ'il ve telḫîṣü'd-delâ'il,* nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, Beyrut 1407/1987, s. 127; Şehristânî, *el-Milel,* s. 602 (trc. s. 454).

395 el-İsrâ 17/94; eş-Şuara 26/186.

396 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 135–136; *Telḫîṣ (Tahkik II)*, s. 196. Berâhime'nin aklın yeterliliğine dayanarak peygamberliği inkâr etmesi hakkında bk Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 144–145; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerḥ*, s. 563–564; Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 555; Şehristânî, *el-Milel,* s. 602 (trc. s. 453–454).

397 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 135, 139; II, 850.

398 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 135.

399 Günay Tümer, "Brahmanizm", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 330; Kürşat Demirci, "Hinduizm", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 113.

400 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* XIII, 283 (Zuhruf 43/84); Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 45 (Hz. İbrâhim'e inanıyorlardı).

401 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 126–156; Şehristânî, *el-Milel,* s. 601–603 (trc. s. 453–455); Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *UÜİFD*, c. XIII, sy. 1 (2004), ss 159–194; Tümer, "Brahmanizm", s. 332–333.

Pezdevî, Brahmanlar'ın Nuh, İbrâhim ve İdris peygamberleri kabul ettiklerini, bunların dışında başka peygamber kabul etmediklerini aktarmaktadır.[402] Brahmanizm'in inanç sisteminde nübüvvet inancının bulunmadığı dikkate alınırsa,[403] Saffâr'da ve diğer kelâmcılarda oluşan onların peygamberliği inkâr ettikleri kanaati, isabetli görünmektedir.

Saffâr'ın Ehl-i bid'at arasında saydığı diğer dinî grup, Sâbiîler'dir.[404] Saffâr, onların Hz. Davud'un dinine inanan bir halk olduğunu ancak zamanla bir kısmının Yahudiliği, bir kısmının da Hıristiyanlığı benimsediklerni belirtmektedir.[405] Ayrıca onlardan bir grubun yıldızlara taptığını,[406] diğer bir grubun ise sadece meleklerin varlığını kabul ederek cin ve şeytanların olduğunu inkâr ettiklerini ifade etmektedir.[407] İslâmî kaynaklarda Sâbiîler'in kimlikleri ve inançları konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürülmektedir.[408] Bu sebeple onlar hakkında net bir bilgiye sahip değiliz. İmam Mâtürîdî de bu hususu ifade etmektedir.[409]

Haktan sapan bid'at inançlar arasında saydığı Yahûdiliğe birkaç kez atıf yapan Saffâr,[410] aynı nitelemeyi yaptığı Hıristiyanlığa pek çok kez değinmektedir.[411] Yahudiliğin Mâverâünnehir'de sayı ve dinsel etki açısından Hıristiyanlığa nispeten zayıf olmasının, böyle bir sonucu doğurduğu söylenebilir. Ayrıca o dönemde İslâm coğrafyasındaki siyasî istikrarsızlıktan istifade eden Haçlı ordularının saldırılarının artması ve İznik (490/1097), Antakya (491/1098) ve Kudüs'ün (492/1099) kaybedilmesi,[412] "dış tehdit" olarak Hıristiyanlığın daha fazla ele alınmasına yol açmış

---

402 Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 91 (trc. s. 129).
403 Tümer, "Brahmanizm", s. 332.
404 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 401; II, 579, 844, 847, 850.
405 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 847.
406 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 401.
407 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 579.
408 Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 342–344.
409 Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* I, 147–148 (el-Bakara 2/62).
410 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 117; II, 552, 852, 857, 904.
411 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 117, 257, 259, 271, 402; II, 857.
412 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 13–14 (İznik- Antakya), 19 (Kudüs).

olabilir. Saffâr, Hıristiyanlık hakkında ayrıntı açıklamalarda bulunmaktadır. O, Hz. İsâ'nın tebliğ ettiği dinde Kâbe'ye yönelerek namaz kılmanın, Ramazan ayında oruç tutmanın ve hac ibadetinin bulunduğunu, daha sonra bu görevlerin terk edildiğini ifade etmektedir. Pavlus'a[413] da değinen Saffâr, onun art niyetle Hıristiyan olduğunu, onların arasında saygın bir konum elde ettikten sonra "*Bana gökten, İsâ'dan yüzünüzü Meryem'in beni doğurduğu tarafa çevirin"* emrini içeren vahiy aldığı iddiasında bulunduğunu aktarmaktadır. Belirttiğine göre Pavlus daha sonra *"Mesîh, Allah'ın oğludur"* ifadesini içeren bir de kitap uydurmuştur. Bu inanç kalplere yerleştikten sonra ise yerine Mâr Ya'kûb'u bırakarak Kudüs'e yolculuk yapmıştır. Kudüs'tekilere de içinde *"İsâ, Allah'tır"* ifadesi geçen bir kitap bırakmıştır. Daha sonra bu şehre yerine Nestûr'u vekil atamıştır. İlerleyen süreçte bu gruplar arasında ihtilaflar yaşanmıştır. Ona göre Hıristiyanlık haktan uzaklaşarak bu şekilde farklılaşmıştır.[414]

Saffâr, Hıristiyanlığın Ya'kûbîlik,[415] Nestûrîlik[416] ve Melkânilik[417] mezheplerine de değinmekte ve teslis inançlarını reddetmektedir. Ona göre bu mezhepler, yaratıcı Tanrı'nın bir cevher ile baba, oğul ve Rûhulkudüs olarak adlandırılan üç asıldan (ekânîm-i selâse) ibaret olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Buna karşın onlar, teslis anlayışını oluşturan cevher ve asıllar arasındaki ilişki ile İsâ Mesîh'in mâhiyeti hakkında fikir ayrılığına düşmüşlerdir.[418]

Kaynaklarda yer alan bilgilerden, Sâmânîler zamanında bölgede bir kısmı Irak tarafından gelen Nestûrî Hıristiyanları'nın azımsanmayacak sayıda oldukları ve

---

[413] Pavlus'un hayatı ve düşünceleri hakkında bk. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.

[414] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 846–847.

[415] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 402,403. Ya'kûbiyye hakkında bk. Mehmet Çelik, "Süryânîler", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 175–178.

[416] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 402, 403; II, 847. Nestûrîlik hakkında bk. Kadir Albayrak, "Nestûrîlik", DİA, İstanbul 2007, XXXIII, 15–17.

[417] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 402–403. Melkâniyye hakkında bk. Mustafa Sinanoğlu, "Melkâniyye", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 84–85.

[418] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 402–403.

serbestçe dini vecibelerini yerine getirdikleri,[419] ayrıca İncil'i yaygın dil olan Soğdca'ya tercüme ettikleri öğrenilmektedir.[420] Bu durum, Batı Karahanlılar döneminde de değişmemiştir. Zira V. (XI.) yüzyılda Semerkant ve çevresinde Nesturî Hıristiyanları'nın[421] bulunduğu Süryânî ve Nestûrî kiliseleri tutanakları ile tarihi kaynaklarda yer almaktadır.[422] Bu mezhebin Türkler arasında da yayıldığı ifade edilmektedir.[423] Buna karşın Hıristiyanlığı kabul edenlerin sayısı bölgede çok fazla olmamıştır.[424] Nestûrîler'in, inançlarını desteklemek için Yunan felsefesinden istifade ettikleri de burada belirtilmelidir.[425]

IV. (X.) yüzyılda Horasan'da çok sayıda müntesibi bulunduğunu bilinen[426] Merkûniyye mezhebine de değinen Saffâr, bu heretik Hıristiyan mezhebinin nur ve zulmete ilâhlık nisbet ettiğini belirterek, düalist tanrı anlayışlarını reddetmektedir.[427] Merkûniyye'nin iki ilahlı tanrı anlayışını benimsediği tespiti, dinler tarihi kaynaklarının[428] ve diğer Mâtürîdî kelâmcılarının aktarımları[429] ile uyumludur. Merkûniyye'nin kurucusu Marcion (m.s. II. yy.), iyilik ve kötülüğün farklı iki tanrının fiilleri olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre iyi tanrı (Baba) Ahd-i Cedîd'in, kötü tanrı (Yaratıcı-Demiurgos) ise Ahd-i Atîk'in tanrısıdır.[430]

---

[419] İbn Havkal, *Ṣuretü'l-arż,* s. 498 (Semerkant'ın güneyindeki Şâvzâr dağında Hıristiyanlar'ın kiliseleri ve toplandıkları manastırları vardır. Onlardan bir kısmı buraya Irak'tan gelmiştir); Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 511.

[420] Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 184.

[421] Bölgedeki Nestûrî Hıristiyanları'nın tarihi hakkında bk. Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 508–512; Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 47–100.

[422] Bk. Aydınlı, *Semerkant Tarihi,* s. 511; Barthold, "Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 65.

[423] Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 184; Frye, *Buhârâ,* s. 76.

[424] Barthold, "Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 70.

[425] O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 29; Barthold, "Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 65.

[426] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 402.

[427] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 401 (Merkıyûniyye).

[428] İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 402; Bülent Şenay, "Merkûniyye", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 207–210.

[429] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 212; Nesefî, *Tebṣıra,* I, 134.

[430] Şenay, "Merkûniyye", s. 207–208.

Saffâr, ikili tanrı anlayışını benimseyenler anlamındaki Seneviyye kavramı ile düalist inanca sahip dinî gruplara atıf yapmakta ve düalist tanrı anlayışlarını reddetmektedir.[431] Ona göre Seneviyye şu fikirleri kabul edenleri kapsamaktadır.

a) Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezelî aslın yaratıp yönettiğine inananlar,

b) İyilik ve kötülüğün farklı ilâhların yaratmasıyla olduğuna inananlar,

c) Her şeyi mubah sayanlar (Hüzniyye).[432]

Saffâr'ın Seneviyye kapsamında değerlendirdiği dinsel gruplar, Mecûsîlik, Mâneviyye olarak andığı Maniheizm,[433] Hıristiyanlığın Merkûniyye mezhebi ve Deysâniyye fırkasıdır.

Saffâr; Mecûsîliği, Yahûdilik ve Hıristiyanlıkla beraber Ehl-i kitap dinler grubunda mütalaa etmektedir.[434] Ona göre Mecûsîler ilk zamanlarda İslâm dini üzere yaşayan ve kendilerine ait bir kitapları da bulunan bir halktır. Aktardığına göre onların zâlim ve fâsık bir yöneticisi bulunmaktaydı. Bu yönetici sarhoş olduğu bir sırada kızı veya kız kardeşi ile cinsel ilişkiye girdi. Bunu duyan halk, onu öldürmek istedi. O yönetici, bu durumdan kurtulmak için İblis'in de yardımı ile Hz. Âdem'in dinini benimsediğini ilan etti. Daha sonra Hz. Âdem'in dininde kız kardeşler ile evliliğin helal olduğunu ileri sürerek günahkâr olmadığını savundu. Saffâr'a göre bu halk, zaman içinde hak dinden uzaklaşarak ateşe tapar hale gelmiştir.[435] Bu rivayeti, Hanefî-Mâtürîdî âlimi Ebû Şekûr es-Sâlimî de nakletmekte ve benzer şekilde onların sonradan saptıklarını belirtmektedir.[436]

---

[431] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 117, 186, 241, 331, 401, 411, 458, 459; II, 598, 617, 850.

[432] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 850. Saffâr, her şeyi mübah sayan fırkayı, Hüzniyye olarak adlandırmaktadır. Krş. Aliev Saleh Mehmedoğlu, "Hürremiyye", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 500.

[433] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 241, 401; II, 617. Maniheizm hakkında bk. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 574–577.

[434] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 851.

[435] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 845–846.

[436] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 210[b].

Saffâr, Mecûsîlik içinde eriyen Zerdüştîliğe (Zerâdüştiyye) bir kez,[437] Mecûsîliğe ise birçok kez atıf yapmakta ve düalist inançlarını reddetmektedir.[438] Mecûsîler'e göre bu âlemde iyiliği isteyen kötülüğü istemez. Kötülüğü isteyen ise sefîhtir.[439] Onlar bu anlayışa dayanarak, iyilik ve kötülüğün iki ayrı tanrı tarafından yaratıldığını savunmuşlardır.[440] Örneğin İslâmî dönem Mecûsî teologlarından Merdan Farrokh, III. (IX.) yüzyılda kayıt altına alınan *Shikand Gumanik Vijar (Şüpheleri Gideren Analitik Bir Çalışma)* adlı eserinde, İslâm'ın tek tanrı inancı ile iyinin ve kötünün bu tek tanrıdan gelmesi anlayışına eleştirilerde bulunmaktadır.[441] Mâverâünnehir'de küçük gruplar halinde de olsa varlıklarını sürdüren Mecûsîler'in tanrı anlayışı konusunda onun aktardıkları, bu dinin kendi kaynakları ile de uyumludur. Zira Sâsânî dönemi Mecûsî teolojisinin günümüze ulaşmasını sağlayan *Avesta Külliyatı*'nın yorumlarını içeren *Pehlevî Metinler*'de genel olarak Ohrmazd (Yezdân/Ahura Mazda/Hürmüz) ile Ehrimen (Angra Mainyu) düalitesi öne çıkarılmaktadır. Ohrmazd iyi, Ehrimen ise kötü varlıklara hayat veren fâildir. Zerdüşt'e atfedilen *Gatha*'da iyilik ve kötülük dâhil her şeyin yaratıcısı olan Ahura Mazda (Bilge Rab),[442] *Pehlevî Metinler*'de sadece iyi olan şeylerin yaratıcısı Ohrmazd'a dönüşmüştür.[443] Saffâr'ın, Mecûsîler'in düalist tanrı anlayışlarını eleştirisi, Mâtürîdî kaynakları ile de uyumludur.[444] Bununla birlikte İmam Mâtürîdî, Mecûsîliğin

---

[437] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 617, 850.

[438] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 117, 401, 458, 459; II, 548, 552, 555, 844, 845, 849, 857. Mecûsîlik hakkında bk. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 279–284.

[439] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 862.

[440] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 548; II, 617, 850, 857.

[441] Mehmet Alıcı, *Kadîm İran'da Din (Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı)*, Ayışığı Kitabevi, İstanbul 2012, s. 204–205.

[442] *Gatha*'da her şeyi yaratan bir Tanrı olarak takdim edilen Ahura Mazda'nın yanında, onun sıfat ve güçlerinin başka varlıklar tarafından deruhte edildiğine dair imalar içeren tek tanrıcı söylemi zedeleyen ifadeler de yer almaktadır. Bu nedenle çağdaş Mecûsîler içerisinde kendisini monoteizme veya düalizme yakın görenlerden bahsedilebilir. Bk. Alıcı, *Kadîm İran'da Din*, s. 329, 332.

[443] Alıcı, *Kadîm İran'da Din*, s. 206, 329.

[444] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* s. 402–403.

Ehl-i Kitap olarak sayılmasını kabul etmezken[445] Ebû Şekûr es-Sâlimî[446] ve Saffâr, Mecûsîler'i hüküm açısından Ehl-i kitap kapsamında değerlendirmektedirler.

Seneviyye kapsamında değerlendirilen Mâneviyye (Maniheizm) ise Hıristiyanlık başta olmak üzere Mecûsîlik ve Budizm gibi dinlerden birçok unsuru içinde barındırmaktadır.[447] Maniheizm'e inananlar İslâmî kaynaklarda zındık olarak nitelenmektedir.[448] Mâverâünnehir'de geçmişi eskilere dayanan bu din,[449] iyi-kötü, karanlık-aydınlık ve nur-zulmet prensipleri üzerine kuruludur.[450] Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin ifadelerinden Batı Karahanlılar'ın hâkim olduğu bölgelerde Maniheizm mensuplarının bulunduğu anlaşılmaktadır.[451] Saffâr da Maniheistler'i düalist anlayışları sebebiyle eleştirmekte[452] ve onların tenasühe inandıklarını da belirtmektedir.[453]

Saffâr, Horasan bölgesinde müntesipleri bulunan[454] Deysâniyye fırkasını da düalist gruplar içinde değerlendirmekte ve görüşlerini reddetmektedir.[455] Bu fırka, nur ve zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen İbn Deysân (ö. 222) tarafından kurulmuştur.[456]

Saffâr, Mu'tezile mezhebine mensup iken sonraları benimsediği ezelî ve yaratılmış iki ilâhlı tanrı anlayışı sebebiyle İslâm'dan ayrıldığı kabul edilen kelâmcı Ahmed b. Hâbıt'a (ö. 232/846) da değinmekte ve görüşlerini reddetmektedir. Hâbıt'a

---

445 Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* III, 254 (en-Nisâ 4/47).

446 Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 210ª.

447 Şehristânî, *el-Milel,* s. 290; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yay. İstanbul 2002, s. 54.

448 Zındık nitelendirmesini kapsamı ve zındıklıkla suçlanan Müslümanlar hakkında bk. Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, ss. 99–127.

449 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 408.

450 Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 19; Şehristânî, *el-Milel,* s. 290; Günay-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 164.

451 Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 214ª.

452 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 241, 401;II, 617. Maniheizm hakkında bk. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 574–577.

453 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 849.

454 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 402.

455 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 241; II, 401, 617.

456 Deysâniyye'nin görüşleri hakkında bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* s. 203–211; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 402; Mustafa Öz, "Deysâniyye", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 270–272.

göre tanrı mesîhi yarattıktan sonra ona bazı işleri idare etmesi için yetki tanımıştır (tefvîz).[457]

Aktardığımız her iki tasnifte yer almasa da *Telḫîṣ*'de İslâmî kaynaklarda Sümeniyye şeklinde anılan ve Mâverâünnehir'de inananları bulunan Budizm'e de değinilmekte ve duyu bilgisini öne çıkararak aklı dışlayan bilgi anlayışları reddedilmektedir.[458]

Put, inek, ateş vb. canlı veya cansız varlıklara ibadet eden putperestleri de haktan sapan bid'at inanç sahipleri arasında sayan Saffâr,[459] putperestliğin Hz. İdris'ten sonra ortaya çıktığını belirtmekte ve bu görüşünü, Atâ b. Ebî Rebâh'tan (ö. 114/832) naklen İbn Abbâs'a dayandırmaktadır.[460] Ebû Şekûr es-Sâlimî de aynı kanaattedir.[461]

Saffâr, Allah'ın gönderdiği hiçbir dini kabul etmeyen dinsizleri Ehlü'l-ḥıyera olarak adlandırmakta ve kâfir olduklarını belirtmektedir.[462] O, günümüzde ruh göçü ve reenkarnasyon terimleriyle ifade edilen ruhun insanın ölümünden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesini ifade eden tenâsüh[463] inancına da değinmekte ve Ehl-i tenâsüh'ü (tenasühe inanları) haktan sapan bid'açılar ve kâfirler olarak nitelendirmektedir.[464] Onun yaşadığı Batı Karahanlılar döneminde Brahmanlar,[465] Hindular, Budistler,[466] Maniheistler[467] ile Şiî Cenâhiyye fırkasının[468] tenâsüh inancını

---

457 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 549. Ahmed b. Hâbıt'ın babasının ismi, Brodersen neşrinde "Ahmed b. Hâit" şeklinde yazılmıştır. Krş. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 425; *Telḫîṣ (Âtıf Efendi)*, vr. 111[b]. Ahmed b. Hâbıt'ın hayatı ve İslâm akidesine aykırı görüşleri için bk. Mustafa Öz, "Ahmed b. Hâbıt", *DİA*, İstanbul 1989, II, 70–71.

458 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 115–116.

459 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 844, 85, 857.

460 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 844–845.

461 Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 207[a].

462 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 851.

463 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 849. Ayrıca bk. Adnan Bülent Baloğlu, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 35-84; Ali İhsan Yitik, "Tenâsüh", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 441-443; Mehmet Bulğen-Adnan Bülent Baloğlu, "Tenâsüh (İslâm Düşünce Tarihinde)", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 443-446.

464 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 850–851.

465 Tümer, "Brahmanizm", s. 332.

466 Baloğlu, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, s. 48–59.

467 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 849.

468 Fığlalı, "Abdullah b. Muâviye", s. 118–119.

benimsemedikleri bilinmektedir. Ayrıca Karmâtî davetin Horasan-Mâverâünnehir dâîsi ve *Kitâbü'l-Mahsûl* adlı eserin müellifi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 331/942) ile *Kitâbü'n-Nusrâ* adlı eserin[469] müellifi Ebû Ya'kub es-Sicistânî (ö. 393/1003) de bu bölgede tenâsüh inancını yaymaya çalışmışlardır.[470]

Saffâr, içinde yaşadığı sosyokültürel çevre olan Mâverâünnehir'de İslâm'ın bölgeye yayılmasından önce etkin olan ancak zamanla etkinlikleri azalan din ve inançların İslâm'a aykırı görüşlerini reddetmektedir. Bu durum, Yahûdilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin bölgede varlıklarını devam ettirdiklerini göstermektedir. Onun değerlendirmeleri; Mecûsîlik, Berâhime, Seneviyye ve Sümeniyye gibi inanç gruplarının düşüncelerinin toplumsal hayatta bilinirliğini sürdürdüğünü de ortaya koymaktadır. Anılan inanç grupları İmâm Mâtürîdî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Sâbûnî tarafından da hedef alınarak eleştirilmiştir. Bu ortak tavır, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları arasında İslâm dışı din ve inançlara karşı mücadele etme geleneğinin canlılığını koruduğunu ispatlamaktadır. Bu şekilde onlar, kelâm ilminin İslâm inançlarını dış tehditlere karşı savunma fonksiyonunu korumuş ve sürdürmüşlerdir. Mâverâünnehir'in İslâm coğrafyasının doğu sınırında yer alması ve Batı Karahanlılar'ın devletin yıkıldığı tarihe kadar putperest toplumlarla sınır güvenliği sebebiyle savaşmaya devam etmesi, Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin mütekellim olarak dış tehditlere karşı İslâm'ı savunma görevini yerine getirmelerinde etkili olmuştur. Oysa aynı dönemde gerek fıkhî gerekse itikâdî mezhepler, neredeyse tamamen İslâm mezheplerini hedef almaktadırlar. Bu ise kelâm ilminin asıl görevlerinden birinin ihmal edildiği anlamına gelmektedir. O dönemin meşhur âlimi Gazzâlî'nin kelâm ilmini sadece "Müslümanları" hedef alacak şekilde "Ehl-i sünnet inancını koruyan ve Ehl-i bid'at'ın eleştirileri karşısında onu savunan bir ilim" olarak tarif etmesi,[471] kelâm

---

469 Sezgin, *GAS*, I, 574–575.

470 Daftary, *İsmaililer*, s. 256, 357; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 126, 317, 319 (Sicistânî, Fâtımîliği benimsedikten sonra şeriatın neshi ve tenasüh görüşlerini revize etmiştir).

471 *el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl*, thk. Cemîl Salîbâ-Kâmil Ayyâd, Dâru'l-Endülüs, Beyrut 1387/1976, s. 71.

ilminin aslî görevinden uzaklaştığını göstermektedir. Oysa Saffâr ve diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları, İslâm dışı din ve inançlarla mücadeleyi sürdürerek kelâmcıların üstlendiği "İslâm akidesini dış tehditlere karşı savunma" vazifesini korumuşlar ve icra etmişlerdir.

3.5.2. Felsefî Akımlara Bakışı

Saffâr, felsefî akımların İslâm inancına aykırı görüşlerini de ele almaktadır. Değerlendirmelerinde bu fikirleri savunan felsefecilerden ziyade fikirleri öne çıkartmayı tercih etmektedir. Onun atıflarına dayanarak Mâverâünnehir ve çevresinde felsefî kültürün bilinir olduğu söylenebilir.

Onun eleştirdiği ilk felsefî akım, Sûfestâiyye diye andığı Sofistler'dir. Sofistlerin objelerin gerçekliğini ve bilginin imkânını inkâr ettiklerini belirten Saffâr, Ehl-i bid'at olarak nitelendirdiği bu akımın şüpheci anlayışlarını ayrıntılı şekilde reddetmektedir.[472] Bilginin imkânı konusu ele alınırken sofistler hakkında ayrıca bilgi verilecektir.

Saffâr, âlemin ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan Dehriyye akımına da değinmekte ve bu materyalist felsefe akımının görüşlerini reddetmektedir.[473] Dehrîler'in melek, cin ve şeytan gibi gözle görülemeyen varlıkları da inkâr ettiklerini belirtmektedir.[474] Ayrıca Dehriyye'den farklı olarak, haklarında açıklamada bulunmadan bir de Felâsifetü'd-dehriyye nitelendirmesi ile materyalist filozoflardan da söz etmektedir.[475] Bu nitelendirmeyi Şehristânî de kullanmakta ve bununla metafizik âlemi kabul etmekle birlikte şeriatı kabul etmeyen akımı kastetmektedir.[476]

---

[472] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 74; II, 850.

[473] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 180, 200, 201, 230, 292, 311, 312, 374, 458; II, 573, 548, 551, 579, 598, 850.

[474] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 579.

[475] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 850.

[476] Şehristânî, *el-Milel,* s. 307; Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 107.

Saffâr, âlemin kendisinden meydana geldiği aslî maddenin varlığını savunan Ashâbü'l-heyûlâ diye andığı felsefecileri de bid'at akımlar arasında saymaktadır.[477] İslâm dünyasında Ebû Bekir er-Râzî'nin temsil ettiği ekole Ashâbü'l-heyûlâ denilmektedir. Ali Sâmî en-Neşşâr ve onu takip eden düşünce tarihçileri, Ashâbü'l-heyûla'yı İslâm dünyasındaki ilk devir Eflâtunculuğunun bir uzantısı saymaktadırlar.[478]

Saffâr, varlıkların hareket ve sükûn gibi etkinliklerinin dış bir etki ile değil de kendi tabiatlarından kaynaklandığını iddia eden, böylece tabiatın ezelîliğini ve bir yaratıcısı olmadığını savunan tabiatçi felsefecilere (Ashâbü't-tabâi'/Tabâiiyyûn) de değinmekte ve görüşlerini reddetmektedir.[479] Ayrıca süflî (ay altı)[480] âlemde gerçekleşen olayları, yıldızların hareketlerine ve etkisine bağlayan Ehl-i nücûm'u da bid'at felsefî akımlar arasında saymakta ve onların İslâm'a aykırı bu görüşlerini kabul etmemektedir.[481]

Eflâtun, Aristo, Batlamyûs ve Câlînûs'a da değinen Saffâr, bu filozofların felek dışındaki değişime tâbî olan bu âlemin gerçekliğini kabul etmediklerini aktarmaktadır. Onun anlatımına göre asıl gerçekliğin akledilenler olduğunu savunan bu felsefeciler, bununla matematik, fen, aritmetik, geometri ve astronomi ilimlerini kastetmişler ve

---

[477] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 850.

[478] Olguner, "Eflâtun", s. 475.

[479] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 548; II, 850.

[480] Aristo'nun ay altı ve ay üstü âlemi ayırımına dayanan kozmolojisine göre ay üstü âlemindeki felekler beşinci bir unsur olan esîrden meydana gelmiştir ve hareketleri dairevidir. Esîr, zıddı olmayan ve değişmeye uğramayan, gerek nitelik gerekse nicelik bakımından dönüşüm geçirmeyen son derece hafif bir maddedir. Dört unsurdan oluşan ay altı âleminin mekaniği ile esîrden oluşan feleklerin mekaniği tamamen farklıdır. Bk. İlhan Kutluer, "Felek", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 303–306.

[481] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 548, II, 850. Yedi gezegen ile (kevâkib-i seb'a-i seyyâre) on iki burcun (bürûc-ı isnâaşere) karşılıklı hareket ve konumlarının bütün insanlar, hatta hayvanlar, bitkiler ve madenler üzerinde etkili olduğu eskiden beri yaygın bir inançtır. Bu konuyla ilgilen İlm-i ahkâm-ı nücûmu (Astroloji), bir ilim dalı olarak sayanlar bulunmaktadır. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre yıldızların etkisiyle bazı hadiselerin meydana geldiğine inanmak tevhid inancına aykırıdır. Bk. Tevfik Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 124–126.

değişim içindeki âlemden hareketle gerçek ve sabit bilgiye ulaşılamayacağını savunmuşlardır. O, aktardığı bu görüşleri kabul etmemektedir.[482]

İslâm felsefecisi Ya'kûb el-Kindî'ye (ö. 252/866) de değinen Saffâr, onun "âlimi", kendisine gizli kalması mümkün olan bir hususu (şeyi) bilen olarak tanımladığını aktarmakta ve bu tanım sebebiyle Kindî ve bir grup felsefecinin Allah'ın âlim olmasını inkâr ettiklerini ileri sürmektedir.[483] Saffâr'ın Kindî hakkındaki bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Kindî'nin görüşlerini bir bütün olarak değil de bağlamından kopuk bir cümle üzerinden değerlendirmesinin onu, hatalı bir sonuca götürdüğü kanaatindeyiz. Nitekim Kindî, Allah'ın her şeyi bilen (alîm) olduğunu açıkça ifade etmektedir.[484] Saffâr, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına ise atıf yapmamaktadır.

Onun değindiği bir diğer felsefeci İbnü'r-Râvendî'dir (ö. 301/913). Aktardığı alıntıda İbnü'r-Râvendî, Hişâm b. Hakem'e tecsîm anlayışını nisbet etmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin benimser göründüğü anlayışa göre Hişâm'ın tanrısı ile görünen cisimler arasında bir cihetten benzeyiş vardır; eğer böyle olmasaydı cismânî âlem ilaha delâlet edemezdi. Saffâr, Allah'a cisimlere ait özellikler nisbet edilmesini ayrıntılı açıklamalarla reddetmektedir.[485]

3.5.3. İslâm Mezheplerine Bakışı

Fıkhî ve itikâdî mezheplerin V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllarda Mâverâünnehir bölgesindeki durumu, birinci bölümde ele alınmıştır. Bu başlık altında, Saffâr'ın itikâdî mezheplere bakışı ve mezhepleri nasıl nitelendirdiği ele alınacaktır.

---

[482] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 80–82.

[483] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 91; *Telḫîṣ (Tahkik II)*, s. 169.

[484] Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 188; Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", s. 52.

[485] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 606. İbnü'r-Râvendî'nin Hişâm b. Hakem hakkındaki görüşü için bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 32 (trc. s. 62); Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 66 (trc. s. 49).

Saffâr, "bâtıl" dinlere nispetle, İslâm mezheplerinin değerlendirilmesine daha fazla önem vermiştir. Buradan hareketle, Saffâr'ın "tehdit" algısında dış tehdidin değil, bid'at mezheplerin oluşturduğu iç tehdidin ilk sırada yer aldığı belirtilmelidir.

Saffâr, Hanefî fırak eserleri ile diğer mezhepler tarihi eserlerinde görülen *73 fırka* hadisine dayanan klasik mezhep sınıflandırmasını[486] kullanmamaktadır. Bu hadise değinmekle birlikte[487] 73 fırka tasnifi yerine, belli bir sayıya ulaştırma amacı taşımadan İslâm mezheplerinin birçoğuna değinmektedir. O, mezheplerin görüşlerini, açık ve net olarak çoğunlukla kaynak belirtmeden bazen de kaynak belirterek reddiyeci bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Saffâr'ın mezheplere bakışı, tasnif açısından olmasa da içerik açısından diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları ile uyumludur.

Saffâr'ın mezheplere bakışını tespit etmek amacıyla bid'at ve tekfîr nitelendirmesini hangi ilkeler çerçevesinde yaptığı belirlenmeye çalışılmıştır. Onun bu konudaki ilkeleri şöyle sıralanabilir:

1) Kur'an-ı Kerîm'de yer alan bir konunun inkâr edilmesi, küfür ithamını gerektirir. Bu sebeple örneğin "şefaat" ve "mizanı" inkâr etmek, Kur'an âyetlerini inkâr olduğu için küfürdür.

2) Kur'an'da yer alan bir konunun dinin asıl ilkelerine aykırı olmayacak şekilde yorumlanması, küfür olarak değil bid'at olarak nitelendirilir. Örneğin âhiret hayatıyla ilgili Kur'an'da anlatılan mizan terazisini, bizzat terazi olarak değil de adaletin sembolü şeklinde yorumlamak, ona göre bid'at olsa da küfür değildir. Benzer şekilde, büyük günah işleyen kimsenin ebedî olarak cehennemde kalacağının savunulması da küfrü gerektirmez.[488]

3) Dinin temel inanç ilkeleri açıklanırken ortaya konulan yorumlar (tafşîlü'd-dîn), dinin asıl ilkelerine aykırılık taşımamalıdır. Dinin temel ilkelerine aykırılık

---

[486] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 197[a]; Muzaffer Tan, "Geç Dönem Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risâle: el-Makâlât fî Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât", *FÜİFD*, c. 14, sy. 1, s. 185.

[487] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 180; II, 556. Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının bu hadisi yorumları için bk. Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 196[b].

[488] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 733; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 521.

taşıyan yorumlar, küfür olarak nitelendirilir. Örneğin, Allah inancına sahip olan bir kişinin Allah'ın çocuğu olduğunu kabul etmesi, asıl inanca aykırı bir görüşü benimsemesi nedeniyle küfürdür.[489] Saffâr, bu ilkeye aykırı bir görüşü Eş'arî kelâmcısı Bâkıllânî'ye (ö. 403/1013) nisbet eder: *"İlâhın varlığını bilen bir ârifin; onun cisim olduğu, ilmi olmadığı veya kullarının fiilerini yaratmadığı gibi bid'at inançları sebebiyle tekfîr edilmesi gerekmez".* Bu görüşün hatalı olduğunu düşünen Saffâr, Ebû Hanîfe ile Eş'arî kelâmcılarının tamamının bu durumda olan bir kişinin küfre nisbet edilmesi yönünde aynı kanaati paylaştıklarını belirtmektedir.[490]

4) Âhâd hadisle belirlenen itikâdî konuların kabul edilmemesi küfür olarak nitelendirilemez. Bu sebeple ona göre kabir azabının inkâr edilmesi küfrü gerektirmez.[491]

Aktardığımız ilkeler, önemli, isabetli ve bizce de doğrudur. Saffâr, mezhepleri değerlendirirken belirtilen ilkelere uygun şekilde ele aldığı mezhebin veya kelâmcının görüşlerini toptan reddetmek yerine ayrı ayrı tahlil etmekte, sonrasında ise gerekçesini belirterek görüşünü açıklamaktadır. Dönemin bir diğer kelâmcısı Ebû Şekûr es-Sâlimî de bid'atçılar hakkında toptan hüküm verilmesi yerine, ileri sürdükleri görüşlerin değerlendirilmesi sonrasında karar verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Sâlimî'ye göre bid'atçılar bazı durumlarda küfre bazı durumlarda ise fısk veya bid'ate nisbet edilebilirler. Buna karşın onların bazı görüşleri, tövbe gerektirmeyen bid'at-i hasene bile olabilir. Bu sebeple kişilerin inanç durumlarıyla ilgili genel hüküm vermek doğru değildir.[492]

Saffâr, bid'at ve tekfir hükmünün verilmesiyle alakalı bugün de değerini koruyan ilkeler benimsemiştir. Buna karşın özellikle Mu'tezile'ye yönelttiği bazı eleştirilerin ve açıkça isim belirterek bazı Mu'tezile kelâmcılarını küfürle suçlamasının

---

489 Saffâr, Telḫîṣ *(Tahkik I),* II, 762; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 516.
490 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 728.
491 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 733; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 521.
492 Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 194[a].

benimsediği ilkelere aykırı olduğu söylenebilir. "Atıf Yaptığı Kaynaklar" başlığı altında belirtildiği üzere Mu'tezile hakkındaki bilgileri çoğunlukla bu mezhebe ait kaynaklar yerine Hanefî-Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlerinin eserlerinden edinmesi, bu mezhebe karşı ön yargıyla ve hoşgörüsüz yaklaşmasına yol açmış olabilir. Bununla birlikte o, "bid'ati kesin olarak bilinen kişiler" dışında Müslümanların inanç durumlarının araştırılmasını doğru bulmamaktadır.[493] Bu anlayışının sonucu olarak ona göre Mu'tezile kelâmcılarının "bid'atçı" oldukları kesin olarak bilinmektedir.

Saffâr, Hz. Ebû Bekir'in imametini kabul etmeyen Râfizîleri, sahâbenin icmâsıyla sabit olan bu hususu inkâr ettikleri için küfürle itham etmektedir.[494] Buradan onun icmâya dayanılarak belirlenen bir konunun inkâr edilmesini de küfre düşmek olarak algıladığı söylenebilir.

Ayrıca o, bazı din ve mezhepleri "dalâlete düşmekle" suçlamaktadır. Anlaşıldığı kadarı ile sapıklık anlamındaki "dalâlet" kavramını, hak inançtan uzaklaşmak mânasında kullanmaktadır. Dalâlet kavramının bu anlamda kullanımı, Kur'ân-ı Kerîm'in sistematiğine uygundur. Kur'ân'da hakkın dışında kalan her şey dalâlet olarak görülür ve "uzak" , "açık" ve "büyük" gibi dalâlet çeşitlerinden söz edilir. İlgili âyetlerde Allah'ın bildirdiğine aykırı inanç ve uygulamalar dalâlet (sapıklık) olarak nitelendirilmektedir.[495]

Bu genel girişten sonra onun mezheplere bakışı ele alınacaktır. Mezhepler; Kaderiyye (Mu'tezile), Râfizîler, Eş'ariyye, Mücessime-i Horasan (Kerrâmiyye-Mübeyyiza), Cehmiyye, Hâricîler, Neccâriyye, Cebriyye ve Mürcie şeklinde sıralanarak değerlendirilecektir. Bu sıralama, Saffâr'ın mezheplere yaptığı atıfların dağılım oranına dayanmaktadır. Buna göre onun en çok atıf yaptığı mezhep Mu'tezile, en az değindiği fırka ise Mürcie'dir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin mezheplere atıf oranı

---

493 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* 735; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 522.

494 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 731.

495 Cihat Tunç, "Dalâlet", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 428.

ise Mu'tezile, Eş'ariyye, Kerrâmiyye ve Râfizîler şeklindedir.[496] Görüldüğü gibi her iki kelâmcının "iç tehdit" algısında yer alan mezhepler, sıralamaları farklı olmakla birlikte aynıdır. Her iki kelâmcının tehdit algısında Mu'tezile ilk sırada yer almaya devam ederken Eş'arîlik de bu listeye girmiştir. Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde güçlü olan Râfizîler ve Kerrâmîlik de toplumsal güçlerine paralel olarak tehdit algısında yerlerini almışlardır. Toplumsal taban açısından listede ilk sırada yer alması beklenmeyen Mu'tezile'nin hâlâ güçlü bir tehdit olarak algılanması ise ilginçtir.

3.5.3.1. Kaderiyye (Mu'tezile)

Saffâr, kendilerini "Ehl-i adl ve't-tevhîd" diye isimlendiren mezhebe,[497] Mu'tezile ve Kaderiyye adlarıyla atıfta bulunmaktadır.[498] Kaderiyye adlandırmasını daha çok mezhebin ortaya çıkış sürecini ve temel görüşlerini anlatırken tercih etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu isimlendirmeyi, Kaderiyye'nin zemmine dair Hz. Peygamber'e nisbet edilen ve kendisinin de aktardığı hadislere atıf yaparak kötüleme amacıyla kullanmaktadır. Onun meşhur olarak nitelendirerek aktardığı hadisler şunlardır: *"Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleri ve Allah'ın düşmanıdırlar", "Her ümmetin Mecûsîleri vardır. Benim ümmetimin Mecûsîleri Kaderiyye'dir", "Kaderiyye'ye yetmiş peygamberin diliyle lânet edilmiştir", "Ümmetimden iki sınıf şefaatime nâil olamaz: Mürcie ve Kaderiyye", "Kaderiyye, kader yok diyenlerdir"*.[499] Saffâr, bu mezhebe, eylemlerini kendi kudretleriyle yaptıklarını iddia etmeleri

---

[496] Bk. Özervarlı, *Tebsıretü'l-Edille'nin Kaynakları*, s. 72–74.

[497] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 852–853.

[498] Mu'tezile adlandırması için bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 48, 86, 89, 90, 91, 92, 95, 120, 185, 195, 198, 204, 212, 224, 235, 24, 249, 256, 258, 272, 275, 278, 287, 290, 307, 325, 426, 330, 342, 350, 355, 362, 364, 468, 482; II, 510, 520, 532, 549, 554, 565, 570, 571, 574, 585, 586, 588, 598, 604, 610, 696, 723, 729, 733, 740, 746, 757, 758, 759, 742, 853, 858, 872, 887, 894, 905, 908. Kaderiyye adlandırması için bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 48, 49, 51, 53, 112, 120, 200, 201, 202, 230, 231, 236, 243, 247, 285, 286, 287, 295, 301, 302, 305, 307, 308, 315, 348, 374, 411, 416, 417, 405, 457, 460; II, 597, 618, 713, 724, 744, 779, 803, 853, 854, 855, 856, 858, 860, 863. Kaderiyye'nin Hanefî fırak geleneğinde ele alınışı hakkında bk. Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 200^{b}-201^{b}.

[499] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 862]. Kaderiyye hakkındaki hadislerin değerlendirilmesi için bk. Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", s. 113–143.

nedeniyle "kendilerine kudret nisbet edenler" anlamında "Kaderiyye" isminin verildiğini ileri sürmektedir.[500]

Saffâr, Hicret'ten yüz sene sonra ortaya çıktığını belirttiği Kaderîler'in kaderi yani hayrın ve şerrin Allah'tan olduğunu inkâr ettiklerini belirtmektedir. O, bid'at olarak nitelendirdiği bu mezhebin ortaya çıkışı hakkında kısaca bilgi vermektedir. Buna göre Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Şam'dan Basra'ya gelmiş ve Hasan-ı Basrî'nin ders halkasına katılmıştır. Bu zaman zarfında zâhidâne bir görüntü çizmiştir. Daha sonra büyük günah işleyen (mürtekib-i kebîre) kimsenin iman durumu hakkında icmâ-ı ümmete aykırı olan kendi görüşünü ileri sürmüş ve onun ders halkasından ayrılmıştır. Vâsıl'a göre büyük günah işleyen mü'min; günahı sebebiyle ne kâfir ne mü'min ne de münafıktır. Böylece kendinden önce bu konuda söylenenlerden farklı yeni bir görüş ileri sürmüştür. Saffâr, Vâsıl'ın Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından ayrıldıktan sonra Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile yakınlaştığını belirtmekte ve her ikisini eleştiren bir de bir şiir örneği aktarmaktadır. Dinde bid'at niteliği taşıyan görüşleri sebebiyle onların Basra'da taraftar kazanamadıklarını da eklemektedir. Bu görüşleri sebebiyle onları, İslâm inancından uzaklaşmakla (iʿtizâl) suçlamaktadır. Bu iddiasını beş âyete[501] dayandırmakta ve Vâsıl ile Amr'ın bu âyetleri inkâr ettiklerini ileri sürmektedir. Onların icmâ-ı ümmetin olduğu, ahirette amellerin tartılmasını (mizanı) da inkâr ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca Ca'fer es-Sâdık'ın Mu'tezile'yi eleştirdiği *"Yüce Rabb'in birliğini vurgulamak istediler, ilhad ettiler. Adaletini öne çıkartmak istediler, âciz kaldılar"* sözünü, beğenisini ifade ederek aktarmaktadır.[502]

Saffâr, Mu'tezile kelamcılarının görüşlerini ayrıntılı olarak aktarmakta ve değerlendirmektedir. Görüşlerine atıf yaptığı Mu'tezile kelâmcıları ve fırkaları

---

[500] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 863.

[501] el-Zilzâl 99/7–8: *"Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür."*. el-Kehf 18/30: *"… Biz, güzel işler yapanların ecrini zâyi etmeyiz."*. er-Ra'd 13/6: *"…Doğrusu Rabbinin, insanların zulümlerine rağmen onlara mağfireti vardır."*. en-Nisâ 4/48: *"Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, dilediği kimse için bağışlar"*.

[502] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 852.

şunlardır: Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761),[503] Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ve ona nisbet edilen Dırâriyye fırkası,[504] Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816),[505] Sümâme b. Eşres (ö. 213/828),[506] Muammer b. Abbâd (ö. 215/830),[507] Ebû İshâk İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845),[508] Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849),[509] Ca'fer b. Harb (ö. 236/850),[510] Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî olarak kimliğini netleştirdiği Sâlih Kubbe (Ḳubbe),[511] Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve ona nisbet edilen Bişriyye fırkası,[512] Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833),[513] Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864),[514] Muhammed b. Şebîb el-Basrî (ö. III./IX. yy.) ve Şebîbiyye fırkası,[515] Câhız (ö. 255/869),[516] Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916),[517] Kâ'bî (ö. 319/931),[518] Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)[519] ve onun görüşlerini benimseyen Behşemiyye

---

503 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 852–853.

504 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 724, 842

505 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 89, 230, 730.

506 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 287; II, 708. Sümâme b. Eşres'in hayatı ve görüşleri hakkında bk. Muhammed Aruçi, "Sümâme b. Eşres", *DİA*, XXXVIII, 130–131.

507 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 258; II, 549, 554, 586, 594, 606, 729, 854.

508 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 86, 105, 110, 224, 275, 286, 290, 291, 294, 296, 298–299; II, 533, 598, 779. Nazzâm'ın hakkında bk. İlyas Çelebi, "Nazzâm", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 466–469.

509 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 212, 220, 229, 206, 301, 305, 416, 417, 468; II, 532, 586, 606, 911.

510 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 411, 417; II, 585.

511 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 97, 112. Krş. Eş'arî ve İbnü'l-Murtazâ'ya göre Sâlih Kubbe ve Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Müslim es-Sâlihî farklı kişilerdir (Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 568–569; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Muʿtezile*, s. 72–73).

512 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 139; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 198. Bişr b. Mu'temir'in hayatı ve görüşleri hakkında bk. Cihad Tunç, "Bişr b. Mu'temir", *DİA*, İstanbul 1992, 223–224.

513 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 204.

514 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 243; II, 575. Abbâd es-Saymerî'nin hayatı hakkında bk. Mustafa Öz, "Abbâd b. Süleymân es-Saymerî", *DİA*, İstanbul 1998, I, 12–13.

515 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 723. İbn Şebîb'in hayatı ve görüşleri hakkında bk. Adil Bebek, "Muhammed b. Şebîb", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 573–575.

516 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 606, 639, 728.

517 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 182, 294, 315. Mutlak anlamda Cübbâî nisbesi ile yapılan atıflar için bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 39, 89, 91, 202, 244, 229, 301, 315; II, 590, 592.

518 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 86, 89, 90, 95, 286, 305, 307, 308, 313, 412, 468; II, 729. Ebü'l-Kâsım el-Kâʿbî'nin hayatı ve görüşleri için bk. Adil Bebek, "Kâ'bî", *DİA*, İstabul 2001, XXIV, 26.

519 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 182 (Delilin tanımı), 278 (Şekk görüşü), 315 (Fenâ arazı), 330 (Temanû deliline itirazı); II, 756 (Kelâmın bakî olmadığı/hikâye mahkî değildir).

fırkası.[520] Saffâr, Ebü'l-Muin en-Nesefî'ye kıyasla[521] daha fazla Mu'tezile kelâmcısına atıf yapmaktadır. Bu durum, Mu'tezile'yi yakından takip ettiğini göstermektedir.

Saffâr, öncelikle Mu'tezile'nin, dinin temel inanç ilkelerine aykırı olduğunu düşündüğü ortak görüşlerini aktarmakta ve değerlendirmektedir. Daha sonra ise bu mezhebe mensup bazı kelâmcıların görüşlerini ele almaktadır.

Onun, tüm Kaderiyye'ye nisbet ettiği ilk görüş, Allah'ın isim ve sıfatlarının ezelîliğini inkâr ettikleri iddiasıdır. Saffâr; ahad, samed, hayy, kayyûm, alî ve azîm isimlerinin geçtiği bazı âyetleri[522] delil olarak sıraladıktan sonra Mu'tezile'yi kastederek ilâhî isim ve sıfatların ezelîliğini inkâr edenin, belirttiği âyetleri de inkâr etmiş olacağını savunmaktadır.[523] Daha da ileri giderek Kaderîler'in Allah'ın sıfatlarını inkâr etmeleri sebebiyle duymayan ve görmeyen putlara ibadet eden putperestlere benzediklerini de iddia etmektedir.[524]

Kaderiyye'nin tamamına nisbet ettiği ikinci görüş, kötülüklerin Allah'ın takdîrinde olmasını inkâr etmeleridir. Saffâr, kaderi yani hayrın ve şerrin Allah'tan olduğunu reddetmeleri sebebiyle Kaderiyye'nin tekfîr edilmesini gerekli görmektedir. Bu görüşünü ise Allah'ın kudretini, her şeyi yarattığını, her şeyi bir ölçüye göre yarattığı ve yaratmasının eşsizliğini ifade eden âyetlere[525] dayandırmaktadır. "Bir bütün olarak kaderin Allah'tan olmasını inkâr edenin", bu âyetleri de reddetmiş olacağını savunmaktadır. Ona göre Allah'a inanıyorum diyen kişi, kaderi inkâr etmesi

---

[520] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 236; II, 857. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Behşemiyye fırkası hakkında bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 73-97, 600; Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 146-147.

[521] Bk. Özervarlı, *Tebsıretü'l-Edille'nin Kaynakları*, s. 51.

[522] el-İhlâs 112/1–4 (Ahad-Samed). el-Bakara 2/255 (Hayy-Kayyûm-el-Alî-Azîm). el-A'râf 7/180: *"Oysa en güzel isimler (Esmâ-i Hüsnâ) Allah'ındır. Onun için siz O'nu onlarla çağırın ve O'nun isimlerinde sapıklık eden mülhidleri bırakın. Yarın onlar yaptıklarının cezasını çekeceklerdir.".*

[523] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 727, 854.

[524] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 857–858.

[525] et-Tekvîr 81/29: *"Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"*. el-En'âm 6/125: *"Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslamiyet'e açar, kimi de saptırmak isterse, göğe yükseliyormuş gibi, kalbini dar ve sıkıntılı kılar"*. el-Kamer 54/49: *"Biz, her şeyi bir ölçüye (kadere) göre yarattık.". er-Ra'd 13/16: "Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlarca birbirine benzer mi göründü? De ki: Allah her şeyi yaratandır".*

halinde, belirttiği inancında "yalancı" durumuna düşecektir.[526] Saffâr, görüşünü desteklemek için sıhhati tartışmalı bir hadisi Ebû Hanîfe'den aktarmaktadır: *"Kader yoktur diyen bir halk gelecektir. Onlarla karşılaştığınız zaman selamlaşmayın. Hastalandıklarında ziyaret etmeyin. Öldüklerinde helallik vermeyin. Onlar, Deccâl'in yandaşları ve bu ümmetin Mecûsîleridir."*[527]

Onun, Mu'tezile'nin tamamına atfettiği üçüncü görüş, insanların eylemlerini yerine getirmeye kendi kudretlerinin olduğu, bu sebeple de bu eylemlerinde Allah'a muhtaç olmadıkları düşüncesidir. Saffâr, bu görüşü Allah'a şirk koşmak olarak değerlendirmekte ve Allah'ın şerîki olduğunu beyan edenin veya bu mânaya gelen bir söz söyleyenin müşrik ve kâfir olacağını belirtmektedir.[528]

Saffâr, kulları için yarattıklarından daha uygun olanını Allah'ın yaratmaya muktedir olmadığını ileri süren Mu'tezile kelâmcılarının bulunduğunu ve bunların tekfîr edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bu görüş, Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına gelmektedir. Allah'ın kudreti sınırlamak veya böyle bir sonuca yol açan görüşleri savunmak ise küfürdür.[529] İsim belirtmeden aktardığı bu görüş, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a nisbet edilmektedir. Ona göre Allah kulları için yarattığı ortamdan daha uygun olanı yaratmaya muktedir değildir. Nazzâm ise Allah'ın yapabileceği aslah fiillerin bir nihayeti yoktur diyerek Allâf'ın bu görüşüne karşı çıkmıştır.[530]

Saffâr, Allah hakkında "görür fakat görülmez" anlamına gelen görüşleri benimseyen Mu'tezile kelâmcılarının da küfre düştüklerini ileri sürmektedir. Ona göre Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğu iddiası, onun varlığını inkâr anlamına

---

[526] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 727–728, 852–853; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 517.

[527] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 853. Kaderiyye ile ilgili hadislerin değerlendirilmesi için bk. Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *HTD*, c. I, sy. 2, s. 113–143.

[528] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 854–855, 858.

[529] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 729; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 518.

[530] Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, İstanbul 1991, III, 495.

gelmektedir. Çünkü madûm olan şeyler görülemez. Oysa Allah vardır. Bu nedenle de Allah'ın görülemeyeceği ileri sürülemez.[531]

Saffâr, Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğu (ḫalḳu'l-Ḳurʾân) iddiasını da küfür olarak nitelendirmektedir.[532] Ayrıca, "Allah'ın kelâmı, halkın sözlerinin cinsindendir" ve "Kelâmullah'ın misli veya daha fasihine güç yetirilebilir" şeklinde ifade edilen Sarfe teorisine de değinmekte ve bu anlayışın, nazım açısından Kur'an-ı Kerîm'in mûcize olduğunun (iʿcâz) reddedilmesi anlamına geldiğini düşünmektedir. Saffâr, Sarfe teorisini benimseyenleri "Ehl-i dalâlet" olarak nitelendirmekle birlikte tekfîr etmemektedir.[533]

Saffâr, Mu'tezile kelâmcılarından 1) Ebû Bekir el-Esam, 2) Muammer b. Abbâd, 3) Câhız, 4) Kâ'bî ve 5) Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı bazı görüşleri nedeniyle gerekçesini belirterek açıkça küfre düşmekle itham etmektedir.

1) Ebû Bekir el-Esam'ı, arazların varlığını kabul etmediği[534] için küfürle itham etmektedir. Ona göre bu görüşün kabulü, kimsenin Allah'a itaatkâr veya isyankâr olmamasını gerektirir.[535]

2) Muammer b. Abbâd'ı, "İnsan (nefis) bedenden farklıdır; hayy, kâdir, muhtâr olduğu halde, hareket ve sükûn gibi cisimlerde bulunan câiz sıfatlar onun için söz konusu değildir" şeklindeki insanın mâhiyetine dair görüşü[536] nedeniyle küfre

---

[531] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 730; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 518.

[532] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 757, 770.

[533] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 778–783, 854; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 540.

[534] "Hişâm b. Hakem dışındaki bütün kelâmcılar, âlemin cevher ve arazlardan ibaret olduğunu kabul ederken Esam, âlemde sadece cevherlerle cisimlerin bulunduğunu, bunların dışında araz diye bir şey olmadığını savunmuştur. Buna göre üç boyutu bulunan, hareket eden veya duran, birleşik veya ayrı olan, canlı ve cansız, kokulu ve renkli olan cisim vardır; cisimden ayrı olarak genişlik, uzunluk, derinlik, hareket, sükûn, birleşme, ayrılma, hayat, ölüm, koku ve renk gibi arazlar mevcut olmadığı gibi bunların cisimde kümün halinde (tabiatında mevcut) bulunması da söz konusu değildir. Esam bu görüşe bağlı olarak ruhun bedenden ayrı bir mevcudiyetinin bulunmasını, insanın hayat, ölüm, kudret, acz gibi cisminden ayrı niteliklere sahip olmasını imkânsız kabul etmiş, Kur'an'ın da cisim olduğunu ileri sürmüştür". Bk. Y.Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 354.

[535] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 730; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 518.

[536] Krş. Muammer b. Abbâd'a göre insan gerçekte parçalanmayan bir bütün olan nefisten ibaret olup beden onun için bir araçtır. Nefis bir mekânda bulunmaz. Hiçbir şeye teması olmaz. Hayat, ilim. irade ve kudret gibi niteliklere sahip bulunmakla beraber hareket, sükûn, renk, tat gibi arazlar onun

nisbet etmektedir. Ona göre bu görüş, ezelî sıfatların insana nisbet edilmesi ve insanın Allah'a benzetilmesi anlamına gelmektedir.[537] Abbâd'ı ayrıca "Allah sadece cisimleri yaratmıştır. Tat, renk, hayat ve ölüm gibi arazları, cisimler meydana getirmektedir" şeklindeki görüşü sebebiyle de küfre düşmekle itham etmekte ve iddiasını Allah'ın hayat ve ölüm dâhil her şeyi yarattığını belirten âyetlere[538] dayandırmaktadır.[539]

3) Câhız'ı, bilginin oluşumunu zorunlu (zarurî) görmesi[540] nedeniyle tekfîr etmektedir. Bu görüşün kabul edilmesinin, bilgiye ulaşmak için ortaya konulan gayretin emredilen ve sevap kazandıran bir eylem olmaktan çıkmasına ve bu eylemi terk edenin kınanmaktan ve cezalandırılmaktan kurtulmasına neden olacağını savunmaktadır.[541] Câhız ve Ebû Ali el-Esvârî'nin öncüsü oldukları Ashâb-ı meârif denilen Mu'tezile kelâmcıları bilginin zarûrî olduğunu savunmuşlardır. Buna karşın Kâdî Abdülcebbâr'ın da aralarında bulunduğu diğer Mu'tezile âlimleri ise bu görüşe karşı çıkmışlardır.[542]

4) Kâ'bî'yi, Allah'ın iradesini inkâr ettiği iddiasıyla tekfîr etmektedir.[543]

---

için söz konusu değildir. Nefsin tek fiili iradedir. Bk. Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 324.

[537] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 729; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 518.

[538] ez-Zümer 39/62: *"Allah her şeyin yaratıcısıdır".* el-Mülk 67/2: *"Ölümü ve hayatı yaratan O'dur".*

[539] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 549, 854. Muammer b. Abbâd'a göre cisimler cüzlere ayrılamayan atomlardan oluşmuştur. Allah arazları doğrudan yaratmaz. Onlar cisimlerin tabiatındaki mânaların birleşme ve ayrılmaları sonucu ortaya çıkar (Meânî Teorisi). Bk. Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 323–325.

[540] Câhız'a göre bilgi vasıtalarıyla kazanılan bilgilerin zihinde teşekkülü yaratılışın bir gereği olarak tabiî ve zarurîdir. Gözünü açan insanın karşısındaki objeyi görmesi zorunlu olduğu gibi akletme gücünü nazarî konulara yöneltip düşünenlerin belli sonuçlara ulaşması da zorunludur. Bk. Çelebi, *Akılcılık*, s. 223; Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz: Kelâmî Görüşleri", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 24–26.

[541] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 728; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 518.

[542] Çelebi, *Akılcılık*, s. 225–226.

[543] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 729; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 518. Krş. Kâ'bî'ye göre Allah'ın irade sahibi olması bir şeyi bilen, emreden ve yaratmaya güç yetiren anlamına gelir. Bk. Adil Bebek, "Kâ'bî", *DİA*, İstabul 2001, XXIV, 27.

5) Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı, ilâhî irâdenin muhdes[544] ve ilâhî kelâmın araz olduğu[545] görüşleri sebebiyle küfürle itham etmektedir.

Saffâr, Kaderiyye'yi belirttiği üç ortak görüş sebebiyle, isimlerini belirttiği beş kelâmcıyı ise bid'at inançları nedeniyle küfre nisbet etmektedir. Ayrıca o, Mu'tezile'nin Bağdat ve Basra kollarının birbirlerini birçok meselede tekfîr ettiklerini belirterek, ihtilafları hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunmaktadır.[546] O, bid'atçılara uygulanması gereken fıkhî yaptırımı da söylemektedir. Ona göre bid'atçının arkasında namaz kılınması ve onunla evlenilmesi câiz değildir.[547]

Saffâr, Mu'tezile'nin küfrü gerektirmeyen görüşlerini de sıralamaktadır. Bu görüşler;

a) Kabir azabını kabul etmemeleri,

b) Büyük günah işleyen kişinin ebedi olarak cehennemde kalacağını savunmaları,

c) Allah'ın âhirette kullar tarafından görülmesinin mümkün olmadığını ifade etmeleridir. Saffâr, son maddenin "mümkün değil" yerine "imkânsızdır" şeklinde söylenmesi halinde küfrü gerektireceğine dikkat çekmektedir.[548]

Saffâr, Mu'tezile'nin savunduğu görüşlerin ortaya çıkmasında, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsilik gibi dinler ile felsefenin de etkili olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Kaderiyye'nin "Kur'an'ın mahlûk olduğu" şeklindeki inancı, Tevrât'ın yaratılmışlığını ifade eden Yahudiler'in görüşlerine dayanmaktadır. Aynı

---

[544] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 859. Allah'ı mürîd kılan bir irâdenin nasıllığı konusundaki tartışmalar için bk. Çelebi, *Akılcılık*, s. 255–256; Murat Memiş, "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *UÜİFD*, c. XIII, sy. 1 (2009), ss. 255–259.

[545] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 861. Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'a göre ilâhî kelâm, bir mahalle ihtiyaç duymayan ve duyan olmak üzere iki kısma ayrılır. Yaratmayı gerçekleştiren "kün" kelâmı bir mahalle muhtaç olmayıp yaratma ile aynıdır ve yaratılmamıştır. Bunun dışında kalan emir, nehiy ve haber türündeki kelâm mahalle muhtaç olup mahlûktur ve levh-i mahfûzda yazılmıştır. Bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 663; Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", s. 331.

[546] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 858–861.

[547] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 854, 856.

[548] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 855–856.

şekilde, Yahudiler'in çoğunluğunun rü'yetullâhın muhal olduğu şeklindeki görüşleri, Kaderiyye'den bazılarının bu konudaki inançlarıyla paraleldir. Ayrıca "Hıristiyanlar'ın İsa, Allah'tır. Çünkü o ölüleri canlandırır" görüşleriyle, "Kulların fiillerinin ortaya çıkmasında Allah'ın hiçbir etkisi yoktur" şeklinde nakledilen Kaderiyye'nin görüşü benzerdir. Yine "Allah hayy'dır. Bununla onun kâdir olduğunu kastederiz" şeklinde aktarılan Kaderiyye'nin görüşü, "Allah'ın hayatı, kudretidir" şeklindeki Hıristiyan inancına dayanmaktadır. Kaderiyye'den Behşemiyye fırkasının ilâhî sıfatlar hakkındaki görüşü, Hıristiyanlar'ın "Allah'ın duyması ve görmesi, onun duyulan ve görülenleri bilmesidir" şeklindeki görüşlerine yakındır.[549] Kaderiyye'nin, "Kötülükler, Allah'ın iradesi ile olmaz" görüşü, iki yaratıcı benimseyen Mecûsî inancına benzemektedir. Saffâr, görüşünü, Kaderiyye'yi hedef alan *"Ümmetimden iki sınıf vardır ki şefaatim onlara ulaşmaz: Mürcie ve Kaderiyye"* hadisi ile desteklemektedir.[550] Bunlara ek olarak Mu'tezile'nin tevellüd (dolaylı fiil) nazariyesinin,[551] tabiatçıların "tabiat, fiili doğurur" sözlerinden alındığını ileri sürmektedir.[552] Ayrıca ona göre Mu'tezile'nin Allah'ın ilim ve kudret sıfatları hakkındaki görüşleri de felsefecilerden alıntıdır. "Rü'yetullah" ve "Halku'l-Kur'ân" görüşleri ise görünür âlemi ölçü alan inkârcıların sözlerinden kaynaklanmaktadır.[553] Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kişi hakkındaki, imandan çıkmakla birlikte inanç esaslarını inkâr etmediğinden küfre girmeyip fısk statüsünde bulunduğunu ifade eden görüşünün *(el-menzile beyne'l-menzileteyn)*, mürtekib-i kebîreyi kâfir sayan

---

549 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 857.

550 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 857. Kaderiyye'yi zemmeden hadislerin değerlendirilmesi için bk. Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", ss. 113–143.

551 Tevellüd/Tevlîd nazariyesi için bk. Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *MÜİFD*, c. 36, sy. 1 (2009), ss. 63–82.

552 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 861–862. Mu'tezile'ye yöneltilen aynı eleştiri için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳalât*, s. 282–283 (58. Fasl).

553 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 861–862.

Hâricîlerle onu mümin kabul eden Mürcie'nin bu konudaki görüş ve delillerinden istifade edilerek tespit edilmiştir.[554]

Saffâr'ın Mu'tezile kelâmcılarınca ileri sürülen görüşlerin ortaya çıkış sürecine değinmesi önemlidir. Ancak bu görüşlerin ortaya çıkışını tamamen dış etkiye bağlayan değerlendirmeleri, mezhepsel ön yargının bir sonucu olarak görünmektedir. Benzer şekilde Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de Mu'tezile kelâmcılarının büyük çoğunluğunun felsefenin etkisinde kaldığını ileri sürmektedir.[555]

Saffâr, Ehl-i sünnet ve'l-cemaât'e izafe ederek Kaderiyye'yi eleştiren uzun bir cümle aktarmaktadır. Benimseyerek aktardığı bu görüşe göre Mu'tezile'nin İslâm anlayışının her asırda farklılık göstermesi, aynı görüşte birleşen Mu'tezile kelâmcılarının sayısının çok az olması, birbirlerini, hatta öğrencinin hocasını, evladın (Ebû Âli el-Cübbâî) babasını (Ebû Hâşim) tekfir etmesi, bu mezhebin dayandığı usûlün Kur'an, Sünnet ve icmâ-i ümmetin hükmüne aykırı olduğunu göstermektedir.[556]

3.5.3.2. Râfizîler (Şiî Fırkaları)

Saffâr, Şiî fırkalarını Râfizî adıyla anmakta[557] ve bu mezhebi Gulât, Zeydiyye ve İmâmiyye olmak üzere üç ana fırkaya ayırarak değerlendirmektedir.[558] Ayrıca Şiîlikle bağlantılı birçok kişi ve fırkaya atıf yapmaktadır. Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733),[559] Mugîriyye'nin reisi Mugîre b. Saîd el-İclî (ö. 119/737),[560] Beyâniyye'nin kurucusu Beyân b. Sem'ân (ö. 119/737),[561] Zeydiyye fırkasının imamı Zeyd b. Ali (ö.

---

554 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 861. Mu'tezile'nin dış referansları konusunda bk. Çelebi, *Akılcılık*, s. 156–162.

555 Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 340 (trc. s. 346).

556 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 858.

557 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 51, 112, 232, 308, 309, 310, 404, 411; II, 638, 640, 723, 730, 731, 819, 820, 826, 827, 849, 851, 853. Hanefî fırak geleneğinde Râfizîler'in ele alınışı hakkında bk. Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 197[a]-199[b].

558 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 851.

559 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 180, 376, 399, 405, 406.

560 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 405; II, 555, 604.

561 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 308; II, 604, 851.

122/740),[562] Ebû Mansûr el-İclî (ö. 123/741) ve Mansûriyye fırkası,[563] Hz. Ali'nin kıyametten önce tekrar dünyaya döneceği görüşünü (rec'at) benimseyen Câbir el-Cu'fî (ö. 128/746),[564] Abdullah b. Muâviye'yi (ö. 129/746) imam kabul eden Cenâhiyye fırkası,[565] Cu'fî'nin takipçisi Bekr el-A'ver (ö. ?),[566] Ebü'l-Hattâb el-Esedî (ö. 143/760) ve Hattâbiyye fırkası,[567] Hattâbiyye'ye bağlı Bezîğ b. Mûsâ'nın (II./VIII. yy.) kurucusu olduğu Bezîgıyye kolu,[568] Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî (ö. II./VIII. yy. sonları),[569] Zeydiyye'nin alt fırkalarından Cerîriyye'nin kurucusu Süleyman b. Cerîr (ö. 187/803)[570] ve Karmatîlik,[571] Şiîlikle bağlantılı kişi ve fırkalardır.

Saffâr, Şia'nın gulât fırkalarının tamamının kâfir olduğunu belirtmektedir. Bu görüşünü, İslâm akîdesine aykırılığını belirttiği onların şu inançlarına dayandırmaktadır:

1) Onlardan bir kısmı, Hz. Ali'ye ilâhlık nisbet etmiştir.

2) Bazıları, Hz. Ali'nin bulutun içinde olduğuna inanarak gök gürültüsüne Hz. Ali'nin sözü olarak değer vermiştir.

3) Bir grup, ilâhın ruhunun Hz. Ali'ye, ondan evlatlarına ve sonra da Beyâniyye fırkasının kurucusu Beyân b. Sem'ân'a geçtiğine (intikâl) ve Beyân'ın ilâh olduğuna inanmıştır.[572]

---

562 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 56. Zeyd b. Ali'nin hayatı hakkında bk. Saffet Köse, "Zeyd b. Ali", *DİA*, Ankara 2013, XXXXIV, 313–316.

563 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 555.

564 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 555 (3 kez), 605.

565 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 851.

566 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 605.

567 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 555, 605, 606, 851. Hattâbî'nin hayatı ve Hattâbiyye'nin görüşleri hakkında bk. Hasan Onat, "Hattâbiyye", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 492.

568 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 606; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 466; *Telḫîṣ (Âtıf Efendi),* vr. 126^{b}. Saffâr'ın "Bezîʿiyye" diye aktardığı Bezîgıyye fırkası hakkında bk. Onat, "Hattâbiyye", s. 492.

569 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 640.

570 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 195; II, 441.

571 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 94, 185; II, 735, 849.

572 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 851.

4) Ebü'l-Hattâb el-Esedî'nin kurduğu Hattâbiyye fırkası ise Ca'fer es-Sâdık'ın[573] ilâh olduğunu savunmuştur.[574]

5) Cenâhiyye fırkası, Hz. Peygamber'in "zü'l-cenâheyn" lakabını verdiği Ca'fer b. Ebî Tâlib'in oğlunun torunu Abdullah b. Muâviye'nin ilâh olduğunu iddia etmiştir.[575]

6) Ebû Mansûr el-İclî'nin kurucusu olduğu Mansûriyye fırkası mensupları; namaz, oruç, hac, zekât gibi farz ibadetleri inkâr ederek, haramları, özellikle kız evlat ve kız kardeşle evlenme ile içki yasağını kabul etmemişlerdir. Ayrıca cennet ve cehennemi inkâr ederek, onların bu dünyadaki mutluluk ve mutsuzluğu ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir.[576] Ebû Mansûr el-İclî, peygamberlik iddiasında da bulunmuştur.[577]

7) Kâmiliyye fırkası, Hz. Ali'ye ilk halife olarak biat etmeyen sahâbîlerin ve onlarla savaşmayan Hz. Ali'nin kâfir olduğunu ileri sürmüştür.[578]

8) Bir grup ise Allah'ın Cebrâil'i Hz. Ali'ye gönderdiğini, onun hata yaparak vahyi yanlış kişiye ilettiğini iddia ederek Cebrâil'e ve Hz. Muhammed'e lanet okumuştur.[579]

9) Keysâniyye fırkası, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden ve küfrü gerektiren bedâ' görüşünü savunmuştur.[580]

---

[573] Ca'fer es-Sâdık'ın hakkında bk. Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 1–3.

[574] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 555, 605, 606, 851. Hattâbî'nin hayatı ve Hattâbiyye'nin görüşleri hakkında bk. Hasan Onat, "Hattâbiyye", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 492.

[575] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 851. "Cenâhiyye'ye göre ilâhî ruh, Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlere intikal etmiş, Hz. Peygamber'den Ali'ye, ondan da üç oğluna (Hasan, Hüseyin, Muhammed) geçmiş ve nihayet Abdullah b. Muâviye'ye ulaşmıştır. Böylece hem ulûhiyet hem de peygamberlik gücü Abdullah'ta toplanmıştır" (Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Muâviye", *DİA*, İstanbul 1998, I, 118–119).

[576] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 851, 868–869. Ebû Mansûr el-İclî'nin hayatı ve görüşleri için bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 9–10 (trc. s. 39–40); Şehristânî, *el-Milel,* s. 209–210 (trc. s. 162–163); Fığlalı, "Ebû Mansûr el-İclî", s. 181–182.

[577] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 555. Ebû Mansûr, peygamberliğin kesintisiz devam ettiğini ve vahyin sürekli olarak yenilendiğini iddia ederek Hz. Muhammed'e sadece vahiy indiğini kendisine ise te'vil ve açıklama yetkisi verildiğini ileri sürmüştür. Bk. Fığlalı, "Ebû Mansûr el-İclî", s. 181–182.

[578] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 852.

[579] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 852, 853.

[580] Saffâr, Telḫîṣ *(Tahkik I),* II, 730; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 519; Keysâniyye'nin bedâ görüşü için bk. Mustafa Öz, "Keysâniyye", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 362–364.

Saffâr, İslâm'a aykırı görüşleri sebebiyle Gulât fırkalarını tekfîr etmektedir. Ayrıca Hz. Ali'nin tekrar dünyaya döneceğini (recʿat),[581] imamlara ilâhî ruhun geçtiğini (intikâl), ruhların ölümden sonra dünyada başka bir bedene geçeceğini (tenâsüh) ve dinî hükümlerin gizli imamın çıkışına kadar askıya alınacağını (ilga/taʿlîl) savunan tüm Râfizîler'i tekfîr etmektedir. Ona göre bu görüşleri savunanlar, İslâm milletine dâhil değildir ve dinden dönen mürtedlere uygulanan hükümler, bu kişiler için de uygulanmalıdır.[582] Saffâr, Hz. Ali'nin kıyametten önce tekrar dünyaya döneceği görüşünü, Mugîre b. Saîd el-İclî'nin görüşlerini benimsediğini belirttiği[583] Câbir el-Cu'fi'ye nisbet etmekte ve bu görüşü reddetmektedir.[584]

Saffâr, Hz. Muhammed'in şeriatının kıyame kadar devam edeceğine vurgu yapmaktadır.[585] İslâm şeriatının hükümsüz olduğunu veya emir ve yasakların gizli imamın çıkışına kadar askıya alınması gerektiği görüşü, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde bir dönem tartışılmış, hatta uygulama imkânı bulmuştur. Bilindiği gibi Sâmânîler döneminde Karmatîler'in Horasan-Mâverâünnehir davetçisi olan Muhammed en-Nesefî (ö. 331/942), kendi devirlerinin şeriatsızlık dönemi olan yedinci devir olduğunu ileri sürerek şeriatın (dinî hükümlerin) artık geçersiz olduğunu savunmuştur.[586] Ayrıca Bâtınîler'in Hasan Sabbâh'tan sonraki dördüncü efendisi olan II. Hasan, 559/1164 yılında zamanın imamının halifesi olarak kıyamet gününün geldiğini, dolayısıyla da İslâm şeriatının ilga olduğunu ve dinî yükümlülüklerinin

---

581 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 555.

582 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 731; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 519.

583 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 731, 519.

584 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 555 (3 kez). Câbir el-Cuʿfi'nin hayatı ve rec'at görüşü hakkında bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Câbir el-Cuʿfi", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 532.

585 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 807–808 dip. 3.

586 Daftary, *İsmaililer*, s. 350; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 315; a.mlf., "Karmatîler", s. 233-234; S. M. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 23, No: 1 (1960), s. 80; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 119.

kalktığını ilan etmiştir.[587] Bu durum, 607/1210 yılında Alamut Efendisi olan III. Hasan'ın kıyamet öğretisini kaldırması ve Ehl-i sünnet akîdesini benimsediğini ilan etmesine kadar kırk altı yıl sürmüştür.[588] Bâtınîler, III. Hasan'ın ölümünden sonra tekrar İsmâilî kimliklerine geri dönmüşlerdir.[589]

Saffâr, Şia'nın ana fırkalarından biri olarak belirttiği Zeydiyye'yi bid'at veya tekfîrle itham etmemektedir.[590] Zeydîler'e atfettiği tek görüş, âhirette mü'minlerin Allah'ı görmesini inkâr etmeleridir.[591]

Saffâr'ın Râfîzîleri sınıflandırırken belirttiği üçüncü ve son ana fırka, İmâmiyye'dir.[592] O, İmâmiyye'yi 1) Kâmiliyye, 2) Hişâmiyye, 3) Şeytâniyye ve 4) İsmâiliyye olmak üzere dört alt gruba ayırarak değerlendirmektedir. Bu gruplardan ilk üçünü küfre düşmekle itham etmektedir.

Bu fırkalardan ilki; Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Talha, Zübeyr ve Âişe'nin kâfir olduğunu iddia eden Kâmiliyye'dir.[593] İkinci fırka, Allah'ın yaratıklara benzediğini (teşbîh) ve üç boyutlu bir varlık (cisim) olduğunu iddia eden Hişâm b. Hakem'in görüşleri etrafında oluşan Hişâmiyye'dir.[594] O, her iki görüşü benimseyenlerin kâfir olduğunu düşünmektedir.[595] Üçüncü fırka ise Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili görüşü sebebiyle küfürle itham ettiği Ebû Ca'fer Muhammed

---

[587] Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭınıyye*, s. 44–46; Cüveynî, *Tarih*, s. 551–552, 556; Daftary, *İsmaililer*, s. 541; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 292; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 134.

[588] Cüveynî, *Tarih*, s. 559; Daftary, *İsmaililer*, s. 543, 565–566; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 292; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 135. Kıyamet ilanının Nizarî topluluklarca nasıl kavrandığına yönelik kesin bilgi bulunmamaktadır (Daftary, *İsmaililer*, s. 542, 544).

[589] Daftary, *İsmaililer*, s. 569.

[590] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 851.

[591] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 894. Zeydiyye mezhebi hakkında bk. Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 29–37 (trc. s. 26–30); Şehristânî, *el-Milel,* s. 179–189 (trc. s. 141–147).

[592] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 851. İmâmiyye fırkasına yapılan atıflar için bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 308, 411; II, 555, 849, 851, 852.

[593] Saffâr, Telḫîṣ *(Tahkik I),* II, 730, 852; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 519. Kâmiliyye fırkası için bk. Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 54 (trc. s. 41).

[594] Saffâr, Telḫîṣ *(Tahkik I),* I, 467; II, 638, 730, 852; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 519. Hişâmiyye fırkası için bk. Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 65–68 (trc. s. 48–51).

[595] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 852.

Şeytânüttâk'a (ö. 160/777) uyan Şeytâniyye'dir. Şeytânüttâk, Allah'ın nesne ve olayları takdîr ve irade ettiği zaman bildiğini, O'nun takdiri ve dilemesi olmadan "şey (varlık)" ortaya çıkamayacağından eşyayı takdirinden önce bilmesinin de mümkün olamayacağını ileri sürmüştür.[596]

Saffâr'ın bahsettiği diğer İsmâilî fırka ise İsmâiliyye (Bâtıniyye)'dir. O, bu fırkayı üç temel konuda eleştirmektedir.

1) Bâtınîler, Kur'an'ı a) Arapça dil kaideleri ile b) İslâm'ın Arapçadaki (Allah'a teslim olma) anlamına ve ruhuna aykırı olacak şekilde te'vil etmektedirler. Kelime-i şehâdeti, namazı, orucu, haccı ve dinî emirleri bu şekilde te'vil etmişlerdir. Saffâr, dil kaidelerine ve İslâm'ın başlangıcından itibaren sabit olan uygulamalara aykırı olan bu tarz te'villeri, bâtıl olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu tür te'viller, dilin işlevsiz hale gelmesine (taʿtîl) ve gerçeklerin inkârına yol açmaktadır.[597]

2) Bâtınîler'i eleştirdiği ikinci konu ulûhiyyeti; felek ve yıldızlara nisbet ettikleri iddiasıdır.[598] Saffâr'ın kastettiği Yeni Eflâtuncu İsmâilî evren anlayışıdır. Fizikî âlemin nasıl meydana geldiğini açıklamak için ileri sürülen bu anlayışa göre Akıl (Sâbık), Yüce Yaratıcı'nın emriyle yarattığı (ibda) ilk varlıktır. Akıl ezelî, mükemmel, hareketsiz ve eylemsizdir. Nefs (Tâlî), Akıl'dan çıkmıştır (inbiâs), ancak mükemmel değildir ve bu nedenle de hareket etmiştir. Böylece Nefs'ten, heyûlâ ve suretten ibaret olan yedi gök (semâvî cisimler) ortaya çıkmıştır. Ecrâm'dan müfredât

---

[596] Saffâr, Telḫîṣ *(Tahkik I),* II, 730; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 519. Şeytânüttâk'ın Allah'ın ilim sıfatı hakkındaki görüşü için bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 37; Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 61–62 (trc. s. 52–53); Halil İbrahim Bulut, "Şeytânüttâk", *DİA,* İstanbul 2010, XXXIX, 104.

[597] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 849–850.

[598] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 850. Yeni Eflâtuncu İsmailî evren anlayışı hakkında bk. Şehristânî, *el-Milel,* s. 229–230; Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭıniyye*, s. 38–40; Daftary, *İsmaililer*, s. 357–30; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 203; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 128-"29; Avcu, "Karmatîler", s. 232–233; Wilferd Madelung, "Ismāʿīliyya", *EI (İng.)*, IV, 203–204.

(basit cisimler), müfredâttan mürekkebât (bileşik cisimler), mürekkebâttan bitkisel nefs, bitkisel nesften hayvansal nefs ve en son insan ortaya çıkmıştır.[599]

3) Saffâr'ın Bâtınîler'i eleştirdiği diğer konu, Allah'ın sıfatları hakkında takındıkları tutumdur. Bâtınîler, "Biz Allah'ın ilmi ve kudretinin var veya yok olduğunu söyleyemeyiz. Söylememiz halinde Allah ile diğer mevcutlar arasında belirtilen cihette bir müştereklik ortaya çıkar. Bu ise teşbihtir." görüşünü benimsemişlerdir.[600] Onun kastettiği bu görüş, Yeni Eflâtuncu İsmâilî Tanrı anlayışıdır. Karmatîler'in Horasan-Mâverâünnehir davetçisi Ebû Yakup es-Sicistânî'nin Plotinus'un "Bir" ya da "İyi" olarak adlandırdığı tanımlanamaz tanrı anlayışına büyük ölçüde benzeyen inanca göre her şeyin yaratıcısı olan Allah aşkın ve bilinmezdir. Bu yüzden ilahî sıfatlar konusunda teşbihi andıran ifadelerle nitelenemez, hatta her türlü sıfatı yaratıcıdan nefyetmek için ona Allah yerine sadece Mübdi' ve Bârî denilmelidir.[601]

Saffâr, İslâm itikadı konusunda biraz bilgisi ve kavrayışı olan kimselerin Bâtınîliğin çirkinliğini ve görüşlerinin yanlışlığını anlayabileceğini düşünmektedir. Ayrıca Bâtınîler'den sakınılmasını ve onlarla arkadaşlık yapılmamasını Hasan-ı Basrî'nin görüşünü de aktararak tavsiye etmektedir.[602] Ona göre Bâtınîler'in tövbeleri de kabul edilmemelidir. Her sözün bir zâhir bir de bâtın anlamı olduğunu savunan ve bu şekilde dili işlevsiz hale getiren ve çarpıtan bir Bâtınî'nin "tövbe ettim" ifadesi ile ne kastettiği bilinemez. Eğer bununla hakikaten pişmanlığını kastediyorsa, durumu Allah ile onun arasındadır. Fakat Müslümanlar, bid'atçı olduğu açıkça bilinen bir Bâtınî'den duydukları tövbeyi kabul etmezler.[603] Bâtınîler'in tövbelerinin kabul

---

[599] Bk. Şehristânî, *el-Milel,* s. 229–230; Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭınıyye*, s. 38–40; Daftary, *İsmaililer*, s. 357–30; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 203; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 128–129; Avcu, "Karmatîler", s. 232–233; Madelung, "Ismā'īliyya", s. 203–204.

[600] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 92–93.

[601] Bk. Şehristânî, *el-Milel*, s. 229 (trc. s. 173); Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭınıyye*, s. 39; Daftary, *İsmaililer*, s. 355–356; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, s. 128–129; Avcu, "Karmatîler", s. 229.

[602] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 850.

[603] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 856–857.

edilmemesi gerektiği görüşü, Batı Karahanlılar döneminde kabul gören ve uygulanan fıkhî bir fetvadır. Bu dönemde İsmâilîler'e yöneltilen zındıklık ithamı ile verilen fetvalardan bir kısmı günümüze ulaşmıştır.[604] Ayrıca Batı Karahanlı yöneticisi Ahmed b. Hızır'ın, Saffâr otuz sekiz yaşındayken zındıklıkla suçlanarak idam edildiği bilinmektedir. İsfahan'da iki yıla yakın esir hayatı yaşayan ve burada İsmâilîler'in etkisinde kalan Ahmed Han, kadı ve fakihlerden oluşan halka açık bir mahkemede yargılanmış, isnat edilen suçu reddetmesine rağmen şahitlerin görüşüne uyularak suçu sabit görülmüş ve boğularak idam edilmiştir (488/1095).[605]

Saffâr, İmâmiyye fırkasını ise geçici evliliğe izin veren Mut'a nikâhını kabul etmeleri ve üç talakın kullanılması sonrasında tarafların yeniden evlenmelerinin haramlığını reddetmeleri sebebiyle eleştirmektedir.[606]

3.5.3.3. Eş'ariyye

Saffâr, Eş'arîliğe bazen "Eşʿariyye" (Eş'arîlik), "Meẕhebü'l-Eşʿariyye" (Eş'arî mezhebi) ve "Baʿżu'l-Eşʿariyye" (Bir kısım Eş'arîler)[607] gibi genel ifadelerle, bazen de bir ya da daha fazla Eş'arî kelâmcısının ismini veya eserini belirterek değinmektedir. Saffâr, bu atıfların hiçbirinde ise Eş'arîlik hakkında olumsuz bir ifade kullanmamaktadır.

Onun görüşlerine atıf yaptığı Eş'arî kelâmcıları şunlardır: Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935),[608] Ebû Bekir Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976),[609] Ebü'l-Hasan Ali b.

---

[604] Hâsirî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ,* vr. 254[a]-255[b]; İftihâruddîn Tâhir b. Ahmed el-Buharî, *Ḫülâṣatü'l-fetevâ*, AÜ Hukuk Fak. Ktp. nr. LAWK.4383; Mercânî*, Ġurfetü'l-ḥavâḳîn,* s. 27. Bahsedilen fetvâların içerikleri hakkında bk. Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâililik*, Asitan Yay., Ankara 2014, ss. 86–89.

[605] İbnü'l-Esîr*, el-Kâmil,* VIII, 501; Barthold, *Türkistan,* s. 339; Hunkan, *Türk Hakanlığı,* s. 286.

[606] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 852.

[607] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 85 (Baʿżu'l-Eşʿariyye), 120 (Eşʿariyye), 139 (Eşʿariyye), 195 (Baʿżu'l-Eşʿariyye), 460; II, 696 (Meẕhebü'l-Eşʿariyye), 702 (Eşʿariyye), 724 (Eşʿariyye), 768 (Eşʿariyye).

[608] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 85, 103, 209, 221, 240, 246, 311, 314, 315, 390, 416, 478, 486; II, 510, 545, 571, 584, 676, 687, 724, 764, 838, 839, 911.

[609] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 84–85; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 164.

Muhammed et-Taberî (ö. 391/1001),[610] Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013),[611] Ebû Bekr İbn Fûrek (ö. 406/1015)[612] ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027).[613]

Onun atıf yaptığı Eş'arî kelâmına dair kaynaklar ise şunlardır:

a) Eş'arî'nin *Maḳâlât*'ı.[614]

b) Önceleri Mu'tezilî fikirleri savunan eserler yazarken sonradan İmam Eş'arî'nin görüşlerine yönelen ve Mâverâünnehir'de Şafiî mezhebinin yayılmasını sağlayan Ebû Bekir Kaffâl eş-Şâşî'nin[615] *Delâ'ilü'n-nübüvve*'si.[616]

c) Ebü'l-Hasan et-Taberî'nin haberî sıfatların te'vilini konu edinen *Fi'l-kelâm ʿale'l-müteşâbih*'i.[617] Bu eser oldukça önemlidir. Çünkü Eş'arîler'in çoğunluğu, Taberî'den itibaren haberî sıfatları te'vil etmeye başlamışlardır.[618]

d) İbn Fûrek'in *el-Maḳalât ʿani'l-Eşʿarî*'si.[619] Saffâr, *Mücerredü Maḳalât* adıyla meşhur olan bu eserden çocukların ve akıl hastalarının dini sorumlulukları ve âhiretteki durumlarıyla ilgili İmam Eş'arî'ye atfedilen görüşleri aktarmakta ve eleştirmektedir.[620]

---

610 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 695, 696. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî'nin hayatı hakkında bk. Taceddin es-Sübkî, *Ṭabaḳâtü'ş-Şâfiʿyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru'l-İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1383–1396/1964–1976, III, 266–268 (nr. 171).

611 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 728.

612 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 140; II, 571, 584, 695–696. İbn Fûrek'in hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 495–498.

613 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 233, 269, 273, 311.

614 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 860. O, Ebü'l-Huzeyl'in cennetlikler cennette, cehennemlikler de cehennemde hareketsiz kalacak görüşünü *Maḳâlât*'tan aktarmaktadır. Bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 475.

615 Kallek, "Kaffâl, Muhammed b. Ali", s. 146–147.

616 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 84–85; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 164.

617 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 695, 696.

618 Yavuz, "Eş'ariyye", s. 448, 450.

619 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 140; II, 571, 584, 695–696.

620 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 140, 571.

e) İbn Fûrek**'in *Müşkilü'l-ḥadîs***'i. Saffâr, haberî sıfatların te'vilini konu edinen bu eserin, benzerleri içinde en iyisi olduğunu düşünmektedir.[621]

Saffâr'ın atıf yaptığı Eş'arî kelâmcıları ile bir kısmı günümüze ulaşmayan Eş'arî literatürü, Eş'arîliğin temel kaynakları arasındadır. Aynı dönemde yaşayan Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile kıyaslandığında,[622] onun bu dönemde Eş'arî kelâmına dair kaynaklara en fazla ulaşabilen Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı olduğu söylenebilir. Saffâr'ın Eş'arîlik hakkında ilk kaynaklara dayalı doğru bilgiler edinmesinde, bu mezhebin güçlü olduğu Merv şehrinde yirmi yedi yıl sürgün hayatı yaşamasının etkili olduğunu düşünmekteyiz. Çalışmanın giriş kısmında ifade edildiği üzere Eş'arîlik, Mâverâünnehir'de Saffâr'ın yaşadığı yıllar olan Batı Karahanlılar döneminde yaygınlaşmaya başlamıştır. Bölge, bu dönemden önce ise hem fıkhî hem de itikadî açıdan neredeyse tamamen Hanefî'dir. Buna karşın Horasan bölgesi ve Selçuklu'nun başşehri Merv, Eş'arîliğin güçlü olduğu yerler arasındadır. Saffâr, Eş'arîler'in çoğunlukta olduğu, Eş'arî anlayışa göre eğitim veren Nizâmiye Medresesi'nin bulunduğu ve kütüphaneleri ile meşhur bu şehirde Eş'arîlik hakkında kapsamlı bilgi birikimine sahip olmuş ve bu birikimini eserine yansıtmıştır. Ayrıca bu mezhebe, diğer Mâtürîdî kelamcılarına nispetle objektif yaklaşmaktadır. Bu durum, bir süre yaşadığı Merv'in sosyokültürel yapısının onun üzerindeki en açık etkisidir.

3.5.3.4. Mücessime-i Horasan (Kerrâmiyye-Mübeyyiza)

Saffâr, Allah'ı cisim olarak düşünen Mücessime fırkasını, Horasan bölgesi ile irtibatlandırarak "Mücessime-i Horasan" adıyla anmakta ve bu fırkayı, haktan sapanlar anlamında "Ehl-i dalâl" olarak nitelendirmektedir. Saffâr, Mücessime'nin "Allah cisimler gibi bir cisimdir" görüşleri ile O'nun benzeri olmadığını ifade eden âyetleri[623] inkâr ettiklerini ve bu sebeple de kâfir olduklarını düşünmektedir. Mücessime-i

---

621 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 695–696.

622 Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün, "Fihrisü'l-aʿlâm", *Tebṣıratü'l-edille*, Ankara 2003, II, 563–570; Özervarlı, *Tebsıretü'l-Edille'nin Kaynakları*, s. 49.

623 el-İhlâs 112/4: "*Hiçbir şey O'na denk değildir.*". eş-Şûrâ 42/11: *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur".*

Horasan'a atfettiği "Allah'ın nur olduğu ve nurânî sıfatları bulunduğu" iddiasını, O'nu yaratılmış bir maddeye benzettikleri gerekçesiyle açıkça küfür olarak nitelendirmektedir.[624] Ayrıca Allah'ı bir şeye benzeten kişinin bu benzetmesi ile ilâhî sıfatları ondan başkasına nisbet etmiş olacağını ve bu sebeple şirke de düşeceğini savunmaktadır. Saffâr, "Allah cisimdir, cisimler gibi değil" diyen kişi hakkında ise "cisim" sözcüğüyle ne kastedildiğinin tartışmalı olması nedeniyle dikkatli davranmakta ve kâfir ithamında bulunmamaktadır.[625] Buna karşın aynı dönemin kelâmcısı Ebû Şekûr el-Keşşî, bu görüşü de küfür olarak nitelendirmektedir.[626] Görüldüğü gibi Saffâr, dil konusunda oldukça titizdir. Kendisi kullandığı kelimeleri bilinçli olarak tercih ettiği gibi muarızlarının kullandıkları kelime ve ifadelerin muhtemel anlamlarını da dikkate almaktadır.

Saffâr, Mücessime-i Horasan başlığı altında 1) Kerrâmiyye ve 2) Mübeyyiza fırkalarına değinmektedir.

1) Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869) görüşlerini benimseyen fırkaya Kerrâmiyye denilmektedir.[627] Saffâr, bu fırkanın görüşlerine birçok kez atıfta bulunmaktadır.[628] Kerrâmîler'i, savundukları görüşlere göre ikiye ayırmaktadır.

a) Kerrrâmîler'den Allah'a cisimlere izafe edilen sıfatlar nisbet edenlerin tekfîr edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Allah'ın sınırı ve nihayeti olan cisim olduğu, arşa dokunduğu (mümâsse), zâtında arazların meydana geldiği şeklindeki görüşleri bu kapsamda değerlendirmektedir.[629] Saffâr, bazı Kerrâmîler'e "Allah âlimdir ve onun ilmi vardır. Kendisinin âlim olduğunu ise başka bir ilimle bilir" görüşü ile buna karşı

---

[624] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 640; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 482. İhvân-ı Safâ, rü'yetullah konusu kapsamında Allah'ı nur olarak nitelemektedir: *"Allah'ın görülmesi nurun, nurla, nur için, nurda ve nurdan görülmesidir".* Ayrıca onlar, Allah'ı "Nuru'l-envâr" (Nurların Nuru) olarak anarlar. Bk. Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*, s. 154, 165.

[625] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 856.

[626] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 204[b].

[627] Kerrâmiyye hakkında bk. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 294–296.

[628] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 91, 97, 180, 243, 247 (İbn Kerrâm), 301, 305, 327, 417, 463, 467; II, 533, 616, 689, 724, 726, 732, 856.

[629] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 732, 856; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 520.

söylenen "Allah kendisinin âlim olduğunu bilmez" düşüncesini de atfetmektedir. Ona göre her iki görüş de küfürdür.[630]

b) Allah'ın cisim olmasını, Allah'ın diğer cisimlere benzemeyen bir cisim olduğu şeklinde yorumlayan Kerrâmîler'i ise kâfir değil, bid'atçı olarak anmaktadır. Bid'atçı olarak andığı Kerrâmîler ile bu konuda yaşanan kelâmî tartışmanın, tarafların "cisim" kelimesine yükledikleri anlamdan kaynaklandığını belirtmektedir.[631] Kerrâmîler'in anılan bu görüşleri, Müslümanlar arasında kanlı çatışmalara da yol açmıştır. Örneğin 488/1095'te Nîşâbûr'da İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî liderliğindeki Şâfiîler ile Kadı Muhammed b. Ahmed b. Sâid liderliğindeki Hanefiler ittifak yaparak şehirdeki Kerrâmîler'e saldırmışlar ve pek çoğunu öldürerek medreselerini yakmışlardır.[632]

2) Onun, Mücessime-i Horasan olarak nitelendirdiği diğer fırka, II. (VIII.) yüzyılda Mâverâünnehir'de ortaya çıkan beyaz elbise giymeleri sebebiyle Mübeyyiza diye anılan gruptur. Saffâr, Allah'ın güzel cisimlerin içine girdiğini (hulûl) iddia eden Mübeyyiza mensuplarının küfre düştüğünü düşünmektedir. Ayrıca onların haramları helâl saydıklarını (ibâha) da aktarmaktadır.[633]

Saffâr, Allah'a cismanî özellikler nisbet eden diğer Mücessime ve Müşebbihe[634] fırkalarına da değinmektedir. Bunlar, Allah'ın insan suretinde olduğunu iddia eden Beyân b. Sem'ân'ın (ö. 119/737) kurucusu olduğu Beyâniyye,[635] İmâmiyye Şîası'nın Mücessime'den sayılan ilk kelâmcılarından Dâvûd el-Cevâribî'ye (ö. III./IX.

---

630 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 91; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 169–170.

631 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 732, 856; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 520.

632 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 507; Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, s. 44; Özgüdenli, "Nîşâbur", s. 150.

633 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 577, 607, 857. Mübeyyiza için bk. Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm*, s. 323 (Mübeyyiza mezhebi zındık dinine yakındır); Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 156–158.

634 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 51, 259, 463, 467.

635 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 308; Ayrıca bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 604, 851.

yy. başları) mensup olan Cevâribiyye,[636] Allah'ın güzel insanlara hulûl ettiğini ve bundan dolayı her güzel insana secde edilmesi gerektiğini iddia eden Ebû Hulmân ed-Dımaşkî'ye mensup Hulmâniyye[637] ile ilâhî zâtın veya sıfatların cisimlerden birine veya tamamına intikal edip onlarla birleştiğine (hulûl) inanan Hulûliyye fırkalarıdır. Saffâr, hulûl inancını benimseyenleri, haktan sapan bid'atçılar ve kâfirler olarak nitelendirmektedir.[638] Ebû Şekûr el-Keşşî'nin ifadelerinden Hakâniyye diye andığı Batı Karahanlılar döneminde Mâverâünnehir'de Hulûliyye fırkasının varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.[639]

3.5.3.5. Cehmiyye

Saffâr, Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745) ve kurucusu olduğu Cehmiyye mezhebine birçok kez değinmektedir.[640] Cehmiyye'nin tamamının Allah'ın ilim ve kudret sıfatları ile nitelendirilmesine karşı çıktıklarını belirten Saffâr, bu fırkanın tekfîr edilmesini gerekli görmektedir. Ayrıca o, bu mezhebin çoğunluğunun âhiret âleminin fâni, bir kısmının ise Allah'ın ilminin hâdis olduğunu iddia ettiklerini belirtmekte ve bu görüşte olanları kâfir olarak nitelendirmektedir.[641] Cehmiyye'ye atfettiği bu görüşler, mezhepler tarihi kaynaklarında yer alan bilgiler ile uyumludur. Mezhepler tarihi kaynaklarına göre Cehmiyye'nin tepki çeken görüşleri şunlardır: **a)** Allah, yaratıklara nisbet edilen alîm, hay, semîʿ, basîr gibi hiçbir sıfatla nitelendirilemez. Böyle bir tavsif teşbihe yol açabileceği gibi araz olan sıfatların zât-ı ilâhiyyeye nisbeti, O'nun hâdis varlıklara mahal teşkil etmesi neticesini doğurur. **b)** Allah'ın ilmi hâdistir.

---

636 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 604, 640. Dâvûd el-Cevârîbî'nin görüşleri hakkında bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 153, 209 (trc. s. 152, 187).

637 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 607, 638. *Telḫîṣ*'te Ebû Hulmân ed-Dımaşkî'nin adı "Hukmân" (II, 607) ve "Ebû Hukmân" (II, 638) şeklinde hatalı belirtilmiştir. Krş. Saffâr, (*Telḫîṣ II),* 466 (Hulmân ed-Dımaşkî); *Telḫîṣ (Âtıf Efendi),* vr. 126[b]-127[a]. Hulmâniyye hakkında bk. Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 259–260 (trc. s. 201–202).

638 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 259, II, 607, 850.

639 Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 210[a].

640 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 54, 99, 264, 350, 355, 373; II, 558, 647, 702, 723, 724, 732, 877, 878, 884, 894, 908.

641 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 732; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 520.

Bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında bilgi sahibi değildir. Dolayısıyla maʿdûmu bilmek imkânsızdır. **c)** Cennet ve cehennem içindekiler buralarda uzun müddet kaldıktan sonra diğer her şeyle birlikte yok olacaklardır.[642]

3.5.3.6. Hâricîler

Saffâr, Havâric[643] ve Muhakkime[644] adlarıyla bu fırkaya birçok kez değinmektedir. O, Hâricîler'in tamamını, kendileri gibi düşünmeyen müslümanları ve sahâbîlerden Hz. Ali, Osman, Talha, Zübeyr ve Aişe'yi tekfîr etmeleri nedeniyle küfürle itham etmektedir. Özelde ise nikâhlanmanın haram olduğu yakın akrabayı belirleyen Nisâ sûresinin 24. âyetini yanlış yorumlayarak, bütün müslümanlarca mahrem kabul edilen bazı yakınlarla evlenmeyi helâl sayan Meymûniyye fırkası[645] ile Allah'ın acemden bir peygamber göndereceğini, böylece Hz. Muhammed'in şeriatının ilga olacağını ileri süren Yezîd b. Ebî Üneyse'ye mensup olan Yezîdiyye fırkasını tekfîr etmektedir.[646] Saffâr, Ebû Râşid Nâfi' b. Ezrak'a (ö. 65/685) mensup Ezârika[647] ve Ziyâd b. Asfar'a tâbi Sufriyye fırkalarına da değinmekte ve bu fırkaların dinî uygulamaları (amel) iman tanımına dâhil etmelerini eleştirmektedir.[648] Saffâr, Hâricîler'in Sicistân'ın köyleri ile Cibâl-i Osmanî'de yaygın olduğunu belirtmektedir.[649]

---

642 Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 211–212 (trc. s. 156–157); Şehristânî, *el-Milel,* s. 97–99 (trc. s. 85–86); Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 235.

643 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 51, 139, 370; II, 520, 561, 713, 735, 837, 840.

644 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 139; II, 840. Hâricîler'in Hanefî fırak geleneğinde ele alınışı hakkında bk. Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 199[b]-200[b]. Hâricîler'in ortaya çıkışı ve görüşleri hakkında bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 169–175.

645 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 731–732; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 520. Daha çok Horasan'da yayılmış olan Acâride'nin alt fırkası olan Meymûniyye; irade, kader, istitâat konularında Acâride'den ayrılarak Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemiştir. Bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 93, 95 (trc. s. 109–110); Şehristânî, *el-Milel,* s. 149 (trc. s. 119).

646 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 731–732; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 520. Yezîdiyye fırkası hakkında bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 103–104.

647 Ezârika hakkında bk. Mustafa Öz, "Ezârika", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 45–46.

648 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 723. Sufriyye fırkası hakkında bk. Mahmet Dalkılıç, "Sufriyye", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 471–472.

649 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* 735; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 522.

3.5.3.7. Neccâriyye

Saffâr, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) ile ona nisbet edilen Neccâriyye fırkasına da atıf yapmaktadır.[650] Bu fırkayı, Allah'ın sıfatlarını inkâr ettikleri ve Kur'ân'ın yaratılmışlığını (halku'l-Kur'ân) savundukları gerekçesiyle tekfîr etmektedir.[651] Neccâriyye; hayat, ilim, kudret ve irade gibi masdar kalıbında olan mâna sıfatlarının reddi ve halku'l-Kur'ân meselesinde Mu'tezile gibi düşünmektedir. Saffâr'ın Neccâriyye hakkında aktardıkları, mezhepler tarihi kaynaklarda yer alan bilgilerle uyumludur.[652]

3.5.3.8. Cebriyye

Saffâr, Mücbire adlandırmasını kullandığı Cebriyye fırkasının tekfîr edilmesi konusunda farklı görüşler bulunduğunu belirttikten sonra kendi görüşünü açıklamaktadır. Ona göre bu konuda doğru hüküm, insana gerçek anlamda fiil nisbet etmeyenlerin (fiʿlen ʿaslen/fiʿlen ʿale'l-haḳîḳa), tekfîr edilmesi gerektiğidir. Bu görüşünü, kulların fiillerinden bahseden âyetlere dayandırmaktadır.[653]

3.5.3.9. Mürcie (Gulât-ı Mürcie)

Saffâr, Mürcie mezhebine birkaç kez değinmektedir.[654] Atıflarının ilkinde, iman olduktan sonra günahın zarar vermeyeceğini ileri sürenlerin bulunduğunu belirterek, bu kişileri Gulât-ı Mürcie (Sapık Mürcie) olarak adlandırmaktadır. Ona göre bu tür görüşler, sapıklıktır (dalâlettir).[655] Diğer atıfta ise Mürcie'yi zemmeden

---

650 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 295, 296, II, 510, 723, 854, 894.

651 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 732, 854; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 520.

652 Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 211–212 (trc. s. 153-154); Mustafa Öz, "Neccâr, Hüseyin b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 481-482; a.mlf., "Neccâriyye", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 482-483.

653 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 180; II, 733; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 521. Mücbire adlandırmasının kullanımı ve Cebriyye hakkında bk. İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 205.

654 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 520, 857.

655 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 520. Mürcie'ye yöneltilen benzer bilgiler için bk. Mekhûl Nesefî, *er-Red ʿalâ' ehli'-bidaʿ,* s. 67–68.

"*Ümmetimden iki sınıf şefaatime nâil olamaz: Mürcie ve Kaderiyye*" hadisini,[656] sahihliği konusunda değerlendirmede bulunmadan delil olarak kullanmaktadır.[657]

Saffâr, [Ebû] Şimr'in (ö. ?) görüşlerini benimseyen Mürcie'nin alt fırkası Şimriyye'nin[658] iman tanımı konusunda Ebû Hanîfe'ye uyduğunu belirtmektedir.[659] Aynı tespiti, Ebû Sevbân el-Mürciî'ye tâbi Sevbâniyye fırkası[660] ile Bişr b. Gıyâs el-Merisî'nin (ö. 218/833) görüşlerini benimseyen Merîsiyye için de aktarmaktadır.[661]

Saffâr'ın yalnızca "sapık Mürcie" hakkında bilgi vermesi, eleştirmediği bir Mürcie'nin daha bulunduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Bilindiği gibi diğer mezhepler, Ebû Hanîfe'den itibaren akla önem veren Hanefî âlimleri ve ilerleyen süreçte Mâtürîdîler'i, yergi amacıyla Mürciî olarak isimlendirmişler ve ibadetleri önemsiz görmekle suçlamışlardır.[662] Saffâr'ın tutumuna benzer şekilde Mürcie'yi "hak üzere olan ve olmayan" şeklinde kategorize ederek değerlendirme geleneği, Hanefî fırak eserlerinde görülmektedir.[663]

---

656 Mürcie hakkındaki hadislerin değerlendirilmesi için bk. Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", s. 113–143.

657 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 857.

658 Saffâr, kaynağı olan Eş'arî'nin *Maḳâlât'*ına uyarak Şimriyye olarak adlandırdığı bu fırkayı, Ebû Şimr yerine Şimr'e nisbet eder (*Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 520). Ayrıca bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 134, 136 (trc. s. 138, 140). Krş. *DİA* maddesinde ise bu fırka, Ebû Şemr'e nisbet edilerek Şemriyye olarak tanıtılır. Bk. Kutlu, "Mürcie", s. 44 (Ebû Şemr'in taraftarları Şemriyye).

659 Krş. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 134, 136; a.mlf., *İlk Dönem İslam Mezhepleri,* s. 138, 140. İman, Allah'ı bilmek, dille ikrar etmek ve kalple sevmektir. Bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 134, 136 (trc. s. 138, 140); Kutlu, "Mürcie", s. 44. Ebü'l-Hüzey el-Allâf, Ebû Şemr'in ircâ görüşünü reddeden *Kitâb ʿalâ Ebî Şemr fi'l-ircâʾ* adlı bir eser kaleme almıştır (Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", s. 322).

660 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 723. Krş. Kutlu, "Mürcie", s. 44 (İman; Allah''ı, resullerini ve yerine getirilmesi aklen vacip olan her şeyi bilmektir).

661 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 139; II, 723. Bişr el-Merîsî'nin hayatı ve görüşleri hakkında bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbu 1992, VI, 220–221 (Bişr b. Gıyâs: İman kalp ile tasdikten ibarettir, dil ile ikrar da bir tür tasdiktir. Amel ise imanın aslî unsurlarından değildir).

662 Mürcie kavramının tespiti, içeriği ve kullanımı hakkında bk. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 28-39; a.mlf., "Mürcie", *DİA*, İstabul 2006, XXXII, 41-42.

663 Günümüze ulaşan en eski Hanefî fırak eseri müellifi Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî (ö. 318/930), kurtuluşa erecek fırkanın Ehl-i Cemaat Mürciesi (Ehlu'l-Cemâati'l-Mürci'ûn) olduğunu belirtmektedir (s. 62). Eserinin başka bir yerinde ise Mürcie'yi eleştirmektedir (s. 67–68). Bk. Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî el-Hanefî, *er-Red ʿalâ' ehli'-bidaʿ ve'l-ehvâʾi'ḍ-ḍâlleti'l-muḍille*, nşr. Marie Bernard, "Le Kitâb al-radd ʿalâ l-bidaʿ d'Abû Muṭîʿ Makḥûl al-Nasafî" içinde, *Annales Islamologiques*, XVI (1980), s. 62, 67–68. Ayrıca bk. Tan, "Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", s. 125–126.

3.6. ESERLERİ

Ebû İshâk Zahid es-Saffâr'ın *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd, Risâle fi'l-kelâm (el-Fetevâ), el-Füṣûl,*[664] e*l-İbâne ʿan iṣbâti'r-risâlât,*[665] *Kitabü's-Sünne ve'l-cemâʿa,*[666] *Ṣakkü'l-cenne*[667] ve *Beyânü't-Tevḥîd*[668] adlı eserleri bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarı ile bu eserlerden sadece ilk ikisi günümüze ulaşmıştır.

3.6.1. Telhîsü'l-Edille

Saffâr'ın günümüze ulaşan en kapsamlı eseri, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*'dir. Bu eser, *Telḫîṣü''z-Zâhidî* ismiyle de bilinmektedir.[669]

Telḫîṣ'in ne zaman yazıldığını tespit etmek mümkün olmamıştır. Bununla birlikte eserde kullanılan kaynak çeşitliliğine dayanılarak, Saffâr'ın bu eseri Merv şehrinde sürgünde olduğu dönemde veya dönüşünde yazdığı söylenebilir. Ayrıca *Telḫîṣ*'de Şemsüleimme Serahsî'nin (ö. 483/1090) en geç 479/1087 yılında tamamlandığı tahmin edilen *el-Mebsûṭ* adlı eserine atıf yapılması,[670] eserin Saffâr'ın ileri yaş döneminde yazıldığını göstermektedir. Kelâm'a dair bu eserin ona aidiyeti ise kesindir. Bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.[671]

Saffâr, eseri *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*'e, "Tevhidin Esaslarını Ortaya Koyan Delillerin Özeti" adını vermiştir. Bununla birlikte bu eser başka bir kaynağın özeti veya kısaltması değildir, orijinal bir teliftir. O, bu ismi, mütevazılığından ve daha

---

664 Brodersen, "Mukaddime", I, 10.

665 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 139; II, 801, 807 dip. 3; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 198, 546; Brodersen, "Mukaddime", I, 9; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak, s. 463.

666 Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 24; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 463.

667 Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 463.

668 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî,* V, 290.

669 Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a], 269[a]; Leknevî, *el-Fevâʾid*, s. 24; Bağdatlı, *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 270; a.mlf., *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85.

670 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 233. Bk. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1409/1989, VIII, 163 (Bâbü'l-Müsâkene, ss.161–168.

671 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 25; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 125; *Telḫîṣ (Âtıf Efendi),* vr. 1[b]; Siğnâkî, *et-Tesdîd,* vr. 7[b]*;* Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[a]; Nesefî, *el-İʿtimâd*, s. 71; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 472; Kehhâle, *Muʿcem*, I, 14; Brockelmann, *GAL*, I, 548.

önce yazılan önemli eserlerden istifade ettiğini belirtmek amacıyla tercih etmiş olabilir. Zaten açıkça bu eseri, Ehl-i sünnet ve'l-cemaât itikadı konusunda uzmanlaşan üstadların eserlerinden istifade ederek yazdığını belirtmektedir.[672] Onunla çağdaş Nesefî de *Tebṣıra*'nın mukaddimesinde eserini yazma amacını ve yazım yöntemini benzer şekilde ifade etmektedir.[673] Ayrıca Arap dili konusunda uzman olan ve kullandığı her kelimeyi belli bir amaç için özenle kullanan Saffâr, özet anlamındaki *Telḫîṣ* adını tercih ederek, "sizin tekvin ve benzeri görüşleriniz daha önce başkaları tarafından savunulmamıştır, bid'attır" ithamında[674] bulunan Eş'ariler'e, "Bu eserdeki görüşlerimiz bid'at değildir, kökü geçmişe dayanmaktadır" anlamında cevap vermeyi kastetmiş olabilir.

Telḫîṣ'in günümüze ulaşan tespit edebildiğimiz sekiz nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar şunlardır:

1) Ergun Kara'nın özel kütüphanesinde bulunan 861/1457 istinsah tarihli nüsha.[675]

Müellif İsmi	Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebî Naṣr eṣ-Ṣaffâr el-Buḫârî
Eser İsmi	*Telḫîs fî uṣûli'd-dîn*
Kütüphane	Emekli Öğretmen Ergun Kara'da bulunmaktadır (Çankırı).
Özellikleri	222 varaktır ve her varak 18 satırdır. Diğer nüshalarla arasında çok fazla fark vardır. Bazı kısımlar kısaltılmış veya tamamen atlanmıştır.
İstinsah Tarihi	861/1457

2) Bağdad Mektebetü'l-Evkâf el-Âmme Kütüphanesi 5233 numarada kayıtlı 884/1480 istinsah tarihli nüsha.[676]

Müellif İsmi	Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebî Naṣr eṣ-Ṣaffâr el-Buḫârî
Eser İsmi	*Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâidi'-tevḥîd*
Kütüphane	Bağdad Mektebetü'l-Evkâf el-Amme, nr. 5233
Özellikleri	192 varak
İstinsah Tarihi	884/1480

672 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 27; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 127.
673 Nesefî, *Tebṣıra,* I, 8.
674 Nesefî, *Tebṣıra*, I, 355–360.
675 Bk. Brodersen, "Mukaddime", I, 18–19.
676 Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32–33.

3) British Museum 1577 (MDLXXVII)/27526 numarada kayıtlı 25 Zilkâde 884/8 Şubat 1480[677] istinsah tarihli nüsha.[678]

Müellif İsmi	Ebû İsḥâk İbrâhim b. İshâk eṣ-Ṣaffâr el-Buhârî
Eser İsmi	*Kitâbü Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâidi'-tevḥîd*
Kütüphane	British Museum, nr. 1577/27526
Özellikleri	10,5x6,5 cm. ebatında, 27 satırlık 130 varaktır. Hattı okunaklıdır. Bu nüsha, Ezher Medresesi yakınında bulunan ve Özbek Atabeg (ö. 904/1499) tarafından 880/1475–1476 yılında kurulan Özbekiye Medresesi'ne, istinsahından 6 yıl sonra 890/1485 yılında vakfedilmiş ve bu medresede öğrencilerin faydalanması için korunmuştur. Yazmanın giriş sayfasında şu kısa bilgi notu bulunmaktadır: "Özbek Atabeg tarafından buradan çıkarılmaması ve okumak isteyenlerin istifadesi için 890 senesinin Ramazan ayında vakfedilmiştir".[679]
İstinsah Tarihi	25 Zilkâde 884/8 Şubat 1480

4) Escorial Kütüphanesi 1472 numarada kayıtlı 885/1480–81 istinsah tarihli nüsha.[680]

Müellif İsmi	Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsḥâk eṣ-Ṣaffâr el-Buḫarî eş-Şâir
Eser İsmi	*Kitâb fî uṣûli'l-edilleti'd-dîniyye*
Kütüphane	Madrid San Lorenzo de El Escorial Kasabası, Escorial Kütüphanesi, nr. 1472
Özellikleri	27x18 cm. ebatında 21 satırlık 202 varaktır. Okunuşu zor bir nesih hatla yazılıdır. British nüshası ile mutabıktır.
İstinsah Tarihi	19 Safer 885/30 Nisan 1480–81.

5) Ezher Üniversitesi Kütüphanesi 42976/3316 numarada kayıtlı 1128/1716 istinsah tarihli nüsha.[681]

Müellif İsmi	Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsḥâk eṣ-Ṣaffâr el-Ḥanefî
Eser İsmi	*Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâidi'-tevḥîd*
Kütüphane	Ezher Üniversitesi Ktp., Kelâm, nr. 42976 (3316)
Özellikleri	297 varaktır ve her varak 21 satırdan oluşmaktadır.
İstinsah Tarihi	1128/1716

6) Âtıf Efendi Kütüphanesi 1220 numarada kayıtlı 1128/1716 istinsah tarihli nüsha.

Müellif İsmi	Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsḥâk eṣ-Ṣaffâr el-Buḫârî
Eser İsmi	*Telḫîṣü'l-edille*
Kütüphane	Âtıf Efendi Ktp., nr. 34 Atf 1220
Özellikleri	Hattı güzel ve okunaklıdır. Her sayfa 23 satırdan oluşur. 170 varaktır
İstinsah Tarihi	1128/1716.

---

677 Bu tarih Brodersen neşrinde sehven 844 olarak yazılmıştır. Bk. Brodersen, "Mukaddime", I, 17.

678 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 25; II, 912; Brodersen, "Mukaddime", I, 17; Brockelmann, *GAL*, I, 548; a.mlf., *GAL (Ar.),* IV, 288.

679 Goriawala, *A Study of Bukhari's Talkhis al-Adilla*, s. 6.

680 Bk. Brodersen, "Mukaddime", I, 17-18; Derenbourg -Provençal, *Les manuscrits arabes de l'Escurial,* III, 94; Brockelmann, *GAL*, I, 548; a.mlf., *GAL (Ar.),* IV, 288; Goriawala, "Introduction", s. 7.

681 *Fihrist: el-Kütübü'l-mevcûde bi'l-Mektebeti'l-Ezheriyye*, III, 128; Mahmûd, "İkinci Kısım: Tahkîk", s. 111, 118; Ziriklî, *el-Aʿlâm,* I, 32–33.

7) Ezher Üniversitesi Kütüphanesi 4389/284 numarada kayıtlı 1135/1722 istinsah tarihli nüsha.[682]

Müellif İsmi	Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsḥak es-Saffâr el-Ḥanefî
Eser İsmi	*Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâidi'-tevḥîd*
Kütüphane	Ezher Üniversitesi Ktp., Kelâm, nr. 4389 (284)
Özellikleri	224 varaktır ve her varak 21 satırdan oluşur.
İstinsah Tarihi	1135/1722

8) Yale Üniversitesi Kütüphanesi Landberg MSS 89 numarada kayıtlı 1200/1800'lü yıllarda istinsah edildiği tahmin edilen nüsha. [683]

Müellif İsmi	Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsḥâk eṣ-Ṣaffâr el-Hanefî
Eser İsmi	*Telḫîṣü'l-edille*
Kütüphane	Yale Üniversitesi, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Nr. Landberg MSS 89
Özellikleri	20,5 x 14 cm ebatında 228 varaktır ve her varak 23 satırdan oluşur.
İstinsah Tarihi	Yazmada her hangi bir tarih yoktur. 1800'lerde yazıldığı tahmin edilmektedir.

Telḫîṣ'in bu nüshaları içinde müellif nüshası bulunmamaktadır. Günümüze ulaşan en eski nüsha, Ergun Kara'da bulunan 861/1457 istinsah tarihli yazmadır. Bu nüshada, bazı kısımların özetlendiği veya tamamen atlandığı görülür. British Museum 1577/27526'de bulunan yazma 25 Zilkâde 884/8 Şubat 1480'de istinsah edilmiştir. Escorial Kütüphanesi 1472 numarada bulunan yazma ise 19 Safer 885/30 Nisan 1480'de istinsah edilmiştir. Bu iki nüshanın yazımı arasında iki ay gibi kısa bir zamanın olması ve metin benzerlikleri gibi sebeplerle her ikisinin de aynı nüshadan[684] veya Escorial nüshasının British yazmasından çoğaltılmış olabileceği tahmin edilmektedir.[685] Bu nüshalar ister aynı asıldan isterse biri diğerinden çoğaltılmış olsunlar, neticede iki nüsha arasındaki farklılıklar azdır. Bu sayede her iki yazmadan da istifade edilerek sağlıklı bir metin oluşturma imkânı bulunmaktadır.

Telḫîs üzerinde üç farklı tahkik çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalardan ilki, 1955 yılında Muʿizz Goriawala tarafından Londra Üniversitesi School of Oriental and

[682] *Fihrist: el-Kütübü'l-mevcûde bi'l-Mektebeti'l-Ezheriyye*, III, 128; Mahmûd, "İkinci Kısım: Tahkîk", s. 111, 122.

[683] Bk. http://hdl.handle.net/10079/bibid/3799564 (12.04.2014).

[684] Goriawala, *A Study of Bukhari's Talkhis al-Adilla*, s. 7.

[685] Brodersen, "Mukaddime", I,18.

African Studies'te yapılan doktora çalışmasıdır.[686] Goriawala bu çalışmasında, *Telḫîṣ*'in British Museum'de bulunan 27526 numaralı nüshasını esas alarak Escorial 1472 numarada kayıtlı yazmasıyla karşılaştırmıştır.[687] Bu çalışma, giriş, iki bölüm ve kaynakçadan oluşmaktadır. Giriş kısmında, Saffâr'ın hayatı, eserleri, *Telḫîṣ*'in yazmaları ve bu eserin önemi hakkında bilgi verilir (ss. 1–28). Birinci bölümde eser, orijinal tertibine uygun olarak giriş ve elli iki başlık altında özetlenir (ss. 29–139). Eserin ikinci bölümü ise *Telḫîṣ*'in tahkikli neşrini içermektedir. Kendi içinde numaralandıran bu bölüm, dipnot kısmı ile birlikte 30 satırlık 912 sayfadan oluşmaktadır (ss. 1–912). Bu çalışma, İngilizce ve Arapça olarak hazırlanmış kaynakça ile sona ermektedir.

İkinci tahkik çalışması, Hişâm İbrâhim Mahmûd tarafından 2008 yılında Kâhire Üniversitesi Dârü'l-Ulûm Fakültesi, İslâm Felsefesi Bölümü'nde, Abdulfettâh Ahmed el-Fâvî danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırlamıştır.[688] Bu çalışma, Kâhire'de 2010 yılında 605 sayfalık tek cilt halinde yayınlanmıştır. Mahmûd, tahkik çalışmasında sadece Ezher Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan 1128/1716 ve 1135/1723 istinsah tarihli iki nüshayı kullanmıştır. Bu, çalışmanın bir eksikliği olarak ifade edilmelidir. Çünkü *Telḫîṣ*'in müellif zamanına daha yakın ve daha kullanışlı nüshaları bulunmaktadır. Muhakkik, çalışmasında metni içeriğine göre başlıklandırmış ve eserde yer alan âyet ve hadislerin kaynaklarını belirtmiştir. Mahmûd'un çalışması, giriş, iki bölüm ve kaynakçadan oluşur. Giriş kısmında Mâtürîdîlik, mezhebin önde gelen kelâmcıları ve mezhebin temel kelâmî görüşleri hakkında bilgi verilmektedir (ss. 13–24). Birinci bölüm iki alt başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta Saffâr'ın biyografisi (ss. 25–50), ikincisinde ise eserde dikkat çeken esmâ-i hüsnâ ve haberî sıfatlar ile ilgili bölümler özetlenmektedir (ss. 51–108). Eserin ikinci

---

[686] Muʿizz Goriawala, *A Study of Bukhari's (İbrahim ibn Ismail) Talkhis al-Adilla being A Treatise on Hanafi Scholastic Theology*, Thesis for Ph. D., University of London, School of Oriental and African Studies, 1955.

[687] Goriawala , "Introduction", s. 5.

[688] http://darelom.cu.edu.eg/staff/post-graduates/ (05.06.2012).

bölümü ise *Telḫîṣ*'in tahkikli neşrini içermektedir. Bu bölümün ilk sayfalarında tahkik yöntemi ve kullanılan yazmalar hakkında bilgi verilmektedir (ss. 111–114). *Telḫîṣ*'in tahkikli metnini içeren bölüm, dipnot kısmı ile birlikte 28 satırlık 465 sayfadan oluşmaktadır (ss. 125–590). Tahkik kısmının önceki bölümlerin devamı olarak numaralandırılması şekilsel bir eksiklik olarak belirtilmelidir.

Telḫîṣ'in bir diğer tahkiki ise Angelika Brodersen tarafından yapılmıştır. Bu çalışma, Alman Şarkiyat Cemiyeti'nin Hellmut Ritter (ö. 1871) öncülüğünde neşretmeye başladığı *Bibliotheca Islamica* serisinin kırk dokuzuncu yayını olarak Beyrut'ta 2011 yılında basılmıştır. Brodersen, çalışmasında eserin British Museum 27526 numarada kayıtlı 25 Zilkâde 844/1480 istinsah tarihli 130 varaklık yazmasını asıl metin olarak kabul ederek bu nüshayı Ergun Kara, Escorial ve Yale nüshalarıyla karşılaştırmıştır. Brodersen'un neşri, baskı kalitesi, dizgisi ve başlıklandırma gibi özellikleri ile rahat okunabilir nitelikte ve güzeldir. Bununla birlikte asıl metinde yer alan hadislerin tahricinin yapılmamış olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Tahkik kısmının, giriş kısmının devamı olarak numaralandırılması da şekilsel eleştiri olarak belirtilmelidir. Ayrıca Arapça kaynaklara atıf yapılırken sayfa ve satır numarası belirtilmesinde farklı sıralama takip edilmiştir.[689] Eser 17x24 cm ebatında iki cilt olarak yayınlanmıştır. Eserin birinci cildi, beş yüz sayfadır. Çalışmanın giriş kısmında, Saffâr'ın biyografisi ve tahkik yöntemi hakkında bilgi verilmektedir (ss. 5–23). *Telḫîṣ*'in tahkikli metni, birinci cildin 25. sayfasında başlamakta ve ikinci cildin 912. sayfasında sona ermektedir. İkinci cildin son kısmında ise fihristler ve kaynakça yer almaktadır (ss. 915–992).

Telḫîṣ'in tahkiklerinin tanıtıldığı bu kısmın sonunda Hişâm İbrâhim Mahmûd ve Angelika Brodersen'in, Muʿizz Goriawala'nın 1955'te hazırladığı doktora tezine değinmemiş olmaları, bu çalışmaların bir eksikliği olarak belirtilmelidir.

---

[689] Örneğin Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevḥîd*'ine önce sayfa sonra da satır numarası ile atıf yapılırken, diğer kaynaklara bunun tersi bir sıralamayla atıf yapılmaktadır. Bk. *Telḫîṣ,* I, 88 [Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 4, 10 (Satır, sayfa)]; I, 95 [Nesefî, *et-Temhîd,* s. 5, 171 (Satır, sayfa)].

Saffâr, *Telḫîṣ*'de "fasıl" başlıklandırması altında bütün kelâm konuları ayrıntılı olarak ele almaktadır. *Telḫîṣ*'in Brodersen tarafından yapılan neşrinde elli dört, Muʿizz Goriawala ile H. İbrâhim Mahmûd tarafından yapılan farklı tahkiklerinde ve Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshasında ise elli iki fasıl başlığı bulunmaktadır. Brodersen neşrinde bulunan din ve mezheplerle ilgili kırk sekizinci (48.) fasıl diğer nüshalarda yer almamaktadır. Ayrıca Brodersen neşrindeki Kur'an hakkındaki müstakil kırk dördüncü (44.) fasıl, diğer nüshalarda "ilâhî kelâm" başlığının devamı niteliğindedir. Bu yüzden dinler ve mezheplerle ilgili kısım dışında *Telḫîṣ*'in neşirleri ve yazmaları arasında büyük bir farklılık bulunmamaktadır.

Telḫîṣ; Ebû Hanîfe, Ebü'l-Abbâs el-Kalânisî, Ebû Hafs el-Kebîr, Ebû Hafs es-Sagîr ve Mâtürîdî gibi birçok önemli âlimin görüşlerini içermektedir ve bu açıdan önemli bir Hanefî-Mâtürîdî kaynağıdır. Özellikle açık ve anlaşılır üslûbuyla Ebû Hanîfe'nin ve Mâtürîdî'nin görüşlerinin anlaşılmasında değerli bir başvuru kaynağıdır. Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışını konu edinen araştırmalarda oldukça ayrıntılı bilgi içeren bu hacimli eserin ihmal edilmesi düşünülemez. *Telḫîṣ*'de dikkat çeken en önemli yön, Allah'ın isimleri (esmâ-i hüsnâ) konusunda tahminen eserin üçte birini oluşturan ayrıntılı tartışmalara yer verilmesi ve esmâ-i hüsnânın türemiş hali esas alınarak alfabetik sıraya göre açıklanmasıdır.[690] Ayrıca bu isimler açıklanırken ilgili kelâmî konulara da yer verilmektedir. *Telḫîṣ,* bu özelliği ile Hanefî-Mâtürîdî kelâm kaynakları içinde eşsizdir.[691] Bu eserin bir diğer özelliği ise günümüzde semantik olarak ifade edilen anlama yöntemin ağırlıklı ve sistemli olarak kullanılmasıdır. Bu konuda "Lugavî (Semantik) İstidlâl" başlığı altında bilgi verilecektir.

---

[690] Bk Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 395–II, 654.

[691] Brodersen, "al-Ṣaffâr al-Bukhārī", s. 144–145.

3.6.2. Risâle fi'l-Kelâm

Saffâr'ın risâle hacmindeki bu eseri, soru cevap formatındadır. Farklı kütüphanelerde değişik isimlerle kayıtlı nüshaları bulunmaktadır. *Risâle fi'l-kelâm*,[692] *Uṣûlü'ṣ-Ṣaffâr*,[693] *Risâle fi'l-mesâil suʾile ʿanha eṣ-Şeyḫ*,[694] *Esʾile fi'l-iʿtiḳâd*[695] ve *Ecvibetü'l-İmâm eṣ-Ṣaffâr el-Buḫârî*[696] bilinen nüshalarıdır. *Risâle,* kırk dört sorunun cevabını içermektedir. Bu sorulardan dördü hariç diğerleri kelâmî konularla ilgilidir. *Uṣûlü's-Saffâr* adlı nüshada diğer yazmalarda bulunan devlet başkanının methedilmesi ile ilgili son soru eksiktir. Bunun dışında, farklı isimlerdeki bu risâlelerin içerikleri uyumludur. *Risâle fi'l-kelâm*'ın fıkha dair olduğu görüşü ise gerçeği yansıtmamaktadır.[697] Bu eserin Türkiye'de farklı kütüphanelerde nüshalarının

---

[692] Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebî Naṣr eṣ-Ṣaffârî el-Enṣârî el-Vâʾilî, *Risâle fi'l-Kelâm*; Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 001706/1, vr. 2[a]-19[a]. Özellikleri: 250 x180 mm. ebatında 18 varaktan oluşur. Her varakta 13 satır bulunmaktadır. *el-Vâsiyye*, *Akâidü't-Tahavî* gibi akâid risâlelerinin bulunduğu 96 varaklık cilttedir. Nesih hatla yazılmıştır ve hattı güzeldir. "Teâla", "rahimehu'llah" ve "fehîneizin" kelimelerinin yazımında kısaltma kullanılmıştır. Soru-cevap formatındadır ve 44 sorunun cevabını içerir. Bu sorulardan dördü hariç diğerleri kelâmî konularla ilgilidir. Risâle metni tamdır. İstinsah tarihi belirtilmemiştir.

[693] Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebî Naṣr eṣ-Ṣaffar el-Enṣârî el-Vâʾilî, Uṣûlü's-Saffâr, Beyazıd Devlet Ktp. nr. 007886/9, vr. 85[b]-91[a]. Özellikleri: 240x200mm. ebatında 6 varaktır. Her varakta 23 satır bulunmaktadır. 185 varaklık akâid risalelerini de içeren bir cild içinde yer almaktadır. Hattı kötüdür. Soru-cevap formatında yazılmıştır. 43 sorunun cevabını içerir. Bu sorulardan dördü hariç diğerleri kelâmî konularla ilgilidir. Yazmanın bulunduğu ciltteki sonradan eklenen ara varak numaraları hatalıdır. Bu sebeple risalenin varak numaraları kütüphane kaydına da hatalı işlenmiştir (vr. 84[b]-80[a]). Diğer yazmalarda bulunan son konu "Devlet Başkanının Methedilmesi" bu nüshada eksiktir. Şehit Ali Paşa Bölümü nr. 001706/1'de bulunan nüsha ile uyumludur. Bu nüshada 1706/1'de bulunan 44'ncü soru eksiktir. İstinsah tarihi belirtilmemiştir.

[694] Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebî Naṣr eṣ-Ṣaffâr el-Enṣârî, *Risâle fi'l-mesâil suʾile ʿanha eṣ-Şeyḫ*,: Bibliotheque Nationale de France, Arabe Nu: 4808, Theologie fol. 57[a]-71[a]. Özellikleri: 20x14 cm. 29 varak, her sayfada 15 satır bulunur. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 001706/1'de bulunan risâle ile uyumludur. Soru-cevap formatındadır, 44 sorunun cevabını içerir. Bu sorulardan dördü hariç diğerleri kelâmî konularla ilgilidir. İstinsah tarihi XVIII. yüzyıl.
Bk. http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ead.html?id=FRBNFEAD000032494 (05.06.2012).

[695] Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebî Naṣr, *Esʾile fi'l-iʿtikâd*, Dâru'l-Kutub el-Mısrıyye, Mecmûa nr. 169, Mikrofilm nr. 5160, vr. 183[b]-187[b]. Bk. Brockelmann, *GALS*, I, 758; a.mlf., *GAL (Ar.),* IV, 288; Kutlu, "Ebû Mansûr el-Matûrîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", s. 406.

[696] Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebîi Naṣr, *Ecvibetü'l-İmam eṣ-Ṣaffâr el-Buḫârî*, Dâru'l-Kutub el-Mısrıyye, Mecmûa nr. 272, Mikrofilm nr. 48652, vr. 67[a]-70[a]. Bk. Brockelmann, *GALS*., I, 758; a.mlf., *GAL* (Ar.), IV, 288; Kutlu, "Ebû Mansûr el-Matûrîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", s. 406.

[697] Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 463.

bulunması, Osmanlı döneminde ilgi gördüğünü ve okunduğunu göstermektedir. Bazı kaynaklarda bu risaleye *el-Fetevâ* adıyla atıf yapılmaktadır.[698]

Risâle fi'l-kelâm, Rasim Çelidze tarafından farklı üç nüshaya[699] dayanılarak yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.[700] Çalışmamızda, *Risâle fi'l-kelâm*'ın Çelidze tarafından yapılan tahkikine ve ihtiyaç duyuldukça da eserin yazmalarına atıfta bulunulmuştur.

Saffâr'ın *Telḫîṣ* ve *Risâle* dışında, *el-Füṣûl*[701] ile nübüvvetle ilgili konuları içeren *el-İbâne ʿan iṯbâti'r-risâlât*[702] adlı iki eserinin daha olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte yapılan kütüphane ve bibliyografya taramaları sonucunda bu eserlere ait herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Saffâr'a atfedilen Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan *Risâle fi'r-rûh ve'n-nefs ve hâli'n-nâim* adlı eser,[703] *Telḫîṣ*'in ruh ve nefisle ilgili kısmının özetidir. Dolayısıyla Saffâr tarafından yazılan müstakil bir eser değildir.[704] Kaynaklarda, Saffâr'ın *Kitabü's-Sünne ve'l-cemâʿa*[705] adında Arapça, *Ṣakkü'l-Cenne*[706] ve *Beyânü't-Tevḥîd*[707]adlarında ise Farsça eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir. Saffâr'ın iki eserinin Farsça olması önemlidir. Zira onun döneminde, daha önce de ifade edildiği üzere, Arapça din dili olarak kullanılmakla birlikte günlük konuşma dili

---

698 Şihâbüddîn el-Hamevî, *Ğamzü ʿuyûni'l-beṣâ'ir*, III, 406; Âlûsî, *Ruḥu'l-meʿânî,* XIV, 119 (er-Rahmân 55/59–72).

699 Şehit Ali Paşa, nr. 1706/1'da kayıtlı yazma, asıl kabul edilmiş, Bibliotheque Nationale de France nr. 4808'de kayıtlı nüsha ile Beyazıd 7886'da bulunan nüshanın ise farklılıkları belirtilmiştir. Bk. Çelidze, *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr*, s. 42–43.

700 Saffâr, *Risâle fi'l-kelâm,* thk. Rasim Çelidze, Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-Kelâm Adlı Eseri, UÜ Sosyal Bilimler Ens., Y. Lisans Tezi, Bursa 2007.

701 Brodersen, "Mukaddime", I, 10.

702 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 139; II, 801; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 198, 546.

703 Ebû İsḥâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebû Naṣr eṣ-Saffâr, *Risâle fi'r-rûh ve'n-nefs ve hâli'n-nâim,* Süleymaniye Ktp. Ayasofya Bölümü, nr. 001683/5, vr. 171[b]-184[b]. Özellikleri: 185 varaklık bir cildin içinde 14 varaktır. Her varak 15 satırdan oluşur. Hattı okunaklıdır.

704 Saffâr, *Risâle fi'r-rûḥ ve'n-nefs ve ḥâli'n-nâ'im*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya Böl., nr. 001683/5, vr. 171[b]; Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 1240–278.

705 Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 24; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, I, 32; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 463.

706 İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 9; Tünkî, *Muʿcem,* III, 86; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 463.

707 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî,* V, 290.

Farsça ve Türkçedir. Saffâr, itikadî konuları kapsayan bu eserleri ile geniş halk kitlelerine ulaşmayı hedeflemiş olmalıdır.

Onun Arap dilinin nahvi, sarfı ve fonetiği alanında ölümsüz bir eser olarak nitelenen Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ı üzerine eser yazdığı da aktarılmaktadır.[708] Bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Zira kaynaklarda ona böyle bir eser nisbet edilmemektedir. Saffâr'ın, *Medḫâl ilâ Kitabi's-Sîbeveyh* adlı eseri yazan dedesi Ebû Nasr es-Saffâr ile karıştırılmış olması mümkündür.[709]

3.7. ÖĞRENCİLERİ

Kaynaklarda Saffâr'dan birçok kişinin ders aldığı aktarılmaktadır.[710] Kerderî (ö. 642/1244) ve Ali el-Merginânî'nin hocası Ebû Abdullah Nâsıruddîn Muhammed b. Süleyman el-Ûşî (ö. 592/1195),[711] Ebû'l-Feth Muhammed b. Muhammed en-Nesefî[712] ve Şeyhülislâm Ahmed b. Osmân el-Âsımî el-Belhî,[713] onun öğrencileri arasında sayılmaktadır. Haklarında bilgi sahibi olduğumuz öğrencileri hakkında ayrı başlıklar altında bilgi verilecektir.

2.3.1. Abdülkerîm es-Sem'anî

el-Ensâb adlı tabakât eseriyle tanınan tarihçi ve hadis hâfızı Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. 562/1166), onun öğrencisidir.[714] Sem'ânî, Saffâr ile Merv'de sürgünde olduğu dönemde tanıştığını, görüştüğünü ve onun kendisine icâzet verdiğini ifade

---

[708] Özbalıkçı, "Sîbeveyhi", s. 133.

[709] Yâkût, *Muʿcemü'l-ʾüdebâʾ*, VI, 67, 69; Süyûtî, *Buġyetü'l-vuât*, I, 438; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* I, 200; Kehhâle, *Muʿcem,* I, 340 (nr. 2506).

[710] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; Temîmî, *Ṭabaḳât*, I, 186; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[b]; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85–86; Brodersen, "Mukaddime", *Telḫîsü'l-edille*, I, 9.

[711] Taşköprüzâde, *Tabakât'ül-Fukahâ*, s. 98. Ayrıca hayatı hakkında bk. Kureşî, *el-Cevâhir,* III, 164 (Bu eserde hocaları arasında Sâffâr el-Buhârî sayılmaz).

[712] Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92; *Kavakcı, İslâm Hukukçuları,* s.129.

[713] Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92.

[714] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 341; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; a.mlf., *el-Ensâb*, III, 548; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, III, 344; Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, XXXVI, 345; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85; Halefî, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm*, II, 99; Efendioğlu, "Semʿanî, Abdülkerîm b. Muhammed", s. 461.

etmektedir.[715] Sem'ânî, hocaları hakkında bilgi verdiği eserinde "Ebû İshâk el-Ensârî" ismiyle ilk olarak onu tanıtmaktadır. Ayrıca hocasının Buhara'da Ebû Hafs el-Kebîr Tepesi'nde yer alan kabrini ziyaret ettiğini de belirtmektedir.[716]

2.3.2. Ebü'l-Mehâmid Hammâd es-Saffâr

Saffâr'ın bir diğer öğrencisi, oğlu Ebü'l-Mehâmid Kıvâmüddîn Hammâd b. İbrâhim es-Saffâr'dır (ö. 576/1180).[717] Kaynaklarda onun; kelâm, fıkıh ve edebiyat alanlarında bilgi sahibi olduğu ve döneminin ileri gelen âlimleri arasında sayıldığı aktarılmaktadır.[718] İbnü'l-Fuvatî (ö. 723/1323) *Mecmeʿü'l-ʾâdâb* adlı eserinde onu, fakih ve mütekellim olarak nitelendirmektedir.[719] Ebü'l-Mehâmid es-Saffâr, Buhara'da Cuma imamlığı görevini yürütmüştür.[720] Bu görevlendirme, onun ilmine ve ahlâkına itibar edildiğini göstermektedir. Çünkü o dönemde Buhara'da, hutbeyi başkası okusa bile sadece en bilgili ve ahlaken en istikametli olan kişinin Cuma namazını kıldırması bir gelenektir.[721] Bu nedenle ona, "İmâmü'l-aṣîl" de denilmektedir.[722] Sem'ânî'nin belirttiğine göre ayrıca o, Cuma sabahları Buhara Camii'nde ders vermektedir.[723] Ebü'l-Mehâmid, ilki 533/1138 ve diğeri 560/1164 yıllarında olmak üzere hac yolculuğu sırasında iki kez Bağdat'ı ziyaret ederek ilim meclislerine katılmış ve hadis rivayet etmiştir.[724] Ebü'l-Mehâmid'den Sem'ânî'nin

---

[715] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 341; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71; a.mlf., *el-Ensâb*, III, 548; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, III, 344; Tünkî, *Muʿcem,* III, 85.

[716] Sem'ânî, *el-Münteḫab,* I, 347; a.mlf., *et-Taḥbîr*, I, 71.

[717] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548; Mekkî, *Menaḳib*, I, 118, 440, 445; İbnü'l-Fuvatî, *Mecmaʿü'l-ʾâdâb*, III, 491; Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 92; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 145; Kefevî, *Ketâib,* vr. 268[b]*;* Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

[718] Kureşî, *el-Cevâhir,* II, 145; Kefevî, *Ketâib,* vr. 296[a]; Tünkî, *Muʿcem,* III, 86.

[719] İbnü'l-Fuvatî, *Mecmaʿü'l-ʾâdâb*, III, 491.

[720] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 145; Kefevî, *Ketâib,* vr. 296[a]; Tünkî, *Muʿcem,* III, 86; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 257 (Devrinin büyük hukukçularındandır); Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

[721] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 145; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 257.

[722] Mekkî, *Menaḳib*, I, 118, 440; II, 195.

[723] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548.

[724] Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 145; İbn Ḥacer Asḳalânî, *Tebṣîrü'l-müntebih*, II, 795 (560/1164).

oğlu Ebû Muzaffer,[725] İftihâruddîn Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147),[726] Burhânü'l-İslâm Ömer b. Mâze, Tâcülislâm Muhammed b. Tâhir el-Hudâbâzî[727] ve Burhaneddin ez-Zernûcî (ö. 593/1196)[728] dâhil birçok kişi ders almıştır.[729] Muvaffak el-Mekkî, *Menaḳibu Ebî Ḥanîfe* adlı eserinde ondan birçok rivayette bulunmaktadır.[730] Ebü'l-Mehâmid, 576/1180'de Semerkant'ta 83 yaşında vefat etmiştir.[731]

2.3.3. Kâdîhan

Saffâr'ın en meşhur öğrencisi, Kâdîhan adıyla bilinen ünlü Hanefî fakihi Ebü'l-Mehâsin Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özkendî'dir (ö. 592/1196).[732] Kâdîhan, Hanefî mezhebini esas alarak hazırladığı eseri *Fetâvâ Ḳâḍîẖan* ile meşhurdur. O, bu eserinde hocası Saffâr'a atıf yapmamaktadır.[733] Ayrıca hocasının kabul etmeyeceği şekilde kelâm ilmi aleyhindeki fetvalara eserinde yer vermektedir.[734] Kâdîhan'ın kelâma

---

[725] Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 548.

[726] Kefevî, *Ketâib,* vr. 296[b]; M.Esat Kılıçer, "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 376; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 50; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları,* s. 99–100; Tâhir el-Buhârî'nin hayatı hakkında bk. Kureşî, *el-Cevâhir,* II, 276 (nr. 666).

[727] Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 91–92.

[728] Kureşî, *el-Cevâhir,* II, 146; Kefevî, *Ketâib,* vr. 296[b]. Zernûcî, öğrencilere öğrenim için gerekli ahlâkî temelleri ve davranışları gösteren meşhur eser, *Taʿlîmü'l-müteʿallim*'in yazarıdır. Bu eser, *İslâmda Eğitim Öğretim Metodu* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (*Tâ'lîmü'l-müteâllim: İslâmda Eğitim Öğretim Metodu*, trc. Y. Vehbi Yavuz, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul 1995).

[729] Zehebî, *Aʿlâm,* XXI, 91–92 (Zehebî, Hammâd'ın öğrencilerini hocası Ebû Alâ Muhammed b. Ebû Bekr el-Ferazî'den (ö. 700/1300) öğrendiğini belirterek şöyle sıralamaktadır: İsmâil b. Muhammed el-Beyhâkî, İbrâhim b. Sâlâr el-Harezmî, Ubeydullâh b. İbrâhim el-Mahbûbî, el-Hüseyn b. Ömer et-Tirmizî el-Edîb, Burhânü'l-İslâm Ömer b. Mâze, Tâcü'l-İslâm Muhammed b. Tâhir el-Hudâbâzî); Kureşî, *el-Cevâhir,* II, 145 (Kâdî Ebû Mehâsin Amr b. Alî).

[730] Mekkî, *Menaḳıb*, I, 118, 440, 445; II, 195, 431.

[731] Zehebî, *Aʿlâm*, XXI, 92; Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 146.

[732] İbnü'l-Fuvatî, *Mecmaʿü'l-ʾâdâb,* II, 5 (nr. 2061); Kureşî, *el-Cevâhir,* II, 93 (nr. 485); İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 151 (nr. 87 "Kâdîhân"); Temîmî, *Ṭabaḳât,* I, 186; İbnü'l-ʿİmâd, *Şeẕerâtü'z-ẕeheb,* VI, 505; Kefevî, *Ketâib,* vr. 267[b]; Leknevî, *el-Fevâʾid,* s. 24; Tünkî, *Muʿcem,* III, 84; Kavakcı, *İslâm Hukukçuları*, s. 127; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 56; a.mlf., "Kâdîhan", s. 122; Myrzaibraimov, "Kadıhan Döneminde Fıkıh ve Yaşam", s. 316; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", s. 462.

[733] Bk. Myrzaibraimov, "Kadıhan Döneminde (XII. yy.) Fıkıh ve Yaşam", s. 317.

[734] Bk. Kadîhân, *Fetâvâ Ḳâḍîẖan*, Kahire 1865, III, 434–435 [el-Mektebetü'ş-Şamile v. 3. 51, III, 261]: تعليم الكلام و المناظرة فيه قالوا وراء قدر الحاجة مكروه و حكي أن حماد بن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كان يتكلم في الكلام فنهاه الأب عن ذلك فقال له حماد قد رأيتك و أنت تتكلم فما بالك تنهاني فقال يا بني كنا نتكلم و كل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه و أنتم اليوم تتكلمون و كل واحد منكم يريد أن يزل صاحبه ومن أراد أن يزل صاحبه يكفر فقد كفرقبل أن يكفر صاحبه);(أن من طلب الدين بالخصومات فقد تزندق ومن طلب الماء بالكيماء فقد أفلس (*Fetâvâ Ḳâḍîẖan*, Şamile, I, 43);

mesafeli tutumu, Matürîdî ekolünün görüşleri ile bağdaşmamaktadır.[735] O dönemde fıkıh ilmine yoğunlaşan Hanefî âlimlerin, kelâma karşı mesafeli durduğu söylenebilir.

2.3.4. Kâdî el-Hâlidî

Saffâr'ın bir diğer öğrencisi, daha önce bahsi geçen Kâdî el-Hâlîdî'dir. Hâlîdî, hocasından *Câmi'u's-Sahîh*'i okuduğunu aktarmaktadır.[736]

Kaynaklarda Saffâr'ın birçok öğrenci yetiştirdiği belirtilmekle birlikte, onun mütekellim olduğu, kelâm dersi okuttuğu ve bu alanda öğrenci yetiştirdiği belirtilmemektedir. Aynı şekilde ondan ders alan öğrencileri de onun *Telḫîṣü'l-edille* adlı eserinden bahsetmemektedirler. Bu durum oldukça ilginçtir. Böyle bir tablonun ortaya çıkmasında, o dönemde ve sonrasında artan kelâm karşıtlığı ile kelâmı bir ilim dalı, kelâmcıları da âlim olarak görmeme eğilimi etkili olmuş olabilir.

كتب الكلام تباع لأنه خارج عن العلم (*Fetâvâ Ḳâḍîḫan*, el-Mektebetü'ş-Şamile v. 3. 51, III, 315–316); Kefevî, *Ketâib,* vr. 108[a].

735 Kelâm karşıtı tutumlar hakkında bk. Kutlu, *"Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları",* s. 22.

736 İbnü'l-Müstevfî, *Târîḫu Erbil*, I, 265–266.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELÂM YÖNTEMİ

İlim dalları; konu, amaç, yöntem ve kaynakları ile kullandıkları kavramsal dil bakımından birbirlerinden ayrılmaktadır. Kelâm ilmi de söz konusu hususlarda bir ilim dalı olarak özgünlüğe sahiptir. Bu ilim, ilk defa Mu'tezile âlimlerince kullanılan "kelâm yöntemi" sebebiyle bu adla anılmaya başlanmıştır. Hz. Osman'ın vefatından sonraki süreçte, büyük günah işleyen müslümanın iman durumu, Allah'ın sıfatlarının nasıllığı ve kader inancı gibi itikadî problemler etrafında yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bu problemler karşısında dönemin âlimleri, farklı tutum ve eğilimler benimseyerek, farklı çözümler üretmişlerdir. Tartışılan konularla ilgili ortaya atılan çözümler, kullanılan yöntemlerle doğrudan ilgilidir. Mu'tezile âlimleri, âyet ve hadisleri anlama ve yorumlamada akla öncelik veren bir yöntem benimsemişlerdir. Bu yöntemin gereği olarak, gerektiğinde âyetleri te'vil etmişler ve sahih de olsa akla ters düşen hadisleri reddetmişlerdir. Mu'tezile'nin kullandığı bu usûl, "Kelâm yöntemi" olarak anılmaktadır. Çoğunluğunu hadisçilerin ve fıkıhçıların oluşturduğu muhafazakâr âlimler ise nakle öncelik veren bir yöntem benimsemişlerdir. Bunun gereği olarak âyetlerle birlikte âhâd-mütevâtir ayırımı yapmadan itikâdî konularda sahih hadislerin tamamına değer vermişler ve bu kaynakların yorumlanmasında te'vile de karşı çıkmışlardır. Onların uygulaması ise "Selef metodu" olarak adlandırılmaktadır. Tarihsel süreçte Ebû Hanîfe, İbn Küllâb el-Basrî, Hâris el-Muhâsibî, Eş'arî ve Mâtürîdî gibi âlimlerin gayretleriyle, bu iki eğilim arasında akla ve nakle değer veren dengeci bir yöntem ortaya çıkmıştır. Bu yöntemi benimseyen Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları, gerektiğinde âyetlerin te'vil edilmesini kabul etmekle birlikte, itikadî alanda âhâd hadisin kullanılmasına çekinceyle yaklaşmışlardır. Bu uygulama "Ehl-i sünnet kelâm yöntemi" olarak isimlendirilmektedir. Yöntem farklılıkları ve bu alanda yaşanan tartışmalar, her dönemde gündemde kalmaya devam

etmiştir.[1] Kelâm ilminin yöntem veya yöntemlerinin neler olması gerektiği tartışması, canlılığını hâlâ korumaktadır.[2]

Saffâr; İslâm inanç esaslarının tespiti, yorumlanması ve savunulmasında, bağlı olduğu Hanefî-Mâtürîdî gelenekle uyumlu olarak Ehl-i sünnet kelâm yöntemini kullanmaktadır. Onun kelâm yönteminin en belirgin yönü, akla bu alanda değer vermesi, gerektiğinde "belli" şartlara uygun olarak âyetleri te'vil etmesi, mütevâtir hadisler ile sadece "belli" şartları taşıyan âhâd hadisleri ve icmâyı delil olarak kullanmasıdır. Onun, âyet ve hadislerin anlaşılması konusunda belirlediği ilkeler ayrıca ele alınacaktır. Bu yöntemin aslı, Ebû Hanîfe'ye dayanmaktadır. Saffâr, onun yöntemini, müslümanların şüphelerden kurtuluşu için güzel bir çıkış yolu olarak görmekte, övmekte[3] ve uygulamaktadır.

Bu bölümde; Saffâr'ın kelâm ilmine bakışı, bilgi teorisi, akla ve nakle yüklediği bilgisel değer ile kelâmî görüşlerini temellendirirken ve savunurken kullandığı istidlâl türleri belirlenmeye çalışılacaktır.

1. KELÂM İLMİNE BAKIŞI

Çalışmanın Saffâr'ın kelâm yöntemi başlıklı bölümüne, onun kelâm ilmine bakışını ele alarak başlamak yerinde olacaktır. Çünkü bir İslâm âliminin kelâm ilmine ve kelâm metodunun kullanılmasına bakışını tespit etmek, yöntem açısından nerede durduğunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

---

1 İslâm inanç esaslarının tespiti ve yorumlanmasında kullanılan yöntemler hakkında bk. Muvaffakuddin İbn Kudâme, "Selef Yöntemi Hakkında", *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler,* s. 93-97; Çelebi, *Akılcılık*, s. 85-86, 171-176 (Mu'tezile metodu); Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Derğah Yay, İstanbul 1994, s. 15; İlyas Çelebi, "Modern Dönem Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine", *Modern Dönemde Dinî İlimlerim Temel Meseleleri*, İSAM Yay., İstanbul 2007, s. 86, 98.

2 Kelâm ilminin yöntemi konusunda günümüzde yaşananan tartışmalar için bk. Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Araştırma Yay., Ankara 2005, ss. 61–80; Sinanoğlu, "Türkiye'de Son Dönem Kelâm Çalışmaları", ss. 115–139; Çelebi, "Modern Dönem Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine", ss. 73–104; Nadim Macit, "Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu*", İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*, haz. İsmail Kurt-S.Ali Akyüz, Ensar Neş., İstanbul 2005, ss. 273–333.

3 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 53; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 144.

1.1. KELÂM TANIMI

Kelâm ilmi, konusu veya amacı dikkate alınarak farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Konusuna göre yapılan tanımların bir kısmında Allah'a imanla birlikte yalnızca nübüvvet veya âhiret,[4] bir kısmında imanın üç temel esası,[5] diğerlerinde ise dinin temel ilkeleri usûlü'd-dîn veya akâid-i dîniyye gibi kapsayıcı kavramlarla ifade edilmektedir.[6] Kelâmın amacına göre yapılan tanımlarda ise bu ilmin diğer din ve inançlar ile bid'atçılara karşı üstlendiği savunma fonksiyonuna vurgu yapılmaktadır.[7]

Bilindiği gibi kelâmın konusu, bu ilmin ortaya çıktığı ilk dönemlerde Allah'ın zâtı ve sıfatları ile kader ve kebîre gibi tartışılan konularla sınırlıdır. Ancak karşılaşılan sorunlara ve ihtiyaç duyulan yöntemlere paralel olarak bu ilmin konusu genişlemiştir. Tarihsel süreçte kelâm, Gâzzâlî öncesinde iman esaslarının izah ve ispatıyla ilgili

---

4 Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre "kelâm ilmi, Allah'ın zâtından ve sıfatlarından mebde ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir" (*Kitâbü't-Taʿrîfât*, Mektebetü Lübnân, Beytut 1985, "el-kelâm" md., s. 194). Muhammed es-Senûsî'ye (ö. 895/1490) göre ise "kelâm, ulûhiyyet bahislerini, peygamberlerin gönderildiğini ve buna bağlı hususları bilmekten ibarettir" (Topaloğlu, *Kelâm İlmi,* s. 48).

5 Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) tanımı şöyledir: "Kelâm, Allah'ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, mebde ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir" (*Muvazzah İlmi Kelâm*, Ravza Yay., İstanbul 2013, s. 5).

6 Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (ö. 493/1100) göre "kelâm, öğrenilmesi farz-ı ayn olan temel ilkeleri (usûlüd'dîn) açıklamaktır" ["هو بيان المسائل التي هي أصول الدين التي تعلمها فرض عين" *Uṣûlü'd-dîn,* s. 4 (Krş. trc. s. 5)]. Teftâzânî (ö. 792/1390), kelâm'ı, "dinî akideleri yakînî delillerle bilmektir" şeklinde tanımlar (*Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 163; *Şerḥu'l-ʿAkâ'id,* s. 10). Y. Şevki Yavuz'un tanımı ise şöyledir: "Kelâm, İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklî yöntemlerle temellendirip destekeyen bir ilimdir" (Yavuz, "Kelâm", s. 196).

7 Fârâbî (ö. 339/950), kelâmı, "dinin kurucusunun açıkça belirttiği inanç ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir yetenek [disiplin]" olarak tanımlar (*İḥṣâü'l-ʿUlûm*, nşr. Osman M. Emin, Kahire 1350/1931, s. 71–72). Gazzâlî (ö. 505/1111), kelâmı, "Ehl-i sünnet inancını koruyan ve Ehl-i bid'at'ın eleştirileri karşısında onu savunan bir ilim" olarak tarif eder (*el-Münḳız*, s. 71). Adûdüddin el-Îcî (ö. 756/1355), kelâmı, "kesin deliller kullanmak ve ileri sürülecek şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir" şekinde tanımlar (*Şerḥu'l-Mevâḳıf*, I, 40). İbn Haldun (ö. 808/1406) ise kelâmı, "inanç esaslarını aklî delillere dayanarak savunmayı ve itikadî konularda Selefçe ve Ehl-i sünnet tarafından tutulan yollardan sapan bid'atçıları reddetmeyi tazammun eden bir ilim" olarak tanımlar (*Mukaddime*, II, 1073).

olması bakımından "mevcûd"u, sonrasında ise felsefenin etkisi ile "malûm"u kapsamına almıştır.[8]

Zâhid es-Saffâr, kelâm ilmini "hak" kavramına ve "delille bilmeye" vurgu yaparak tanımlamaktadır. Ona göre **kelâm, yakîne ulaştıran delil ile "hakk"ı bilmektir**.[9] O, bu tanımda, kelâmın konusu olarak belli inanç esaslarını sıralamak yerine İslâm ve Kur'an'ı bir bütün olarak ifade eden, bâtılın[10] zıttı olan "hak" kavramını öne çıkarmaktadır. Bu kavramı tahlil eden Saffâr, "hakk"ın varlığı kesin olan her gerçek için kullanıldığını belirtmektedir.[11] Ayrıca konu ile ilgili bir hadis[12] de aktararak bu rivayetin kendi tanımını desteklediğini ifade etmektedir. Delil olarak kullanılan hadiste söylenenlerin gerçeğe uygun olmasına, "hak" denilmektedir.[13]

Saffâr, kelâm tanımında yer verdiği "yakîne ulaştıran delil ile 'hakkı' bilmek" ifadesini, Enfâl sûresinin 8. âyetine[14] dayandırmaktadır. O, bu âyeti delil göstererek hakkın hak, bâtılın da bâtıl olduğunu Allah'ın ortaya çıkardığını belirtir. Ona göre

---

[8] Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 173, 176; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, I, 45. Kelâmın konusu ve tarihsel süreçte bu ilmin muhtevasında görülen değişikliklikler hakkında bk. İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi", *MÜİFD,* sy. 28 (2005/1), ss. 5–35.

[9] "هذا العلم معرفة الحق بالدليل المؤدي إلى اليقين" Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 33; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 129.

[10] Bâtıl kavramı hakkında bk. Fahrettin Olguner, "Bâtıl", *DİA*, İstanbuul 1992, V, 147–148.

[11] Hak kavramı; varlığı gerçek, hikmet ve hüsün ile nitelendirilmesi doğru olan her şey için kullanıldığı gibi bulunması gerekli en uygun yerde duran şeyleri de karşılar. Bu masdardan türetilen "hakikat" ise belli bir konunun gerçek ve gerekli olmasının dayanağını ifade eder. Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 34; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 129. Hak kavramının tahlili hakkında bk. Mustafa Çağrıcı, "Hak", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 137–139.

[12] Meşhûr olarak nitelediği hadise göre Hz. Peygamber Hârise b. Mâlik'e "*Nasıl sabahladın?" diye sormuş o da "Allah'a hak olarak inanan mümin" diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber ona, "Söylediğin şeyi düşün. Zira her sözün bir hakîkatı vardır. Senin imanının hakîkatı (ḥaḳîḳâtü'l-imân) nedir?" diye ikinci bir soru yöneltmiştir. Bu soruya Hârise, "Nefsimi dünyadan uzaklaştırdım, geceleri ibadetle gündüzleri oruçla geçirdim ve sanki ben rabbimin arşını, cennette birbirini ziyaret eden müminleri ve cehennemde azab gören kişileri açıkça görür gibiyim" diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Sen gördün, bu sebeple yapmakta olduklarına devam et", hadisin başka bir rivayetinde ise "Doğruya ulaştın, bu sebeple yapmakta olduklarına devam et" diyerek onu doğrulamıştır*. Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 34; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 129. Hadisin rivayetleri için bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ*,, s. 52 (trc. s. 42); Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe,* nşr. İlyas Çelebi, İFAV Yay., İstanbul 2000, s. 93-94 (trc. s. 126); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, III, 266; Heysemî, *Mecmeʿu'z-zevâ'id*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1412, I, 220–221.

[13] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 34; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 129.

[14] *"Hakkı hak tanıtsın ve bâtılı ibtal etsin, varsın mücrimler istemesin".*

âyette geçen "iḥḳâḳu'l-ḥaḳ" ifadesiyle hakkın açık deliller ile hak olduğunun gösterilmesi, "ibṭâlü'l-bâṭıl" ile de bâtılın açık delillerle bâtıl olduğunun ortaya konulması kastedilmektedir.[15]

Saffâr'ın bu kavramları, hakkın ve bâtılın açık delillerle belirlenmesi şeklinde anlamlandırması, bahsi geçen âyetin tarihi arka planıyla da uyumludur. Bilindiği gibi âyetin tarihi bağlamını oluşturan Bedir Savaşı açık bir delil olmuş ve bu savaşla hak ve bâtılın hangi tarafta olduğu net olarak ortaya çıkmıştır. Saffâr, bu âyeti delil göstererek kelâmı, "kesin deliller ile hakkı bilmek" şeklinde tarif eder ve hakkın kanıta dayanılarak bilinmesi gerektiğini vurgular. Onun kelâm ilmini tanımlarken bilme eyleminin kesin delillere dayanması gerektiğine vurgu yapması önemlidir. Çünkü ona göre bir şeyi delili ile bilmeyen kişi, yanlış sonuçlara ulaşabilir. Doğru yoldan uzaklaşan ve hataya düşenler, kesin delillere dayanmadıkları için böyle bir sonuçla yüz yüze gelmektedirler.[16] Onunla çağdaş Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), eserinde benzer bir görüşü aktarmakta ve savunmaktadır: "Bir kimse tevhid ilmine şâhitlerden bir şâhit, delillerden bir delil ile vâkıf olmazsa aldanmak ve şaşırmak suretiyle ayağı ölüm uçurumuna kayar".[17]

Saffâr, "hak" kavramını tahsis ederek kelâm tanımını eserinin bir yerinde "kelâm, kesin delillerle Allah'ı bilmekten (maʿrifetullâh) ibarettir",[18] başka bir yerinde ise "kelâm, kesin deliller ile dinin temel ilkelerini (uṣûlü'd-dîn) bilmektir"[19] şeklinde tekrarlamaktadır. Eş'arî kelâmcısı Teftâzânî'nin "kelâm, dinî akîdeleri yakînî delillerle bilmektir"[20] şeklindeki tarifi, Saffâr'ın tanımına benzemektedir.

---

15 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 35; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 130.
16 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 31; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 127.
17 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 83.
18 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 31; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 127.
19 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 29; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 126.
20 Bk. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 163.

1.2. KELÂM ADLANDIRMASI VE YORUMU

Saffâr, en önemli ve hacimli eseri *Telḫîṣü'l-edille*'nin ikinci faslını, kelâm ilminin adlandırılmasına ilişkin açıklamalara ayırmıştır.[21] Ona göre Selef âlimlerinin çoğunluğu bu ilme "kelâm", bu ilimde uzmanlaşanlara da "mütekellim" veya "Ehl-i kelâm" adını vermişlerdir.[22] O, bu ilme "kelâm" denilmesini doğru bulur ve bu isimlendirmenin isabetli olduğunu izah etmeye gayret eder. Bunun için öncelikle "kelâm" kelimesinin etimolojik tahlilini yapar. "Kelâm" kelimesi sözlükte kesmek ve yaralamak (c-r-ḥ: 3. bâb) anlamına gelen "kelm" (k-l-m: 2. bâb) kökünden türemiştir. Cildin kesilmesi ve ikiye ayrılması sonucunda, normalde görünmeyen kan, et ve kemik gibi unsurlar açığa çıkar. Kelâm ilmi; gizli olanı, hak ile bâtılı, iyi ile kötüyü ortaya çıkarmakta benzer bir etkiye sahiptir.[23]

Saffâr, kelâm sözcüğünün Arap dilinde nasıl kullanıldığını tespit etmeye çalışırken âyetler ile Arapça şiirlerden örnekler aktarmaktadır. Ona göre *"Keskin dilleriyle sizi yaralarlar"*[24] âyeti, dilin kılıç gibi keskin olduğunu ima etmesi sebebiyle kelâmın (konuşmanın) etkili kullanılabileceği konusunda önemli bir delildir. Ancak dilin etkisi kılıç gibi maddî değil manevîdir. Dil iyi kullanıldığında, kılıcın keserek etki etmesi gibi zihinlere ve gönüllere tesir eder. Nitekim şâir, *"Ok yarasının tedavi imkânı olsa da dil yarası tedavi edilemez"* demiştir.[25] Bu şiir, kelâmın manevî anlamda yaralama anlamını içerdiğini göstermektedir. Mâtürîdî kelâmcısı Hüsâmeddin Sığnâkî

---

21 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 61–70; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 151–156.

22 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 61; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 151. Kelâm ilminin adlandırılması hakkında bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 201–222; Sığnâkî, *et-Tesdîd,* vr. 7[b]; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 164-166; a.mlf., *Şerḥu'l-ʿAḳâ'idi'n-Nesefiyye,* thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1408/1988, s. 10-11; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, I, 66-67; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1996, s. 44-47, 55; Yücedoğru, "Kelâm ve Mütekellim I (Zuhur)", s. 6-15; Özcan Taşçı, "Kelam İlminin 'Kelam' Olarak İsimlendirilmesinde Vâsıl b. Ata'nın Takip Ettiği Yöntemin Muhtemel Katkıları Üzerine", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 9, sy. 26 (2006), s. 73.

23 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 61–62; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 151–152.

24 el-Ahzâb 33/19.

25 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 61–62; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 151–152.

(ö. 714/1314), Saffâr'ın bu izahlarını *et-Tesdîd fî şerḥi'ṭ-Temhîd* adlı eserinde aynen kullanmaktadır.[26]

Saffâr, Arap dili konusunda otorite kabul edilen Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyh (ö. 180/796) gibi dilcilerin, "kelâm" kelimesini "anlamı olan söz" olarak tanımladıklarını ve dilde kullanımı olmayan kalıpları, kelâm olarak kabul etmediklerini aktarmaktadır. Nitekim harflerin bir araya gelmesiyle oluşan, görünüşte isim veya fiili andıran fakat anlam içermeyen ifadeler (mühmel)[27], kelâm (söz) olarak kabul edilmemektedir.[28]

Kelâmın ne anlama geldiğini bu şekilde ortaya koyan Saffâr, bir kelimenin vazolunduğu gerçek ve en belirgin anlam tespit edildiğinde, o kavramın daha iyi anlaşılacağı kanaatindedir. Onun, "kelâm" kelimesinin etimolojisi üzerinde durması, âyet ve şiirlerdeki kullanım örneklerini belirtmesi, kelimenin dildeki vazolunduğu asıl mânanın tespit edilmesine verdiği önemi göstermektedir.[29]

İzahlarıyla sadece mâna içeren sözlerin "kelâm" olarak anıldığını vurgulayan Saffâr, sözün etkisinin, açıklığı ve anlaşılırlığı ölçüsünde artacağını savunmaktadır. Ona göre kelâm ilminin konusunu oluşturan Allah'ın birliğini anlatan deliller, çok açıktır ve sağlamdır. Dolayısıyla tevhid delillerini konu edinen ilim, kelâm ismiyle anılabilir. O, bu görüşünü, Allah'ın varlığını ortaya koyan delillerin Hz. İbrâhim'i "yakîn" seviyesine ulaştırdığını anlatan Kur'ân kıssasıyla desteklemektedir. En'âm sûresinin 75. âyetinde Hz. İbrâhim'in deliller aracılığıyla "yakîne" ulaşarak "mûkin"

---

[26] Siğnâkî, *et-Tesdîd,* vr. 7[b]-8[a].

[27] Saffâr'ın kaynakları arasında yer alan Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-ʿAyn* ve Ebû Mansûr el-Ezherî'nin *Tehẕîbü'l-lüġa* isimli sözlükleri kitap ve bâblara ayrılmıştır. Her harf kitap, her kök (bina) bâb olarak adlandırılır. Verilen bir kökün ardından onun harflerinin farklı dizilişiyle oluşan tâlî kökler (matlûblar) sıralanır. Bu köklerden Arap dilinde kullanılmayanlara "mühmel" denir. Bk. Hüseyin Elmalı, "Tehzîbü'l-lüga", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 330.

[28] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 61-62; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 151-152. Konu ile ilgili ayrıca bk. Soner Gündüzöz, *Sibeveyh'te Kelime Yapısı*, OMÜ Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, Samsun 2002; Ali Bulut, *Sibeveyhin el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, OMÜ Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, Samsun 2003.

[29] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 62; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 152.

olduğundan bahsedilmektedir.[30] Saffâr'a göre yakîn, ilim sıfatında mübalağayı, yani ilmin en üst noktası olan bir şeyi delile dayanarak hiç şüphe duymadan kesin olarak bilmeyi ifade eder.[31] Mûkin ise ilim sıfatı sayesinde gözle görür gibi bilgi sahibi olan kişi (müteyekkin) için kullanılır. Bu görüşünü, "yaḳine" kelimesinin etimolojik tahliline ve dildeki kullanımına dayandırır. "Yaḳine", "teyeḳḳane" ve "isteyḳane" filleri Arap dilinde, "bir yerde yerleşip sabit olma" gerçekleştiği zaman kullanılmaktadır. Örneğin bu fiil, "yaḳine'l-mâü fi'l-ḥavż" cümlesinde, suyun havuzda birikmesini ve durmasını ifade etmektedir. Aynen bunun gibi ilim de yakîne ulaştıran deliller sayesinde kalpte yerleşirse bilgi, göz ile görülerek elde edilmiş gibi (yakîn) olur.[32] Anlaşıldığı kadarı ile o yakîn kavramını delile dayanan, bu sayede de göz ile görülerek elde edilme kesinliğine ulaşan kesin bilgi, mûkini ise delil kullanma becerisi sayesinde kesin bilgiye ulaşan kişi anlamında kullanmaktadır.

Saffâr'ın yakîn tanımı lafız olarak olmasa da anlam olarak Ebû Hanîfe'nin tanımı ile benzerdir. Ebû Hanîfe, yakîni, bir şeyi kesin olarak şek ve şüphe etmeden bilmek şeklinde tanımlamaktadır.[33] İmam Mâtürîdî'nin yakîn tanımı da benzer anlamı içermektedir. Mâtürîdî, En'âm sûresinin 75. âyetinin tefsirinde yakîni, bir şeyi delil ile düşünerek çıkarım yaparak bilmek şeklinde tarif etmektedir. Bu sebeple de Allah hakkında yakîn ve mûkin kelimelerinin kullanılmasını doğru bulmamaktadır.[34]

---

[30] el-En'âm 6/75: *"Yakînen bilenlerden olması için İbrâhim'e göklerin ve yerin hükümranlığını şöylece gösteriyorduk".* Saffâr, bu âyete dayanarak, Hz. İbrâhim'in yer ve gökteki tevhid delilleri kendisine gösterilmeden önce zaten mümin olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte Allah, Hz. İbrâhim'e kavmine karşı kullanması tevhid delillerini ve delil getirme bilgisini için ilhamla öğretmiştir. Bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 62–63, 143; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 152 (İlham-ı rabbani ile ilgili bilgi bu neşirde bulunmamaktadır).

[31] Ebû Hanîfe, *el-ʿÂlim*, s. 20.

[32] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 62–63; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 152.

[33] Ebû Hanîfe, *el-ʿÂlim*, s. 20. Yakîn kavramının tahlili için bk. Hanifi Özcan, "Maturîdî'nin Bilgi Teorisinde 'İkan' Terimi", *İslâmi Araştırmalar*, c. 3, sy. 1 (1989), ss. 36–41; Cağfer Karadaş, "Yakîn ve İtikad", *UÜİFD*, c. 10, sy. 1 (2001), ss. 113–126; İsmail Yakıt, "Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Reyb ve Yakîn Kavramları", *KADER*, c. 1, sy. 2 (2003), ss. 50–52 (Semantik açıdan bir konu hakkındaki ikiden fazla ihtimal bulunması durumuna "şüphe", iki ihtimalli duruma "şekk" ve her türlü ihtil dışı kesinliğe "lâ reyb" veya "yakîn" denir).

[34] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* V, 109.

Saffâr, bu ilmin, kullandığı kesin deliller itibariyle de söz söyleme anlamına gelen "kelâm" ismiyle anılmasının yerinde ve doğru olduğunu düşünmektedir. Nitekim bu görüş, daha sonra başka kelâmcılar tarafından da savunulmuştur. Örneğin Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) göre kelâmda kullanılan delillerin kuvveti sayesinde sanki "Söz budur, diğer bilinenler değil" denilmiş olmaktadır. Dolayısıyla kelâmın, kesin delillere dayanan bu ilme isim olarak verilmesi yerindedir.[35]

Saffâr, kelâm ilminin bu adı almasıyla ilgili ileri sürülen diğer ihtimallere[36] ise değinmemektedir. Bu tavrı ile de kelâm adlandırmasının isabetli olduğu konusundaki kararlılığını ortaya koymaktadır.

O, bazı Selef âlimlerinin, bu ilmin kelâm olarak adlandırılmasına felsefecilere benzememek için karşı çıktıklarını da aktarmaktadır. Bu itiraza; Ebû Hanîfe, onun yolunu takip edenler ve çoğunluğu oluşturan âlimler, kelâm adlandırmasını uygun görmüştür" diyerek karşı çıkmakta ve kendisinin de bu kanaati paylaştığını ifade etmektedir. Kelâm adlandırmasının ve yönteminin felsefeciler tarafından kullanıldığı iddiasına ise "Bu ilim, insanları hak inanca davette peygamberler ve onların yolunu takip eden araştırmacı âlimler (ġâiṣûn) tarafından kullanılmıştır" diyerek karşı çıkmaktadır.[37] Saffâr, aktardığımız yanıtı ile peygamberlerin ve onları takip eden muhakkik âlimlerin dini izah ve ispatta nakil yanında aklı da kullandıklarına dikkat çekmektedir. Bu düşüncesiyle; kelâmın, daha açık bir ifade ile aklın kullanılmasının, felsefe ve mantık ile sınırlı görülemeyeceğini savunmaktadır.

Saffâr, kelâm adlandırmasının doğru ve yerinde olduğunu düşünmektedir. Ayrıca kelâm yerine başka isimlerin kullanılmasına da karşı çıkmamaktadır. O, kelâm ilminin "el-Fıkhü'l-ekber",[38] "Usûlü'd-dîn", "İlmü't-tevhid"[39] ve "Usûlü't-tevhid"

---

35 Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 164-165; a.mlf., Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳâ'id,* s. 11.

36 Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 164; a.mlf., *Şerḥu'l-ʿAḳâ'id,* s. 10; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, I, 66; Y. Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA*, Anlara 2002, XXV, 196.

37 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 64; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 152–153.

38 Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıḳhu'l-ekber*, s. 68; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 165.

39 Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıḳhu'l-ekber*, s. 77; Pezdevî, *Uṣûlü'l-Pezdevî*, I, 150.

gibi isimlerle anılabileceğini açıkça belirtmektedir.[40] Dolayısıyla adlandırma konusunda belli bir isimde ısrarcı olmak yerine, isteyenin dilediği ismi kullanabilmesini savunmaktadır.[41] Onun için önemli olan bu ilmin fonksiyonudur. Bu fonksiyon da din alanındaki bilginin "yakînî" bir karakter arz edecek şekilde sağlam temeller üzerine bina edilmesini sağlamaktır. Günümüz kelâmcılarından Bekir Topaloğlu da "ister tevhid, ister kelâm deyiniz" sözüyle, isminden ziyade bu ilmin fonksiyonunun önemli ve gerekli olduğunu vurgulamaktadır.[42]

Saffâr, bu ilmin "Usûlü'd-dîn" olarak adlandırılmasını, "asıl" kelimesinin etimojik tahlilini yaparak ve bu kelimenin Kur'ân'da ve Arapça deyimlerde nasıl kullanıldığını göstererek açıklamaktadır.[43] Asıl (aṣl, çoğulu uṣûl) bir şeye ulaştıran kök ve temel anlamına gelmektedir. *"Güzel bir söz, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibidir"* âyetinde[44] asıl sözcüğü, kök anlamında kullanılmıştır. Çünkü ağacın kökleri sayesinde önce dallar sonra da meyveler varlık kazanmaktadır. Bu sözcükler benzer anlamda eleştiri amacıyla, *"Onların aslı ve faslı yoktur"* deyiminde de kullanılmaktadır. Bu kullanımda asıl ile soy ve nesep kastedilmektedir. Fer (fer^ʿ, çoğulu fürûʿ) kelimesi ise asıldan çıkan, kaynaklanan anlamına gelmektedir ve yukarıda belirtilen âyette ağacın dalları anlamında kullanılmaktadır. Ağacın, dalların ve meyvenin oluşumu köklere bağlı olduğu için asıl ve fer arasındaki bağlılık dikkate değerdir. Aslın ne olduğunu bu şekilde açıklayan Saffâr, dinin temeli olan Allah'a inanmayı konu edinen ilmin "Usûlü'd-dîn" adını almasını semantik açıdan da doğru

---

40 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 28, 33, 52–53; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 126, 128–129, 144. Kelâm ilminin diğer isimleri hakkında bk. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 164; a. mlf. *Şerḥu'l-ʿAḳâ'id,* s. 10–11; Topaloğlu, *Kelâm İlmi,* s. 44–47.

41 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 65; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 153.

42 Topaloğlu, *Kelâm İlmi,* s. 53.

43 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 65–66; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 153–154. Usûl ve fürû karamları hakkında bk. Ahmet Özel, "Asıl", *DİA*, İstanbul 1991, III, 473; Ahmet Akgündüz, "Fürû", *DİA*, İstanbul 1996, XII, 249–250.

44 İbrâhim 14/24.

bulur. Ona göre Usûlü'd-dîn, Allah'ı bilme hakikatine ulaştıran bir ilimdir.[45] Allah'a hakkıyla iman etmenin dışında kalan hususlar, dinin temel esaslarına nispetle ikinci derecede (fürûʿ) yer almaktadır.[46]

Saffâr, Ebû Mutîʿ el-Belhî (ö. 199/814) rivayetine[47] dayanarak Ebû Hanîfe'nin bu ilmi *"el-Fıḳhü'l-ekber"* adıyla isimlendirdiğini aktarmakta[48] ve kelâm ilmi yerine bu isimlendirmenin kullanılabileceğini belirtmektedir. O, bu adlandırmayı, kullandığı semantik metoda bağlı kalarak "fıkıh" kelimesinin etimolojik tahliliyle,[49] kelimenin hadis[50] ve Arap dilindeki kullanımına[51] dayandırmaktadır. Fıkıh, birinin açıklaması olmaksızın mânayı delil ile anlamaktır. Bu şekildeki bilgi, delillerden hüküm çıkartma gayreti sonucunda elde edilir. Bu sebeple ona göre gayret göstererek bilgiye ulaşmayı ifade eden "fıkıh" eylemi ve "fakih" ismi, sadece insanlar için kullanılmalıdır, Allah hakkında kullanılamaz.

Saffâr, bu izahın ardından fıkha, lafzın arka planına nüfuz ederek içerdiği mânayı öğrenme anlamını vermekte[52] ve kelâm ilmi için fıkıh adlandırmasının

---

45 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 65–66; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 153–154. Usûlü'd-dîn kavramının tanımı ve kapsamı için bk. Sinan Öge, "Usûlu'd-din Kavramının Tanım ve Kapsam Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 31 (Bahar 2007), ss. 107–124

46 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 65–66; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 153–154. Kelâm ilminin dinî ilimlerin temeli olduğu konusunda bk. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 175.

47 *el-Fıḳhu'l-ekber* adıyla şöhret bulan risâle, Ebû Mutiʿ el-Belhî ve Hammâd b. Ebû Hanîfe yoluyla rivayet edilmiştir. Ebû Mutiʿ rivayeti sonradan *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ,* Hammâd rivayeti ise *el-Fıḳhu'l-ekber* olarak tanınmıştır. Bk. Şerafettin Gölcük-Adil Bebek, "el-Fıkhu'l-ekber", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 544.

48 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 65; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 153.

49 Fıkıh fiili, 4. bâbda (feḳıhe-yefḳahu) kullanıldığında anlamak, kavramak (fehm), 5. bâbda (feḳuhe-yefḳuhu) kullanıldığında ise fakih yani kıvrak zekâlı olmak (feṭın) anlamına gelir. Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 67; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 154. Fıkıh ve fakih kavramları hakkında bk. Karaman, "Fıkıh", s. 1-2; a. mlf., "Fakih", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 126-127.

50 *"Allah, benim sözümü işitip aynen duyduğu gibi aktaranın yüzünü ak eylesin. Fıkıh yüklenen nice kimseler vardır ki, fakîh değildir. Nice fıkıh taşıyıcıları, fıkıhı kendilerinden daha fakîh olana ulaştırırlar".* Hz. Peygamber bu hadisinde anlayış (fehm) kabiliyetine dikkat çekmiştir. Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 67; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 154. Aktarılan hadis için bk. Ebû Dâvûd, "İlim", 10; Tirmizî, "İlim", 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 18.

51 *"Arabın fakihi"* tamlamasında fakih kıvrak zekâlı (feṭın) anlamında kullanılmıştır. Ebû Yûsuf, *"Fıkıh, kıvrak zekâlılıktır (fiṭnatün). Fıkıh ezberlemek demek olsaydı, biz onu ezberlemedik"* sözü ile fıkhın bu anlamını belirtmiştir. Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 67; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 154.

52 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 67–68; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 154–155.

kullanılabileceğini delillendirmeye çalışmaktadır. Bu amaçla o, fıkhın kapsamlı olduğunu düşünen İmam Muhammed'in görüşünü delil olarak aktarmaktadır. Hişâm b. Abdullah er-Râzî'nin (ö. 221/836)[53] *en-Nevâdir* adlı kitabında hocası Muhammed eş-Şeybânî'den (ö. 189/805) aktardığına göre fıkıh dört kısımdır:

a) *Kur'anda olanlar ve ona benzeyenler,*

b) *Sünnet'te açıklananlar ve ona benzeyenler,*

c) *Rasûlullah'ın sahâbesinin ittifak ve ihtilaf ettikleri,*

d) *Müslümanların güzel gördükleri ve ona benzeyenler."*

Saffâr, Şeybânî'nin "Kur'an'da olanlar" ifadesi ile Kur'an'da olan bütün konuları fıkhın kapsamına aldığını düşünmektedir. Çünkü Kur'an'da helâl ve haramla ilgili âyetler yer aldığı gibi tevhid delilleri ile inkârcıların iddialarını çürüten âyetler de bulunmaktadır. Dolayısıyla kelâm ilmi için fıkıh ismi de kullanılabilir. Ayrıca, Şeybânî'nin "mâ eşbehehû" (Kur'an'da olanlara benzeyen) sözü ile de nazar ve istidlâl ilmini kastettiğini belirtmektedir. Zira ona göre Kur'an'da ayrıntılı açıklamaların yer aldığı (mufaṣṣal) âyetler bulunduğu gibi şüpheleri çürütücü delillerin özlerini içeren (mużammen) âyetler de yer almaktadır.[54] Saffâr'ın anlayışına göre âyetlerde asılları bulunan deliller, kelâm ilminin kullandığı nazar ve istidlâl ilmi sayesinde açıklanır ve kullanılır.

Saffâr, Ebû Hanîfe'nin *"Fıkıh, kişinin leh ve aleyhine olanları (hak ve yükümlülüklerini) bilmesidir"* şeklindeki meşhur tanımını da aktarmaktadır.[55] Ona

---

[53] Hişâm b. Abdullah er-Râzî, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisidir. İmam Şeybânî, onun Rey'deki evinde vefat etmiştir. Birçok eserde atıf yapılan eseri *en-Nevâdir,* günümüze ulaşmamıştır. Bk. Mehmet Erdoğan, "Hişâm b. Ubeydullah", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 155.

[54] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 68–69; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 155. Benzer bir rivayeti İbn Abdülber el-Kurtubî, *Câmiʿu beyâni'l-ʿilm* adlı eserinde (Beyrut 1978, II, 26), Serahsî (ö. 483/1090) ise *ʿUṣûlü's-Seraḫsî*'de (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî, İstanbul 1984, I, 318) aktarmaktadır. Bu rivayetin değerlendirmesi için bk. Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, MÜ Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, İstanbul 1999, s. 139-140.

[55] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 69; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 155. Ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 165; Beyâzîzâde, *el-Uṣûlü'l-münîfe,* s. 30 (trc. s. 70).

göre tanımda yer alan "maʿrifetü'n-nefs" (kişinin bilmesi) ifadesi ile tevhid ilmi kastedilmektedir.[56] Ebû Hanîfe'nin *"Dinde fıkıh, ilimde fıkıhtan daha faziletlidir. Kişinin rabbine nasıl kulluk edeceğini öğrenecek kadar fakih olması (yefḳahu), birçok konuda bilgi toplamasından daha üstündür"*[57] sözünü de aktaran Saffâr'a göre Ebû Hanîfe, "dinde fıkıh" sözüyle Allah'ı tahkik üzere bilmeyi ve ihlâsla ona ibadet etmeyi kastetmiştir. Çünkü "din" hesap, ceza, hüküm, taat ve ibadet gibi birçok mânaya gelecek şekilde kullanılabilir. Genel anlamda ise din, Allah'a kulluk edilmesini ifade etmektedir.[58]

Saffâr'ın bakış açısına göre bu ilme kelâm adının verilmesi, uygundur. Kelâm ilmi; Usûlü'd-dîn, el-Fıkhü'l-ekber, İlmü't-tevhid, Usûlü't-tevhid veya başka bir adla da anılabilir. Kelâm ismi ve yöntemi, felsefecilere ait olarak görülemez. Çünkü bu ilim, dinin izahında peygamberler ve onların yolunu takip eden muhakkik âlimler tarafından kullanılmıştır.

1.3. KELÂM İLMİNE ATFETTİĞİ DEĞER

Kelâm ilminin dinî ve ilmî açıdan değeri ve önemi konusunda, lehte ve aleyhte birçok görüş ileri sürülmüştür. Çoğunluğunu hadisçilerin teşkil ettiği Selefiyye'ye mensup âlimler, bazı sûfîler ve İslâm felsefecileri kelâma karşı olumsuz bir tavır takınmışlardır.[59] İslâm âlimlerinin bir kısmı ise kelâm ilmini önemli ve gerekli görerek bu ilmin öğrenilmesini farz-ı kifâye türünden bir yükümlülük olarak kabul etmişlerdir.[60]

---

[56] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 69–70; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 155.

[57] Ebû Hanîfe, *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ*, s. 44. Saffâr, *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ*'ta bu cümlede yer alan "fi'l-aḥkâm" ibaresini "fi'l-ilm" şeklinde aktarmaktadır. Bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 70; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 156.

[58] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 70; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 156. Din kavramı hakkında bk. İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

[59] Kelâm karşı olumsuz tavır alanlar ve gerekçeleri hakkında bk. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 175; Topaloğlu, *Kelâm İlmi,* s. 52- 54; Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *Kelâm'a Giriş*, trc. Süleyman Akkuş, Değişim Yay., İstanbul 2009, s. 42-56; Yavuz, "Kelâm", s.197.

[60] Kelâm ilmini gerekli görenlerin görüşleri için bk. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 166, 175; a.mlf., *Şerḥu'l-ʿAḳâ'ıd,* s. 10, 12; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, I, 31, 55-60; Beyâzîzâde, *el-Uṣûlü'l-münîfe,* s. 30-32; Topaloğlu, *Kelâm İlmi,* s. 54; Şâfiî, *Kelâm'a Giriş*, s. 42-54; Yavuz, "Kelâm", s.197-198.

Saffâr, bu tartışmada kelâm ilmine değer veren ve onu savunanların tarafında yer almaktadır. O, *Telḫîṣ*'e, bu ilimle ilgilenmenin gerekli ve faziletli olduğunu açıklayarak başlamaktadır.[61] Ona göre gayret ve titizlik gösterilmesi gerekli en önemli konu, Allah'ın razı olacağı dinin öğrenilmesidir.[62] Saffâr, bu konudaki görüşünü din sözcüğünün kullanıldığı âyetlere[63] dayandırmakta ve bu âyetlerin semantik tahlilini yapmaktadır. Yaptığı açıklamalarda müslüman birey için en önemli ve öncelikli konunun hak din olan İslâm'ın öğrenilmesi olduğunu savunmaktadır. Burada, İslâm dini hakkında bireylerin ne ölçüde bilgi sahibi olması gerektiği sorusu akla gelebilir. Saffâr, İslam dinini, icmalî (genel hatlarıyla) ve tafsilî (detaylı) şekilde öğrenmenin mümkün olduğunu ancak delilleri ile ayrıntılı şekilde öğrenmenin inananların dine bağlılığını artıracağını düşünmektedir.[64] Ayrıca o, kişinin "hak" ve onun zıddı olan "bâtıl"ı, delile dayanması durumunda kavrayabileceğini düşünmektedir. Ona göre delile dayalı olarak bilmek ve inanmak, kişiyi dünya ve âhiret mutluluğuna ulaştırır.[65]

Saffâr'a göre dinî ilimlerin temeli, aslı ve dayanağı usûlü'd-dîn ilmidir. Fürû, başkasına dayanarak var olan; asıl ise kendisine dayanılan temeldir. Dinin temel ilkeleri (usûl) ispat edilmeden dinin ayrıntı konuları (füruât), izah edilemez. Bu açıdan iman konuları, diğer dinî ilimlerin ve dinî hükümlerin dayanak noktasıdır.[66] Bu ilimden yoksun bırakılan kişi, fürû alanıyla ilgilenen diğer İslâmî ilimleri de tam olarak kavrayamaz.[67] Saffâr'ın bu konudaki görüşleri, çağdaşı Gazzâlî'nin düşüncesiyle

---

61 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 28; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 126.

62 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 25; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 125.

63 Saffâr'ın delil olarak kullandığı âyetler şunlardır: el-Mâide 5/3: *"Sizin için din olarak İslâm'ı beğendim"*(Bu âyetin farklı yorumları için bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 710–711; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 505–506). Âl-i İmrân 3/19: *"Allah katında din, şüphesiz İslam'dır".* Âl-i İmrân 3/85 *"Kim İslam'dan başka bir dine yönelirse, onunki kabul edilmeyecektir. O ahirette de kaybedenlerdendir".*

64 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 25–27; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 125–126.

65 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 34; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 129.

66 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 65–66; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 153–154. Kelâm ilminin dinî ilimlerin temeli olduğu konusunda bk. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 175.

67 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 29; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 126. Gazzâli'ye göre kelâm ilmi bütün dinî ilimlerin ilkelerini (mebâdî) ispat görevini yüklenmiştir. Bütün dinî ilimler kelâm ilmine nispetle cüz'îdir. Kelâm ilmi ise rütbece en yüksek ilimdir. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın, Rey Yay., Kayseri 1994, I, 5. Kelâm ilminin

uyumludur. Gazzâlî de dinî ilimlerle donanmış "mutlak bir âlim" olabilmek için kelâm ilminin öğrenilmesini zorunlu görmektedir.[68]

İlmin övgü, cahilliğin ise yergi sıfatı olduğunu hatırlatan Saffâr, akıllı kişilerin öğrenmeye ilgi duyarak cahillikten kurtulmaya çalışacaklarına dikkat çekmektedir. Ona göre öğrenilmesi gerekli ilimlerin en üstünü ise Hz. İbrâhim'e öğretildiği şekliyle yakîne (kesin bilgiye) ulaştıran delillere dayanarak Allah'ı bilmektir (el-İlmü billâh). Kelâm ilminin işlevi de zaten budur.[69] Çünkü kelâmın yakîne ulaştıran delil ile Allah'ı bilmeyi sağlaması gibi bir üstünlüğü olmasaydı, En'âm sûresinde *"Mûḳinlerden olması için İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk"*[70] buyrulmazdı. Daha önce de belirtildiği gibi ona göre "mûḳin", bir şeyi delil getirmek suretiyle müşahede etmişcesine kesin olarak bilen kişidir.[71] Bu görüşü ile o, sağlıklı bir gözün görmesi sonucunda kişide oluşan algının şüpheden uzak olması gibi kesin bilginin (yakîn) de delil ile elde edilebileceğini savunmaktadır. Bu niteliğe erişmek, âyette "mûkin olmak" şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu ilmin üstünlüğünü anlamak için âyette vurgulanan yakîn kelimenin anlamını bilmek yeterlidir.[72]

Saffâr, kelâm ilminin gerekli ve önemli olduğu konusundaki görüşlerini, Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) atfettiği *"Biz, Kur'an-ı Kerîm'i öğrenmeden önce tevhidi öğreniyorduk. Sizler ise önce Kur'an'ı sonra tevhidi öğreniyorsunuz"* sözüyle de desteklemektedir. Ona göre İbn Ömer bu sözünde "biz" diyerek kendisi ile birlikte diğer sahâbîleri, "tevhid" sözcüğü ile de kesin delillere dayanarak tevhidi (uṣûlü't-tevhid) öğrenmeyi kastetmiştir. Çünkü sahâbîler, Allah'ın bir olduğunu biliyorlardı ve

---

önemi ve fazileti hakkında bk. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 166, 175; a.mlf., *Şerḥu'l-ʿAḳâ'id,* s. 10, 12; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, I, 31, 55-60 (Kelâm öğrenmeden diğer dinî ilimlere başlayan kişi, temelsiz bina yapan işçiye benzer); Topaloğlu, *Kelâm İlmi,* s. 45, 51-52.

68 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, I, 5. Gazzâlî'nin kelâm ilmi hakkındaki görüşleri için bk. Demir, "el-Menhûl'den İlcâm'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm İlmi", s. 26.

69 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 28–29; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 126.

70 el-En'âm 6/75.

71 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 31 (اراد بالايقان المبالغة في صفة العلم باقامة الدليل حتي يصير المعلوم بمنزلة ما تقع عليه حاسة البصر); *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 128 (Yakîn tanımı bu nüshada bulunmamaktadır).

72 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 31; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 128.

tevhidin ne olduğunu öğrenmeye ihtiyaçları yoktu. Onun yorumuna göre İbn Ömer'in bu sözünden, sahâbîlerin bu konudaki uygulamalarının doğru olduğu ve kelâm ilmiyle ilgilenenlerin onları örnek aldığı anlamı çıkmaktadır.[73]

Saffâr, kelâm ilminin önemi konusundaki görüşlerini âyetlerin konu dağılımına dayanarak da desteklemektedir. Onun anlatımıyla, Kur'an-ı Kerîm'de 6236 âyet[74] bulunmaktadır. Bu âyetlerden yaklaşık olarak beş yüzünde amelî hükümler (aḥḳâm)[75] konu edinilmektedir. Geriye kalan çoğunluğu oluşturan âyetlerde ise tevhid inancının delilleri, düşündürücü ve ikna edici örnekler (emṡâl),[76] ibret alınması ve düşünülmesi gereken nesne ve olgular (ʿiber),[77] tarihî olaylara dayalı hikâyeler (ḳaṣaṣ),[78] ahlâkî öğütler (mevʿiẓa), peygamberin kâfirlerle münâzaraları[79] ve peygamberlerin susturuncaya kadar onlarla tartışmaları (ḥicâc)[80] anlatılmaktadır. Âyetlerin amelî hükümler konusunda değil de belirtilen konularda yoğunlaşması, dinin temel ilkelerinin öğrenilmesi ve öğretilmesinin daha önemli ve üstün olduğuna delil olmaktadır.[81] Dönemin bir diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Alâeddin el-Üsmendî (ö.

---

73 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 29–30; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 127.

74 "Bazı âlimlerin Ku'an'da âyet sonu saydığı yerleri diğerlerinin saymaması, süre başlangıcındaki besmelelerle yine bazı sürelerde bulunan harflerden hurûf-ı mukattaaların müstakil birer âyet kabul edilip edilmemesi gibi sebeplerden dolayı âyet sayısında her biri 6000'in üzerinde olan farklı rakamlar ortaya çıkmıştır. Âyet sayısını 6204, 6214, 6219, 6225, 6236 ve 6600 olarak tesbit edenler de olmuştur". Bk. Yusuf Şevki Yavuz-Abdurrahman Çetin "Âyet", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 243.

75 Ahkâm âyetleri hakkında bk. Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1998, I, 551.

76 Âyetlerde yer alan meseller için bk. en-Nahl 16/73–76; el-Enbiyâ 21/104; er-Rûm 30/28; Yâsîn 36/77–82; en-Nahl 16/71–72; ez-Zümer 39/29). Ayrıntılı bilgi için bk. Bedreddin Çetiner, "Mesel: Tefsir", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, 300.

77 "Kur'an'da gece ile gündüzün ardarda gelişi (en-Nûr 24/ 44), hayvanlar âlemi (en-Nahl 16/66; el-Mü'minûn 23/21) ve benzeri örneklere dikkat çekilerek *"Ey basiret sahipleri ibret alın!"* (el-Haşr 59/2) emri verilmektedir. Kişinin ibret alabilmesi için hem tabiatın kuruluş ve işleyişini ortaya koyan sayısız nesne ve olaya hem de sosyal hayatın çok farklı tecellilerine derin bir seziş ve kavrayışla bakması, zihnî ve kalbî yeteneklerini kullanması gerekir". Bk. Süleyman Uludağ, "İbret", *DİA*, İstabul 2000, XXI, 367–368.

78 "Kur'an kıssalarında gözetilen amaçlar Kur'an'ın indiriliş amaçlarıyla örtüşür. Örneğin A'raf, Hûd, Enbiya ve Şuara gibi sûrelerde anlatılan peygamber kıssalarında Allah'ın birliği, O'na itaat ve kulluk hedefi gözetilir. Kur'an'da anlatılan diğer kıssalarda âhiret inancı ile cennet ve cehennem hayatı gibi konular işlenir". Bk. İdris Şengül, "Kıssa", Ankara 2002, *DİA*, XXV, 499.

79 Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Münâzara", *DİA,* İstanbul 2006, XXXI, 576–577.

80 Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Hüccet", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 445–446.

81 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 30; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 127.

552/1157) de konusu Allah'ın zâtı ve sıfatları olan kelâm ilminden daha üstün bir ilim olamayacağı kanaatindedir.[82]

Saffâr, kelâmla ilgilenmenin faziletli olduğu konusundaki görüşünü desteklemek amacıyla Ebû Hüreyre'den naklen bir hadis aktarmaktadır: *"İlimlerden öylesi vardır ki, gizlidir (hey'et-i meknûn). Onu ancak ulemâ-i billâh bilir. O âlimler bu konularda konuştukları zaman onları yalnızca Allah'tan gâfil olan kimseler kabul etmez."*[83] Ona göre âlim sıfatı, gerçeği delili ile bilen kimseler için kullanılmaktadır. Hadisteki "*ulemâ-i billâh"* sözü ile bu yeterliliğe sahip kişiler kastedilmektedir.[84] Ona göre gerçeği delil ile açıklayabilecek ilmî yeterliliğe sahip olabilmek, din konusunda yanıltan şüphelerden korunabilmek ve ileri sürülen itirazlara karşı cevap verebilmek için bu ilim öğrenilmelidir. Ayrıca marifetullâh konusunda araştırma yaparken, tartışırken veya konuyu ifade ederken hataya düşmekten sakınmak ve özellikle delile dayanmayan sözleri bilgi olarak kabul etmeyen saldırgan kişilerin itirazları karşısında din ve inancı savunulabilmek için bu ilim öğrenilmelidir.[85]

Saffâr ile aynı dönem ve bölgede yaşayan Alâeddin el-Üsmendî ise kelâm ilminin amacını, Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında bilgi sahibi olunması ve ebedî saadete ulaşmak için doğru itikadın açıklanması olarak belirtmektedir. Ayrıca Üsmendî, bu amaçlara ulaşılabilmesi için kelâm ilmine ihtiyaç duyulduğunu savunmaktadır.[86] Dönemin bir diğer âlimi Gazzâlî ise kelâmın amacını "Ehl-i sünnet inancını savunmak" şeklinde açıklayarak, Saffâr'a nispetle bu ilmin hedefini

---

[82] Bk. Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 37–38.

[83] Bu hadis hakkında bk. Ebû Şüca' Şiruye b. Şehredar b. Şiruye ed-Deylemi el-Hemedanî, *Firdevsü'l-Ahbâr*, I, 210, (nr. 802); Gazzâlî, *İḥyâ'ü ʿulûmi'd-dîn*, trc. Ali Arslan, Merve Yay., İstanbul 1992, I, 123; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* III, 244 (Bâb: 354 "Bu hadis, keşif ehlinin keşif yoluyla üzerinde icmâ ettikleri sahih bir hadistir); Süyûtî, *el-Leâli'l-maṣnûʿa fî eḥâdîṣi'l-mevḍûʿa*, thk. Salah Muhammed Uveyza, Dâru'l-kütüb, Beyrut 1417/1996, I, 202.

[84] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 32; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 128. Krş. Gazzâlî hadiste bahsedilen ilim seviyesine riyazeti takip etmek yoluyla ulaşılabileceğini savunur. Bk. Gazzâlî, *İḥyâ,* I, 123.

[85] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 32–33; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 128.

[86] Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 33.

daraltmıştır.[87] Buna karşın her iki âlim, halkın itikadının korunabilmesi için bu ilmin öğrenilmesini gerekli görmektedir.[88]

1.4. KELÂM İLMİNİ MÜDAFAASI

Mu'tezile tarafından kelâm yönteminin kullanılmaya başlandığı II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren her dönemde kelâm karşıtlığı görülmüştür. Tarihsel süreçte "bid'at" diye nitelenen, meşrûiyet problemiyle karşı karşıya kalan ve dinen geçerliliği sorgulanan kelâm, günümüzde de benzer ithamlarla karşılaşmaktadır.[89]

Bazı tâbiîn ileri gelenleri ile Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) önderliğinde şekillenen "Ashâb-ı hadis", Hz. Peygamber başta olmak üzere sahâbe ve tabiînin inançla ilgili problemlerin çözümünde aklî yorumları kullanmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre selef-i sâlihîn olarak adlandırılan ilk nesiller, bu konularda aklı kullanmaktan ve daha önce hiç duyulmamış görüşleri beyan etmekten uzak durmuşlar ve kelâma karşı çıkmışlardır.[90]

İnanç alanında aklı kullanmaya karşı çıkanlar, Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin kelâmî konularda konuşmadıklarını[91] ve bu konularda tartışma yapılmasını (münazara) yasakladıklarını savunmuşlardır. Dolayısıyla da ortaya çıkan problemlerin çözümünün sadece Kur'an ve hadislerde aranması gerektiğini belirterek cedel (diyalektik) ve te'vil yöntemlerini kullanan kelâm ilminin dinen meşrû olmadığını ileri sürmüşlerdir.[92] Bu düşüncede olan bazı kişi ve gruplar, kelâmcıları bid'atçılıkla, hatta zındıklıkla ve

---

87 Gazzâlî, *el-Münḳız*, s. 71.

88 Gazzâlî, *İḥyâ,* I, 375, 378-379; a.mlf., *el-İḳtiṣâd*, s. 14; a.mlf., *el-Münḳız*, s. 71.

89 Şâfiî, *Kelâm'a Giriş*, s. 43; Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", s. 176.

90 Aktarılan görüş hakkında bk. Ebû Hanîfe, *el-ʿÂlim*, s. 14; Eşʿarî, *Kelâm İlmine Yönelmenin Güzelliği,* s. 111; Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 192[a]-192[b]; Gazzâlî, *İḥyâ,* I, 365-366; *Şâfiî*, *Kelâm'a Giriş*, s. 42-43, 46-47; Yücedoğru, "Kelâm ve Mütekellim I (Zuhur)", s. 3-4; Ahmet Erkol, *Kelam İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler (Selef Alimleri ve Gazali Örneği)*, AÜ Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, Ankara 2002*,* s. 60, 65-66, 102; Coşkun, "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-dîn Yorumu", s. 150; Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", s. 181.

91 Bk. Eş'arî, *Kelâm İlmine Yönelmenin Güzelliği,* s. 111.

92 Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 192[a]-192[b]; Gazzâlî, *İḥyâ,* I, 367–368; Erkol, *Kelam İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler,* s. 64, 82; *Şâfiî*, *Kelâm'a Giriş*, s. 46; Coşkun, "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-dîn Yorumu", s. 154, 167.

dalâlete düşmekle itham etmişlerdir.[93] Örneğin İhvân-ı Safâ'ya göre kelâmcılar, "ağızları iyi laf yapan, kalpleri kör, hakikatler hakkında kuşkuya kapılan ve doğru yoldan sapan deccâllerdir".[94]

Saffâr'ın yaşadığı Batı Karahanlılar döneminde de kelâm ilmiyle ilgilenmenin ve inanç konularında aklî istidlâllerde bulunmanın meşrûluğunun tartışma konusu olduğu, hatta kelâm karşıtlığının arttığı söylenebilir. Örneğin döneminde Horasan bölgesindeki Hanefîler'in reisliğini üstlenen[95] Saîd b. Muhammed el-Üstüvâî (ö. 432/1041), *Âḳîde (Kitâbü'l-İʿtiḳâd)* adlı eserine, kelâmı reddeden uzun bir bölüm eklemiştir.[96] İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071), bütün İslâm diyarındaki fakihlerin ve muhaddislerin, kelâmcıların sapık ve bid'atçı oldukları ve âlim sayılmayacakları konusunda ittifak ettiklerini ileri sürmüştür.[97] Mâverâünnehir'e yakın Herat şehrinde yetişen dönemin hadis âlimlerinden Herevî (ö. 481/1089) kelâm ilmini, yöntemini ve kelâmcıları şiddetle eleştiren *Ẕemmü'l-Kelâm* adlı bir eser yazmıştır. Herevî'ye göre vahye teslim olup ona uymak doğruyu bulabilmek için şarttır. İtikadî konularda tartışmaya girmek ise insanı haktan sapmaya ve neticede helak olmaya götürür. Ona göre bazı sahâbîlerle başta tabiîn olmak üzere müçtehit âlimler, kelâm ilmini reddetmişler ve yaptıkları te'villerle ümmeti sapıklığa düşüren kelâmcılardan ilim öğrenmeyi câiz görmemişlerdir.[98] Dönemin bir diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Ebû Şekûr el-Keşşî, bid'atçılarla münazaranın câiz olmadığını ileri süren ve naslara yüzeysel bakanların (Ehl-i zevâhir) bulunduğunu belirterek, inancı korumak amacıyla

---

[93] Ebû Hanîfe, *el-ʿÂlim*, s. 14; Eşʿarî, *Kelâm İlmine Yönelmenin Güzelliği,* s. 111; Gazzâlî, *İḥyâ,* I, 365–366; Şâfiî, *Kelâm'a Giriş*, s. 42–43, 46–47; Yücedoğru, "Kelâm ve Mütekellim I (Zuhur)", s. 3–4; Erkol, *Kelam İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler,* s. 60, 65–66, 102; Coşkun, "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-dîn Yorumu", s. 150; Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", s. 181.

[94] Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*, s. 80.

[95] Seyit Bahçıvan, "Üstüvâî", *DİA*, XLII, 396.

[96] Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", s. 311 (Leiden Or: 706/5). Üstüvâî'nin eseri yayınlanmıştır. Bk. Saîd b. Muhammed b. Ahmed el-Üstüvâî, *Kitâbü'l-İʿtiḳâd,* nşr. Seyit Bahçıvan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005 (İSAM Ktp., nr. 148448).

[97] İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmiʿu beyâni'l-ʿilm*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Ata, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1997, II, 320.

[98] Bk. Herevî, *Ẕemmü'l-kelâm*, III, 151–199, 315–349; IV, 210–211, 224; V, 53–85.

tartışma yapılmasının doğruluğunu ve gerekliliğini savunmuştur.[99] Dönemin en etkin âlimi Gazzâlî ise *İḥyâ'*da özel bir başlık altında, kelâm ilminin öğrenilmesinin haram olduğunu iddia edenler ile farz olduğunu savunanların görüşlerini ve gerekçelerini aktarmakta ve kendi görüşünü belirtmektedir.[100] O'nun, "Hadisçiler, kelâmcılarla oturulmaması, konuşulmaması ve onlardan herhangi bir şeyin dinlenilmemesi konusunda ittifak etmişlerdir" tespiti,[101] Saffâr'ın yaşadığı dönemde kelâm ilmine karşı var olan olumsuz bakışı yansıtmaktadır.

"Kelâmcıların şâhitliği kabul edilmez", "kelâm kitaplarını ödünç almak câiz değildir", "kelâmcılar âlim sayılmaz" ve "kelâm kitapları ilim eseri sayılmaz" hükümlerini içeren kelâm ilmi ve kelâmcılar aleyhindeki fetvâlar,[102] bu dönemde de fıkıh kitaplarında yer almaya devam etmiştir. Kelâm karşıtlığına cevap sadedinde dönemin önemli bir Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn* adlı eserinin ilk meselesini kelâmın dinen meşrûluğunu açıklamaya ayırmıştır. O, konuya, "Bilginler kelâm ilmini öğrenme, öğretme ve bu konuda eser yazma hususunda anlaşmazlığa düştüler" diyerek başlamaktadır. Pezdevî, bu ilmi câiz görmeyenler ile yasaklayanların, hadisçiler ile bölgedeki fakih ve imamların çoğunluğu olduğunu belirtmektedir.[103] Ayrıca Mâverâünnehir'de kelâm ilminden yüz çevrilerek fıkha rağbet edildiğini, kelâmla meşgul olanların reddedildiğini, hatta kelâmcıların hafife alındığını aktarmaktadır.[104] Pezdevî, bu ilimle meşguliyetin gerekliliği yönünde Ebû Hanîfe'den alıntı yaparak[105] onun gibi düşündüğünü belli

---

[99] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 192[a]-192[b].

[100] Bk. Gazzâlî, *İḥyâ,* I, 365–380.

[101] Gazzâlî, *İḥyâ,* I, 367.

[102] Bk. Erkol, *Kelam İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler,* s. 47–48; Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet–Mu'tezile Mücadelesi", s. 62 dip. 56.

[103] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 3, 4 (trc. s. 5, 6).

[104] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 258 (trc. s. 370).

[105] Pezdevî, *ʿÂlim ve'l-müteʿallim*'den şu kısmı aynen aktarır: "Hz. Peygamber'in sahâbesi bu gibi konulara dalmadılar diyenlere karşı şöyle deriz: Sahâbelerin durumu, karşılarında savaşçı bulunmayan dolayısıyla da silah taşımaya gerek duymayan topluluğa benzer. Oysa biz, saldırı altındayız ve silah (kelâm) bize gereklidir". Bk. bû Hanîfe, *el-ʿÂlim*, s. 14 (trc. s. 10).

etmektedir. Ona göre itikadı sağlam olanlardan öğrenilmesi şartıyla bu ilmi öğrenmek mübah, hatta farz-ı kifâyedir. Pezdevî, Eş'arîler ile Mu'tezile kelâmcılarının bu ilmi câiz gördüklerini de belirtmektedir. [106] Dönemin en etkin Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise *Baḥrü'l-kelâm*'a "Bid'atçıların ileri sürdüğünün aksine, dinî konularda münazara yapılmasının bir sakıncası yoktur" diyerek kısa bir kelâm savunusu ile başlamaktadır.[107] Tüm bu aktarılanlar; kelâm ilminin öğrenilmesi, öğretilmesi ve kelâmcıların toplumdaki rolü konusundaki tartışmaların, V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllarda Mâverâünnehir'de canlılığını koruduğunu göstermektedir.[108]

İmam Mâtürîdî'nin ders verdiği Dâru'l-Cüzcâniye Medresesi'nin daha önce belirtildiği gibi onun vefatından sonra kelâm öğretiminden uzaklaşarak fıkıh ve hadis öğretilen bir merkeze dönüşmesi, kelâm karşıtlığı ile bağlantılı görünmektedir. Bu durumu, Alâeddin es-Semerkandî'nin ifadeleri de teyit etmektedir. Semerkandî, İmam Mâtürîdî'nin kendi memleketinde iki asra yakın bir süre ihmal edildiğini,[109] fakihlerin Mâtürîdî'nin eserlerinde görülen kelâm tartışmalarıyla ilgilenmeyip sadece fıkha meylettiklerini belirtmektedir.[110] Benzer şekilde Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de Mâverâ-ünnehir'de kelâm ilminden yüz çevrildiğini, bu ilimle uğraşana iyi gözle bakılmadığını, kelâm yerine fıkha önem verildiğini ifade etmektedir.[111] Biz de

---

[106] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 4–5 (trc. s. 6–7).

[107] Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm*, 61 (trc. s. 19).

[108] Aruçi, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", s. 267.

[109] Bilindiği gibi Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevḥîd* ve *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân* gibi önemli eserlerini Arapça kaleme almıştır. Oysa Sâmânîler döneminde dinî eserlerde kullanılan dil Arapça olmakla birlikte, toplumun geniş kesimleri tarafından Yeni Farsça kullanılmaktadır. Mâtürîdî'nin her ne kadar *Pendnâme-i Mâtürîdî* ismiyle Farsça bir eseri bilinmekte ise de diğer eserlerininin Arapça olmasının, görüşlerinin ve eserlerinin bilinirliğine ve etkisinin geniş kitlelere ulaşmasına olumsuz etki yaptığı söylenebilir.

[110] Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 3; Özen, "Mâtürîdî", s. 148.

[111] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 258 (trc. s. 370). Özen, "IV. (X.) yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet–Mu'tezile Mücadelesi", s. 62–63 (Her ne kadar Mâtürîdî ve çevresi gibi kelâm ilmiyle ilgilenmiş olan bir kesimin bulunduğu bilinse de Mâverâünnehir ulemâsının o dönemlerde genelde kelâma karşı soğuk oldukları ve buradaki Hanefîler'in, mesailerini daha çok fıkha ve Ashâbü'l-hadisin de hadis ilmine teksif ettikleri bilinmektedir). Buhara'da ikamet eden Hanefî fakihi Hâsirî, eseri *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*'ya fıkhın en üstün ilim olduğunu belirterek başlamakta ve bu görüşü özel bir bölümde savunmaktadır (*el-Hâvî fi'l-fetâvâ,* vr. 1[b], 259[b]-262[a]).

çalışmamızda, Saffâr'ın yaşadığı dönemde Dâru'l-Cüzcâniye Medresesi'nin Mâtürîdî'ye ait fikirlerin öğretildiği bir merkez olarak varlığını devam ettirdiğine dair bir bilgiye ulaşamadık. Bu tespitler, Mâtürîdî sonrasında Mâverâünnehir'de kelâm ilmine ilginin zayıfladığını ve Eş'arîlerle fikrî tartışmaların yaşandığı V. (XI.) yüzyılın son yarısına kadar kelâm ilminin ve kelâmcıların bölgede dışlandığını göstermektedir.

Kelâm karşıtlığının zirve yaptığı bir dönemde yaşayan Saffâr, eseri *Telḫîṣü'l-edille*'nin girişini kelâm müdafaasına ayırmıştır.[112] Bu bölümünde kelâm ilmininin öğrenilmesinin gerekliliğini, "Kitap", "Sünnet" ve "Selef-i Sâlihînden Birçok Kişinin İttifakları" başlıkları altında delillendirerek savunmaktadır.[113] Bu bilgiye dayanarak onun, Mâtürîdî âlimleri içinde kelâm ilminin savunulmasına müstakil ve hacimli bir bölüm ayıran ilk kelâmcı olduğu söylenebilir.[114] Kelâm ilminin dinen yasak ve sakıncalı olmadığını; İmam Mâtürîdî *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî *Uṣûlü'd-dîn* ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî *Baḥrü'l-kelâm* adlı eserlerinde savunmuşlardır. Bununla birlikte kelâm müdafaası, bu eserlerin hiçbirinde müstakil bir başlık altında ve ayrıntılı şekilde ele alınmamaktadır.[115] *Telḫîṣ,* kelâm müdafaasını ayrıntılı şekilde içermesi ve Hanefî-Mâtürîdîler'in konuya bakışlarını yansıtması açısından eşsiz bir kaynaktır.

Saffâr, "Kur'an'dan Deliller" başlığı altında A'raf sûresinin 185,[116] Kâf sûresinin 6[117] ve Gâşiye sûresinin 17 ilâ 20. âyetlerini[118] delil olarak kullanmaktadır. Bu âyelerde genel olarak gökler ve yerdeki düzenli işleyiş ile Allah'ın yarattığı her

---

[112] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 28–58; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 126–150.

[113] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 38–58; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 133–150.

[114] Kelâm ilminin dinen yasak ve sakıncalı olmadığı, İmam Mâtürîdî'nin *Teʾvîlât* (II, 165), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Uṣûlü'd-dîn* (s. 4–5) ve Nesefî'nin *Baḥrü'l-kelâm* (s. 61) adlı eserlerinde müstakil bir başlık altında olmasa da kısmen ele alınmaktadır.

[115] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* II, 165; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 4–5; Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm*, s. 61.

[116] el-A'râf 7/185: *"Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı? (*أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي*)".*

[117] el-Kâf 50/6: *"Üstlerindeki göğe bakmazlar mı (*أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى*) onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışız! Onda hiçbir çatlak da yok".*

[118] el-Gâşiye 88/17–20: *"Devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı? (*أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى*)".*

şeye, özelde devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakılması (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى) ve düşünülmesi (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي) istenmektedir. Saffâr, bu âyetleri özellikle seçmiştir. Çünkü bu âyetlerde "neẓara" fiili, "ilâ" edatıyla bakmak ve "fî" edatıyla düşünmek anlamlarında kullanılmaktadır. Ona göre nazar, âyetlerde dikkat çekilen kâinattaki düzen ve intizama göz ile bakarak (gözlemleyerek)[119] ya da âlemin yaratıcısının idaresi konusunda fikir yürüterek (bi'l-fikr) delillere yönelmektir.[120] Saffâr, biri gözle görüp ibret almaya diğeri de düşünmeye vurgu yapan iki âyeti[121] daha aktarmaktadır. Ona göre bu âyetlerde yüce Allah, hem gözle görüp ibret almaya hem de gözün gördükleri üzerinde düşünmeye ve fikir yürütmeye teşvik etmektedir. Bu açıklamalarıyla o, Allah'ın varlığını ve evrendeki idaresini gösteren deliller üzerinde düşünmenin Allah'ın istediği bir fiil olduğuna vurgu yaparak, istenilen bu görevi yerine getiren kelâm ilminin gerekli ve dinen meşrû olduğunu savunmaktadır.

Saffâr, Nahl sûresinin 125. âyetini[122] de görüşünü desteklemek için delil olarak sunmaktadır. Bu âyette; "hikmet", "mevʿiza-i hasene" ve "en güzel şekilde mücadele" yöntemleri kullanılarak doğru yola davet emredilmektedir. Saffâr, Sâd sûresinin 20. âyetine[123] dayanarak "hikmet"i, tartışmayı adaletle sonuçlandırmak, "mevʿiza-i hasene"yi ise teşvik ve uyarı (tergîb ve terhîb) metodu ile kötülüklerden uzaklaştırmak ve alçak gönüllü davranarak kalpleri yumuşatmak olarak anlamlandırmaktadır. Ona göre "en güzel mücadele" ise tartışmada karşı tarafa kendi görüşünü kabul ettirmeye çalışırken övgüyü hak edecek derecede nazik (bi'r-rıfk) davranmaktır. Bu görüşünü,

---

[119] Eserin neşirleri içinde bu cümlenin siyâk ve sibâkına en uygun metin tercihinin H. İbrâhim Mahmûd tarafından yapıldığı söylenebilir. Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 133 (بتحديق العين فيها). Krş. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 38 (بتحقيق العين فيها); *Telḫîṣ (* Âtıf Efendi), vr. 4[a] (بتحديق العين فيها).

[120] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 38; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 133.

[121] el-Hac 22/46*: "Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki; orada olanları akledecek kalbleri (…) olsun".* Fussilet 41/53: *"Âyetlerimizi onlara dış dünyada (âfâkta) ve kendi nefislerinde göstereceğiz".*

[122] en-Nahl 16/125: (اُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)
"(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel biçimde tartış".

[123] Sâd 38/20: *"Ona hikmet ve meramını güzelce ifade etme kabiliyeti verdik".*

"hikmet", "mev'iza" (öğüt) ve "ahsen" (en güzel) kelimelerinin etimolojik ve semantik tahlilleri ile desteklemektedir. Saffâr, âyette emredilen "en güzel tartışma" yönteminin kullanılabilmesi ve bu yöntemi kullanma kabiliyetinin yerleşebilmesi için kelâm ilminin öğrenilmesini gerekli görmektedir. Dolayısıyla bu âyet, dinî konularda tartışma yapılmasının yasak olmadığını ve kelâm ilminin öğrenilmesinin gerekliliğini ispatlamaktadır.[124]

Saffâr; Mecûsîler, Senevîler, yıldızlara değer atfedenler, yeniden dirilişi inkâr edenler, tabiatçılar, yaratma gücünü kendilerinde görenler, Allah'ı yok sayarcasına her şeye hâkim olduklarını iddia edenler, gizli bilgileri elde ettiklerini öne sürenler ile meleklerin dişi ve Allah'ın kızları olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin reddedilmesine dair Kur'an'dan örnekler aktarmaktadır. Ona göre bu âyetler sayesinde bâtıl inançların nasıl çürütüleceği öğrenilmektedir. Dolayısıyla bâtıl görüşlerin Kur'an'da öğretildiği şekliyle reddedilmesi ve İslâm inançlarını savunma görevinin yerine getirilebilmesi için kelâm ilminin öğrenilmesini gereklidir.[125] Saffâr'ın bu konudaki görüşü, Mâtürîdî'nin anlayışıyla aynıdır. Mâtürîdî de peygamberlerin inkârcılarla inanç konularında tartıştığını belirterek dinî konularda tartışmanın ve kelâmın yasaklanamayacağını savunmaktadır.[126]

Saffâr, Hz. Peygamber'e müşrikler tarafından yöneltilen soruların vahyedilen âyetler ile cevaplandırıldığına dair örnekler de aktarmaktadır.[127] Ayrıca *"Onlar (müşrikler), ne zaman karşına saçma bir itirazla çıkarlarsa biz sana gerçeği ve en susturucu açıklamayı sunarız."*[128] âyetine atıf yaparak Allah'ın, peygamberine ona sorulan her soruya cevap vahyedeceğini vaad ettiğini hatırlatmaktadır.[129] Nahl

---

[124] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 39–40; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 133–134; *Telḫîṣ (Âtıf Efendi),* vr. 4[a].

[125] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 40–44; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 133–136.

[126] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* VIII, 218–219.

[127] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 44; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 136.

[128] el-Furkân 25/33: *"Onlar (müşrikler), ne zaman karşısına saçma bir itirazla çıkarlarsa biz sana gerçeği ve en susturucu açıklamayı sunarız".*

[129] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 44–45; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 136–137.

sûresinin 64. âyetine[130] dayanarak da Hz. Peygamber'in ihtilaflı konularda beyân (açıklama yapma) görevi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre ihtilaflı durumlarda ilzâm veya irşâd amacına uygun düşecek şekilde açıklama yapmak ancak delile dayanılarak yapılabilir. Susarak bu görevin yerine getirilmesi mümkün değildir. Üstelik cevap vermekten kaçınmak, insanların irşattan uzaklaşmasına da kapı aralar.[131]

Saffâr, aktarılan âyetleri delil olarak kullanarak din ve inanç konularında, yöneltilen sorular ve itirazlar karşısında susmanın değil, cevap vermenin Kur'an'da öğretilen yöntem olduğunu savunmaktadır. Kelâm ilminin üstlendiği görev, Kur'an'da örnekleri aktarılan ve peygamberlerin yerine getirdiği dinen meşrû ve yapılması istenilen işte bu savunma faaliyetidir. Saffâr'ın aktarılan kelâm savunusu, İmam Mâtürîdî'ninkine benzemektedir. Mâtürîdî, peygamberler ve bizler, kâfirleri İslâm'a ve tevhid inancına davet etmekle emrolunduk. Bu davet yapıldığında muhataplar delil ve açıklama isteyecekler ve tartışma kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle kelâmî konularda konuşma ve tartışmalar mahzurlu değildir, mübahtır demektedir.[132] Mâtürîdî ve Saffâr'ın kelâm müdafaasında ortaya koyduğu bu düşünce tarzı, ilerleyen süreçte Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından da tekrarlanmıştır.[133]

Saffâr, aktardığı deliller ile âyetlerin anlaşılmamak için değil kavranmak ve düşünülmek için vahyedildiğine dikkat çekmektedir. Ona göre mânalarının anlaşılması için âyetler üzerinde düşünülmesi emredilmişken, inanç konularını ele alan usûlü'd-dîn ilminden uzak durulması kesinlikle doğru değildir.[134] Ayrıca o, âyetlerde anlatılan peygamberin kâfirlerle yaptıkları münâzara ve susturuncaya kadar onlarla tartışmalarına dayanarak, kelâmın dinen meşruiyetini savunmaktadır.[135] Mâtürîdî de

---

[130] en-Nahl 16/64: *"(Ey Resulüm!) Biz, sana bu kitabı (Kur'ânı) sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklaman için ve iman edecek topluma bir hidayet ve bir rahmet olsun diye indirdik."*

[131] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 45; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 137.

[132] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* II, 165; VIII, 217–218 (فهذه مناظرة الرسل والأنبياء مع الفراعنة والأعداء فهذا كله يرد على من يأبى المناظرة في الدين ويمنع عن التكلم فيه والاحتجاج).

[133] *Mefâtîḥu'l-ġayb: et-Tefsîrü'l-kebîr*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1934–62, II, 90–98; XVII, 195–218. Ayrıca bk. Yavuz, "Kelâm", s.198).

[134] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 45–46; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 137.

[135] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 30; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 127.

Hz. İbrâhim ile Nemrûd arasında yaşanan uzun tartışmaya atıf yaparak,[136] kelâmî konularda konuşmanın (tekellüm) ve tartışmanın (münâẓara-ḥicâc) peygamberler tarafından yapıldığını ve mübah olduğunu anlatmaktadır. Mâtürîdî'ye göre *"Dini hakkında İbrâhim ile tartışmaya gireni (Nemrut'u) görmedin mi!"* âyeti, tartışmayı bir yöntem olarak kullanan kelâm ilmini dinen meşru görmeyenleri reddetmektedir.[137]

Saffâr, kelâm ilminin öğrenilmesinin gerekli olduğu konusunda "Sünnet"ten de delil getirmektedir.[138] Bu başlık altında merfû, mevkûf ve maktû olmak üzere üç rivayete yer vermektedir. İlk olarak, haber-i meşhûr[139] olarak nitendirdiği Deccâl hakkında bilgi içeren *"O, yalancıdır ve bir gözü kördür. Rabbiniz ise tek gözlü değildir"* hadisini[140] aktarmaktadır. Daha sonra Hz. Peygamber'in Deccâl'in bâtıl iddialarını çürüten açıklamalarda bulunduğu tespitini yaparak, bu ilmin aynı müdafaa görevini yerine getirdiğini belirtmektedir.[141] İkinci olarak, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'a atfederek *Biz âyetleri onar onar öğreniyorduk. Âyetlerde bahsedilenleri öğrenmeden ise başka âyetlere geçmiyorduk*"[142] sözünü aktarmaktadır. Ona göre "âyetlerde bahsedilenler" ifadesi, "helal, haram ve tevhidin öğrenilmesi" konularını içermektedir.

---

[136] el-Bakara 2/258 :*"Allah kendisine hükümdarlık ve zenginlik verdiği için şımararak Rabbinin dini hakkında İbrâhim ile tartışmaya gireni (Nemrûd'u) görmedin mi! İşte o zaman İbrâhim: Rabbim hayat veren ve öldürendir, demişti. O da: Hayat veren ve öldüren benim, demişti. İbrâhim: Allah güneşi doğudan getirmektedir; haydi sen de onu batıdan getir, dedi. Bunun üzerine kâfir apışıp kaldı. Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez".*

[137] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* II, 165 (وفيه إباحة التكلم في الكلام والمناظرة فيه والحجاج ورد على من يمنع التكلم فيه). Eş'arî kelâmcısı Âmidî (ö. 631/1233) de tefekkürü emreden âyetlere dayanarak akıl yürütmenin gerekliliğini savunmaktadır. Bk. Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, s. 130.

[138] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 38; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 133.

[139] Mâtürîdîlik'te meşhur hadisin tanımı ve değeri hakkında bk. Hüseyin Kahraman, *Matüridilikte Hadis Kültürü*, Arasta Yay., Bursa 2001, s. 98-99.

[140] *"Hiç bir peygamber yoktur ki ümmetini tek gözlü yalancı (Deccâl)'den uyarmış olmasın. Dikkat edin ki onun bir gözü kördür. Rabbiniz ise tek gözlü değildir. Körün (Deccâl'in) iki gözünün arasında 'kfr' (kâfir) yazılmış olacaktır".* Bk. Buhârî, "Fiten", 26 (nr. 6712); Müslim, "Fiten", 101 (nr. 2933); Tirmizî, "Fiten", 56.

[141] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 46; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 137–138.

[142] Muhaddis Beyhâkî (ö. 458/1066) ve Hanefî âlimi İbn Ebü'l-İz (ö. 792/1390) bu sözü, Abdullah b. Mesʿûd'a atfeder. Bk. *Şuʿabü'l-îmân*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1410/1990, II, 330; *Şerḥu'l-aḳîdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü Dârü't-türâs, ts., s. 322.

Saffâr son olarak, Hasan-ı Basrî'den âyetler üzerinde düşünmenin gerekli olduğunu belirten "*Allah, indirdiği âyetlerde ne kastettiğini kullarının bilmesini sever"* sözünü aktarmaktadır.[143]

Saffâr, kelâm ilminin gerekliliğini ve dinen meşru olduğunu temellendirmek amacıyla sahâbe ve tâbiîn döneminde yaşanmış olayları da delil olarak kullanmaktadır. Onun, yaşanmış olaylara dayanan, düşünmeyi ve aklı kullanmayı terk etmenin yanlış inançlara kapılmaya yol açabileceğini vurgulayan açıklamaları, "Olgusal Delil" olarak adlandırılabilir. Bu konuda verdiği yaşanmış olaylara dayanan ilk örnek yalancı peygamber Müseylimetü'l-Kezzâb'ın (ö. 12/633) kabilesi Benî Hanîfe'nin[144] durumudur. 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 yanlışa düşürebileceğine dikkat çeker. Hz. Ebû Bekir'in bu konu ile ilgili daha birçok sözünün olduğunu da belirtmektedir. Ona göre aktarılan bu örnek, inanç konularında düşünme ve araştırmayı teşvik eden kelâm ilminin önemini ve meşruiyetini göstermeye yeterlidir.[145]

Saffâr'ın aktardığı bir diğer olay, Hz. Ömer ile huzuruna getirilen bir hırsız arasında yaşanmıştır. Hz. Ömer, hırsıza niçin çaldığını sormuş, hırsız ise Allah'ın

---

[143] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 45; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 137.

[144] Benî Hanîfe kabilesinin irtidatı hakkında bk. Bahriye Üçok, *İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, AÜİF Yay., Ankara 1967, ss. 80–104; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1993, I, 406-408; M. Ali Kapar, "Hanîfe (Benî Hanîfe)", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 42.

[145] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 46–47, 780 dip. 10; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 138.

kaderi diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, onun hem kırbaçlanmasına hem de elinin kesilmesine hükmetmiştir. İki farklı ceza vermesinin gerekçesini ise hırsızlık yaptığı için elinin kesilmesine, suçu Allah'a yükleyerek iftira attığı için de dövülmesine karar verdim diyerek açıklamıştır. Bu olayı aktaran Saffâr, kaza ve kaderin zorlaması sonucunda kişilerin kaçınılmaz olarak günah işlediği inancının yanlış olduğunu belirtmektedir. Ona göre her ne kadar kişilerin eylemleri Allah'ın kaza ve takdirinin kapsamı dışına çıkamaz ise de kaza ve kaderin kişileri iradesiz bir konuma düşürdüğü de iddia edilemez.[146] Saffâr, aktardığı örnekler ve yaptığı yorumlarla Müslümanların bâtıl ve hatalı inançlarla mücadele etme görevinin bulunduğunu kabul etmekte ve bu görevi usûlü'd-dîn ilmine yüklemektedir.

Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasında yaşandığı aktarılan kader konusundaki tartışmaya da değinen Saffâr,[147] sahâbîlerin inançla ilgili konularda Kur'an'ı anlamak amacıyla tartıştıklarını da savunmaktadır. Ona göre sahâbîler, taklit etmeyi ve aklı terketmeyi emretmiş olamazlar.[148] Ebû Şekûr el-Keşşî de Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasındaki münâzaraya atıf yaparak, inancı korumak amacıyla tartışma yapmanın gerekli olduğunu savunmaktadır. Keşşî'ye göre bu amaçla münâzara yapmak câizdir

---

[146] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 47; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 138–139.

[147] Saffâr bu tartışmayı, Ebû Hafs es-Sagîr'in *er-Redd ʿalâ ehli'l-ehvâ'* adlı eserinden aktarmaktadır. İsnad zincirinde Amr b. Şuayb (ö. 118/736), babası ve dedesi bulunmaktadır. Rivayete göre Hz. Ebû Bekir iyiliklerin Allah'tan, kötülüklerin ise nefsimizden olduğunu; Hz. Ömer ise iyi-kötü her şeyin Allah'tan olduğunu savunuyordu. Aralarındaki bu anlaşmazlığı Hz. Peygamber'e aktardılar. O ise *"Kader konusunda tartışanların ilki, Cebrâil ve Mikail'dir. Ya Ömer! Cebrail senin gibi, yâ Ebû Bekir! Mikail de senin gibi söylemiştir. Aralarındaki hakem olan İsrâfil ise hayrıyla şerriyle kader Allah'tandır diye hüküm vermiştir. Ben de aranızda aynı hükmü veriyorum. Ey Ebû Bekir! Allah kendisine isyan edilmemesini isteseydi İblis'i yaratmazdı"* buyurmuştur [Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 47; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 139–140]. Sâffâr, delil olarak kullandığı bu rivayeti açıklarken Hz. Ebû Bekir'in görüşü ile Mu'tezile'nin görüşünün aynı anlama gelmediğini belirtme ihtiyacı duymuştur. Bu rivayet hakkında ayrıca bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm,* nşr. M. Zahid el-Kevserî, Kahire 1368/1949, s. 34.

[148] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 47–48; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 139. Eş'arî kelâmcısı Âmidî'de Hz. Peygamber ve sahâbîlerin akıl yürütmeyi reddettikleri iddiasını kabul etmemekte ve onların da münâzara yaptığını Saffâr'a benzer şekilde savunmaktadır. Bk. Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi,* s. 134–138.

ve mübahtır. Eğer böyle yapılmamış olmasaydı, delillerle gerçekler ortaya konulmadığı için kâfirler inananlara galip gelirdi.[149]

Saffâr, kader ve meşiet gibi inançla ilgili konularda Hz. Ali,[150] Abdullah b. Mesûd (ö. 32/652), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)[151] ve Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765)[152] gibi sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin beşerî görüş ve arzularına uyanlara (Ehl-i ehvâya) karşı, aklî delillerle cevap verdiklerini belirtmektedir.[153] Özellikle Hz. Ali'nin kendi dönemindeki Hâricîler, Kaderiyye, Müşebbihe ve Râfizîler ile birçok kez tartıştığını aktarmaktadır. Ona göre Hz. Ali bu tür iddialar karşısında bazen siyaset, bazen de "delil kılıcı" ile mücadele etmiştir.[154] Hâricîler istisna edilirse, Saffâr'ın Kaderiyye, Müşebbihe ve Râfizîler'în ortaya çıkışını Hz. Ali dönemine kadar geri götürmesi, mevcut bilgiler ışığında doğru görünmemektedir.

Saffâr, inanç konularında tartışmaya girilmesine ve bu konularda aklın kullanılmasına karşı çıkan muhtemelen kendi dönemindeki Hanefî fakihleri

---

[149] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 192[b], 193[b] (Câiz ve mübah).

[150] Saffâr'ın *er-Redd 'alâ ehli'l-ehvâ'* adlı eserden aktardığına göre Hz. Ali ile kader konusunda soru soran kişi arasında aşağıdaki diyalog yaşanmıştır: *Hz. Ali: Allah seni kendi istediği gibi mi yarattı, yoksa senin istediğin gibi mi? Soru soran: Kendi istediği gibi. Hz. Ali: Allah kıyamet günü seni, senin istediğin gibi mi, yoksa kendi istediği gibi mi diriltecek? Soru soran: Kendi istediği gibi. Hz. Ali: Allah'ın meşieti ile birlikte senin de meşietin var mı? Ya da senin meşietin Allah'ın meşietinden üstün veya onun meşietinin altında mı? Şayet onun meşieti ile birlikte dersen, ortaklık iddia etmiş olursun; ondan ayrı dersen Allah'ın meşietinden müstağni olmuş olursun. Onun meşietinden üstün dersen senin meşietin onun meşietine galip gelmiş olur. Allah'tan afiyet istiyor musun? Soru soran: Evet. Hz. Ali: O'ndan niçin afiyet istiyorsun, kendisinin sana vermiş olduğu bir beladan mı, yoksa kendisi dışında bir varlığın sana vermiş olduğu bir beladan mı? Soru soran: Kendisinin bana vermiş olduğu bir beladan. Hz. Ali: La havle vela kuvvete illa billahi'l-aliyyi'l-azîm demiyor musun? Soru soran: Evet. Hz. Ali: Bunun açıklamasını biliyor musun? Soru soran: Ey mümilerin emiri! Allah'ın sana öğrettiklerini bana öğretir misin? Hz. Ali: Bunun açıklaması şudur: Kulun, taate Allah'a itaat etmeye ve isyan etmeye, Allah'ın verdiği güç hariç gücü yoktur. Allah seni hasta eder ve tedavi eder, dert ve derman ondandır. Allah'a bağlan! Soru soran: Allah'a bağlandım. Hz. Ali: Aksi halde Müslüman olamazsın"* Bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 51; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 141.

[151] *"Kaderî olmayı irade ettiğim zamanlarda En'âm sûresi beni engelledi".* Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 49; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 140.

[152] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 49; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 140.

[153] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 51; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 142. Adı geçen kişilerle ilgili Saffâr'ın aktardığı örnekler için bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 45–51; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 137–142.

[154] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 51–52; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 142.

kastederek, "Hz. Peygamber'e ve sahâbîlere bakın! Onlar aklî delillerle hakkı nasıl açıkladılar! Hz. Ali'ye bakın! O kader konusunda doğruyu nasıl gösterdi!" diye seslenerek, kelâm ilmine karşı çıkanlara yönelik tepkisini ortaya koymaktadır. O, sahâbe ve tâbiînden bu konuda aktardığı rivayetlerin aktarmadıkları yanında az olmasına karşın, amaç ve gayelerin en üstününün ne olduğunu belirlemede yeterli olduğunu düşünmektedir.[155]

Saffâr, düşüncesini aktarırken ve savunurken bilinçli olarak seçtiği "münâzara", "kelâm", "delâilü'l-ukûl" vb. sözcüklerle, sahâbîlerin inançla ilgili konularda tartışmadıkları ve bu konularda akıllarını kullanmadıkları iddialarına karşı çıkmaktadır.

Saffâr, kelâm ilminin öğrenilmesinin gerekli olduğuna ilişkin müdafaasına, "Selef-i Sâlihînden Birçok Kişinin İttifakı" başlığı altında devam etmektedir.[156] Ona göre bu konuda tâbiînden selef-i sâlihînin çoğunun ittifak etmiş olması önemli bir delildir. O, "tâbiînden selef-i sâlihîn" diye atıf yaptığı kişileri tek tek saymaktadır. Bunlar tâbiînden Alkame b. Kays (ö. 62/682), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Kâdî Şüreyh (ö. 78/697), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Şaʿbî (ö. 103/721), Muhammed b. Kâʿb el-Kurazî (ö. 108/726), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), etbâu't-tâbiînden ise Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik b. Enes'tir (ö. 179/795).[157] O, Ehl-i sünnet ve'l-cemaât âlimlerinin ve fakihlerinin öncüleri olarak belirttiği bu kişilerin inanç konuları ile ilgilenen bu ilme değer vermeyi, öğrenmeyi ve öğretmeyi sürdürdüklerini özellikle belirtmektedir.[158] Saffâr'ın isimlerini sıraladığı kişilerin, kendi dönemlerinde ortaya çıkan fıkhî veya itikâdî problemlerin çözümünde nassın yanında aklı da kullandıkları

---

[155] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 142. Krş. Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAkâ'id,* s. 10 (Sahâbîler ve tâbiîn âlimleri aynen fıkıh ilminde olduğu gibi sosyokültürel şartlar gereği bu ilmi tedvin etmeye ihtiyaç duymamışlardır). Krş. Yavuz, "Kelâm", s. 199 (İslâm literatüründe sahâbîlerin itikadî alanda "yoğun tartışmalar" yaptığını gösteren bilgiler mevcut değildir).

[156] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52–58; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 143–150.

[157] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 143–144.

[158] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 144.

bilinmektedir.[159] O, belirttiği bu liste ile tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin itikadi konulardan uzak durmadıklarını vurgulamaya çalışmaktadır. Listede ismi dikkat çeken İmam Mâlik'in kelâm karşıtı olduğu kanaati yaygın olsa da[160] onun gerek fıkhî gerekse itikadî konularda kişisel olarak münâzarayı hoş karşılamadığı, bununla birlikte imanın tanımı, imanın artması ve eksilmesi, iman-günah ilişkisi ve rü'yetullah gibi itikadî konularda görüş belirttiği bilinmektedir. Günah işlemenin imana zarar vermeyeceği yönündeki kanaati ise oldukça dikkat çekicidir.[161] Ayrıca İmam Mâlik, Saffâr'ın kaynakları arasında yer alan İbn Kuteybe'nin *el-Maʿârif* adlı eserinde, Ebû Hanîfe ile birlikte re'y ashabı içinde sayılmaktadır.[162] Saffâr, görüşünü muhtemelen bu kaynağa dayandırmaktadır.

Saffâr, inanç konularıyla ilgilenen bu ilmin dinen meşrûiyetini savunurken Ebû Hanîfe'ye özel bir önem atfetmektedir. Onun anlatımına göre Ebû Hanîfe, itikat ve fıkıh alanındaki üstün anlayışı ile çağdaşları içinde öne çıkmıştır.[163] Fıkıh ve kelâm alanında ona açılan kapının, başka kimseye açılmadığına dair Vekiʿ b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) sözü, bu tespiti desteklemektedir. Saffâr, Ebû Hanîfe'nin müslümalar için saygın bir yöntem (menhec-i kerîm) ortaya koyduğunu ve mezhebinin müslümanları şüphe karanlıklarından kurtaran önemli bir çıkış yolu (maḫrec-i aẓîm) olduğunu dile getirmektedir.[164] Yine o, fakihlerin efendisi ve ilmin öncüsü[165] olarak adlandırdığı Ebû Hanîfe'nin Ehl-i dalâl fırkalarından birçoğu ile tartıştığını belirterek kelâmî içerikli bu tartışmalara örnekler vermektedir.[166] Saffâr, Ebû Hanîfe'nin üstünlüğünü belirtme

---

[159] İsmi sayılan kişilerin kelâm ilmine karşı tutumu için bk. Coşkun, "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-dîn Yorumu", s. 155; Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", s. 178.

[160] Erkol, *Kelam İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler,* s. 44–49.

[161] Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 509.

[162] İbn Kuteybe, *el-Maʿârif,* thk. Servet Ukkâşe, Dârü'l-Maârif, Kahire 1388/1969, s. 498.

[163] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 52–53; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 144.

[164] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 53; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 144.

[165] İlmin öncüsü diye aktardığımız ibare *[Telḫîṣ (Âtıf Efendi)*, vr. 7[a] كذا خداي العلم] eserin neşirlerinde farklı yazılmıştır. Krş. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I 53 (كذا خذْ أي العلم); *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 145 (كدخدا أي: العلم).

[166] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 53–54 (Bir Kaderî ile tartışması), 54–55 (Cehm b. Safvân ile iman konusundaki tartışması), 55 (Gaylân ed-Dımaşkî'nin görüşünü benimseyen kişi ile tartışması), 56

sadedinde Abdülazîz b. Ebî Revvâd'dan (ö. 159/776), Ebû Hanîfe'nin mihenk taşı gibi ölçü olduğu, onu sevenlerin Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ten, sevmeyenlerin ise Ehl-i bid'atten sayıldığı görüşünü aktarmaktadır.[167]

Saffâr, inançla ilgili konularda sorup öğrenmenin önemini belirtmek amacıyla Ebû Hanîfe'nin Basralı âlim Osman el-Bettî'ye (ö. 143/760) yazdığı *Risâletü Ebî Ḫanîfe*'den de alıntı yapmaktadır.[168] O, Ebû Hanîfe'nin inançla ilgili konularda açıklama yaptığını, kendisine sorulan sorulara cevap verdiğini, hatta açıkladığı konulara itiraz gelmesi halinde tekrar cevap verebileceğini ifade ettiğini vurgulayarak, bu konularda konuşmayı ve tartışmayı yasaklayan kelâm karşıtlarına cevap vermektedir.

Saffâr'ın aktardığına göre Ebû Hanîfe hayatının ilk dönemlerinde bu ilmi öğretme konusunda istekli ve hırslı olmuş, oğlunu da bu ilmi öğrenmeye teşvik etmiştir. Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 176/792) de babasının tavsiyesine uyarak bu ilmi öğrenmiştir. Daha sonra ise Ebû Hanîfe oğlunun bu ilim alanında tartışma yapmasını yasaklamıştır.[169] Saffâr, Ebû Hanîfe'nin oğlunu bu alanda tartışmaya girmekten men ettiğine ilişkin rivayetlerin[170] doğru olabileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin bu tavrının gerekçesini içeren şu rivayeti aktarmaktadır: "*Biz bu*

(Ehl-i ehvâ ile tartışması). Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de kelâm ilminin dinen meşruiyetini savunurken benzer şekilde Ebû Hanife'ye dayanır. Bununla birlikte o, Saffâr kadar ayrıntılı açıklamalarda bulunmaz. Bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 4 (trc. s. 5).

167 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 53; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 144.

168 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 54; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 145–146. Aktarılan alıntı şudur: *"Senin aklına takılan veya bid'atçıların sana yönelttikleri konular olursa, bana sor. İnşallah sana cevap veririm"* Ebû Hanîfe, er-*Risâle*, s. 84). Ebû Hanîfe, inanç ile ilgili bir konuda şüphe ve tereddüte düşen kişinin, bilen birinden yardım almasını tavsiye eder. İnancında şüpheye düştükten sonra tereddüt ederek bekleyenin kâfir olduğunu ileri sürer [*el-Fıḳhu'l-ekber*, s. 76 (trc. s. 59)].

169 Pezdevî de Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine kelâm ilmini öğrettiğini, hayatının son dönemlerinde ise bu alanda tartışmalara katılmadığını, arkadaşlarını münâzaradan yasakladığını ve açıkça bu ilmi öğretmediğini belirtmektedir. Ancak o, Saffâr'ın aksine Ebû Hanîfe'nin neden bu ilme karşı tutumunu değiştirdiğini açıklamamaktadır [*Uṣûlü'd-dîn,* s. 4 (trc. s. 5–6)].

170 Ebû Hanîfe'nin kelâm metoduna karşı takındığı tavırla ilgili olarak aktarılan rivayetler ve değerlendirilmesi için bk. Mekkî, *Menaḳib*, I, 54-55, 183-184; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 35; Y. Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe: Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, İstanbul 1994, X, 138-139; İlyas Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, KURAV Yay., Bursa 2005, II, 186-187.

konularda sanki başımızın üzerinde bir kuş var ve onu ürkütmeme özeni ve dikkati ile konuşuyorduk (netekellemü). Sonraki dönemde ise amaç tartıştığı kişinin ayağını kaydırmak olarak algılandı. Karşısındakinin küfre düşmesini hedefleyen kişi ondan önce bu duruma düşer".[171]

Saffâr; Ebû Hanîfe'nin, oğlu Hammâd'ı kelâmî tartışmalardan sakındırmasını, inatlaşmaya dayanan tartışmaları doğru bulmamasına bağlamaktadır.[172] Yoksa Ebû Hanîfe kelâm ilmini öğrenmeyi ve kelâmî tartışmalar yapmayı yasaklamış olamaz. O, Ebû Hanîfe'nin tutumunu açıklamak için Ebû Yûsuf'tan bir alıntı yapmaktadır. Bu rivayete göre Ebû Hanîfe'nin huzuruna Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı konusunda tartışan iki kişi getirilir. Ebû Hanîfe, tartışan bu kişiler hakkında, arkalarında namaz kılınmaması[173] fetvâsını verir. Bu fetvâ onların fâsık olarak nitelenmesi anlamına gelmektedir. Saffâr, Ebû Hanîfe'nin bu tavrını, tartışan kişilerin bu konuda bilgisiz ve ehliyetsiz olmalarına (avam), tartışmanın inatlaşmaya dönüşmesine ve tartışmanın bir sonuca varmasının mümkün görünmemesine bağlamaktadır.[174] Ayrıca o, inatlaşmaya dayanan ve gerçeği ortaya çıkarma hedefi bulunmayan tartışmalar konusunda Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) de hocası ile aynı kanaatte olduğunu belirtmektedir.[175] Aktarılanlardan, tartışan kişilerin işin uzmanı olmaları ve doğruya ulaşma niyetini taşımaları durumunda dinî konularda tartışma yapmanın Ebû Hanîfe ve onun yolunu takip eden Saffâr tarafından desteklendiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Hüsâmeddin es-Siğnâkî de dinî konularda

---

171 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 56; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 147–148.

172 *Menaḳibu Ebî Ḥanîfe*_eserinin yazarı Muvaffak el-Mekkî (ö. 568/1172) bu konuda Saffâr'a benzer bir yorum yapmaktadır. Mekkî, ulvî gayeler yerine bâtılı yaymak, şüphe tohumları saçmak ve cemaatin arasına fitne sokmak gibi zararlı gayeler güdülürse ancak o zaman kelâm ilmi memnu ve mezmum olabilir der ve Ebû Hanîfe'nin Hammâd hakkındaki kanaatinin bu gerekçelere dayandığını zannettiğini kaydeder (*Menaḳib*, s. 183). Ebû Hanîfe'nin kelâma karşı tutumu için bk. Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri", I, 187.

173 *"Arkalarında namaz kılmayın. Zira ikisi din konusunda tartıştı (tenâzaʿa), dinde niza ise bidattir"* (Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 56; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 148).

174 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 56–57; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 148.

175 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 57; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 149.

tartışmanın basit çıkarlar uğruna yapılması durumunda mekruh olacağını belirtmektedirler.[176] Ebû Şekûr el-Keşşî ise hakkın ortaya çıkmasından sonra tartışmanın uzatılmasını doğru bulmamaktadır.[177] Saffâr ile aynı zaman ve bölgede yaşayan Gazzâlî de fitne ve fesadın baş âmili olarak gösterdiği inatlaşmaya dayanan ve ehil olmayan kişiler tarafından yapılan kelâmî tartışmalara karşı çıkmaktadır. Gazzâlî'ye göre bir tartışma yöntemi olan cedel, ehil kişilerce, gerektiği zaman ve Kur'an'da belirtildiği gibi "en güzel şekilde" yapılmalıdır.[178]

Saffâr, itikadî konuların savunulması ve bâtıl inançların reddedilmesi amacıyla tartışma yapılmasını gerekli görmekte ve "belli kurallara" uyulması şartıyla tartışmanın dinen yasak olmadığını savunmaktadır. O, tartışma metodunu "münazara" kavramıyla ifade etmekte, "cedel" adlandırmasını ise özellikle kullanmamaktadır.

Birini sert bir yere düşürmek, düşmanlık veya tartışmada çetin olmak gibi anlamlara gelen cedel kelimesi, Latincedeki dialectica (dialektik) kelimesinin Arapça karşılığıdır. Mantıkta cedel, "meşhur olan (meşhûrat) ve doğru kabul edilen (müsellemat) öncüllerden oluşmuş kıyas" demektir. Felsefe ve kelâmda genellikle "bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı" olarak tanımlanmaktadır.[179] Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e muhalifleriyle tartışma yapması emredilmekle[180] birlikte gerçek bilgiye ve kesin delile dayanmayan, yanlışı doğru, doğruyu yanlış göstermek suretiyle hakikati reddetme amacı taşıyan tartışmalar yasaklanmıştır. Bu anlamda cedeli yasaklayan bazı hadisler de bulunmaktadır.[181] Bir kısım İslâm âlimleri, âyetlerde ve hadislerde yasaklanan tartışma ile dinen emredilen tartışmayı farklı

---

[176] Nesefî ise dinî konularda tartışmanın makam ve mevki elde etmek gibi basit çıkarlar uğruna yapılması durumunda mekruh olacağını belirtir [*Baḥrü'l-kelâm*, s. 61; (trc. s. 19)]; Siğnâkî, *et-Tesdîd,* vr. 8[a].

[177] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 192[b].

[178] Gazzâlî, *İḥyâ,* trc. Ali Arslan, I, 374-376; a.mlf., *el-Ḳıṣṭâsü'l-müstaḳîm*, nşr. Victor Chelhot, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1983, s. 86, 90).

[179] Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür Yay., Bursa 1983, s. 3-5; a.mlf., "Cedel", *DİA*, İstanbul 1994, VII, 208.

[180] Bk. en-Nahl 16/125.

[181] Bk. Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, s. 107-113; a.mlf., "Cedel", s. 208.

kelimelerle ifade etmeyi tercih etmişler ve olumsuz anlam yükledikleri "cedel" adlandırmasını kullanmamışlardır.[182] Saffâr da cedel adlandırması yerine "münazara" kavramını tercih etmektedir. Buna karşın Gazzâlî'nin etkisi ile mantık ilminin İslâm ilimleri arasına dâhil olmasıyla bu metot ve isimlendirme, kelâmcılar tarafından kabul görmüştür.[183] Bilindiği gibi Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyatının beşinci kitabı olan *Topica*'nın özellikle I ve VIII. bölümleri diyalektikle ilgilidir ve bu bölümler Arapça'ya cedel başlığı altında tercüme edilmiştir.[184]

Saffâr, dinî konularda yapılacak tartışmanın sadece ehil kişiler tarafından yapılmasını savunmaktadır. Onun tartışmayı uzmanlara tahsis etmesi önemli ve dikkat çekicidir. Bu düşüncesinden kelâm ilminin öğrenilmesini farz-ı kifâye kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dönemin etkin âlimi Gazzâlî de aynı düşüncededir ve halkın kelâmî tartışmalara katılmasını doğru bulmamaktadır.[185] Gazzâlî'nin halkın kelâm tartışmalarından uzak tutulmasını konu edinen *İlcâmü'l-ʿavâm ʿan ʿilmi'l-kelâm* adlı bir eseri de bulunmaktadır.[186] Her iki kelâmcıyı bu kanaate götüren önemli bir etkenin, içinde yaşadıkları dönemin sosyokültürel durumu olduğu söylenebilir. İlk bölümde anlatıldığı üzere bu dönemde gerek fıkıh gerekse kelâm mezhepleri arasında görülen mezhep taassubu ve kanlı çatışmalar zirve seviyesindedir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de kelâm ilmini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu belirterek[187] bu ilmi herkesin öğrenmesinin gerekli olmadığını ifade etmektedir. Dönemin Mâtürîdî kelâmcılarından

---

[182] Cedel ile münazara arasındaki farklar için bk. Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, s.12–16.

[183] Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, s. 9-11; a.mlf., "Cedel", 209.

[184] Kaya, "Aristo", s. 376.

[185] Gazzâlî, kelâm ilminin farz-ı kifâye olduğunu kabul eder. İnananları şüphelerden arındırmak ve bâtıl fikirlerden korumak için her beldede bu ilimde uzmanlaşmış kelâmcıların bulunmasını gerekli görür. Buna karşın o kelâmı entelektüel bir ilim dalı olarak görüp halka aktarılmasının faydalı olmayacağını düşünür (*İḥyâ,* trc. Ali Arslan, I, 375, 378-379; a.mlf., *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd*, nşr. İbrahim Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1962, s. 13).

[186] Gazzâlî, *İlcâmü'l-ʿavâm ʿan ʿilmi'l-kelâm*, thk. Semih Dugaym, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993. Bu eserin tercümesi için bk. İmam Gazalî, *Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması*, trc. Sabit Ünal, İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 1987.

[187] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 4–5 (trc. s. 6–7).

Alâeddin es-Semerkandî ise bilgi sahibi olmayan kişilerin (avam), kelâm ilmini ve kelâmî delilleri öğrenmeye teşvik edilmemeleri gerektiğini düşünmektedir. Çünkü bu kişiler, kelâmî konuların karmaşıklığı, öğreticinin yetersizliği veya başka bir sebeple şüpheye düşebilirler. Semerkândî'ye göre kelâm ilminin öğrenilmesi, zor konuları anlama kabiliyeti olan akıllı ve zeki kişilere farz-ı kifâyedir. Bu sebeple herkesin bu ilme yönlendirilmesi isabetli olmaz.[188] Siğnâkî de kelâm ilmi ile uğraşma yasağının avam için geçerli olduğunu düşünmektedir.[189] Bu görüşler, Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin kelâm ilminin öğrenilmesini farz-ı kifâye olarak kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Bize göre de doğru olan bu alanda belli kişilerin uzmanlaşmasının gerekli olduğudur.

Saffâr, Ebû Yûsuf'un *"Kimyâ ile mal elde etmeye çalışan iflas eder. Düşmanca bir tavırla dini öğrenmek isteyen zındık olur. Hadis'in garîbini arayan yalancı olur"*[190] sözünü de değerlendirmektedir. O, bu sözün bazı rivayetlerde "kelâm ile dini isteyen zındık olur" şeklinde aktarıldığını belirtir. Ona göre zındıklığa sebep olmakla nitelenen ve "kelâm", felsefecilerin, düşmanca bir tavırla tartışanların ve ehil olmayan kişilerin tartışmalarını ifade etmektedir.[191] Saffâr'a göre gerek Ebû Hanîfe'den gerekse Ebû Yûsuf'tan inançla ilgili konularda tartışmanın yasaklanmasına dair aktarılan sözler, doğrudan kelâm ilmini hedef almamaktadır. Bu görüşünü, gerçeği savunmak amacıyla tartışma yapmayı emreden *"Onlarla en güzel şekilde tartış (câdilhüm)"*[192] ayetine dayandırmaktadır. Bu âyette, "en güzel tartışma" yasaklanmadığı gibi aksine emredilmektedir. Ona göre eleştirilen, bir sonuca ulaşması mümkün görünmeyen inatlaşma ve taassuba dayalı tartışmalar ile ilmî yeterliliği olmayan kişilerin boş çekişmeleridir.[193] Saffâr'ın Ebû Yûsuf'a atfedilen "kelâm karşıtı tavrı" yorumlaması

---

188 Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 677.

189 Siğnâkî, *et-Tesdîd,* vr. 8[a].

190 Ebû Yûsuf'un kelâmı zemmeden sözünün rivayetleri için Siğnâkî, *et-Tesdîd,* vr. 7[a]; Erkol, *Kelam İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler*, s. 43–44. Ayrıca bk. Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, trc. Ahmed Naim, Ankara 1970, I, 111.

191 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 57; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 149–150.

192 en-Nahl 16/125.

193 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 57; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 149–150.

ve kelâm müdafaası İmam Mâtürîdî'nin konuya bakışına benzemektedir. Mâtürîdî, İsrâ sûresinin 85. âyetini[194] tefsir ederken Ebû Yûsuf'un doğrudan kelâmı değil, sonuca ulaşması mümkün görünmeyen ve sapkınlığa yol açan bilgisizce tartışmaları (ẖavż) yasakladığını belirtmektedir. Ayrıca Mâtürîdî, *"Onlarla en güzel şekilde tartış"* âyetini delil olarak göstererek, dinî konularda konuşmanın ve kelâm ilmiyle uğraşmanın (ẖavż) mübah olduğunu savunmaktadır.[195] Bu konuda Mâtürîdî ile Saffâr arasındaki tek fark, Saffâr'ın Mâtürîdî'nin aksine bilgisizce konuşmak anlamına gelen "ẖavż" kelimesini[196] kelâm ile birlikte kullanmamaya özen göstermesidir.[197] Saffâr gibi Teftâzânî de kelâm aleyhine aktarılan sözlerin mutlak anlamda bu ilmi hedef aldığı iddiasını kabul etmemektedir. Teftâzânî'ye göre kelâmın kötülenmesi ve yasaklanmasıyla ilgili Selef'ten aktarılanlar, dinde taassup gösteren, ilmî yeterliliğe sahip olmayan ve müslümanların inançlarına zarar vermeyi amaçlayan kişileri hedef almaktadır.[198]

Saffâr, kelâm ilmini yasaklama çabalarına karşı, dedesi Ebû Nasr es-Saffâr'ın (ö. 405/1014) hayret ifadelerini aktarmaktadır: "Hz. Peygamber nasıl olur da tartışmayı terketmek ve meydan okuma karşısında susmakla emredilmiş olabilir? Bu mümkün müdür? O her taraftan kuşatılmıştı, peygamberliği ve peygamberlik delilleri konusunda itirazlarla karşılaşıyordu. Böyle bir durumda Hz. Peygamber'in sessiz ve tepkisiz kaldığı iddiasını, din de akıl da kabul etmez. Çünkü mücadeleden çekinmek, inananlar arasında bölünmelere ve savunulan değerlerin zayıflamasına sebep olur.

---

[194] el-İsrâ 17/85: *"Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir".*

[195] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* VIII, 349- 350 (أصله ما ذكرنا من إباحة التكلم في الدين والحوض في الكلام).

[196] "Ḫavż" sözcüğü, içinde yalan ve yanlış olan konuşma anlamında kullanılır (Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, "ẖavż" md., I, 452; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "ẖavż" md., II, 1289).

[197] Yeri gelmişken burada adlandırılmasında içeriği ile çelişen "ẖavż" kelimesinin kullanıldığı Eş'arî'ye ait *Risâle fî istiḥsâni'l-ẖavż fî ʿilmi'l-kelâm*'ın asıl isminin *el-Ḫas ʿale'l-baḥṯ* olduğunu belirtelim. Bk. M.Sait Özervarlı, "el-Has ale'l-bahs", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 270–271.

[198] Teftâzânî, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, I, 167; amlf., *Şerḥu'l-ʿAḳâ'id,* s.12.

Allah ise kulların durumunu en iyi bilen olduğundan dini konularda tartışma yapmayı yasaklamamıştır.[199] Saffâr, dedesinden konu ile ilgili şu alıntıyı da aktarır:

> *"Doğruyu kabul etme eğiliminde olmayan inatçı kişi (müteannit), ileri sürülen delil karşısında köşeye sıkıştırıldığında çirkefleşir, hakka davet edildiğinde kabul etmeyerek uzaklaşır, hakkı öğrendiğinde yalanlar. Bilmediği durumlarda ise huzursuzluk çıkarır. Bu kişi, gurur duyduğu egosunu ve arzusunu takip eder. Onun durumu âyette şöyle açıklanır: "Böylesine 'Allah'tan kork!' denildiğinde benlik ve gurur kendisini günaha sevkeder".[200] Bu tavrı sergileyen kişiler hakkında "Âyetlerimiz hakkında yalan ve yanlış şekilde konuşmaya dalanları (yeḫużu) gördüğünde, onlar başka bir söze geçinceye kadar onlardan uzak dur."[201] denilir.*

Saffâr, dedesinin görüşlerini benimseyerek aktarmaktadır. Anlaşıldığı kadarı ile o, dinî konularda yapılan tartışmaların âyette emredilen "en güzel tartışma" kapsamında değerlendirilebilmesi için tartışan kişilerle ilgili bazı şartlar öngörür: Gerçeği öğrenmek isteyen kişi, sakin, sabırlı ve ağırbaşlı olmalı; kibirli ve düşüncesizce davranmamalıdır. İnat sebebiyle gerçeği kabul etmemek ve bilgisizce tartışmak doğru değildir. Onun anlatımına göre Allah, yukarıda aktarılan âyetin devamında, düşüncesizce hareket eden ve inatla gerçeği görmek istemeyen kişilerle oturulmasını bile *"hemen kalk, o zâlimler gürûhu ile beraber oturma*" diyerek yasaklamıştır.[202]

Saffâr, Hz. Peygamberin ve sahâbîlerin yapmadığı bir şeyi yapmakla ve bid'atçılıkla suçlanan kelâmcıları, Ebû Hanîfe'den farklı bir savunma stratejisi ile korumaya çalışmaktadır. Ebû Hanîfe, "sahâbîlerin içinde bulunduğu şartlar bizimkisi ile aynı değildi. Onlar, düşmanları olmadığı için silah taşımaya ihtiyaç duymayan bir

---

[199] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 57–58; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 150.
[200] el-Bakara 2/206.
[201] el-En'âm 6/68.
[202] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 58; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 150.

topluluğa benzerken; bizler, kanımızı helal sayanlarla karşı karşıyayız" diyerek,[203] ortaya çıkan yeni durum karşısında kelâm ilmine ihtiyaç duyulduğunu savunmaktadır. Saffâr ise başta Hz. İbrâhim olmak üzere peygamberlerin hatta sahâbe ve tabiîn âlimlerinin inançla ilgili konularda akıllarını kullandıklarını ve tartışma yaptıklarını ispatlamaya gayret etmektedir. Onun savunusuna göre Kur'an-ı Kerîm, susmayı değil, düşünmeyi ve en güzel şekilde tartışmayı emretmektedir. Bu nedenle inanç esaslarını açıklama ve savunma görevini üstlenen kelâm, bid'at veya haram olarak nitelenemez.

Saffâr, öğrenilmesini farz-ı kifâye olarak gördüğü kelâm ilmini, oldukça ayrıntılı şekilde savunmaktadır. Kelâm ilmini ısrarla müdafaa etmesi, yaşadığı Batı Karahanlılar döneminde Mâverâünnehir'de kelâm karşıtlığının bulunduğunu, hatta bu karşıtlığın en üst seviyede olduğunu göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla o dönemde inanç konusunda tartışma yapılmaması, soru yöneltildiğinde cevap verilmemesi ve susulması tavsiye edilmektedir. Örneğin Herevî, *Ẕemmü'l-Kelâm*'da selefin önemli davranışlarından birinin, bilmelerine rağmen sorulan sorulara cevap vermemeleri olduğunu ileri sürmektedir. [204] Saffâr, böyle bir anlayışa karşı çıkarak gerektiğinde tartışma yapmayı da bir yöntem olarak benimseyen kelâm ilmini müdafaaya ve bu ilme karşı oluşan ön yargıları yıkmaya gayret etmektedir.

---

[203] Ebû Hanîfe, *el-ʿÂlim*, s. 14 (trc. s. 10).

[204] Bk. Erkol, *Kelam İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler,* s. 117.

2. BİLGİ TEORİSİ

Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın kelâm sistematiğinin temel konusu, bilgidir. Kelâmî konuların izahına bilgi konusu ile başlaması, İmam Mâtürîdî'nin kelâm anlayışını devam ettirdiğini göstermektedir. Ayrıca O, bu konuyu, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye kıyasla[205] daha ayrıntılı olarak ele almaktadır.[206]

Saffâr, bilgi konusu kapsamında şu meselelerin işlenmesi gerektiğini belirtmektedir:

a) Varlığın gerçekliği ve bilginin imkânını (Ṣübûtü'l-ʿulûm ve'l-ḥaḳâiḳ),

b) Bilgi kaynakları (Medârikü'l-ʿulûm),

c) Bilgi Türleri (Aḳsâmü'l-ʿulûm).[207]

Onun bilgi teorisi; bilginin tanımı, imkânı, kaynakları ve türleri ile eleştirdiği bilgi anlayışları başlıkları altında incelenecektir.

2.1. BİLGİNİN TANIMI

Saffâr, bilginin tanımı konusuna, Arapçada tanım kavramı yerine kullanılan "ḥad" sözcüğünün etimolojik ve semantik tahlilini yaparak başlamaktadır. Ona göre "ḥad", kendinden olmayanların girmesini ve kendinden olanların çıkmasını engelleyen son nokta ve sınır anlamına gelmektedir. Tarla ve bahçe sınırına, komşu araziler ile karışmayı engellediği için "ḥad" (çoğulu ḥudûd) adı verilmektedir. Bu sebeple had sözcüğünün dildeki vazolunduğu asıl mâna, "men" yani engellemektir. Bu sözcüğün kök anlamı "engellemek" olduğu için İslâm hukukunda engelleme amacı ile dövülme cezası verilmesine de had denilmektedir. Benzer bir kullanımla özel arazilerin bekçileri de aynı kökten türeyen "haddâd" şeklinde anılmaktadır.[208] Dolayısıyla had sözcüğünün vazolunduğu temel anlam, engellemektir.

---

[205] Nesefî, *Tebṣıra*, I, 9–37.

[206] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 74–145.

[207] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 74; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 157.

[208] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 83–84; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 163–164.

Saffâr, "tanım, belli bir mânayı kapsayan veciz bir sözdür" tarifini aktararak bu tanımı semantik açıdan eleştirmektedir. Ona göre, "ḥad" sözcüğünün mantıkçılar (Ehl-i mantık) tarafından bu şekilde tanımlanmasının Arap dilinde bir temeli yoktur. Tanım sözcüğüne bu anlam verilirse, bahçe sınırı için kullanılan "hudûd" sözcüğü ile Kur'an'daki "ḥudûdullâh" (Allah'ın sınırı) tamlamasına anlam vermek imkânsız hâle gelir.

Saffâr'a göre tanımın doğru olması, tanımın tanımlanan lafzın tüm fertlerini kapsamasına bağlıdır. Bu sebeple "tanım döndürülebilir (aks) olmalıdır" denilmiştir. Yani konunun (öznenin), yüklem; yüklemin de konu durumuna getirilmesi halinde anlam değişmemelidir. Meselâ, "Ateş, aydınlatan yakıcı bir cevherdir" önermesinin döndürülmüşü, "Her aydınlatan yakıcı cevher, ateştir" tarzında olup ilkiyle tamamen örtüşmektedir.[209] Saffâr'ın aktardığı bilgilerden tanımın, "ḥad" sözcüğünün sözlük anlamına da uygun olarak "efrâdını câmi', ağyârını mâni olması" gerektiği anlaşılmaktadır. Onun mantıkçılara atfettiği ve eleştirdiği tanım tarifi, mantık kaynaklarında tespit edilememiştir.[210] Bununla birlikte tanımın sıhhat şartı ve döndürme konusunda aktardığı bilgiler mantıkçılar tarafından da kabul edilmektedir.[211]

Tanım konusundaki girişten sonra Saffâr, on farklı ilim (bilgi) tanımı aktarmakta ve her birini değerlendirmektedir. Sonrasında ise babasına ait olduğunu ifade ettiği onuncu tanıma katıldığını belirterek gerekçesini açıklamaktadır.

Saffâr'ın değerlendirdiği **ilk tanım**, *"Bilgi, bilineni (maʿlûmu) olduğu gibi (ʿalâ mâ hüve bihi) kavramaktır"* şeklindedir.[212] O, bu tanımın güçlü olmadığını zira bu tanımda ifade edilen ilmi, Allah'ı bilmeye uyarladığımızda doğru olmayacağını,

---

[209] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 84; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 164.

[210] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 16; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2013, ss. 80–87.

[211] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 40; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 131–134.

[212] Bu tanımı Saffâr ilk sırada Nesefî ise sekizinci sırada ele almaktadır. Bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 84; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 164. Krş. *Tebṣıra,* I, 14.

Allah'ın kuşatıcı bir bilginin objesi olarak (mudrek) nitelenemeyeceğini düşünmektedir. Onun dikkat çektiği nokta, tanımda kullanılan "derk" (kavrama) kelimesinin sözlükte bir şeyi kapsama anlamında kullanılıyor olmasıdır. Oysa Allah'ı kapsayacak şekilde bilmek mümkün değildir. Benzer şekilde Ebü'l-Muîn en-Nesefî de Allah'ın bilinebileceğini ancak tamamen ihata edilemeyeceğini belirterek bu tanımı eleştirmektedir.[213] Buna karşın dönemin bir diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, bu tanımı Ehl-i sünnet'in tamamına nisbet etmekte ve kendisi de benimseyerek aktarmaktadır.[214] Oysa ne Saffâr ne de Nesefî bu tanımı kabul etmektedir. Görüldüğü gibi aynı kelâm anlayışına mensup âlimler, bilginin tanımı konusunda görüş birliği içinde değillerdir. Bu ve aktarılacak diğer görüş ayrılıkları, Mâtürîdî mezhebinin ekolleşmesinin tamamlanmadığı şeklinde yorumlanabilir.

İkincisi, Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâşî'ye (ö. 365/976) atfettiği *"Bilgi, bir şeyi olduğu gibi ispat etmektir."* tarifidir. Saffâr, bu tanımın Şâşî dışında kimse tarafından kabul edilmediğini belirtmektedir. Kendi ise Ehl-i sünnet'in anlayışına göre maʿdûmun varlık olarak kabul edilmemesi olarak açıklamaktadır.[215]

Üçüncü tanım, *"Bilgi, bilinenin olduğu gibi açıklığa kavuşmasıdır (tebeyyün)"*[216] şeklindedir.

Dördüncü tanıma göre *"Bilgi, bilineni olduğu gibi bilmektir (marifet)"*.[217] Bu tanım, Bâkıllanî ve Cüveynî tarafından kabul edilmiştir.[218] Saffâr, tanımın amacının, tanımlanan kelimenin dilde vazolunduğu asıl mânanın belirtilmesi olduğunu düşünmektedir. Oysa gerek "tebeyyün" (açığa çıkma) ve gerekse "marifet" (bilgi) sözcükleri, "ilm" (bilmek) anlamını içermektedir. Bir şeyin yine kendisi ile tarif

---

213 Nesefî, *Tebṣıra,* I, 14.

214 Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 10 (trc. s. 14).

215 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 84–85; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 164.

216 Bu tanımı Saffâr üçüncü, Nesefî ise dokuzuncu sırada ele almaktadır. Bk *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 85; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 164–165. Krş. *Tebṣıra,* I, 15.

217 Bu tanımı Saffâr dördüncü, Nesefî ise altıncı sırada ele almaktadır. Bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 85; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 164–165. Ayrıca bk. Nesefî, *Tebṣıra,* I, 13; Sâbûnî, *el-Kifâye*, vr. 4a.

218 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 25; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 30; Dağ, *"Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi"*, s. 99. Ayrıca bk. Nesefî, *Tebṣıra,* I, 13.

edilmesi [totolojik tanım] hiçbir yarar sağlamaz. Bu sebeple yeni bir anlam ifade etmeyen bu iki tarif bilgiyi tanımlamaktan uzaktır.[219] Nesefî ise yanlış olduğunu belirttiği üçüncü tanımı "bir kısım büyüklerimizin" tarifi diye aktarmakta ve bu tanımı Ebû İshâk İsferâyînî ve onun görüşlerini benimseyen Mâverâünnehir'deki bazı Eş'arîler'in tercih ettiklerini belirtmektedir.[220] Marifet sözcüğünün kendisinden türetildiği "arafe" fiili bilmek anlamını içermekle birlikte, Câhiliye şiirinde bu fiil, bulanıklıktan sonra açığa kavuşmayı ve eski bilginin hatırlanmak suretiyle yenilenmesini ifade etmektedir.[221] Bu açıdan marifet sözcüğünün Allah'ın ilmini de kapsayan bilgi tanımında kullanılması bizce de doğru görünmemektedir. Nesefî, marifetin öğrenme anlamı içermesine dikkat çekerek Allah'ın ârif olarak nitelendirilemeyeceğini belirtmekte ve bu tanıma karşı çıkmaktadır.[222]

Beşinci tanım, Eş'arî'ye aittir: *"Bilgi, hayat sahibinin kendisi ile âlim olduğu bir sıfattır".*[223] Saffâr'a göre bu tanımla, tanımlanan kelimenin vazolunduğu asıl mâna açıklanmış olmamaktadır. Bu sebeple de tanım doğru değildir. Nesefî ise Eş'arîler'in çoğunluğu tarafından benimsendiğini belirttiği bu tanımın "efradını câmi ve ağyârını mâni" olduğunu ve diğer tanımlara göre daha az problem içerdiğini düşünmektedir. Ayrıca isim belirtmeden bu tanımla ilgili Saffâr'ın da ileri sürdüğü itirazı çürütmeye çalışmaktadır.[224] Görüldüğü gibi çağdaş her iki Mâtürîdî kelâmcısı bu konuda farklı düşünmektedir.

---

[219] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 85; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s.164–165. Totolojik ifadesi mantıksal bakından "A, A'dır" formunda olan, bir şeyi yine kendisiyle tanımlayan, formel bakımdan yetkin olmakla birlikte yeni bir bilgi vermeyen tanım için kullanılır. Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Ekin Yay., Ankara 1996, "Totolojik Tanım" md., s. 669.

[220] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 15. Bu tanımın Eş'arî kaynaklarındaki izahı için bk. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar, TDV Yay., Ankara 2010, s. 30.

[221] Bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* İFAV Yayınları, İstanbul 1998, s. 16.

[222] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 13–14.

[223] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 85. Benzer üç tanımın aktarımı ve savunusu için bk. Nesefî, *Tebṣıra,* I, 15. Bu tanımın yer aldığı Eş'arî literatürü için bk. Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 5; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 30.

[224] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 15–19.

Saffâr, aktardığı **altıncı tanımı** bazı Eş'arî kelâmcılarına nisbet etmektedir. *"Bilgi; âlimin ittifak ve ihtilaf edilenler, varlık ve yokluk, sonradan olma ve ezelîlik konularında kendisi ile ayırım yaptığıdır (mâ yümeyyizü)".* Ona göre ilim kökünden türetilen ve aynı anlamı içeren âlim sözcüğü ile bilginin tanımlanması doğru değildir. Ayrıca bilgi edinmede kullanılan "temyiz" (ayırma) işlemi, bilgiyi tanımlamada kullanılamaz.[225]

Yedinci tanım, Mu'tezile kelâmcılarından Kâ'bî'ye (ö. 319/931) aittir. *"Bilgi, bilinene (maʿlûma) olduğu gibi inanmaktır (itikattır)"*.[226]

Sekizinci tanım, Kâ'bî'nin bilgi tarifine kısa bir eklemeyi içermektedir. *"Bilgi, bilinene hiçbir tereddüt bulunmadan (sükûn-i nefs) olduğu gibi inanmaktır"*.[227] Bu tanım Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) aitir.[228] Saffâr'a göre her iki tanım, "ağyârını mâni" olmadığı için fasittir. Çünkü mukallit yani taklit ederek inanan müslümanlar, gönül huzuru ile Allah'a inanmaktadırlar. Bu tanıma göre mukallitlerin de âlim olarak isimlendirilmeleri gerekir. Oysa onların âlim olarak nitelendirilmeleri doğru olmaz. Dolayısıyla bilgili olmayan kişileri de kapsayan bu tanım doğru değildir. Ayrıca bilgi Allah için de kullanılmaktadır. Onu, âlim olarak andığımız halde "muʿteḳid" (inanan) olarak isimlendiremeyiz. İnanmak, kalbin bir şeye bağlanmasıdır. Kalpte gerçekleşen ve kalple bağlantılı kullanılan bu eylem Allah hakkında düşünülemez ve kullanılamaz.[229] Nesefî de Allah'ın ilminin itikat olarak vasıflandırılamayacağını belirtmekte ve mukallidin durumunu ileri sürerek bu tarifi reddetmektedir.[230] Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr da bilginin bu şekilde tanımlanmasına, "bilgi itikat cinsinden olmakla birlikte itikat değildir" diyerek karşı çıkmaktadır.

---

[225] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 85–86; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s.165.

[226] Bu tanımı Saffâr yedinci, Nesefî ise ilk sırada ele almaktadır. Bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 86; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 165–166. Krş. *Tebṣıra,* I, 9 (Tanımda maʿlûm yerine "şey" ifadesi geçmektedir).

[227] Bu tanımı Saffâr sekizinci, Nesefî ise ikinci sırada ele almaktadır. Bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 86; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 165–166. Krş. *Tebṣıra,* I, 9 (Tanımda maʿlûm yerine "şey" ifadesi kullanılmıştır).

[228] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 9; Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 131–133.

[229] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 86; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 165–166.

[230] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 9–11. Eş'arî kelâmcılarının ilmin inanç olarak tanımlanmasına yönelttikleri eleştiriler için bk. Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 5–6; Dağ, *"Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi"*, s. 101.

Kâdî'nin tercih ettiği tanım, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin "ilim, ele aldığı konuda âlimin nefsinin mutmain olmasını sağlayan mânadır" tanımıdır.[231]

Saffâr, **dokuzuncu tanımı**, Nazzâm'a (ö. 231/845) atfetmektedir. *"Bilgi, kalbin hareketlerinden bir eylemdir"*.[232] Ona göre Nazzâm, aralarında fark bulunduğu herkes tarafından bilinen bilgi ve irade kelimelerini birbirine karıştırmaktadır. Ayrıca o, bazı kitaplarında bilginin bedendeki yerini beyin (dimağ) olarak ifade eden Nazzâm'ı kendi görüşüyle çelişmekle suçlamaktadır.[233]

Saffâr son olarak **onuncu tanımı** aktarmakta ve bu tanımı babası İmâmü'ş-Şehîd İsmâil b. Ebî Nasr İshâk'ın (ö. 461/1069) el yazısı ile gördüğünü belirtmektedir. ***"Bilgi, hayat sahibi zâtta özel bir şekilde var (kâim) olan bir sıfatın (mânanın) ismidir"***.[234] Ona göre bilginin ayırıcı özelliği, gizliliğin bulunmamasıdır (intifâi'l-ḫafâ).[235] Bu açıklama, Kur'an-ı Kerîm'e uygundur. Yüce Allah, Bakara sûresinde kendisini "alîm" (her şeyi bilen)[236] olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Allah'ın her şeyi bilgisiyle kuşattığını[237] ve hiçbir şeyin ona gizli kalmadığını[238] ifade eden birçok âyet bulunmaktadır. Tüm bu âyetler, bilginin ayırıcı özelliğinin, bulunduğu zâta karşı gizliliğin bulunmaması olduğunu göstermektedir. Allah hakkında düşündüğümüz zaman ona hiçbir şeyin gizli veya kapalı olması mümkün değildir. Ayrıca bilgi, "cehl"in (bilgisizliğin) zıttıdır. Câhillik sebebiyle kişilere bazı şeyler gizli ve kapalı kalabilir. Bu sebeple belli bir işten anlamayan kişiye o konuda câhil denir. Benzer şekilde, yolları belirlenmemiş kaybolma riski bulunan arazilere Arapçada "beledün mechel" (gizli/keşfedilmemiş bölge) denir. Saffâr, bu konudaki tespitini âyetlerle

---

231 Bk. Çelebi, *Akılcılık*, s. 227.

232 Bu tanımı Saffâr dokuzuncu, Nesefî ise dördüncü sırada ele almaktadır. Bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 86; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 165–166. Krş. *Tebṣıra,* I, 12.

233 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 86–87; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 165–166.

234 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 87, 97(العلم اسم لمعنىً قائم بالذات على وجه مخصوص), (أن صفة العلم لا تقوم إلا بذات هو حي ولا تثبت صفة العلم والقدرة في الميت); *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 166, 174.

235 (أن خاصية هذا العلم في انتفاء الخفاء) Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 88; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 167.

236 el-Bakara 2/29.

237 et-Talâk 65/12.

238 Âl-i İmrân 3/5.

birlikte, Câhiliyye dönemi Arap şiiriyle de delillendirmektedir. Bu kapsamda meşhûr şâir Züheyr b. Ebî Sülmâ'dan (ö. 609 m.) *"Bugün ve bundan önce dün olanı bilebilirim. Fakat yarın ne olacağı hakkındaki bilgiye âmâyım"*[239] anlamında bir mısra aktarmaktadır. Bu mısrada Züheyr, gelecekte olacakların kendisine gizli kaldığını ve bu konuda câhil olduğunu, "âmâ" (kör) sözcüğü ile ifade etmektedir. Ayrıca Arapçada "kör adam" benzetmesiyle câhil anlamı kastedilmektedir. Bundan dolayı Allah, gerçeği görmemeleri sebebiyle kâfirleri, körlere benzetmektedir. Saffâr'a göre etimolojik veriler ve Arap dilindeki semantik kullanım örnekleri, bilginin ayırıcı özelliğinin "gizliliğin bulunmaması" olduğunu ortaya koymaktadır.[240]

Saffâr, savunduğu ilim tanımındaki "hayat sahibi[241] zât ile kâim bir mâna (sıfat)" ifadesine vurgu yapmaktadır.[242] Çünkü bilgili olarak nitelenmek için "hayat sahibi" olmak zorunludur. Kişi, yaşamını yitirdiği zaman onun bilgisinden de bahsedilemez.[243] Ayrıca tanımın unsurlarından olan "zât ile kâim bir sıfat" ifadesi de önemlidir. Âlim ismi doğrudan zâttan değil ilim sıfatından kaynaklanmaktadır. Eğer direkt zâttan kaynaklansaydı âlim kişinin hayatta olduğu müddetçe unutmaması veya bunamaması gerekirdi. Bu nedenle ona göre âlim ismi, "zâtî değil; zât ile kâim bir sıfattır". O bu sıfatı ilim olarak netleştirmektedir.[244] Bilindiği gibi Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın zatıyla âlim olduğunu kabul etmekle birlikte ilim sıfatının varlığını reddetmektedirler. Buna karşın Eş'arîler ve Mârürîdîler bu anlayışa karşı çıkmaktadırlar.

---

[239] (وأعلمُ ما في اليوم والأمس قبله ولكنني عن علمِ ما في غدٍ عَمِ) Bk. Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, thk. Hamdu Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1426/2005, s. 70. Bu beytin değerlendirilmesi için ayrıca bk. Franz Rosenthal, *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*, Brill, Leiden 2007, s. 15 (I know about today and yesterday before/but I am blind to the knowledge of what is going to be tomorrow).

[240] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 87–88; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 166–167.

[241] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 97; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 174.

[242] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 89, 97; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 167, 174.

[243] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 97 (أن صفة العلم لا تقوم إلا بذات هو حي ولا تثبت صفة العلم والقدرة في الميت); *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 174.

[244] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 89, 97; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 167, 174. İlim sıfatının benzer tarzda ispatı için bk. Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 7–8.

Bu açıklamalara dayanarak Saffâr'a göre bilgi şöyle tanımlanabilir: **Bilgi, hayat sahibi zâtta özel bir şekilde var olan ve gizliliğin bulunmamasını sağlayan ilim sıfatının ismidir.** Âlim ise zâta dayanan ilim sıfatına sahip olandır. Bu sıfatın ayırıcı özelliği de bulunduğu zâta karşı gizliliğin bulunmamasıdır. Bu tanım hem Allah'ın ilmini hem de insanın bilgisini ifade edebilecek kapsayıcılıkta görünmektedir. Allah'ın ilmi, ilim sıfatına dayanan ve kendisine hiçbir şeyin gizli kalmadığı bir yüceliktedir. İnsanın ilim sıfatı ise sınırlıdır ve kendisine "gizliliğin bulunmadığı" belli konularla sınırlıdır. Allah'ın ilim sıfatı, zâtı bâki olduğu için sonsuz iken; insanın zâtı ölümlü olduğu için ona bağlı ilim sıfatı da sonludur. Ayrıca Allah'ın zâtına herhangi bir eksiklik yer edemeyeceği için onun sıfatı süreklidir. Oysa insanın zâtına yaşlılık veya bunama gibi kusurlar etki edebileceği için ölmese bile sıfatı geçicidir.

Saffâr, babası İmâmü'ş-Şehîd İsmâil es-Saffâr'a atfettiği bu tanımın "efrâdını câmi, ağyârını mâni" olduğunu düşünmekte ve kapsayıcı bir tanım olarak savunmaktadır. Bununla birlikte bilginin tanımı konusunda İmam Mâtürîdî'ye hiç atıf yapmaması dikkat çekicidir.

Onunla çağdaş Nesefî ise *Tebṣıra*'da on dört farklı ilim tanımı aktarmakta ve beş tanesini kabul etmektedir.[245] Bu tanımlardan;

- İfade olarak farklı ancak anlam olarak aynı olan "bilgi, bulunduğu kişiyi âlim yapan sıfattır" tanımını Eş'arî'ye,
- Anlam olarak aktardığı "ilim, kendisinde bulunduğu kimseye duyuların ve aklın alanına giren (mezkûr) konuların açık olmasını (yencelî/yetecellâ) sağlayan bir sıfattır" tanımını[246] İmam Mâtürîdî'ye,

---

[245] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 9–19.

[246] Mâtürîdî'nin tanımında geçen "yetecellâ" ve mezkûr" kavramlarının tahlili için bk. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* s. 48-53; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 42-45.

- "Bilgi; canlı olanda cahillik, şüphe, zan ve yanılma gibi vasıfları yok eden bir sıfattır" tanımını ise "bizim ashabımızdan bazıları" diye atıf yaptığı bazı Hanefî-Mâtürîdî âlimlerine atfetmektedir.[247]

Nesefî, Saffâr'ın eleştirdiği Eş'arî'nin ilim tanımını savunmakla birlikte her iki Mâtürîdî kelâmcısı ilmi zât ile bağlantılı bir sıfat olarak tanımlamaktadırlar. Bilginin sıfat olarak tanımlanması, Allah'ın ilmini de kapsaması açısından doğru kabul edilebilir. Zira bilgi, süje ile obje arasında bir ilişki şeklinde tanımlandığında, bilginin olabilmesi için objenin varlığı kaçınılmaz olmaktadır. Bu tanımın Allah'ın ilmine uyarlanması, Allah'ın bildiği her varlığın onunla birlikte ezelî olması gibi sakıncalı sonuçlar doğurmaktadır. Bu sebeple Ehl-i sünnet kelâmcıları, felsefecilerin bilen ve bileni dikkate alan bilgi tanımına mesafeli durmuşlardır.[248] Başka bir açıdan ise bilgiyi süje ile obje arasındaki ilişki şeklinde tarif etmek, aslında bir şey söylemek değildir. Çünkü problem, o ilişkinin (taalluḳ) ne olduğunun ortaya konulmasıdır.[249]

Saffâr; Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esam, Kaʿbî ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin bilginin sıfat olarak tanımlanmasına karşı çıktıklarını aktarmaktadır. Ayrıca "Âlim ismi cahilliğin, kâdir ismi âcizliğin nefyedilmesidir. Yoksa bu isimler, ilim ve kudret mânalarının varlığını kanıtlamaz" şeklindeki düşüncelerine de değinmekte ve bu yorumu katılmamaktadır. Saffâr'a göre âlim olarak nitelenen zâtta ilim sıfatının bulunmadığı iddiası[250] doğru kabul edilemez. Zira câhillik ancak ilim sıfatının var olmasından sonra ortadan kalkar. Benzer şekilde âcizlik kudret sıfatının bulunmasıyla yok olur. Bu yüzden "Hareketli (müteharrik), sükûnun olmaması sebebiyle hareketlidir" diye tarif edilemez. Hareketli, hareketin bulunması sebebiyle bu şekilde anılır. Beyaz, siyah ve diğer nitelikler için de aynı tanım geçerlidir. Sonuç olarak,

---

[247] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 15, 19. Mâtürîdî'nin tanımı için ayrıca bk. Sâbûnî, *el-Kifâye*, vr. 4[a]; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm,* s. 39.

[248] Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 109-110. İlâhî ilmin var olan ve var olmayanla ilişkisinin niteliği hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003, ss. 122–186.

[249] Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 49–40.

[250] Bu iddia için bk. Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 7–8.

Saffâr, zât-sıfât tartışmasında âlim isminin zâttan değil, zât ile kâim ilim sıfatından kaynaklandığını düşünmektedir.[251]

Saffâr'ın değerlendirmelerinden tanımın belli şartları taşıması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu şartlar şunlardır:

a) Tanım, tarif edilen sözcüğün dildeki asıl mânasını ve ayırıcı özelliğini belirtmelidir.

b) Tanımda kullanılan kelimeler, dilde vazolundukları asıl mânalarda kullanılmalıdır.

c) Bir kavram, yine aynı anlama gelen başka bir sözcük ile tanımlanmamalıdır. İlim, âlim sıfatıdır gibi.

d) Tanım, tam olmalıdır. Tarif edilen tüm fertleri kapsamalıdır (Efrâdını câmi).

e) Allah'ın sıfatları ile ilgili olan tanımlar, Onun yüce vasıfları dikkate alınarak yapılmalıdır. İlim tanımı gibi.

f) Tanımdaki ifadeler Ehl-i sünnet'in anlayışına uygun olmalıdır. Örneğin "maʿdûm" (var olmayan), "malûm" (bilinen) olarak nitelendirilebildiği halde "şey" (varlık) olarak isimlendirilmemelidir.

Bilginin tanımlanabileceğini kabul eden Saffâr, bilginin doğru tarifinin babası İmâmü'ş-Şehîd'in İsmâil es-Saffâr'ın ifade ettiği tanım olduğunu tekrarlayarak bu konuyu sonlandırmaktadır.[252] Buna karşın bilginin tanımlanmasının mümkün olmadığını savunan âlimler de bulunmaktadır. V. (XI.) yüzyıl âlimlerinden İbn Hazm (ö. 456/1064) bu görüştedir.[253] Genellikle filozoflar da bilginin tanımlanamayacağı kanaatindedirler.[254]

---

[251] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 89–90; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 168. Mu'tezile'nin zât-sıfat ilişkisine bakışı hakkında bk. Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 230–249.

[252] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 88; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 167.

[253] İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-niḥal,* nşr. M. İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Mektebetü Ukaz, Riyad 1402/1982, V, 242.

[254] Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* s. 41.

Saffâr, bilgiyi tanımladıktan sonra "**âlim**" (bilen) ve "**maʿlûm**" (bilinen) kavramlarının tarifine geçmektedir. Aktardığına göre Ka'bî, âlimi ma'lûmu olan kişi olarak tarif etmiş ve âlim olmak için ilim sıfatının olmasını şart koşmamıştır. Bu görüşe, "âlim bir konuda ma'lumâtı olması sebebiyle bu isimle anılmaz. Eğer böyle olsaydı câhilin cehâletini bilen kişiye de câhil denilmesi gerekirdi" diyerek karşı çıkmaktadır.[255] Saffâr'ın aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî, âlimi, "buna kâdir olduğunda sağlam/mükemmel fiil işleyebilen ve bu durumda kendisini hiçbir şeyin engelleyemediği kimsedir" şeklinde tanımlamıştır. Saffâr, âlimin kudret sıfatıyla bağlantılı "mükemmel fiil"[256] ile tanımlanmasını doğru bulmamaktadır. Kişi, âlim olduğu halde gücü ve kudreti o konuda yetersiz olabilir. Saffâr, Allah'ın ilim sıfatı ile âlim olduğunu savunmakta ve Mu'tezile'nin Allah'ın ilim sıfatını inkâr ettiğini belirtmektedir.[257]

Onun ifadesine göre Kindî, âlimi, kendisine gizli kalması mümkün olan bir hususu (şeyi) bilen olarak tanımlamıştır. Saffâr, bu tanım sebebiyle Kindî ve bir grup felsefecinin kâinatı yaratan Allah'ın âlim olmasını inkâr ettiklerini ileri sürmektedir. Gerekçesini ise Allah âlimdir ve O'na herhangi bir şeyin gizli kalması mümkün değildir. O'nu bilgisizlikle niteleme anlamına gelecek sözler ise açık bir küfürdür şeklinde açıklamaktadır.[258] Daha önce de belirttiğimiz üzere Saffâr'ın bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Kindî, Allah'ın her şeyi bilen (alîm) olduğunu açıkça ifade etmektedir.[259]

Saffâr, bilenin bu nitelemeyi ne sebeple hak ettiği konusundaki tartışmalara değindikten sonra, "**maʿlûm**" (bilinen) hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Âlim olarak nitelenen zâtın bilgisi olmalıdır. Ayrıca âlimin ilmiyle bildikleri (maʿlûmât) şu

---

[255] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 90; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 169.

[256] "Cübbâî'ye göre Allah'ın mükemmel fiil işleyebilmesi, onun âlim olduğunu gösterir" (Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 225–226). Ayrıca bk. Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 30.

[257] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 91; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 169.

[258] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 91; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 169.

[259] Bk. Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", s. 52.

ân var olanı (mevcut) veya olmayanı (madûm) kapsamalıdır. Âlim mevcudu, mevcut; maʿdûmu da maʿdûm olarak bilir. Saffâr, ma'lûmu "âlimin ilim sıfatıyla bildikleri" şeklinde tanımlamaktadır. Ma'lûmun, "âlimin bildikleri" şeklinde tarif edilmesine ise karşı çıkmaktadır. Ayrıca Cehm b. Safvân ve ona tâbi olan Cehmiyye'nin bilinen şeylerin mutlaka var olması gerektiği, olmayanın (maʿdûm) bilinemeyeceği görüşünü de eleştirmektedir. Bize göre onun bu konudaki açıklamaları oldukça yerinde ve ikna edicidir. O, şöyle demektedir: Biz, dünü geçmişte kaldığı ve bugün itibariyle yok olduğu halde biliriz. Benzer şekilde insan, ömründe geçmişte kalan ve ân itibariyle maʿdûm yani mevcut olmayan birçok konuyu bilmektedir. Ayrıca ölen kişilerin, bugün itibariyle ademde (yoklukta) olan yaşamları da bilinmektedir. Bu sebeple, sadece var olan objelerin bilinebileceği görüşü doğru değildir.[260] Bilginin sadece var olan objelerle sınırlandırılması, Allah'ın ilmi düşünüldüğünde onun var olmayanları bilemeyeceği ve câhil olduğu anlamına geleceği için Saffâr bu görüşü reddetmektedir. Bu iddiaya, "Hâlık, yaratmadan evvel yaratacağı şeyi bilmiyorsa nasıl ilâh olabilir!" cümlesiyle karşı çıkmaktadır.[261]

2.2. BİLGİNİN İMKÂNI

Felsefe tarihinde İlkçağ ve Ortaçağ boyunca önce varlığın gerçekliği, daha sonra ise müstakil bir disiplin olarak olmasa da bilgi konusu ele alınmıştır. Modern felsefeyle birlikte XIX. yüzyılın ortalarından itibaren bu durum değişikliğe uğramış, modern filozoflar önce özel bir disiplin olarak bilgi felsefesiyle daha sonra ise varlığın neliği ile ilgilenmeye başlamışlardır.[262] Tarihsel süreçte bilgi konusu kapsamında "bilinebilecek bir varlık var mıdır?" ve "objeler hakkında edinilen algılar gerçeğe uygun mudur?" sorularının yanıtları aranmıştır. Çünkü varlığın ve objelerin gerçeklikleri kabul edilmeden onların bilinmesinden söz edilemez. Dolayısıyla bilgi, ancak objelerin gerçekliği kabul edildikten sonra izah ve ispat edilebilir.

---

[260] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 98–99; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 174–175.

[261] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 92; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 170.

[262] Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2012, s. 12.

Bilgi, kelâm tarihinde ise ilk defa Mu'tezile'nin öncülüğünde tartışılmaya başlanmıştır.[263] Bu konu daha sonra Hanefî-Mâtürîdîler içinde İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)[264] ve Eş'arîler içinde Bâkıllânî'den (ö. 403/1013) itibaren müstakil olarak konu edilmiştir.[265]

Saffâr, bilgi konusuna varlığın gerçekliğini ve bilginin imkânını izah ettikten sonra giriş yapmaktadır. Bu konuya yaklaşık olarak sekiz sayfa ayırmıştır. Bu kısımda objelerin ve bilginin gerçekliğini kabul etmeyen kişi ve grupların görüşlerini aktarmakta ve iddialarını cevaplandırmaktadır.[266] İmam Mâtürîdî ile birlikte Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, Ömer en-Nesefî ve Sâbûnî gibi Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları da bilginin imkânını tartışmaya açan Sûfestâîler'in (sofistlerin) iddialarını çürütmeye gayret etmişlerdir.[267] Bununla birlikte Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Lâmişî ve Saffâr, varlığın gerçekliği ve bilginin imkânı konularını, bilgi tanımından önce ele alarak aynı anlayıştaki kelâmcılardan ayrılmaktadırlar.[268] Kelâm eserlerine varlığın gerçekliği ve bilginin imkânı konularıyla başlanılması, sonraki dönem Mâtürîdî kelâmcılarınca da kabul görmüştür.[269]

Saffâr, akıl sahiplerinin objelerin gerçekliğini ve bilginin imkânını ittifakla kabul ettiklerini belirtmektedir. Onun ifadesine göre "Sûfestâîler" denilen kendilerini

---

263 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* s. 32.

264 Rosenthal, *Knowledge triumphant, s.* 210–211; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* s. 29.

265 Mehmet Dağ, *"Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi"*, *AÜ İslâm İlimleri Ens. Dergisi*, c. IV (Ankara 1980), s. 98.

266 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 74–82; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 157–163.

267 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 234–238 (trc. s.239–243); Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 5–6 (trc. s. 7–8); Nesefî, *Tebṣıra*, I, 20–23; Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd li-ḳavâidi't-tevḥîd, thk Abdülmecid Türkî,* Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 39–41; Nesefî, *ʿAḳâidü'n-Nesefî,* s. 14; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.17 (trc. s. 56); Siğnâkî, *et-Tesdîd,* vr. 8[b]-9[a].

268 Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 5–6 (trc. s. 7–8); Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 39–41; Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 74–82; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 157–163. Krş. Eserlerine doğrudan bilgi tanımı veya bilgi kaynakları konusuyla başlayan Mâtürîdî kelâmcıları için bk. Nesefî, *Tebṣıra*, I, 9–19 (Bilgi Tanımı); Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 34–44 (Bilgi Tanımı); Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17 (Bilgi Kaynakları). Eserine akıl konusunda bilgi vererek başlayan Mâtürîdî kelâmcısı için bk. Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 2[a]-4[b].

269 Nesefî, *ʿAḳâidü'n-Nesefî,* s. 14; Nesefî, *el-İʿtimâd*, s. 3; a.mlf., *el-ʿUmde fi'l-ʿaḳâid*, thk. Temel Yeşilyurt, İslâm İnancının Ana Umdeleri ["el-Umde" Tercümesi] içinde, Kubbealtı Yay., Malatya 2000, s. 2-4; Siğnâkî, *et-Tesdîd,* vr. 8[b]-9[b].

câhilliğe vuran (mütecâhil) bir felsefî akım, bu gerçeği reddetmektedir.[270] Onun kastettiği akım, milâttan önce VI. ve V. yüzyıldan itibaren dikkat çeken Yunanlı sofist filozoflardır. "Bilgili kişi" anlamındaki "sofist" nitelendirmesi, Antik Yunan'ın ilk dönemlerinde siyasette yararlı olmayı öğreten kimse, daha sonraları ise söz söyleme sanatı (retorik) üzerine ders veren bilge hatipler için kullanılmıştır. Bu sözcüğe aşağılayıcı bir anlam yüklenmesi, sofistlerin bilgi anlayışlarında rölativist olmalarından kaynaklanmaktadır. Sofistlere göre her şeyin değişim halinde bulunması ve algılamanın kişinin algılama durumuna göre değişmesi, herkesin doğru kabul edeceği objektif bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını göstermektedir. Sofistlerin en meşhuru Protagoras'tır (m.ö 420). Bu akımın ortaya çıkmasında eski Yunan'daki çeşitli ekollerin varlık ve bilgi konularında farklı, bazen de birbirine zıt düşünceler ileri sürmeleri etkili olmuştur.[271]

Saffâr, Sûfestâîleri, savundukları görüşlere göre grup adı belirtmeden üçlü bir sınıflandırmaya tâbi tutmaktadır. Sofistlerden ilk grup, varlığı ve bilgiyi temelden yok sayarak varlığın ve bilginin gerçekliğini inkâr etmektedirler. Bu grup, sofistlerden Gorgias (m.ö. V. yy) tarafından temsil edilmektedir[272] ve ilerleyen süreçte kelâm eserlerinde "**İnâdiyye" (Septikler**) olarak anılmaya başlanmıştır.[273] Saffâr'a göre bunlarla [İnâdiyye] konuşulacak ortak bir zemin olmadığı için bu akıma karşı **a)** ya muhatap almama **b)** ya da tartışmaya zemin oluşturmak için en azından acının gerçekliğini kabul ettirmeye dönük dövme eyleminde bulunma şeklinde iki tutum takınılabilir.[274] O, her iki tutumla ilgili Ebû Hanîfe'den uygulama örnekleri aktarmaktadır.[275] Bu gruba karşı kullanılabilecek mantıkî tutarlılığa ve dil inceliklerine

---

[270] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 74; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 157. Benzer ifadeler için bk. Nesefî, *Tebṣıra,* I, 20, 21 (tecâhelet-mütecâhil).

[271] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013, s. 39–40; İbrahim Emiroğlu, "Sûfestâiyye", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 468.

[272] Bk. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 40; Dağ, *"Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi"*, s.102.

[273] Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAkâ'id,* s. 14.

[274] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 75; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 156–157.

[275] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 75–76; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 158.

dayanan bir itirazı da dile getirmekte ve görüşlerini tartışma üslûbu içinde savunmaktadır. Buna göre sofistlere "Objelerin gerçekliğini reddetmeniz gerçek mi?" diye sorulmasını tavsiye etmektedir. Çünkü onlar bu soruya "evet" şeklinde cevap verirlerse, en azından bir konuda gerçekliği kabul ettikleri için çelişkiye düşmüş olacaklardır. Yanıtları "hayır" olursa, objelerin varlığını kabul etmiş olacakları için görüşlerini yine kendileri çürütmüş olacaklardır.[276] Saffâr'ın sofistlere karşı uygulanmasını istediği yöntemi, Mâtürîdî kelâmcısı Hüsâmeddin Sığnâkî (ö. 714/1314) de aynen aktarmaktadır.[277]

Sofistlerden diğer grup, varlığın ve bilginin gerçekliğini kabul etmekle birlikte bilinemeyeceğini ileri sürerek bir yargıda bulunmadan çekimser bir tutum (tevakkuf) benimsemektedirler.[278] Bu düşünce; Pyrrhon (m.ö. 272), Karneades (m.ö. 129) ve Sxtos Empeirikos'ta (m.ö. 210) bulunmaktadır.[279] Örneğin Pyrrhon'a göre her sav için birbirinin karşıtı olan ve güçte birbirine eşit bulunan iki kanıt ileri sürülebilir. Bundan dolayı da her türlü yargıdan kaçınılmalıdır (epokhe).[280] Bu akıma, kelâm eserlerinde "**Lâedriyye" (Şüpheciler-Agnostikler)** adı verilmektedir.[281] Saffâr, bu gruba, "Siz kendi varlığınızdan şüphe ediyor musunuz?" sorusunun yöneltilmesini, eğer "hayır" cevabını verirlerse, kendi görüşlerini çürütmüş olacaklarını; "evet" yanıtı verirlerse, ilk gruba karşı kullanılacak yöntemlerin bunlara da uygulanması gerektiğini önermektedir.[282]

---

[276] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 76; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 157. Varlığı ve bilgiyi temelden yok sayan sofistlerin [İnâdiyye] eleştirisi için bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 5–6 (trc. s. 7–8); Nesefî, *Tebṣıra,* I, 20–22; Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 40; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17 (trc. s. 56).

[277] Siğnâkî, *et-Tesdîd,* vr. 8[b]-9[a].

[278] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 79; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 160.

[279] Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 86, 99, 113; Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", s. 102.

[280] Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 86.

[281] Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAkâ'id,* s. 14.

[282] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 79; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 160. Agnostik bir tutum takınan sofistlere [Lâedriyye] yöneltilen eleştiriler hakkında bk. Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 40; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17 (trc. s. 56); İlhan Kutluer, "Lâedriyye", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 41–42.

Saffâr'ın bahsettiği son sofist akım, nesnelerin ve bilginin gerçekliğinin objektif olmadığını kişilerin inançlarına bağlı olarak değiştiğini ileri sürmektedir.[283] Bu grubun öncüsü, sofistlerden Protagoras'tır. Ona göre insan her şeyin ölçüsüdür. Her sanı doğrudur, hiç kimse yanlış bir şey düşünemez.[284] Bu şekilde düşünenler, sonradan kelâmcılar tarafından "İndiyye" (İzâfiyye-Rölativistler) adıyla anılmıştır.[285] Saffâr'a göre sofist grupların bilgi anlayışları, birbirleriyle çelişmektedir. Dolayısıyla bu iddiaların Ehl-i hakk'ın bilgi anlayışı karşısında hiçbir değeri yoktur.[286]

Sofist akımların görüşlerini reddeden Saffâr, onların gerekçelerini de aktarmaktadır. Onların bu konudaki gerekçeleri şunlardır:

a) Bilgilerin bir kısmı insanın kabullerine dayanmaktadır. Oysa insan gayret sarfederek bir hükme ulaştıktan sonra bu görüşünden vazgeçebilmektedir. Eğer ilk görüş doğru ise ondan dönülmemesi gerekirdi. Eğer ilk görüşten vazgeçilmişse ikinci görüşten de dönülebilir. Bu durum, sonsuza kadar devam edebilir. Bu sebeple ulaşılan bilgilerin kesin ve son gerçek olduğu söylenemez.

b) Bilgilerin bir kısmı duyularla edinilmektedir. Hâlbuki safra hastalığına yakalanan kişinin tatlıyı acı bulması, gözü rahatsız olan kimsenin bir şeyi çift görmesi veya rüyada imkânsız şeylerin görülmesi gibi duyumlar, insanı yanıltabilmektedir. Bu sebeple duyu organlarına dayanılarak gerçek bilgiye ulaşılamaz.

c) Akıl ve duyulara dayanan bilgiler çelişkili ise gaybî konularla ilgili bilgilere hiç güvenilemez.

Saffâr, yanlış kıyasa dayandığını belirttiği bu iddiaları ayrıntılı şekilde reddetmektedir. Öncelikle; Kitap, Sünnet ve icmâ gibi kesin delillere dayanan itikadî hükümlerde değişikliğin söz konusu olmayacağını belirtmektedir. Kesin delil bulunmayan bu sebeple de kıyas ve içtihad gerektiren konularda ise farklı sonuçlara

---

[283] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 79–80; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 160.

[284] Bk. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 39–40.

[285] Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAkâ'id,* s. 14.

[286] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 79–80; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 160. İzafiyeti savunan sofistlerin eleştirisi için bk. Nesefî, *Tebṣıra,* I, 23; Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 40.

ulaşılmasını mümkün ve normal görmektedir. Ona göre fıkıh alanına mahsus bu durum, hiçbir konuda kesin hükme ulaşılamayacağı şeklinde yorumlanamaz. Dolayısıyla itikâdî alanda kesin bilgiye ulaşılamayacağı iddiası isabetli değildir. Saffâr bu cevabı ile kesin delillere dayanan itikâd alanı ile farklı görüşlerin olabildiği fıkıh alanını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre itikâd alanında kesin delillere dayanılarak sonuca ulaşılır ve bu sonuç zaman içinde değişiklik göstermez. Sâffâr, bu bakış açısının sonucu olarak akla dayanılarak kesin olarak bilinen konularda neshi kabul etmemektedir.

Duyu organları konusuna gelince, gözü sağlam olan kişi ile şaşı olan veya uyku hali ile reel dünya birbirinden farklıdır. Bunlar birbirine kıyaslanamaz. Farklılığı açık olan kişi veya durumların birbirine kıyaslanması yanlış sonuçlar doğurur.[287]

Mâtürîdî kelâmcıları, benzer bir strateji ile sofistlerin iddialarını aktarmakta ve eleştirmektedirler. Bununla birlikte "insanın, başının koptuğunu ve kucağına düştüğünü görmesi" gibi rüyaları öne sürerek duyu organlarına güvenilemeyeceği iddiasını, Hanefî-Mâtürîdîler içinde Mâtürîdî ve Saffâr cevaplandırmaktadır.[288] Gazzâlî de rüyada görülen olayların uyanılınca yok olduğu, benzer şekilde "uyanığız" denilen dünya hayatının da aslında uyku gibi olabileceği vesvesesine kapıldığını belirtmektedir. O bu vesveseden Allah'ın kalbine attığı nur ile kurtulduğunu ifade etmektedir.[289] Saffâr, bu iddiaları kıyas yönteminin belli şartlara uyması gerektiğini öne sürerek ve akla dayanarak reddetmiştir. Gazzâlî'nin tercihi, onu tasavvufa ve ilhâmî bilginin üstün olduğu kanaatine yaklaştırmıştır. Saffâr'ın tercihi ise aklî bilgiye

---

[287] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 76–79; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 158–160. Sofistlerin görüşlerinin eleştirisi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 234–238 (trc. s.239–243); Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 5–6 (trc. s. 7–8); Nesefî, *Tebṣıra*, I, 20–23; Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 40–41; Nesefî, *ʿAḳâidü'n-Nesefî,* s. 14.

[288] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 77–79; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 158–160. Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 237–238 (trc. s. 242–243). Sofistlerin rüyayı delil olarak kullanmaları hakkında bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 433; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* s. 148–149; Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 139–141.

[289] Gazzâlî, *el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl*, s. 66–67 (trc. s. 41–42).

güvenilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu açıdan Safffâr, kelâmın bilgi anlayışına sadık kalmış ve yaşadığı dönemde etkin olan tasavvufa mesafeli durmuştur.

Saffâr'ın sofistlerin düşüncelerini isim belirtmese de üçlü tasnifle aktarması, diğer Mâtürîdî kelâmcılarına nisbetle[290] konuyu daha iyi değerlendirmesine ve aktarmasına imkân sağlamıştır. Zaten sonraki süreçte sofistlerin görüşleri ele alınırken üçlü tasnifin kullanılması ve grupların Lâedriyye, İndiyye ve İnâdiyye şeklinde adlandırılması yaygınlaşmıştır.[291]

Saffâr, bilginin imkânı başlığı altında Eflâtun'un da aralarında bulunduğu bazı Yunan filozoflarına atfettiği bir görüşü de eleştirmektedir. Bu görüşe göre sürekli değişime maruz bu âlemden hareketle gerçek bilgiye ulaşılamaz. Asıl bilgiler, akliyyât (akledilenler) ile ilgilidir. Bilindiği gibi Eflâtun, devamlı değişim geçiren bu âlemin gerçekliği bulunmadığını, asıl gerçekliğin ideler âleminde (akledilir âlemde) olduğunu, oluş ve bozuluşa tâbi bu âlemden hareketle bilgiye değil sanıya (doxa) ulaşılabileceğini, bilginin (episteme) ise düşünceyle elde edileceğini savunmuştur.[292] Saffâr, varlıkların niteliklerinde değişiklik olduğunu kabul etmekle birlikte bu değişikliklerin objelerin aslını ve varlığını ortadan kaldırmadığını savunmaktadır. Ona göre varlıkların uzun süre mevcudiyetlerini sürdürmeleri ve bunun gözlemlenebilmesi, objelelerde görülen değişikliklerin bilginin imkânını ortadan kaldırmadığını ispatlamaktadır.[293] Dolayısıyla âlemdeki değişim ileri sürülerek reel dünyanın bilgiye konu ve temel olması reddedilemez. Saffâr'ın anlayışına göre hem hissî hem de aklî bilgi önemlidir ve kendi bilgisel alanları bulunmaktadır. Bir bilgi kaynağı diğerini önemsizleştiremez.

---

[290] Mâtürîdî kelâmcılarının sofistleri tasnifi için bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 5 (Tasnif yapmaz); Nesefî, *Tebṣıra*, I, 20–23 (Üçlü tasnif); Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 40–41 (Üçlü tasnif); Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.17 (İkili tasnif).

[291] Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAkâ'id,* s. 14.

[292] Olguner, "Eflâtun", s. 470; Cemal Güzel, "Platon'un Bilgi Görüşü", *Hacettepe Ü. Edebiyat Fak. Dergisi*, c. 20, sy. 2 (2003), s. 105.

[293] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 80–81; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 160–162.

Saffâr, bilgi anlayışında objeler dünyasının gerçekliğini kabul ettiği için "realist" ve objeler hakkında gerçeğe uygun bilgi edinmenin imkânını savunduğu için de felsefî ifadesi ile "dogmatiktir". O, varlığın gerçekliğini ve bilgi edinmenin imkânını savunmak suretiyle bilginin imkânından şüphe eden septik ve rölativist akımları reddederek sağlam bir temel oluşturmayı ve buradan hareketle Allah'ın varlığı gibi kelâmî konuları açıklamayı hedeflemektedir.

2.3. BİLGİ KAYNAKLARI

Aristo mantığının da etkisiyle Batı felsefesinde tekçi (monist) bilgi kaynağı anlayışı etkin olmuştur. İki değerli Aristo mantığında örneğin su ya sıcak ya da soğuktur. Suyun serin ve ılık olma ihtimali gerçek hayatta bulunsa da ara değerler Aristo'nun mantık anlayışında yer almaz. Bu yüzden doğru bilgi edinmenin tek vasıtası ya akıldır (rasyonalizm) ya da duyulardır (ampirizm). Bunlardan birine mensup olmak, diğerinin karşısında olmayı gerektirir. İslâm kelâmında ise bu tarz tekçi yaklaşımlar yerine bilgi kaynaklarının uyumu esastır.[294] Bilginin kaynakları, kelâmcılar tarafından "esbâb" (sebepler), "sübül" (yollar) ve "medârik" (duyular) kavramlarıyla ifade edilmektedir. Saffâr, bu kavramlardan "Medârikü'l-ʿulûm" tamlamasını tercih ederek kullanmaktadır.

Kelâm'da genel olarak bilgi edinme yolları, kusursuz (selîm) duyular, yetkin akıl ve doğru haber olmak üzere üçe ayrılmaktadır.[295] Saffâr, bilgi kaynaklarını akıl, duyular ve haber şeklinde kabul etmekte ve bilgi kaynaklarının her birinin algı alanlarının ayrı olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte onun bilgi anlayışında akıl hem bağımsız bir bilgi kaynağı olması hem de diğer bilgi kaynaklarının kritiği görevini üstlenmesi açısından ilk sırada yer almaktadır.

---

[294] Çelebi, *Akılcılık*, s. 33–34, 44. Aristo mantığına eleştiri olarak "Çok Değerli (Fuzzy) Mantık" ortaya çıkmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Çelebi, *Akılcılık*, s. 44–48.

[295] Mâtürîdî kelâmcılarının bilgi kaynakları hakkındaki görüşleri için bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 6–8 (trc. s. 8–12); Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 41–44; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s.71; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 37–39; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 16 (trc. s. 55); Siğnâkî, *et-Tesdîd,* vr. 11[a].

2.3.1. Akıl

Saffâr, aklın mâhiyeti ve işlevi konusuna oldukça ayrıntılı şekilde değinmektedir.[296] Ona göre akliyyât konusunda temel (aslî) bilgi kaynağı akıldır. Ayrıca diğer bilgi kaynaklarının algılarının anlaşılması ve değerlendirilmesi yine akla bağlıdır.[297]

Saffâr, düşünme (nazar) âleti olan aklın bilgi kaynağı olabilmesi için kâmil olmasını şart koşmaktadır. Akıl melekesi noksan olan akıl hastaları ile istidlâl yöntemini bilmeyen câhil kişiler, akıl yürüterek yeni bilgilere ulaşamazlar.[298]

2.3.1.1. Tanımı ve Mâhiyeti

Saffâr, aklın ne olduğunun bilinmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunun için öncelikle akıl sözcüğünün etimolojik ve semantik tahlilini yaparak dildeki asıl anlamını tespit etmeye gayret etmektedir. Akıl sözlükte; sığınma yeri (melceʾ), diyet vermek, engel olmak/tutmak (ḥabs) gibi anlamlara gelmektedir. Niftaveyh (ö. 323/935), akıl fiilinin "aḳaltü'r-racüle" cümlesinde "ḥabestühü" (adamı tuttum) anlamında kullanıldığını belirtmiştir.[299] Arapça dil bilginleri ise akıl isminin devenin ayağını bağlamakta kullanılan ipten (ʿiḳâlü'l-beʿîr: ribâṭ) türetildiğini aktarmaktadır. Bu bağ (ʿiḳâl: ribâṭ), devenin uzaklaşmasını engellemek amacıyla kullanılmaktadır. Akıl, hevâ ve hevesine yenik düşenler istisna edilirse, benzer şekilde doğrudan uzaklaşılmasını önlemekte ve faydalı işlerin sürdürülmesini sağlamaktadır.[300] Ona

---

[296] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 119–145; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185–202.

[297] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 119 (إنما الأصل في تحقيق المعرفة والإرشاد العقل في العقليات والسمع لا يستغنى عن العقل لان السامع لا يفهم ما يصح الا بالعقل ولا يمكنه التمييز بين السمع اصحيح وغير الصحيح الا بالعقل); *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 184.

[298] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 108; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 180. Şartlarına uyulduğu zaman aklî istidlâlin doğru bilgiye ulaştıracağının kabulü hakkında bk. Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 43; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 9; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 18 (trc. s. 57); a. mlf., Sâbûnî, *el-Kifâye,* vr. 5[a].

[299] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 119–120; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 184–185.

[300] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 120–121; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185–186. Aklın etimolojisi hakkında Saffâr'ın lugat kaynaklarına bakılabilir. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, "ʿaḳl" md., III, 203; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, "ʿaḳl" md., II, 939; Ezherî, *Tehẕîbü'l-lüġa,* "ʿaḳl" md., I, 237-242. Ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "ʿaḳl" md., IV, 3046.

göre aklın bir anlamı da "kendisi ile bilgi edinilen"dir. Çünkü akıl, bu anlamda çok eski dönemlerden itibaren kullanılmaktadır.[301]

Saffâr, aklın mâhiyeti konusunda, "O, nuranî bir cevherdir" açıklamasının en isabetli görüş olduğunu savunmaktadır.[302] Bu cümledeki "cevher" sözcüğüyle de aklın "aslının" kastedildiğini ve aklın aslının nuranî olduğunu belirtmektedir. Bu görüşünü, Arap dilinde cevher sözcüğünün "bir şeyin aslı"nı ifade etmek üzere kullanılmasına dayandırmaktadır. Daha sonra Ebû Hafs es-Sagîr'in *er-Redd ʿalâ ehli'l-ehvâʾ* adlı eserinden *"Allah bir şey yarattı, onu akıl olarak isimlendirdi ve onu Âdem'e koydu"*[303] anlamında bir rivayet aktarmaktadır. Ona göre bir şeyin içine bırakılan (mecʿûl), araz olamayacağı için bu rivayet, aklın cevher olduğuna bir delildir.[304] Saffâr, "var olan" ve "bir şeye bırakılan"ın araz olamayacağını ileri sürerek, bu tanımın aklın cevher olduğunu gösterdiğini düşünmektedir. O, aklın ontolojik olarak cevher olduğu yönündeki görüşünü öncelikle cevher sözcüğünün etimolojisine, sonrasında ise Ebû Hafs es-Sagîr'in görüşüne dayandırmaktadır.[305] İmam Mâtürîdî ise aklın mâhiyetine ve özüne ilişkin bir tanımlamada bulunmamaktadır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Sâbûnî de aynı tutumu sürdürmektedir.[306] Buna karşın Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, aklın parlak/nuranî latîf bir cisim olduğunu düşünmektedir.[307] Ebû Şekûr es-Sâlimî ise filozofların aklın cevher olduğunu ileri sürdüklerini belirttikten sonra onun ontolojik açıdan araz olan "latîf bir şey" olduğunu ifade ederek aklın keyfiyetinin idrak edilemeyeceğini savunmaktadır.[308]

---

[301] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 119 (اسم العقل الذي يقع به تحقيق المعرفة متوارث مذ آباد الدهر); *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185.

[302] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 120, 121; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185, 186.

[303] Bu hadis, Saffâr'ın kaynakları arasında yer alan Hakîm et-Tirmizî'nin eserinde geçmektedir. Bk. *Nevâdirü'l-uṣûl,* I, 210.

[304] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 120, 121; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185, 186.

[305] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 120, 121; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185, 186.

[306] Bk. Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 54–55, 60.

[307] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 92 (Nûranî bir cism-i latiftir), 206 (Parlak bir cism-i latiftir).

[308] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 2^{a}-2^{b} (Şey'ün latîfün); 3^{a}-3^{b} (Cevher olduğu iddiası), 4^{a} (En isabetlisi onun arz olduğudur).

Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu; aklı, "iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü" ve "bilgi" olarak kabul etmektedirler. Nazzâm ise onların aksine aklın araz değil cevher olduğunu düşünmektedir.[309] Eş'arîler'in büyük çoğunluğu ise aklın mâhiyeti konusunda Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmıştır. Eş'arî, akılla ilim arasında kullanım (umûm-husûs) farkından başka bir ayrılık bulunmadığı kanaatindedir.[310] İslâm filozofları ise aklı bir cevher (ontolojik varlık) olarak kabul ederler ve onun dış âlemde bağımsız bir varlığı bulunduğunu savunurlar. Aklın ontolojik bir varlık olarak ele alınışı ilk olarak Plotinus'ta görülmektedir. Ona göre akıl (nous) tanrıdan ilk önce sudûr eden varlıktır.[311]

Saffâr, aklın "araz" veya "bilgi" olduğu yönündeki görüşlere katılmamaktadır. Aklın bilgi olduğu görüşünü, Eş'ariyye ve Kaderiyye mezheplerine nisbet etmektedir.[312] Aklın bilgiden farklı olduğu konusunda İbn Abbas'ın rivayet ettiği *"İlme sarılınız. O, müminin arkadaşıdır, akıl ise müminin rehberidir (delîlühü)"* hadisini[313] delil olarak kullanmaktadır. Ayrıca Hasan-ı Basrî'nin rivayet ettiği şu hadisi de görüşünü desteklemek için kullanmaktadır: *"Yüce Allah, aklı yaratınca, ona gel, git, otur, konuş, sus dedi ve akıl bunların hepsini yaptı. Sonra üstünlüğüme, ululuğuma andolsun senden daha üstün bir varlık yaratmadım, sana hitap ederim, sana darılırım; seni yargılarım; senin yüzünden sevap veririm, senin yüzünden azap ederim dedi".*[314] Saffâr, bu hadise dayanarak Allah'ın aklı muhatap aldığını belirtmekte ve muhatap alınan aklın, araz ve bilgiden farklı bir varlığı bulunduğunu kabul etmektedir.[315] Onunla çağdaş Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de sağlam senedlerle ulaştığını belirttiği aynı

---

[309] Çelebi, *Akılcılık*, s. 27.

[310] İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳalât*, s. 31; Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn, s. 206 (trc. s. 297–298); Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, s. 80–82; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 1989, II, 242.

[311] Çelebi, *Akılcılık*, s. 28.

[312] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 120; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185.

[313] Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-uṣûl,* s. I, 210.

[314] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-uṣûl*, II, 353. Süleyman Hayri Bolay'ın tespitine göre aklın Allah tarafından yaratılan ilk varlık olduğu hususunda hadis diye nakledilen rivayeter, hadis otoriteleri tarafından hiçbir şekilde doğrulanmamıştır ["Akıl (Felsefe)", *DİA*, İstanbul 1989, II, 239].

[315] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 121; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 186.

hadise dayanarak Ehl-i sünnet'in aklı nurânî bir cisim olarak kabul ettiğini belirtmektedir.[316] Aynı hadisi Ebû Şekûr es-Sâlimî de aktarmaktadır.[317]

Temyiz çağına ulaşan kişilerin bilgisiz olsalar bile dinen sorumlu tutulmaları, Saffâr'a göre aklın bilgiden farklı olduğunu göstermektedir. Görüşünü delillendirmek için en güvenilir Arapça sözlüklerden biri olan Ebû Mansûr el-Ezherî'nin *et-Tehẕîbü'l-lüġa*'sından, "Akıl, araştırmaktır (teṣebbüt)" tespitini de aktarmakta ve belirttiği delillerin, aklın ilim olmadığını temellendirdiğini savunmaktadır.[318]

Saffâr, aklın ilim olduğunu savunanların, Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-ʿAyn* adlı sözlüğünde yer alan "Akıl, cehâletin zıttıdır" ifadesine dayandıklarını belirtmektedir. O, bu görüşe karşı çıkarak aklın ilim değil, ilmin öncüsü olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünü, akıl olmadan bilgi gerçekleşemez diyerek temellendirmektedir. Ona göre bilgiye öncü olması nedeniyle akıl mecazen bilgi olarak isimlendirilebilse de gerçek anlamda akla bilgi denilemez.[319] Ayrıca akıl isminin kök harflerinden oluşan "a-ḳ-l" fiilinin çekimlenebildiği gerekçesine dayanarak aklın cevher olmadığının iddia edilmesi de isabetli değildir. Çünkü akıl, bilginin öncüsü olması nedeniyle bilgi ile ilintilidir ve bu sebeple de çekimlenebilir. Saffâr, akıllı ve bilgili olma niteliklerinin birbirinden bağımsız olarak var olamayacağı, bu sebeple de akla cevher denilemeyeceği iddiasına da katılmamaktadır. Ona göre akıllı olduğu halde bilgisiz birçok kişinin bulunması, bu iddianın temelden zayıf olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde uyku halinde insanların bilgilerini kullanamaması, akıl ve bilginin birbirlerinden ayrılabileceğine delildir. Dolayısıyla akıl, bilgi edinmenin ön şartıdır ve akılla bilgi özdeşleştirilemez.[320]

---

316 Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 206 (trc. s. 297).

317 Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 3[a]-3[b].

318 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 120-122; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185-187. Atıf yapılan bilgi için bk. Ezherî, *Tehẕîbü'l-lüġa,* "ʿaḳl" md., I, 237-242.

319 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 122-123; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 187. Aklın cehâletin zıddı olduğu konusundaki atıf için bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, "ʿaḳl" md., III, 203.

320 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 123–124; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 187–188.

Saffâr, aklın "insan fıtratına yerleştirilen, bedenle ayakta duran ve var olduğu kavranan kalp gözü" şeklinde tanımlandığını da aktarmaktadır.[321] Ayrıca isim belirtmeden Mu'tezilî bir kelamcıya, aklın kendisi ile müktesep bilgilerin elde edildiği garizî (tabiî) ilimdir görüşünü atfetmektedir. Mu'tezilî bir grubun ise aklı garizî ve ihtiyarî olmak üzere ikiye ayırdığını belirtmektedir.[322]

Saffâr'a göre aklın mâhiyetinin ne olduğuyla ilgili ileri sürülen görüşlerden en isabetli olanı, aklın araz ve ilimden farklı nuranî bir cevher olduğu tespitidir.[323] Onun konuya bakışı, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının aklın mâhiyeti hakkındaki görüşleri ile uyumludur. Mâtürîdîler, aklın bilgiden farklı, fakat bilgiyi meydana getiren maddî olmayan bir cevher olduğunu düşünmektedirler.[324]

2.3.1.2. Bedendeki Yeri

Saffâr, konuya aklın bedendeki yeri bilinmelidir diyerek başlamakta ve aklın bedendeki yerinin kalp veya dimağ (baş/beyin) olduğu görüşlerine değinmektedir. Bu görüşleri ve delilleri, genel kabul gören birincisinden başlayarak aktarmaktadır. Ona göre aklın yeri asıl olarak kalptir. Bununla birlikte beynin de etkisi bulunmaktadır.[325]

İnsan bilgisinin bedendeki yerinin kalp olduğunu kabul edenler, aklın yerinin de aynı olduğunda ittifak etmişlerdir. Saffâr, bu görüşü çoğunluğun kabul ettiğini belirtmektedir. Bu görüş, *"Yeryüzünde dolaşsalardı, kendileri ile akledecekleri kalpleri olurdu"*[326] âyetine dayandırılmaktadır. Ona göre "*Doğrusu anlatılanlarda, kalbi olana veya hazır bulunup kulak verene ders vardır"*[327] âyetinde, kalp ile akıl kastedilmektedir. Çünkü ibret alan, et parçası olan kalp değil, ilmin öncüsü olan

---

321 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 120, 121; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185, 186.

322 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 120; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185.

323 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 121; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 186.

324 Yavuz, "Akıl (Kelâm)", s. 243.

325 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 124–126; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 188–189. Aklın bedendeki yeri konusundaki tartışmalar için bk. Yavuz, "Akıl (Kelâm)", s. 244.

326 el-Hac 22/46: *"(Seni yalanlayanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Dolaşsalardı elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.*".

327 Kâf 50/37.

akıldır. Ayrıca et parçası olan kalp diğer canlılarda bulunmasına karşın onlar akıllı olarak nitelenemezler. *"Şüphesiz gözler kör olmaz; fakat göğüsler içindeki kalpler kör olur"*[328] âyeti de bu görüşü desteklemektedir. Ona göre bu âyetleri *"göğüsler içinde bulunan kalplerin kör olması"* ifadesi, aklın doğruyu anlama kabiliyetinin kaybolmasını anlatmaktadır. Saffâr, aktardığı gerekçelere dayanarak aklın bedendeki yerinin kalp olduğunu savunmaktadır. Ayrıca Hz. Ali'nin de bu görüşte olduğunu ve düşüncesini, *"Bedende bir et parçası vardır. O iyi olduğunda tüm beden iyi olur, aksi durumda tüm beden kötü etkilenir. İşte o et parçası kalptir"*[329] hadisine dayandırdığını aktarmaktadır. Saffâr, bu hadisin "*Kalp, meliktir. O iyi olduğunda tüm beden iyi olur.*" rivayetini de naklederek Hz. Ali'nin görüşüne katılmakta ve aklın yerinin kalp olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Allah'ın, Dâvud peygambere *"Bedensel arzulara kalpleri bağlanmış kimselerin akılları bana karşı perdelenmiştir"*[330] şeklinde vahyettiğini aktararak bu rivayetin aklın kalple bağlantılı olduğunu gösterdiğini düşünmektedir. Saffâr, Abdullah b. Mes'ûd'un, *"Her şeyin bir meliki vardır. Bedenin efendisi ise kalptir"* sözünü de delil olarak kullanmaktadır.[331] Dolayısıyla onun iddiasına göre âyet, hadis ve sahâbe sözü gibi naklî deliller, aklın yerinin kalp olduğunu ispatlamaktadır.

Saffâr, aklın yerinin dimağ (beyin) olduğu görüşünü de değerlendirmektedir. Bu görüşü savunanlar, Muhammed eş-Şeybânî'nin belirttiği tıbbî bir örneğe dayanmaktadır. Bu örnekte, başına darbe alan kişinin darbenin etkisi ile aklî yetisini kaybettiği söz konusu edilmektedir. Onlara göre İmam Muhammed'in bu tespiti, aklın yerinin beyin olduğunu ispatlamaktadır. Bu görüşü savunanlar, Abdullah b. Abbâs'ın rivayet ettiği şu hadisi de delil olarak kullanmışlardır. *"Allah, Dâvûd peygambere, oğlu*

---

328 el-Hac 22/46.

329 Saffâr, aynı yerde bu hadisin farklı bir rivayetini de aktarır: *"Kalp yöneticidir. O iyi olursa tüm beden iyi olur".* Bk. Buharî, "İman", 39; Müslim, "Müsâkât", 107.

330 Bk. Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Ḥilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtü'l-aṣfiyâ'*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988, IX, 260.

331 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 124–125; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 188.

Süleyman'a 'Aklın yeri neresidir' diye sormasını vahyetti. O ise beyin diye cevap verdi". Saffâr, bu hadisi ve İmam Muhammed'in tespitini, "Aklın asıl olarak yeri kalptir, fakat beyinde aklın nurunu güçlendiren bir özellik bulunur. Bu yüzden beyin hasar gördüğü zaman aklın nuru azalır" şeklinde yorumlamaktadır.[332] Aynı çevrede yetişen Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise aklın bedendeki yerini önce baş (re's) daha sonra ise dimağ olarak belirtmekte ve kalbin aklın etkisiyle idrâk ettiğini, çoğunluğun görüşü olarak aktarmaktadır.[333] Ebû Şekûr el-Keşşî ise aklın yerinin dimağ ve kalp olduğuna dair görüşleri aktardıktan sonra doğrusunun kalp olduğunu tercih etmekte ve gerekçesini, kalp tefekkürün merkezidir diyerek açıklamaktadır.[334]

Bu tartışmada, aklın yerinin kalp veya dimağ olduğunu savunanlar, görüşlerini çoğunlukla âyet ve hadislerle temellendirmektedirler. Sadece başa alınan darbenin akıl yetisine zarar verdiği örneği[335] gözleme ve bir ölçüde o günün tıbbî bilgisine dayanmaktadır.

Aklın yerinin kalp olduğunu ve beynin aklın çalışmasını güçlendirdiğini düşünen Saffâr, karşı görüşte olanların delil olarak kullandıkları hadisleri reddetmeyerek kendi görüşünü destekleyecek şekilde yorumlamayı tercih etmektedir. O, kalbin, Hz. Peygamber'in ifadesiyle canlılarda bulunan bir yeti olduğunu ve *"Gözünün gördüğünü gönlü (fuâdı) yalanlamadı"*[336] âyetinde olduğu gibi kalbin, "fuâd" (çoğulu ef'ide) olarak da adlandırıldığını etimolojik tahlillerle izah etmektedir.[337]

---

[332] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 125–126; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 188–189.

[333] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 206. *Uṣûlü'd-dîn*'in tercümesinde aklın başta olduğu bilgisi bulunmamaktadır (Krş., a.mlf., *Ehli Sünnet Akâidi,* s. 297, 298).

[334] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 4[a]-4[b].

[335] Başa darbe almanın akla zarar verdiği örneği için bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 207 (trc. s. 298).

[336] en-Necm 53/11.

[337] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 126–127; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 189–190.

2.3.1.3. İşlevi

Saffâr, aklı işlevsel olacak şekilde yaratanın Allah olduğunu, bu sebeple bu yetinin mutlaka kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşünü, kulak, göz ve kalp gibi organların kullanılması gerektiğini belirten âyetlere dayandırmaktadır. Bu âyetlerde, her bir organın kendi işleviyle sorumlu olduğu anlatılmaktadır.[338] Dolayısıyla aklın işlevinin (ʿamelü'l-ʿaḳl) ne olduğu bilinmeli ve bu işlev yerine getirilmelidir. Ona göre aklın işlevi ikiye ayrılmaktadır.

a) Doğrudan Kavrama: Aklın ilk işlevi, düşünmeden ve akıl yürütmeden direkt olarak kavrama görevidir. Akıl sağlığı yerinde olan bir kişi; hastalık, sağlık, üzüntü, sevinç ve benzeri duygu ve durumları aklın bu fonksiyonu sayesinde kavrar. Doğrudan kavranan bu konular, aklın başka bilgilere ulaşmasına kaynaklık eden temel ilkeleri de oluşturmaktadır.

b) Akıl Yürütme: Aklın ikinci işlevi, düşünmeden bilinmesi mümkün olmayan konuları akıl yürüterek bilme görevidir (ʿilm bi'd-delâlet). Saffâr'a göre her bir duyu organının kendine mahsus alanda görev yapması nasıl gerekli ise akıl yürütülerek bilgi edinilecek konularda da akla başvurulması gerekir. Aklın her iki işlevi birbirlerini desteklemektedir. Çünkü akıl yürütme, aklın doğrudan kavradığı bilgilere dayanılarak yapılmaktadır.[339]

Aklın kullanılması gerektiğini savunan Saffâr, sadece vahyî bilgi ile öğrenilebilecek konular bulunduğunu da kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre nakil, akla her zaman muhtaçtır. Çünkü işitilen konular yalnızca akılla anlaşılabilir ve nakille ulaşan bilgilerin doğru olup olmadığı yine akılla tespit edilebilir. Dolayısıyla

---

[338] el-İsra 17/36: "*Bilmediğin şeyin ardına düşme; doğrusu kulak, göz ve kalp, bunların hepsi o şeyden sorumlu olur.*". el-A'râf 7/179: *"Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kalpleri vardır, (hakkı) kavramazlar; gözleri vardır, (rüşdü) görmezler; kulakları vardır, (vaʿzı) işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır".* el-Mülk 67/10: *"Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennemlikler içinde olmazdık".*

[339] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 127–129; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 190–191. Akılla bedîhî ve istidlâlî bilgi edinileceği hakkında bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17 (trc. s. 56).

akıl, naklî bilgi alanında da fonksiyoneldir.[340] Saffâr, akla kendine ait önder olduğu bir bilgi alanı tanıdığı gibi duyumların bilgiye dönüştürülmesi, vahyin anlaşılması, hadislerin doğruluğunun tespiti ve kritiği görevlerini de akla yüklemektedir. Onun bilgi anlayışında akıl, merkezi bir konumdadır. Bu sebeple onun, akıl-duyu ve vahiy dengesine dayanan izafî akılcılığı[341] benimsediği söylenebilir.

2.3.2. Duyular

Saffâr, "ḥâsse" sözcüğünün çoğulu olan "ḥavâss" kelimesinin duyu organlarını ifade ettiğini, duyu organlarının kendileri ile objelerin algılandığı bir yeti (âlet) konumunda olduklarını ve onlarla duyuma dayalı bilgiler edinildiğini belirtmektedir.[342] Ona göre duyu organları sağlıklı ve kusursuz (ḥiss-i selîm) ise bunlarla algılanan bilgilerin reddedilmesi mümkün olamaz.[343]

Saffâr, genel kabule uyarak duyu organlarının beş tane olduğunu belirtmekte ve bunlar hakkında bilgi vermektedir.[344] Duyu organlarının ilki, görme duyusu olan gözdür (Ḥâssatü'l-baṣar). Bu organ ile cisim, cevher, renk, oluş (kevn) ve suret gibi obje ve özellikler algılanır (idrâk). Ona göre göz ile varlık niteliğine sahip her şey görülebilir. Bu sebeple de Allah âhirette görülecektir. Saffâr, felsefecilerin göz ile sadece renklerin görülebileceğini savunduklarını aktarmakta ve bu görüşün yanlışlığının herkes tarafından anlaşılabileceğini düşünmektedir. Ona göre renkler ve objeler, var oldukları için görülmektedir. Varlık safhasına çıkmayan ma'dûmun görülmesi ise söz konusu olamaz. Dolayısıyla görme olayını başka bir illete bağlamanın bir anlamı yoktur. Görmenin illeti (ʿaṣl), görülenin var olmasıdır. Bu yüzden de mevcut olan her şey görülebilir.[345]

---

340 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 119; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 184.
341 İzafî akılcılık hakkında bk. Çelebi, *Akılcılık*, s. 35.
342 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 102–103; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 177–178.
343 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 35; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 130.
344 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 104; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 178.
345 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 104–105; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 178–178.

Duyu organlarının ikincisi, işitme duyusu olan kulaktır (Ḥâssatü's-semʿ). İşitme duyusu sayesinde konuşmalar ve sesler algılanır. Üçüncüsü, tatma duyusu dildir (Ḥâssatü'ẕ-ẕevḳ). Onunla tatlar algılanır. Dördüncüsü, kokuların algılandığı koklama duyusu burundur (Ḥâssatü'ş-şem). Beşincisi, dokunma duyusudur (Ḥâssatü'l-lems). Dokunarak; ısı durumu, yaşlık veya kuruluk, yumuşaklık veya sertlik gibi nitelikler öğrenilir. Saffâr, bazı düşünürlerin tatma duyusunu, dokunma duyusuna dâhil ettiğini aktarmaktadır. Nazzâm'ın ise cinsel ilişki zevkinin hissedildiği bir başka duyunun varlığını da kabul ettiğini belirtmektedir. Ayrıca acı, darbe ve yaralanmaların hissedildiği müstakil duyuların var olduğunu düşünenlerin bulunduğunu da eklemektedir. Ona göre bu görüşler doğru değildir. Ayrı bir duyu türü olarak belirtilen bu hisler, dokunma duyusu kapsamındadır.[346] Saffâr, bu konuda çağdaşı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.[347]

Saffâr, duyu organlarında görülebilen hastalıklar sebebiyle hatalı algılamaların olabileceğini kabul etmektedir. Buna karşın hatalı algılara dayanarak duyu verilerinin tamamen güvenilmez olduğu iddiasına ise şiddetle karşı çıkmaktadır.[348] O, ismini belirtmediği bir grubun da sadece duyu organları ve mütevâtir haberleri bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini aktararak sözün doğruluğunun duyu organları veya mütevatir haberle değil akılla anlaşılacağı gerekçesiyle bu düşünceye de katılmamaktadır.[349]

2.3.3. Haber

Saffâr, *"Onların kalpleri vardır, kavramazlar; gözleri vardır, görmezler; kulakları vardır, işitmezler."*[350] âyetine dayanarak akıl, göz ve kulak gibi her bir bilgi kaynağının kendine özgü bilgi alanı olduğunu düşünmektedir. Bunlardan her biri kendi

---

[346] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 105; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 178–179.

[347] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 9 (trc. s. 13).

[348] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 76–78; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 158–160. Sağlıklı duyu organlarının verilerine güvenilmesi gerektiği hakkında bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 9 (trc. s. 13); Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 42–43; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17 (trc. s. 55); a.mlf., *el-Kifâye,* vr. 4[b]- 5[a].

[349] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 116; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 183.

[350] el-A'râf 7/179.

bilgi alanında yeterli bir bilgi kaynağıdır ve hüccettir. Ona göre Allah bu âyette işitilerek bilgi edinilebilecek peygamberler ve kitaplar gönderdiğini, görülerek bilgi edinilebilecek mûcizeler ortaya çıkarttığını ve akılla kavranabilecek deliller var ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla tüm bu bilgi kaynakları, âtıl kalmak ve kullanılmamak için var edilmiş olamazlar.[351] Âyette belirtilen peygamberlerin verdiği bilgiler ve ilahî kitaplar, "haber" kapsamında değerlendirilmektedir. Saffâr, akla önem vermekle birlikte, ibadetlerin ve dinî uygulamaların nasıl yerine getirileceği ve miktarı gibi sadece nakille öğrenilebilecek "sem'iyyât" konularının habere dayanan naklî bilgi sayesinde öğrenileceğini savunmaktadır. Bu sebeple ona göre nakille öğrenilecek konularda temel bilgi kaynağı sahîh nakil (es-semʿü's-saḥîḥ)'dir. Saffâr, Kur'ân'ı Kerîm ve mütevâtir hadis istisna edilirse, naklin ve haberin yanlış olma ihtimali taşıdığını ve doğruluğunun kontrol edilmesi gerektiğini düşünmektedir. O, bahsedilen kontrol yetkisini akla tanımaktadır.[352] Hz. Peygamber'e ait olmama ihtimali taşıyan âhâd hadisin itikâdî konulardaki bilgisel değeri hakkında ayrı bir başlık altında bilgi verilecektir.

Saffâr, dinî bilgileri, müktesep bilgi kategorisinde değerlendirmektedir. Çünkü ona göre bu tür bilgilerin doğruluğunun dayanağı, kesb ile gerçekleşen nazar ve istidlâldir. Her ne kadar şerʿî bilgiler peygamber aracılığıyla öğrenilse de bir kişinin peygamber olup olmadığı, düşünme ve akıl yürütmeyle (nazar ve istidlâl) doğrulanır. Eğer bu doğrulamaya hiç ihtiyaç duyulmasaydı veya duyu organları ile konu aydınlatılabilseydi, peygamberlik konusunda zaten tartışmalar yaşanmazdı. Oysa bu konu etrafında tartışmalar sürüp gitmektedir. Dolayısyla peygamberden öğrenilen bilgilerin geçerli olabilmesi için öncelikle aklî değerlendirmeyle peygamberlik iddiasının doğrulanması gerekir. Açıklanan nedenlerle, kaynağının doğruluğunun ispatı açısından şer'î bilgiler, kesbî bilgi türüne dâhildir.[353] Bu kapsamda ona göre dinî

---

[351] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 142–144; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 201.

[352] Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 119, 142; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 184, 200.

[353] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 35, 109; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 130, 180.

bilgi içeren mütevâtir haberin temellendirilmesi için öncelikle peygamberin Allah tarafından görevlendirildiğinin doğrulanması gereklidir. Bu bakış açısı, tevâtür yolu ile bize ulaşan Kur'ân'ı Kerîm ve mütevâtir hadisin, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul edenler için bilgisel değer taşıdığını ortaya koymaktadır. Peygamberlik müessesesini kabul etmeyenler için ise bu kaynaklar bir değer ifade etmemektedir.

Saffâr, uzak ülkeler ve geçmiş yüzyıllarda yaşamış kişiler hakkında tevâtüren aktarılan haberleri ayrı değerlendirmektedir. Tevâtür yoluyla elde edilen bu tür bilgiler, yakîn bilgi sağlayan zarûriyyât kapsamındadır ve herkes için bilgisel değer taşımaktadır.[354] Mâtürîdî kelâmcıları, bu kapsamdaki bilgileri, "mütevâtir haber" adıyla ifade etmektedirler.[355]

Kelâmcılar tarafından haberin bilgi kaynakları arasında sayılması ve öne çıkarılması, haber kapsamında elde edilen dinî bilgilerin güvenilirliğini sağlama düşüncesine dayanmaktadır. Saffâr aynı bakış açısıyla Brahmanlar'ın vahyi, peygamberliği ve ilâhî kitapları inkâr ettiklerini aktarmakta ve onların iddialarını reddetmektedir. Brahmanlar'a göre akıl bilgi kaynağı olarak yeterlidir ve peygamberliğe ihtiyaç yoktur. Saffâr, tek başına aklın yeterli olamayacağını ve insanın vahiy bilgisine ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla aklın dinî hükümler ve ibadetler konusunda vahye muhtaç olduğunu izaha gayret sarfetmektedir. Ona göre nimet veren yüce yaratıcıya nasıl şükredileceği konusunda akıl, vahiy bilgisine muhtaçtır. Her ne kadar nimet verene şükretmenin gerektiğini akıl kavrasa da şükrün nasıl yerine getirileceğini tam olarak tespit edemez. İhtimaller düşünüldüğünde bir harekette bulunarak veya bulunmadan ya da herhangi bir eylemde bulunarak şükür ve ibadet görevi yerine getirilebilir. Oysa bu ihtimallerden hangisi ile şükür ve ibadet

---

[354] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 35; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 130.

[355] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 13–15 (trc. s. 47–49); Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 9–10 (trc. s. 13–14); Nesefî, *Tebṣıra,* I, 15–16; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 424–425; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 38; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17 (trc. s. 55)

sorumluluğunun yerine getirileceği, tek başına akılla kavranamaz. Bu nedenle akıl; peygamberliğe ve vahye dayanan bilgiye muhtaçtır. Akıl, müjdelenen ve yasaklanan tutum ve davranışların neler olduğunun bilinmesi konusunda da vahiy bilgisini yok sayamaz ve gözardı edemez. Bu konularda vahyin desteğine ihtiyaç duyar. Saffâr'a göre sosyal düzen ve ahlâkî yapıda görülen bozulmaların ıslahı konusunda da akıl peygamberlerin yardımına ihtiyaç duyar. Ona göre eğer peygamberler olmasaydı, yeryüzünde şimdikinden daha fazla fesat ve düzensizlik olurdu. Ayrıca naklî (sem'î) deliller sayesinde Allah'ın varlığı, daha fazla insan tarafından kavranır. Bu nedenle akıl, vahyî bilgiyi gözardı edemez. Saffâr, aklın dünya işleriyle ilgili konularda da vahyî bilgiye muhtaç olduğunu düşünmektedir.[356] Akıl ve naklîn bilgisel değeri ayrıca ele alınacaktır.

2.4. BİLGİ TÜRLERİ

Saffâr; bilginin, Allah'ın ilmi olan kadîm ve yaratılmışların bilgisi olan muhdes olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmektedir.[357]

2.4.1. Kadîm Bilgi

Sonradan öğrenilmeyen kadîm bilgi, Allah'ın eşsiz sıfatıdır ve O'ndan başkasında bulunmamaktadır. Saffâr, bu sıfatı açıklamak için "kadîm" sözcüğünü dilsel açıdan tahlil etmektedir. Ona göre "kadîm" sıfatı, günlük dilde "başkasına kıyasla önce olmayı" abartılı bir şekilde ifade etmektedir. Bu kelime, belirtilen anlamda şu âyetlerde geçmektedir: *"Ay için de birtakım safhalar tâyin ettik; nihayet o kadîm (eski) hurma dalı gibi olur da geri döner."*[358] *"İnkâr edenler, inananlar için 'Eğer İslamiyet'te bir hayır olsaydı, bu hususta bizden öne geçemezlerdi' derler. Bununla*

[356] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 135–136; II, 850; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 196. Peygamberliğin gerekliliği konusunda benzer savunular için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 275–276; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 45–46 (trc. s.103–104).

[357] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 100; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 176. Kadîm ve hâdis bilgi taksimi için bk. Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 31; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 16 (trc. s. 55); Dağ, *"Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi"*, s. 105.

[358] Yâsîn 36/39.

doğru yola girmedikleri için de 'Bu, kadîm bir uydurmadır' derler."[359] Görüldüğü gibi kadîm sözcüğü, "üzerinden uzun zaman geçmiş" anlamında bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Saffâr, bazı Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah'ın ilmini "kadîm" yerine "ezelî" olarak nitelendirdiğini belirtmektedir.[360] O, bu nitelendirmeye karşı çıkmamaktadır. Onun için önemli olan Allah'ın ilminin eşsizliğinin ifade edilmesidir.

Saffâr, Allah'ın ilminin duyu organları ile elde edilmediğini ve bu sebeple de insanî bilgisinin özellikleri olan "zarurî", "hâdîs" ve "müktesep" olmakla nitelendirilemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre zorunlu olarak veya çaba göstererek (kesb) bilgi elde etmek âcizlik göstergesidir ve bu durumlar Allah hakkında kesinlikle düşünülemez. Ayrıca sonradan öğrenmek bilgisizliği kabul etmeyi gerektirir ki cehâlet durumu Allah hakkında söz konusu olamaz.[361]

2.4.2. Muhdes Bilgi

Saffâr'a göre muhdes bilgi, yok iken sonradan öğrenilen bilgidir. Bu bilgi a) zarurî şekilde ya da b) gayret gösterilerek kesbî olarak elde edilir. Bundan dolayı insanların bilgisi elde ediliş açısından zarûrî ve müktesep olmak üzere ikiye ayrılır.[362]

Saffâr, İmam Mâtürîdî'nin de tercih ettiği bilginin zarûrî ve kesbî olarak ikiye ayrılmasını[363] tercih ederek oldukça sistematik şekilde aklî bilginin de içinde bulunduğu bilgi çeşitlerini kesbî bilgi kapsamında kategorize etmektedir.[364] İnsan bilgisinin zarûrî ve kesbî şeklindeki tasnifini, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarından Ebû Seleme es-Semerkandî ve Sâbûnî de benimsemiştir.[365] Oysa Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, zarûrî–kesbî ayrımını Mu'tezile'ye atfederek alternatif olarak zarurî, kesbî ve ilm-i mutlak olmak üzere üçlü sınıflandırmayı tercih etmiştir.[366] Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise

---

[359] el-Ahkâf 46/11.
[360] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 100–101; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 176–177.
[361] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 101; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 177.
[362] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 100–102; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 176–177.
[363] Bk. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* s. 100–129.
[364] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 101–102; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 177.
[365] Semerkandî, *Cümel,* s. 28; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 16 (trc. s. 55).
[366] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 10–11 (trc. s. 15–16).

muhdes ilmi; zarûrî, bedîhî ve istidlâlî olmak üzere üçe ayırmıştır.[367] Bir diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Alâeddin es-Semerkandî ise müktesep bilginin kapsamını daha dar tutarak zarûrî–istidlâlî tasnifini benimsemiştir.[368] Görüldüğü üzere V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllarda aynı bölgede yaşayan Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları, muhdes bilginin tasnifinde ortak bir sistematiğe ulaşamamışlardır. Bununla birlikte Saffâr, İmam Mâtürîdî'nin bu konudaki anlayışını devam ettirerek zarûrî–kesbî bilgi ayırımını benimsemiştir. Bu tasnif, zarûrî–istidlâlî bilgi ayırımına göre daha kuşatıcı ve sistematiktir.

2.4.2.1. Zarûrî Bilgi

Zarûrî bilgiye, kişi istese de bu tür bilgilerin elde edilmesini engelleyemediği için bu ad verilmiştir. Saffâr, zârûrî bilgiyi, kaynağını dikkate alarak bedihî ve hissî olmak üzere ikiye ayırmaktadır.[369] Onunla çağdaş Alâeddin es-Semerkandî ise zarûrî bilgiyi, bedihî, hissî ve mütevâtir haber olmak üzere üçe taksim etmektedir.[370]

2.4.2.1.1. Bedihî

Allah'ın akıllı kişilerin kalbinde onların iradesi hatta isteği olmadan var ettiği ve akıl yürütmeden direkt olarak kavranan hususlar, bedîhî bilgi kapsamındadır. Saffâr'a göre bu bilgi türünü ifade eden "bedîhetü'l-ʿaḳl" ifadesindeki "bâdehe" fiili, bir şeyin aniden çıkması ve gelmesi (fâceʾehu) anlamında kullanılmaktadır. Kişinin; hastalık, sağlık, sevinç ve üzüntü hallerini bilmesi, utangacın utanmayı ve korkağın korkmayı kavraması, bu bilgilere örnek verilebilir.[371] Bedihî bilgi türü, akıl yürütmenin temelini ve öncüllerini oluşturduğu için önemlidir.[372]

---

[367] Nesefî, *Tebṣıra,* I, 9.
[368] Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 8.
[369] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 102; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 177.
[370] Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 8–9.
[371] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 35, 129; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 130, 191. Bedihî bilgi için ayrıca bk. Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 9.
[372] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 109–110, 129; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 180–180, 191.

2.4.2.1.2. Hissî

Hissî bilgi, duyu organlarının algısı ile gerçekleşmektedir.[373] Saffâr'a göre duyu organları kendileri ile objelerin ve niteliklerin algılandığı âlet konumundadır.[374] Sağlıklı duyu organları (ḥiss-i selîm) sayesinde algılanan bu tür bilgilerin reddedilmesi, mümkün değildir.[375] Saffâr, İmam Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi düşünerek kâmil duyu organları ile elde edilen bilgileri, zarurî bilgi kategorisinde değerlendirmektedir. Sâbûnî ise duyu bilgisinin kesbî olduğu kanaatindedir.[376]

2.4.2.2. Müktesep Bilgi

Saffâr'a göre müktesep bilgi, kişinin (süjenin) fiili ile gerçekleşir. Fiil, "belirli bir şekilde" zât ile kâim bir mânadır. "Belirli bir şekilde" ifadesinden kasıt, eylemin nisbet edildiği fâil ile olan bağlantısıdır. Çünkü ona göre fiilin ne olduğu, bağlantılı olduğu zâta göre netleşmektedir. Fiil, Allah'a nisbet edildiğinde yaratma (ibdâʿ), insana nisbet edildiğinde faydayı temin etmeye çalışmak (ictilâb) ve zarardan kurtulmayı istemek (istidfâʿ) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla fiil, Allah'ın yarattığı imkânların kullanılmasıdır ve ontolojik açıdan Allah'ın yaratması ile gerçekleşmektedir. Saffâr, bu konudaki görüşünü etimolojik ve semantik tahlillere dayandırmaktadır. Aktardığına göre Arap dili konusunda uzman olan Sibeveyh, fiili, birinin "ihdâs etmesi" sonucu ortaya çıkan bir şey (hadeṯ) olarak tanımlamıştır. Saffâr, Sibeveyh'in "ihdâs" kelimesi ile "bir şekle dönüştürmeyi" (taṣyîr ilâ heyʾetin) kastettiğini düşünmektedir. Onun düşüncesine göre Sibeveyh, ihdâsı, örneksiz yaratmayı ifade eden ibdâʿ ve îcâd mânasına gelecek şekilde kullanmış olamaz. Çünkü örneksiz yaratma, Allah'a mahsustur. İnsan ise sonradan yaratılan bir varlıktır ve bir yaratıcıya muhtaçtır. Dolayısıyla insanın örneksiz yaratmayı sağlayacak bir kudreti

---

[373] Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* s. 25; Semerkandî, *Cümel,* s. 8; Nesefî, *et-Temhîd,* s. 3, 119.

[374] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 102–103; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 177–178. Benzer ifadeler için bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 205–206 (trc. s. 297).

[375] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 35; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 130.

[376] Sâbûnî, *el-Kifâye,* vr. 4[b]; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* s. 110.

kendisi için meydana getirmesi düşünülemez. Üstelik icâd etme (ihdâṯ) ve dönüştürme (taṣyîr) arasında fark vardır. Çünkü dönüştürme, zarûrî bilgi ile kavranabilir. Oysa sonradan ortaya çıkan bir şeyin böyle olduğu ancak akıl yürütme sonucunda anlaşılır. Akıl yürüterek öğrenmede ise belli bir zorluğa katlanmak gerekmektedir. Dolayısıyla müktesebi bilgi, ontolojik açıdan kişinin gayreti ve Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Bilginin ortaya çıkmasında Allah'ın yaratma eylemine nispetle kulların katkıları her ne kadar az olsa da var olan bu gayret nedeniyle elde edilen bilgiler, müktesep olarak değerlendirilmektedir.[377]

Mâtürîdî, müktesep (kesbî) bilgiyi "naklî" ve "istidlâlî" olmak üzere ikiye ayırmaktadır.[378] Oysa Saffâr, müktesep bilginin kapsamını daha geniş tutmaktadır. Ona göre müktesep bilgi; aklî, şerʿî, ibârî, tecrübî, ilhâmî ve ittibâî olmak üzere altı çeşittir.[379]

2.4.2.2.1. Aklî

Saffâr'a göre aklın; a) doğrudan kavrama ve b) akıl yürüterek bilme olmak üzere iki işlevi bulunmaktadır. Akıl sağlığı yerinde olan bir kişi; hastalık, sağlık, üzüntü, sevinç ve benzeri duygu ve durumları aklın bu fonksiyonu sayesinde kavrar. Doğrudan kavranan bu konular, akıl yürütmede kullanılarak başka bilgilere ulaşılmasında kullanılmaktadır. Ona göre doğrudan bilinmesi mümkün olmayan konular ise akıl yürütme sayesinde bilinebilir.[380]

Saffâr, akıl yürüterek bilgiye ulaşmayı, "Nazarî–İstidlâlî Bilgi" şeklinde isimlendirmektedir. Bununla birlikte bu bilgi türünü "aklî", "nazarî" veya "istidlâlî" kavramları ile de ifade etmektedir. Dolayısıyla onun, bu kavramlar arasında fark

---

[377] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 106–107; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 179. Bu konusun işlendiği *Telḫîṣ*'in Brodersen neşrinin metninde yazım hatası bulunmaktadır. Sekizinci satırın ilk kelimesi, "îydâʿ" değil "îbdâʿ" olmalıdır. Bk. *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 106. Krş. *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 179.

[378] Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* s. 114–116. Kesbî bilgi hakkında bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 3; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17 (trc. s. 55); a.mlf. *el-Kifâye,* vr. 4[b].

[379] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 107; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 179.

[380] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 127–129; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 190–191. Akılla, bedîhî ve istidlâlî bilgi edinileceği hakkında bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17 (trc. s. 56).

görmediği ve birini diğerinin yerine kullandığı söylenebilir. Ona göre nazar, âyetlerde dikkat çekilen kâinattaki düzen ve intizamı gözlemleyerek ya da âlemin yaratıcısının idaresi konusunda fikir yürüterek delillere yönelmektir.[381] İstidlâl ise gözlem sonucunda elde edilen hükümlere dayanarak duyu organlarınca hissedilemeyen alanla ilgili sonuç çıkartmaktır.[382] Ona göre binanın varlığından onun bir ustası olduğu ve metinden bir yazarı bulunduğu çıkarımlarının yapılması, istidlâl sonucu elde edilen bilgilere örnek verilebilir. Bu bilgiler, gözlem yapılmamış olsa bile bir binanın ustasız ve bir yazının kâtipsiz ortaya çıkmasının imkânsız olduğunun bilinmesi gibi aklın ön kabullerine dayanmaktadır.[383]

Saffâr, İmam Mâtürîdî gibi aklî bilgiyi kesbî bilgi altında mütalaa ederek akıl yürütme sonucu elde edilen bilgilerin hata ve yanılma riski içerdiğini baştan kabul etmektedir. Bu sebeple de doğru sonuçlara ulaşılmasını sağlamak amacıyla akıl yürütmenin, belli kurallara uyularak yapılmasını savunmaktadır.

Ona göre **"Akıl Yürütmenin Kuralları"** şunlardır:

a) Düşünme (nazar) âleti olan akıl, "kâmil" olmalıdır. Akıl melekesi noksan olan akıl hastaları ve istidlâl yöntemini bilmeyen câhil kişiler, akıl yürüterek yeni bilgilere ulaşamazlar.

b) Akıl, şüphe üzerinde değil delil üzerinde yoğunlaşmalıdır. Bu sayede kapalı olan noktalar aydınlanır ve yeni bilgilere ulaşılır.

c) Başlanılması gereken doğru noktadan yola çıkılarak sonuna kadar düşünme eylemi (teemmül) sürdürülmelidir. Başta yapılması gerekenin başta; sonda yapılması gerekenin de sonda yapılması gerektiği kuralına uyulmalıdır.

---

[381] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 38; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 133.

[382] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 185–186; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 217.

[383] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 107; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 179. İstidlâli bilgi için bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 7 (trc. s. 10); Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 9 (Aklî-Sem'î); Sâbûnî, *el-Kifâye,* vr. 4[b].

Saffâr'a göre kurallara uygun şekilde yapılan akıl yürütme (nazar) sonucunda "akliyyât" alanında bilgiye ulaşılır. Bununla birlikte akıl yürütme şartlarına uyulsa bile nazar ile bilgi edinme imkânı bulunmayan aklın bilgi alanına girmeyen konular da bulunmaktadır.[384] "Aklın ve Naklin Bilgi Alanı" başlığı altında ifade edileceği üzere ibadetlerin ve dinî hükümlerin nasıllığının ve niceliğinin belirlenmesi, aklın kesin hüküm veremeyeceği "mümkin" bilgi alanına giren konulara örnektir. Bu alanda akıl yürütmeyle bir sonuca ulaşılmaz. Aklın, nakle uyması gerekir.

Saffâr, Allah'ın evreni kendisinin var olduğunun anlaşılmasını sağlayacak delil ve işaretlerle donattığını, aklı ise bu delil ve işaretleri kavrayabilecek (idrâk) yeterlilikte bir organ (âlet) olarak yarattığını belirtmektedir. Dolayısıyla herkesin gerek dünya gerekse âhiret yaşamının gereklerini yerine getirebilmek için bu yetisini kullanması gerekir. Onun ifadesi ile câhiller dışında aklın bu fonksiyonuna kimsenin karşı çıkması mümkün değildir.[385]

2.4.2.2.2. Şer'î

Saffâr'a göre müktesep bilgi türlerinden biri de helal, haram, farz, vacip, sünnet, mendûb, mübah, müstehap ve mekruh hükümlerini kapsayan şerʿî (fıkhî) bilgilerdir. Bu tür bilgilerin doğruluğunun dayanağı, kesb ile gerçekleşen nazar ve istidlâldir. Çünkü şerʿî bilgiler, peygamber aracılığıyla öğrenilir. Bir kişinin peygamber olup olmadığı ise düşünme ve akıl yürütmeyle doğrulanır. Eğer bu doğrulamaya hiç ihtiyaç duyulmasaydı veya duyu organları ile konu aydınlatılabilseydi, peygamberlik konusunda tartışmalar yaşanmazdı. Oysa bu konu etrafında tartışmalar sürüp gitmektedir. Bu nedenle peygamberden öğrenilen bilgilerin geçerli olabilmesi için öncelikle aklî değerlendirmeyle peygamberlik iddiasının

---

[384] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 108; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 180. Şartlarına uyulduğu zaman aklî istidlâlin doğru bilgiye ulaştıracağının kabulü hakkında bk. Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 43; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 9; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 18 (trc. s. 57); a. mlf., Sâbûnî, *el-Kifâye,* vr. 5ª.

[385] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 107–108; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 179. Aklın bilgi edinmeyi sağlayan yaratılmış "âlet" olduğu konusunda bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 205–206 (trc. s. 297); Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 747, 749–750

doğrulanması gereklidir. Saffar'a göre açıklanan nedenlerle, kaynağının doğruluğunun ispatı açısından şer'î bilgiler, kesbî bilgi türüne dâhildir.[386]

2.4.2.2.3. İbârî

Saffâr, kitap okunması neticesinde bilgi edinilmesini müktesep bilgi kategorisinde değerlendirmekte ve öğrenmenin bu şekline "ibârî bilgi" adını vermektedir.[387]

2.4.2.2.4. Tecrübî

Saffâr; tıp, eczacılık ve el sanatları gibi alanlarda tecrübe birikimi sonucu uzmanlaşmayı müktesep bilgi sınıfına dâhil etmekte ve tecrübî olarak adlandırmaktadır.[388]

2.4.2.2.5. İlhamî

İlham, akıl sahibi insanın kalbine ulaştırılan (îḳâ) mâlumattır. Bu içerik, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bu bilginin kaynağı Allah ve alıcısı peygamber ise "gizli vahiy", alıcı peygamber dışındaki kişiler ise "irşâd" ve "hidayet" olarak adlandırılmaktadır. Malumatın kaynağı Şeytan veya nefis ise kişiye sunulan bu tür verilere "vesvese" denilmektedir.[389]

Kelâmcılar, ilhamı objektif bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedirler. Saffâr'ın da aralarında bulunduğu ve tasavvufî hayatın güçlü olduğu sosyokültürel çevrede yetişen Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları, ilhamın objektif bilgi kaynağı olmadığını özellikle belirtmektedirler.[390] Bununla birlikte Saffâr, ilham sonucu öğrenmeyi de mümkün görmektedir. Ona göre Allah, normalde çaba ve gayret sonucunda elde edilebilecek bilgileri, bazı kişilerin kalplerine ilham edebilir ve bu kişiler ilham

---

386 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 109; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 180.

387 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 107; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 179.

388 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 107, 109; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 179, 180.

389 Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 678–679.

390 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 11 (trc. s. 45); Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 8 (trc. s. 12); Nesefî, *Tebṣıra,* s. 34–35; Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 41; Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 36, 109; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 131, 180; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 679–684.

sonucunda zarurî olarak bu bilgileri öğrenirler. Hz. Âdem'e daha önce hiç görmediği objelerin isimlerinin öğretilmesi ve Hz. İbrâhim'e Allah'ın varlığını ispat eden delillerin öğretilmesi, ilham sonucu öğrenmeye örnektir. Ayrıca bazı insanların kalplerinde şiir dizelerinin ve bestelerin belirmesi ile hayvanlarda gözlenen faydalı davranışlar da ilhama dayanmaktadır.[391]

İlham yoluyla bilgi edinilebileceğini kabul eden Saffâr, ilhamın bilgisel değeri konusunda ise titiz davranmaktadır. Ona göre bireyler, delile dayanan ve kesin olarak bilinen konulardan sorumludurlar. Oysa ilham ile öğrenilen bilgiler, kişilerin sorumlu tutulması için bir ölçü olmaz. Çünkü ilham sonucu öğrenildiği söylenen bilgilerden birinin diğerine hiçbir üstünlüğü olamaz. Bu tür bilgilere, yine ilhama dayanılarak karşı çıkılabilir. Dolayısıyla sadece ilhama dayanılarak bilginin gerçek ve tutarlı olduğu belirlenemez. Ayrıca ne zaman ilham geleceği belli olmadığı için kişinin Allah'ın varlığını öğrenme amacıyla gayret sarfetmeden ilham gelmesi için beklemesi doğru değildir.[392] O dönemde etkisi devam eden İhvân-ı Safâ da ilhâmı vehbî ve Allah vergisi olarak görmektedir.[393]

Saffâr, ilhamî bilginin elde edilebilirliğini inkâr etmemektedir. Bununla birlikte onun bilgi anlayışında ilhâm, doğrulama ve ispatlama imkânı olmadığı için objektif bir değere sahip değildir. Sûfîler, nazar ve istidlâle mesafeli durarak "keşf" ve "ilhâm" yoluyla hakikatin elde edileceğini savunmuşlardır.[394] Oysa ona göre ilham, kişisel ve özel bilgi kaynağıdır. Dolayısıyla sadece ilham alan kişiyi bağlar. Bu yüzden de ilham ile öğrenilen bilgilerle herhangi bir iddiada bulunulamaz.

Saffâr'ın ilham hakkındaki görüşlerinde, yaşadığı sosyokültürel çevre olan Buhara ve Mâverâünnehir'in etkisi görülmektedir. Birinci bölümde aktarıldığı üzere bu bölgede Batı Karahanlılar döneminde tasavvufa dayalı din anlayışı oldukça

---

391 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 36, 109; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 131, 180.
392 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 36–37, 38; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 131, 133.
393 Bk. Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*, s. 340.
394 Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 679–681.

yaygındır. Ahmed Yesevî ile hocası Şeyh Yûsuf el-Hemedânî, onunla aynı dönemde Buhara'da yaşamıştır. Ayrıca Yûsuf el-Hemedânî ile de arkadaş olan Ebû Tâhir es-Sebehî, onun sûfî arkadaşıdır. Saffâr, keşf ve ilhamın sûfîlerin din anlayışında nasıl önemli bir yer işgal ettiğini gözlemleyerek ve onların görüşlerini dinleyerek öğrenme imkânı elde etmiştir. Bu sayede ilhamı tamamen reddetmeyen fakat onun bilgisel değerini doğru olarak tespit eden bir sonuca ulaşmıştır.

2.4.2.2.6. İttibâî-Taklîdî

"Taklit" ve "ittibâ" (uyma), anlamca birbirine yakın kavramlardır. İster hak ister bâtıl üzere olsun delil istemeksizin birinin görüşünü benimsemeye taklit, bilgili kişileri örnek almaya ise ittibâ denilmektedir.[395] Saffâr; aklına, ilmine ve mezhebine güvenilen kişilerin örnek alınması (ittibâʿ) sonucunda bilgi edinilmesini mümkün görmekte ve bu tür bilgileri müktesep bilgi kategorisinde değerlendirmektedir.[396] O, örnek alınacak kişinin özelliklerine dikkat çekerek, birilerinin körü körüne taklit edilmesini doğru bulmadığını göstermektedir. Ona göre örnek alınacak kişiler akıl, ilim ve mezhep açısından güvenilir olmalıdır.

Saffâr'ın, ittibâyı bir bilgi edinme yolu olarak kabul etmesi ve belli şartlara bağlaması oldukça yerinde ve isabetlidir. İleri sürdüğü şartlarla, körü körüne taklidi savunanları dışlamaktadır. O, taklit etmenin tek bilgi edinme yolu olduğunu iddia ederek aklı ve diğer kaynakları reddeden bir gruptan bahsetmekte ve bu bilgi anlayışını eleştirmektedir. Onun kastettiği grup, Hasan Sabbâh'ın önderliğini yaptığı Ta'lîm öğretisini savunan Bâtıniyye fırkasıdır. Ta'lîm öğretisine göre akıl ve duyular yeterli ve güvenilen birer bilgi kaynağı olmadıklarından her asırda insanlara hakiki bilgileri öğretecek mâsum imama uyulması gereklidir. Onlara göre gerçek bilginin kaynağı,

---

[395] Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 675–676.

[396] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 107; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 179.

doğruluğu ve imameti konusunda şüphe olmayan İsmâilî imamdır.[397] Bu anlayışın savunucusu olan Bâtınîler, imamın sorgusuz ve sualsiz taklit edilmesi gerektiğine inanmışlar ve bu anlayışı yaymaya gayret göstermişlerdir. Saffâr, bu anlayışı savunanlara, "Kimi taklit edeceğinizi nasıl belirliyorsunuz? Bir görüşün doğruluğu veya yanlışlığı taklit ile belirlenebilir mi?" sorularını yöneltmekte ve bu anlayışın zayıf noktasına dikkat çekmektedir. Ona göre bireylerin dinen hangi konulardan sorumlu olduğu, delille ispatlanan bilgilerle belirlenmelidir. Oysa sadece taklit yoluyla öğrenilen bilgilere dayanarak doğru bir din anlayışının tespit edilmesi mümkün olmaz. Çünkü taklit, kesin bilgiye ulaştıran bir bilgi yöntemi değildir. Taklitle öğrenilen konular, sadece bu yolla elde edilmişse, zıt konumda yer alan anlayışlardan ayırt edilemez. Mecûsîler, Yahûdîler ve Hıristiyanlar, atalarını taklit ederek inançlarını devam ettirmektedirler. Aynı zamanda da birbirlerini bâtıl inançları benimsemekle suçlamaktadır. Dolayısıyla kanıta dayanmadığı sürece sadece taklitle hangi inancın sahih olduğu belirlenemez. Ayrıca doğruyu belirlemek için düşünmenin gerekli olduğunu belirten birçok âyet[398] bulunmaktadır. Bu âyetlerde atalarına atıf yaparak inançlarını savunmaya çalışanlara, izledikleri yolun doğru olmadığı anlatılmaktadır. Konuyla ilgili aktarılan âyetlerde[399] muhataplar, peygamberin durumu konusunda düşünmeye davet edilmektedir.[400]

Saffâr, gerekçelerini belirterek taklit etmenin bilgi edinmenin temel yöntemi olamayacağını savunmaktadır. Bununla birlikte o, taklit sonucu bilgi edinilmesini

---

397 Şehristânî, *el-Milel,* s. 232–235; Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭıniyye*, s. 73; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 555; Daftary, *İsmaililer*, s. 515–518, 548; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 291; Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", s. 134.

398 ez-Zuhruf 43/24: *"Gönderilen uyarıcı: 'Eğer size, babalarınızı üzerinde bulduğunuz dinden daha doğrusunu getirmiş isem yine de bana uymazsınız?' dedi. Onlar: 'Doğrusu sizinle gönderilen şeyi inkâr ediyoruz' dediler.".* Sebe 34/46: *"(Resûlüm! Onlara) 'Size bir tek öğüt vereceğim: Allah için ikişer ikişer ve tek tek kalkınız, sonra düşününüz, göreceksiniz ki arkadaşınızda bir delilik yoktur. O yalnız çetin bir azabın öncesinde sizi uyarmaktadır".*

399 Bk. Sebe 34/46.

400 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 36, 117–118; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 131, 183–184.

tamamen de yok saymamaktadır.[401] Çünkü bazı insanların doğruyu taklit ederek öğrenmesi mümkündür. Saffâr, bu görüşünü, *"Eğer bilmiyorsanız Ehl-i zikr'e (bilenlere) sorunuz"*[402] âyetine dayandırmakta ve âyetteki "Ehl-i zikr" ifadesini etimolojik verilere dayanarak "bilenler" olarak tefsir etmektedir. Bu âyete dayanılarak taklidin bir öğrenme yöntemi olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü aklî önermeler üzerinde düşünerek (nazar) sonuca ulaşmak herkes için mümkün olmayabilir. Üstelik üzerinde düşünülecek önermeleri akılda tutabilme yeteneği çok fazla kişide bulunmamaktadır. Dolayısıyla taklit, aslî ve objektif bir bilgi kaynağı olmasa da tamamen de yok sayılamaz.[403]

2.5. ELEŞTİRDİĞİ BİLGİ ANLAYIŞLARI

Saffâr, elde edilme yöntemi açısından bilgi türlerini açıkladıktan sonra Ehl-i hakk'ın görüşüne uymayan bilgi anlayışlarını reddetmektedir.[404]

Onun, bilgi anlayışlarını eleştirdiği ilk grup, sadece zarurî bilgiyi kabul ederek kesbî bilgi türünü reddedenlerdir. Ona göre bu görüş, Mutezilî Sâlih Kubbe ile Şiâ ve Mu'tezile'den birer gruba aittir. Saffâr, bu görüşü kabul etmenin, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emreden Kur'an'ı inkâr anlamı taşıdığını düşünmektedir. Onun aktarımına göre bu görüşü benimseyen bazı Şiîler, kalbine Allah'a iman etmesi gerektiği bilgisi ulaşmayan kişinin dinen sorumlu olmayacağını iddia etmişlerdir. Oysa Allah'ın varlığını kavramak (maʿrifetullâh), istisnaları olmakla birlikte genel olarak kişinin aç ve susuz olduğunu bilmesi gibi zorunlu olarak kavranan bilgi kapsamına girmemektedir. Bu sebeple bireyler, akıllarını kullanarak Allah'ı tanımakla yükümlüdürler.[405]

Saffâr, iddia edilen bu görüşün kabul edilmesi durumunda kâfirlerin iman, ibadet ve yasaklardan sorumlu tutulamayacağına dikkat çekmektedir. Üstelik bu

---

401 Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* s. 4.
402 en-Nahl 16/43.
403 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 118–119; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 184.
404 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 112–116; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 181–182.
405 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 35–36; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 130.

görüşe uyulması durumunda, gayret sarf etmeden bekleyiş içinde olan insanlar Allah'ın varlığını kavrayamayacaklardır. Dolayısıyla insanların inanmalarına engel olacak bu düşünce, küfrü netice verdiği için küfürdür.

Saffâr, Şiîler'den bir fırkaya atfettiği "Bilgiler zarurî olarak elde edilir. Allah, öğrenmeyi değil, hakkı dil ile ikrar etmeyi emretmiştir. Bireylerin öğrenme ve öğrendiklerinin doğru olup olmadığını bilme imkânları yoktur" görüşüne de karşı çıkmaktadır. Ona göre Allah, hakkın hak bâtılın da bâtıl olduğunu göstermek için gerek yeryüzünde gerekse Kur'an'da deliller sunmuştur. Öğrenmeyi ve araştırmayı yok saymak Kur'ân'ın teşvik ettiği akıl yürütme eyleminin inkârı anlamına gelmektedir. Ayrıca *"Bilin ki Allah'tan başka ilah yoktur"* âyeti,[406] içerdiği "bilin" emriyle öğrenmeye vurgu yapmakta ve aktarılan iddiayı çürütmektedir.[407]

Saffâr, bilginin oluşumunu zarurî görmesi nedeniyle Câhız'ı açıkça tekfîr etmektedir. Ona göre bu görüşün kabul edilmesi, bilgiye ulaşmak için ortaya konulan gayretin emredilen ve sevap kazandıran bir eylem olmaktan çıkmasına ve bu eylemi terk edenin kınanmaktan ve cezalandırılmaktan kurtulmasına neden olacaktır.[408] Câhız'a göre bilgi vasıtalarıyla kazanılan bilgilerin zihinde teşekkülü yaratılışın bir gereği olarak tabiî ve zarurîdir. Gözünü açan insanın karşısındaki objeyi görmesi zorunlu olduğu gibi akletme gücünü nazarî konulara yöneltip düşünenlerin belli sonuçlara ulaşması da zorunludur. Bilginin oluşumunda insanın etkisi, duyularını ve akletme gücünü kullanma iradesiyle sınırlıdır. Kulun irade dışında bir fiili yoktur.[409] Câhız ve Ebû Ali el-Esvârî'nin öncüsü oldukları Ashâb-ı meârif denilen Mu'tezile kelâmcıları, bilginin zarûrî olduğunu savunmuşlardır. Buna karşın Kâdî Abdülcebbâr'ın da aralarında bulunduğu diğer Mu'tezile âlimleri ise bu görüşe karşı

---

406 Muhammed 47/19.

407 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 112–113; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 181–182.

408 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 728; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 518.

409 Çelebi, *Akılcılık*, s. 223–224; Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz: Kelâmî Görüşleri", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 24–26.

çıkmışlardır.[410] Saffâr'ın, Câhız'ın görüşünü aslî kaynağından öğrenme imkânı bulamadığı veya mezhep ön yargısıyla konuya yaklaştığı için küfür ithamında bulunarak aşırıya kaçtığını düşünmekteyiz. Çünkü Câhız, akıl yürütmenin gerekli olduğunu ve bireyin sorumluluğunu inkâr etmemektedir.

Saffâr, bilgilerin sadece insan doğasına dayalı olarak (cihetü't-tabʿ) edinileceği iddiasını da doğru bulmamaktadır. Çünkü kişi, faydasına olan bir konuyu zararlı; zararı dokunacak bir konuyu ise faydalı zannedebilmektedir. Bu sebeple de tercihlerinin tamamında doğruya ulaşması mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla bilgiler sadece insan doğasına değil, delile dayanılarak tespit edilmeli ve akılla değerlendirilmelidir.[411] Saffâr'ın bu itirazı İmam Mâtürîdî'nin konuya bakış açısı ile uyumludur. Mâtürîdî'ye göre Allah, insanın tabiatını (tab'), aslen iyi olmasa dahi zevk veren, hoşuna giden şeylere karşı yönelecek bir biçimde, aklını ise aslen iyi veya kötü olan şeyleri tanıyacak bir yapıda yaratmıştır. Bu nedenle insanın doğal olarak her zaman iyiye yöneleceği söylenemez. Dolayısıyla doğru bilgiye ulaşmanın yöntemi, insanın tabiatına meyletmesi değil, aklını kullanmasıdır. [412].

Saffâr, bilginin sadece "vehim" ile elde edileceğini savunanların da bulunduğunu belirterek bu görüşü fâsit olarak nitelendirmektedir. O, bu konudaki görüşünü, "vehm" kelimesinin etimolojisine ve bir hadise dayanarak açıklamaktadır. Vehim fiili, ikinci bâbdan (veheme-yehimü) çekimlendiğinde, kalbin, doğru olduğunu düşünerek bir şeye yönelmesi (zannetmek) anlamını ifade etmektedir. Kalp ise doğruya da yanlışa da yönelebilir. Bu sebeple sadece kalbin tercih ve yönelmesi doğruyu tespit için yeterli değildir. Dolayısıyla kalbin bir fonksiyonu olan vehim, temel bilgi kaynağı olarak kabul edilemez. Vehim fiili, dördüncü bâbdan (vehime-yevhemü) çekimlendiğinde ise yanılma ve hata (ġalat) anlamı içerir. Nitekim bir

---

[410] Çelebi, *Akılcılık*, s. 225–226.

[411] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 113–114; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 182.

[412] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* II, 255 (Âl-i İmran 3/14). Mâtürîdî'ye göre insanın psikolojik yapısı ile bilgiye yönelmesi arasındaki ilişkiyi ele alan bir çalışma için bk. Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, ss. 88–95.

hadiste, Hz. Peygamber'in sehiv secdesi yaptığı, "vehim secdesi" tabiriyle[413] ifade edilmektedir. Bu yüzden sadece vehim yoluyla bilgi edinilebileceğini iddia edenler, eğer kelimenin bu anlamını kastediyorlarsa, hata etmek anlamına gelen bu kavramın doğrunun ölçüsü olduğu iddiası temelden yanlıştır.[414] Görüldüğü gibi Saffâr, öncelikle, tartışmaya temel oluşturan kavramın etimolojik açıdan hangi anlamlara gelebileceğini tespit etmektedir. Vehim kelimesi için iki alternatif anlam söz konusudur. Kalbin bir şeye yönelmesi yani zannetmek ile hata etmek anlamları. O, muhataplarının ilk anlamı kastetmeleri ihtimaline karşı, "zannedilen" hükmün doğru veya yanlış olabileceğine dikkat çekmektedir. Böyle bir ihtimale götüren ve doğrulanma imkânı olmayan "yol", ona göre temel bilgi kaynağı olamaz. İddia sahipleri vehim kavramına hata etmek anlamını yüklüyorlarsa, böyle bir anlama sahip bir işlevin, bilgi kaynağı olamayacağı zaten çok açıktır. Saffâr'ın eleştirdiği bu görüşün kime ait olduğu tespit edilememiştir. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın vehimi iç idrak güçlerinden biri olarak kabul ettiği bilinmektedir. Ona göre vehim, dış duyulardan alınan ve tahayyül gücü tarafından birleştirilip ayrıştırılan duyumlar hakkında hükümler verir ve değerlendirmeler yapar. Bu güç, insan ve hayvanlarda bulunur. Koyunun, daha önce hiç deneyimi bulunmadığı halde kurdun kendisinin düşmanı olduğunu sezip kaçması, vehim gücüyle verilen yargılara örnektir. İbn Sînâ'ya göre mantıkî ayırımdan yoksun olan bu tikel yargılar (vehmiyyât), özellikle duyu ötesi alan hakkında ise doğru da yanlış da olabilir.[415] Saffâr, eğer İbn Sînâ'yı hedef almışsa reddettiği görüşle onun izahları arasında farklılık bulunduğu açıktır.

Saffâr'ın, bilgi anlayışlarını eleştirdiği gruplardan biri de müslüman müelliflerce Sümeniyye olarak anılan Budizm'dir. Sümeniyye, çelişkili sonuçlara sebep olduğu gerekçesiyle aklın bilgisel değerini reddederek yalnızca duyu

---

413 Bk. Dârimî, "Salat", 176.

414 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 114–115; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 182–183.

415 Bk. Ali Durusoy, "Vehim*", DİA*, Ankara 2012, XLII, 615-616. Ayrıca bk. a.mlf., "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesi'nin Diyalektiği", *MÜİFD*, sy. 38 (2005), ss. 126–136.

organlarıyla bilgi edinilmesini savunmaktadır. Ona göre bu düşünce yanlıştır. Çünkü bireylerin bir konuda sorumlu tutulmalarının ilk şartı duyu organlarının bulunması değil, akıllı olmalarıdır. Ayrıca akıl yürütme, belirlenen kurallara uyulması halinde çelişik sonuç vermez. Üstelik duyu organlarının algıladıkları duyumların anlamlandırılması da akılla sayesinde mümkün olmaktadır. Bu açıdan duyu organları akla muhtaçtırlar. Oysa akıl, idrâk etmek için duyu organlarına muhtaç değildir. Ayrıca duyu organları çocuk ve akılsızlarda bulunmakla birlikte bu kimselerin anlayış seviyeleri (idrâk) aklî melekelerine bağlı olarak tam değildir. Eğer iddia edildiği gibi bilgi sadece duyu organları ile elde edilseydi, çocuklar ve akıl hastaları ile akıl sağlığı yerindeki insanlar arasında sorumluluk açısından fark gözetilmemesi gerekirdi. Bir de daha önce hiç görülmeyen kişi veya objelerin var oldukları, akıl sayesinde bilinebilmektedir. Aktarılan gerekçeler sebebiyle ileri sürülen bilgi anlayışının doğru olmadığı açıktır.[416]

Saffâr, Berâhime'ye atfettiği bilginin sadece akılla elde edileceği düşüncesini de kabul etmemektedir.[417] Brahmanlar'a göre akıl bilgi kaynağı olarak yeterlidir, peygamberliğe ihtiyaç yoktur. Onlar, görüşlerini *"Peygamber aklın kabul etmeyeceği bir bilgi verirse, akıl bunu redder; akla uygun bir bilgi verirse, akıl bilgi edinmede yeterlidir, vahye ihtiyaç yoktur".*[418] şeklinde savunmuşlardır. Saffâr, sadece aklın yeterli olmadığını, insanın vahiy bilgisine de ihtiyacı olduğunu düşünmektedir.[419]

---

[416] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 115–116; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 183. Sümeniyye'nin duyuları tek bilgi kaynağı gören bilgi anlayışlarının Mâtürîdîlerce eleştirisi için bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 6 (trc. s. 9); Nesefî, *Tebṣıra,* s. 25; Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 43; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 555. Sümeniyye'nin bilgi anlayışının Eş'arîlerce eleştirisi için bk. Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 10–11; Dağ, *"Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi"*, s. 109.

[417] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 116; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 183.

[418] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 135–136; *Telḫîṣ (Tahkik II)*, s. 196. Berâhime'nin aklın yeterliliğine dayanarak peygamberliği inkâr etmesi hakkında bk Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 144–145; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerḥ*, s. 563–564; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 555; Şehristânî, *el-Milel,* s. 602 (trc. s. 453–454).

[419] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 135, 139; II, 850.

Saffâr'ın bu iddiaya karşı ortaya koyduğu cevap üçüncü bölümde "Aklın Bilgisel Değeri ve Sınırı" başlığı altında ele alınacaktır.

Saffâr, taklit etmenin tek bilgi edinme yolu olduğunu iddia ederek aklı ve diğer kaynakları reddeden bir gruptan bahsetmekte ve bu bilgi anlayışını da eleştirmektedir. Onun kastettiği grup mâsum imama uyulması gerektiğini savunan Bâtıniyye fırkasıdır. Saffâr'ın bu iddiaya cevabı "İttibâî Bilgi" başlığında ele alınmıştır.

3. AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

Bir İslâm âliminin akla ve nakle verdiği değer ile bu kaynakların verilerinin çatıştığı durumlarda takındığı tutum, onun yöntemini belirlemede önemli bir ölçüdür. Bu başlık altında Saffâr'ın akıl ve nakle verdiği bilgisel değer tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu sayede onun kullandığı kelâm yönteminin bilgisel temelleri ortaya konulmuş olacaktır.

3.1. AKLIN BİLGİSEL DEĞERİ VE SINIRI

Saffâr, aklı fonksiyonel olacak şekilde yaratanın Allah olduğunu ve bu yetinin mutlaka kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşünü öncelikle, "*Kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur"*,[420] *"Kalpleri vardır, kavramazlar; gözleri vardır, görmezler; kulakları vardır, işitmezler"*[421] ve *"Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennemlikler içinde olmazdık"*[422] âyetlerine dayandırmaktadır. Saffâr'a göre bu âyetlerde, her bir organın kendi işleviyle sorumlu olduğu anlatılmaktadır. Onun bu konuda aktardığı bir başka delil güvenilir kişilerce aktarıldığını söylediği Hz. Ebû Bekir ile Hz. Peygamber arasında geçen bir konuşmadır. Bu diyalogda insanların dünyada olduğu gibi âhirette de akıl yetisine sahip olacakları belirtilmektedir.[423] Saffâr'ın açık ifadelerinden ve konuyu ele almasından, duyu organları gibi Allah'ın verdiği bir yeti olan akla da değer verdiği ve bilgiye ulaşmada aklın kullanılmasını savunduğu anlaşılmaktadır.[424]

"Aklî Bilgi" başlığı altında açıklandığı üzere Saffâr'a göre aklın iki işlevi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, düşünmeden ve akıl yürütmeden direkt olarak kavrama fonksiyonudur. Aklın ikinci işlevi ise düşünmeden bilinmesi mümkün olmayan konuları akıl yürütme işlemiyle bilmesidir. Ona göre her bir duyu organının kendine

---

420 el-İsra 17/36.
421 el-A'râf 7/179.
422 el-Mülk 67/10.
423 Bk. İsfehânî, *Ḥilyetü'l-evliyâ'*, I, 21; İbn Hacer Askalânî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, I-XIX, Dâru'l-Âsıme, 1419/1997, XII, 126 (nr. 2793).
424 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 127–128; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 191.

mahsus alanda görev yapması nasıl gerekli ise akıl yürütülerek bilgi edinilecek konularda da akla başvurulması zorunludur.[425]

Saffâr, istidlâl kurallarına uyulması halinde aklın kendi bilgi alanında doğru sonuçlara ulaşılabileceğini savunmaktadır. Akıl yürütmenin kuralları hakkında daha önce bilgi verilmiştir.

Saffâr, kurallara uygun şekilde yapılan akıl yürütmenin "akliyyât" alanında bilgiye ulaştıracağını düşünmektedir. Bununla birlikte akıl yürütme şartlarına uyulsa bile nazar ile bilgi edinme imkânı bulunmayan aklın bilgi alanına girmeyen konularda, bu yolla bilgi edinilemez.[426] Ona göre ibadetlerin ve dinî hükümlerin nasıllığının ve niceliğinin belirlenmesi aklın kesin hüküm veremeyeceği "mümkin" bilgi alanı kapsamındadır. Bu alanda temel bilgi kaynağı, sahîh nakildir. Aklın ve naklin bilgi alanı konusunda ayrıca bilgi verilecektir. Saffâr'a göre naklin kendi bilgi alanı bulunsa da akla her zaman muhtaçtır. O, naklin akla muhtaç olduğu görüşünü iki şekilde delillendirmektedir:

a) İşitilen konular yalnızca akılla anlaşılır.

b) Nakille ulaşan bilgilerin doğru olup olmadığı akılla tespit edilir.[427]

Saffâr, aktardığımız görüşleri ile akla kendine ait önder olduğu bir bilgi alanı tanıdığı gibi duyumların bilgiye dönüştürülmesi, vahyin anlaşılması, hadislerin doğruluğunun tespiti ve kritiği görevlerini de akla yüklemektedir. Onun bilgi anlayışında akıl, merkezi bir konumdadır.

Onun aklî ve naklî bilgiye verdiği değeri, bu bilgi kaynaklarını kabul etmeyen muhalif düşünce ve inanç sahiplerine karşı ortaya koyduğu savunmalardan da

---

425 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 129; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 191.

426 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 108; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 180. Şartlarına uyulduğu zaman aklî istidlâlin doğru bilgiye ulaştıracağının kabulü hakkında bk. Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 43; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 9; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 18 (trc. s. 57); a. mlf., Sâbûnî, *el-Kifâye,* vr. 5[a].

427 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 119 (السمع الصحيح في السمعيات وهذا السمع لا يستغنى عن العقل لان السامع لا يفهم ما يصح الا بالعقل ولا يمكنه التمييز بين السمع الصحيح وغير الصحيح الا بالعقل); *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 184. Bilgi kaynaklarının aklın temyiz ve değerlendirmesine muhtaç olduğu konusunda benzer ifadeler için bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 86 (trc. s. 169).

çıkartmak mümkündür. Örneğin Brahmanlar'a aklı asıl bilgi kaynağı olarak kabul ederek vahyi, peygamberliği ve ilâhî kitapları inkâr etmeleri sebebiyle karşı çıkmaktadır. Onlar, *"Peygamber, aklın kabul etmeyeceği bir bilgi verirse, akıl bunu kabul etmez; akla uygun bir bilgi verirse, akıl bilgi edinmede yeterlidir, vahye ihtiyaç yoktur."* iddiasında bulunmuşlardır. Saffâr; akıl, din ve dünya işleriyle ilgili birçok konuda peygamberlere ve ilâhî kitaplara muhtaçtır diyerek, ileri sürülen iddiayı kabul etmediğini belirtmekte ve kendi görüşünü savunmaktadır. Bunun için öncelikle;

1) Aklın dinî hükümler ve ibadetlerle ilgili konularda (umûru'd-dîn), vahye muhtaç olduğunu ispat etmeye gayret etmektedir. Ona göre;

1a) Nimet veren yüce yaratıcıya nasıl şükredileceği konusunda akıl kesinlikle vahiy bilgisine muhtaçtır. Her ne kadar nimet verene şükretmenin gerekliliğini akıl kavrasa da şükrün nasıl yapılacağını tam olarak tespit edemez. Çünkü ihtimaller düşünüldüğünde bir harekette bulunarak veya bulunmadan ya da herhangi bir eylemde bulunarak şükür ve ibadet görevi yerine getirilebilir. Bu ihtimallerden hangisi ile şükür ve ibadet sorumluluğunun yerine getirileceğini ise akıl tek başına kavrayamaz ve belirleyemez. Dolayısıyla akıl, ibadetler ve dinî uygulamalarla ilgili Allah'ın vahyine ve peygamberlerin tebliğine kesinlikle muhtaçtır.

1b) Akıl, müjdelenen (beşârât) ve yasaklanan (nezârât) tutum ve davranışların neler olduğunun bilinmesi konusunda vahiy bilgisini yok sayamaz ve gözardı edemez. Bu konularda vahyin desteğine ihtiyaç duyar.

1c) Sosyal düzen ve ahlâkî yapıda görülen bozukluğun (fesat) azaltılması konusunda, akıl peygamberlerin yardımına ihtiyaç duyar. Eğer peygamberler olmasaydı, mutlaka yeryüzünde şimdikinden daha fazla fesat ve düzensizlik olurdu.

1d) Allah'ın varlığı, naklî (semʿî) deliller sayesinde daha fazla insan tarafından kavranır. Bilindiği gibi bu konuda aklî bilgiler de bulunmaktadır. Bununla birlikte anlaşılması zor olan aklî delilleri ancak bu alanda (ilm-i istidlâl) bilgi ve anlayış sahibi

kişiler kavrayabilir. Oysa insanların bir kısmı bu kabiliyete sahipken, diğerleri değildir. Bu nedenle akıl, vahyî bilgiyi gözardı edemez.[428]

Saffâr; **2) Aklın, dünya işleriyle ilgili konularda da vahyî bilgiye muhtaç olduğunu** düşünmektedir. Ona göre;

2a) Faydalı ve zararlı maddelerin neler olduğunun öğrenilmesi konusunda akıl, peygamberlerin öğretimini yok sayamaz.

2b) Gıda ve şifalı maddeler ile ilaçların doğru karışım ölçüsünün bilinmesinde peygamberlerin öğretimine ihtiyaç duyulur.[429] Sayılan bu gerekçeler, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları tarafından farklı lafızlarla tekrarlanan düşüncelerdir.[430]

Saffâr'ın dünya işleri ile ilgili ileri sürdüğü gerekçeler, Hz. Âdem'den itibaren her bir peygamberin bir meslek sahibi olduğu ve insanlara bu alanda da öğretmenlik yaptığı düşünüldüğünde isabetlidir. Dinî uygulamalar ve dünya işleri ile ilgili bilgi alanlarında aklın vahyin önderliğine veya desteğine ihtiyaç duyduğuyla ilgili Saffâr'ın açıklamaları, onun aklın ve vahyin bilgi alanı hakkındaki görüşleriyle uyumludur. Saffâr; Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin de benimsediği din-şeriat ayrımını,[431] yani inanç konuları ile ibadetler gibi dinî uygulamalar arasında "insan aklının bilgiye ulaşması" açısından fark görmektedir. Akıl, bir yaratıcının ve nimet verenin bulunduğunu yani dini kavrasa da ibadet ve şükrün nasıl yapılacağını yani şeriat hükümlerini belirleyemez, tereddütte kalır. Bu nedenle de akıl, dinî hükümleri içeren bilgi alanında vahyin belirlemesine muhtaçtır.

Saffâr, bilgiye ulaşmada akla değer vermekte ve aklın kullanılmasını savunmaktadır. Bununla birlikte o, akla değer vermenin, aklın mûcib (dinî hüküm vazeden) konumuna yükseltilmesi anlamına gelmediğini özellikle belirtmektedir. Ona göre mûcib sadece Allah'tır. Allah, insana kendi fiillerini yaratma gücünü ve yetkisini

---

[428] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 135–136, 802 dip. 1; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 196.
[429] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 136; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 196.
[430] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 275–276; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 45–46 (trc. s.103–104).
[431] Ebû Hanîfe, *el-ʿÂlim*, s. 16–17; Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* V, 137 (el-En'âm 6/90).

emanet etmediği gibi (tefvîz), akla da zorunlu kılma ve dinî hüküm koyma yetkisini (îcâb) vermemiştir. Dolayısıyla Saffâr'a göre Allah insanları kendi fillerinin hâlıkı (yaratıcısı) yapmıştır demek doğru olmadığı gibi Allah aklı mûcib kılmıştır sözü de hatalıdır. Aklın mûcib olmaması, kullanılmayacağı anlamına gelmemektedir. Akıllı kişilerin, Allah'ın da emrettiği şekilde aklın rehberliğine (delîlü'l-aḳl) başvurması gereklidir.[432]

Saffâr; Mu'tezile'nin, aklı mûcib konumuna yükselttiğini düşünmektedir. Onun ifadesi ile Ehl-i hak ise akla mûcib yetkisini tanımamış, bunun yerine aklı bilgiye ulaşmada bir âlet olarak görmüştür. Ayrıca Mu'tezile aklın kesin sonuca (zorunluluğa) ulaşmasını üç aşamada mümkün görmektedir: 1) Bilgi edinme imkânı (Temekkün mine'l-maʿrife); 2) Kişinin bilgiye yönelmesi hali (İrade durumu). 3) Bilginin zorunlu/kesin olması hali (vücûbu'l-maʿrife). Böylece Mu'tezile, bir şeyin zorunlu olabilmesi için o konudaki bilginin kesin olmasını şart koşmaktadır. Saffâr, her insanın aklını kullanma kapasitesi aynı değildir diyerek Mu'tezile'nin bu anlayışının Ehl-i hakk'ın görüşüne aykırı olduğunu belirtmektedir. İtirazını, Mu'tezile'nin iddia ettiği aklın hedefe ulaşmada katetmesi gereken bu üç aşamayı her insanın tamamlamasının mümkün olmamasına dayandırmaktadır. Bu itiraza, insanların aklî melekelerini kullanma oranı aynı olmadığı için hak vermek gerekir.[433] Onun aklın mûcib olduğu iddiasına karşı çıkması, aklın kullanımıyla ilgili pratik hayatta görülen sonuçlara dayanmaktadır. Çünkü Kur'an'da yer alan düşünmeyi teşvik eden âyetlere rağmen mü'minlerin çoğu bu faaliyeti yerine getirmemektedir. Bu sebeple aklın mûcib olduğu iddiası teorik planda mümkün olabilse bile pratik hayatta mümkün görünmemektedir.

---

[432] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 133–134; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 194–195.

[433] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 144–145; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 201–202. Mu'tezile'nin aklı mûcib veyâ hâkim saydığı hakkındaki rivayetler ve tahlili için bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 207 (trc. s. 299); Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matüridî", *EÜİFD,* sy. 4 (Kayseri 1987), s. 64–66 (Mu'tezile aklı eşyada bulunan zâtî nitelikleri idrâk edici olarak kabul etmekte ve hükmü mecaz olarak asla nisbet etmektedir. Din aklın idrâk ettiği hükmü te'kit eder), 74–75; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜİFD*, sy. 16–17 (1998–99), s. 82–84.

İmam Mâtürîdî de nefsanî duygular, işlerin yoğunluğu ve duygusal durum gibi çeşitli etkenler sebebiyle aklın doğruya ulaşmasının güçleştiğini belirtmektedir.[434]

Ebü'l-Usr el-Pezdevî ile Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de aklın iyi ve kötüyü (hüsün-kubuh) bileceğini kabul etmekle birlikte, bir şeyin güzel veya kötü olduğu hükmünü Allah'ın belirleyebileceğini savunmaktadırlar.[435] Ebû Şekûr el-Keşşî ise âlimlerimiz Mu'tezile'nin aksine aklın mûcib olduğunu kabul etmemişlerdir. Îcâb (dinî hüküm vazetme), Allah'a mahsustur demektedir.[436] Keşşî'ye göre ibadetler ve dinî hükümler alanında vücûbun (zorunlu kılmanın) delili, nakildir. Çünkü bu konularda akılla bilgiye ulaşılmaz. Oysa bir yaratıcının bulunduğunu ve onun bir olduğunu (vahdaniyeti) aklın istidlâli ile bilinebilir. Bununla birlikte akıl mûcib değildir. Sadece akıl (bi-mücerredi'l-aḳl), zorunlu kılamaz. Dinî mükellefiyet, aklın bulunması ile değil ilahî hitap ile başlar. Keşşî, bu konuda Eş'arîler'in görüşünü benimseyerek Ebû Hanîfe ile İmam Mâtürîdî'nin anlayışından uzaklaşmıştır.[437] Alâeddin es-Semerkandî ise hakiki anlamda akla mûcib denilemeyeceğini, dinî hükümler (ahkâm) konusunda vâcib kılma yetkisinin yalnızca Allah'ta olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte bazı âlimlerin aklı, bilgi sağlaması ve delil olması açısından mecazen mûcib olarak adlandırığını belirterek bu kullanımı makul görmektedir.[438]

Aynı kelâm anlayışına mensup Sâbûnî ise aklın zorunlu kılmasını yorumlayarak kabul etmektedir. Ona göre imanın akıl yoluyla vâcip olmasının anlamı, kişinin yapmakla mükâfata veyahut terketmesiyle cezaya müstahak olması demek değildir. Çünkü mükâfat ve ceza ancak nakille belirlenir. Bunun mânası, Yüce Yaratıcı'nın varlığını benimsemenin ve onu inkâr etmemenin daha mâkul ve daha

---

[434] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* IV, 262; a. mlf., *Kitâbü't-Tevḥîd,* s. 284. Aktarılan tespit ve ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 94-95.

[435] Pezdevî, *Uṣûlü'l-Pezdevî*, I, 461; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 92 (trc. s. 132).

[436] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 9[a]-10[a].

[437] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 10[b]-11[a], 11[b] (Ehl-i sünnet'e göre iman etmezlerse kâfir olmazlar), 13[a] (Nazar ve teemmülü terkedenin küfrüne hükmedilmez), 13[a] (Vücûbun delili akıl değil, hitaptır).

[438] Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 193, 750.

doğru olduğu anlamındadır. Çünkü akıl inanma ile inkâr etmenin aynı olmadığını anlar. Aklın şükretmeyi zorunlu kılması ise Allah'ın lütufkârlığını anlamasından ibarettir.[439]

Saffâr, Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini takip ederek ilahî hitap olmasa bile akıllı kimselerin yüce bir yaratıcının var olduğuna ve bir olduğuna inanmalarının gerekli olduğunu, aksi takdirde sorumlu olacaklarını savunmaktadır. Bununla birlikte o, akılla bilinmesi mümkün olmayan ibadetler ile dinî uygulamaları[440] bu kapsamın dışında tutmaktadır.

3.2. NAKLİN KAPSAMI VE BİLGİSEL DEĞERİ

Saffâr'a göre sadece nakille öğrenilebilecek belli konular bulunmaktadır ve bu alanda temel bilgi kaynağı sahîh nakil (es-semʿü's-saḥîḥ)'dir.[441] Allah'ın peygamber ve kitap göndermesinin bir hikmeti de bu ihtiyaca cevap vermektir.[442]

Naklin kapsamına Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler girmektedir. Kur'ân'ın bilgisel değeri konusunda, müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Yapılan tartışmalar Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumuyla ilgilidir. Oysa hadislerin durumu böyle değildir. Saffâr, nakledilen rivayetler içinde doğru olmayanların da bulunabileceğini kabul etmekte ve sahîh olmayan nakillerin tespiti görevini akla yüklemektedir.[443] Kur'ân'ın anlaşılması ve hadisin bilgisel değeri konularında ayrı başlıklar altında bilgi verilecektir.

---

439 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 87 (trc. s. 170).

440 Kâdî Abdülcebbâr da bir fiilin iyi olup olmadığını aklın bilebileceğini, ancak o fiilin yapılmasının fıkhî hükmünün akıl tarafından bilinemeyeceğini savumaktadır. Çünkü yapılması iyi olan bir fiil, hüküm açısından mübah, mendup veya vacip olabilir. Bu yüzden fıkhî hüküm konusunda akıl herhangi bir hüküm vermeyerek, bunu nakle bırakmak zorundadır. Bk. *el-Muġnî,* XVII, 243; Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi", s. 98.

441 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 119 ; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 184.

442 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 142–144; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 201.

443 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 119; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 184.

3.2.1. Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumu

Saffâr, asıl olarak yetkin bir fakih ve mütekellimdir. Tefsir ve tefsir usûlü ile ilgili herhangi bir eseri ise bulunmamaktadır. Bununla birlikte o, kelâmî tartışmalar bağlamında Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili tefsir usulüne dair bazı konulara değinmektedir.

Saffâr, Kur'an'a uymanın (ittibâ) ve ona sıkıca bağlanmanın (temessük) gerekli olduğunu belirtmektedir. O, bu konuda *"Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın, parçalanmayın"* âyetini[444] delil olarak aktarmaktadır. Ona göre âyette sarılmanın emredildiği "ḥablullâh" (Allah'ın ipi) benzetmesi ile Kur'ân kastedilmektedir. Saffâr, bu görüşünü, biri Hz. Ali'den rivayet edilen üç farklı hadisle[445] desteklemektedir. Ayrıca İbn Mes'ûd'un, bu tabiri Kur'ân olarak yorumladığını da belirtmektedir.[446] Kur'ân-ı Kerîm'e uymak ve bağlanmak için öncelikle onun Allah'tan geldiğinin kabul edilmesi, sonrasında ise içeriğinin anlaşılması gereklidir. Saffâr, edebî özelliklerine ve muhtevasına dayanarak Kur'ân'ın vahiy ürünü olduğunu ayrıntılı şekilde izah etmektedir.

Saffâr, Kur'ân'da gerçek anlamda bir çelişki ve ihtilafın bulunmadığını kabul etmekte ve savunmaktadır. Bu kapsamda *"Sizin kitabınızda, 'Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda birçok aykırılık bulurlardı'*[447] *denilmektedir. Oysa Kur'ân'da nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, mücmel-mufassal, umûm ve husûs gibi konularda birçok ihtilaf bulunmaktadır"* itirazını aktarmakta ve cevaplandırmaktadır. Ona göre bu iddiayı ileri sürenler, ihtilafın ne olduğunu bilmemektedirler. Çünkü ihtilaf, her biri diğerine göre zıt konumda olan yöntem (ṭuruḳ), inanç ve ifadeler için söz konusudur. Kur'ân'da bu anlamda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ayrıca ihtilaf,

---

444 Âl-i İmrân 3/103.

445 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 788; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 543. Kur'ân'ın "Hablullah" olduğunu ifade eden hadisler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 3, 14, 17; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 37; Ebû Dâvûd, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1; Tirmizî, "Menâkıb", 32.

446 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 788; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 543.

447 en-Nisâ 4/82: *"Kur'ân'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda birçok aykırılıklar bulurlardı.".*

mezmûm (kınanan) ve mahmûd (övülen) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. **Mezmûm ihtilaf**, ifadede tenâkuz ve tefâvüt gibi hikmete aykırılığın bulunmasıdır. **Tenâkuz** (çelişki); sözün ilk kısmının sonuna, son kısmın ise baş tarafına aykırı olmasıdır. **Tefâvüt** (uyumsuzluk) ise sözün edebî açıdan bir kısmının beliğ, diğer kısmının çok basit (merzûl) olması veya bir kısmının doğru, diğer kısmının hatalı olmasıdır. Dolayısıyla mezmûm ihtilaf ve hikmetsizlik, Kur'ân'da asla bulunmamaktadır. **Mahmud (övülen) ihtilaf** ise hikmete uygundur. Kur'ân'da hikmete aykırılık bulunmaz. Akıllı kişi, düşündüğü zaman bunu kavrayabilir. Bu sebeple Allah, *"Kuran'ı durup düşünmüyorlar mı?"* hitabı ile kullarının Kur'ân'ı düşünmelerini istemektedir. Bu âyetin devamında "*Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda birçok aykırılıklar bulurlardı."*[448] buyrularak, Kur'ân vahiy ürünü olmasaydı, incelenmesi durumunda onda birçok çelişki tespit edileceği bildirilmektedir. Saffâr'ın bakış açısına göre Kur'ân'da mezmûm çelişki asla bulunmaz. Bununla birlikte ilk bakışta çelişkili olduğu zannedilen muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh ile umûm ve husûs ifadeler, aslında çelişki içermemektedir. Zira dikkatli şekilde düşünüldüğünde bu âyetlerin bir hikmete dayandığı anlaşılabilir. Saffâr'a göre Kur'ân'da çelişki bulunduğu iddiası; **a)** âyetlere yüzeysel bakılmasından[449] ve **b)** Arap diline hâkim olunmamasından kaynaklanmaktadır.[450] Onun, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasıyla ilgili görüşleri, tefsir ve te'vil konusundan başlanarak ele alınacaktır.

3.2.1.1. Tefsir -Te'vil Ayırımı

Sözlük anlamı bakımından farklı anlamlar içermekle beraber te'vil kavramı ilk dönemlerde ve örfî kullanımda, açıklama anlamına gelen tefsir kavramının eşanlamlısı olarak kullanılmıştır. Bu kullanımda, kullanan kişi bakımından herhangi bir ayırım

---

[448] en-Nisâ 4/82.

[449] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 784–786; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 541.

[450] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 788; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 542–543.

yapılmamış, te'vil ve tefsir kelimeleri belli kişi veya zümreye hasredilmemiştir.[451] Ancak tefsir kavramı, kullanım itibariyle yaygınlık kazanmış ve zamanla bu kavramlar arasında fark görülmeye başlanmıştır. Tefsir kavramını daha çok lafza, te'vili mânaya tahsis edenler olduğu gibi tefsiri rivayetlere, te'vili ise dirayete hasredenler de olmuştur.[452]

Mâtürîdî, bu kavramlar arasında farklılık olduğunu kabul etmektedir. Ona göre tefsir yapmak sadece sahâbîlere, te'vil ise fakihlere (âlimlere) mahsustur *(et-Tefsîr li'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-teʾvîl li'l-fuḳaha)*. Daha açık bir ifade ile ona göre tefsir âyetin mânasını "Allah'ın muradı şundan ibarettir" diyecek kesinlikte tespit etmektir. Bu tespiti, âyetlerin ne münasebetle ve hangi konularda indirildiğini bilen sahâbîler yapabilir. Te'vil ise mânayı muhtemel anlamlardan birine kesin bir belirlemede bulunmadan yöneltmektir. Bu ise âlimlerin yapabileceği bir iştir.[453]

Saffâr, tefsir ve te'vil kavramlarının aynı anlama gelmediğini düşünmektedir. Ona göre **tefsir**, kelimede bulunan lafız yönünden kapalılığın giderilmesidir. Daha açık bir ifade ile az bilinen kapalı bir kelimeyi (müştebehi), daha bilinir olan başka bir sözcük ile açıklamaktır. Örneğin "rayb" kelimesini, anlamı daha iyi bilinen "şekk" (şüphe) sözcüğü ile açıklamak tefsire örnektir. Benzer şekilde "hüdâ" kelimesi, "tevfîk" (Allah'tan yardım gelmesi) veya "beyân" (Allah'tan açıklama gelmesi) olarak tefsir edilebilir. **Te'vil** ise kelimede bulunan anlam yönünden kapalılığın giderilmesidir. Bir başka deyişle, birden fazla mânaya gelen bir kelimenin, sözü söyleyenin kastına en uygun muhtemel anlamının belirlenmesidir.[454] İmam Mâtürîdî ile Saffâr'ın bu kavramlara yükledikleri anlamlar farklı olsa da her ikisi de tefsirin te'vile göre daha kesin bir anlam taşıdığını kabul etmektedirler. Ayrıca her ikisine göre

---

[451] Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 89. Tefsir ve te'vil kavramları hakkında bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, Dâru't-Türâs, Kahire 1404/1984, II, 146–149.

[452] Zerkeşî, *el-Burhân,* II, 149–153.

[453] Bk. Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* I, 3. Ayrıca bk. Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 90–93.

[454] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 793–794. Tefsir-te'vil konusundaki bölüm *Telḫîṣ*'in H. Mahmûd tahkikinde (krş. s. 545–797) ve Âtıf Efendi yazmasında yer almaz. Krş. *Telḫîṣ (Âtıf Efendi),* vr.156^{b}.

de te'vil, kelimenin en uygun mânasının tercihinde aklın kullanılması sebebiyle aklî bir işlemdir. Bununla birlikte Saffâr, Mâtürîdî gibi tefsiri sadece sahâbîlere özel bir işlem olarak tarif etmemektedir. Onun kelâm anlayışına göre kelimelerin dildeki asıl anlamları tespit edilerek yani semantik tahlillere dayalı olarak tefsir faaliyeti yapılabilir. Bu konuda, "Lugavî (Semantik) İstidlâl" başlığı altında bilgi verilecektir.

Saffâr, tefsir ve te'vilde ortaya çıkan hataların Kur'an'dan değil, onu anlamaya çalışan insanların lafızları anlamadaki hata ve ön yargılarından kaynaklandığını ifade etmektedir.[455] Bu sebeple o, Kur'ân'ın belli kurallara uyularak tefsir ve te'vil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu konuda ilkeli davranmamakla suçladığı Bâtınîler'i eleştirmektedir. Ona göre Bâtınîler, âyetleri Arap dilinin kurallarına ve İslâm'ın Arapçadaki anlamına ve ruhuna aykırı şekilde yorumlamaktadırlar. Kelime-i şehâdeti, namazı, orucu ve haccı te'vil etmeleri, onların hatalı yorumlarına örnek gösterilebilir[456] Saffâr, Ebû Mansûr el-İclî'nin (ö. 123/741) kurucusu olduğu Mansûriyye fırkasının cennet ve cehennemi bu dünyadaki mutluluk ve mutsuzluk şeklinde yorumlamaları sebebiyle inkâra düştüklerini açıkça dile getirmektedir.[457] Bilindiği gibi İhvân-ı Safâ mensupları da cennet ve cehennemi, cismânî haşri dillendirmeden salt ruhânî haller olarak yorumlamışlardır.[458]

Keyfî yorumlara karşı çıkan Saffâr'a göre Kur'an yorumu;

a) Dil kurallarına *(ʾaṣlü'l-ʿArabiyyeti)* aykırı olmamalıdır.

b) İslâm'ın Arapçadaki (teslim olma) anlamına *(mâ ʿaleyhi'l-İslâm fi'l-ʿArabiyyeti)* aykırılık taşımamalıdır. Bu madde; yorum, İslâm'ın başlangıcından itibaren tarihen sabit olan uygulamalara aykırı olmamalıdır şeklinde de anlaşılabilir. Ona göre bu şartlara uymayan te'viller, dilin içinin boşaltılarak tamamen işlevsiz olmasına (taʿtîl) ve gerçeklerin inkâr edilmesine kapı aralamaktadır.[459]

---

[455] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 793. Mâtürîdî de aynı kanaattedir [*Kitâbü't-Tevḥîd,* s. 354 (trc. s. 341)].
[456] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 849.
[457] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 851, 868–869.
[458] Bk. Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*, s. 339.
[459] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 849.

Saffâr'ın bu görüşleri bugün de güncelliğini ve haklılığını korumaktadır. Kişilerin karşılıklı iletişim kurabilmeleri ve dilin işlevsel olabilmesi, dil kurallarına uyulmasına ve kelimelerin asıl anlamlarının korunmasına bağlıdır. Dili korumak, konuşma dili için önemli olduğu gibi din dili için de gereklidir. Aksi halde Kur'ân, şifresiz anlaşılmayan gizemli bir kitap olarak algılanır. İçinde yaşadığı toplumda Bâtınî yorum çabalarının artması, onun Kur'an yorumunu belli bir sistematiğe dayandırmasında etkili olmuştur. Onunla aynı dönemde yaşayan Gazzâlî, Bâtınîler'in belli bir kurala dayanmayan te'villerinin önüne geçmek amacıyla mantık "silahını" kullanmayı tercih etmiş ve önermiştir. Saffâr ise semantik anlama yöntemini bu problemin çözümü olarak görmektedir.

3.2.1.2. Muhkem ve Müteşâbih Konusuna Yaklaşımı

Saffâr, Kur'ân'da ihtilâf ve çelişki bulunmadığını savunurken, muhkem ve müteşâbih konusuna değinmektedir. Konuya yüzeysel bakanların Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih ifadelerin bulunmasını hikmete uygun bulmayacaklarını belirtmektedir. Çünkü âyetlere yüzeysel bakıldığında çelişki olduğu sanılabilir. Bu konuda o şu örnekleri aktarmaktadır: *"… âyetleri sağlamlaştırılmış bir kitaptır*" âyetinde[460] Kur'ân, "iḥkâm" (sağlamlaştırılmış) olarak nitelenmektedir. *"Allah, sözün en güzelini birbirine benzeyen bir kitap olarak indirdi."* âyetinde[461] Kur'an, "teşâbüh" (birbirine benzeyen) sıfatıyla anılmaktadır. "*Onun bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitap'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir*" âyetinde[462] ise bazı âyetler, "ihḳâm"

---

[460] Hûd 11/1: *"Elif. Lâm. Râ. (Bu sana indirilen), hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır".*

[461] ez-Zümer 39/23: *"Allah sözün en güzelini, birbirine benzeyen ve bıkılmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi. Rablerinden korkanların, bu Kitab'ın etkisinden tüyleri ürperir, derken hem bedenleri ve hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu Kitap, Allah'ın, dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren olmaz".*

[462] Âl-i İmrân 3/7*: "Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak aklıselim sahipleri düşünüp anlar".*

(sağlamlaştırılmış), bir kısmı ise "müteşâbih" (benzeşen) olarak nitelenmektedir. Ona göre âyetlerin zâhirine bakan ve çelişki olduğunu düşünen kişi, ayrıntılı şekilde düşündüğü (tedebbür) takdirde, gerçekte ihtilâf olmadığını ve çelişki sanılan ifadelerin hikmete uygun olduğunu anlayabilir. Çünkü Allah, Kur'ân'ın "bâtıla karşı sağlamlaştırılmış olduğunu" "iḥkâm" sıfatı ile "hüküm açısından âyetlerin birbirlerine benzediğini" ise "teşâbüh" nitelemesiyle belirtmektedir. "Müteşâbih", "eşbâh" (tekili şibh) yani benzeşen anlamındadır. *"Teşâbehet ḳulûbühüm" (kalpleri birbirine benzedi)* âyeti[463] müteşâbih sözcüğünün birbirine benzeme anlamı içerdiğini göstermektedir. Çünkü bu âyette "teşâbehet" fiili "iştibâh" (benzerlik-benzeşmek) anlamında kullanılmaktadır. *"İnne'l-baḳara teşâbehe ʿaleynâ" (Sığırlar, bizce, birbirine benzemektedir)* âyetinde[464] de "teşâbehe" eylemi "birbirine benzemek" anlamını ifade etmektedir.[465]

Saffâr'ın bu açıklamaları İmam Mâtürîdî'nin dilsel izahları ile uyumludur. Mâtürîdî, Bakara sûresinde aktarılan söz konusu âyete dayanarak "müteşabih"in başkasına benzer anlamına geldiğini ve benzeşmeden dolayı o ifade ile ne kastedildiğinin açıkça anlaşılamadığını düşünmektedir.[466]

Saffâr, müteşâbih kelimesinin etimolojik ve semantik tahliline dayanarak âyetlerin bir kısmının muhkem, bir kısmının müteşâbih olmasını şöyle açıklamaktadır. Muhkem âyetlerin ifade ettikleri anlam, "mübeyyen"dir yani apaçıktır. Bu âyetlerin te'vil edilmesine ve anlaşılmaları için özel bir gayret sarf edilmesine (istinbâta) gerek yoktur. Müteşâbih âyetler ise mâna yönünden benzerdir ve net değildir (müştebehü'l-hükm). Bu âyetlerin te'vil edilmesine ve mânalarının anlaşılması için gayret sarf

---

[463] el-Bakara 2/118. *"Bilmeyenler dediler ki: Allah bizimle konuşmalı ya da bize bir âyet (mûcize) gelmeli değil miydi? Onlardan öncekiler de işte tıpkı onların dediklerini demişlerdi. Kalpleri (akılları) nasıl da birbirine benzedi! Gerçekleri iyice bilmek isteyenlere âyetleri apaçık gösterdik".*

[464] el-Bakara 2/70: *"Bizim için, Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın, nasıl bir inek keseceğimizi anlayamadık. Biz, inşaallah emredileni yapma yolunu buluruz, dediler.".*

[465] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 785–786; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 541–542. Müteşâbih kavramı ve müteşâbih ifadelerin anlaşılması hakkında bk. Pezdevî, *Uṣûlü'l-Pezdevî*, I, 228–237; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 357–359, 361–363.

[466] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* II, 244.

edilmesine gerek duyulmaktadır.[467] Onun da örnek verdiği gibi Allah İsrailoğullarına bir ineği kesmelerini emredince, onlar ineklerin birbirine benzediğini ifade eden "müteşâbih" sözcüğünün kendisinden türetildiği birbirine benzemek anlamındaki "teşâbehe" fiili ile itirazda bulunmuşlardır. Daha sonra Allah, onlara kesmeleri gereken ineğin özelliklerini ayrıntılı olarak belirterek, ileri sürdükleri benzerliği ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla Kur'an'da yer alan örneğin Allah hakkında kullanılan "yed" (el) sözcüğünün ne anlama geldiğinin tespiti amacıyla gayret sarfedilmesi ve düşünülmesi gerekmektedir.

Saffâr'a göre müteşâbih âyetlerin Kur'an'da yer almasının hikmeti, bu yüce kitabı anlayabilmek için araştırma yapılmasının bir gereklilik olarak görülmesini sağlamaktır. Çünkü ona göre Kur'ân, ihmal edilmesi için değil âyetlerinden ders alınması için zamana yayılarak belli bir süreç içinde indirilmiştir. *"Sana bu mübarek Kitap'ı, âyetlerini düşünsünler (li-yeddebberû) ve aklı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik"* âyeti,[468] bu tespiti doğrulamaktadır. Bu nedenle kişi, yapması imkânsız olmadığı sürece, güç yetirebildiği ölçüde Kur'ân'ı anlamaya (istinbâta) gayret sarf etmelidir.[469] Benzer düşünceyi Kâdî Abdülcebbâr da savunmaktadır. Kâdî'ye göre müteşâbih ifadelerin bulunmasının nazar ve araştırmayı teşvik gibi nedenleri bulunmaktadır.[470] İmam Mâtürîdî ise müteşâbihlerin Kur'an'da yer almasının imtihan amaçlı olduğunu kabul etmektedir.[471] Batı Karahanlılar dönemi fakihlerinden Ebü'l-Usr el-Pezdevî de müteşâbihlerin imtihan amaçlı bulunduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte o, Hanefî-Mâtürîdîler'in aksine selef metodunu tercih ederek te'vilden uzak durmuş ve Allah'ın kastettiği mânanın hak olduğuna inanılmasını tavsiye etmiştir.[472] Saffâr ise kolaylıkla anlaşılabilen muhkem âyetlere kıyasla

---

[467] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 786; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 542.
[468] Sâd 38/29.
[469] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 786–787; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 542.
[470] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerḥ*, s. 599–600. Ayrıca bk. Çelebi, *Akılcılık*, s. 320.
[471] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* II, 247 (Âl-i İmrân 3/7). Ayrıca bk. Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 181–182.
[472] Pezdevî, *Uṣûlü'l-Pezdevî*, I, 239, 242; Siğnâkî, *el-Kâfî*, I, 239.

müteşâbih lafızlar üzerinde daha fazla düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır. Buna karşın o, müteşâbihlerden bir kısmının anlamının sadece Allah tarafından bilindiğini düşünmektedir.

Saffâr, Tâberî'den naklen, İbn Abbas'ın anlaşılması bakımından âyetleri dörde ayırdığını aktarmaktadır:

1) Çok açık olan bu sebeple de insanların anlamamakta mazur görülemeyeceği âyetler,

2) Arapların [ve Arapça bilenlerin] dil becerileri sayesinde anlayabilecekleri âyetler,

3) Âlimlerin anlayabileceği âyetler,

4) Sadece Allah'ın bildiği âyetler.[473]

Saffâr, İbn Abbâs'ın bu sınıflandırmasını benimseyerek aktarmakta ve ilk gruba, haram ve helâllerle ilgili âyetleri örnek göstermektedir. O, anlamını sadece Allah'ın bildiği âyetleri, başkasının anlamasını mümkün görmemektedir. Bu âyetlerin tefsirini bildiğini iddia edenlerin yalancı olduğunu belirtmektedir. Ona göre tefsir, bir kelimenin daha açık başka bir kelime ile açıklanmasıdır. Bu kapsamda o, Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği âyetleri, daha açık başka kelimelerle tefsir etmenin mümkün olmadığını savunmaktadır.[474] Bu kategori ile bazı sûrelerin başında yer alan "Hurûf-ı Mukattaa" ile bir kısım müteşâbih ifadeleri kastettiği söylenebilir. Saffâr'a göre Allah, müteşâbih ifadelerden bir kısmının anlamını, kendisine yakın meleklere ve peygambere bile bildirmemiştir. Ona göre bu âyetlerin Kur'ân'da yer alması; insan, cin ve melek gibi yaratılmış varlıkların Allah'ın öğrettiklerinin dışında bilgilerinin tam olmadığını, kusurlu olduğunu gösterme amacı taşımaktadır.[475] Mâtürîdî de

---

[473] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 794. Atıf yapılan bilgi için bk. Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* I, 70.

[474] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 794.

[475] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 786–787; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 542.

müteşâbihlerden bir kısmının anlaşılamayacağını kabul etmektedir.[476] Dolayısıyla Saffâr, bu konuda da Hanefî-Mâtürîdî anlayışa uygun bir çizgide durmaktadır.

Müteşâbih ifadelerden bir kısmının anlamının peygamber tarafından bile bilinmediği görüşü, müteşâbih ifadelerin ancak kendileri tarafından yorumlanabileceği iddiasında bulunan İhvân-ı Safâ[477] ve Bâtınîler'e reddiye anlamı taşımaktadır. Bu gruplar, gizemli bilgileri yorumlama kabiliyetinin kendilerinde olduğu iddiasını, öğretilerini yaymada bir silah olarak kullanmışlardır.[478] Saffâr ve diğer Hanefî Mâtürîdî kelâmcılar, müteşabihlerin bir kısmının kimse tarafından bilinemeyeceğini ilan ederek, daha çok halk kesimini etkilemeye çalışan İhvân-ı Safâ[479] ile seçkinleri hedef alan Bâtınîler'in çabalarını etkisiz kılmayı amaçlamış olabilirler.

3.2.1.3. Nesih Problemine Bakışı

Sözlükte "ortadan kaldırmak" ve "nakletmek (istinsah etmek)" mânalarına gelen nesih kelimesi, yaygın anlayışa göre terim olarak şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılmasını ifade etmektedir. Neshin söz konusu olduğu durumlarda önceki hüküm mensûh, onu yürürlükten kaldıran yeni hüküm veya delil ise nâsih diye anılmaktadır.[480] Nesih konusundaki tartışmalara kaynaklık eden âyetler,[481] âlimlerin ve mezheplerin nesih kavramına yükledikleri anlamlara bağlı olarak farklı yorumlanmaktadır. Nesih kavramına yüklenen anlam, meseleye bakışı şekillendiren temel hareket noktasıdır. Hicrî II. (VIII.) yüzyıldan sonra neshin, "şer'î

---

476 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, 247 (Âl-i İmrân 3/7).

477 Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*, s. 160.

478 Bk. Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*, s. 154–155.

479 Bk. Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*, s. 245.

480 Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 697–698, 717; Abdurrahman Çetin, "Nesih", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 579.

481 el-Bakara 2/106: "*Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unuttururs*ak, *ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz…".* en-Nahl 16/101: *"Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- 'Sen ancak bir iftiracısın' dediler. Hayır; onların çoğu bilmezler.".* er-Ra'd 13/39: *"Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır; Ana Kitap O'nun katındadır.".*

bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması" şeklindeki tanımı yaygınlaşarak tefsir ve fıkha dair eserlerde tekrarlanmaya başlanmıştır.[482]

Saffâr'a göre **nesih**;

a) Bir hükmün değiştirilmesi (ibdâl) ve yerine başkasının geçirilmesi,

b) Yerine başkası getirilmek üzere bir hükmün kaldırılması (refʿ) olarak tanımlanabilir.

Bu tanımlar lafız olarak farklı olsa da sonuçta nesih, Allah Teâlâ'nın ilk hükümle irade ettiği vaktin sona erdiğini beyân etmesidir.[483] Alâeddin es-Semerkandî, bu tanımı İmam Mâtürîdî'ye atfetmektedir.[484] Hanefî-Mâtürîdîler'in benimsediği bu tanıma göre ikinci hüküm ile kaldırılan dinî uygulamanın bitiş zamanı, Allah tarafından zaten önceden bilinmektedir. Bu yüzden değişiklik Allah'ın ilminde değil uygulamalarda meydana gelmektedir.

Saffâr, neshin hikmetini, itaatkâr olanları ortaya çıkarmak için kulları bir ibadetten diğerine nakletmek olarak belirtmektedir. Ayrıca nesih konusuna yüzeysel bakan kişinin (neẓara ilâ ẓâhiren), bu durumun hikmete aykırı olduğu izlenimine kapılabileceğini ifade eder. Oysa düşünüldüğü zaman, nâsih ve mensûhun hikmete uygun olduğu kavranabilir.[485]

Saffâr, **din ve şeriat** arasında fark bulunduğunu kabul etmektedir.[486] Bu düşüncesine bağlı olarak neshi, şer'î (fıkhî) hükümler konusu ile sınırlandırmakta, inanç konularını kapsam dışında bırakmaktadır. Çünkü dinin özü yani, Allah'ın birliği ve samimiyetle ona itaat edilmesi gerektiği konusu, tüm peygamberlerin öğretilerinde aynıdır. Oysa ibadetlerin yapılışının tüm zamanlarda aynı olması gerekmez. Aklın kesin hüküm veremediği "imkân" kapsamında olan bir konuda tarihsel süreçte farklı

---

[482] Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, Fecr Yay., Ankara 2005, s. 158.

[483] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 785–786; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 541 *"Enne'n-nesḫa beyânü müntehâ vaḳtin mâ erâdallâhü bi'l-emri'l-evveli".*

[484] Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 699 *"Enne'n-nesḫa beyânü müntehâ mâ erâdallâhü teâla bi'l-ḥükmi'l-evveli mine'l-vaḳti)".*

[485] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 785–786; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 541.

[486] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 707–708; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 504–505.

uygulamaların benimsenmesi normaldir. Dolayısıyla kullar, bir ibadet uygulamasından muaf tutularak başka bir ibadetle sorumlu tutulabilir. Böyle bir değişiklik ile emre itaat edenler ile etmeyenler tespit edilmiş olur. Kıble değişikliğini bildiren *"Senin yöneldiğin yeri (Kâbe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönenden ayırt etmemiz için kıble yaptık"*[487] âyetinde bu amaç belirtilmektedir. Bu nedenle itaatkâr olanları belirleme amacıyla peygamberlere farklı şeriatlar verilmesi hikmete aykırı değildir. Saffâr'a göre benzer bir durum insan hayatında görülür: Çocukluk, gençlik ve yaşlılık. Şartlar değiştikçe farklılık olması anlaşılabilir bir durumdur. İnsanın fizyolojisinde ve gelişiminde farklılaşmanın doğal olması gibi aklın kesin hükme ulaşamadığı dinî uygulamalar konusunda da değişiklik olması gâyet normaldir. O, bu görüşüyle aynı zamanda Brahmanlar'a da cevap vermektedir. Brahmanlar'ın *"Peygamberlerin amelî konulardaki öğrettiği hükümler farklı farklıdır. Eğer peygamberlik görevi gerçekten olsaydı şeriatlar birbirine uygun olurdu"* itirazında bulundukları bilinmektedir.[488]

Saffâr, neshin bedâ (el-bedâ') anlamına gelmediğini savunmaktadır. Bedâ, terim olarak "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilir. Bu anlayış ilk olarak Şiî çevrelerde ortaya çıkmıştır. Şiî kaynaklarına göre İmam Ca'fer, oğlu İsmâil'in kendisinden sonra imam olacağını duyurmuş fakat İsmâil babasından önce ölünce Ca'fer es-Sâdık olayı bedâ telakkisiyle açıklamıştır. Bazı Şiîler, bedâyı Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik meydana gelmesi şeklinde anlamışlardır.[489] Saffâr, Şiî fırkalarından Keysâniyye'yi Allah'ın ilminde ve iradesinde değişme olduğu anlamına gelen bedâ görüşleri nedeniyle küfre düşmekle itham etmektedir.[490] Bu bilgi, kaynaklarla uyumludur. Çünkü bedâ görüşünün Keysâniyye'nin temel presiplerinden

---

[487] el-Bakara 2/143.

[488] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 137–138, II, 707–711; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 197, 504–506.

[489] Avni İlhan, "Bedâ", *DİA*, İstanbul 1992, V, 290.

[490] Saffâr, Telḫîṣ *(Tahkik I),* II, 730; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 519.

biri olduğu bilinmektedir.[491] Saffâr, bu tepkisi ile Allah'ın ilminde değişiklik meydana gelmesi anlamında bir nesih anlayışına karşı çıkmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr da neshin bedâdan farklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre bedâ; mükellefin, fiilin, vaktin ve gerekçenin aynı olması durumunda önce bir şeyin yapılması için emir verilmesi sonra ise tam tersine aynı eylemin yasaklanması veya aksi durumda söz konusu olur. Oysa şartlar veya muhatap değiştiği zaman emir ve yasağın değişmesi bedâ olarak nitelendirilemez.[492]

Saffâr'ın nesih anlayışı ve konuyu izahı, İmam Mâtürîdî'nin görüşlerine benzemektedir. Mâtürîdî de neshi, din-şeriat ayrımına dayanarak izah etmekte, neshi şeriat hükümlerinde mümkün görmekte ve neshin bedâ anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır.[493] Benzer şekilde Semerkandî de neshin şer'î hükümler alanında olabileceğini kabul etmekte, yüce bir yaratıcıya inanmak gibi doğrudan akıl ile bilinebilecek konularda neshi kabul etmemektedir.[494]

Görüldüğü gibi Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışı, aklın ve naklin bilgi alanının ayrı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Hanefî-Mâtürîdîler, aklın tek başına kesin hükme ulaştığı akla göre "vâcib" ve "mümteni'" alanlarda neshi reddetmektedirler. Din kavramı ile ifade ettikleri akılla kavranan iman konuları bu kapsamdadır. Çünkü aklın kesin olarak bilgiye ulaştığı ve farklılık olması mümkün olmayan bu alanda aklı devre dışı bırakmadan değişiklik olması mümkün değildir. Aklın işlevsiz bırakılması ise söz konusu olamaz. Oysa ibadetlerin nasıl ifâ edileceğinin belirlenmesi gibi aklın kesin hükme ulaşamadığı akla göre "mümkin" alanda değişiklik ve nesih olması mümkündür.

---

[491] Mustafa Öz, "Keysâniyye", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 362–364; İlhan, "Bedâ", s. 290.

[492] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerḥ*, s. 575. Ayrıca bk. Çelebi, *Akılcılık*, s. 323.

[493] Mâtürîdî'nin nesih problemine bakışı için bk. Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 205-213. Mâtürîdî, amel bakımından tevatür derecesine ulaşan âhâd hadis, hatta ictihad ile Kur'ân ayetinin hükmünün neshedilebileceğini düşünmektedir (Özdeş., *a.g.e.*, s. 209).

[494] Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 707–708, 711, 712.

3.2.1.4. Umûm ve Husûs Lafızların Anlaşılması

Saffâr, naslarda yer alan umûm ve husûs ifade eden lafızlara yüzeysel bakılmasının yanlış anlamalara ve hatalı sonuçlara neden olacağını belirtmektedir.[495] Umûm (tekili ʿâm), sözlük anlamına uygun olarak bütün fertleri istisnasız bir şekilde kapsayan lafızlar için kullanılmaktadır.[496] Husûs (tekili ẖâs) ise vazolunduğu bir tek mânaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet eden lafızları ifade etmektedir.[497]

"Âm" lafızla ilgili tartışma konusu, kendisi ile umûm mu, husûs mu, yani ifade ettiği fertlerin tamamının mı yoksa belli fertlerin mi kastedildiği meselesidir. Saffâr, âm lafzın delilsiz tahsis edilmesine karşı çıkmaktadır. Örneğin O, "*Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah, O'nun Peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rükû eden müminlerdir."* âyetinin[498] Hz. Ali hakkında nâzil olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Ona göre bu âyet müminler hakkında umûm ifade etmektedir. Bu sebeple âyetin, delile dayanmadan Hz. Ali'ye tahsisi doğru değildir. Ayrıca o, bu âyetin tüm müminleri kapsadığına dair Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö. 81/70) görüşünü delil olarak aktarmaktadır.[499] Onun bu tutumu, bağlı bulunduğu Hanefî fıkıh usûlüne uygundur. Hanefî usûlcülere göre delile dayanarak tahsis edilmediği müddetçe âm lafzın delâleti kesindir. Âm lafzın delâleti kesin olduğu için de başlangıçta âhâd haber ve kıyasla tahsis edilemez. Ancak denk kat'î bir delille tahsis edilebilir.[500]

Saffâr'ın umûm-husûs konusuna dayanarak görüş belirttiği kelâmî konu, büyük günah işleyen (mürtekib-i kebîre) kimsenin iman açısından durumunun ne olduğuyla ilgilidir. Kur'an'da yer alan günahların affedileceğini ve bu sayede cennet nimetlerine kavuşulacağını ifade eden vaad (vaʿd) âyetleri ile günahların cezalandırılmasını konu edinen vaîd (vaʿîd) âyetleri lafız itibariyle umûm ifade

---

[495] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* II, 787; *Telẖîṣ (Tahkik II),* s. 542.
[496] Ali Bardakoğu, "Âm", *DİA*, İstanbul 1989, II, 552.
[497] Ferhat Koca, "Has", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 264.
[498] el-Mâide 5/55.
[499] Saffâr, *Telẖîṣ (Tahkik I),* II, 822; *Telẖîṣ (Tahkik II),* s. 554.
[500] Koca, "Has", s. 264.

etmektedir. Mezheplerin umûm ve husûs konusuna bakışlarına bağlı olarak bu âyetlerin nasıl anlaşılacağı konusunda ihtilaf ortaya çıkmıştır. Saffâr'a göre Gulât Mürciîler, günahların affedileceğini ifade eden vaad âyetlerini esas alarak umûm anlamı vermiş ve cezalandırma tehdidi içeren vâid âyetlerini[501] ise görmezden gelmişlerdir. Bunun sonucu olarak, iman bulundukça günah işlemenin kişiye zarar vermeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Hâricîler ise vaîd âyetlerini temel alarak buna göre âyetleri yorumlamışlar ve günahlar arasında küçük-büyük ayırımı yapmadan herhangi bir günahı işleyen kişinin kâfir olacağını savunmuşlardır. Bu konuda başka bir grup, günahkâr kişiyi müşrik olmakla, diğer bir grup ise münafık olmakla itham etmiştir. Mu'tezile kelâmcıları ise küçük günahların affedileceğini, büyük günah işleyen kişinin ise imandan çıkacağını, fakat küfre girmeyeceğini *(el-menzile beyne'l-menzileteyn)* ileri sürmüşlerdir. Mutezile'ye göre eğer bu kişi büyük günahta ısrar ederek ölürse, sonsuza kadar cehennemde kalacaktır.[502]

Saffâr, aktardığı tüm bu görüşleri haktan sapma (dalâlet) olarak nitelendirmektedir. Ehl-i hak olarak nitelendirdiği Ehl-i sünnet'e göre büyük günah işleyen kişinin bu günahı işlemeden önce mümin olduğu kesindir. Onun iman durumu konusundaki tartışma, günah işlemesinden sonra ortaya çıkmıştır. Çünkü müminlerin cennetle müjdelendiği bazı âyetler, umûm ifade etmektedir ve tüm müminleri kapsamaktadır. Benzer şekilde günah işleyenlere azap edileceğini ifade eden bazı vaîd âyetleri de umûm ifade etmekte ve günah işleyen herkesi içine almaktadır. Bu iki grup âyetten birinin diğerine tercih edilmesi mümkün değildir. Tercih edildiği takdirde, bir kısım âyetler dikkate alınırken diğerleri askıya alınmış (taʿṭîl) olacaktır. Saffâr, âyetlerin bir kısmını diğerlerine tercih etme yerine gerekçesini belirterek "tahsis" yapılmasını gerektiğini savunmaktadır. Ona göre günah işleyenlerin tamamına azap

---

[501] Bk. Nisâ 4/93: *"Kim bir mümini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."*. Cin 72/23–24: *"Benim yaptığım) ancak Allah katından olanı, O'nun gönderdiklerini tebliğdir. Artık kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, bilsin ki ona, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır."*.

[502] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 520; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 409.

edileceğini ifade eden vaîd âyetlerinin tahsis edilmesi gereklidir. Çünkü iman nitelendirmesi, şüphe ile ortadan kalkmaz. Dolayısıyla vaîd âyetlerinin, işlediği günahın haramlığını inkâr ederek "helâl" olduğu iddiasında bulunan kişilere tahsis edilmesi uygundur. Müminlerin cennetle müjdelendiği vaad âyetleri ise günahın haramlığını inkâr edenler dışındaki tüm müminleri kapsayacak şekilde anlaşılmalıdır. O, bu konudaki görüşünü, kesin bir delil olan *"Allah kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz, bunun dışında kalanları dilediğine bağışlar"* âyetine[503] dayandırmaktadır. Bu âyette Allah, şirk günahını işleyen müşrikleri affetmeyeceğini kesin olarak bildirmektedir. Aynı âyette, şirk kapsamına girmeyen günahları ise dilemesine (meşietine) bağlı olarak affedeceğini vaat etmektedir.[504]

Umûm ve husûs ifade eden âyetlerin doğru belirlenebilmesi için Kur'ân bütünlüğüne dikkat edilmesi gerekmektedir. Âyetleri bir bütün olarak değerlendiremeyen kişi ve mezhepler, isabetli sonuçlara ulaşamamışlardır. Saffâr, büyük günah işleyen kişinin durumu konusundaki tartışmalarda, günah işleyenin cehennemde ebedî kalacağı konusunda umûm ifade eden âyetleri, diğer âyetler çerçevesinde "günahı helal sayarak işleyenlere" tahsis etmektedir.

3.2.1.5. Kıraat Farklılıklarına ve "Yedi Harf" Meselesine Bakışı

Saffâr'a göre kıraat farklılıklarının haram ve helallerle ilgili bir etkisi[505] bulunmamaktadır. Kıraat farklılıkları, imâle (fethada ve onu takip eden elifte ortaya çıkan telaffuz değişikliği), hemzenin hazfı ve benzeri telaffuz değişikliklerinden ibarettir. Bu farklılıklar sonucunda âyetlerin anlamı aynı kalmakta veya yakın anlam ortaya çıkmaktadır.[506]

Saffâr, Kur'ân-ı Kerîm'in lafızları ve kıraati ile ilgili Yedi Harf (el-Aḥrufü's-Sebʿa) konusuna da değinmekte ve Kur'ân'ın "Yedi Harf" üzere indirildiğini

---

[503] en-Nisâ 4/48, 116.
[504] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 520–521; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 409–410.
[505] Kıraatların fıkhî etkisi konusunda bk. Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 431.
[506] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 787; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 542.

belirtmektedir. Bu konuda Übey b. Kâ'b'ın (ö. 22/643) rivayet ettiği *"Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir; her biri geçerlidir, yeterlidir"* hadisini[507] delil olarak sunmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in Yedi Harf ile yedi Arap lugatını kastettiğini düşünmektedir. Bu kapsamda görüşünü desteklemek için Arap dili ve edebiyatı alanında otorite olarak nitelendirdiği Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ile Ebü'l-Abbas el-Müberred'in aynı düşünceyi benimsediklerini aktarmaktadır. Bununla birlikte yedi Arap lugatının hangileri olduğu hususunda bilgi vermemektedir.[508] Saffâr'ın ifadelerinden yedi Arap lugatı ile Kureyş lehçesinin de içinde bulunduğu Arapçanın farklı lehçelerini kastettiği anlaşılmaktadır.

Kur'an'ı "Yedi Harf" üzerine okumanın câiz olduğunu belirten Saffâr, Kur'ân nâzil olurken Hz. Peygamber'in insanları yedi harf üzere okumaya davet ettiğini belirtmektedir. Ona göre Kur'ân, ümmete kolaylık olması amacıyla bu şekilde indirilmiştir ve bu kolaylık hikmete uygundur. Bununla birlikte Yedi Harf üzere okumak bir zorunluluk değil, ruhsattır. Zaten ona göre Hz. Peygamber; Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Übey b. Kâ'b gibi on iki sahabenin de hazır bulunduğu Cebrâil ile son kez karşılıklı olarak Kur'ân'ı okudukları görüşmede, okuyuşunu Yedi Harf üzerine değil, tek lehçeye göre yapmıştır.[509] Ayrıca ihtilaf olabileceği düşüncesiyle Hz. Osman, Kur'an'ı tek harf üzerine yazdırmış ve bunun dışındaki nüshaları ortadan kaldırtmıştır. Tek harf üzere yazılan bu nüshaya "Mushaf-ı Osman" veya "Mushaf-ı İmam" denilmektedir. Saffâr, Kur'ân'ın bu nüshasının güvenilir olduğu konusunda ümmetin ittifak ettiğini belirtmektedir. Ona göre ümmetin ittifakına, Mushaf-ı İmam'a dayanılarak dinî uygulamaların yapılması ve fetvaların verilmesi delildir. Ayrıca bu mushafın asıl kabul edilerek tefsir ve te'vil edilmesi ve

---

[507] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5; Müslim, "Müsâfirîn", 270.

[508] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 793; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 545. Yedi Harf'in mânasıyla ilgili ileri sürülen görüşler için bk. Suat Yıldırım, "el-Ahrufü's-Seb'a", *DİA*, İstanbul 1989, II, 176.

[509] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 787; 792 dip. 1; 793 dip. 1; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 542. Ayrıca bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 7.

bu mushafa dayanılarak birçok kitabın kaleme alınması, Kur'ân'ın güvenilir şekilde sonraki nesillere ulaştığı konusunda icmânın varlığını göstermektedir.[510]

Saffâr, Arza-i ahîre'de Cebrâil'in isteği[511] doğrultusunda Hz. Peygamber tarafından düzenlenen sûre ve âyet tertibinin pek çok sahâbî tarafından yazıldığını, ezberlendiğini ve Kur'ân'ın bu tertip üzere sonraki nesillere intikal ettiğini belirtmektedir. Bu tertip, Hz. Ebû Bekir zamanında biraraya toplanan ve Hz. Osman zamanında çoğaltılan Kur'an'ın yazımında korunmuş ve sonraki nesillere ulaştırılmıştır. Ayrıca Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi önde gelen sahâbî ve tabiîn âlimlerinin kıraatleri de bu mushafa dayanmaktadır. Saffâr, bu konuda Ebû Mansûr el-Ezherî'ye atıf yaparak, yedi kıraat imamından biri olan Âsım b. Behdele'nin kıraatının Hz. Osman mushafına dayandığını ifade etmektedir. Bu kapsamda Âsım kıraatının, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî rivayetiyle Hz. Ali'ye ve Zir b. Hubeyş rivayetiyle de İbn Mes'ûd'a ulaştığına dikkat çekmektedir.[512] Onun, Kur'ân'ın sûre ve âyetlerinin tertibinin belirlenmesi, mushaf haline getirilmesi ve çoğaltılması hakkında ayrıntılı bilgi vermesinin amacı, Kur'ân'da artma veya azalma olmadığını ve Kur'ân'ın aslını koruduğunu ispatlamaktır.[513]

3.2.2. Hadisin İtikâdî Alanda Bilgisel Değeri

Mütevâtir hadisin dini konularda delil olduğuyla ilgili genel bir kabul bulunmaktadır. Ancak âhâd hadis konusunda bunu söylemek mümkün değildir. Âhâd hadis, tevatür derecesine ulaşmayan az sayıdaki sahâbenin, daha sonra tâbiînin ve tebeu't tâbiînin rivayet ettiği, metninde şaz ve illet bulunmayan ve zann-ı gâlible sabit olan hadise denilmektedir. Rivayet yollarının çoğalması sebebiyle bir hadise "meşhur" denilse bile bu haber âhâd olmaktan çıkmamaktadır.[514]

---

[510] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 792 dip. 1; 793 dip. 1. Hz. Osman'ın Kur'an'ı Kureyş lehçesi ile yazdırması hakkında bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 2.

[511] Kur'ân'ın tertibin Cebrâil'in isteği doğrultusunda olduğu hk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 57.

[512] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 790–792; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 544–545.

[513] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 789–791, 792 dip 1, 795–796; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 543–544.

[514] Mustafa Ertürk, "Haber-i vâhid", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 349.

Saffâr, âhâd yani mütevâtir derecesine ulaşmayan hadisin doğrudan itikâdî konularda bilgi değeri taşımadığını,[515] haber-i vâhidin bu alanda bilgi değeri taşıyabilmesi için belli şartları taşıması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre itikâdî konularda âhâd hadisin kabul edilme şartları şunlardır:

1) Herkesin bilmesi gereken ve yaygınlığı sebebiyle gizli kalamayacak bir konudaki (mevḍi‘ ü’ş-şöhreti ve’l-belvâ) hadisin âhâd yolla rivayet edilmesi kabul edilemez.

2) Âhâd hadisin; a) senedinde ve b) metninde herhangi bir kusur bulunmamalıdır.

3) Âhâd hadis, el-Usûlü’l-mümehhede’ye yani a) Kur’an, b) Mütevâtir Sünnet ve c) icmâ-i ümmete aykırılık taşımamalıdır.[516]

Saffâr’ın belirttiği bu şartlar çok önemlidir ve yerindedir. İlk sırada belirttiği şartla, önemine binaen birçok kişi tarafından bilinmesi gereken bir konuyla ilgili, Hz. Peygamber’in sözünün âhâd yolla gelmesini kabul etmemektedir. O, böyle bir konuyla ilgili âhâd haber gelmişse, kabul edilemeyeceğini açıkça belirtmektedir.

İkinci sırada ifade ettiği şartla, âhâd hadisin hem sened hem de metin yönünden incelenmesi gerektiğini, bu inceleme sonucunda gerek senedinde gerekse mânasında herhangi bir kusur bulunması halinde, hadisin kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir. Saffâr, ileri sürdüğü bu şartla, açıkça hadisin isnadının ve metninin tenkitten geçirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Saffâr, âyet ve hadislerin anlaşılmasında dilsel izahlara da değer vermektedir. Hadisleri dil bakımından ele alan ilk âlimler Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838),

---

[515] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 165. Mâtüridî mezhebine göre âhâd haberin inanç konularındaki değeri konusunda bk. Kahraman, *Matüridilikte Hadis Kültürü*, s. 60–73.

[516] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 691–692; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 499–500; *Telḫîṣ (Âtıf Efendi),* vr. 139[a]. Belirtilen kıstaslar ve Hanefî-Mâtürîdîler’in tutumu için bk. Kahraman, *Matüridilikte Hadis Kültürü*, s. 76–98; Yavuz, “Mâtürîdiyye”, s. 168. Haber-i vahidin akla uygun olması, değilse reddedilmesi gerektiği hakkında bk. Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 433; Şık, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usulû’d-Din Anlayışı, s.* 78.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ebû Süleyman el-Hattabî (ö. 388/988),[517] onun atıf yaptığı kaynaklar arasındadır. Bu konuda "Kaynakları" başlığı altında bilgi verilmiştir. Onun, dilsel tahlil konusunda bu âlimlerden istifade ettiği söylenebilir.

Saffâr, belirttiği üçüncü şartla, âhâd haberin ifade ettiği anlamın Kur'an'a, mütevâtir sünnete ve icmâ ile kabul edilen asıllara "arz" edilerek onun bu asıllara uygunluğunun kontrol edilmesini savunmaktadır. Bu şartın öne sürülmesi, Ebû Hanîfe'ye kadar uzanmaktadır. *"Mü'min zina edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır, sonra tövbe edince imanı kendisine iade edilir."*[518] hadisi kendisine sorulduğunda, bu hadisin Kur'an'a aykırı olduğunu düşünen Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber adına bâtılı rivayet eden kimseyi reddettiğini belirtmiştir.[519] Alâeddin es-Semerkandî de haber-i vâhidin akla, ayrıca Kitap, Sünnet ve icmâya aykırılık taşıması durumunda red veya te'vil edilmesi gerektiğini savunmaktadır.[520]

Onun, hadislerin bilgi değeri taşıyabilmesi için sened ve metin açısından incelenmesi ve içerdiği mânanın Kur'an'a arz edilmesi konusundaki görüşleri, kaynakları arasında yer alan Tahâvî'nin *Beyânü müşkili'l-âṣâr* adlı eserinde de yer almaktadır. Hadislerin Kur'ân'a arz edilerek uygunluk denetimi yapılması, Ebû Hanîfe ve onun görüşlerini benimseyen Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıların ortak prensibidir. Ehl-i hadis ise beyân olması cihetiyle sünneti, Kur'ân'a göre değil Kur'ân'ı sünnete göre anlamayı ilke edinmektedir.[521]

Saffâr, sıraladığı şartlardan birine bile uymayan âhâd hadisi kabul etmeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Ona göre bu durumda reddedilen Resûl-i Ekrem'in hadisi değil, ona bu isnadı yapan kişinin sözüdür.[522] Bu görüşünü özellikle

---

[517] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 74.

[518] Ebû Dâvud, "Sünne", 15; Tirmîzî, "İman", 11.

[519] Ebû Hanîfe, *el-ʿÂlim*, s. 32–33 (trc. s. 24–25).

[520] Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 433.

[521] Bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 54.

[522] Saffâr'ın Kur'an'a aykırı âhâd hadisin reddi ile ilgili kanaati (II, 691) Ebû Hanîfe'nin bu konudaki düşüncesine dayanmaktadır. Bk. Ebû Hanîfe, *el-ʿÂlim*, s. 32–33 (trc. s. 24–25): *"Kur'ân-ı Kerîm'e aykırı, Hz. Peygamber'den bir hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek demek değildir.".*

şu hadise dayandırmaktadır: *"Benden bir hadis duyduğunuzda kalpleriniz onu kabul ediyor, tüy ve ciltlerinize yumuşaklık geliyor ve onu size yakın görüyorsanız, bu takdirde ben o hadise sizden daha yakınım. Ama size benden bir hadis nakledildiğinde kalpleriniz onu inkâr eder, tüy ve cildiniz ondan nefret eder ve onu kendinizden uzak görürseniz, bilin ki, ben o söze sizin en uzak olanınızdan daha uzağım."*[523]

Aktarılan bu hadiste, kesin hükümlere aykırı rivayetlerin vicdanı rahatsız edeceği ve bu sebeple de reddedilmeleri gerektiği belirtilmektedir. Bu nedenle ona göre kabul şartlarını taşıyan haber-i vâhidlerin kabul edilmesi; aykırı olanların ise reddedilmesi gereklidir.[524] Saffâr, çok açık ve net olarak âhâd hadisin itikadî konularda bilgi değeri taşıyabilmesi için öne sürdüğü bu üç ilkeye uygun olmasını savunmaktadır. Örneğin "*Dört kadın nebi vardır: Havva, Musa'nın annesi, İsâ'nın annesi (Meryem) ve Firavun'un eşi (Âsiye)"* hadisinin[525] rivayet açısından âhâd olduğunu, ayrıca peygamberlerden "erkekler" diye söz eden âyetle[526] çeliştiğini bu sebeple de itikadî alanda bilgi değeri taşımadığını ve bu rivayete güvenilemeyeceğini belirtmektedir.[527] Ayrıca ona göre Eş'arî dışında bu hadisle amel eden hiçbir âlim bulunmamaktadır.[528] Aktarılan ilkeler; Ebû Hanîfe, Şemsüleimme Serahsî ve Alâeddin es-Semerkandî tarafından da kısmen dile getirilmiştir.[529]

Saffâr, mümkün olması halinde haber-i vâhidin Arap diline, dine ve kesin hükümlere mutabık bir anlama te'vil edilebileceğini de düşünmektedir.[530] Eserinin bir yerinde ise birini diğerine üstün kılmayı gerektirecek emarelerin olmaması durumunda, aynı konudaki muarız hadislerle amel edilmemesini (tevakkuf) tavsiye

---

523 Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire ts., III, 497 (nr. 16102).
524 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 691–692; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 499–500.
525 Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳalât*, s. 174.
526 Yûsuf 12/109.
527 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 165–166; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 207–208.
528 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I), I,* 166; II, 812; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 208.
529 Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 433–434; Kahraman, *Matüridilikte Hadis Kültürü*, s. 77–78; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 53–54.
530 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 607, 691–692.

etmektedir. O, müşriklerin çocuklarının âhiretteki konumlarıyla ilgili birbirleri ile çelişen hadisleri bu duruma örnek göstermektedir.[531]

Saffâr'ın hadisi delil olarak kullanması hakkında "Naklî Delil" başlığı altında bilgi verilecektir.

3.3. AKIL - NAKİL İLİŞKİSİNDE ALAN AYIRIMI

Saffâr, aklın ve naklin bilgi alanlarının ayrı olduğu konusuna, *Telḫîṣ*'in ilk sayfalarında akıl ile bilinebilen (medlûlatü'l-aḳl) konuları anlatırken ve bilgi bölümünde aklî hükümleri (ḳaḍâyâ'l-ʿuḳûl) belirtirken değinmektedir. Onun bu konuya tekraren değinmesi, aklın ve vahyin bilgi alanının belirlenmesine verdiği önemi göstermektedir. Ona göre aklın vâcib ve mümteni' hükmünü verebileceği bilgi alanlarında akıl önder (metbûʿ), nas ona tâbi konumundadır. Akla göre câiz olan ve aklın kesin hüküm veremediği bilgi alanlarında ise nas önder, akıl tâbi'dir. Seçenekler arasında eşitliğin bulunduğu "mümkin" alanda, akıl nakle (semʿ) uymak zorundadır. Mümkin alanda akıl, önerdiği bir seçeneği vacip veya haram kılamaz. Bu sebeple akla her konuda öncü görevi vermek doğru değildir. Bununla birlikte nakil de aklın yardımı ve desteği olmadan tek başına yeterli olamaz. Çünkü naklin doğru olup olmadığı ancak aklın değerlendirmesi ile belirlenebilir ve nakil, akıl sayesinde anlaşılır. Dolayısıyla Saffâr, yoğun tartışmaların yaşandığı bu konuda oldukça açık ve net bir tutum takınarak akıl ile nakil arasında sağlam bir denge kurmaya çalışmıştır.[532]

Saffâr, bu konudaki görüşünü, Ehl-i hakk'ın aklî hükümler konusunda ortak bir sonuca ulaştığı tespitine dayandırmaktadır. Buna göre aklın ele aldığı bir konu hakkında ulaşabileceği hükümler; vâcib, mümteni' ve câiz olmak üzere üç çeşittir.

a) Vâcib (Aklî Zorunluluk): Âlemin bir yaratıcısı olduğunu (sâniʿ) anlamak, ikram edene şükretmenin (ibadetin) gerekliliğini kavramak, doğruluk ve adaletin beğenilmesi ve bunlara benzer akılla kavranılan tüm konular, aklın vacip

---

[531] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 887.

[532] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 36; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 131.

hükmünü verdiği ve kesin hükme ulaştığı konulardır. Saffâr'a göre akıl, bu alanda önder(metbûʿ)'dur. Vahiy ise bu alanda akla uyar ve onu destekler.

b) Mümteni' (Aklî İmkânsızlık): Zıtların bir objede bir durumda birleşmelerinin imkânsızlığı ve müstehîlâtın Allah'a izafe edilmesinin olanaksızlığı gibi konular, aklın imkânsızlığını kavradığı ve reddettiği hususlardır. Akıl, bu alanda da önderdir. Vahiy, bu konularda akla uyar ve onu destekler.

c) Câiz (Aklî İmkân): Bir şeyin olup olmamasının imkânlılık açısından aynı seviyede olduğu, her iki ihtimalin eşit durumda bulunduğu konular, aklın kesin hüküm veremediği "câiz" (mümkin) alanını oluşturur. Saffâr, ibadetler ve diğer dinî uygulamaların (umûr-i şerʿiyye) aklî hükümlerden "câiz" kapsamına girdiğini belirtmektedir. Çünkü akıl, ibadetler ve diğer dinî uygulamaların nasıl yerine getirileceği konusunda farklı ihtimaller arasında hüküm veremeden çekimser kalır (tevaḳḳuf). Bu nedenle akıl bu konularda vahye uymaya muhtaçtır ve mecburdur. Vahiy bu alanda belirlemede bulunduktan sonra akıl belirlenen ibadetleri ve dinî uygulamaları destekler ve açıklar.[533]

Saffâr'ın aklî hükümler konusunda Ehl-i hakk'ın ittifak ettiğini belirtmesi, Hanefî-Mâtürîdîler açısından yerinde bir tespittir. Çünkü İmam Mâtürîdî,[534] Ebû

---

[533] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 36–37, 134–135; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 131–132, 195–196.

[534] Mâtürîdî'ye göre *"aklî hükümler (el-uṣûl) üçtür: Mümteni', vâcib ve ikisinin ortası olan mümkin. Aklî açıdan vâcib aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdadır, mümteni' de aynı durumdadır. Mümkin ise farklı konumların bulunduğu bir alandır. Mümkinde herhangi bir alternatifin vâcib veya mümteni' kılınması, akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkinin tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler"*[*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 282 (trc. s. 281)]. Ayrıca Mâtürîdî, İsrâ sûresinin 15. âyetini açıklarken, a) Bedîhî olarak bilinenler, b) Nazar ve teemmülle bilinenler, c) Ta'lim ve tenbih ile bilinenler şeklinde üçlü bir ayırım yaparak, aklın ve vahyin bilgi alanına değinmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* VIII, 243–244.

Seleme es-Semerkandî,[535] Ebü'l-Muîn en-Nesefî,[536] Alâeddin es-Semerkandî[537] ve Sâbûnî[538] gibi Mâverâünnehir bölgesinde yetişen kelâmcılar, aklî hükümlerin "vâcib-mümteni'-câiz (vâsıt/mümkin)" olmak üzere üçe ayrıldığını kabul etmektedirler. Ayrıca onlar, bu ayırıma göre aklın ve naklin bilgi alanlarının ayrı olduğunu savunmaktadırlar. Onun bu ifadesinden üç sonuç çıkarılabilir.

a) Saffâr, Ehl-i hak tabiri ile Hanefî-Mâtürîdî anlayıştaki kelâmcıları kastetmektedir.
b) Saffâr, kendini bu anlayışa mensup ve bu anlayışın içinde hissetmektedir.
c) Hanefî-Mâtürîdîler'e göre aklın ve naklin bilgi alanları farklıdır. Aklın kesin olarak bileceği "vâcib-mümteni'" kapsamına giren konular olduğu gibi aklın söz sahibi olmadığı sadece vahiyle bilinebilecek akla göre "câiz" (mümkin/vâsıt) bir alan da bulunmaktadır. Örneğin İmam Mâtürîdî'ye göre akıl, nimet verene şükretmenin gerekli olduğunu [vâcib] ve ona nankörlük etmenin çirkinliğini [mümteni'] anlasa da şükrün nasıl yerine getirileceğini [câiz] bilemez. Bu sebeple akıl, vahiy bilgisine muhtaçtır.[539] Bu anlayışa

---

[535] Semerkandî'ye göre, *"İnancın üç kısma ayrıldığı söylenebilir: Aklen vâcib, mümteni' ve mümkin. Vâcib, nimet vereni tanıma ve O'na şükretme; mümteni', nimet vereni tanımama ve O'na nankörlük etme gibi hususlardır. Mümkin ise namazların ve zekâtın ölçüsünü belirlemek gibi dinî esasların (şerâiʿ) miktarları ile alakalı hususlardır. Akıl, mümkini vâcib ve mümteni' olana yöneltmede yetersiz kalınca, mümkin olan hususları açıklamak, mümkini vâcib ve mümteniye yöneltmek için eşyanın hakikatlarını insanlara öğretecek bir peygambere ihtiyaç duyulması zaruridir. Peygamberler aklen vâcib olanı pekiştirmek (te'kit), aklen imkânsız olanın meydana gelemeyeceğini ortaya koymak ve aklen mümkin olanı açıklamak için gönderilmişlerdir."* Bk. *Cümel,* s. 9 (trc. s. 34); İbn Yahyâ, *Şerhu Cümel,* vr. 19ª-20ª.

[536] Nesefî, aklî hükümleri vâcib, mümteni' ve vâsıt (mümkin) kavramları ile açıklamaktadır. Bk. *Tebṣıra,* II, 21; a.mlf., *et-Temhîd*, s. 232 (trc. s. 70)].

[537] Semerkandî, Allah'a iman ve ibadetin gerekliliğini aklî ve şer'î güzellik olarak belirtirken, ibadetlerin şekli, miktarı ve vakitleri gibi konuları yalnızca şer'î hasen (hüsün bi'ş-şerʿ) olarak kabul etmektedir. Bu ayrımı ile aklın bilgi alanını diğer Mâtürîdîlere benzer şekilde belirlemektedir. Bk. Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 46, 178–183.

[538] Sâbûnî'ye göre *"Aklın vereceği hükümler (ḳaḍiyyetü'l-ʿuḳul) üç kısma ayrılır: Vâcib, mümteni' ve câiz. Akıl, vâcib ve mümteni' hakkında kolayca hüküm verebilse de câiz hakkında duraklar, ne olumlu ne de olumsuz bir hükme varamaz. Akıl, câiz alanına giren konularda farz veya haram hükmüne ulaşamaz, peygamberin açıklamasına muhtaçtır."* Bk. *el-Bidâye,* s. 46 (trc. s. 104).

[539] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 278 (trc. s. 278); a.mlf., *Teʾvîlât,* II, 325.

> dayanan Mâtürîdî, İbn Yahyâ, Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Alâeddin el-Üsmendî, Alâeddin es-Semerkandî ve Sâbûnî gibi Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılar, aklın ibadetlerin keyfiyetini bilemeyeceğini ve diğer dinî uygulamaları naklin yardımı olmadan belirleyemeyeceğini vurgulamışlardır.[540]

Görüldüğü gibi Saffâr ve diğer Mâtürîdî kelâmcıları, aklın ve vahyin bilgi alanını, aklın ulaşabileceği hükümlere dayanarak belirlemiş ve oldukça isabetli şekilde aklî hükümleri ifade etmek için vâcib, mümteni' ve câiz (vâsıt) kavramlarını kullanmışlardır. Ancak bu kavramlar kelâm eserlerinde, sonraki süreçte felsefenin etkisi ile imkân delilinin izahında ontolojik açıdan varlık türlerini ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Yaşanan bu kavram kayması, akıl ve naklin bilgi alanı konusunda Mâtürîdî kelâmcılarınca ortaya konulan ve kullanılan isabetli bir çözümün gözardı edilmesine neden olmuştur. Bununla birlikte aklın ve naklin bilgi alanını ortaya koyan ve peygamberlik kurumunun gerekliliğini de gösteren bu yaklaşım tarzı, günümüzde de güncelliğini ve değerini korumaktadır. Biz de peygamberliğin gerekliliğini izahta öncelikle bu bakış açısını kullanmayı tercih etmekteyiz.

Aktardığımız konuda Mu'tezile kelâmcıları da benzer bir anlayışa sahiptir. İfade farklılıkları olsa da sonuçları itibari ile onlara göre idrâk edilme açısından hükümler; akıl tarafından kavranan ve din tarafından teyit edilen "aklî-şer'î" ve akıl yoluyla kavranamayan sadece ilahî tebliğle öğrenilen "şer'î" olmak üzere iki kısma[541]ayrılır. Allah'ın varlığını ve şükrün gerekliliğini kavramak ile nankörlük ve zulmün çirkinliğini bilmek aklî-şer'î hükümlere, ibadetlerin şekli ve miktarı gibi

---

[540] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* IV, 112 (en-Nisâ 4/165); VI, 336 (Tevbe 9/29); İbn Yahyâ, *Şerhu Cümel,* vr. 19[b]; Pezdevî, *Uṣûlü'l-Pezdevî*, IV, 1642; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 92 (trc. s. 131); Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 50; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 9, 178–170, 193; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 87 (trc. s. 170); Siğnâkî, *el-Kâfî*, V, 2133–2134.

[541] Kâdî Abdülcebbâr'a göre eğer bir hüküm akıl yoluyla biliniyorsa, o hüküm akla izafe edilir ve ona aklî hüküm denir. Eğer bir hükme akıl yoluyla ulaşılabiliyor olmakla birlikte sem' de aynı hükmü ifade ediyorsa, bu hüküm sem'e değil akla izafe edilerek aklî hükümler arasında sayılır. Aklın sem' olmadan kendi başına bilemeyeceği hükümlere ise sem'î denilir (*el-Muġnî*, XVII, 101).

konular ise şer'î hükümlere örnektir.[542] Mu'tezile kelâmcılarının aklî-şer'î hüküm olarak belirttikleri konular, Mâtürîdî kelâmcılarınca vâcib ve mümteni', şer'î olarak kabul ettikleri konular ise mümkin kavramı ile ifade edilmiştir. Örneğin Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr'a göre zulmün ve nimete karşı nankörlüğün kötülüğü, şükrün gerekliliği nakle ihtiyaç olmadan aklın kesin olarak bildiği konular (vâcibât-ı akliyye) kapsamındadır.[543] Hukukî uygulamalar (şerʿiyyât) ve ibadetler konusunda (taabbudî alan) ise nas olmadan konuşmak mümkün değildir. Çünkü akıl, şükür ve ibadetin gerekliliğini kavrayabilir, fakat ibadetin şekline, şartlarına ve mekânına naklin bildirimi olmadan karar veremez.[544]

Eş'arî kelâmcılarının da aklın; zorunluluk (vâcib), imkân (mütevassıṭ) ve imkânsızlık (maḥẓûr) alanında hükme ulaşma kapasitesini kabul ettikleri söylenebilir. Bununla birlikte onlar, kulların fiillerinin haram veya helal kılınması gibi hükümleri naklin tebliğine bağlamışlar ve inanmayı zorunlu kılanın akıl değil vahiy olduğunu savunmuşlardır. Bu sebeple onlara göre peygamberler gönderilmeden önce insanlar akılları ile Allah'ın varlığa ulaşmış olsalar bile cenneti hak etmezler ve dinî tekliflerden sorumlu olmazlar.[545]

Toplumsal hayatta V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllarda en etkin dinî oluşum olan sûfîler ise aklın işlevi konusunda kelâmcı ve felsefecilerin karşısında yer almışlardır. Onlara göre aklın alanı madde (kevn) âlemi ile sınırlıdır. Kendisinin mâhiyetini bile kavrayamayan akıl, yaratıcısını bilemez. Dolayısıyla Allah'ı bilme konusunda aklın

---

[542] Mu'tezile kelâmcılarının, fiillerin hüsün ve kubuh gibi niteliklerinin idrâki hakkındaki âklî-şer'î şeklinde ikili ve aklî, şer'î ve aklî-şer'î olmak üzere üçlü tasnifleri için bk. Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", s. 77; Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matüridî", s. 66–67; Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi", s. 89–90, 94.

[543] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, XIV, 152, 161–171(Vâcibât-ı akliyye).

[544] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, XIV, 168; XV, 26–29; XVII, 102–103. Ayrıca bk. Kadı Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi (el-Muġnî: eş-Şerʿiyyât),* trc. Y. Macit, İnsan Yay. İstanbul 2003, 92.

[545] Eş'arî kelâmcılarının aklî hükümlere (vâcib-mütevassıṭ-maḥẓûr) bakışı ve aklın gücü konusundaki görüşleri hakkında bk. Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 24–28; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, s. 27–29, 214–215; Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 192–193; Dağ, *"Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi"*, s. 110–113; Yavuz, "Akıl (Kelâm)", s. 245.

ulaşabileceği son nokta, hayret ve dehşet içinde kalmaktır.[546] Onlara göre Allah'ın varlığı dâhil bütün gayb âlemi keşfî bilgiyle öğrenilir. Bu nedenle Mustafa'nın huzurunda akıl kurban edilmelidir.[547]

Tasavvufa yönelimin arttığı ve ilhamın bir bilgi kaynağı olarak savunulduğu bir çağda yaşayan Saffâr, aklın ve naklin her birinin öncü ve yetkin oldukları bilgi alanlarını, aklın bilgisel sınırına dayanarak tutarlı ve net olarak ortaya koymuştur. Diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları Saffâr kadar net ifadeler kullanmasalar da aynı görüşü benimsemektedirler.

3.4. AKIL - NAKİL ÖNCELİĞİ

Saffâr, **naklî bilginin (es-semʿ) her durumda aklî bilgiden önce geldiği ve aklın nakle tâbî olduğu** görüşünü doğru bulmamaktadır. O, bu görüşü, Ehl-i hak'a muhalefet etmekle suçladığı Hâricîler, Eş'arîler, Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) görüşlerini benimsen Bişriyye, Bişr b. Gıyâs el-Merisî'ye (ö. 218/833) nisbet edilen Merîsiyye[548] ile Dâvûd el-İsfahânî'nin (ö. 270/833) görüşlerini benimseyen Dâvûdiyye diye andığı Zâhirî mezhebine nisbet etmektedir.[549]

Saffâr, naklin önceliğini ve aklın nakle tâbî olduğunu iddia edenlerin görüşlerini şöyle aktarmaktadır:

1) Naklî bilgi gelmeden önce varlıkların iyi veya kötü vasfı (hüsün-kubuh) akılla bilinemez. Aynı şekilde imanın, adaletin ve doğruluğun güzelliği ile bunların zıtlarının kötülüğü, naklî bilgi olmadan kavranamaz.

2) Akılla bilgi edinilse bile, bilinen şeye farziyet (zorunluluk) hükmü vermek doğru olmaz. Bu vasfı vermek için o konuda vahiy bildirimde bulununcaya kadar beklemek (tevaḳḳûf) gerekir.

---

546 Süleyman Uludağ, "Akıl (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul 1989, II, 246–247.

547 Çelebi, *Akılcılık*, s. 29.

548 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 139 (Ḳâşâniyye); *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 198 (Ḳâsâniyye); *Telḫîṣ (Âtıf Efendi),* vr. 24ª (Ḳâsâniyye).

549 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 139; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 198. Dâvûd ez-Zâhirî'nin hayatı ve görüşleri için bk. Nûreddin Itr, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 49–50.

3) Hz. İsa ile Hz. Muhammed'in peygamberliği arasında geçen hak dine davetin kesintiye uğradığı fetret döneminde ölenlerin inancı hakkında hüküm verilemez. Onların müslüman veya kâfir olduğu söylenemez.

4) Dünyanın uzak ve ücra bölgelerinde yaşayan ve kendilerine İslâm daveti ulaşmadan ölen kişilerin inancı hakkında hüküm verilemez. Dünyadaki veya âhiretteki durumları hakkında belirlemede bulunulamaz.[550]

Saffâr'a göre bu görüşler, *"İnsan, başıboş (südâ) bırakılacağını mı sanır!"*[551] âyetine aykırıdır. O, bu konudaki görüşünü, öncelikle delil olarak kullandığı âyette geçen "südâ" sözcüğüne dayandırmaktadır. Bu kelime, "ihmal edilmiş, terkedilmiş" mânasındaki "mühmel" kelimesi ile aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla âyetin tefsiri şöyledir: *"İnsan, aklı üstün ve diğer yetenekleri normal olduğu halde ihmal edileceğini mi sanır!"*. Saffâr, görüşünü ispatlamak için bu âyetin peşi sıra gelen ve anne karnına düştükten sonra ceninin geçirdiği gelişim aşamalarını anlatan âyetleri[552] delil olarak kullanmaktadır. Ona göre bu âyetler, aklın rehberliğine (delâletü'l-ʿaḳl) dikkat çekmektedir. Bu âyetlerde, Allah'ın insanı sperm ve aşılanmış yumurta durumunda terkedilmiş şekilde bırakmadığı anlatılmakta ve insanın, akıl ve diğer yeteneklerle donatıldığı zaman da aynı şekilde başıboş (südâ) bırakılmayacağı vurgulanmaktadır. Bu durum insan öldükten sonra da değişmez. Allah, onu diriltir ve hesaba çeker. Görüldüğü gibi Saffâr, delil olarak kullandığı Kıyâme sûresinin 36. âyetini, siyâk ve sibâkına uygun olarak bağlamsal bir okuma yapmak suretiyle yorumlamaktadır. Ona göre aklı kemâle ermiş kişiler, inanma ve nimet verene şükretme gibi akılla kavranabilen konularda sorumluluktan kaçamazlar.[553]

Saffâr, bu konuda İmam Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren İbn Fûrek'in *el-Maḳalât ʿani'l-Eşʿarî* adlı eserinden şu görüşleri aynen aktarmaktadır:

---

[550] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 139; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 198.

[551] el-Kıyâme 75/36.

[552] el-Kıyâme 75/37–38: *"İnsan, meninin içinde bir nutfe (sperm) değil miydi? Sonra nutfe, alaka (aşılanmış yumurta) olmuş, derken Allah onu yaratıp şekillendirmişti".*

[553] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 140; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 199.

a) *Akıl sağlığı yerinde olmayanların (mecnûn) kıyamet gününde yeniden diriltilmeleri veya diriltilmemeleri mümkündür.*

b) *İlahî tebliğe muhatap olmayan kişilerin yeniden diriltilmeleri veya aksi mümkündür.*[554]

Saffâr, bu görüşlerin daha önce de delil olarak kullandığı *"İnsan, sahipsiz bırakılacağını mı sanır!"*[555] âyetine aykırı olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu görüşü savunan Eş'arîler, âhirette uygulanacak muamele açısından insanı hayvan seviyesine düşürmüşlerdir.[556] Fetret ehlinin cennet ve cehenneme girmeyecekleri hayvanlarla birlikte yok edilecekleri görüşü, ilerleyen süreçte İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) tarafından da savunulmuştur.[557]

Saffâr, yöntem olarak önce kendi gibi düşünmeyen muhaliflerinin görüşlerini açık ve objektif şekilde aktarmakta, sonrasında ise bu görüşleri değerlendirmektedir. O, bu tartışmada da aynı yöntemi izlemektedir. Ona göre naklî bilginin aklî bilgiye önceliğini savunanlar Kur'an'a dayanmakla birlikte, delil olarak kullandıkları âyetleri yanlış yorumlamaktadırlar. Bahsettiği âyet, naklî bilginin üstünlüğünü savunanların dayandıkları en güçlü karşı delildir. Onların yorumları şöyledir: *"Biz, bir rasûl göndermeden kimseye azap etmeyiz"*[558] *âyetinde Allah, kullarına naklî bilgi (es-semʿ) vermedikçe azap etmeyeceğini haber vermiştir. Eğer naklî bilgi gelmeden önce akılla bir şey kötü (kubuh) kabul edilse, ondan kaçınılması gerekir. Aksi takdirde azabla karşı karşıya kalınır. Bu durumda olan bir kişiye, Allah azap ederse bu âyetteki sözüne aykırı davranmış olur. Allah'ın sözünden dönmesi ve böyle bir tasarrufta bulunması ise imkânsızdır."*

---

554 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 140–141, II, 571; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 199, 441. Aktarılan görüşler için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳalât,* s. 145.

555 el-Kıyâme 75/36.

556 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 140–141; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 199.

557 Bk. Yurdagür, *Fetret Kavramı*, s. 42; a.mlf., "Fetret", s. 476.

558 el-İsrâ 17/15. Bu âyeti delil olarak kullananların görüşleri için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳalât*, s. 181; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 209 (trc. s. 301); Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 49–50.

Saffâr'a göre bu âyet, yaratıcının var olduğuna inanma ve ona şükretmenin gerekli olduğunu anlama gibi aklın bilgi alanına giren akla göre vâcip konularla ilgili değil, naklin bilgi alanına giren dinî uygulamalarla ilgilidir. Bu tespit önemlidir. Çünkü ona göre akıl, "vâcib" ve "mümteni'" bilgi alanlarında öncü iken, ibadetler ve hukûkî uygulamaları kapsayan "câiz" alanında nakle uymak zorundadır. Dolayısıyla bu âyet, aklın tek başına hüküm veremediği bu alanla ilgilidir. Ayrıca âyet, peygamberlerin tebliği olmadan toptan helâk şeklinde bir azabın (taʿẕîbü'l-ʾistiʾṣâl) uygulanmayacağı şeklinde de anlaşılabilir.[559] Dolayısıyla bu âyet, Eş'arîler'in ve onlarla aynı fikri paylaşan fırkaların iddia ettiği gibi "peygamberin tebliği olmadan insan hiçbir konuda sorumlu tutulamaz" şeklinde anlaşılamaz. Böyle bir yorum, hatalı görünmektedir. Onun anlayışına göre her bir bilgi kaynağı, kendi alanında yetkin ve işlevseldir. Akılla kavranabilecek konularda, peygamberin tebliği olmasa dahi insan sorumsuz değildir. Onun, tartışma konusu olan İsrâ sûresinin 15. âyetine getirdiği yorum, İmam Mâtürîdî'nin konuya bakışı ile aynıdır.[560] Saffâr bu konudaki görüşünü birçok âyete dayanarak âyeti âyetle ve semantik izahlarla temellendirmektedir.

İlahî tebliğin ulaşmadığı kimselerin putperest bile olsalar sorumlu tutulmayacakları ve âhirette kurtuluşa erecekleri görüşü, Eş'arîler'in çoğunluğu başta olmak üzere Hârîcîler ve Şiâ tarafından savunulmaktadır. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile Hanefî âlimlerden Ebû Şekûr el-Keşşî, Serahsî ve Saffâr'ın öğrencisi Kâdihân da bu görüştedir.[561] İlahî tebliğ ulaşmasa bile akıllı kimselerin yüce bir yaratıcının varlığına ve birliğine inanması gerektiği görüşü ise Mu'tezile kelâmcıları

---

[559] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 141; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 199.

[560] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* VIII, 243–244 (el-İsrâ 17/15). Ayrıca Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 50.

[561] Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 10[b]-12[a]; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm,* s. 78-79; Yurdagür, *Fetret Kavramı*, s. 39-40; a.mlf., "Fetret", s. 475-476. Eş'arîlere göre peygamber gönderilmedikçe insanlara azap edilmeyeceği ve dinî sorumluluğun tebliğ ile başlayacağı konusunda bk. Bâkıllânî, *Kitâbü'l-Beyân,* nşr. Richard J. McCarthy, el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, Beyrut 1958, s. 40-42; a.mlf., Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 327-328; İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳalât*, s. 181.

ile başta Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî olmak üzere Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Saffâr gibi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerince benimsenmektedir.[562]

Saffâr, her durumda naklin akla önceliğini savunanların *"Peygamberleri müjdeciler ve azap habercileri olarak gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir hüccetleri olmasın"*[563] âyetini, karşı delil olarak kullandıklarını belirtmektedir. O, bu âyette geçen "hüccet" sözcüğünü, Tâ-Hâ sûresinin 134. âyetine atıf yaparak tefsir etmektedir. Tâ-Hâ sûresindeki bahse konu âyet şöyledir: *"Eğer biz, bundan (Kur'an'dan) önce onları bir azapla helâk etseydik, muhakkak ki şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! Ne olurdu, bize bir rasul gönderseydin de şu aşağılığa ve rezilliğe düşmeden önce âyetlerine uysaydık!"*. Saffâr'a göre peygamber göndermek Allah'a zorunlu (vâcip) değildir. Dolayısıyla eğer Allah, peygamber göndermeden onlara azap etmiş olsaydı, yine de insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olamazdı. Fakat Allah, peygamber göndererek inanmayanların bu sözü söylemeleri ihtimalini tamamen ortadan kaldırmıştır.[564]

Saffâr, Hanefî-Mâtürîdîler'i kastederek Ehl-i hakk'ın bu konuda ortak bir karara ulaştığını belirtmektedir. Buna göre Allah, kullarına **"Üç Hüccet (Üç Bilgi Kaynağı)"** sunmuştur: Sem', basar ve fuâd. Bu tespitini, Nahl sûresinin 78. âyetine dayandırmaktadır: *"Allah sizi hiçbir şey bilmezken annelerinizin karnından çıkarmıştır. Şükredersiniz diye size işitme (duyusu), gözler ve kalpler vermiştir."*.

O, Allah'ın insanlara verdiği üç hüccet yani işitme duyusu, göz ve kalbi, bilgi edinme yolları olarak kabul etmekte[565] ve her bir bilgi kaynağını, kendine özel bilgi alanıyla bağlantı kurarak açıklamaktadır.

---

[562] Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm,* s. 79-82; a.mlf., *el-Uṣûlü'l-münîfe,* s. 40-41; Yurdagür, *Fetret Kavramı*, s. 39-40; a.mlf., "Fetret", s. 476.

[563] en-Nisâ 4/165.

[564] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 141–142; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 199–200. Tâ-Hâ sûresinin 134. âyetini delil olarak kullananların görüşleri için bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 209 (trc. s. 301).

[565] Mâtürîdî bu âyette belirtilen organların bilgi kaynaklarını ifade ettiğini belirtmektedir (*Te'vîlât,* VIII, 160–161). Bu konuda ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 57.

a) İşitme Duyusu (es-Semʿ)→Naklî Bilgi: İşitme sayesinde peygamberlerin öğretmesiyle bilgi sahibi olunabilen "**Semʿiyyât**" konuları öğrenilir. İşitme duyusu, duyularak öğrenilen konuların temelidir.

b) Göz (Başar) → Gözlemsel Bilgi: Gözlem yoluyla sadece görülerek bilgi sahibi olunabilen "**Muʿâyenât**" konuları öğrenilir. Göz, gözlemsel bilginin kaynağıdır.

c) Kalp (Fu'âd)→Aklî Bilgi: Bu yetiyle, aklın bilgi alanına giren konular öğrenilir. Akletme, düşünme ve bilme, aklın eylemleridir. Bu sayede akledilebilen konular öğrenilir.

Saffâr'a göre bu üç bilgi kaynağından her biri, Allah'ın kullarına sunduğu birer hüccettir, delildir. Bununla birlikte işitme ve görme organları ile elde edilen naklî ve gözlemsel bilgi, aklın değerlendirmesine her zaman muhtaçtır. Çünkü bir kişi, duyduğu şeylerin doğru veya yanlış olduğunu ancak aklını kullanarak ayırt edebilir. Hatta bu kişi duyduğu sesleri sadece aklıyla anlamlandırabilir. Benzer şekilde gözlem yapan bir kişi, aklını kullanmadan neyin doğru neyin hatalı olduğunu tespit edemez. Onun bilgi anlayışına göre sonuçta tüm bilgi kaynakları (medâru't-teʿâruf) akla dayanmaktadır.[566] İmam Mâtürîdî de aklın, gerek haber gerekse duyu kaynaklı verileri kontrol etme işlevi bulunduğunu savunmaktadır.[567] Saffâr'ın bilgi edinme konusunda aktardığı bilgiler, günümüzde ulaşılan algı, duyum ve anlamanın izahı konusundaki sonuçlarla uyumludur.

Saffâr, aklın kendi alanında öncü ve hüccet olduğu konusundaki görüşünü temellendirmek amacıyla, *"Onların kalpleri vardır, kavramazlar; gözleri vardır, görmezler; kulakları vardır, işitmezler."*[568] âyetine de atıf yapmaktadır. O, bu âyeti şöyle tefsir etmektedir: Kapleri vardır, gerçeği kavramazlar; gözleri vardır, rüşdü (doğru inancı) görmezler; kulakları vardır, nasihatı işitmezler. Ona göre Allah, bu

---

566 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 142; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 200.

567 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 15–16, 20 (trc. s. 49, 54); a. mlf., *Teʾvîlât,* VII, 57 (Yûnus 10/39).

568 el-A'râf 7/179.

âyette akıl, göz ve kulak gibi bilgi kaynaklarının kendilerine özgü bilgi alanları olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bunlardan her biri, kendi bilgi alanında yeterli bir bilgi kaynağıdır ve hüccettir. Bu âyette Allah; işitilerek bilgi edinilebilecek peygamberler ve kitaplar gönderdiğini, görülerek bilgi edinilebilecek mûcizeler ortaya çıkarttığını ve akılla kavranılacak deliller (edilletü'l-ʿuḳûl) var ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla akıl dâhil tüm bu bilgi kaynakları, âtıl kalmak ve kullanılmamak için var edilmiş olamazlar. Allah bu yetileri, kendisi hakkında bilgi edinilmesi için yaratmıştır.[569] İmam Mâtürîdî de aklın işlevsiz bırakılmasının doğru olmadığına dikkat çekmektedir.[570]

Saffâr, aklın ihmal edilmemesi konusundaki görüşünü, peygamberlerin uygulamaları ile de delillendirmektedir. Şöyle ki, resuller ve nebîler kendi milletlerine mûcize gösterdikleri gibi aklî deliller (ḥucecü'l-ʿaḳl) de sunmuşlardır. Özellikle Hz. İbrâhim, aklî delilleri kullanmıştır. Hz. İbrâhim'e aklî delil üretme bilgisini, ilham yoluyla Allah öğretmiştir. Saffâr'a göre Hz. İbrâhim, hiçbir zaman Allah'ın dini konusunda şüphe içinde olmamıştır. Nitekim daha anne karnında iken Allah tarafından ilham yolu ile bu bilgi ona ulaştırılmıştır. Fakat Allah, ilham bilgisine ek olarak delil bilgisi ile de varlığını göstermiş ve onu "iki faziletle" üstün hale getirmek istemiştir. Çünkü hak konusunda bilgisi artan kişinin, yakîni de artar. Bu sebeple, *"İşte bu, kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz hüccetlerimizdir"*[571] âyeti, aklın ve aklî delillerin hüccet olduğunu ifade etmektedir.

Ayrıca bu âyeti takip eden *"İşte o peygamberler Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy"*[572] âyeti, peygamberin örnek alınmasını ve onlara uyulmasını emretmektedir. Saffâr'a göre bu ayette "sen de uy" diye emir verilen kişi, Hz. Muhammed'dir. Allah ona, diğer peygamberlerin yoluna uymasını

---

[569] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 142–144; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 201.
[570] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 158 (trc. s. 171).
[571] el-En'âm 6/83.
[572] el-En'âm 6/90.

emretmektedir. Âyette örnek alınması emredilen "peygamberlerin davet yöntemine", aklî delil kullanmak da dâhildir. Aklın kullanılması gerektiğiyle ilgili bir diğer delil, Kur'an'da aktarılan inanmayanların şu sözüdür: *"Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık! derler".*[573]

Saffâr'a göre bu âyette bilgi kaynaklarından akla ve nakle özel olarak dikkat çekilmekte ve bu kaynakları kullanmayanların hata ettiklerine dair itirafları Allah tarafından doğrulanmaktadır. Zira cehenneme düşen bir kişinin itirafı olarak aktarılan "*Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık*" ifadesindeki "veya" bağlacına dayanarak, aklın ve naklin bağımsız olarak kendi bilgi alanlarında yeterli birer kaynak oldukları söylenebilir. Cehennemde bulunan bu sözün sahibi, "nakle veya akla uysaydık bu duruma düşmezdik" demektedir. Saffâr, Allah'ın bu ifadeyi diğer insanlar ibret alsınlar diye Kur'ân'da naklettiğini düşünmektedir. Eğer akla veya nakle uyulduğunda kurtulma imkânı olmasaydı, bu ifadenin Kur'ân'da aktarılması anlamsız olurdu. Bu yüzden, akıl veya nakilden birinin ihmal edilmesi doğru değildir. Her bir bilgi kaynağı, kendi alanında işlevsel olacak şekilde kullanılmalıdır.[574] Dolayısıyla Allah'a iman gibi akılla bilinecek konularda, peygamberin daveti olmasa da insanlar bahane ileri süremezler.

Saffâr, bu konuda İmam Mâtürîdî'nin düşüncelerini benimseyerek aktarmaktadır. Mâtürîdî'ye göre *"İbadetleri ve diğer dinî uygulamaları (şeriat) öğrenmenin yöntemi, nakil (es-semʿ); Dini öğrenmenin yolu ise akıldır."*[575] Mâtürîdî, karşı delil olarak kullanılan *"Peygamberleri müjdeciler ve azab habercileri olarak gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir hüccetleri olmasın"* âyetini açıklarken, eğer Allah peygamber göndermeseydi, insanların sadece ibadetler ve dinî uygulamalar (şeriat) konusunda bahaneleri olabilirdi. Çünkü bu konular sadece

---

573 el-Mülk 67/10–11.

574 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 143–144; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 201.

575 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 132; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 193–194. Mâtürîdî'nin bu görüşü için bk. Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* IV, 112 (en-Nisâ 4/165).

vahiy ile öğrenilebilir. Oysa din yani Allah'a inanmanın yöntemi akıl yürütmedir. Bu sebeple kimse bahane ileri süremez demektedir.[576]

Saffâr, akıl-nakil önceliği konusundaki tavrını bu konuyla bağlantılı kelâmî tartışmalarda ortaya koymaktadır. Ona göre Allah'ı bilmenin (mârifetullahın) yöntemi (tarîḳi), akıl yürütmedir. Çünkü Allah'ı dünyada görmenin imkânı yoktur. İnsanların kendilerine peygamber gelinceye kadar beklemeleri (tevaḳḳûf) ise doğru değildir. Beklenilmesi durumunda, "insan başıboş bırakılmış" olur. Oysa Allah, *"İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır!"*[577] âyetinde, insanın başıboş bırakılmayacağını haber vermiştir. Bu durumda, insanın yaratıcısını bilmesinin yöntemi, akıl yürütmedir. Peygamberlerin daveti olmasa da akıl yürütülerek yüce bir yaratıcının var olduğu kavranmalıdır.[578]

Saffâr, *"Ebû Hanîfe Allah'ı bilme konusunda akıl yürütmeyi temel almış ve kullanmıştır"* diyerek görüşünü ona dayandırmaktadır.[579] İmam Mâtürîdî de Allah'ın direkt olarak duyu organları ile bilinmesinin mümkün olmadığını belirtmekte ve mârifetullahın yönteminin fizikî âleme dayanarak somuttan soyuta doğru akıl yürütme (istidlâl) olduğunu savunmaktadır.[580] Saffâr'ın oğlu Ebü'l-Mehâmid es-Saffâr'ın öğrencisi meşhur din eğitimcisi Burhaneddin ez-Zernûcî (ö. 593/1196) de tevhid ilminin öğrenilmesini ve Allah'ın delil ile tanınmasını öğütlemektedir.[581]

---

[576] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* IV, 112–113 (en-Nisâ 4/165). Benzer bir görüş için bk. Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 50. İmam Mâtürîdî'nin aklın işlevi konusundaki görüşlerinin değerlendirilmesi için bk. Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, ss.77–87.

[577] el-Kıyâme 75/36.

[578] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 131; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 193. Hanefî-Mâtürîdîler'in mârifetullahın yöntemi konusundaki görüşleri için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* s. 372 (trc. s. 356 İstidlâl bi'ş-şâhid); Semerkandî, *Cümel,* s. 8; Nesefî, *et-Temhîd,* s. 7; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 50 (en-Naẓar fi'd-delîl/fi'l-muḥdeşât).

[579] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 132; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 193–194.

[580] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 372 (trc. s. 356); Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* s. 70.

[581] Burhaneddin Zernûcî, *Tâ'lîmü'l-müteâllim: İslâmda Eğitim Öğretim Metodu*, trc. Y. Vehbi Yavuz, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul 1995, s. 57.

Saffâr, iki peygamber özellikle Hz. İsâ ile Hz. Muhammed arasında geçen tebliğsiz dönemde yaşayan fetret ehlinin inanma yükümlülüğü[582] konusunda, Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemektedir. Ona göre Hz. Peygamber'den önceki dönemlerde yaşayan Araplar, fetret ehlidir.[583] Bu konuda Muhammed b. Semâʿa'nın (ö. 233/848) Ebû Yûsuf'tan rivayet ettiği Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünü delil olarak aktarmaktadır Ebû Hanîfe'ye göre *"Kimse, yaratıcısını tanıma konusundaki cahilliği sebebi ile bir bahane ileri süremez. Çünkü gökler, yer, kendi nefsi ve diğer canlıların yaratılması gözler önündedir. İbadetler ve diğer dinî uygulamalar (şerâiʿ) konusunda ise bunlar delile dayanılarak kesin olarak ispat edilmedikçe kişiler sorumlu tutulamaz."*

Saffâr, delil olarak kullandığı bu sözün ikinci kısmını, Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) günümüze ulaşmayan *el-Münteḳâ* adlı eserinden biraz daha açık ifadelerle aktarmaktadır: *"… Farzlar konusunda ise bilmeyen, kendisine tebliğ edilmeyen veya müslümanlarla karşılaşmayan kişiler sorumlu tutulamazlar".* O, bu konuyla ilgili bazı rivayetlerde Ebû Hanîfe'ye *"Eğer Allah peygamber göndermeseydi, yine de insanların akıllarını kullanarak onu tanımaları gerekirdi"* görüşünün atfedildiğini de belirtmektedir.[584]

Saffâr, Ebû Hanîfe'nin bu kanaatini kendisi kabul ettiği gibi önceki ve sonraki imamlarımız da bu görüştedir diyerek Ehl-i sünnet ve'l-cemaât'ın imamlarından "biri" olarak tanıttığı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî'yi örnek göstermektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre *"İbadetleri ve diğer dinî uygulamaları öğrenmenin yöntemi, nakil;*

---

582 Fetret zamanı ve fetret şartlarında yaşayanların inanma yükümlülüğü konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 549; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 425; Metin Yurdagür, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, Marifet Yay., İstanbul 1998; Mustafa Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu (Fetret Ehli Örneği),* Işık Yay., İstanbul 2002.

583 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 549; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 425.

584 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 131–132; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 193; *Telḫîṣ (Âtıf Efendi)*, vr. 22ª [Ebû Hanîfe→ İmam Yûsuf→Muhammed b. Semâʿa (ö. 233/848)→Hakîm eş-Şehîd]. *el-Münteḳâ*'dan aynı alıntıyı aktaranlar için bk. Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 191–192 (Ebû Hanîfe→ İmam Muhammed →Muhammed b. Semâʿa→Hakîm eş-Şehîd); Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 47; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.85–86 (trc. s. 168).

dini öğrenmenin yolu ise akıldır".[585] Mâtürîdî bu konuda Ebû Hanîfe gibi düşünmektedir. Ona göre Allah hiçbir peygamber göndermeseydi, yine de insanların akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini tanımaları gerekirdi.[586] Ebû Hanîfe'ye dayanan bu görüşü, Mu'tezile kelâmcıları[587] ile Ebü'l-Abbâs el-Kalânisî, Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Abdullah el-Halîmî, Iraklı Hanefî fıkıhçılar[588] ve Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları Mahmud el-Lâmişî, Saffâr, Alâeddin es-Semerkandî, Alâeddin el-Üsmendî ve Sâbûnî de benimsemiştir.[589] Buna karşın hadisçi yönü ağır basan Eş'arî kelâmcıları[590] ile fıkıhçı yönü ağır basan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî,[591] Serahsî ve İbn Hümâm gibi Hanefî âlimleri,[592] dinî sorumluluğun Allah'ın peygamber gönderilmesiyle başlayacağını savunmuşlardır. Ebü'l-Usr Pezdevî ise iki zıt konumda yer alan bu görüşlerin "haddi" aştığını düşünmektedir. Ona göre sadece aklın bulunmasıyla sorumluluğun başlaması doğru olmadığı gibi şirk koşsa bile ilahî davet olmadan kimse sorumlu olmaz şeklindeki görüş de doğru değildir. Ebü'l-Usr, ilahî davet olmasa bile "belli bir süre" geçtikten sonra yüce bir yaratıcıya inanmanın gerekli olduğunu düşünmektedir. Ancak o, bu zamanın ne kadar olduğuyla ilgili bir delil bulunmadığını belirtmektedir.[593] Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise Allah'ın bildirimi (hitâbı) olmadan kimsenin herhangi bir konuda sorumlu tutulamayacağı görüşünü, İmam Eş'arî ile "görüştüğünü" belirttiği Buhara âlimlerine atfetmektedir. Kendisi ise İmam Eş'arî'nin görüşünü benimsemektedir.[594] Oysa o, İmam Mâtürîdî ile Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin ilâhî tebliğ olmadan da insanların sorumlu olacaklarını

---

[585] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 132; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 193–194. Mâtürîdî'nin aktarılan görüşü için bk. Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* IV, 112 (en-Nisâ 4/165).

[586] Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* V, 108 (el-En'âm 6/74); IX, 417 (el-Hac 22/78).

[587] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, XIV, 151.

[588] Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 191.

[589] İbn Yahyâ, *Şerhu Cümel,* vr. 19[b]; Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 86–90; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 50–51, 191; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 47–50; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 85–87 (trc. s. 168–170).

[590] Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 192.

[591] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 207 (trc. s. 299).

[592] Yurdagür, "Fetret", s. 476.

[593] Pezdevî, *Uṣûlü'l-Pezdevî,* V, 2130–2132.

[594] Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 207 (trc. s. 299).

savunduklarını bilmektedir. Pezdevî, bu tercihiyle Hanefî-Mâtürîdîler'e zıt bir görüşü tercih etmektedir.

Saffâr ise Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin kelâm anlayışını takip ederek peygamber davetine muhatap olmayan kişilerin Allah'ı tanıma konusunda sorumlu olacaklarını savunmaktadır. Ona göre bu durumda olan kişiler, ibadetler ile farzlar ve haramlar konusunda ise sorumlu değillerdir. Savunduğu bu görüş, aklın ve naklin bilgi alanı konusundaki anlayışı ile uyumludur. Çünkü o, aklın mârifetullahı da kapsayan "vâcib" ve "mümteni'" alanına giren konularda tek başına doğru bilgiye ulaşabileceğini ve aklın bu alanda öncü olduğunu kabul etmektedir. Buna karşın ibadetler ve dinî uygulamalar, aklın kesin bilgiye ulaşamayacağı akla göre câiz alanda yer almaktadır. Bu alanda vahyin bildirimine gerek vardır. Dolayısıyla vahiy belirlemede bulunmadan dinî hükümler konusunda sorumluluk başlamaz.

Tartışılan bu konunun toplumsal etkileri de olmuştur. Bilindiği gibi V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıllarda özellikle Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde en tehlikeli "iç tehdit" Bâtınîler olarak görülmektedir. Hasan Sabbâh'ın liderliğindeki Bâtınîler, dinin yetkili bir kaynaktan öğrenilmesi anlamına gelen ta'lîm öğretisini savunarak aklın kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Hasan Sabbâh, aklın Allah'ın var olduğu bilgisine ulaşamayacağını ve yetersiz olduğunu bir dizi karmaşık mantıksal delillendirme ile savunmuştur. Ona göre akıl, bilgiye ulaşmada yeterli değildir. Hak, bir öğreticiden öğrenilmelidir. Öğretici; yetkili, güvenilir ve tek olmalıdır. Bu tek öğretici, yetkisini göstermelidir. İhtiyaç duyulan öğretmen, bizzat kendi doğasında tanınabilir. Öğreticinin/İmamın yetkisini kanıtlamak için kendi varlığından başka mûcize ve soy ağacı gibi bir kanıt sunması gerekmez. Birey, imama ulaştığı anda onun yetkili olduğunu anlar.[595] Bu kapsamda yöneticilerin ve âlimlerin Bâtınîler'e karşı teyakkuz durumu, dolaylı olarak Eş'arîler'i de olumsuz etkilemiştir. Çünkü Eş'arîler

[595] Bk. Şehristânî, *el-Milel,* s. 232–235; Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭıniyye*, s. 17, 73; Cüveynî, *Tarih*, s. 538–539; Daftary, *İsmaililer*, s. 517–518; Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", s. 291.

de ilâhî hitap olmadan inanma sorumluluğunun başlamayacağını savunmaktadırlar. Bu kapsamda Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed'in (ö. 547/1152) idaresi sırasında Rey'de onun huzurunda yapılan tartışmalarda Eş'arîler ile Bâtınîler'in ta'lîm öğretisinin birbirine benzediği sonucuna varılmıştır. Bu toplantılarda alınan kararlar, Kâdî Ebû Muhammed Hasan Esterabâdî (ö. 541/1146) tarafından çoğaltılarak çeşitli şehirlere gönderilmiştir. Eş'arîler'in siyasî ve askerî baskı altında tutulan Bâtınîler'e benzetilmesi, onları oldukça sıkıntıda bırakmış ve çok sayıda kişi mezhebinden döndüğünü dile getirmek durumunda kalmıştır.[596] Akla önem vermeyen Bâtınîler'in baskı altında tutulduğu bu süreçten, akla ve düşünmeye önem veren Mâtürîdîlik kârlı çıkmış ve mezhep kimliğini belirginleştirmiştir.

Akıl-nakil önceliğiyle bağlantılı bir diğer konu, ergenlik çağına (bulûğ) erişmeyen akıllı çocukların inanma yükümlülüğüdür. Mu'tezile kelâmcıları, Mâtürîdiler ve bazı Şiî âlimleri, ebeveynleri kâfir de olsa temyiz çağına gelen çocukların Allah'a iman etmekle yükümlü olduğunu savunmuşlardır. Eş'arîler ise aklı erse ve mümeyyiz olsa bile ergenlik çağına girmeyen çocukların iman dâhil hiçbir sorumluluğu olmadığını ileri sürmüşlerdir.[597]

Saffâr, Irak [Hanefî] âlimlerinin çoğunluğunun, temyiz çağına ulaşan fakat bulûğa ermeyen çocuğun (mümeyyiz/ṣabiyyü'l-âḳil) Allah'ı bilmekle yükümlü olduğunu kabul ettiklerini aktarmaktadır. Ona göre bu görüşte olanlar, mümeyyiz çocuğun aklî durumunu, mükellef (âkil-bâliğ) kişiye kıyaslamışlardır. Onların düşünce tarzına göre yaratıcısını tanıması gereken mükellef kişi, aklı sayesinde doğruyu

---

[596] Kazvînî, *Kitabü'n-Naḳż*, s. 486, 496; Kalaycı, *Eşarilik-Matüridilik*, s. 260–261; Adem Arıkan, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *ASBEİD,* sy. 5–6, Bişkek 2008, s. 160.

[597] Yusuf Şevki Yavuz, "Çocuk: Kelâm", DİA, İstanbul 1993, VIII, 359–360. Çocukların inanma yükümlülüğü ve âhiretteki durumları konusunda bk. Eş'arî, *Maḳâlât,* s. 55; 110–111; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 256–259; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 207–208, 230–231 (trc. s. 300–301, 332–333); Keşşî, *et-Temhîd,* vr. 6^{b}, 14^{b}-15^{a}; Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 569-570, 886-887; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 440-444, 576; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 49-51; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 86 (trc. s. 169–170); Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm,* s. 75; Yurdagür, *Fetret Kavramı*, s. 32–33; Harun Çağlayan, "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu", *KADER*, 12:1 (2014), ss. 37–60.

araştırmaya ve bulmaya güç yetirebilir. Çocuğun aklî melekesi bu aşamaya geldiğinde, yaratanı bilme yükümlülüğü açısından onunla ergenliğe ulaşmış (bâliğ) kişi arasında fark kalmamaktadır. Bununla birlikte mümeyyiz çocuk, mükellef kişiden farklı olarak ibadetler ve diğer dinî uygulamalardan (umûru'ş-şerʿiyye) sorumlu tutulamaz. Çünkü ibadetler ve dinî uygulamalar, ancak naklî bilgi (es-semʿ) ile farz veya haram kılınabilir. Akıl, bu konularda kesin hükme varamaz. Dolayısıyla naklî bilgi ile tespitte bulunulmadıkça ibadetler konusunda akıl nötr (tevaḳḳûf) durumda kalmaya mecburdur. Oysa yaratıcıyı tanıma konusu böyle değildir. Bu konuda akıl sonuca ulaşabilir. Bu yüzden mümeyyiz çağına gelen çocuğun yaratıcısını tanıması gerekir. Saffâr, aktardığı bu görüşe katılarak ergenlik çağına erişmese de mümeyyiz çocuğun yaratanını tanıma yükümlülüğü bulunduğunu kabul etmektedir.[598] Bu görüş, aynı zamanda Mâtürîdî ve Iraklı Hanefî âlimler tarafından da benimsenen bir görüştür. Sâbûnî de bu kanaattedir.[599]

Saffâr, mümeyyiz çocuğun inanma yükümlülüğü bulunmadığını savunanlara da değinmektedir. Bu görüşü savunanlar, bulûğa erinceye kadar çocuğun sorumlu tutulmayacağına dair şu hadisi delil olarak kullanmaktadır: "*Üç kişiden kalem (dinî yükümlülükler) kaldırıldı: Bulûğa erinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan ve şifa buluncaya kadar akıl hastasından."*.[600]

Saffâr, Muhammed eş-Şeybânî'nin bülûğa erinceye kadar çocuğun ebeveyninin hükmüne tâbi olduğu görüşünü benimsediğini ve bunu *el-Câmiʿu'l-kebîr* ve *es-Siyeru'l-kebîr* adlı eserlerinde belirttiğini aktarmaktadır. Mümeyyiz çocuğun Müslüman olmasının geçerli olacağını savunanlar, çocukların yedi yaşında namaz kılmaya davet edilmesine yönelik "*Yedi yaşına girdikleri zaman çocuklarınıza namazı*

---

[598] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 132–133; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 194.

[599] Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 86 (trc. s. 169).

[600] Bk. Buhârî, "Hudûd", 22; "Talâk", 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 144; VI, 100–101; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17; Tirmizî, "Hudûd", 1.

emredin"[601] hadisine dayanarak, mümeyyiz çocukların İslâm'a davet edilmelerini de savunmuşlardır.[602]

Aklın ve naklin önceliği konusunda tartışılan bir diğer konu **hüsün-kubuh** meselesidir. "Hüsün" (ḥüsn, çoğulu meḥâsin) güzel olmak anlamında masdardır. Karşıtı olan "kubuh" (ḳubḥ, çoğulu meḳâbiḥ) ise çirkin olmak ve nefret edilen şey mânasına gelmektedir.[603] Bu kavramlar Türkçeye iyilik ve kötülük olarak aktarılabilir. Bununla birlikte bu sözcüklerin kavramsal tanımı konusunda mezhepler arasında ittifak bulunmamaktadır.[604] Ayrıca iyilik ve kötülük niteliklerinin nasıl belirlendiği ve bu niteliklerin akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği fıkıhçılar ve kelâmcılar tarafından tartışılmıştır.[605] Bu tartışmalarda üç farklı tutum ortaya çıkmıştır

1) Hasen ve kabih fiiller, varlıksal açıdan itibârî, bilinmesi yönünden ise şer'îdir. Bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak din tarafından tespit ve tayin edildikten sonra bilinebilir. Bu değerler, Allah'ın emir ve yasaklamasının gereğidir (mûceb). Çünkü iyilik veya kötülük bir fiilin mâhiyetine ve zatına ait bir vasıf değildir. Kısaca bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür. Hükümlerin değiştirilmesi (nesih) de bunu göstermektedir. Yoksa bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir. Bu görüş, Eş'arîler ve Selefiyye âlimleri ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usûlcülerin çoğunluğu tarafından savunulmuştur. Bu görüşü savunanlar, görüşlerinin doğal bir sonucu olarak ilahî tebliğ olmadan hiç kimsenin sorumlu tutulamayacağını ileri sürmüşlerdir. Hanefîler'den Ebü'l-Usr el-

---

601 Ebû Dâvûd, "Salât", 60.

602 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 133; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 194.

603 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, "ḥsn" ve "ḳbḥ" md.leri, I, 318; III, 352; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "ḥsn" , "ḳbḥ" md.leri, II, 877; V, 3508. Ayrıca bk. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 59-63, s. 59.

604 Hüsün ve kubuh kavramlarının tanımları için bk. Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 178, 227–228.

605 Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", s. 59; Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matüridî", s. 67–69.

Pezdevî, Saffâr'ın öğrencisi Kâdîhân, Serahsî ve İbnü'l-Hümâm, "şeriat gelmeden dinî hüküm sâbit olmaz" diyerek bu görüşü benimsemişlerdir.[606]

2) Hasen ve kabih fiiller, varlıksal açıdan zâtî ve hakîkî, bilinmesi yönünden ise aklîdir. Bu görüş, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin de aralarında bulunduğu Mu'tezile kelâmcıları ile Cehmiyye, Şîa ve Kerrâmiyye mezheplerine mensup bazı âlimlerce savunulmuştur.[607]

3) Son görüş, akıl-din dengesine dayanmaktadır. Hüsün ve kubuh, varlıksal açıdan varlığın zâtına değil niteliğine (vasfına) ait durumlardır. Fiillerin bu nitelikleri, genel olarak (cümleten/ᶜale'l-cümleti) akıl tarafından bilinebilir. Ancak tek tek hangi fiillerin iyi, hangilerinin kötü olduğunun belirlenmesi için her bir fiilin bağlamı (yön/vücûh)[608] ve sonuçları değerlendirilmelidir. Bu yüzden bütün fiillerin hükmünü bilmek için vahye ve peygamberliğe ihtiyaç vardır. Sonuç olarak, aklın kesin olarak iyiliğini belirlediği yüce bir yaratıcıya inanma ve ona şükretme gibi akla göre vâcib ve inkâr, zülüm ve nankörlük gibi akla göre mümteni' konularda ilahî tebliğ olmasa da kişiler sorumludurlar. Vahiy, bu fiillerin niteliklerini (medlûl) teyit edici konumundadır. İbadetler ve hukukî uygulamalar gibi akla göre mümkin konularda ise akıl kesin hükme ulaşamaz. Bu konularda dinin tebliği asıldır. Bu yüzden de peygamberlik müessesesi gereklidir. Mâtürîdî,[609] Ebü'l-Muîn en-Nesefî,[610] Alâeddin

---

606 Siğnâkî, *el-Kâfî*, I, 462; Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 176-183, 191-193; Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 331-335; Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", s. 65-67, 70-74; a.mlf., "Hüsün ve Kubuh", s. 60-62; George F. Hourani, "Two Theories of Value in Medieval Islam", *The Muslim World*, Vol. 50, Issue 4 (1960), ss. 269–278; Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matüridî", ss. 59–75; Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi", ss. 59–108.

607 Çelebi, *Akılcılık*, s. 273-274; a.mlf., "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", s. 67-69; Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matüridî", s. 62-67.

608 Bir fiiili kabih yapan bağlam (yönler) genel olarak sekiz tanedir. Yalan, zulüm, küfrân-ı nimet, teklif-i mâ lâ yutâk, kabihi irade etme, cehl, kabihi emretme ve abes. Ayrıntılı bilgi için bk. Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 332–333.

609 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 281–282 (trc. s. 280–281); Şükrü Özen, "Mâtürîdî (Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri)", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 146–165, s. 161; Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matüridî", s. 70–72.

610 Nesefî, *Tebṣıra,* II, 21.

es-Semerkandî[611] ve kelâm yöntemini araştırdığımız Saffâr bu görüşü savunmaktadır. Alâeddin es-Semerkandî "Bize [Hanefî-Mâtürîdîler'e] ve Mu'tezile'ye göre akılla hüsün ve kubuh bilinebilir" diyerek bu konudaki tercihini açıkça belirtmiştir.[612] Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî[613] ile Ehl-i sünnet'e yakın eklektik yaklaşımıyla[614] dikkat çeken Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr da benzer bir görüşü benimsemiştir.[615] Bu görüş, Ebü'l-Abbâs Kalânîsî, Ebû İshâk İsferâyînî, Kaffâl eş-Şâşî ve Ebû Abdullah el-Halîmî'ye de atfedilmektedir.[616]

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, Saffâr, Alâeddin es-Semerkandî, Alâeddin el-Üsmendî ve Sâbûnî gibi Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları, ilahî tebliğ olmasa da yüce bir yaratıcının bulunduğuna inanmanın gerekli olduğunu savunmuşlardır.[617] Bu görüş, aynı zamanda Mu'tezile kelâmcıları tarafından da savunulmaktadır. Anlaşıldığı kadarı ile onlarla aynı görüşü savundukları eleştirisine hedef olmaktan çekinen Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları, aklın bu konudaki işlevini yorumlamaya gayret etmişler ve "zorunlu kılanın" akıl değil Allah olduğunu, aklın mecazen zorunlu kılan olduğunu ifade etmişlerdir.[618] Hanefî-Mâtürîdîler'in aklın ve naklin bilgi alanına ilişkin görüşlerine göre ibadetlerin ve diğer dini hükümlerin nasıl uygulanacağı ancak ilahî tebliğ ile bilinebilir. İlâhî tebliğ olmadan sadece akla dayanılarak bu konularda kimse sorumlu tutulamaz. Bu nokta, Mu'tezile ile

---

611 Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 176–178 (Allah'a iman ve ibadetin gerekliliği hüsün li-aynihidir ve akılla bilinir. İbadetlerin ayrıntılarının hasen olması ise nakille bilinir. Mümkin alana dâhil bu konular tek başına akılla bilinemez. Bu konular şer'î hüsündür), 192, 705. Hüsün li-aynihi ve li-gayrihi için bk. Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 178. Kubuh li-aynihi ve li-gayrihi için bk. Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 226–234.

612 Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 167.

613 Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 334.

614 Çelebi, *Akılcılık*, s. 216.

615 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerḥ*, s. 310, 564-565; a. mlf., *el-Muġnî*, VI/1, 26-31, 64; XV, 43-44 (ʿale'l-cümleti). Ayrıca bk. Çelebi, *Akılcılık*, ss. 272–275, 314–315. Kâdî Abdülcebbâr'ın hüsün–kubuh anlayışının ayrıntılı tahlili için bk. Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi", s. 91–103.

616 Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s.176–177.

617 Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm*, s. 82; Lâmişî, *et-Temhîd,* s. 86–90; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 42–43, 47; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 85–87 (trc. s. 168–170). Benzer görüşü benimseyenler için bk. Siğnâkî, *el-Kâfî*, V, 2131.

618 Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 48; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 87 (trc. s. 170).

Mâtürîdîler'in farklılaştığı noktadır. Mu'tezile, aklî bilgiler esas alınarak insanın mükellef tutulabileceğini savunmaktadır.[619]

Yorum farklılıkları bulunsa da Ebü'l-Usr el-Pezdevî ile Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî istisna edilirse[620] V. ve VI. (XI.-XII.) yüzyıl Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının, akıl-nakil ilişkisine bakışlarında ve ilgili kelâmî tartışmalara yaklaşımlarında Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin çizgisini devam ettirdikleri söylenebilir.

[619] Çelebi, *Akılcılık*, s. 39.
[620] Siğnâkî, *el-Kâfî*, V, 2131; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 207 (trc. s. 299).

4. İSTİDLÂL VE TÜRLERİ

Saffâr, kelâm ilmini "yakîne ulaştıran delil ile hakkı bilmek" şeklinde delille bilmeye vurgu yaparak tanımlamaktadır. Ona göre hak, olması gereken yerde bulunan her şey için kullanılan bir isimdir. Bir konuyu, hüccete dayalı olarak bilen kişi o mevzuda hakka erişmiş olur. Dolayısıyla onun kelâm anlayışında, hakka ulaşmak için kesin bilgiye ulaştıran delil ile konuyu bilmek büyük önem taşımaktadır.[621] Ona göre delilin amacı, hakkı batıldan ayırt etmektir. Hakka ulaşmanın ise güven ve şuur içinde amel etmeyi sağlaması gibi bir faydası vardır.[622]

Saffâr'ın kelâm yönteminin belirlenmesinde, görüşlerini temellendirdiği ve savunduğu istidlâl türlerinin neler olduğunun tespiti önem taşımaktadır. O, Hz. Peygamber'in hadisinde ifade edilen iman esaslarının, icmâlî ve tafsîlî şekilde doğru anlaşılmasının, açıklanmasının ve delillendirilmesinin gerekli olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple de eserinde delil konusuna özel bir bölüm ayırmıştır. Ona göre delillendirme konusunda bilgi sahibi olmak çok önemlidir ve bu konuları bilmenin etkisi çok fazladır. Bu bilgiler sayesinde kelâm ve fıkıh alanında birçok hikmet kapıları açılır. Ayrıca aklî ve şer'î deliller, bu sayede oluşturulur.[623]

İspata dayanan bilginin önemi konusunda Saffâr'ın İmam Mâtürîdî'nin kelâm anlayışını takip ettiği belirtilmelidir. Bilindiği gibi Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*'e taklidin reddi ve dinin delile dayalı olarak bilinmesinin gerekliliği konusuyla başlamaktadır.[624]

---

621 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 33–34; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 129.
622 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 183; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 215.
623 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 181; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 214.
624 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 3–6 (trc. s. 39–42).

4.1. İSTİDLÂLİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Delil, gerek mütekaddimîn devri âlimlerince gerekse klasik mantık kurallarını esas alan müteahhirîn devri kelâmcılarınca genel olarak bilinmeyeni ortaya çıkaran bir nevi vasıta bilgi olarak tanımlanmıştır.[625]

Delil sözcüğüyle aynı kökten türetilen **istidlâl** ise kelâm terimi olarak "bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi şeklinde tarif edilmektedir.[626]

Saffar, "delîl" sözcüğünün matlûba götüren rehber ve yol gösteren anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu görüşünü, delil sıfatının mâzi kalıbındaki kökünü oluşturan "delle" sözcüğünün geçtiği bir âyete dayandırmaktadır. Bu âyette, *"Onlara (cinlere), Süleyman'ın öldüğünü ancak değneğini yiyen bir ağaç kurdu gösterdi (delle âlâ mevtihi)"*[627] denilmektedir. Saffâr, bu âyeti, *"Onlara, Süleyman'ın öldüğü bilgisini ancak değneğini yiyen bir ağaç kurdu ulaştırdı (evṣalehüm ilâ maʿrifeti mevti Süleymân)"* şeklinde tefsir etmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi ona göre tefsir, kapalı lafzı anlamı daha iyi bilinen başka bir sözcükle açıklamaktır. Dolayısıyla ona göre "delle" fiili ve "delil" ismi, dilde asıl olarak yol gösterme ve ulaştırma (evṣale) anlamını ifade etmektedir.

Bu konuyla bağlantılı diğer bir kavram, "delâlet"tir. Mantık ve fıkıh terimi olarak **delâlet**, "bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir" şeklinde tarif edilir. Bu iki şeyden ilkine "dâl", ikincisine de "medlûl" denilir.[628] Saffâr'a göre delâlet, yol gösterme anlamına gelmektedir ve yol gösterme; söz, işaret, yazı veya takınılan bir tavır ile

---

[625] Bk. İsfahânî, *el-Müfredât,* "delle" md., s. 171; Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, "delîl" md., s. 109; Tehânevî, *Keşşâf,* "delîl" md., I, 793-799; Y. Şevki Yavuz, "Delil (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 136.

[626] Tehânevî, *Keşşâf,* "istidlâl" md., I, 151-153; Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 325.

[627] Sebe' 34/14.

[628] Bk. Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, "delâlet" md., s. 109; Tehânevî, *Keşşâf,* "delâlet" md., I, 787; M. Naci Bolay, "Delâlet (Mantık)", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 119; Ali Bardakoğlu, "Delâlet (Fıkıh)", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 119-120.

gerçekleşebilir. Belirtilen göstergelerin her birinin içerdiği mânalar, delildir. Nitekim bir malın alım satımında aracı olup pazarlığı sonuçlandıran kimseye; alıcıyı ürüne satıcıyı da paraya ulaştırdığı için "dellâl" denilmektedir. Saffâr, sahâbîlerin özellikleri arasında zikredilen bir konuya da dikkat çekmektedir. Onlar, Hz. Peygamber'in huzurundan "deliller" olarak[629] yani Onun yol göstericiliği (hüdâhu) ile ayrılmaktaydılar. Böylece Hz. Peygamber'den öğrendikleri ile insanları doğruya ulaştırmakta ve yol gösterici olmaktaydılar. Saffâr'a göre bir kişinin belli bir hedefe götürme işlemini bizzat yapması tam manasıyla delil adını alması için gereklidir. Bizzat rehberlik yapmayan fakat söz veya işaretiyle yol gösteren kişiye ise lafzın anlamı genişletilerek bu isim verilebilir.

Saffâr, Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin delili, "delâleti ortaya koyan (nâṣıb)" şeklinde tanımladıklarını aktarmakta ve eleştirmektedir. Ona göre Kur'an delildir ancak delâleti nasbeden değildir. Kur'ân'ın delilliğini nasbeden Allah'tır. Bu sebeple bu tanım bâtıldır. Onun eleştirdiği bir diğer tanım, "delil, yaratıcısına ulaştıran her eserdir" şeklindedir. Saffâr, bu tanımın bir açıdan doğru, diğer açıdan ise hatalı olduğunu düşünmektedir. Ona göre mahlûkâtın yaratıcısına delil olması doğrudur. Ancak her delilin ontolojik açısından yaratılmış olduğu düşüncesi hatalıdır. Örneğin Kur'ân, delil olmasına karşın yaratılmış değildir. Görüldüğü gibi Saffâr, ele aldığı her konuya, İslâm inanç esaslarının içeriğiyle uyumlu olup olmaması açısından yaklaşmaktadır. Zaten bu bakış açısı, onun savunnduğu bir tutumdur. Ona göre itikadî konulardaki tafsilî açıklamalar, temel inanç esaslarına aykırılık taşımamalıdır.

Saffâr, "delîl" ve "dâll" (yol gösteren) sözcüklerinin, morfolojik (sarf) açısından benzer olan "kelîl"- "kâll" (yorgun) kelimeleri gibi aynı anlama geldiklerini belirtmektedir.

---

[629] Bk. Ebû Bekir el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve,* nşr. Abdülmu'tî Kal'acî, I-VII, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, I, 296.

Bu konuyla bağlantılı diğer kavramlar, "medlûl" ve "medlûl aleyh"tir. O, **"medlûl aleyh"** ifadesinin "delil ile elde edilen hüküm", **"medlûl"** sözcüğünün ise bu anlamla birlikte "kendisi için delil ortaya konulan" mânasına geldiğini düşünmektedir. Örneğin "Zeyd, Amr'a şu konuda yol gösterdi" cümlesinde "Zeyd" delil; "Amr" medlûl, "şu konu" ifadesi ise medlûl aleyhtir.[630]

Saffâr, "istidlâl" sözcüğünün ise "delil istemek" anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre kendisine ister uyulsun isterse uyulmasın delil yine de delildir. Eğer böyle olmasaydı, kendisinden rehberlik talep edilmesi doğru olmazdı.[631] Saffâr, bu ifadesiyle Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'in veya başka delillerin inkâr edilmesinin onların delil olma vasfına zarar vermeyeceğini savunmaktadır.

Saffâr, bir kelâm terimi olan istidlâli, etimolojik ve semantik verilere dayanarak şöyle tanımlamaktadır. **İstidlâl**, gözlem sonucunda elde edilen hükümlere dayanarak duyu organlarınca doğrudan bilgi sahibi olunamayan alanla ilgili sonuç çıkartmaktır.[632] Bu konuyla bağlantılı diğer bir kavram nazardır. Ona göre **nazar**, âyetlerde dikkat çekilen kâinattaki düzen ve intizamı gözlemleyerek ya da âlemin yaratıcısının idaresi konusunda fikir yürüterek delillere yönelmektir.[633] Saffâr, nazar ve istidlâl kavramlarından birini diğerinin yerine kullanabilmektedir.

4.2. KIYAS VE İSTİDLÂL AYIRIMI

Saffâr, kıyas ve istidlâl işlemleri arasında fark olduğunu düşünmektedir. Kıyas mantıkta, doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (öncül, mukaddime) zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştıran akıl yürütme şekli olarak tanımlanır.[634] Fıkıh usûlünde ise hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin (fer'in) hükmünü,

---

630 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 181–182; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 214.
631 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 182–183; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 215.
632 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 185–186; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 217.
633 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 38; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 133.
634 Ali Durusoy, "Kıyas", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 525.

aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye (asl'a) göre belirlemek demektir.[635]

Saffâr, Allah'ın akıl yürütme sonucunda bilinebileceğini, kıyas ve hissî tecrübe (iḥsâs) metotlarının bu alanda işlevsiz olduğunu düşünmektedir. Bu görüşünü, etimolojik ve semantik tahlillerle temellendirmekte ve tartışma üslûbu içinde savunmaktadır.

Onun tespitlerine göre "kıyâs" sözcüğünün dildeki vazolunduğu asıl mâna;

a) Bir şeyin miktarının diğer bir şeyle belirlenmesi (takdîr),

b) Bir şeyin başka bir şeye denk (mukâbil) sayılmasıdır.

Dolayısıyla kıyasta iki şeyin benzer olup olmadığına bakılmaktadır. Araplar, doktoru, "ḳâis" olarak isimlendirmektedir. Çünkü doktor, ilacın, şifası aranan hastalığa uygun olup olmadığına bakmakta ve ilacı hastalığa göre takdir edip belirlemektedir. Saffâr, Arap dilinde kıyasın hangi anlama geldiğini ve nasıl kullanıldığını tespit ettikten sonra "Allah'ı kim görmüştür?" ve "O'nu neyle kıyaslayacaktır" diyerek benzerliğe dayanan bu yöntemin ilahiyyât konularında kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Onun bakış açısına göre Allah'ı gören kimse olmadığı için onun bir şeyle kıyaslanması da imkânsızdır. Ayrıca "takdîr" (belirleme) işleminde söz konusu şeyin belli bir çerçeve içine alınması ve sınırlanması (taḥdîdi) gerekmektedir. Oysa kimsenin Allah'ı böyle bir işlemin konusu olarak düşünme imkânı ve yetkisi yoktur. Çünkü sınırlama işleminde belli bir son, sınır ve çerçevenin tespiti gereklidir. Bu duruma maruz kalmak ise kusur göstergesidir. Bundan dolayı Allah'a böyle bir eksikliğinin izafesi düşünülemez.

Bu açıklamalardan sonra Saffâr, kıyasın fıkhî bir terim olarak "fer'"in "belli bir asl"ın yerine konulması tanımını tekrarlayarak fıkhî kıyasın ulûhiyyet alanıyla ilgili konularda kullanılmasına karşı çıkmaktadır. O, "Allah'ın kendisine benzetileceği hangi asıl var?" ve "İlahî zât ve sıfatlar gibi duyularla idrak edilemeyecek ulûhiyyet

[635] Apaydın, "Kıyas (Fıkıh)", s. 529.

alanının kendisine kıyaslanacağı hangi şey var?" itirazlarıyla, kıyasa karşı tutumunu belli etmektedir. Ona göre şâhit âlem olan dünya için asıl ve ulûhiyyet âlemi içinde fer' kavramlarını kullanmak ve Allah'ı yaratılmış âlemden bir şeye benzetmek (teşbih) doğru değildir.[636] İmâm Mâtürîdî de sonradan yaratılmış görünür âlemi asıl yerine koyarak kadîm duyu ötesi âlemin fer' konumuna düşürülmesine karşı çıkmaktadır.[637]

Saffâr, semantik anlama verdiği önem ve teşbihe yol açmama düşüncesiyle istidlâl işleminin kıyas olarak adlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Bundan dolayı da kıyas kavramının ilahiyyât alanında kullanılmasını uygun bulmamaktadır. Ona göre kıyas ve istidlâl, hem kavramsal anlam hem de akıl yürütme işlemi olarak birbirlerinden farklıdırlar. Dolayısıyla istidlâl yerine kıyas teriminin kullanılması doğru değildir. İlerleyen süreçte İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de benzer ifadelerle ilahiyyât alanında kıyasın kullanılmasına karşı çıkmıştır. Ona göre Allah benzeri bulunmayan bir varlık olduğundan O'nunla ilgili olarak yapılacak aklî kıyaslarda asıl ile fer'in birbirine eşit olması veya benzerlik arzetmesi imkânsızdır. Bu sebeple Allah hakkında birbirine benzeyen fertlerin dâhil bulunduğu kıyaslar yapılamaz.[638]

Saffâr, Karâmita tarafından ileri sürülen "istidlâl bi'ş-şâhid ʿale'l-ġaib" (görünür âlemden hareketle duyu ötesinin delillendirilmesi) yönteminin bir kıyas işlemi olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Bu konuda, "İstidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gaib" başlığı altında bilgi verilecektir.

---

636 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 183, 186; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 215, 217.

637 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 48 (trc. s. 78).

638 Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü teʿârużi'lʿaḳl ve'n-naḳl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1411/1991, I, 29; Yavuz, "İstidlâl (Kelâm)", s. 327.

4.3. İSTİDLÂL TÜRLERİ

Gazzâlî'nin etkisiyle sona erdiği genel kabul gören kelâmın mütekaddimîn döneminde, istidlâl yöntemlerinin oluşturulmasında ve kullanılmasında klasik mantıktan bağımsız hareket edilmiştir. Gazzâlî'nin klasik mantığı bir âlet ilim ve gerekli bir disiplin olarak kabul etmesinin etkisiyle, istidlâllerin mantık kurallarına uygun olarak kurulması önem kazanmıştır. [639]

Klasik mantıkta kullanılan akıl yürütme işlemi, zihnin tikelden tümele, tümelden tikele ya da iki tikelin birinden diğerine intikali şeklinde gerçekleşmektedir. Esere dayanarak müessir yahut tikelden yola çıkarak tümel hakkında hüküm vermeye "**İstidlâl-i İnnî**" (tümevarım-istikrâ-endüksiyon), müessirden yola çıkarak eser yahut tümele dayanarak tikel hakkında hüküm vermeye "**İstidlâl-i limmî**" (tümdengelim-ta'lîl-mantıkî kıyas-dedüksiyon) denilmektedir. İki şey arasındaki benzerliğe (illete) dayanarak bunlardan birisi hakkında verilen hükmü diğerine de taşımak veya tikeller arasındaki benzerlikden yola çıkarak yine tikel hakkında hüküm vermek ise **"Temsîl"** (fıkhî kıyas-analoji) olarak adlandırılmaktadır.[640] Bir yerden duman çıktığını görerek orada ateş bulunduğuna hükmetmek istidlâl-i innîye, tüm insanların ölümlü olmasından hareketle belli bir kişinin de öleceği çıkarımı istidlâl-i limmîye, sarhoşluk veren içkinin haramlığından şarabın haramlığına hükmek ise temsile örnek olarak verilebilir.

Bu istidlâl çeşitlerinden tümdengelim, klasik mantıkta Ortaçağ boyunca temel akıl yürütme yöntemi olarak benimsenmiştir. Diğer iki istidlâl şekli olan tümevarım ve analoji ise metot sorunlarının ele alındığı Yeniçağ dönemine kadar mantıkta yeterince kullanılmamıştır.[641] Analoji ise asıl olarak fıkıh ilminde değer görmüştür. Daha önce de ifade edildiği gibi Saffâr, asıl ve fer' arasındaki benzerliğe dayanan

---

639 Yavuz, "İstidlâl (Kelâm)", s. 326.

640 Bk. Tehânevî, *Keşşâf,* "istidlâl" md., I, 151-153; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 136, 195, 198; Abdülkuddüs Bingöl, "İstidlâl", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 323; H. Yunus Apaydın, "Kıyas (Fıkıh)", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 532.

641 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 137, 185.

kıyasın, mantıktaki ismiyle analojinin, ilâhiyyât alanında kullanılmasına karşı çıkmaktadır.

Saffâr, klasik mantığın kelâmda kullanılmaya başlandığı bir dönemde yaşamıştır. Bu bölümde, onun kullandığı istidlâl yöntemleri belirlenmeye çalışılacaktır. Ona göre yakîn bilgiye ulaştıran delil, aklî ve sem'î olmak üzere iki kısımdır.[642] Bu sınıflandırma, delilin kaynağı dikkate alınarak yapılmıştır. Delil; âyet, hadis veya icmâ ile belirlenen hükümlere dayanıyorsa sem'î veya naklî; akılla belirlenen ilkelere dayanıyorsa aklî şeklinde adlandırılmaktadır.[643] Dil kurallarına ve kelimelerin vazolundukları semantik anlamlara dayanan Saffâr'ın sıklıkla kullandığı delillendirme yöntemine ise "Lugavî (Semantik) İstidlâl" denilebilir.

4.3.1. Naklî İstidlâl

Saffâr, âyet ve hadislerin yüzeysel olarak anlamlandırılmasına ve bu şekilde elde edilen hükümlere karşı çıkmaktadır. Ona göre tahlile dayanmayan literal okumalara ve Arapça dil kurallarına aykırı yorumlara dayanılarak itikadî hükümler belirlenemez. Onun kullandığı nakle dayanan deliller; âyet, hadis, icmâ ve mûcizeyle istidlâl başlıkları altında ele alınacaktır.

4.3.1.1. Âyetle

Saffâr, Kur'an'da fıkhî hükümler içeren âyetler yanında tevhid inancının ispatını ve inkârcıların iddialarının çürütülmesini içeren âyetlerin de bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre bu âyetlerden bir kısmı oldukça açık ve doğrudan anlaşılır durumdadır, bir kısmı ise şüpheleri çürütücü delillerin sadece özlerini içermektedir. Dolayısıyla âyetlerde asılları bulunan deliller, kelâm ilmi sayesinde açıklanmalı ve kullanılmalıdır.[644]

---

642 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 36; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 131.

643 Bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 56; Yavuz, "Delil (Kelâm)", s. 137.

644 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 68–69; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 155. Benzer bir rivayeti İbn Abdülber el-Kurtubî, *Câmiʿu beyâni'l-ʿilm* adlı eserinde (Beyrut 1978, II, 26), Serahsî (ö. 483/1090) ise *ʿUṣûlü's-Seraḫsî*'de (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî, İstanbul 1984, I, 318) aktarmaktadır. Bu rivayetin

Kelâmî görüşlerini ispat ederken ve savunurken Saffâr'ın dayandığı âyetlerin sayısı 686'dır. Bu sayı tekrarlarla birlikte 854'e ulaşmaktadır. Bir âyetin delil olarak kullanılması, içerdiği mânanın anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Kur'an'da yer âlân âyetlerin bir kısmı delâlet ettiği anlamın anlaşılması açısından muhkem, diğer kısmı ise müteşâbihtir. Lafızların delâlet ettikleri fertleri kapsaması açısından ise âyetlerin bir kısmı umûm, bazıları da husûs ifade etmektedir. Saffâr'a göre umûm-husûs ve muhkem-müteşâbih lafızların doğru olarak tespiti ve âyetlerin doğru şekilde anlaşılması, âyetlere yüzeysel bakılmamasına[645] ve Arap diline hâkim olunmasına[646] bağlıdır. Kur'ân'ın doğru anlaşılması konusunda oldukça ilkeli davranan Saffâr, âyetleri dil mantığına dayanan "semantik" yöntemle anlamaya çalışmakta ve bu yöntemi kullanarak görüşlerini delillendirmektedir. Bu konuda "Lugavî (Semantik) İstidlâl" başlığı altında bilgi verilecektir.

4.3.1.1. Hadisle

Saffâr'ın kullandığı naklî istidlâllerden bir kısmının kaynağını ise hadisler oluşturmaktadır. O, *Telḫîṣ*'de yüz doksan bir hadisi delil olarak kullanmaktadır. Tekrarlarla birlikte bu sayı ikiyüz yirmi birdir.[647] Bu oran oldukça yüksektir ve bu durum onun hadise verdiği önemi göstermektedir.

Saffâr, delil olarak kullandığı hadislerden yüz kırk altısının sadece metnini, kırk ikisinin sahâbî râvisi ile metnini, dokuzunun ise hem senedini hem de metnini belirtmektedir. Ayrıca tartışma konusu olan veya delil olarak kullandığı on altı hadisin farklı rivayetlerini de aktarmaktadır.[648] Hadislerin sıhhat durumunu "sahih", "ma'ruf"

---

değerlendirmesi için bk. Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, MÜ Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, İstanbul 1999, s. 139-140.

645 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 784–786; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 541.

646 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 788; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 542–543.

647 Bk. Brodersen, "Fihrisü'l-ehâdîs", II, 951–960.

648 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 34, 178, 368, 485, 491 (2 kez); II, 514, 537, 594, 595, 612, 613, 711, 817, 873, 881.

ve "kabul edilmemiştir" şeklinde sadece sekiz yerde,[649] sened açısından durumunu ise âhâd ve meşhûr olarak dokuz yerde belirtmektedir.[650] Örneğin o, Mi'raç gecesi Hz. Peygamber'in uyanık bir halde iken cennet ve cehennemi gördüğünün, orada namaz kıldırdığının ve namazın elli vakitten beş vakte değiştirildiğinin meşhûr hadisle bilindiğini belirtmektedir.[651]

Görüşlerini izah ve ispat amacıyla aktardığı hadislerin sahihliği ve mütevâtir olup olmadığı konusunda ise çoğunlukla herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Kullandığı ifadelerden onun, aktardığı rivayetlere güvendiği anlaşılmaktadır. Deccâl'ın çıkması, Hz. İsâ'nın dünyaya dönmesi ve güneşin batıdan doğması gibi kıyamet âlametlerinin hak olduğunu söylemesi bu tutumuna örnek gösterilebilir.[652]

Saffâr, hadislerin delil olarak kullanılabilmesi için belli ilkelere aykırılık taşımaması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre âhâd hadis, herkesin bilmesi gereken ve yaygınlığı sebebiyle gizli kalamayacak bir konuda olmamalıdır. Âhâd hadisin senedinde ve metninde herhangi bir kusur bulunmamalıdır. Âhâd hadis, el-Usûlü'l-mümehhede'ye yani Kur'an, Mütevâtir Sünnet ve icmâ-i ümmete aykırılık taşımamalıdır.[653] Örneğin o, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi halife olarak tayin ettiği iddiasına, bu konu âlim ve câhil herkesin bilmesi gereken bir konudur. Oysa muhacir ve ensâr arasında halifelik konusunda tartışma yaşanmıştır. Dolayısıyla Hz. Ali'nin halife olarak atandığı konusunda hadis bulunduğu iddiası kabul edilemez diyerek karşı çıkmaktadır.[654]

---

649 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 37, 178, 256, 263, 340; II, 560, 822, 823.

650 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 34, 165; II, 584, 607, 692, 809, 862, 863, 888.

651 Saffâr, Telḫîṣ (Tahkik I), II, 809.

652 *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 809.

653 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 691–692; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 499–500; *Telḫîṣ (Âtıf Efendi),* vr. 139[a]. Belirtilen kıstaslar ve Hanefî-Mâtürîdîler'in tutumu için bk. Kahraman, *Matüridilikte Hadis Kültürü*, s. 76–98; Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 168. Haber-i vahidin akla uygun olması, değilse reddedilmesi gerektiği hakkında bk. Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 433; Şık, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usulû'd-Din Anlayışı, s.* 78.

654 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 817, 818; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 552.

Saffâr, peygamberlerin sayısı ile ilgili aktarılan ve belli bir sayı sınırlaması içeren rivayetlerin âhâd olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu rivayetler nakil olarak yaygınlık kazanmaması nedeniyle itikât alanında bilgi değeri taşımamaktadır.[655]

O, hadisi delil olarak kullanırken genelde belirttiği ilkelere uygun davranmakla birlikte *"Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîler'idir"* örneğinde olduğu gibi muhalif mezhepleri rencide eden üç veya dört hadisi eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmadan delil olarak kullanmaktadır. Oysa Hz. Peygamber döneminde kurumsal olarak Kaderiyye ve Mürcie mezhepleri bulunmadığı için bu hadislerin sıhhat durumu tartışmalıdır. Bununla birlikte Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr'ın da bu hadisleri inkâr etmeyerek yorumlamaya çalışması dikkat çekicidir. Kâdî'ye göre Kaderiyye olarak kastedilen grup kendileri değil kaderi kabul edenlerdir.[656]

Hadislerin eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulması ve icabında reddedilmesi gerektiği Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Saffâr ve diğer kelâmcılar tarafından ilkesel olarak savunulmaktadır. Bununla birlikte savunulan ilkeler açısından aslında reddedilmesi gereken bazı hadislerin karşı tarafta yer alan mezhepleri rencide edecek şekilde kullanılması "geleneği", hem Mâtürîdîliğe dair hem de diğer mezheplerin kaynak eserlerinde görülebilmektedir. Bu tür hadislere eserlerinde yer veren kelâmcıların tutumu, "hadisleri inkâr ediyorlar" ithamından kurtulma amacına veya tartışmada karşı tarafı zor duruma düşürme niyetine bağlanabilir. Dolayısıyla Saffâr'ın belirttiği ilkeler temel alınarak objektif olarak düşünüldüğünde, Kaderiyye ve Mürcie aleyhindeki hadislerin *Telḫîṣ*'de yer almaması gerektiği söylenebilir. Biz de bu hadislerin mezheplerin ekolleşmesi sonrasında kullanılmaya başlandığını düşünmekteyiz.

4.3.1.2. İcmâyla

Saffâr, kelâmî konularda açıklamalarda bulunurken sahâbîlere ve tâbiîn âlimlerine de atıfta bulunmaktadır. Bu atıflarında çoğunlukla açıkça isim belirtmekte, bazen de sahâbîlerin veya tâbiîn âlimlerinin icmâ veya ittifak ettiklerini

---

[655] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 166; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 208.
[656] Çelebi, *Akılcılık*, s. 269.

vurgulamaktadır. O, sahâbîler ile tâbiîn âlimlerine; "ecmeʿati'ṣ-ṣaḥâbe" (sahâbîler icmâ etti), "ʿâmmetü'ṣ-ṣaḥâbe" (sahâbîlerin hepsi), "cumhûru'ṣ-ṣaḥâbe" (sâhâbîlerin çoğunluğu), "cumhuru'l-ʿulemâ mine'ṣ- ṣaḥâbe" (sâhâbeden âlimlerin çoğunluğu), "cumhuru'ṣ-ṣahâbe ve'ṭ-ṭâbiʿîn" (sâhâbîlerin ve tâbiînin çoğunluğu) "ṭâbiʿîn" (tabiîler), "cumhûru'ṭ-ṭâbiʿîn" (tabiînin çoğunluğu), "cumhuru'l-ʿulemâ mine'ṭ-ṭâbiʿîn" (tabiîn âlimlerinin çoğunluğu) ve "ʿâmmetü'l-ʿulemâ" (âlimlerin hepsi) ifadeleriyle atıf yapmaktadır.[657]

Saffâr, sahâbîlerin ve tâbiîn âlimlerinin itikâdî bir konuda ittifak veya icmâ etmelerine bilgisel değer yüklemekte ve itikâdî konularda icmâyı delil olarak kullanmaktadır. Ona göre müslümanların icmâsına itibar edilmelidir. Bu görüşünü, İbn Mes'ûd'a atfettiği *"Müminlerin iyi ve güzel gördükleri, Allah nezdinde de güzeldir; onların çirkin gördükleri, Allah katında da çirkindir"*[658] sözüne dayandırmaktadır. Ayrıca *"Ümmetim dalâlette birleşmez"*[659] hadisini de delil olarak kullanmaktadır.[660]

Saffâr, "diğer din mensuplarının kendi dinlerinin hak olduğuna yönelik icmâları bulunduğu, bu sebeple de icmâya güvenilemeyeceği" eleştirisine ise katılmamaktadır. Ona göre bu dinlerin bâtıl olduğu, delillerle açık ve net bir şekilde bilinmektedir. Bundan dolayı da müslümanların icmâsına kıyasla kâfirlerin ittifakına değer atfedilemez.[661] Doğrulukta ve kesinlikte belirleyici olan sayısal çoğunluk değil, aklî tutarlılık ve sağlam kanıtlardır. Dolayısıyla ileri sürülen iddiaya Saffâr'ın verdiği cevap verindedir.

---

[657] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 609 (âmmetü'ṣ-ṣahâbe), 791 (icmâü'l-ümmeti), 811 (816 (âmmetü'l-ʿulemâ), 842 (ecmeʿati'ṣ-ṣahâbe), 875 (cumhuru'ṣ-ṣahâbe ve'ṭ-ṭâbiʿîn), 890 (cumhuru'l-ʿulemâ mine'ṣ-Ṣahâbe), 892 (âmmetü'ṣ-ṣahâbe).

[658] Bu rivayet hadis olarak tespit edilememiştir. Bk. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, , *Keşfü'l-ḫafâʾ ve müzîlü'l-ilbâs ʿamme'ş-tehere mine'l-eḥâdîṣ ʿalâ elsineti'n-nâs*, nşr. Ahmed el-Kalâş, Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Beyrut 1351–52, I, 263.

[659] İbn Mâce, "Fiten", 8.

[660] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II,795. Mâtürîdî kelâmcılarının icmâya bakışı için bk. Şık, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usulû'd-Din Anlayışı,* s. 89–92 (Lâmişî'nin icmâya bakışı).

[661] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II,795.

İmam Mâtürîdi de vahyin iniş sürecine şahit olan sahabîlerin görüşlerine özel önem vermekte ve onların Kur'ân yorumlarını "tefsir" olarak isimlendirmektedir.[662] Mâtürîdî'ye göre *"İşte böylece sizi vasat bir ümmet yaptık"* âyetindeki "vasat" (orta) kelimesi, "adalet" anlamındadır ve adalet üzere olan ümmetin icmâsının delil olduğunu göstermektedir.[663] Ebü'l-Usr el-Pezdevî de sahâbenin icmâsının mütevâtir hadis gibi bilgi değeri taşıdığını düşünmektedir.[664] Nazzam gibi bazı Mu'tezile âlimleri istisna edilirse, kelâmcıların çoğunluğunun icmâyı itikadî konularda nasları te'kit eden bir delil saydığı söylenebilir.[665]

Saffâr'ın kullandığı kelâm metodunu doğru yansıtabilmek amacıyla icmâyı delil olarak kullandığı itikâdî konular belirlenmiştir. Onun, icmâyı delil olarak kullandığı itikâdî konular şunlardır:

a) Allah'ın isim ve sıfatlarının bulunduğu Kitap, Sünnet ve icmâ-i ümmetle sabittir.[666]

b) İslâm dininin temel inanç esasları, Hz. Peygamber'in tebliği ile öğrenilmiştir ve bu esaslar üzerinde ümmetin icmâsı gerçekleşmiştir.[667]

c) Vahyin iniş sürecini ve âyetler karşısında müşriklerin âciz kaldığını göremeyenler ile edebî inceliklerde uzman olmayanlar, Kur'ân'ın Allah'tan geldiğini, bu konudaki icmâya dayanarak kavrarlar.[668]

d) Sahâbîlerin genelinin, Hz. Peygamber'in mi'racda rabbini görmediği konusunda aynı kanaatte olmaları, onun rabbini görmediğine delildir.[669]

---

662 Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* I, 3.
663 Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* I, 260 (el-Bakara 2/143).
664 Pezdevî, *Uṣûlü'l-Pezdevî,* IV, 1625.
665 Bk. Yavuz, "Delil (Kelâm)", s. 137.
666 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 813, 816.
667 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 366, 391.
668 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 794, 797.
669 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 430–431; II, 609, 892.

e) Sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin çoğunluğunun, dünyada kimsenin Allah'ı görmediğini belirtmeleri, bu dünyada Allah'ı görmenin mümkün olmadığını gösterir.[670]

f) Âlimlerin hepsi Hz. Meryem'in peygamber olmadığı konusunda icmâ etmiştir.[671]

g) Ailesi gayr-i müslim olan bir çocuk, İslâm'ı tercih ettiğinde sahâbîlerin ittifakıyla onun bu tercihi geçerlidir.[672]

h) Sahâbîler ve tâbiîn âlimlerinin çoğunluğu, İsrâ sûresinin 79. âyetinde yer alan "Makam-ı Mahmûd" ifadesi ile şefaat makamının kastedildiği konusunda aynı fikirdedirler. Bu ittifak, Hz. Peygamber'in şefaat edeceğini (eş-şefâʿatü'l-kübrâ) ortaya koymaktadır.[673]

i) Büyük günah işleyen müslüman (mürtekib-i kebîre), günahı sebebiyle dinden çıkmaz. Aksi yöndeki görüşler icmâ-i ümmete aykırıdır.[674] Örneğin Vâsıl b. Atâ, icmâ-i ümmete aykırı olan mürtekib-i kebîre hakkında kendi görüşünü ileri sürmüştür.[675]

j) Âhirette amellerin tartılması konusu, ümmetin icmâsıyla sabittir. Mu'tezile ümmetin icmâ ettiği bu konuyu inkâr etmiştir.[676]

k) Bâtınîler'in Kur'an'ı Arapça dil kaidelerine ve İslâm'a aykırı olarak te'vil etmeleri bâtıldır.[677]

---

[670] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 890.

[671] Saffâr, Telḫîṣ (Tahkik I), II, 811.

[672] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 133.

[673] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 809, 874–875. İsrâ 17/79: *"Gecenin bir kısmında uyanarak, sana mahsus bir nafile olmak üzere namaz kıl. (Böylece) Rabbinin, seni, övgüye değer bir makama göndereceği umulur".* Bu âyette geçen "Makam-ı Mahmûd" hakkında bk. Üzüm İlyas, "Makam-ı Mahmûd", *DİA*, XXVII, 413–414.

[674] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 522; 852.

[675] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 852–853.

[676] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 852–853.

[677] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 849–850.

l) Sahâbîler'in halifenin Kureyşli olmasıyla ilgili aktarılan hadis üzerinde icmâ etmesi, bu hadisin sahih olduğuna delildir.[678]

m) Halifelik müessesesinin gerekliliği, Kitap, Sünnet ve icmâ-i ümmet ile sabittir.[679]

n) Hz. Ebû Bekir'in imameti, sahâbenin icmâsıyla sabittir. Saffâr, bu görüşü inkâr ettikleri için Râfizîler'i küfürle itham etmektedir[680] Benzer şekilde Hüsâmeddin Sığnâkî (ö. 714/1314) de "İcmâ, kesin delildir. İnkâr eden tekfîr edilir" görüşünü benimsemiştir.[681]

Halifelikle ilgili olanlar dışında Saffâr'ın icmâyı delil olarak kullandığı konular, Kur'ân'ın anlaşılması ve açıklanmasıyla ilgilidir. İtikadî bir konunun sahâbe ve tâbiîn âlimleri tarafından nasıl anlaşıldığını tespit ederek onların görüşlerini delil olarak kullanmak, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına katkı sağlar. Onun icmâ anlayışı bu açıdan bugün de değerini korumaktadır. Buna karşın Hz. Ebû Bekir'in hilafeti konusunda icmâ olduğu ve bu icmâyı kabul etmeyen Râfizîler'in küfre düştüğü iddiası ihtiyatla karşılanmalıdır.

Saffâr, icmâ edilen konuları, âhâd hadisin metin tenkidinde de bir ölçü olarak kullanmaktadır. Ona göre âhâd hadis, Kur'an-ı Kerîm ve mütevâtir sünnet ile birlikte icmâ-i ümmete de aykırılık taşımamalıdır.[682] Bu konuda daha önce bilgi verilmiştir.

4.3.1.3. Mûcizeyle

Saffâr, peygamberlerin Allah'ın elçisi olduklarının mûcize sayesinde ispatlanabileceğini kabul etmekte ve mûcizenin delil olarak kullanılmasını savunmaktadır. Bu kapsamda o, mûcizenin; sihir, sihirbazlık ve kehanete benzediği ve

---

678 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 842.

679 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 813, 816.

680 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 731.

681 Siğnâkî, *el-Kâfî*, IV, 1625.

682 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 691–692; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 499–500; *Telḫîṣ (Âtıf Efendi)* , vr. 139ª. Belirtilen ilkeler ve Mâtürîdî kelâmcılarının tutumu için bk. Kahraman, *Matüridilikte Hadis Kültürü*, s. 76–98.

delil olarak kullanılamayacağı iddiasına ise karşı çıkmaktadır. Ona göre mûcizenin olağanüstülüğü gözboyamaya değil gerçeğe dayanmaktadır. Sihir, sihirbazlık ve kehanette ise algılanan görüntü ile gerçek durum birbirinden farklıdır. Ayrıca mûcize dışındaki olayların nasıl gerçekleştirildiğini öğrenmek ve aynısını yapmak mümkündür. Oysa mûcize diğer harikuladeliklerden farklıdır, nasıl görünüyorsa gerçekte de öyledir. Üstelik mûcizenin Allah'ın yardımı olmadan gerçekleştirilmesi ve öğrenilerek tekrarlanması mümkün değildir. Sıralanan gerekçeler sebebiyle mûcize, olağanüstü olduğu iddia edilen diğer "gösteriler"den farklıdır ve peygamberliğe delil olarak kullanılabilir.[683]

Saffâr, hissî mûcizelerin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini kabul etmekle birlikte, daha çok Kur'ân'ın mûcizeliği üzerinde durmaktadır. Ona göre Kur'ân, içeriği ve edebî özellikleri ile mûcizedir. O, Kur'ân'ın i'câzı konusunu, ayrıntılı şekilde ele almaktadır. Yaptığı bu izahlardan, Arap diline vukûfiyeti de anlaşılmaktadır. [684]

4.3.2. Aklî İstidlâl

Saffar, peygamberlerin insanları tevhid inancına davette aklî delilleri kullandıklarını belirtmekte ve bunu öncelikle Hz. İbrâhim'in örnekliğiyle ispatlamaya gayret etmektedir. Ona göre *"İşte bu, kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz delillerimizdir"*[685] âyeti, Hz. İbrâhim'e aklî delil üretme bilgisinin ilham yoluyla öğretildiğini ispatlamaktadır. Bu âyeti takip eden ve aynı bağlamdaki *"İşte, o peygamberler, Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy"*[686] âyetindeki "onların yoluna uy" emri de Hz. Muhammed'e diğer peygamberlerin kullandıkları davet yöntemine uymasını emretmektedir. Bu sebeple de aklî delillerin

---

683 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 138; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 197.

684 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 772–784; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 537–540. Kur'an'ın i'câzı konusunda bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd,* s. 320 (trc. s. 311–313); Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 220.

685 el-En'âm 6/83.

686 el-En'âm 6/90.

kullanılması, peygamberlerin örnekliğine dayanmaktadır.[687] O, Hz. Peygamber ile birlikte bazı sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin de aklî delil ve izahlar kullandıklarını düşünmektedir. Bu konuda, "Kelâm İlmini Müdafaası" başlığı altında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Saffâr'a göre naklin yanında aklî deliller de kendi bilgi alanında kesin sonuçlara ulaştırabilir. Aklın, ele aldığı bir konu hakkında ulaşabileceği aklî hükümler; ona göre vâcib, mümteni' ve câiz olmak üzere üç çeşittir. O, âlemin bir yaratıcısı olduğunu anlamak, ikram edene şükretmenin gerekliliğini kavramak gibi konular ile zıtların bir objede bir durumda birleşmelerinin imkânsızlığı ve müstehîlâtın Allah'a izafe edilmesinin olanaksızlığı gibi hususlarda aklın öncü olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple o, bu konularda aklî delilleri kullanmaktadır. Bununla birlikte, aklın kesin hükme ulaşamayacağı ibadetler ve diğer dinî uygulamalar alanında ise nakle uyulması gerektiğini savunmaktadır.[688] O, bu anlayışı ile ibadetler ve dinî uygulamaların dışında kalan geniş bir alanı, aklın öncü ve işlevsel olduğu bir alan olarak belirlemiştir.

Saffâr'ın kullandığı aklî istidlâller, kullanım amacı ve içeriği açısından temelde ikiye ayrılabilir. Bunlardan ilki daha çok bir inanç veya görüşün ispatlanmasında kullanılan "istidlâl bi'ş-şâhid ʿale'l-gâib" yöntemi, diğeri ise ileri sürülen görüşlerin reddedilmesinde kullanılan "sebr ve taksîm" usûlüdür. İstidlâl bi'ş-şâhid ʿale'l-gâib yöntemi, daha çok Allah'ın varlığını ispat amacıyla; sebr ve taksîm usûlü ise varlığın ve evrenin nasıl ortaya çıktığı meselesinde olduğu gibi bir konuda akla gelen farklı ihtimallerin elenmesinde kullanılmaktadır. Saffâr'ın kullandığı istidlâl yöntemleri hakkında ayrı başlıklar altında bilgi verilecektir.

4.3.2.1. İstidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib

Mütekaddimîn döneminde yaygın olarak kullanılan bu akıl yürütme yöntemi, şâhitten hareketle gâib alan hakkında bilgiye ulaşmak anlamına gelmektedir. Bu

[687] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 143–144.
[688] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 36, 134–135; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 131–132, 195–196.

tanımdaki şâhit kavramı, duyularla algılanan varlık alanını, gâib ise zarurî bilgi kapsamında olmayan duyu ötesi alanı ifade etmektedir.

Mu‘tezile kelâmcıları başta olmak üzere Eş’arîler ve Mâtürîdîler, ulûhiyyet konularını özelikle sıfat teorilerini “şâhitle gâibe istidlâl” yöntemiyle ispatlamaya çalışmışlardır. Bununla birlikte kimi kelâmcılar, muhaliflerince kullanılan bu tür istidlâllere, Allah’la mahlûkât arasında benzerliğe yol açtığı gerekçesiyle itiraz da etmişlerdir.[689] Dolayısıyla bu istidlâl türünün kullanım alanı ve kullanım şekli konusunda kelâmcılar arasında bir ittifak bulunmamaktadır. Örneğin aynı istidlâli kullanan Müşebbihe, Allah’a cisimlere ait sıfatlar nispet ederken; Mu’tezile Allah’ın subûtî sıfatları olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Saffâr, öncelikle bu delilin isimlendirilmesine dair görüşünü belirtmektedir. Ona göre istidlâl, kıyastan farklıdır. Bu nedenle de “istidlâl bi’ş-şâhit ale’l-gâib” yönteminin “kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid” şeklinde isimlendirilmesi doğru değildir. İmam Mâtürîdî de bu yöntemi kıyas kavramıyla değil “delâletü’ş-şâhit ale’-l-gâib” adlandırmasıyla akıl yürütmeye vurgu yaparak tanımlamaktadır.[690] Saffâr’ın çağdaşı Alâeddin es-Semerkandî de bu delili “istidlâl bi’ş-şâhid ʿale’l-gâib” olarak isimlendirmekte ve bu yöntemi kıyas çeşitlerinden aklî kıyas türüne dâhil etmektedir.[691]

Saffâr, Karâmita tarafından ileri sürülen istidlâl bi’ş-şâhid ʿale’l-ġaib yönteminin bir kıyas işlemi olduğu ve Allah’ın kıyas ile bilinemeyeceği iddiasına ise karşı çıkmaktadır. Karâmita adlandırması ile onun İhvân-ı Safâ’yı kastettiği söylenebilir. Çünkü İhvân-ı Safâ’nın, mensuplarını, “gâibi şâhide kıyas ettikleri” gerekçesiyle kelâmcılardan sakındırdıkları ve kelâmcıları doğru yoldan sapan deccâller olarak itham ettikleri bilinmektedir.[692]

---

689 Yavuz, “İstidlâl (Kelâm)”, s. 326.
690 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 47 (trc. s. 48).
691 Semerkandî, *Mîzânül-uṣûl,* s. 572.
692 Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ*, s. 80.

Saffâr, Karmâtîler'e "Siz kıyasın gerçekte ne olduğu konusunda câhilsiniz" diyerek seslenmekte ve şöyle devam etmektedir: Kıyas, lugatte, bir şeyin miktarının diğer bir şeyle belirlenmesi ve bir şeyin başka bir şeye denk sayılması anlamlarına gelmektedir. Fıkıh kavramı olarak ise fer'in hüküm açısından asla döndürülmesi anlamını taşımaktadır. İstidlâl ise gözlemlenebilen âleme (mâ ḥażara) dayanarak duyu ötesi konular hakkında sonuç çıkartılmasıdır. Bu işleme şu örnekler verilebilir:

a) Binanın varlığından, onun bir ustası olduğunun aklen çıkarsanması (bina→bânî),

b) Fiilden, onun bir fâili olduğunun kavranması (fiil→fâil),

c) Metinden, onun yazarının var olduğunun anlaşılması (kitâbet→kâtib),

d) Sonradan ortaya çıkan bir olgudan, onun ortaya çıkmasına etki eden birinin bulunduğunun kavranması (ḥudûṯ→muḥdiṯ).

Saffâr, bu örnekleri aktardıktan sonra "Kıyas bu işlemin neresinde?" diyerek istidlâlin bir kıyas işlemi olduğu iddiasını reddetmektedir. Ona göre istidlâl, gözlemsel bilgiye dayanılarak duyu ötesi konular hakkında gerçekleştirilen bir akıl yürütme işlemidir.[693] İmam Mâtürîdî de "delâletü'ş-şâhit ale'-l-gâib" yönteminin delil olma yönünün, benzerliğe (miṯil) ve kıyasa dayandığı iddiasına karşı çıkmaktadır.[694]

Saffâr, Seneviyye'nin bu delil türü hakkında ileri sürdüğü iddiayı da cevaplandırmaktadır. Senevîler, bir şeye dayanarak diğer bir şey hakkında yalnızca bunlar aynı cins oldukları zaman delil getirilebileceğini iddia etmişlerdir. Onlar, bu görüşlerini, "göz önünde olan ateş, gözle görülmeyen ateşe; mevcut kar ve buz, görülemeyen kar ve buza, bunlar aynı cins oldukları zaman delil olmaktadır" diyerek savunmuşlardır.

Saffâr, bu görüşün fâsit olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir şey, kendisine zıt olan bir başka şeye delil olabilir. Nitekim metin, cins olarak yazıyı kaleme alan

---

693 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 185–186; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 217.

694 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 47 (trc. s. 77).

insandan farklı olduğu halde onun yazı yazma eylemine ve duman da ateşin varlığına delil olabilmektedir. Saffâr, "Bu şâhit (görünür) âlemde kendi fiiline benzeyen hiçbir fâil görmedik. Aksine bu âlemdeki her fâil kendi fiilinden farklıdır. Dikkat etsen, darbe vuran bir canlının, kendi eylemi olan 'vurma'dan farklı olduğunu görürsün. Üstelik yazar, yazdığı eserden farklı değil midir? Benzer örnekleri çoğaltabiliriz" diyerek bu görüşü reddetmektedir. Dolayısıyla ona göre "Her fâil, fiilinden farklıdır" kazıyyesi (hükmü-önermesi), iki sonucun kabul edilmesini gerektirmektedir:

1) Âlemin yaratıcısı (ṣâniʿi-ʿâlem), âlemin tüm unsurlarından farklıdır (ʿalâ ḫilâf).

2) Âlemin yaratıcısı, âlemden bir şeye bile hiçbir şekilde benzetilemez.[695]

Saffâr, şâhit âleme dayanarak tespit ettiği **a)** "fiil-fâil gerekliliği" ve **b)** "fâil-eser farklılığı" hükümlerine dayanarak Allah'ın varlığını, birliğini, yaratılmışlara benzemediğini ve sıfatlarını izah ve ispat etmeye çalışmaktadır.

Allah'ın varlığını ispatlama amacıyla kullanılan "ḥudûṯ" delili, istidlâl bi'ş-şâhid ʿale'l-gâib yöntemi kapsamında yer almaktadır. Hudûs delili, bir sonuç, eser ve fiil olarak değerlendirilen âlemin yaratıcı bir varlığa ve bir fâil sebebe ihtiyacının bulunduğuna ve âlemdeki düzenin böyle bir varlık olmaksızın açıklanamayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Bu delil, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu, arazların hâdis olduğu, arazlardan ayrı bulunamayan cisimlerin ve dolayısıyla âlemin sonradan yaratıldığı öncülleri üzerine kuruludur.[696]

Saffâr, Allah'ın dışındaki her şeyin "ʿâlem" isminin kapsamına girdiğini belirtmektedir.[697] O, âlemin, Allah'ın varlığına ve birliğine (vahdaniyetine) ulaştıran delil (ʿalem) olduğunu düşünmektedir.[698] Ona göre âlem muhdestir yani sonradan ortaya çıkmıştır. Allah ise kadîm ve ezelîdir yani varlığı öncesizdir ve varlığının bir

---

[695] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 186–187; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 217–218.

[696] Hudûs delili hakkında kapsamlı açıklamalar için bk. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yay., İstanbul 2009.

[697] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 191, 193, 194; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 218, 219, 221.

[698] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 191; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 218.

başlangıcı yoktur. Ebû Hanîfe'nin ifadesiyle "Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu. Her şey sonradan yaratıldı".[699] Saffâr'a göre kıdem sıfatı Allah için hakiki anlamda kullanılırken ve bu nitelemeye tam manasıyla Allah lâyık iken bu niteleme mahlûkat için mecazen kullanılır. Çünkü Allah'tan başka her şeyin lâzım ve ayrılmaz vasfı hadeṯ yani yokken sonradan ortaya çıkmaktır. Oysa Allah eksiklik ve kusur göstergesi olan sonradan ortaya çıkma vasfından yücedir ve bu isimle anılamaz.[700]

Saffâr, "ḥâdiṯ", "muḥdeṯ" ve "ḥadeṯ" kavramlarının ḳadîm isminin zıt anlamını içerdiklerini belirtmektedir. Muhdeṯ, yok iken ortaya çıkan, varlığının bir başlangıcı (ibtidâʾ) ve evveli bulunan anlamındadır. O bu görüşünü âyetlere atıf yaparak ve semantik izahlarla savunmaktadır.[701]

Saffâr, sonradan orta çıkma vasfı taşıyan varlıkların kendi kendilerine veya başka bir şekilde değil, bir muḥdiṯin müdahalesi sonucu (câʿilen ceʿalehu) varlık kazandıklarını savunmaktadır. Akla gelen diğer ihtimalleri ise sebr ve taksîm metodunu kullanarak elemekte ve bâtıl olduklarını göstermektedir.[702]

O, "ḥâdiṯ", "muḥdeṯ" ve "ḥadeṯ" kavramlarının tanımını ve vazolundukları asıl anlamları izah ettikten sonra arazların da muḥdeṯ yani sonradan varlık kazandıklarını ve cisimlerin arazsız bulunamayaklarını ispatlamaya gayret sarfetmektedir. Bu öncüllere dayanarak da sonradan elde edilen niteliklerden ayrı düşünülemeyen cisimlerin ve cevherlerin kadîm ve ezelî olamayacaklarını ispatlamaya çalışmaktadır. Saffâr, kelâmcıların çoğunluğunun âlemin yaratılmış olduğunu ve bir yaratıcısının bulunduğunu hudûs delilinin bu formu ile savunduğunu belirtmektedir. Fakat o, hudûs delilinin bu şekilde kurulmasında kapalılık bulunduğunu ve delilin net olmadığını düşünmektedir. Ona göre muarız, delilin öncüllerini (mukaddimât) kabul etmedikçe bu delil etkili olamaz. Hudûs delilinin bu formunda;

---

699 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 208–209; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 229.
700 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 210–211; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 230.
701 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 211–212; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 230–231.
702 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 212–213; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 231.

a) Arazların varlığının,

b) Arazların var olmak için bir mahalle ihtiyaç duymalarının,

c) Cisimlerin arazsız bulunmasının imkânsız olmasının ispatlanması gibi öncüller kullanılmaktadır ve bunların tek tek doğrulanması zorunludur.

Oysa arazları tamamen reddeden inkârcılar bulunduğu gibi cisimlerin arazsız var olmalarını mümkün görenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla Saffâr'a göre Allah'ın varlığını ispat için kullanılan ḥudûṯ delilinin bu şekilde tasarlanması, öncüllerine itiraz yöneltilmesi ve her bir mukaddimenin ayrı ayrı ispatlanmasının gerekliliği nedeniyle kullanışlı değildir. Ona göre en açık ve en güzel ispat yöntemi, âlemde gözlemlenen değişime (teġayyurât) dayanılarak kurulan delildir. Saffâr, "değişimin varlığına" dayanan bu delilin en güzel yöntem olduğu iddiasını, Hz. İbrâhim'in örnekliğine dayandırmaktadır. Ona göre Hz. İbrâhim, bu delilin özünü ilham-ı rabbânî ile Allah'tan öğrenmiştir. Dolayısıyla "değişim" önermesine dayanan bu delil, onun örnek alınması sonucunda geliştirilmiştir (müstenbit).[703] Görüldüğü gibi Saffâr, hudûs delilini gözlemlenebilir "şâhit" âlemden hareketle âlemin "değişimi" öne çıkararak tasarlamaktadır.

Saffâr, istidlâl bi'ş-şâhit ale'l-gâib metodunun kıyastan farklılığı ve delil olma yönü konusunda ortaya koyduğu görüşleri açısından İmam Mâtürîdî'nin kelâm anlayışını sürdürmektedir. Buna karşın Saffâr'ın dil ve üslûbu onunkine göre daha açık ve anlaşılırdır. Mâtürîdî, duyulur âlemin duyu ötesine benzerlik ve kıyasa dayanarak delil olmasını kabul etmemektedir. Ona göre âlemdeki bir nesne, kendisini algılayan kişiye;

a) Yaratılmış olduğu,

b) Bir yaratıcısının bulunduğu,

c) Yaratıcısının tek olduğu,

---

[703] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 214–215; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 231.

d) Yaratıcısının kadîr, hakîm ve alîm olduğu konusunda kılavuzluk yapabilir. Buna karşın o nesne, gâib âlemde kendisinin bir benzeri (misli) olduğuna delil olamaz. Üstelik bina ve yazı gibi nesneler kendilerini meydana getiren usta ve yazıcıdan mâhiyet ve keyfiyet açısından farklıdırlar. Bundan dolayı yazı sadece yazana delâlet edip onun mahiyetini yani melek mi, insan mı veya cin mi olduğunu göstermez. Âlem de bunun gibidir. O, içindekilerle birlikte bir yaratıcısı olduğuna delil teşkil eder, fakat yaratıcısının mâhiyetini göstermez.[704]

Saffâr, şâhit âlemde kabul edilen her hükmün, Allah hakkında da geçerli olduğunun düşünülmesini doğru bulmamaktadır. Örneğin bu âlemde "o cevher de cisim de değildir" denildiği zaman, hakkında bahsedilen öznenin araz olduğu anlaşılmaktadır. Benzer şekilde "o cevher de araz da değildir" denildiğinde kastedilen şeyin cisim olduğu ortaya çıkmaktadır. Oysa "Allah, cisim de cevher de değildir" denildiği zaman onun araz olduğu sonucunun kabul edilmesi gerekmez. Aynı şekilde "Allah, araz da cevher de değildir" cümlesinden, Onun cisim olduğu hükmünün çıkartılması zorunlu değildir. Allah'ın diğer varlıklara benzemediği ilan edildiği için onlar hakkında geçerli olan hükümler Allah hakkında düşünülemez.[705]

4.3.2.2. Sebr ve Taksîm

"Sebr" kelimesi sözlükte "incelemek, denemek, tahmin etmek, ölçüp takdir etmek", "taḳsîm" ise "parçalara ve kısımlara ayırmak" anlamlarına gelmektedir.[706] Her iki kelimeden oluşan sebr ve taksîm (ihtimalleri tartışma) adlandırması terim olarak, hakkında iki veya daha fazla hükmün verilmesi muhtemel bulunan bir konu hakkında ortaya konulan ihtimallerin belirlenip (ḥaṣr) tek tek çürütülerek (ḥazf) geriye kalan ihtimalin doğruluğuna hükmedilmesi şeklindeki akıl yürütme işlemi ifade etmektedir. Aynı yöntemi ifade etmek üzere bazan bu kelimelerden her biri tek başına da

---

[704] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 47–50 (trc. s. 77–79).

[705] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 97; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 173.

[706] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "sebr" ve "ḳsm" md.leri, XXII, 1919-1920; XLI, 3630.

kullanılabilmektedir.[707] *"Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar yoksa kendileri mi yaratıcıdır?"*[708] âyeti, bu akıl yürütme yönteminin Kur'ân'daki kullanımına örnek gösterilebilir.

Saffâr, aklın yüce bir yaratıcının var olduğunu kavrayabileceğini sebr ve taksîm metoduyla savunmaktadır. Ona göre insan, kendisinde bulunan akıl ve kavrama gibi özellikler ile üstün bir konumdadır. Bu özellikleri yardımıyla kendisinin boş yere yaratılmadığını kavrayabilir. Bu sonuca, akıl yürütmeden direkt olarak (bedîhetü'l-ʿaḳl) ve kendi varlığı hakkında düşünerek ulaşabilir. Çünkü insan veya çocuk kısa süre önce hiçbir şey değilken ve yok iken, varlık kazanmaktadır. Buradan yola çıkarak insanın varlık kazanması hakkındaki ihtimaller şöyle yanlışlanabilir:

1) İnsan, aklını kullanarak (bi-delâleti aḳlihi) kendi kendini yaratmış olamayacağını bilir. Çünkü insan aklı ve diğer yetenekleri mükemmel olduğu yetişkinlik döneminde bile kendi benzeri bir varlığı oluşturmaktan (tekvîn) âcizdir. Varlık kazanmadan önce ise daha âciz bir konumdadır. Aklı ve gücü yerindeyken kendi benzerini yapamayan insan, daha âciz bir konumdayken hiçbir şey yapamaz. Dolayısıyla insanın, kendi kendine var olduğu iddiası kabul edilemez.

2) İnsan, aklını kullanarak kendisini anne-babasının yaratmadığını bilir. Çünkü anne-babalar çocuk istedikleri halde bazen buna sahip olamazlar. Bunun tam tersi de mümkündür. Bu durum, çocuğun varlık kazanmasının anne-babanın elinde olmadığını gösterir.

3) İnsan, aklını kullanarak kendisinin tesadüfen (cüzâfen) oluşmadığını da bilir. Çünkü evrende ustasız bir binâ ve kâtipsiz bir yazı bulunmadığı gibi sonradan ortaya çıkan şeyler de fâilsiz (muḥdi̱ssiz) değildir. İnsan da evrenden bir parça olduğuna göre bu kuraldan istisna edilemez.

---

[707] Bk. Gazzâlî, *Miʿyâru'l-ʿilm*, s. 156; Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, "sebr ve taḳsîm" md., s. 121; Tehânevî, *Keşşâf,* "sebr" md., I, 926; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 273; Tuncay Başoğlu, "Sebr ve Taksim", *DİA*, XXXVI, 255; Yavuz, "İstidlâl (Kelâm)", s. 326.

[708] et-Tûr 52/34.

4) İnsanın oluşumu ile ilgili ihtimaller elendikten sonra **insan, aklını kullanarak kendini "Benzeri olmayan"**[709] **birinin yarattığını (tekvin) bilir. Bu yaratıcı, Allah'tır.** Aynı şekilde insan, bu yaratıcının kendisinin mâliki olduğunu ve onun sayesinde varlığının devam ettiğini de bilebilir.[710]

Sebr ve taksîm deliline, daha çok Allah'ın varlığını ispat amacıyla başvurulmaktadır.[711] Saffâr, bu delili zât-sıfat tartışmasında da kullanmaktadır.[712]

4.3.1. Lugavî (Semantik) İstidlâl

Saffâr, delilleri aklî ve sem'î olmak üzere ikiye ayırmakta,[713] dil mantığına dayanan delillendirme yöntemini ise ismen belirtmemektedir. Bununla birlikte o, âyet ve hadis metinlerini anlama ve yorumlama faaliyeti ile bu kaynakları esas alarak yürüttüğü delil sunma ve muarız fikirleri çürütme çabasında, Arapçanın dil mantığına ve lafız-anlam tahliline dayanan bir istidlâl yöntemini yoğun olarak kullanmaktadır.

Lugavî istidlâl yöntemi, kelâmcılar tarafından gerek mütekaddimîn gerekse müteahhirîn dönemlerinde kullanılmıştır. Buna karşın bu yöntem ilk defa Eş'arî kelâmcısı Bâkıllânî (ö. 403/1013) tarafından aklî ve naklî delillerden bağımsız olarak "lugavî delil" ismiyle teorik bir temele kavuşturulmuştur.[714] Bu istidlâl şekli, günümüzde semantik yöntem olarak bilinmektedir.

Semantik (semantics), anlam çalışmalarına ve araştırmalarına işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu kavram, anlam bilimi mânasında ilk defa 1900 yılında M. Breal

---

709 eş-Şûrâ 42/11: *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur".*

710 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 129–131; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 191–192.

711 Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 273; Yavuz, "İstidlâl (Kelâm)", s. 326.

712 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 94–97; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 172–174.

713 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 36; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 131.

714 Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *el-İnṣâf fî mâ yecibü i'tiḳâdühü ve lâ yecûzü'l-cehlü bihi,* nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407/1986, s. 25 (luġavî); a.mlf., *et-Temhîd*, s. 32 (bi tevḳîfi ehli'l-luġati). Lugavî istidlâl için bk. Galip Türcan, "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlâl Şekli-Bâkıllanî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-", *SDÜİFD*, sy. 27 (2011/2), ss. 127–138.

tarafından kullanılmıştır. Bu sebeple o, "semantiğin babası" olarak anılmaktadır.[715] Semantik, dilbilimin bir alt alanı olarak gelişme aşamasındadır.[716]

Bu yöntemi kullanarak başarılı çalışmalar yapan Izutsu, semantiği, bir dilin anahtar terimleri üzerindeki analitik (tahlilî) çalışma olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu çalışma, yalnız konuşma âleti olarak değil bundan daha önemli olmak üzere kendilerini kuşatan dünya hakkındaki anlayış ve düşüncelerin de âleti olarak o dili kullanan halkın, dünya hakkındaki fikirlerini kavramak için yapılır.[717] Semantik tahlil, kelime yapısı tahlili olan morfoloji (sarf) ve kelimenin asıl manası hakkında bilgi veren etimolojiden (kökenbilim) daha ileri bir aşamadır. Semantik tahlil için bunların yapılması gerekmekle birlikte kelimelerin asıl ve izafî manalarının tespiti için kültürel veya semantik dünya görüşünün de dikkate alınması gerekmektedir.[718] Arap dilcilerin, "Arapça deve dilidir. Deveden örneği olmayan bir kelimenin dile sonradan girdiği düşünülür" sözü, Arapça kelimelerin semantik tahlili yapılırken sözcüğün kültürel bağlarının bulunması gerektiğine işaret etmektedir.[719] Dolayısıyla semantik; kelimelerin, onların doğduğu kültürle bağlantısı kurularak anlaşılması olarak tanımlanabilir.

Bu konuda çalışmaları olan Yakıt, semantiği, kavram kargaşasını önleme ve doğru anlamı bulma metodu olarak tanıtmakta ve semantiği Kur'ân'ın kendi metodu olarak nitelendirmektedir.[720] Semantik metot konusunda araştırmaları bulunan Soysaldı ve Gezgin de semantiğin Kur'an'ın kendi metodu olduğu yorumuna

---

[715] F. R. Palmer, *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 11-12; Soysaldı, "Semantik Metodun Önemi", s. 33.

[716] Palmer, *Semantik*, s. 184.

[717] Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Y.Ufuklar Neş., İstanbul ts., s. 17.

[718] Bk.Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 31.

[719] İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *SDÜİFD*, sy. 1 (1994), s. 20.

[720] Yakıt, "Semantik Metodun Önemi", s. 18, 24.

katılmaktadırlar.[721] Biz de semantiğin Kur'ân ve hadisin doğru ve yerinde anlaşılmasını sağlayacak gerekli bir yöntem olduğunu düşünmekteyiz.

Kur'ân'ı anlamak için başvurulan semantik yönteminin uygulama ilkeleri şu şekilde sıralanabilir:

a) Bir kelime veya kavramın semantik analizinin yapılabilmesi için öncelikle sözcüğün etimolojisi bilinmelidir. Sonrasında anlamı araştırılan kelime ve türevleri tek tek tahlil edilmelidir.[722]

b) Kelimenin ve müştaklarının asıl veya kök anlamı ile tarihsel süreçte ifade ettiği diğer anlamlar ve anlam değişmeleri tespit edilmelidir. Kelimenin kök anlamına uygun olmayan veya kelimenin semantik kökleriyle bir şekilde bağı olmayan mânalar, sonradan kazanılmış anlamlardır.[723]

c) Kelimenin asıl anlamının ve anlam değişmelerinin tespiti ve buna dayanarak semantik değerlendirmenin yapılabilmesi için İslâm öncesi Arap şiirine ve ilk dönem Arapça lugatlere müracaat edilmelidir.[724]

d) Âyetlerin metinsel bağlamı (siyâk-sibâk-konteks) dikkate alınmalıdır. Çünkü cümle, içinde bulunduğu kontekse göre farklı anlamlara gelebilmektedir.[725]

e) Kavramların anlaşılmasında, temel taşı niteliğindeki "anahtar kavram" veya "odak kelime" belirlenmelidir. Bu kelime, aynı kökten türetilen kelimeler ile zıt anlam taşıyan veya ilgili diğer kelimelerin anlaşılmasında

---

[721] Mehmet Soysaldı, "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu,* Yüzüncü Yıl Ü İlâhiyat Fak. Yay., Erzurum 2002, s. 32; Ali Galip Gezgin, "Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik Mi? Semantik Mi?", *SDÜİFD*, sy. 7 (2000), s. 140.

[722] Hüseyin Atay*, Kur'ân'a Göre Araştırmalar* (I-III), Atay Yay., 2 bs., Ankara 1997, s. 209; Mehmet Soysaldı, *Kur'ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, Çağlayan Yay., İzmir 1997, s. 16; a.mlf., "Semantik Metodun Önemi", s. 42.Yakıt, "Semantik Metodun Önemi", s. 17.

[723] Yakıt, "Semantik Metodun Önemi", s. 17; Soysaldı, "Semantik Metodun Önemi", s. 42; Gezgin, "Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik Mi? Semantik Mi?", s. 134.

[724] Bk. Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 34–35; Soysaldı, "Semantik Metodun Önemi", s. 42.

[725] Bk. Atay*, Kur'ân'a Göre Araştırmalar*, s. 209; Yakıt, "Semantik Metodun Önemi", s. 21–22; Soysaldı, "Semantik Metodun Önemi", s. 43; Gezgin, "Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik Mi? Semantik Mi?", s. 135.

rol oynar. Örneğin iman (inanmak) kelimesi, aynı kökten türeyen mü'min (inanan) ile zıt anlamlı tekzib (yalanlama) ve küfür (inkâr) gibi kelimelerin oluşturduğu kavram alanının anahtar kelimesidir. Allah kelimesi ise tüm Kur'ân'ın odak kelimesidir.[726]

f) Kur'ân'da yer alan anahtar kavramların Kur'ân sistemi içinde birbirleriyle olan bağlantıları sonucunda kazandığı anlamlar ve anlam ilişkisi dikkate alınmalıdır. Bunun için kelimeler, "semantik alanı" içinde değerlendirilmelidir. Çünkü Kur'an semantiğinde kelimelerin asıl anlamları tamamen değişmemekte fakat bağlı bulunduğu genel sistem ve tasavvur değişmektedir. Örneğin tanrının adı olarak Allah ismi, İslâm'dan önce de kullanılmakla birlikte, bu sözcüğün Kur'ân bağlamında ifade ettiği mâna önceki Allah tasavvurlarından farklı ve yenidir. Câhiliyye dönemindeki Allah, tanrılar hiyerarşisinin en üstünde yer alan bir tanrı olarak tasavvur edilirken bu isim Kur'ân sisteminde eşsiz ve tek tanrı anlamını kazanmıştır.[727]

g) Kelimelerin asıl mânası ile izafî (göreli) manası dikkate alınmalıdır. Örneğin "kitap" kelimesinden gerek konuşma dilinde gerekse Kur'an'da aynı anlam anlaşılmaktadır. Bu anlam, dildeki vazolunan asıl ve esas anlamdır. Bununla birlikte bu kelime Kur'ân sisteminde, ilişkili olduğu Allah, vahiy ve tenzîl gibi kelimelerle irtibatlı olarak asıl anlamından daha önemli bir mânayı yani Kur'ân'ı ifade eder hale gelmiştir. Bu anlam, bağlı bulunduğu sistem sayesinde kazandığı izafî anlamdır. Kur'ân'da yer alan yevm (gün), saat ve küfür (nankörlük) kelimeleri de bu duruma örnek olarak verilebilir.[728]

---

[726] Bk.Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 36–37; Soysaldı, *Kur'ân Semantiği*, s. 200.

[727] Bk. Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, AÜDTCF Yay., Ankara 1978, s. 44; Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 18-22; Soysaldı, *Kur'ân Semantiği*, s. 198; a.mlf., "Semantik Metodun Önemi", s.42; Gezgin, "Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik Mi? Semantik Mi?", s. 135.

[728] Bk. Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 25–27.

Yukarıda sıralanan ilkelerin; Mâtürîdî,[729] Eş'arî, Bâkıllânî,[730] Ebü'l-Muîn en-Nesefî[731] ve Saffâr gibi kelâmcılar tarafından da uygulandığı söylenebilir. Zira kelâm âlimleri, Kur'ânî kavramların kendi anlam çerçevelerinden çıkarılarak te'vil edilmelerine, dil mantığına dayanarak karşı çıkmaktadırlar. Örneğin Saffâr, İslâm inancında âhiret hayatının ilk aşamasını ifade eden kıyamet kelimesinin Bâtınîler tarafından Kâim Mehdî'nin zuhûru şeklinde yorumlanmasını reddetmektedir.[732] O, Bâtınîler'in kelime-i şehâdeti, namazı, orucu ve haccı da dil mantığına aykırı olarak te'vil ettiklerini belirtmektedir.[733]

Saffâr, lugavî istidlâl yöntemini uygularken ilk olarak kelimenin vazolunduğu anlamı tespit etmeye çalışmakta, sonrasında ise metinsel bağlamı dikkate alarak ilgili kavramı Kur'ân, Sünnet ve icmâya dayanan görüşlere ters düşmeyecek şekilde yorumlamaktadır.

4.3.1.1. Anlamsal Tespit

Saffâr, kelime ve kavramlara, etimolojik kökeninde bulunmayan, dışarıdan keyfî ve sınırsız anlam yüklenmesine karşı çıkmaktadır. Bu sebeple öncelikle tartışılan konuyla ilgili sözcüğün dildeki vazolunduğu asıl mânayı (aṣli'l-vaż'i) tespit etmeye çalışmaktadır. "Vaz'", sözlükte "bir şeyi bir yere koymak" anlamına gelmektedir. Terim olarak ise vaz',"lafızların belli bir mânaya delâlet etmek üzere belirlenmesini" ifade etmektedir.[734]

---

729 Yakıt, "Semantik Metodun Önemi", s. 18.

730 Türcan, "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlâl Şekli", s. 131.

731 Bk. Atay, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Tebsıratü'l-Edille", I, 16, 30; Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în en-Nesefî", s. 288; Yüce, *Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Bilgi Teorisi*, s. 8.

732 Bâtınîler'in Hasan Sabbâh'tan sonraki dördüncü efendi II. Hasan, 559/1164 yılında kıyametin geldiğini ilan etmiştir. Te'vile dayanan bu öğretiye göre kıyamet, örtüsünden çıkan hakikatın Nizarî imamın kişiliğinde kendisini ortaya koyması olarak yorumlanmıştır (Şehristânî, *el-Milel*, I, 230; Cüveynî, *Tarih*, s. 556; Daftary, *İsmaililer*, s. 541–545). Bâtınî yorumlar hakkında bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. 346.

733 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 849.

734 Şükran Fazlıoğlu, "Vaz'", *DİA*, Ankara 2012, XLII, 576.

Burada dilin kökeni yani dili vazedenin kim olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Kelâmcıların bu soruya verdikleri cevaplar şöyle sıralanabilir:

a) Dil, Allah ve peygamberler tarafından tevkîfî olarak öğretilmiştir.
b) Dil, insanların anlaşması ve uzlaşısı sonucu (muvâżaʿa-muvâṭae-ıṣṭılâhî) ortaya çıkmıştır.
c) Dilin aslı tevkîf ile ortaya çıkmış ancak insanların çabaları ile kıyas ve türetme yoluyla gelişmiştir.[735]

Bu görüşler, "dilin kökeni Allah'ın öğretmesi iledir" veya "değildir" şeklinde temelde ikiye ayrılmaktadır. Sonuncu görüş dilin gelişimini izah etmektedir. Dilin, insanların katkısıyla geliştiği konusu bilinen bir husustur. Asıl tartışma konusu, dilin ortaya çıkmasında dış müdahale yani Allah'ın etkisi olup olmadığıdır.

Dilin insanlar tarafından muvâzaa sonucu ortaya çıkarıldığı görüşünü Mu'tezile kelâmcılarından Ebû Hâşim el-Cübbâî savunmuştur.[736] Saffâr, bu görüşü Dehriyye ve Kaderiyye'ye de atfetmektedir.[737]

Dilin kökeninin tevkîfî, gelişiminin ise insan ürünü olduğu görüşü; Eş'arî,[738] Ebû İshâk el-İsferâyînî[739] ve İbn Hazm[740] tarafından benimsenmiştir.

Saffâr, tüm insan fiilerinde olduğu gibi lisânın da Allah'ın müdahalesiyle tevkîfî olarak ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre sahâbe ve tâbiîn tarafından benimsenen bu görüş, Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed ve Sibeveyh gibi dil âlimleri ile Ebû Hanîfe ve ashâbı tarafından da kabul edilmiştir.[741] Mâtürîdî'nin de bu görüşü benimsediği bilinmektedir.[742]

---

735 Türcan, "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlâl Şekli", s. 129.
736 Bk. Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 306–309.
737 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 374; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 328.
738 İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳalât*, s. 41.
739 Bk. Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 304.
740 İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 137 (el-İhkâm, I, 31–33).
741 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 374; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 328. Dilin tevkîfiliği Ka'bî tarafından da savunulmuştur. Bk. Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 305.
742 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 277 (trc. s. 277).

Dilin kaynağının tevkîfî olduğunu savunan Saffâr'ın amacı, dinî kavramların dile aykırı olarak tefsir ve te'vil edilmesini engellemektir. Dil, tevkîfî olarak ortaya çıktığına göre korunmalıdır. Bu amaçla sözcüklerin anlamı, dil konusunda uzman ve kendilerinden sonra gelenlerden daha kabiliyetli olan ilk nesillerin eserlerinden öğrenilmelidir. Sözcüklerin anlamlarının dilin temel kaynaklarına aykırı şekilde sıfırdan türetilmesi (iḫtiraʿ) ise doğru değildir. Saffâr, bu kapsamda sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin uygulamalarına dikkat çekmektedir. Sahâbe ve tâbiîn, Kur'ân'ın içerdiği mânaları tefsir veya te'vil şeklinde beyân ederken câhiliyye dönemi ile kadîm Arap şiirlerini delil olarak kullanmışlardır. Bununla birlikte onlar, sonraki nesil tarafından üretilen şiirlerin, kelimelerin anlamını tespitte kullanılmasını ise uygun bulmamışlardır. Örneğin onlar, taze üzümden elde edilen içeceğe, tadı acı olduğu zaman "ḫamr" (şarap), ekşi olduğunda ise "ḫal" (sirke) adını vermişlerdir. Dolayısıyla ona göre acı olan her şey için "ḫamr" ve ekşi olan her şey için "ḫal" sözcüklerinin kullanılması doğru değildir.[743] Saffâr'ın belirttiği bu örneğin fıkhî ve itikâdî farklı yansımaları olmuştur. Hanefîler, Şâfiîler'in çoğunluğu ve bazı Mâlikîler, Mâide sûresinin 90-91. âyetlerinde yasaklanan içkinin (ḫamr), sadece üzümden elde edilen sarhoş edici şarap olduğunu diğer sarhoş eden içeceklerin Hz. Peygamber'in açıklamasıyla ve şaraba kıyasen haram kılındığını savunmuşlardır. Bu görüşün bir sonucu olarak üzümden elde edilen şarabın haramlığını inkâr edenin küfre düştüğünde görüş birliğine varmışlardır. Buna karşın üzümden başka maddelerden imal edilen içkinin haramlığını inkâr edenin küfre mi düşüceği yoksa günahkâr mı olacağı konusunda ittifak sağlanamamıştır.[744] Görüldüğü gibi Saffâr, Kur'ânî kavramların anlamlarının câhiliyye dönemi ile sahâbîler zamanında üretilen Arapça şiirlere dayanılarak tespit edilmesinin doğru olduğunu düşünmekte ve kelimelerin sâhâbe döneminden sonra kazandığı anlamların asıl kabul edilmemesini savunmaktadır.

---

[743] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 378; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 331. Dilin tevkîfîliğini savunan kelamcılarının amaçları için bk. Türcan, "Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlâl Şekli", s. 129.

[744] Mustafa Baktır, "İçki (İslâm'da)", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 460.

Saffâr, kelimelere kök anlamında olmayan mânalar yüklenmesini savunanların ileri sürdüğü bir itirazı da aktarmakta ve cevaplandırmaktadır. İtiraz şöyledir: "Din (eş-şerʿ), bazı hareket ve fillere daha önce dilde bu filler için bu anlamda kullanımı olmayan isimler vermiştir. Bu durum sözcüklere, kökeninde olmayan ve ilk nesillerin kullanımına aykırı yeni mânalar verilmesinin doğru olduğuna delil oluşturmaktadır".

Bu itiraza Saffâr, din, kelimelerin asıl mânalarını (maʿna'l-ʾaṣli) değiştirmemiş bunun yerine sözcüklerin asıl mânalarına dinî hükümlerle ilgisini kurmak için karineler eklemiştir diyerek cevap vermektedir. O, görüşünü şöyle açıklamaktadır: "Ṣalât" sözcüğü dilde asıl olarak "lüzum" (zorunluluk) mânasını ifade etmek üzere vazolunmuştur. Din bu sözcüğü, Allah'ın tazimini amaçlayan "belli fiillerin yerine getirilmesine" ad olarak kullanmıştır. Çünkü namaz olarak adlandırılan hareketler, Allah'a iman eden kulun şükür görevini yerine getirebilmesi için "zorunlu"dur. Benzer şekilde "ṣavm" sözcüğü Arapların kullanımında asıl olarak "imsâk ʿan eyyi şeyʾin kâne" yani herhangi bir şeyden sakınmak anlamına gelmektedir. Bu sözcük dinde "belli bir sakınmayı" ifade etmek üzere kullanılmıştır. "Hac" sözcüğü dilde asıl olarak "ḳaṣd" (yönelme) anlamını içermektedir. Bu kelime dinde "belli bir yönelmeyi" karşılamak üzere isimleştirilmiştir. Bu örnekleri aktaran Saffâr, din dilinde sözcüklerin asıl vazolundukları anlamların değiştirilmediğini; namaz, savm, hac ve diğer dinî kavramların "belli filleri" ifade edecek şekilde kavramsallaştırıldığını belirtmekte ve savunmaktadır.[745] Semantik yöntem konusunda uzman olan Izutsu da dinî kavramların kök anlamları ile irtibatını koruyarak daha özel anlam ifade eder hale geldiklerini belirtmekte ve bu kavramların Kur'ân'ın sisteminde ifade ettikleri anlamları "izafî mâna" olarak isimlendirmektedir.[746]

Saffâr, kelâmî görüşlerini açıklamak ve delillendirmek için yaptığı etimolojik ve semantik tahlillerin hepsinde, sözcüklerin vazolunduğu asıl anlamın din dilinde

[745] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 378–379; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 331.
[746] Bk.Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 26–27.

tamamen değiştirilmediğini ısrarla vurgulamaktadır. Bu anlamda o, kelimenin vazolunduğu gerçek anlamını ifade etmek üzere "maʿna'l-ʾaṣli", "ʾaṣli mevżûʿihi" ve "aṣli'l-vażʿi" ifadelerini sıklıkla kullanmaktadır. Bu sözcükler, Saffâr'ın lugavî veya semantik yorum yönteminin anahtar kavramlarıdır.[747]

Saffâr, sözcüklerin vazolunduğu gerçek anlamları tespit etmeye büyük önem vermektedir. O, bir kelimenin kök anlamı tespit edildiğinde, o kelimeden türetilen kavramın da doğru olarak anlaşılacağı kanaatindedir.[748] Semantik konusunda çalışan uzmanlar da kelime ve kavramın, kök anlamı ile arasında semantik bir bağ kurulamıyorsa, tanımın hatalı olduğunu, yeni anlamın sonradan yüklendiğini veya sonradan kazandırıldığını düşünmektedirler.[749] Bu sebeple kelimenin asıl anlamı ile sonradan kazandığı anlam arasında bir bağ kurulabilmesi gerekmektedir. Örneğin akıl sözcüğünün asıl anlamı devenin ayaklarının "bağlanmasında" kullanılan köstektir. İlerleyen süreçte duygu, düşünce ve kavramları "bağlayan" melekeye de akıl denilmiştir. Görüldüğü gibi her iki kullanımda da akıl kelimesinin kök anlamı olan "bağlamak" mânası, varlığını sürdürmektedir. Saffâr, bu örneği aynen kullanmaktadır.[750]

Saffâr, sözcüğün dildeki vazolunduğu asıl mânayı tespit etmek amacıyla şunları yapmaktadır:

a) İlk olarak, bazen "Arapça ve nahiv uzmanları" gibi genel ifadelerle çoğu defa ise açıkça kitap veya âlim ismi vererek Arap diline ait en eski ve güvenilir lugatlere ve kaynaklara başvurmaktadır.

"Kaynakları" başlığı altında bilgi verildiği üzere Arap dilinin ilk tam sözlüğü olan Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-ʿAyn*'ı, nâdir kelimeleri içeren ve konulara göre tertip edilen ilk lugat kitabı olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö.

---

747 Bk. Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 83, 85, 183, 244, 268, 309, 310, 342, 379.

748 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 62; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 152.

749 Bk.Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 25–30; Yakıt, "Semantik Metodun Önemi", s. 19–20.

750 Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 120–121; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 185–186.

224/838) *Ġarîbü'l-muṣannef*'i, lugat ve nahiv âlimi Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve Tefsîru Esmâ'illâhi'l-Ḥüsnâ* adlı eserleri, alfabetik düzenlenmiş ilk Arapça sözlük olan Arap dili âlimi İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *Cemheretü'l-lüga*'sı ile en güvenilir Arapça sözlüklerden biri olan Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehẕîbü'l-lüġa*'sı, onun kelimelerin asıl (vaz') anlamını tespitte kullandığı ve atıf yaptığı kaynaklardır. Saffâr, Arap dili ve edebiyatı alanında öne çıkan Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'den (ö. 328/940) eser ismi belirtmeden sözcüklerin vazolunduğu anlam konusunda örnekler ve açıklamalar aktarmaktadır.

b) Kelimenin vazolunduğu asıl anlamı tespit için Câhiliye dönemi ile sahâbîlerin zamanına ait Arap edebiyatı ürünlerine müracaat etmektedir.

"Arap Dili ve Edebiyatı Kaynakları" başlığı altında belirtildiği üzere Saffâr, kelimeleri anlamlandırırken Câhiliye dönemi şâirleri İmruülkays b. Hucr (ö. 540), Zeydü'l-fevâris (ö. ?), Amr b. Külsûm (ö. 684), Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609) ve Nüfeyl b. Habîb el-Has'amî'nin (ö. ?) şiirleri ile şâir sahâbîler Lebîd b. Rebîa (ö. 40/660), Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670), Hassân b. Sâbit (ö. 54/674) ve Nâbiga el-Ca'dî'nin (ö. 65/685) şiirlerine başvurmaktadır.

c) Saffâr, vazolunduğu asıl mânasını araştırdığı sözcükle aynı kökten türeyen kelimelerin morfolojik (sarfî) tahlilini yapmaktadır. Bu sayede aynı kökten türeyen kelimelerin ifade ettikleri ortak manayı tespite çalışmaktadır.

d) Anlamını araştırdığı kelimenin geçtiği âyet ve hadisleri aktararak sözcüğün Kur'ânî anlamını tespit etmeye çalışmaktadır.

Görüldüğü gibi Saffâr, sözün vazolunduğu anlamı, kelimenin etimolojisini, morfolojik yapısını (sarf), lugat anlamını ve kullanımını dikkate alarak tespit etmeye çalışmaktadır. Bu konuda onun en dikkat çeken görüşü sahâbîlerden sonraki nesillerce üretilmiş edebî ürünleri dil kaynağı olarak delil kabul etmemesidir.

4.3.1.2. Bağlamsal Tespit

Saffâr, açıklamak istediği veya tartışma konusu olan sözcüğün asıl anlamını tespit ettikten sonra ilgili âyeti, metinsel bağlamı (siyâḳu'l-kelâm) içinde anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır.

Örneğin ona göre fetret ehlinin tamamen sorumsuz olduğu görüşü, *"İnsan, başıboş (südâ) bırakılacağını mı sanır!"*[751] âyetine aykırıdır. Saffâr, bu görüşünü, öncelikle delil olarak kullandığı âyette geçen "südâ" sözcüğüne dayandırmaktadır. Bu kelime, "ihmal edilmiş, terkedilmiş" anlamına gelen "mühmel" kelimesi ile aynı anlamdadır. Dolayısıyla âyetin tefsiri şöyledir: *"İnsan, aklı üstün ve diğer yetenekleri normal olduğu halde ihmal edileceğini mi sanır!"*. Ayrıca o, görüşünü ispatlamak için bağlamsal okuma yaparak bu âyetin peşi sıra gelen ve anne karnına düştükten sonra ceninin geçirdiği gelişim aşamalarını anlatan âyetleri[752] delil olarak kullanmaktadır. Ona göre bu âyetler, aklın rehberliğine dikkat çekmektedir. Bu âyetlerde, Allah'ın insanı sperm ve aşılanmış yumurta durumunda terkedilmiş şekilde (südâ) bırakmadığı anlatılmakta ve insanın, akıl ve diğer yeteneklerle donatıldığı zaman da aynı şekilde başıboş bırakılmayacağı vurgulanmaktadır. Bu durum insan öldükten sonra da değişmez. Allah, onu diriltir ve hesaba çeker. Dolayısıyla aklı kemâle ermiş kişiler, inanma ve nimet verene şükür gibi akılla kavranabilen konularda sorumlu olacaklardır. Görüldüğü gibi Saffâr, kelâmî tartışmalara konu olan Kıyâme sûresinin 36. âyetini, siyâk ve sibâkına uygun olarak bağlamsal bir okuma yapmak suretiyle yorumlamaktadır.[753]

Saffâr, Hasan-ı Basrî ile Kaderîler'in çoğuna atfettiği bir görüşü de metinsel bağlama vurgu yaparak reddetmektedir. Ona göre bu kişiler, *"Hiçbir zaman Mesih de Allah'ın bir kulu olmaktan çekinmez, Allah'a yakın melekler de…"*[754] âyetini delil

---

[751] el-Kıyâme 75/36.

[752] el-Kıyâme 75/37–38: *"İnsan, meninin içinde bir nutfe (sperm) değil miydi? Sonra nutfe, alaka (aşılanmış yumurta) olmuş, derken Allah onu yaratıp şekillendirmişti".*

[753] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 140; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 199.

[754] en-Nisâ 4/172.

göstererek meleklerin peygamberlerden daha üstün olduğu görüşünü benimsemiş ve görüşlerini şöyle savunmışlardır. Âyette "Allah'a kul olmaktan Mesih çekinmez, melekler de" denilerek melekler te'kit için zikredilmiştir. Arapça dil kuralları gereği te'kit için zikredilenin daha faziletli olması gerekir. Âyetteki bu kullanım, meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu göstermektedir. Saffâr, delil olarak kullandığınız dil kuralı doğrudur. Sözün bağlamı "üstünlük" konusu olsa ben de bu görüşe katılırım. Fakat âyetin bağlamı, üstünlüğü ifade etmek değildir diyerek bu görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre âyetin bağlamında Hz. İsâ'ya ve meleklere tapanların bulunduğu anlatılmakta ve Hz. İsâ ve meleklerin Allah'a ibadet etmekten yüz çevirmeyecekleri "Mesih, Allah'a ibadet etmekten çekinmez Melekler de" şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla âyetin bağlamı peygamberler ile meleklerin üstünlüğünü konu edinmediği için bu şekilde bir sonuca varılması doğru değildir.[755]

Saffâr, Mu'tezile'nin "maʿdûmun 'şey' kavramının kapsamına dâhil olduğu" iddiasını da bağlamsal okumayla reddetmektedir. Mu'tezile, *"Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece 'Ol' dememizdir. Hemen oluverir"*[756] âyetini ileri sürerek maʿdûmun şey olarak isimlendirilmesinin doğru olduğunu savunmaktadır. Saffâr, bu iddiaya âyetin bağlamına dikkat çekerek cevep vermektedir. Âyette, gözün görmediği yeniden diriliş olayı, göz önünde cereyan eden ve hiçbir zorluk barındırmayan varlıkların icadına dayanılarak kolaylığı ifade eden "kün" (ol) emriyle açıklanmaktadır. Dolayısıyla bu âyetin bağlamı dikkate alındığında Mu'tezile'nin iddiası geçerliliğini kaybetmektedir. Saffâr'ın belirttiği gibi Nahl sûresinin 38-40. âyetlerinde yeniden dirilişi inkâr edenlere, bu icraatın Allah'a çok kolay geleceği anlatılmaktadır. Dolayısıyla onun, Mu'tezile'nin bu iddiasına bağlamsal okumayla cevap vermesi yerindedir.[757]

---

[755] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 803–804; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 546–547.

[756] en-Nahl 16/40.

[757] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 203; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 227.

Saffâr, âyetleri yorumlarken ve delil olarak kullanırken aynı konudaki âyetleri birlikte değerlendirmekte ve konu bağlamını da dikkate almaktadır. Örneğin her durumda naklin akla önceliğini savunanların karşı delil olarak kullandıkları *"Peygamberleri müjdeciler ve azab habercileri olarak gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir hüccetleri olmasın"*[758] âyetini Tâ-Hâ sûresinin 134. âyetine atıf yaparak tefsir etmektedir. Tâ-Hâ sûresindeki bahse konu âyet şöyledir: *"Eğer biz, bundan (Kur'an'dan) önce onları bir azapla helâk etseydik, muhakkak ki şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! Ne olurdu, bize bir rasul gönderseydin de şu aşağılığa ve rezilliğe düşmeden önce âyetlerine uysaydık!"*. Saffâr'a göre peygamber göndermek Allah'a zorunlu (vâcip) değildir. Dolayısıyla eğer Allah, peygamber göndermeden onlara azap etmiş olsaydı, yine de insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olamazdı. Fakat Allah, peygamber göndererek inanmayanların bu sözü söylemeleri ihtimalini tamamen ortadan kaldırmıştır.[759]

4.3.1.3. Kur'ânî Bütünsellik

Saffâr, âyetleri yorumlarken Kur'an'ın bir bütün olarak anlaşılmasına ve ilgili âyetlerin bu kapsamda yorumlanmasına dikkat etmektedir. Ona göre bu yapılmadığı takdirde muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh ve umum-husûs ifade eden âyetlerin tespiti ve doğru anlaşılması güçleşecektir. Örneğin o, büyük günah işleyen kişinin durumu konusundaki tartışmalarda, günah işleyenin cehennemde ebedî kalacağını belirten umûm ifade eden âyetleri, va'd ifade eden âyetleri dikkate alarak "günahı helal sayarak işleyenlere" tahsis etmektedir.

Saffâr, hadislerin anlaşılması konusunda da Kur'ân bütünlüğüne uygunluğu ölçü olarak belirtmektedir. Ona göre âhâd hadis, Kur'an-ı Kerîm, mütevâtir sünnet ve

---

[758] en-Nisâ 4/165.

[759] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* I, 141–142; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 199–200. Tâ-Hâ sûresinin 134. âyetini delil olarak kullananların görüşleri için bk. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 209 (trc. s. 301).

icmâ-i ümmete aykırılık taşımamalıdır.[760] Dolayısıyla o, Kur'an'a, mütevatir sünnete ve üzerinde uzlaşılan esaslara aykırılık taşıyan yorumları kabul etmemektedir.

Saffâr, yapılan yorumların **a)** Arap diline ve **b)** İslâm'ın Arapçadaki [semantik] anlamına aykırılık taşımaması gerektiğini savunmaktadır.[761] O, ileri sürdüğü ilk şart ile Arapça dil mantığına aykırılık taşıyan yorumların kabul edilemez olduğunu belirtmektedir. O, bu şartını gayet başarılı şekilde kendi yorumlarında uygulamaktadır. Arapçaya vukûfiyetini ona bu imkânı sağlamıştır. Onun Arapçaya vukûfiyeti, Arap asıllı olmasına ve önemli bir dil âlimi olan dedesi Ebû Nasr es-Saffâr'ın ilmî mirasına sahip çıkmasına dayanmaktadır. Bu konudaki uzmanlık ona kelâm alanında büyük bir avantaj sağlamıştır.

İleri sürdüğü ikinci şartla Kur'ân'dan anlaşılan mânanın, İslâm'ın semantik anlamı olan "Allah'a teslim olma ve bağlanma" anlamına ve tarihsel olarak sabitleşmiş İslâm anlayışına aykırılık taşımamasını savunmaktadır. Ona göre bu şartlara uymayan te'viller, dilin içinin boşaltılarak tamamen işlevsiz olmasına (taʿtîl) ve gerçeklerin inkâr edilmesine kapı aralamaktadır.

Saffâr, belirttiği şartlar çerçevesinde semantik yöntemi kullanarak âyetleri tefsir veya tev'il etmektedir. Ona göre **tefsir**, anlamı kapalı olan bir kelimeyi, anlamı daha açık olan başka bir kelimeyle açıklamaktır. **Te'vil** ise birden fazla anlama gelen bir ifadeyi, muhtemel anlamlardan birine kesin bir belirlemede bulunmadan yöneltmektir. Onun tefsir ve te'vil anlayışı konusunda, "Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanması" başlığı altında bilgi verilmiştir.

---

[760] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 691–692; *Telḫîṣ (Tahkik II),* s. 499–500; *Telḫîṣ (Âtıf Efendi),* vr. 139ª. Belirtilen kıstaslar ve Hanefî-Mâtürîdîlerin tutumu için bk. Kahraman, *Matüridilikte Hadis Kültürü*, s. 76–98; Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 168. Haber-i vahidin akla uygun olması, değilse reddedilmesi gerektiği hakkında bk. Semerkandî*, Mîzânül-uṣûl,* s. 433; Şık, *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usulû'd-Din Anlayışı,* s. 78.

[761] Saffâr, *Telḫîṣ (Tahkik I),* II, 849.

SONUÇ

İmam Zâhis es-Saffâr adıyla meşhur olan Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl es-Saffâr el-Buhârî el-Vâsilî el-Ensârî, Arap asıllıdır ve Şam'da vefat eden en son sahâbî Vâsile b. Eskâ'nın neslinden gelmektedir. O, Mâtürîdîliğin ortaya çıktığı sosyokültürel çevre olan Mâverâünnehir bölgesinin Buhara şehrinde 450/1058 yılında doğmuş, öğrenimini burada tamamlamış, Merv şehrine sürgüne gönderilinceye kadar Hanefî âlimlerinin reisliği görevini yürütmüş ve sürgün dönüşü bu şehirde 534/1139 yılında vefat etmiştir.

Saffâr, yetiştirdiği âlimler ile tanınan bir aileye mensuptur. Babası, dedesi, büyük dedesi ve oğlu kendi dönemlerinde Hanefî mezhebinin ileri gelen âlimleri arasında sayılmaktadır. Onun mensup olduğu Saffâr Ailesi, bir dönem Buhara'da etkin bir konum elde etmiş ve Buhara Hanefî âlimlerinin reisliği görevini yürütmüştür.

Saffâr, İmam eş-Şehîd İsmâil es-Saffâr, Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Seyyârî, Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz, Ebû Bekir es-Sâlâr el-Mervezî, Ebû Muhammed Abdülazîz el-Kermînî, Ebû Muhammed Abdülmelik el-İsbîrî ve Ebû Muhammed Fazl el-Cârûdî'den ders almıştır. O, hocalarından Ebû Hanîfe'nin *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*, Tahâvî'nin *Müşkilü'l-Âṯâr*, Abdullah es-Sübezmûnî'nin *el-Keşf fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe*, Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebîr* ve Ebû Hafs es-Sagîr'in *er-Redd calâ ehli'l-ehvâʾ* adlı eserlerini okumuştur. Sayılan bu eserler, Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fıkhî görüşlerini içermektedir. O, bu eserler üzerinden Ebû Hanîfe'nin temel görüşlerini öğrenmiştir.

Saffâr, birçok din, mezhep ve felsefî akıma atıf yapmakta ve görüşlerini değerlendirmektedir. Yaptığı atıflara ve kullandığı kaynaklara bakılarak, onun kendi dönemine kadar ulaşan Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, mezhepler tarihi ve kelâm kaynaklarından istifade ettiği anlaşılmaktadır. Yetiştiği sosyokültürel çevrenin ona bu kaynaklara ulaşma imkânı sunduğu söylenebilir. Zira o, eğitim ve öğretim yıllarını

Hanefî mezhebinin Mâverâünnehir'deki merkezi konumunda olan Buhara'da geçirmiştir. Bu şehirde bulunması, gerek fıkhî gerekse itikâdî açıdan Hanefî din anlayışını çok iyi şekilde öğrenmesine ve bu alandaki kaynaklara ulaşmasına fırsat sağlamıştır. Yirmi yedi yıl sürgün hayatı geçirdiği, Selçuklu devletine başkentlik yapan ve Eş'arîliğin güçlü olduğu Merv şehri ise özellikle Eş'arîlik hakkındaki temel eserlere ulaşmasına imkân sağlamıştır.

Saffâr, birçok önemli mütekellime ve bir kısmı günümüze ulaşmayan kelâmî eserlere atıf yapmaktadır. Onun atıf yaptığı Muhammed b. Şücâʿ İbnü's-Selcî'nin *er-Red ʿale'l-Müşebbihe*'si, Ebû Hafs es-Sagîr'in *er-Redd ʿalâ ehli'l-ehvâ*'sı, Ebû Bekir Muhammed b. Kâsım el-Enbârî'nin *er-Red ʿalâ ehli'l-ilḥâd fi'l-Ḳurʿân'ı*, Hâkim eş-Şehîd'in *el-Münteḳâ*'sı, Abdullah es-Sübezmûnî'nin *el-Keşf fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe*'si ve Ebû Caʿfer el-Hinduvânî'nin *Ġarîbü'r-rivâyât* adlı eseri günümüze ulaşmayan önemli kaynaklardır. Saffâr'ın atıf yaptığı âlimlerden biri de mütekellim olarak nitelendirdiği Ebü'l-Abbas el-Kalânisî'dir. Erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcısı olan Kalânîsî'nin eserleri günümüze ulaşmamıştır. *Telḫîṣ*, Kalânisî'nin görüşlerini aktaran önemli bir kaynaktır. Saffâr, İmam Mâtürîdî'nin *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân* adlı tefsirinden de eser adı belirtmeden alıntı yapmaktadır.

Saffâr; fıkıh, hadis, Arap dili ve kelâm gibi İslâmî ilimlerdeki birikimi ile öne çıkmaktadır. Bununla birlikte onun hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda ve öğrencilerinin eserlerinde onun mütekellim olduğu belirtilmemektedir. Oysa o, İmam Mâtürîdî'nin kelâm anlayışını benimseyen, devam ettiren ve geliştiren önemli bir Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısıdır. Eserinin içeriği, kelâmî görüşleri ve kullandığı kelam metodu, bu tespiti doğrulamaktadır. Zira kelâmî konuları izah ve ispat ederken kullandığı yöntem, İmam Mâtürîdî'nin kelâm anlayışına oldukça benzerdir. Akıl-nakil dengesi konusundaki izahları ve akla verdiği değer bu kanaati güçlendirmektedir. Hüsün-kubuh meselesi ile ilahî tebliğ olmasa da akılla yüce bir yaratıcının var olduğuna inanmanın gerekliliği gibi kelâm yöntemini ortaya koyan konularda, onun Mâtürîdî'nin yakın bir takipçisi olduğu anlaşılmaktadır.

Saffâr'ın *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, *Risâle fi'l-kelâm (el-Fetevâ)*, *el-Füṣûl, el-İbâne ʿan iṣbâti'r-risâlât, Kitabü's-Sünne ve'l-cemâʿa, Ṣakkü'l-cenne* ve *Beyânü't-Tevḥîd* adlı eserleri bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarı ile bu eserlerden sadece ilk ikisi günümüze ulaşmıştır.

Kaynaklarda Saffâr'dan birçok kişinin ders aldığı aktarılmaktadır. Abdülkerîm es-Sem'ânî, Ebü'l-Mehâmid Hammâd es-Saffâr, Kâdîhan, Kâdî el-Hâlîdî, Ebû Abdullah Nâsıruddîn el-Ûşî, Ebû'l-Feth Muhammed en-Nesefî ve Şeyhülislâm Ahmed b. Osmân el-Âsımî el-Belhî onun öğrencileri arasında sayılmaktadır.

Saffâr, görüşlerine değer verilen, eserlerine atıf yapılan ve kendinden sonraki Hanefî-Mâtürîdî âlimlerince tanınan bir kelâmcıdır. Ona atıf yaptığı tespit edilen ilk âlim Muvaffak el-Mekkî'dir. Mekkî, *Menaḳibu Ebî Ḥanîfe* adlı eserinde Saffâr ve oğlu Hammâd'dan Ebû Hanîfe'nin menâkıbına dair bilgi aktarmaktadır. Ona kelâmî bir konuda atıf yaptığı tespit edilen ilk Mâtürîdî kelâmcısı ise Sâbûnî'dir. Ayrıca Tâhir b. Ahmed el-Buharî, Ebü'l-Berakât en-Nesefî, Hüsâmeddin es-Siğnâkî, Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Burhâneddin el-Buhârî, Osman b. Ali ez-Zeylaî, Ekmeledin el-Bâbertî, Bedreddin Aynî, İbn Emîru Hâc, İbn Nüceym, İbn Âbidîn, Ebû Saîd el-Hâdimî, Süyûtî ve Şehâbeddin el-Âlûsî de ona yapmaktadır. Fıkhî ve kelâmî konularda Saffâr'a yapılan atıflar, onun gerek kendi döneminde gerekse sonraki süreçte Türk ve Arap âlimlerince bilindiğini, eserlerinin okunduğunu ve kaynak olarak kullanıldığını göstermektedir.

Saffâr, eseri *Telḫîṣ*'e kelâm ilminin adlandırılması, önemi ve dinen meşruluğu konusunda uzun bir bölüm eklemiştir. Bu bölümünde kelâm ilminin öğrenilmesinin gerekliliğini, "Kitap", "Sünnet" ve "Selef-i Sâlihînden Birçok Kişinin İttifakı" başlıkları altında ayrıntılı şekilde savunmaktadır. Bu sebeple onun, Hanefî-Mâtürîdî âlimleri içinde kelâm ilminin savunulmasına müstakil ve hacimli bir bölüm ayıran ilk kelâmcı olduğu söylenebilir.

Saffâr, kelâm ilmini "hak" kavramına ve "delille bilmeye" vurgu yaparak tanımlamaktadır. Ona göre kelâm, yakîne ulaştıran delil ile "hakk"ı bilmektir. Kelâm

ilminin bu adla anılmasını doğru bulan Saffâr, bu görüşünü etimolojik ve semantik açıklamalarda savunmaktadır. O, kelâm adlandırmasının ve yönteminin felsefeciler tarafından kullanıldığı iddiasına ise "Bu ilim, insanları hak inanca davette peygamberler ve onların yolunu takip eden araştırmacı âlimler tarafından kullanılmıştır" diyerek karşı çıkmaktadır. Saffâr, kelâm ilminin "el-Fıkhü'l-ekber", "Usûlü'd-dîn", "İlmü't-tevhid" ve "Usûlü't-tevhid" gibi isimlerle anılabileceğini açıkça belirtmektedir. Dolayısıyla adlandırma konusunda belli bir isimde ısrarcı olmak yerine, isteyenin dilediği ismi kullanabilmesini savunmaktadır. Onun için önemli olan bu ilmin fonksiyonudur.

Saffâr, Ebû Hanîfe'nin, oğlu Hammâd'ı kelâmî tartışmalardan sakındırmasını, inatlaşmaya dayanan tartışmaları doğru bulmamasına bağlamaktadır. Ona göre gerek Ebû Hanîfe'den gerekse Ebû Yûsuf'tan inançla ilgili konularda tartışmanın yasaklanmasına dair aktarılan sözler, doğrudan kelâm ilmini hedef almamaktadır. Bu sözler, bir sonuca ulaşması mümkün görünmeyen inatlaşmaya ve taassuba dayalı tartışmalar ile ilmî yeterliliği olmayan kişilerin boş çekişmelerini hedef almaktadır. O, dinî konularda yapılacak tartışmaların sadece ehil kişiler tarafından yapılmasını savunmaktadır. Bu düşüncesi, kelâm ilminin öğrenilmesini farz-ı kifâye kabul ettiğini göstermektedir.

Saffâr, Hz. Peygamberin ve sahâbîlerin yapmadığı bir şeyi yapmakla ve bid'atçılıkla suçlanan kelâmcıları, Ebû Hanîfe'den farklı bir savunma stratejisi ile korumaya çalışmaktadır. Ebû Hanîfe, "sahâbîlerin içinde bulunduğu şartlar bizimkisi ile aynı değildi. Ortaya çıkan yeni durum karşısında kelâm ilmine ihtiyaç duyulmaktadır" şeklinde bir savunma stratejisi izlemektedir. Saffâr ise başta Hz. İbrâhim olmak üzere peygamberlerin, hatta sahâbe ve tabiîn âlimlerinin inançla ilgili konularda akıllarını kullandıklarını ve tartışma yaptıklarını ispatlamaya gayret etmektedir. Onun savunusuna göre Kur'an, susmayı değil, düşünmeyi ve en güzel şekilde tartışmayı emretmektedir. Bu nedenle inanç esaslarını açıklama ve savunma görevini üstlenen kelâm, bid'at veya haram olarak nitelendirilemez.

Saffâr'ın kelâm sistematiğinin ilk konusu, bilgidir. Kelâmî konuların izahına bilgi konusu ile başlaması, İmam Mâtürîdî'nin kelâm anlayışını devam ettirdiğini göstermektedir. O, bilgiyi, hayat sahibi zâtta özel bir şekilde kâim olan bir sıfat olarak tanımlamakta ve bilgi edinmenin imkânı kabul etmeyen Sûfestâîlerin görüşlerini reddetmektedir.

Bilgi kaynaklarını akıl, duyular ve haber şeklinde sıralayan Saffâr, bu kaynaklarının her birinin algı alanlarının ayrı olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte onun bilgi anlayışında akıl, hem bağımsız bir bilgi kaynağı olması hem de diğer bilgi kaynaklarının kritiği görevini üstlenmesi açısından ilk sırada yer almaktadır.

Saffâr, duyu organlarında görülebilen hastalıklar sebebiyle hatalı algılamaların olabileceğini de kabul etmektedir. Buna karşın hatalı algılara dayanarak duyu verilerinin tamamen güvenilmez olduğu iddiasına ise şiddetle karşı çıkmaktadır.

Saffâr'ın da aralarında bulunduğu ve tasavvufî hayatın güçlü olduğu sosyokültürel çevrede yetişen Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları, ilhamın objektif bilgi kaynağı olmadığını özellikle belirtmektedirler. O, gerekçesini belirterek taklit etmenin de bilgi edinmenin temel yöntemi olamayacağını savunmaktadır.

Bir İslâm âliminin akla ve nakle verdiği değer ile bu kaynakların verilerinin çatıştığı durumlarda takındığı tutum, onun yöntemini belirlemede önemli bir ölçüdür. Saffâr, aklın mutlaka kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre aklın iki işlevi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, düşünmeden ve akıl yürütmeden direkt olarak kavrama fonksiyonudur. Aklın ikinci işlevi ise düşünmeden bilinmesi mümkün olmayan konuları akıl yürütme işlemiyle bilmesidir. Her bir duyu organının kendine mahsus alanda görev yapması nasıl gerekli ise akıl yürütülerek bilgi edinilecek konularda da akla başvurulması zorunludur. Saffâr, istidlâl kurallarına uyulması halinde aklın kendi bilgi alanında doğru sonuçlara ulaşılabileceğini savunmaktadır. Bununla birlikte akıl yürütme şartlarına uyulsa bile nazar ile bilgi edinme imkânı bulunmayan aklın bilgi alanına girmeyen konularda, bu yolla bilgi edinilemez. İbadetlerin ve dinî hükümlerin

nasıllığının ve niceliğinin belirlenmesi, aklın kesin hüküm veremeyeceği "mümkin" bilgi alanına girmektedir. Bu alanda temel bilgi kaynağı, sahîh nakildir. Ona göre naklin kendi bilgi alanı bulunsa da akla her zaman muhtaçtır. Çünkü işitilen konular yalnızca akılla anlaşılır. Nakille ulaşan bilgilerin doğru olup olmadığı yine akılla tespit edilir. Saffâr, akla kendine ait önder olduğu bir bilgi alanı tanıdığı gibi duyumların bilgiye dönüştürülmesi, vahyin anlaşılması, hadislerin doğruluğunun tespiti ve kritiği görevlerini de akla yüklemektedir. Onun bilgi anlayışında akıl, merkezi bir konumdadır.

Saffâr, Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini takip ederek ilahî hitap olmasa bile akıllı kimselerin yüce bir yaratıcının varlığına ve birliğine inanmalarının gerekli olduğunu, aksi takdirde sorumlu olacaklarını savunmaktadır. Bununla birlikte o, akılla bilinmesi mümkün olmayan ibadetler ile dinî uygulamaları bu kapsamın dışında tutmaktadır.

Saffâr, naklin anlaşılması bağlamında Kur'ân'ın yorumlanmasıyla ilgili konulara da değinmektedir. O, tefsir ve te'vil kavramlarının birbirlerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre tefsir, kelimede bulunan lafız yönünden kapalılığın giderilmesidir. Te'vil ise kelimede bulunan anlam yönünden kapalılığın giderilmesidir. İmam Mâtürîdî ile Saffâr'ın bu kavramlara yükledikleri anlamlar farklı olsa da her ikisi de tefsirin te'vile göre daha kesin bir anlam taşıdığını kabul etmektedir. Ayrıca her ikisine göre de te'vil, kelimenin en uygun mânasının tercihinde aklın kullanılması sebebiyle aklî bir işlemdir.

Saffâr, tefsir ve te'vilde ortaya çıkan hataların Kur'an'dan değil, onu anlamaya çalışan insanların lafızları anlamadaki hata ve ön yargılarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu sebeple o, Kur'ân'ın belli kurallara uyularak tefsir ve te'vil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre Kur'an yorumu, dil kurallarına aykırı olmamalıdır. İslâm'ın Arapçadaki (teslim olma) anlamına aykırılık taşımamalıdır. Ona göre bu şartlara uymayan te'viller, dilin içinin boşaltılarak tamamen işlevsiz olmasına ve gerçeklerin inkâr edilmesine kapı aralamaktadır.

Saffâr, Kur'ân'da ihtilâf ve çelişki bulunmadığını savunurken, muhkem ve müteşâbih konusuna da değinmektedir. Konuya yüzeysel bakanların Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih ifadelerin bulunmasını hikmete uygun bulmayacaklarını belirtmektedir. Ona göre muhkem âyetlerin ifade ettikleri anlam, "mübeyyen"dir yani apaçıktır. Bu âyetlerin te'vil edilmesine ve anlaşılmaları için özel bir gayret sarf edilmesine gerek yoktur. Müteşâbih âyetler ise mâna yönünden benzerdir ve net değildir. Bu âyetlerin te'vil edilmesine ve mânalarının anlaşılması için gayret sarf edilmesine gerek duyulmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da yer alan örneğin Allah hakkında kullanılan "yed" (el) sözcüğünün ne anlama geldiğinin tespiti amacıyla gayret sarfedilmesi ve düşünülmesi gerekmektedir.

Saffâr, mütevâtir derecesine ulaşmayan hadisin doğrudan itikâdî konularda bilgi değeri taşımadığını, haber-i vâhidin bu alanda bilgi değeri taşıyabilmesi için belli şartları taşıması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre itikâdî konularda âhâd hadisin kabul edilme şartları şunlardır: Âhâd hadis, herkesin bilmesi gereken ve yaygınlığı sebebiyle gizli kalamayacak bir konuda olmamalıdır. Âhâd hadisin senedinde ve metninde herhangi bir kusur bulunmamalıdır. Âhâd hadis, el-Usûlü'l-mümehhede'ye yani Kur'an, Mütevâtir Sünnet ve icmâ-i ümmete aykırılık taşımamalıdır. Saffâr'ın belirttiği bu şartlar çok önemlidir ve yerindedir. O, sıraladığı şartlardan birine bile uymayan âhâd hadisi kabul etmeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Bu durumda reddedilen Resûl-i Ekrem'in hadisi değil, ona bu isnadı yapan kişinin sözüdür.

Saffâr'a göre aklın ve naklin bilgi alanları farklıdır. Ona göre aklın vâcib ve mümteni' hükmünü verebileceği bilgi alanlarında akıl önder, nas ona tâbi konumundadır. Akla göre câiz olan ve aklın kesin hüküm veremediği bilgi alanlarında ise nas önder, akıl tâbi'dir. Seçenekler arasında eşitliğin bulunduğu "mümkin" alanda, akıl nakle uymak zorundadır. Mümkin alanda akıl, önerdiği bir seçeneği vacip veya haram kılamaz. Bu sebeple akla her konuda öncü görevi vermek doğru değildir. Bununla birlikte nakil de aklın yardımı ve desteği olmadan tek başına yeterli olamaz. Çünkü naklin doğru olup olmadığı ancak aklın değerlendirmesi ile belirlenebilir ve

nakil, akıl sayesinde anlaşılır. Dolayısıyla Saffâr, yoğun tartışmaların yaşandığı bu konuda oldukça açık ve net bir tutum takınarak akıl ile nakil arasında sağlam bir denge kurmaya çalışmıştır.

Saffâr, naklî bilginin her durumda aklî bilgiden önce geldiği ve aklın nakle tâbî olduğu görüşünü doğru bulmamaktadır. O, akıl-nakil önceliği konusundaki tavrını bu konuyla bağlantılı kelâmî tartışmalarda ortaya koymaktadır. Ona göre Allah'ı bilmenin yöntemi, akıl yürütmedir. Çünkü Allah'ı dünyada görmenin imkânı yoktur. İnsanların kendilerine peygamber gelinceye kadar beklemeleri ise doğru değildir. Aklın ve naklin önceliği konusunda tartışılan bir diğer konu hüsün-kubuh meselesidir. Saffâr'a göre hüsün ve kubuh, varlıksal açıdan varlığın zâtına değil niteliğine ait durumlardır. Fiillerin bu nitelikleri, genel olarak akıl tarafından bilinebilir. Ancak tek tek hangi fiillerin iyi, hangilerinin kötü olduğunun belirlenmesi için her bir fiilin bağlamı ve sonuçları değerlendirilmelidir. Bu yüzden bütün fiillerin hükmünü bilmek için vahye ve peygamberliğe ihtiyaç vardır. Sonuç olarak, aklın kesin olarak iyiliğini belirlediği yüce bir yaratıcıya inanma ve ona şükretme gibi akla göre vâcib; inkâr, zülüm ve nankörlük gibi akla göre mümteni' konularda ilahî tebliğ olmasa da kişiler sorumludurlar. Vahiy, bu fiillerin niteliklerini teyit edici konumundadır. İbadetler ve hukukî uygulamalar gibi akla göre mümkin konularda ise akıl kesin hükme ulaşamaz. Bu konularda dinin tebliği asıldır. Bu yüzden de peygamberlik müessesesi gereklidir.

Saffâr'ın kelâm yöntemini yansıtan hususlardan bir diğeri kullandığı istidlâl yöntemleridir. Ona göre istidlâl, gözlem sonucunda elde edilen hükümlere dayanılarak duyu organlarınca hissedilemeyen alanla ilgili sonuç çıkartmaktır. Bu konuyla bağlantılı diğer bir kavram nazardır. Nazar ise âyetlerde dikkat çekilen kâinattaki düzen ve intizamı gözlemleyerek ya da âlemin yaratıcısının idaresi konusunda fikir yürüterek delillere yönelmektir. O, nazar ve istidlâl kavramlarını birini diğerinin yerine kullanabilmektedir.

Saffâr, kıyas ve istidlâl işlemleri arasında, hem kavramsal anlam hem de akıl yürütme işlemi olarak fark olduğunu düşünmektedir. O, benzerliğe dayanan kıyasın

ulûhiyyet alanıyla ilgili konularda kullanılmasına karşı çıkmaktadır. O, "Allah'ın kendisine benzetileceği hangi asıl var?" ve "İlahî zât ve sıfatlar gibi duyularla idrak edilemeyecek ulûhiyyet alanının kendisine kıyaslanacağı hangi şey var?" itirazlarıyla, kıyasa karşı tutumunu belli etmektedir. Dolayısıyla ona göre istidlâl yerine kıyas teriminin kullanılması doğru değildir. İlerleyen süreçte İbn Teymiyye de benzer ifadelerle ilahiyyât alanında kıyasın kullanılmasına karşı çıkmıştır.

Saffâr, görüşlerini temellendirirken ve savunurken aklî, naklî ve lugavî istidlal yöntemlerini kullanmaktadır. Bilindiği gibi delil; âyet, hadis veya icmâ ile belirlenen hükümlere dayanıyorsa sem'î veya naklî; akılla belirlenen ilkelere dayanıyorsa aklî şeklinde adlandırılmaktadır. Dil kurallarına ile kelimelerin vazolundukları semantik anlamlara dayanan lugavî delillendirme yöntemi ise günümüzde semantik olarak adlandırılmaktadır.

Saffâr'ın kullandığı aklî istidlâller, kullanım amacı ve içeriği açısından temelde ikiye ayrılabilir. Bunlardan ilki daha çok bir inanç veya görüşün ispatlanmasında kullanılan "istidlâl bi'ş-şâhid ʿale'l-gâib" yöntemi diğeri ise ileri sürülen görüşlerin reddedilmesinde kullanılan "sebr ve taksîm" usûlüdür. İstidlâl bi'ş-şâhid ʿale'l-gâib daha çok Allah'ın varlığını ispat amacıyla, sebr ve taksim ise varlığının nasıl ortaya çıktığı örneğinde olduğu gibi bir konuda akla gelen farklı ihtimallerin elenmesinde kullanılmaktadır.

Saffâr, âyet ve hadis metinlerini anlama ve yorumlama faaliyeti ile bu kaynakları esas alarak yürüttüğü delil sunma ve muarız fikirleri çürütme çabasında, Arapçanın dil mantığına ve lafız-anlam tahliline dayanan bir istidlâl yöntemi yoğun olarak kullanmaktadır. Lugavî istidlâl olarak adlandırılan bu yöntem, kelâmcılar tarafından gerek mütekaddimîn gerekse müteahhirîn dönemlerinde kullanılmıştır. Buna karşın bu yöntem ilk defa Eş'arî kelâmcısı Bâkıllânî tarafından aklî ve naklî delillerden bağımsız olarak "lugavî delil" ismiyle teorik bir temele kavuşturulmuştur. Bu istidlâl şekli, günümüzde semantik yöntem olarak bilinmektedir. Saffâr, kelimeye etimolojik kökeninde bulunmayan bir anlamın yüklenmesine karşı çıkmaktadır. Bu

sebeple öncelikle tartışılan konuyla ilgili sözcüğün dildeki vazolunduğu asıl mânayı tespit etmeye çalışmaktadır. O, Kur'ânî kavramların anlamlarının câhiliyye dönemi ile sahâbîler zamanında üretilen Arapça şiirlere dayanılarak tespit edilmesinin doğru olacağını düşünmekte ve kelimelerin sâhâbe döneminden sonra kazandığı anlamlarının asıl kabul edilmemesini savunmaktadır. Ona göre din, kelimelerin asıl mânalarını değiştirmemiş, bunun yerine sözcüklerin asıl mânalarına dinî hükümlerle ilgisini kurmak için karineler eklemiştir. Örneğin "ṣavm" sözcüğü Arapların kullanımında asıl olarak herhangi bir şeyden sakınmak anlamına gelmektedir. Bu sözcük dinde "belli bir sakınmayı" ifade etmek üzere kullanılmıştır. Saffâr, sözcüğün dildeki vazolunduğu asıl mânayı tespit etmek amacıyla bazen "Arapça ve nahiv uzmanları" gibi genel ifadelerle çoğu defa ise açıkça kaynak ismi vererek Arap diline ait en eski ve güvenilir eserlere başvurmaktadır. Açıklamak istediği veya tartışma konusu olan sözcüğün asıl anlamını tespit ettikten sonra ise ilgili âyeti, metinsel ve konusal bağlamı dikkate alarak yorumlamakta ve yapılan yorumların Kur'ânî bütünselliğe aykırı olmamasına dikkat etmektedir. Dolayısıyla o, İslâm inanç esaslarının tespiti, yorumlanması ve savunulmasında, bağlı olduğu Hanefî-Mâtürîdî gelenekle uyumlu olarak Ehl-i sünnet kelâm yöntemini kullanmaktadır.

KAYNAKLAR

ABDÜLHAMİD, İrfan, "Cebriyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 205–208.

ACAR, Abdurrahman, *Selçuklu Sultanı Sencer'in Din Siyaseti*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 1997.

ACLÛNÎ, İsmâil b. Muhammed (ö. 1162/1749), *Keşfü'l-ḫafâʾ ve müzîlü'l-ilbâs ʿamme'ş-tehere mine'l-eḥâdîṯ ʿalâ elsineti'n-nâs*, nşr. Ahmed el-Kalâş, I-II, Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, Beyrut 1351–1352.

AHMED b. HANBEL (ö. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

AHMED, Shahab, "Mapping the World of a Scholar in Sixth/Twelfth Century Bukhâra", *Journal of The American Oriental Society*, 120/1 (2000), ss. 24–43.

AK, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008.

AKBAŞ, Bahattin, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2008.

AKÇAY, Mustafa, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu (Fetret Ehli Örneği),* Işık Yay., İstanbul 2002.

---------, "Saîd", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 544–546.

AKGÜNDÜZ, Ahmet, "Fürû", *DİA*, İstanbul 1996, XII, 249–250.

AKOĞLU, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006.

AKSAN, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1978.

ALBAYRAK, Kadir, *Keldanîler ve Nasturîler*, Vadi Yay., Ankara 1997.

---------, "Nestûrîlik", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 15–17.

ALICI, Mehmet, *Kadîm İran'da Din (Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı)*, Ayışığı Kitabevi, İstanbul 2012.

ALPER, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2010.

ALTIKULAÇ, Tayyar, "Zir b. Hubeyş", *DİA*, Ankara 2013, XXXXIV, 449.

ALTINTAŞ, Hayrani, "Dehriyye", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 107–109.

ALTINTAŞ, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003.

ALTUN, Ara "Karahanlılar (Mimari)", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 412–414.

ÂLÛSÎ, Şehâbeddin Mahmûd (ö. 1270/1854), *Ruḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*, I-XVI, thk. Ali Abdülbârî el-Atıyye, 1415 (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 5. 31).

ANAY, Harun, "Felsefe (Literatür)", *DİA*, XII, İstanbul 1995, 319–330.

APAYDIN, H. Yunus, "Kıyas (Fıkıh)", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 529–539.

ARIKAN, Adem, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, sy. 5–6 (Bişkek 2008), ss. 153–164.

ARSLANTÜRK, Zeki, *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, İFAV Yay., 3.bs., İstanbul 1995.

ARUÇİ, Muhammed, "el-Kifâye", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 565–566.
---------, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", *DİA*, İstanbul 2011, XXXIV, 266–267.
---------, "Sâbûnî, Nûreddin", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 360–361.
---------, "Sümâme b. Eşres", *DİA*, XXXVIII, 130–131.
---------, "Tebsıratü'l-edille", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 225–226.
ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer (ö. 852/1449), *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, I-XIX, Dâru'l-Âsıme, 1419/1997.
---------, *Tebsîrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-müştebih*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî -Muhammed Ali en-Neccâr, I-IV, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut t.s.
ASLANTÜRK, Ayşe Hümeyra, "Nesefî, Necmeddin", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 571–575.
AŞKAR, Mustafa "Keşfu'l-Mahcûb", *Klâsik Tasavvuf Kaynakları* I, Sûf Yay., Ankara 2003, ss.115-126.
ATA, Aysu, *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası) Karahanlı Türkçesi*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2004.
ATAY, Hüseyin*, Kur'ân'a Göre Araştırmalar* (I-III), Atay Yay., 2 bs., Ankara 1997.
---------, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Tebsıratü'l-Edille", *Tebṣıratü'l-edille fî uṣûli'd-dîn*, nşr. H. Atay, DİB Yay., Ankara 2004, I, 5-77.
---------, "Fihrisü'l-aʿlâm", *Tebṣıratü'l-edille fî uṣûli'd-dîn*), DİB Yay., Ankara 2003, II, 563-570.
ATİYA, Aziz S., *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yay., İstanbul 2005.
AVCU, Ali, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yay., Sivas 2011.
---------, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâililik*, Asitan Yay., Ankara 2014.
---------, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* c. 10, sy. 3 (2010), ss. 199–246.
AYDIN, Cengiz-AYDIN, Gülseren, "Batlamyus", *DİA*, İstanbul 1992, V, 196–199.
AYDINLI, Osman *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
---------, "Semerkant", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 481–484.
AYDINLI, Osman, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi,* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., İstanbul 2011.
AYNÎ, Bedreddin (ö. 855/1451), *el-Binâye fî şerḥi'l-Hidâye*, I-XIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/2000, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51).
AYTEKİN, Arif, *Ebu Cafer et-Tahâvî'nin Akîdesi ve Selef Akîdesindeki Yeri*, Ebubekir Camii Vakfı Yay., İstanbul 1996.
BÂBERTÎ, Ekmeleddin (ö. 786/1384), *el-ʿİnâye şerḥu'l-Hidâye,* (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51).

BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir (ö. 429/1037), *el-Farḳ beyne'l-firaḳ*, thk. M. Muhiddin Abdülhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1416/1990.

---------, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Farkbeyne'l-firak),* trc. E. Ruhi Fığlalı, TDV Yay., Ankara 2001.

---------, *Uṣûlü'd-dîn*, Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Neş., İstanbul 1346/1928.

BAĞDATLI İSMÂÎL PAŞA (ö. 1920), *Hediyyetü'l-ʿârifîn esmâi'l-müʾellifîn ve aṯâri'l-muṣannifîn*, I-II, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951 (Tashih: Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal İnal)-1955 (Tashih: Kilisli Rifat Bilge-Avni Aktuç).

BAHÇIVAN, Seyit, "Üstüvâî", *DİA*, XLII, 395–396.

BÂKILLÂNÎ, Muhammed b. Tayyib, e*t-Temhîdü'l-evâ'il ve telḫîṣü'd-delâ'il,* nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, Beyrut 1407/1987.

---------, *Kitâbü'l-Beyân,* nşr. Richard J. McCarthy, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut 1958.

---------, *el-İnṣâf fî mâ yecibü iʿtiḳâdühü ve lâ yecûzü'l-cehlü bih,* nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407/1986.

BAKTIR, Mustafa, "İçki (İslâm'da)", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 460.

BALOĞLU, Adnan Bülent, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.

---------, "Tenâsüh (İslâm Düşünce Tarihinde)", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 443–446.

BARDAKOĞLU, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matüridî", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 4 (Kayseri 1987), ss. 59–75.

---------, "Ebû Hanîfe (Literatür)", DİA, İstanbul 1994, X, 143–145.

---------, "Hanefî Mezhebi", *DİA,* İstanbul 1997, XVI, 1–21.

---------, "Âm", *DİA*, İstanbul 1989, II, 552–553.

---------, "Delâlet (Fıkıh)", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 119–122.

BARTHOLD, Vasilij Viladimiroviç (ö. 1349/1930), *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan,* haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yay., 3. bs., Ankara 1990.

---------, *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, haz. Hüseyin Dağ, Çağlar Yay., Ankara 2004.

---------, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal, *Türkiyat Mecmuası*, I (1925), ss. 47–100.

BAŞOĞLU, Tuncay, "Sebr ve Taksim", *DİA*, XXXVI, 255–256.

BAUSANI, Alessandro, "Selçuklu Döneminde Din", trc. Ali Ertuğrul, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XI/2, Sivas 2007, ss. 441–465.

BEBEK, Adil, "Kâ'bî", *DİA*, İstabul 2001, XXIV, 26.

BEDEVÎ, Emîn Abdülmecîd-**TIRÂZÎ**, Nasrullah Mübeşşir, "Takdîm", *Târîḫu Buḫârâ*, Dâru'l-Meʿârif, 3. bs., Kahire 1385/1965.

BEDİR, Murteza, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 567–568.

---------, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 264–266.

---------, "Züfer b. Hüzeyl", *DİA*, Ankara 2013, XLIV, 527–530.

BELÂZURÎ, Ebü'l-Hasan Ahmet b. Yahya b. Cabir (ö. 279/892), *Fütûḥu'l-büldân*, nşr. Abdullah Enîs et-Tabba'-Ömer Enîs et-Tabba', Beyrut 1407/1987.

---------, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.

BEREKE, Abdülfettâh Abdullah, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 196–199.

BEYÂZÎZÂDE Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), *el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe,* nşr. İlyas Çelebi, İstanbul 1420/2000.

---------, *İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm,* nşr. M. Zahid el-Kevserî, Kahire 1368/1949.

---------, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri,* trc. İlyas Çelebi, İFAV Yay., İstanbul 1420/2000.

BEYHAKÎ, Ebû Bekir, *Delâ'ilü'n-nübüvve,* nşr. Abdülmûtî Kal'acî, I-VII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988

BİLGİSEVEN, Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1989.

BİLHAN, Saffet "900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamğaç Medresesi Vakıf Belgesi I", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, sy. 2, c. 15 (1982), 117–124.

BİLMEN, Ö. Nasuhi (ö. 1971), *Muvazzah İlmi Kelâm*, Ravza Yay., İstanbul 2013.

BİNGÖL, Abdülkuddüs, "İstidlâl", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 323.

BİRIŞIK, Abdülhamit, "Kıraat", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 426–433.

---------, "Kur'an (Tarifi ve İsimleri, Tarihi, Tertibi)", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 383–388

BOLAY, Süleyman Hayri, "Akıl (Felsefe)", *DİA*, İstanbul 1989, II, 238–242.

BOLAY, M. Naci, "Delâlet (Mantık)", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 119.

BOSWORTH, C. E., "Āl-e Borhān", *Encyclopaedia Iranica*, 1984, I, 753-754.

BOZAN, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2004.

BOZKUŞ, Metin, *Büveyhîler ve Şiîlik*, Vizyon Yay., Sivas 2003.

BROCKELMANN, Carl (ö. 1956), *Geschichte der arabischen Litteratur*, E.J.Brill, Leiden I-II, 1943–1949.

---------, *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband*, I-III, Brill, Leiden 1937–42.

---------, *Târîḫu'l-edebi'l-Arabî,* ed. Mahmûd Fehmî Hicâzî, I-X, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li-kitâb, Kahire 1993.

BRODERSEN, Brodersen, "al-Ṣaffār al-Bukhārī", *Encyclopaedia of Islam Three* (*EI*³), edited by Gudrun Kraemer-Denis Matringe-John Nawas, Brill, Leiden 2012–2, 144–145.

---------, "Mukaddime", *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, thk. Angelika Brodersen, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 1432/2011.

---------, "Fihrisü'l-fıraḳ", *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿıdi't-tevḥîd*, thk. Angelika Brodersen, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 1432/2011.

BUHÂRÎ, Burhânedin Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz el-Mâze (ö. 616/1219), *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fıḳhi'n-Nuʿmânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51)

BUHÂRÎ, İftihâruddîn Tâhir b. Ahmed (ö. 542/1147), *Hülasatü'l-fetevâ,* Harvard University, Houghton Library, MS Arab 283, Hollis nr. 007378861, http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL.HOUGH:3222197 (31.07.2014).

BULĞEN, Mehmet, BALOĞLU, Adnan Bülent, "Tenâsüh (İslâm Düşünce Tarihinde)", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 443–446.

BULUT, Ali, *Sibeveyhin el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Samsun 2003.

BULUT, Halil İbrahim, "Şeytânüttâk", *DİA,* İstanbul 2010, XXXIX, 104.

BULUT, Mehmet, "Kelâm İlmi Hakkında Bazı Düşünceler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. V (1989), ss. 335–348.

BÛTÎ, Ramazan, *es-Selefiyye*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1998.

CAN, Mustafa, "Hakîm es-Semerkandî", *DİA*, XV, İstanbul 1997, ss. 193–194.

CERIĆ, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of The Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī*, International Institute of Islamic Thought and Civilzatiın, Kuala Lumpur 1995.

CEVİZCİ, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2012.

---------, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1996.

CHOKR, Melhem*, İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yay., İstanbul 2002.

COŞKUN, İbrahim, "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-dîn Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları", *Marife Dergisi*, yıl: 5, sy. 3 (Kış 2005 Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), ss. 149–174.

CÜRCANÎ, Seyyid Şerîf, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, I-VIII, Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

---------, *Kitâbü't-Taʿrîfât*, Mektebetü Lübnân, Beytut 1985.

CÜVEYNÎ, Alaaddin Ata Melik (ö. 681/1283), *Tarih-i Cihan-güşa*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., 2. bs., Ankara 1999.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn (ö. 478/1085), *Muğîsu'l-halk fi tercîhi'l-kavli'l-hakk*, nşr. Heysem Taymî, Beyrut 2003.

---------, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2010.

ÇAĞLAYAN, Harun, "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER)*, 12:1 (2014), ss. 37-60.

ÇAĞRICI, Mustafa, "Hak", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 137–139.

ÇALIŞKAN, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

ÇEKER, Huzeyfe, "Hanefi Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012, ss. 163–201.

ÇELEBİ, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.

---------, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, KURAV Yay., Bursa 2005, II, 185-196.

---------, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 28 (2005/1), ss. 5–35.

---------, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları*”, İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi (Tartışmalalı İlmî İhtisas Toplantıları 1–11)*, haz. İsmail Kurt-S.Ali Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, ss. 247–272.

---------, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16–17 (1998–1999), ss. 55–90.

---------, “Modern Dönem Kelâm Çalışmalarının Temel Sorunları Üzerine”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerim Temel Meseleleri (İlmî Toplantı, 14-17 Nisan 2005)*, İSAM Yay., İstanbul 2007, ss. 73–104.

---------,, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 59-63.

---------, “Nazzâm”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 466–469.

ÇELİDZE, Rasim *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi’l-Kelâm Adlı Eseri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y.Lisans Tezi, Bursa 2007.

ÇELİK, Mehmet, “Süryânîler”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 175–178.

ÇETİN, Abdurrahman, “Nesih”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 579–581.

ÇETİNER, Bedreddin, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *DİA*, I, İstanbul 1998, ss. 551–552.

---------, “Mesel (Tefsir)”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, ss. 299–301.

ÇETİNKAYA, Bayram, *İhvân-ı Safâ’nın Dinî ve İdeolojik Söylemi,* Elis Yay., Ankara 2003.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, *Gazzâlî ve Batınîlik*, Ankara 1964.

DAFTARY, Farhad, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri (The Isma’ilis: Their history and doctrines)*, trc. Erdal Toprak, Doruk Yay., Ankara 2002.

DAĞ, Mehmet, *“Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”*, *Ankara Üniversitesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, c. IV (Ankara 1980), ss. 97–114.

DALKILIÇ, Mahmet, “Sufriyye”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 471–472.

DEMİR, Abdullah, *Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Mukallidin İmanı*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y.Lisans Tezi, Bursa 2006.

---------, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı", Diyanet İlmi Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., c. 44, sy. 2, Ankara 2010, ss. 27–50.

DEMİR, Osman, “Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu’tezile’de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, sy. 1 (2009), ss. 63–82.

---------, “el-Menhûl’den İlcâm’a Gazzâlî’ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c 16, sy. 31 (2011/2), ss. 1–33.

DEMİRCİ, Kürşat, “Hinduizm”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 112–116.

DEMİRCİ, Muhsin, “Ebû Abdurrahmân es-Sülemî”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 87.

DERENBOURG, Hartwig (ö. 1908)-PROVENÇAL, Evariste Levi (ö. 1956), *Les manuscrits arabes de l'Escurial,* l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes, I (Paris 1884)-II (Paris 1903)-III (Paris 1928).

DÛLÂBÎ, Ebû Bişr Muḥammed b. ʾAhmed b. Ḥammâd (ö. 310/923), *el-Künâ ve'l-ʾesmâ*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammmed el-Fâryâbî, I-III, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrut1421/2000.

DURMUŞ, İsmail, "Nadr b. Şümeyl", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 281–282.

---------, "Sa'leb", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 25–27.

DURUSOY, Ali, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesi'nin Diyalektiği", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 38 (2005), ss. 126–136.

---------, "Kıyas", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 525–529.

---------, "Vehim*", DİA*, Ankara 2012, XLII, 615–616.

EBÛ HANÎFE, Nu'man b. Sabit (ö. 150/767), *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*, nşr. Mustafa Öz, İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, İFAV Yay., İstanbul 1992.

---------, *el-Fıḳhu'l-ebsaṭ*, nşr. Mustafa Öz, İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, İFAV Yay., İstanbul 1992.

---------, *el-Fıḳhu'l-ekber*, nşr. Mustafa Öz, İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, İFAV Yay., İstanbul 1992.

---------, *el-Vaṣiyye*, nşr. Mustafa Öz, İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, İFAV Yay., İstanbul 1992.

---------, *Risâletü Ebî Ḥanîfe ilâ ʿOs̱mân el-Bettî ʿâlimi ehli'l-Baṣra*, nşr. Mustafa Öz, İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, İFAV Yay., İstanbul 1992.

EBÛ YÛSUF, Ya'kûb b. İbrâhim (ö. 182/798), *Kitâbü'l-ḫarac,* el-Matbaatü's-Selefiyye, 3 bs., Kahire 1382/1962.

---------, *Kitâbü'l-ḫarac,* trc. Ali Özek, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1973.

EBÜ'L-FİDÂ, İmadüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmâil b. Ali b. Mahmud (ö. 732/1331), *Taḳvîmü'l-büldân,* nşr. M. Reinaud-Mac Guckin de Slane, A L'imprimerie Royale, Paris 1860.

EFENDİOĞLU, Mehmet, "Saîd b. Cübeyr", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 552–554.

---------, "Semʿanî, Abdülkerîm b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 461- 462.

EKER, Süer, "Orta Asya'nın Gizemli Halkı: Soğdlular ve Soğdca", *Türkbilig*, 2012/24, ss. 77–92.

ELMALI, Hüseyin, "Tehzîbü'l-lüga", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 330–331.

EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., 10. bs., Ankara 2013.

---------, "Sûfestâiyye", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 468–469.

ERDOĞAN, Mehmet, "Hinduvânî", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 118.

---------, "Hişâm b. Ubeydullah", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 155.

ERGİNLİ, Zafer, "Muhâsibî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 13–16.

ERKOL, Ahmet, *Kelam İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler (Selef Alimleri ve Gazali Örneği)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2002.

ERTÜRK, Mustafa, "Hasan b. Süfyân", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 352–353.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan (ö. 324/935–6), *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve iḫtilâfü'l-muṣallîn*, nşr. Hellmut Ritter, 3. bs., Wiesbaden 1400/1980.

---------, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.

---------, *Kelâm İlmine Yönelmenin Güzelliği (Risâle fî istiḥsânü'l-ḫavż fî ʿilmi'l-kelâm),* trc. Nadim Macit, "Eş'ari'nin İlm-i Kelâm Müdafaası", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 1 (1994), ss. 110–120.

EVKURAN, Mehmet, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Araştırma Yay., Ankara 2005.

---------, "Mâtürîdîliğin Teolojik ve Sosyolojik Bileşenleri Üzerine", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Tartışmalı İlmî Toplantı 22-24 Mayıs 2009)*, İFAV Yay., İstanbul 2012, ss. 495–523.

EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980), *Tehẕîbü'l-lüġa,* I-XV, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn-M. Ali en-Neccâr, Dâru'l-Mısriyye, Kahire 1384–87/1964–67.

FÂRÂBÎ, *İḥṣâü'l-ʿUlûm*, nşr. Osman M. Emin, Kahire 1350/1931.

---------, *İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.

FÂRİSÎ, Ebü'l-Ḥasan Abdülġâfir b. İsmâil (ö. 529/1134), *el-Ḥalḳatü'l-ʾûlâ min Târîḫi Nîsâbûr: Kitâbü's-Siyâḳ li-Târîḫi Nîsâbûr*, haz. Muhammed Kazım el-Mahmûdî, Cemaatü'l-Müderrisin, Kum 1403/1982.

FAZLIOĞLU, Şükran, "Vaz'", *DİA*, Ankara 2012, XLII, 576–578.

FEHD, Tevfik, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 124–126.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, "Abdullah b. Muâviye", *DİA*, İstanbul 1998, I, 118–119

---------, "Câbir el-Cuʿfî, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 532.

---------, "Ebû Mansûr el-İclî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 181–182.

---------, "Hâricîler", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 169–175.

---------, "İsnâaşeriyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 142–147.

FRYE, Richard Nelson, *Bukhara: The Medieval Achievement*, Costa Mesa 1967.

---------, *Orta Çağın Başarısı Buhârâ,* çev. Hasan Kurt, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yardım Vakfı Bilig Yay., Ankara 2003.

---------, -**SAYILI**, Aydın M., "The Turks in Khurasan and Transoxania at the Time Of the Arab Conquest", *The Muslim World*, XXXV/4 (October 1945), ss. 308–315.

GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dârü'l-Maârif, 6. bs., Kahire 1392/1972.

---------, Bâtınîliğin İçyüzü, trc. Avni İlhan. Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.

---------, *el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl*, thk. Cemîl Salîbâ-Kâmil Ayyâd, Dâru'l-Endülüs, 7. bs., Beyrut 1387/1976.

---------, *Dalâletten Hidâyete*, trc. Ahmet Subhi Furat, Şamil Yay., İstanbul 1978.

---------, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭıniyye*, thk. Abdurrahmân Bedevî, ed-Dârü'l-Kavmiyye, Kahire 1383/1964.

---------, *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd*, nşr. İbrahim Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi *İlâhiyat* Fakültesi Yay., Ankara 1962.

---------, *el-Menḫûl min taʿlîḳâti'l-ʿuṣûl*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan b. Mahmud Haytû, Dımaşk 1390/1970.

---------, *el-Mustasfâ: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın, I-II, Rey Yay., Kayseri 1994.
---------, *el-Ḳısṭâsü'l-müstaḳîm*, nşr. Victor Chelhot, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1983.
---------, *Fayṣalü't-tefriḳa beyne'l-İslâm ve'z-zendeḳa,* Dârü'l-Hikme, Dımaşk 1407/1986.
---------, *İman-Küfür Sınırı*, trc. Ahmet Turan Arslan, Risale Yay., İstanbul 1992.
---------, *İslam'da Müsamaha*, trc. Süleyman Uludağ, İrfan Yay., İstanbul 1972.
--------, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭıniyye*, thk. Abdurrahmân Bedevî, ed-Dârü'l-Kavmiyye, Kahire 1383/1964.
---------, *Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması*, trc. Sabit Ünal, İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 1987.
---------, *İlcâmü'l-ʿavâm ʿan ʿilmi'l-kelâm*, thk. Semih Dugaym, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993.
---------, *İḥyâ'ü ʿulûmi'd-dîn*, trc. Ali Arslan, I-IV, Merve Yay., İstanbul 1992.
---------, *Kimyâ-i Saâdet*, trc. A. F. Meyan, Bedir Yay., İstanbul ts., s. 16.
---------, *Miʿyâru'l-ʿilm*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır 1962.
---------, *Ḳavâʿidü'l-ʿaḳâ'id fi't-tevḥîd,* thk. Musa M. Ali, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.
GENÇ, Reşat, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, Kültür Bakanlığı Yay., 1. bs., İstanbul 1981.
GEZGİN, Ali Galip, "Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik Mi? Semantik Mi?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fak. Dergisi*, sy. 7 (2000), ss. 123–147.
GOHLMAN, William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, State University of New York Press, New York 1974.
GORIAWALA, Muʿizz, *A Study of Bukhari's (Ibrahim ibn Ismail) Talkhis al-Adilla being A Treatise on Hanafi Scholastic Theology,* University of London, School of Oriental and African Studies, Thesis for Ph.D., 1955.
GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 25. bs., İstanbul 2013
GÖLCÜK, Şerafettin, "Bâkıllânî", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 531–535.
---------, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 234–236.
---------, "el-Fıkhu'l-ekber", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 544–547.
GÖRGÜN, Tahsin, "Batı Medeniyeti İçerisinde İslâmî İlimler Mümkün müdür? Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meselelerine Temelli Bir Bakış", *Modern Dönemde Dinî İlimlerim Temel Meseleleri (İlmî Toplantı, 14-17 Nisan 2005)*, İSAM Yay., İstanbul 2007, ss. 11–30.
---------, "Hüsün-Kubuh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 5 (2001), ss. 59–108 (www.isam.org.tr).
GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2000.
---------, "Vâsile b. Eska'", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 550–551.
GÖZÜBENLİ, Beşir, "Hâkim eş-Şehîd", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 195–196.
GÜÇ, Ahmet, "Sümeniyye", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 132–133.
GÜNAY, Hacı Mehmet, "Semerkandî, Alâeddin", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 470–471.
GÜNAY, Ünver–**GÜNGÖR**, Harun, *Türk Din Tarihi*, Laçin Yay., Kayseri 1998.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.

---------, "Maniheizm", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 574–577.

--------, "Mecûsîlik", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 279–284.

---------, "Sâbiîlik", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 341–344.

GÜNDÜZÖZ, Soner, *Sibeveyh'te Kelime Yapısı*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, Samsun 2002.

GÜNER, Ahmet, "Hamza el-İsfahânî ve Büveyhîler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XX (İzmir 2004), ss.3–27.

GÜRER, Dilâver, "*el-Fethu'-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmanî*", *Klâsik Tasavvuf Kaynakları* I, Sûf Yay., Ankara 2003, ss.155-176.

GÜZEL, Cemal, "Platon'un Bilgi Görüşü", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. 20, sy. 2 (2003), s. 105.

HACIEMİNOĞLU, Necmettin "Karahanlılar (Karahanlı Türkçesi)", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 412.

HÂDİMÎ, Ebû Saîd (ö. 1176/1762), *el-Berîḳatü'l-Maḥmûdiyye*, I-IV, Matbaatü'l-Halebî, 1348, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51).

HALEFÎ, Ahmed Abdürrezzâk, *Mevsûʿatü'l-aʿlâm fî târîḫi'l-ʿArab ve'l-İslâm*, Dârü'l-Beşîr, Beyrut t.s.

HALÎL B. AHMED, *Kitâbü'l-ʿAyn müretteben ʿalâ ḥurûfi'l-muʿcem*, I-IV, nşr. Abdülhamîd Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

HAMEVÎ, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 1098/1687), *Ğamzü ʿuyûni'l-beşâ'ir ʿalâ meḥâsini'l-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir,* I-IV, thk. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 5.31).

HAMÎDULLAH, Muhammed (ö. 1423/2002), *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İrfan Yay., İstanbul 1993.

HARMAN, Ömer Faruk, "Cessâs", *DİA*, İstanbul 1997, VII, 427–428.

HARPUTÎ, Abdüllatif (ö.1916), *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, TDV Elazığ Şubesi Yay., Elazığ 2000.

HÂSİRÎ, Ebû Bekir Muhammed (ö. 500/1106), *el-Hâvî fi'l-fetâvâ,* Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 402.

HÂTÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Târîḫu Baġdâd ev Medîneti's-selâm*, I-XVII, thk. Beşar Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001.

HEMEDANÎ, Ebu Yâkub Yûsuf b. Eyyûb (ö. 535/1140), *Rütbetü'l-hayat,* haz. Muhammed Emîn Riyâhî, İntişarat-ı Tus, Tahran 1362.

---------, Hayat Nedir?*,* trc. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998.

HEREVÎ, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî (ö. 481/1089), *Ẕemmü'l-kelâm ve 'ehlihi*, tahric: Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Ensârî, I-V, Mektebetü'l-Ġurabai'l-Eşeriyye, Medine 1998/1419.

HITTI, Philip Khuri, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi (History of the Arabs),* trc. Salih Tuğ, İFAV Yay., 1.bs., İstanbul 2011.

HOURANI, George F., "Two Theories of Value in Medieval Islam", *The Muslim World*, vol. 50, issue 4 (1960), ss. 269–278.

HUNKAN, Ömer Soner, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar) Kuruluş-Gelişme-Çöküş (766–1212)*, IQ Kültür Sanat Yay. 3. bs., İstanbul 2011.

---------, *Satuk Buğra Han ve Oğulları*, Kriter Yay., İstanbul 2009.

---------, "Satuk Buğra Han", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 181–182.

---------, "Türk Hakanlığı(Karahanlılar)'nda Hanedan ve Bürokrat-Ulema Çatışması: İlk Bürokrat-Ulema İhtilali", *XV. Türk Tarih Kongresi (Selçuklu Devleti ve Beylikler Dönemi Tarihi)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2010, III, 653-666.

HÜSEYNÎ, SADRUDDÎN (ö.622/1225), Sadruddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır b. Ali, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, trc. Necati Lügal, Türk Tarih Kurumu Yay., 2.bs., Ankara 1999.

IŞIK, Emin, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 24–26.

IŞIK, Mustafa, "İbn Huzeyme", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 79–81.

ITR, Nûreddin, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 49–50.

IZUTSU, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul ts.

İBN ABDÜLBER, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *Câmiʿu beyâni'l-ʿilm*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Ata, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1997.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn (ö. 1252/1836), *Reddü'l-Muḫtâr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1421/2000, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51)

İBN DÜREYD, Muhammed b. Hasan (ö. 321/933), *Cemheretü'l-luga*, I-III, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1987–1988.

İBN EBÜ'L-İZ (ö. 792/1390), *Şerḥu'l-aḳîdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü Dârü't-türâs, ts.

İBN EMÎRU HÂC, Şemsddin Muhammed el-Hanefî (ö. 879/1474), *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr,* I-III, Dâr'l-Fikr, Beyrut 1417/1996, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51)

İBN FÛREK, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfehânî (ö. 406/1015), *Mücerredü Maḳalâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî*, nşr. Daniel Gimaret, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1987.

İBN HALDUN, *Mukaddime,* haz. Süleyman Uludağ, I-II, Derğah Yay., İstanbul 1982

İBN HALLİKÂN, Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-aʿyân ve ʾenbâʾü ebnâʾiz'-zamân mimmâ ṣebete bi'n-naḳl evi's-semâʿ ev eṣbetehü'l-ʿayân*, thk. İhsân Abbâs, I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrut 1968–1972.

İBN HAVḲAL, Ebü'l-Ḳâsım Muhammed b. Ali (ö 367/977), *Ṣuretü'l-arż,* ed. J. H. Kramers, E. J. Brill, 2. bs., Leiden 1938.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-niḥal,* nşr. M. İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyra, I-V, Mektebetü Ukaz, Riyad1402/1982.

İBN KUDÂME, Muvaffakuddin (ö. 620/1223), "Selef Yöntemi Hakkında", trc. Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, ss. 93–97.

İBN KUTEYBE, *el-Maârif: Nebiler ve Sahabiler Sireti*, trc. Hasan Ege, İstanbul ts.

---------, *el-Maʿârif*, thk. Servet Ukkâşe, Dâr'l-Maârif, Kahire 1388/1969.

İBN KUTLUBOĞA, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım (ö. 879/1474), *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Yusuf er-Riyâd, Dârü'l-Ḳalem, Dımaşk 1413/1992.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Manzûr el-Mısrî, (ö. 711/1311), *Lisânü'l-ʿArab*, I-VI, Dâru'l-Maarif, Kahire ts.

İBN NÜCEYM, Zeynüddin (ö. 970/1563), *el-Baḥru'r-râʾiḳ*, Dâru'l-İhyâ,1422/2002, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51)

İBN HACER ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muḥammed (ö. 852/1449), *Tebṣîrü'l-müntebih bi-taḥrîri'l-müştebih*, I-IV, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Mektebetü'l-ʿİlmiyye, Beyrut ts.

İBN SÎNÂ, Hüseyin b. Abdullah (ö. 428/1037), *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006.

---------, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.

İBN TEYMİYYE, Takıyyüddin (ö. 728/1328), *Derʾü teʿârużi'lʿaḳl ve'n-naḳl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, I-XI, Riyad 1411/1991.

İBN YAHYÂ, *Şerhu Cümeli uṣûli'd-dîn,* Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1648/2, 18a-168b.

İBNÜ'L-FUVATÎ, Kemâleddîn Ebü'l-Fazl Abdürrezzâk b. Ahmed (ö. 723/1323), *Mecmaʿü'l-ʾâdâb fî muʿcemi'l-ʾelḳâb,* thk. Muhammed Kâzım, I-VI, Vizaret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, 1. bs., Tahran 1416/1995.

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî (ö. 536/1141), *Tuḥfat al-mutakallimîn fi l-radd ʿalâ l-falâsifa*, eds. Hassan Ansari-Wilferd Madelung, Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, Tehran 2008.

İBNÜ'L-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahyâ el-Mu'tezilî (ö. 840/1437), *Ṭabaḳâtü'l-Muʿtezile,* nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Imprimerie Catholique, Beyrut 1407/1987.

İBNÜ'L-MÜBÂREK, Abdullah b. Vâzıh el-Mervezî (ö. 181/797), *Kitâbü'z-Zühd ve'r-reḳâʾiḳ*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut ts.,

İBNÜ'L-MÜSTEVFÎ, Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Lahmî el-Erbilî (ö. 637/1239), *Târîḫu Erbil (Nebâhetü'l-beledi'l-ḫâmil bi-men veredehû mine'l-emâṣil)*, thk. Sâmî b. es-Seyyid Hammâs es-Sakkâr, I-II, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980.

İBNÜ'N-NEDÎM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk (ö. 385/995), *el-Fihrist fî aḫbâri'l-ʿulemâʾi'i-muṣannifîn mine'l-ḳudemâʾ ve'l-muḥdeṯîn ve esmâʾi kütübihim,* nşr. Rızâ-Teceddüd b. Ali, Tahran 1391/1971.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b.Muhammed (ö. 597/1201), *el-Muntaẓam fî tariḫi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XIX, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ, tsh. Nuaym Zerzevir, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîḫ,* I-XI, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.bs., Beyrut 1407/1987.

---------, *el-Lübâb fî tehẕîbi'l-ʾensâb,* I-III, Dâru Ṣâdır, Beyrut 1400/1980.

İBNÜ'L-İMÂD, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1679), *Şeẕerâtü'z-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb,* I-X, thk. Abdülkadir el-Arnaut-Mahmûd el-Arnaut, Dâru İbn Kesîr, 1. bs., Beyrut 1406-1414/1986-1993.

ÎCÎ, Ebü'l-Fazl Adûdüddin Abdurrahman b. Ahmed (ö. 756/1355), *el-Mevâḳıf,* Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts.

İLHAN, Avni, "Aslah", *DİA*, İstanbul 1991, III, 495–496.

---------, "Bâtıniyye", *DİA*, İstanbul 1991, V, 190–194.

---------, "Bedâ", *DİA*, İstanbul 1992, V, 290–291.

---------, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 146–147.

İLTAŞ, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İSAM Yay., İstanbul 2011.

---------, "Tahâvî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 385–388;

İMRUÜLKAYS B. HUCR (ö. 540), *Dîvân*, nşr. Abdurrahman Mustafa, Dâru'l-Ma'arif, Beyrut 1425/2004.

İSFAHÂNÎ, Ebû Nuaym (ö. 430/1038), *Ḥilyetü'l-evliyâʾ ve ṭabaḳâtü'l-aṣfiyâʾ*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988.

İSFAHÂNÎ, Râgıb (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı), *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân*, thk. Muhammed Seyyid Kelyânî, Kahire 1381/1961.

İSFERÂYÎNÎ, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şahfûr b. Tâhir, *et-Tebṣîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırḳati'n-nâciye ʿani'l-fıraḳ*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403/1983.

İSTAHRÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-Fârisî (ö. 346/957), *Mesâlikü'l-memâlik,* nşr. Jan de Goeje, E. J. Brill, Leiden 1927

İŞLER, Emrullah, "Tashîf", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 128–129.

---------, "Zeccâc", *DİA*, Ankara 2013, XLIV, 173–174.

İYÂZÎ, Ebû Bekir Muhammed (ö. 361/971), "*el-Mesâilü'l-aşru'l-İyâzıyye*", IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet–Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi içinde, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9, (İstanbul 2003), ss. 84–85.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı (ö. 1946), *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336.

---------, *Yeni İlmi Kelam,* sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1024), *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrahim Medkûr v.dğr., I-XIV, Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1957-1965.

---------, *Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi (el-Muġnî: eş-Şerʿiyyât),* trc. Yüksel Macit, , İnsan Yay. İstanbul 2003.
---------, *el-Muġnî (el-Aṣlaḥ - İstiḥḳâḳu'ẕ-ẕem - et-Tevbe)*, nşr. Mustafa es-Sekka, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1965, XIV.
---------, *el-Muġnî (el-Fıraḳu ġayrü'l-İslâmiyye)*, nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım el-Hudayrî, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1957, V.
---------, *el-Muġnî (et-Tenebbüʾat ve'l-muʿcizât)*, nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1957, XV.
---------, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse,* thk. Abdulkerîm Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1416/1996.
KÂDÎHAN, Ebü'l-Mehâsin Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özcendî (ö. 592/1196), *Fetâvâ Ḳâḍîḫan,* I-III, Kahire 1865.
KAHRAMAN, Hüseyin, *Matüridilikte Hadis Kültürü*, Arasta Yay., Bursa 2001.
KALAYCI, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Matüridilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2011.
---------, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 51, sy. 2 (2010), ss. 399–431.
KALLEK, Cengiz, "İbn Semâa", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 313–314.
---------, "Kaffâl, Muhammed b. Ali", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 146–148.
---------, "Kitâbü'l-Harâc", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 101–104.
KANAR, Mehmet, "Geschichte der Arabischen Litteratur" *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 35–37.
KANDEMİR, M.Yaşar , "Hâkim en-Nîsâbûrî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 190–193.
---------, "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 114–123.
---------, "Saîd b. Müseyyeb", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 563–564.
KAPAR, M. Ali, "Hanîfe (Benî Hanîfe)", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s. 42.
KARA, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yay. 2. bs., İstanbul 2009.
KARAARSLAN, Nasuhi Ünal, "İbn Düreyd", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 46–419.
KARABULUT, Ali Rıza, *Mu'cemü'l-mahtûtâti'l-mevcûde fî mektebeti'l-İstanbul ve Anadolu*, y.y. ty.
KARADAŞ, Cağfer, *Gazzâlî*, İnsan Yay., 1. Baskı, İstanbul 2004.
---------, "Günümüz Türkiyesi'nde Kelâm İlmi", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, c. 2, sy. 1 (Bahar 2009), ss. 125–147.
---------,"Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Tartışmalı İlmî Toplantı 22-24 Mayıs 2009)*, Marmara Üniversitesi *İlâhiyat* Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, ss. 147–175.
---------,"Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (2006/2), ss. 57–100.
---------, "Yakîn ve İtikad", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sy. 1, ss. 113–126.
KARAMAN, Hayreddin, "Fakih", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 126–127.
---------, "Fıkıh", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 1–14.

KÂŞİF, Seyyide İsmâil, *Mesâdıru't-tarîhi'l-İslâmî ve menâhicu'l-bahs fîhi (İslâm Tarihinin Kaynakları ve Araştırma Metodları)*, trc. Mehmet Şeker-Rıza Savaş-Ramazan Şimşek, *İlâhiyat* Fakültesi Yay., İzmir 1997.

KÂTİB ÇELEBİ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö.1067/1657), *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan ʾesâmi'l-kütüb ve'l-fünûn,* Tashih Şerafeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, I-II, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.

KAVAKCI, Yûsuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Atatürk Üniversitesi Yay., Sevinç Matbaası, Ankara 1976.

KAYA, Esin, "Hipokrat", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 119–121.

KAYA, Mahmud, "İşrâkıyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 435–438.

---------, "Meşşâiyye", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, 393–396.

---------, "Tehâfütü'l-Felâsife", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 315–316.

---------, "Felsefe", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 311–319.

---------, "Aristo", *DİA*, İstanbul 1991, III, 375–378.

---------, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 41–58.

KAZVÎNÎ, Ebü'r-Reşid Nasırüddin Abdülcelil İbn Ebü'l-Hüseyin (ö. 585/1189), *Kitabü'n-Naḳż*, nşr. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî, Payan 1952.

KAZVÎNÎ, Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 682/1283), *Âṯarü'l-bilâd ve aḫbaru'l-ʿibâd*, Dâru Sâdır, Beyrut 1380/1969.

KEFEVÎ, Mahmûd b. Süleyman (ö. 990/1582), *Ketâibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâi mezhebi'n-nu'mâni'l-muḫtâr,* Tahran Kitabhane-i Meclis-i Şura-yı Milli, nr. 1385,http://www.aljazi.org/taib/man/ir/tabaqat-alkfaoui1.rar, vr. (05.10.2013).

KEHHÂLE, Ömer Rızâ (ö. 1987), *Muʿcemü'l-müʾellifîn: Terâcimu muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye,* I- IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1372/1957.

KELÂBÂZÎ, Muhammed b. İbrâhim (ö. 380/990), *Baḥru'l-fevâʾid (Meâni'l-aḫbâr),* (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51).

KESKİN, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yay., İstanbul 1996.

KEŞŞÎ, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb es-Sâlimî [ö. V. (XI.) yüzyılın II. yarısı], *et-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd,* Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 001153, 217 vr.

KHADR, Mohamed, "Deux Actes De Waqf D'un Qarahânıde D'Asie Centrale", *Journal Asiatique*, CCLV/3–4 (Paris 1967), ss. 315–320.

KILAVUZ, A.Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neş., İstanbul 1987.

---------, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*, Emek Matbaacılık, İstanbul 1989.

---------, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, Marifet Yay., 7. bs., İstanbul 2000.

---------, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbu 1992, VI, 220–221.

KILAVUZ, Ulvi Murat, Kelâmda Kozmolojik Delil, İz Yay., İstanbul 2009.

KILIÇ, Kılıç, "Kûfiyyûn", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 345–346.

KILIÇER, M. Esat "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 376.

KİNDÎ, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2002.

KOCA, Ferhat, "Has", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 264–267.

KOLOĞLU, Orhan Şener, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul 2011.

---------, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yay., Bursa 2010.

---------, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, sy. 1 (2004), ss. 159–194.

KÖK, Abdullah, *Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2004

KÖKTAŞ, Yavuz, "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. I, sy. 2 (2003), ss. 113–143

KÖPRÜLÜ, Fuat, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1981.

KÖSE, Saffet, "Zeyd b. Ali", *DİA*, Ankara 2013, XXXXIV, 313–316.

KUEGELGEN, Anke Von-Muminov, Ashirberk, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", sad. Sönmez Kutlu, İmam Mâturîdî ve Mâturidilik, Haz. S. Kutlu, Ankara 2003, ss. 259–270.

KUMMÎ, Ebu'l-Halef Saʿd b. Abdillah el-Eş'arî (ö. 301/913), NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ (ö. 300/912), *Şîi Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-firak-Fıraku'ş-Şîa)*, trc. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimsek, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

KUREŞÎ, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳati'l-Ḥanefiyye,* thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, I-V, Hicr li't-tıbâʿa ve'n-neşr, 3. bs., Cize 1413/1993.

KURT, Hasan, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Fecr Yay., Ankara 1998.

KUŞEYRÎ, Abdülkerîm (ö. 465/1072), *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 2012.

KUTLU, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 3. bs., Ankara 2010.

---------, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, ss. 17–55.

---------, "Ebû Mansûr el-Matûrîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003, ss. 385-432.

---------, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu*", İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi (Tartışmalalı İlmî İhtisas Toplantıları 1–11)*, haz. İsmail Kurt-S.Ali Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, ss. 391–440.

---------, "Kerrâmiyye", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 294–296.

---------, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı- 22-24 Mayıs 2009)*, İFAV Yay., İstanbul, 2012, ss. 549–575.

---------, "Mürcie", *DİA*, İstabul 2006, XXXII, 41–45.

---------, "Timur Dönemi Ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, III/1 (Bahar 2010), ss. 7–41.

KUTLUER, İlhan, "İlim", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 109–114.
---------, "Câlînûs", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 32–34.
---------, "Felek", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 303–306.
---------, "İbnü'r-Râvendî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 179–184.
---------, "İlhad (İslâm Düşüncesi)", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 93–96.
---------, "Lâedriyye", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 41–42.
KÜÇÜK, Raşit, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, İstanbul 1998, I, 122–124.
---------, "Ebû Recâ' el-Utâridî", *DİA*, İstanbul 1994, 212.
KÜÇÜK, Sezai "İhyâu ulûmi'd-dîn", *Klâsik Tasavvuf Kaynakları* I, Sûf Yay., Ankara 2003, ss.127-154.
LÂMİŞÎ, Mahmûd b. Zeyd, *et-Temhîd li-ḳavâidi't-tevḥîd,* thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
LEKNEVÎ, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed (ö.1304/1886), *el-Fevâʾidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye,* haz. Ahmet Zaʿbî, Dârü'l-Erḳam, 1.bs., Beyrut 1418/1998.
MACİT, Nadim, "Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu*", İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi (Tartışmalalı İlmî İhtisas Toplantıları 1–11)*, haz. İsmail Kurt-S.Ali Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, ss. 273–333.
---------, "Eş'ari'nin İlm-i Kelâm Müdafaası", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 1 (1994), ss. 91–125.
MADELUNG, Wilferd, Religions Trends in Early Islamic Iran, The University Oxford, New York 1988.
---------, "11.-13. Asırlarda Hanefi Âlimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003.
---------, "Ismāʿīliyya", *Encyclopaedia of Islam*, IV, 203–204.
---------, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", çev. Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, c. 9, sy. 25 (2006), ss. 281–294.
---------, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan, *İmam Mâtuîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003, ss. 305–368.
---------, "Alā al-Dīn Samarqandī", *Encyclopaedia Iranica*, 1984, I, 782–783.
MAHMUD, Abdülhalim, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İnsan Yay., İstanbul 2005
MAHMÛD, Hişâm İbrâhim, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd,* thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, Dâru's-Selâm, 1. bs., Kâhire 1431/2010.
---------, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd li Ebî İsḥâk İbrâhim b. İsmâʿîl b. İsḥâḳ es-Ṣaffâr el-Buḫârî (Dirase ve Taḥḳîḳ)*, Kâhire Üniversitesi Daru'l-Ulûm Fakültesi, Dan. Abdulfettâh Ahmed el-Fâvî, Kahire 2008.
---------, "Mukaddime", *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd,* thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, Dâru's-Selâm, 1. bs., Kâhire 1431/2010.
MAKDİSÎ, Muhammed b. Ahmed (ö. 390/1000), *Aḥsenü't-teḳâsîm fî maʿrifeti'l-eḳâlîm*, nşr. Michael Jan de Goeje, E.J. Brill, 2. bs., Leiden 1906.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevḥîd,* thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay., Ankara 2003.

---------, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme,* trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2013.

---------, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu, I-XVII, Mizan Yay., İstanbul 2005-2010 I (nşr. Ahmet Vanlıoğlu)- II (nşr. Ahmet Vanlıoğlu)-III (nşr. Mehmet Boynukalın)-IV (nşr. Mehmet Boynukalın)-V (nşr. Ertuğrul Boynukalın)-VI (nşr. Mehmet Boynukalın)-VII (Hatice Boynukalın)-VIII (nşr. Halil İbrahim Kaçar)-IX (nşr. Murat Sülün)-X (nşr. Halil İbrahim Kaçar)-XI (nşr. Ali Haydar Ulusoy)-XII (nşr. Mustafa Yavuz)-XIII (nşr. Murteza Bedir)-XIV (nşr. M.Masum Vanlıoğlu)-XV (nşr. M.Masum Vanlıoğlu)-XVI (nşr. Abdullah Başak)-XVII (nşr. Ahmet Vanlıoğlu).

MEHMEDOĞLU, Aliev Saleh Mehmedoğlu, "Hürremiyye", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 500–501.

MEKKÎ, Muvaffak b. Ahmed (ö. 568/1172), *Menaḳıbu Ebî Ḥanîfe*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981.

MEMİŞ, Murat, "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, sy. 1 (2009), ss. 255–259.

MERCÂNÎ, Şehâbeddin (ö. 1306/1889), *Ġurfetü'l-ḥavâḳîn li-ʿurfeti'l-ḫavâḳîn, nşr. Ömer Soner Hunkan, Satuk Buğra Han ve Oğulları*, Kriter Yay., İstanbul 2009.

---------, Ġurfetü'l-ḥavâḳîn li-maʿrifeti'l-ḫavâḳîn, Kazan 1281.

MERÇİL, Erdoğan *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., 6.bs., Ankara 2011.

---------, "Büveyhîler", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 496–500.

MUHÂSİBÎ, Hâris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân: Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, trc. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2006.

MUHEYMİD, Ali b. Salih, "Karahanlılar ve İslam'ın Yayılmasındaki Katkıları", trc. Ali Aksu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. V, sy. 1, ss. 281–309.

MUÎNÜ'L-FUKARÂ, Ahmed b. Mahmûd (XV. yy.), *Târîh-i Mollâzâde der zikr-i mezârât-ı Buhârâ*, nşr. A.G. Me'ânî, İntişârât-ı Kitabhân-i İbn Sînâ, Tahran 1339.

MUMİNOV, Aşirbek, "Mâtürîdîk Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Câkardize Mezarlığı'ndaki Mezartaşı Kitabeleri", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İFAV Yay., İstanbul 2012, ss. 452–456.

MÜTERCİM ÂSIM EFENDİ (ö. 1820), *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi: el-Oḳyânûsü'l-basîṭ fî tercemeti'l-Ḳâmûsi'l-muḥîṭ*, I-II, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013.

MYRZAİBRAİMOV, Samagan "Kadıhan Döneminde (XII. yy.) Fıkıh ve Yaşam", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu (31 Mayıs-1 Haziran 2007),* Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fak. Yay., Isparta 2007, ss. 311–318

NERŞAHÎ, Ebû Bekir Muḥammed b. Caʿfer (ö. 348/959), *Târîḫu Buḫârâ*, thk. Emîn Abdülmecîd Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Dâru'l-Meʿârif, 3. bs., Kahire 1385/1965.

NESEFÎ, Ebû Hafs Necmeddin Ömer (ö. 537/1142), *el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand,* nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî, Mektebetü'l-Kevs̱er, Murabba 1412/1991 [*el-Ḳand (Tahkik II)].*

---------, *el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand,* thk. Yusuf el-Hâdî, Âyine-i Mîrâs, Tahran 1420/1999 [*el-Ḳand (Tahkik I)*].

---------, *Kitâb fî mezâhibi'l-mutasavvıfa,* trc. Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Ta'arruf*, Dergâh Yay., İstanbul 2013, ss. 261–267.

NESEFÎ, Ebû Mutîʿ Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî el-Hanefî (ö. 318/930), *er-Red ʿalâ' ehli'-bidaʿ ve'l-ehvâ'i'ḍ-ḍâlleti'l-muḍille*, nşr. Marie Bernard, "Le Kitâb al-radd ʿalâ l-bidaʿ d'Abû Muṭîʿ Makḥûl al-Nasafî" içinde, *Annales Islamologiques*, XVI (1980), ss. 51–126 (http://www.ifao.egnet.net/anisl/16/).

NESEFÎ, Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *el-İʿtimâd fi'l-iʿtiḳâd*, thk. Muhammed Yazıcı, Ebü'l-Berekat en-Nesefî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd Adlı Eseri içinde, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisan Tezi, Erzurum 1992.

---------, *el-ʿUmde fi'l-ʿaḳâid*, thk. Temel Yeşilyurt, İslâm İnancının Ana Umdeleri ["el-Umde" Tercümesi] içinde, Kubbealtı Yay., Malatya 2000.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b Muhammed (ö. 508/1115), *Tebṣıratü'l-edille fî ʾuṣuli'd-dîn,* I (nşr. Hüseyin Atay)-II (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003-2004.

---------, *Baḥrü'l-kelâm*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr, Mektebetü'l-Farfûr, 2. bs., Dımaşk 1421/2000.

---------, *Bahrü'l-Kelam: Matüridi Akaidi*, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yay., İstanbul 2010.

---------, *et-Temhîd fî uṣuli'd-dîn*, nşr. Abdülhay Kâbîl, Kahire 1407/1987.

---------, *et-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, nşr. Habîbullah Hasan Ahmed, Dârü't-Tıbaati'l-Muhammediyye, Kahire 1406/1986.

NİZAMÜLMÜLK, Ebû Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî (ö. 485/1092), *Siyasetnâme*, trc. Nurettin Bayburtlugil, Dergâh Yay., İstanbul 2003.

O'LEARY, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Ankara İlâhiyat Fakültesi Yay., 2. bs., Ankara 1971.

OCAK, Ahmet, "Selçuklular (Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat)", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 375–377.

OLGUNER, Fahrettin, "Bâtıl", *DİA*, İstanbuul 1992, V, 147–148.

---------, "Eflâtun", *DİA*, İstanbul 1994, X, 469–476.

ONAT, Hasan, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1. bs., Ankara 1993.

---------, "Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslâm/İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûm-i Dîniyye) Yöntem Sorunu", *Modern Dönemde Dinî İlimlerim Temel Meseleleri (İlmî Toplantı, 14-17 Nisan 2005)*, İSAM Yay., İstanbul 2007, ss. 41–56.

---------, "Hattâbiyye", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 492–493.

ÖGE, Sinan, "Usûlu'd-din Kavramının Tanım ve Kapsam Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 31 (Bahar 2007), ss. 107–124.
ÖĞÜT, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, İstanbul 1994, X, 260–265.
ÖNGÖREN, Reşat, "Tasavvuf", *DİA*, XL, İstanbul 2011, 119–126.
ÖNGÜL, Ali "Burhan Ailesi", *DİA*, VI, İstanbul 1992, 430–432.
ÖZ, Mustafa, "Abbâd b. Süleymân es-Saymerî", *DİA*, İstanbul 1998, I, 12–13.
---------, "Ahmed b. Hâbıt", *DİA*, İstanbul 1989, II, 70–71.
---------, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 1–3.
---------, "Deysâniyye", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 270–272.
---------, "Ezârika", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 45–46.
---------, "Gâliyye", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 333–337.
---------, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 153–154.
---------, "Keysâniyye", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 362–364.
---------, "Muammer b. Abbâd", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 323–325.
---------, "Neccâr, Hüseyin b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 481–482.
---------, "Zındık", *DİA*, Ankara 2013, XXXXIV, 390–391.
---------, ŞEKKA, Mustafa Muhammed, "İsmâiliyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 128–133.
ÖZARSLAN, Selim *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, DİB Yay., Ankara 2010, s.
ÖZAYDIN, Abdülkerim, "el-Kâmil", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 281–283.
---------, "Hamza el-İsfahânî", *DİA,* İstanbul 1997, XV, 513–514.
---------, "İbn Hallikân", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 17–19.
---------, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", *DİA*, İstanbul 2001, XXI, 26–27.
---------, "Karahanlılar", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 404–412.
---------, "Nizâmiye Medresesi", *DİA*, İstanbul 2001, XXXIII, 188–191.
---------, "Nizâmülmülk", *DİA*, İstanbul 2001, XXXIII, 194–196.
---------, "Sencer", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 507–511.
ÖZBALIKÇI, M. Reşit. "Sîbeveyhi", İstanbul 2009, *DİA*, XXXVII, 130–134.
ÖZCAN, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yay., İstanbul 1998.
ÖZDEMİR, Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003.
---------, "Kelâmî İstidlâlin Problematiği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. V, sy. II (Sivas 2001), ss. 175-201.
ÖZDEŞ, Talip, *Kur'an ve Nesh Problemi*, Fecr Yay., Ankara 2005.
---------, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
ÖZDİREK, Recep-ÇAVUŞOĞLU, Ali Hakan, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, İstabul 2010, XXXVIII, 26–28.
ÖZEK, Ali, "el-Keşşâf", *DİA*, XXV, Ankara 2002, 329–330.
ÖZEL, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, TDV Yay., Ankara 1990.
---------, "Kâdîhan", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 121–123.
---------, "Sadrüşşehîd", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 425–427.
---------, "Asıl", *DİA*, İstanbul 1991, III, 473.

ÖZEN, Şükrü, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, Ensar Neş., İstanbul 2006.

---------, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet–Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9, (İstanbul 2003), ss. 49–85.

---------, "Mâtürîdî (Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri)", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 146–165.

---------, "Mâtürîdî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 146–151.

ÖZERVARLI, M. Sait, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-kelâm Adlı Eseri*, İSAM Yay., İstanbul 2005.

---------, *Son Dönem Kelâm İlminde Metot*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 1994.

---------, *Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye Ait Tebsıretü'l-Edille'nin Kaynakları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, İstanbul 1988.

---------, "el-Has ale'l-bahs", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 270–271.

---------, "Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 505–511.

---------, "Kalânisî, Ebü'l-Abbas", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 223–224.

ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, "Mâverâünnehir", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 177–180.

---------, "Merv", *DİA*, XXIX, Ankara 2004, 221–225.

---------, "Nîşâbur", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 149–151.

---------, "Selçuklular (Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat)", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVI, 371–375.

ÖZKÖSE, Kadir, "er-Risâle", *Klâsik Tasavvuf Kaynakları* I, Sûf Yay., Ankara 2003, ss. 87-114.

ÖZŞENEL, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi İstanbul 1999.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Düşün Yay., İstanbul 2011.

---------, -MERTOĞLU, Mehmet Suat, "Zemahşerî", *DİA*, Ankara 2013, XLIV, 235–238.

PALMER, F. R., *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed (ö. 482/1089), *Uṣûlü'l-Pezdevî*, *el-Kâfî fî şerḥi'l-Pezdevî* içinde, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet, I-V, Mektebtü'r-Rüşd, Riyad 1422/2001.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed (ö. 493/1100), *Uṣûlü'd-dîn,* nşr. Hans Peter Linss, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1383/1963.

---------, *Ehli Sünnet Akâidi (Uṣûlü'd-dîn),* trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., 3. bs., İstanbul 1998.

PİYADEOĞLU, Cihan, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040–1157)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2008.

PLOTINUS, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996.

POLONSKAYA, Ludmila -MALASHENKO, Alexei, *Islam in Central Asia*, Ithaca Press, Lebanon 1994.

RÂZÎ, Fahreddin (ö. 606/1210), *Münâẓarâtu Faḫriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr,* thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Maşık, Beyrut 1966.

ROSENTHAL, Franz, *Knowledge triumphant: The concept of knowlodge in medieval Islam*, Brill, Leiden 2007.

RÜSTÜĞFENÎ, Ebü'l-Hasan (ö. 345/956), *el-Fevâid*, *Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ ve'n-nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 000547, vr. 285[b]-317[b].

SÂBÛNÎ, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn,* nşr. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara, 1998.

---------, *Mâtürîdîyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1998.

---------, *el-Kifâye fi'l-hidâye,* Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271.

SAFEDÎ, Ebü's-Safâ Selahaddin Halîl b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfî bi'l-vefeyât, nşr.* Hellmut Ritter- Franz Steiner Verlag, I-XXII, Wiesbaden 1962/1381

SAFFÂR, Ebû İsḥâḳ İbrâhim b. İsmâʿîl el-Buhârî (ö. 534/1139), *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd,* thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, Dâru's-Selâm, 1. bs., Kâhire 1431/2010 [*Telḫîṣ (Tahkik II),*].

---------, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd,* thk. Angelika Brodersen, *I-II,* (Orient Institut, Bibliotheca Islamica, Band 49/1–2), Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 1432/2011 [*Telḫîṣ (Tahkik I),*].

---------, *Ecvibetu'l-İmam eṣ-Ṣaffâr el-Buḫârî*; Dâru'l-Kutub el-Mısrıyye Ktp., Mecmûa nr. 272, Mikrofilm nr. 48652, vr. 67[a]-70[a].

---------, *Es'ile fi'l-iʿtikâd*, Dâru'l-Kutub el-Mısrıyye Ktp., Mecmûa nr. 169, Mikrofilm nr. 5160, vr. 183[b]-187[b].

---------, *Risâle fi'l-kelâm,* thk. Rasim Çelidze, Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-Kelâm Adlı Eseri içinde, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, Bursa 2007.

---------, *Risâle fi'l-Kelâm,* Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 001706/1.

---------, *Risâle fi'l-mesâil suʾile ʿanha eṣ-Şeyh*, Bibliotheque Nationale de France, Arabe Nu: 4808, Theologie fol. 57[a]-71[a].

---------, *Risâle fi'r-rûḥ ve'n-nefs ve ḥâli'n-nâim,* Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 001683/5, vr. 171[b]-184[b].

SAKALLI, Talat, "İbn Kutluboğa", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 152–154.

SÂLİM, Münîre Nâcî, "Mukaddime", *et-Taḥbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr,* thk. Münîre Nâcî Sâlim, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdad 1395/1975.

SÂMİRÎ, İhsân Zünûn, *el-Hayatü'l-ilmiyye zemene's-Sâmâniyyîn,* Beyrut 2001.

SARI, Mehmet Ali, "Âsım b. Behdele", *DİA*, İstanbul 1991, III, 475.

SEʿÂLİBÎ, Ebû Mansûr (ö. 429/1038), *Hükümdarlık Sanatı (Âdâbu'l-Mulûk)*, trc. Sait Aykut, İnsan Yay., İstanbul 1997.

SEM'ÂNÎ, Ebû Saʿd Abdülkerîm b. Muhammed et-Temîmî (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, I-V, Dâru'l-Cinân, 1. bs., Beyrut 1408/1988.

---------, *et-Taḥbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr,* thk. Münîre Nâcî Sâlim, I-II, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdad 1395/1975.

---------, *el-Münteḫab min Muʿcemi şüyûḫi Ebî Saʿd es-Semʿânî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, I-IV, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1417/1997.

SEMERKANDÎ, Alâeddin (ö. 539/1144)*, Şerḥu Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân,* Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, 889 vr.

---------, *Mîzânül-uṣûl fî netâʾici'l-ʿuḳûl*, nşr. M. Zekî Abdilber, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kahire 1418/1997.

SEMERKANDÎ, Ebû Seleme, *Cümelü uṣûli'd-dîn,* nşr. A.Saim Kılavuz, Emek Mat., İstanbul 1989.

SEMERKANDÎ, Ebü'l-Leys, *Tenbîhu'l-Gâfilin ve Bustânu'l-Arifin*, trc. Abdulkadir Akçiçek, Bedir Yay. İstanbul 1974.

SEMERKANDÎ, Kâdî Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), *es-Sevâdü'l-aʿẓam*, Mektebetü Yâsîn, İstanbul, ts.

---------, Tercüme-i Sevâdi'l-Aʿzam, haz. Abdülhayy Habibî, Tahran 1348.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö. 483/1090), *el-Mebsûṭ*, I-XXXI, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1409/1989.

---------, *Mebsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit, Gümüşev Yay., İstanbul 2008.

---------, *Şerḥu's-Siyeri'l-kebir*, thk. Salahaddin el-Müneccid, I-V, Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kahire 1971.

---------, *Şerḥu's-Siyeri'l-kebir*: *İslâm Devletler Hukuku,* trc. M. Said Şimşek-İbrahim Sarmış, EVS Dağıtım, İstanbul 1980.

SEYYİD, Eymen Fuâd, "Fâtımîler: Siyasî Tarih", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 229–237.

SEZGİN, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur'anwissenchafteni Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik*, E.J. Brill, Leiden 1967.

SÎBEVEYH, Ebû Bişr (ö. 1880/796), *el-Kitâb Sîbeveyhi,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-V, 3. bs., Kahire 1408/1988.

SİĞNÂKÎ, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali (ö. 714/1314), *el-Kâfî fî şerḥi'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet, I-V, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1422/2001.

---------, *et-Tesdîd fî şerḥi't-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3893.

SİNANOĞLU, Mustafa, "Türkiye'de Son Dönem Kelâm Çalışmaları: Gelenek ve Modernite Arasında Bir Arayış", *Modern Dönemde Dinî İlimlerim Temel Meseleleri (İlmî Toplantı, 14-17 Nisan 2005)*, İSAM Yay., İstanbul 2007, ss. 115–139.

---------, "Melkâniyye", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 84–85.

---------, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 480–481.

SOYSALDI, Mehmet, *Kur'ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, Çağlayan Yay., İzmir 1997.

---------, “Kur’an’ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi”, *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001),* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yay., Erzurum 2002.

SÖNMEZ, Mehmet Ali, “İbn Hibbân”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 63–64.

SÖYLEMEZ, Mahfuz, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.

STERN, Samuel Miklos (ö. 1969), “The Early Ismâ’îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurâsân and Transoxania”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 23/1 (1960), ss. 56–90.

STRANGE, Guy Le (ö. 1933), *Büldânü'l-ḫilâfeti'ş-şarḳiyye*, Arapça’ya trc. Beşîr Francis-Corcis Avvâd, Müessesetü’r-Risâle, 2.bs., Beyrut 1405/1985.

SÜBKÎ, Taceddin (ö. 771/1370), *Ṭabaḳâtü’ş-Şâfiʿyyeti’l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru’l-İhyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, I-X, Kahire 1383–1396/1964–1976.

SÜMER, Faruk “Selçuklular”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 365–371.

SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *Tuḥfetü'l-cülesâʾ bi-rüʾyetillâhi li’n-nisâʾ, ʾİsbâlü'l-kisâʾ ʿale'n-nisâʾ içinde,* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1988, ss. 57–64.

---------, *el-Ḥâvî li’l-fetevâ*, I-II, thk. Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000 (el-Mektebetü’ş-Şamile v. 3. 51).

---------, *Buġyetü’l-vuât fî ṭabaḳâtî’l-lüġaviyyîn ve’n-nuḥât*, I-II, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhim, Mektetü’l-Asriyye, Lübnan t.y. (el-Mektebetü’ş-Şamile v. 3. 51).

ŞÂFİÎ, Hasan Mahmûd, *Kelâm’a Giriş*, trc. Süleyman Akkuş, Değişim Yay., İstanbul 2009.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-niḥal,* thk. Emîr Ali Mühennâ - Ali Hasan Fâʿûr, Dâru'l-Maʿrife, 3. bs., Beyrut 1414/1993.

---------, *el-Milel ve’n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2011.

---------, *Kitâbu’l-Muṣâaraʿa: Filozoflarla Mücadele*, Aygün Akyol-Ayetkin Özel, Litera Yay. İstanbul 2010.

ŞEKER, M. Fatih, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, Dergâh Yay., İstanbul 2011.

ŞELÂLÎ, Hüdâ bint Nâsır b. Muhammed, *Arâu’l-Küllâbiyyeti’l-ʿaḳâ’idiyye ve Eseruhâ fi’l-Eşʿariyye*, Mektebet’r-Rüşd, Riyad 1420/2000;

ŞENAY, Bülent, “Merkûniyye”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 207–210.

ŞENGÜL, İdris, “Kıssa”, *DİA*, XXV, Ankara 2002, ss. 498–501.

ŞERAFEDDİN [Yaltkaya], Mehmet (ö. 1947), “Türk Kelâmcıları - I: Osmanlılardan Evvel”, *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası (DİFM)*, c. V, sy. 23 (1932), ss. 1–19.

---------, “Selçuklular Devrinde Mezhepler”, sad. Ali Duman, *Hikmet Yurdu Dergisi*, sy. 4 (İmam Matüridi ve Matürîdîlik Özel Sayısı, Temmuz-Aralık 2009), ss. 179–194.

---------, “Sencer ve Gazzâlî I”, *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, c. I, sy. 1 (1925), ss. 39–57.

ŞEŞEN, Ramazan, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Türk Tarih Kurumu Yay., 2.bs., Ankara 2001.

---------, "Buhara", DİA, İstanbul 1992, VI, 363–367.

---------, "Câhiz", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 20–24.

ŞEYH NİZÂM (ö. 1090/1679) v. dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyye (el-Fetâva'l-Âlemgîriyye)*, I-VI, nşr. Abdüllatîf Hasan Abdurrahân, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1421/2000.

ŞIK, İsmail *Hânefî-Mâturidî Geleneğin Usulû'd-Din Anlayışı (Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usulû'l-Fıkh Diyaloğu)*, Asil Yay., Ankara 2009.

ŞİNKÎTÎ, Ahmed Emin, *el-Muʿallaḳatü'l-ʿaşr ve aḫbâru şuʿarâiha*, Dâru'n-Nasr, t.s.,

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân,* I-XXX, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Hicr li't-tıbâʿa ve'n-neşr, Kahire 1422/2001.

TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* I-II, nşr. Sadettin Ünal, İSAM Yay., İstanbul 1995.

---------, *Şerḥu müşkili'l-âṯâr*, I-XVI, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1415/1994.

TAN, Muzaffer "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, c. 10, sy. 30 (2007), ss. 55–73.

---------, "Geç Dönem Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risâle: el-Makâlât fî Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, sy. 1 (2009), ss. 181–202.

---------, "Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIX, sy. II (2008), ss. 121–152.

---------, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, sy. 2 (2002), ss. 111–145.

TAŞAĞIL, Ahmet, "Karahıtaylar", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 415–416.

TAŞÇI, Özcan, "Kelam İlminin 'Kelam' Olarak İsimlendirilmesinde Vâsıl b. Ata'nın Takip Ettiği Yöntemin Muhtemel Katkıları Üzerine", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 9, sy. 26 (2006), ss. 69–83.

TAYLAN, Necip, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri (Bilgi–İman–Mantık)*, İFAV Yay., İstanbul 1989.

---------, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 157–161.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer (ö. 792/1390), *Şerḥu'l-Meḳâṣıd*, nşr. Abdurrahman Umeyra, I-V, Âlemü'l-Kütüb, 2. bs., Beyrut 1419/1998.

---------, *Şerḥu'l-ʿAkâʾidi'n-Nesefiyye,* thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1408/1988.

---------, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-akâid*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1991.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali (ö. 1158/1745), *Mevsûʿatü Keşşâfi ıṣṭılâḥâti'l-fünûn*, I-II, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.

TEKİNEŞ, Ayhan, "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi,* c. VI, sy. 10 (2001), ss. 199–214.

---------, “Müşkilü’l-âsâr”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 162–163.

TEMÎMÎ, Takıyyüddin b. Abdülkâdir (ö. 1010/1601), *Ṭabaḳâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefîyye,* thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, I-IV, Dâru'r-Rifâʿî, 1.bs., Riyad 1403/1983.

TİRMİZÎ, Hakîm, *Nevâdirü’l-uṣûl fî eḥâdîṯi’r-resûl*, I-II, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru’l-Cîl, Beyrut 1992.

TOGAN, Zeki Velidi, *Karahanlılar (840-1212) 1966-1967 Ders Notları*, İSAM Ktp., nr. 002763N.

---------, *Türk İli Türkistan Tarihi*, İstanbul 1947.

TOPALOĞLU, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yay., Ankara 1998.

---------, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, ss. 77–202.

---------, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler,* Marmara üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yay., 1. Baskı, İstanbul 2004.

---------, *Kelâm İlmi: Giriş*, Damla Yay., 5. bs., İstanbul 1996.

---------, “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 151–157.

---------, YAVUZ, Y. Şevki-ÇELEBİ, İlyas, *İslam'da İnanç Esasları,* İFAV Yay., İstanbul 1998.

---------, -ÇELEBİ, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010.

TUĞLU, Nuri – **YILDIRIM**, Ahmet, “Vekî b. Cerrah ve Kitabu’z-Zuhd Adlı Eseri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, sy. 25, s. 127–144

TUNÇ, Cihat, “Bişr b. Mu’temir”, *DİA*, İstanbul 1992, 223–224.

---------, “Dalâlet”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 428–429.

TURAN, Osman, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi: Türk Dünya Nizamının Milli İslami ve İnsani Esasları,* I-II, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul 1969.

---------, *Selçuklu Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Boğaziçi Yay., 5. bs., İstanbul 1996.

TÜCCAR, Zülfikar, “Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 244–246.

---------, “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 406–408.

---------, “Niftaveyh”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 82–83.

TÜMER, Günay, “Brahmanizm”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 329–333.

TÜNKÎ, Mahmûd Hasan, *Muʿcemü’l-muṣannifîn,* I-IV, haz. Sıddik Kemâl Mekkî, Matbaatü Zengû Garâf Tabbâre, Beyrut 1344/1926.

TÜRCAN, Galip, “Kelâm’ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki”, *Marife Dergisi*, sy. 3 (2005), ss. 175–193.

---------, “Kelamın Dil Üzerine Kurduğu İstidlâl Şekli-Bâkıllanî’nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 27 (2011/2), ss. 127–138.

TÜRKER, Ömer, “Tarif”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 28.

UĞUR, Mücteba, “el-Aʿlâm”, *DİA*, İstanbul 1999, II, 335.

ULRICH, Rudolph, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", trc. Ali Dere, *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, ss. 295–304.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef-Kelâm-Tasavvuf-Felsefe),* Dergâh Yay, İstanbul 1994.

---------, "Akıl (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul 1989, II, 246–247.

---------, "Basîret", *DİA*, İstanbul 1992, V, 103.

---------, "İbret", *Dİ*A, XXI, İstabul 2000, ss. 367–368.

---------, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risâlesi", *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, Dergâh Yay., İstanbul 2012, ss. 9–76.

USTA, Aydın, "Sâmânîler", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 64–68.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1988.

UZUNPOSTALCI, Mustafa "Burhâneddin el-Buhârî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 435–437.

ÜÇOK, Bahriye, *İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler (Hicrî 7.-11 Yıllar),* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fak. Yay., Ankara 1967.

ÜMİT, Mehmet, Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi, İSAM Yay., İstanbul 2010.

ÜSMENDÎ, Alâeddin (ö. 552/1157), *Lübâbü'l-kelâm*, nşr. M. Sait Özervarlı, İSAM Yay., İstanbul 2005.

ÜZÜM, İlyas "Saffâr, Ebû İshak", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 462–463.

---------, "İsnâaşeriyye (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 147–149.

---------, "Hüküm", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 465-66.

---------, "Mücessime", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 449–450.

VURAL, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

WALKER, Paul, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qūb al-Sijistānī,* Cambridge Studies in Islamic Civilization, 1993.

WATT, W.Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Şa-To İlahiyat Yay., İstanbul 2001.

---------, *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, trc. Hanifi Özcan, Etüy Yay., Samsun 2003.

YAKIT, İsmail, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi (SDÜİFD)*, sy. 1 (1994), ss. 17–24.

---------, "Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Reyb ve Yakîn Kavramları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER)*, c. 1, sy. 2 (2003), ss. 49–56 (http://www.kelam.org).

YÂKÛT, Ebû Abdillah Şihâbüddin Yâkût b. Abdillah el-Hamevî, (ö. 626/1229), *Muʿcemü'l-ʾüdebâ: İrşâdü'l-erîb ilâ maʿrifeti'l-edîb,* I-XX, Dârü'l-Fikr, 3. bs., Beyrut 1400/1980.

---------, *Muʿcemü'l-Büldân,* I-V, Dâru Sâdır, Beyrut 1397/1977.

YARAN, Rahmi, "Siğnâkî, Hüsâmüddîn", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 164–166.

YARIMBAŞ, Emine, "Kelâm İlminin Tanımı Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2: 1 (2004), ss. 73–82.

YAVUZ, Salih Sabri, "Tahâvî (Akaide Dair Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 388–389.

YAVUZ, Yusuf Şevki, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür Yay., Bursa 1983.
---------, "Mâtürîdiyye", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 165–175.
---------, "Nesefî, Ebü'l-Muîn", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 568–570.
---------, "Ebû Hanîfe (Akaide Dair Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1994, X, 138–143.
---------, "Eş'ariyye", *DİA*, İstanbul 1995, XXI, 447–455.
---------, "Akıl (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 1989, II, 242–246.
---------, "Câhiz: Kelâmî Görüşleri", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 24–26.
---------, "Cedel", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 208–210.
---------, "Çocuk (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 359.
---------, "Delil (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 136–138.
---------, "Esam, Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 353–355.
---------, "Hüccet", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, ss. 445-
---------, "İbn Fûrek", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 495–498.
---------, "İbn Küllâb", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 156–157.
---------, "İlim", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 108–109.
---------, "İstidlâl (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 325–328.
---------, "Kelâm", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 196–203.
---------, "Nesefî, Ebü'l-Muîn", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 568–570.
---------, "Münâzara", *DİA,* İstanbul 2006, XXXI, 576–577.
---------, "Müşebbihe", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 156–158.
---------, "Sarfe", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 140–141.
---------, "Ebû Mansûr el-Eyyûbî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 180.
---------, "Âyet", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 242–244.
YAZICI, Hüseyin, "İbn Kuteybe", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 145–149.
YAZICI, İshak, *Ebu'l-Leys es-Semerkandî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 1982.
---------, "Semerkandî, Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, ss. 473–475.
YAZICI, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 8.bs., Ankara 2009.
YAZICIOĞLU, Said, "Mâtürîdî Kelam Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în en-Nesefî", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII (1985), ss. 281–298.
YEPREM, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, İFAV Yay., İstanbul 2000.
YERİNDE, Adem, "Müşkilü'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 164–167.
YEŞİLYURT, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 311–314.
YILDIRIM, Ahmet, "İbn Zencûye", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 462–463.
YILDIRIM, Suat, "el-Ahrufü's-Seb'a", *DİA*, İstanbul 1989, II, 175–177.
YİTİK, Ali İhsan Yitik, "Tenâsüh", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 441–443.

YURDAGÜR, Metin, Metin *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, Marifet Yay., İstanbul 1998.

---------, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, İstanbul 1984, X, 330–332.

---------, "Fetret", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 475–480.

YÜCE, Mustafa, *Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Bilgi Teorisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2007.

YÜCEDOĞRU, Tevfik, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Emin Yay., Bursa 2006.

---------, "Kelâm ve Mütekellim I (Zuhur)", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, sy. 1 (2005), ss. 1–17.

YÜKSEL, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yay., İstanbul 1991.

ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhim (ö. 311/923), *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh,* thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî, I-V, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988.

---------, *Tefsîru Esmâʾillâhi'l-Ḥüsnâ*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 5. bs., Beyrut 1406/1986.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, I- XXV, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Muhyî Hilâl es-Serhân, Müessesetü'r-Risâle, 10.bs., Beyrut 1414/1994.

---------, *Târîḫü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-aʿlâm*, I-LIII, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1415/1995.

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1144), *A Mu'tazilite Creed of az-Zamaḫšarī: el-Minhâc fî uṣûli'd-dîn*, nşr. ve trc. Sabine Schmidtke, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, Stuttgart 1997.

ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Abdullah (ö. 794/1392), *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân,* I-IV, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, Dâru't-Türâs, 3. bs., Kahire 1404/1984.

ZERNÛCÎ, Burhaneddin, *Tâ'lîmü'l-müteâllim: İslâmda Eğitim Öğretim Metodu*, trc. Y. Vehbi Yavuz, Sahaflar Kitap Sarayı, 7. bs. İstanbul 1995.

ZEYLAÎ, Osman b. Ali (ö. 743/1342), *Tebyînü'l-ḥaḳâʾiḳ şerḥu Kenzü'd-deḳâʾiḳ*, (el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.51).

ZİRİKLÎ, Hayreddin (ö.1976), *el-Aʿlâm: Ḳâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâʾ mine'l-ʿArab ve'l-müstaʿrebîn ve'l-müsteşriḳîn*, I-VIII, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. bs., Beyrut 2002.

ZÜHEYR B. EBÎ SÜLMÂ, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, thk. Hamdo Tammas, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1426/2005.