SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

EBÛ İSHÂK ES-SAFFÂR'IN ULÛHİYYET ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Abdullah DAĞ

Sivas
Kasım 2021

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

EBÛ İSHÂK ES-SAFFÂR'IN ULÛHİYYET ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Abdullah DAĞ

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİR

Sivas
Kasım 2021

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans Tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dâhil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

05/11/2021
Abdullah Dağ

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, Mâtürîdî âlimi Ebû İshâk es-Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışı konu edilmiştir. Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında "Metodolojik Çerçeve" başlığı ile araştırmanın konusu, önemi, yöntemi, kaynakları ele alınmıştır. Birinci bölümde Ebû İshâk es-Saffâr'ın hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışı bağlamında Allah'ı bilmek, Allah'ın varlığının delilleri ve Allah'ın isimleri konularına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde Saffâr'ın Allah'ın sıfatları hakkındaki düşünceleri aktarılmış ve değerlendirilmiştir.

Konunun tespitinde ve çalışmanın her aşamasında bilgi ve tecrübesinden istifade ettiğim danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir'e, ders döneminde kıymetli bilgilerinden istifade ettiğim merhum Prof. Dr. Mehmet Baktır ve Doç. Dr. Ali Avcu'ya, Arapça kaynaklarda anlamakta güçlük çektiğim bölümlerde yardımını esirgemeyen Ahmet Yılmaz'a ve yine Arapça konusunda yardımını esirgemeyen İslam Düşünce Enstitüsü 2020-2021 dönem arkadaşım Muhammed Sıddık'a şükranlarımı sunarım. Eğitim hayatım boyunca hep desteğini gördüğüm muhterem babam Yusuf Dağ'a ve duasını üzerimden eksik etmeyen kıymetli annem Emine Dağ'a teşekkürü bir borç bilirim.

Bu zorlu süreçte daima yanımda olan ve hiçbir yardımı esirgemeyen değerli eşim Özlem'e ve mutluluk kaynağım oğlum Yusuf Kerem'e de en derin şükranlarımı sunarım.

Abdullah Dağ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER i

KISALTMALAR DİZİNİ v

ÖZET vii

ABSTRACT ix

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM 7

1. EBÛ İSHAK es-SAFFÂR'IN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ 7

1.1. Kimliği 7

1.2. Hayatı 8

1.3. İlmi Şahsiyeti 11

1.3.1. Hocaları 11

1.3.2. Öğrencileri 12

1.3.3. Eserleri 13

İKİNCİ BÖLÜM 15

2. ALLAH'IN BİLİNMESİ, VARLIĞININ VE BİRLİĞİNİN İSPATI 15

2.1. Allah'ın Bilinmesi: Mârifetullah 15

2.2. Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib 27

2.2.1. Hudûs Delili 27

2.2.1.1. Cevher-Araz Delili 28

2.2.1.2. Değişim Delili (Teġayyürât تغيرات) 29

2.2.1.3. Sebeplilik Delili....30
2.2.2. Gaye-Nizam Delili....31
2.3. Allah'ın Birliği: Tevhid....32
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM....37
3. ALLAH'IN İSİMLERİ ve SIFATLARI İLE TANINMASI....37
3.1. Allah'ın İsimleri: el-Esmâü'l-Hüsnâ....37
3.1.1. İsim-Müsemmâ Problemi....39
3.1.2. İsimlendirmede Tevkîfîlik-Kıyasîlik....42
3.1.3. İlâhî İsimlerin Sayısı....44
3.2. Sıfat Anlayışları: Tenzih – Teşbih - Tecsim....46
3.3. Zât-Sıfat İlişkisi....48
3.4. Selbî Sıfatlar....50
3.4.1. Vücûd....50
3.4.2. Kıdem....53
3.4.3. Bekā....55
3.4.4. Vahdaniyyet....57
3.4.5. Muhalefetün li'l-havâdis....61
3.4.6. Kıyâm bi-nefsihî....70
3.5. Zâtî Sıfatlar....71
3.5.1. Hayat....71
3.5.2. İlim....74
3.5.3. Semi'....78
3.5.4. Basar....79
3.5.5. İrade....81
3.5.6. Kudret....85

3.5.7. Kelâm 87
3.5.8. Tekvin 90
3.6. Müteşâbih Sıfatlar 94
3.6.1. İstivâ (استوى) 97
3.6.2. Vech (وجه) 99
3.6.3. Ayn (عين) 102
3.6.4. Yed (يد) 103
3.6.5. Cenb (جنب) 106
3.6.6. Sak (ساق) 107
3.6.7. İtyan ve Meci (اتيان و مجيء) 107
3.6.8. Mahiyet (ماهية) 108
3.7. Ulûhiyyetle İlgili Tartışmalar 110
3.7.1. Salah – Aslah 110
3.7.2. Halku'l-Kur'ân 112
3.7.3. Rü'yetullah 114
3.7.4. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk 121
SONUÇ 123
KAYNAKÇA 129
ÖZ GEÇMİŞ 137

KISALTMALAR DİZİNİ

a.mlf.	**:** Aynı Müellif
b.	**:** bin, ibn (Oğlu)
b.y.	**:** Basım Yeri Yok
bk.	**:** Bakınız
bnt.	**:** binti (Kızı)
çev.	**:** Çeviren
ed.	**:** Editor
haz.	**:** Hazırlayan
Hz.	**:** Hazreti
krş.	**:** Karşılaştırınız
Ktp.	**:** Kütüphanesi
mlf.	**:** Müellif, Yazar
No.	**:** Numara
nşr.	**:** Neşreden
öl.	**:** Ölüm Tarihi
thk.	**:** Tahkik Eden
ts.	**:** Tarihsiz
tsh.	**:** Tashih Eden
vd.	**:** ve diğerleri
y.y.	**:** Yayıncı Yok
yy.	**:** Yüzyıl
İSAM	**:** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Arastırmaları Merkezi
TDV	**:** Türkiye Diyanet Vakfı
DİB	**:** Diyanet İşleri Başkanlığı

ÖZET

Bu çalışmada, Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışın önemli bir temsilcisi olan Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışı konu edilmiştir. Saffâr, Maveraünnehir bölgesinin Buhara şehrinde ilimle iştigal eden bir ailenin bireyi olarak yaklaşık olarak 450/1058 yılında doğmuş, burada eğitim görmüş, bazı siyasi sebeplerle Merv şehrinde bir dönem sürgün hayatı yaşamış ve sürgün sonrası geri döndüğü Buhara'da 534/1139 yılında vefat etmiştir. Saffâr'ın günümüze ulaşan *Telhîsü'l-edille* adlı hacimli bir kelâm kitabı ile *er-Risale fi'l-kelâm* adıyla bilinen bir akâid risâlesi bulunmaktadır.

Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışına odaklanan bu çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde tabakât kitapları ve Saffâr hakkında yapılmış diğer çalışmalardan yararlanılarak onun hayatı ve ilmi kişiliğine değinilmiştir. İkinci bölümde, Allah'ın bilinmesi ile varlığı ve birliğine dair Saffâr'ın yaklaşımı incelenmiştir. Son bölümde Allah'ın sıfatları ve isimleri ile ulûhiyyetle ilgili tartışmalı kelâmî konulara dair Saffâr'ın görüşleri tespit edilmiş ve değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde, yürütülen araştırma neticesinde ulaşılan bilgiler paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdîlik, Hanefî-Mâtürîdîlik, Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr, Ulûhiyyet, Marifetullah, İsbât-ı Vâcib, Esmâ-i Hüsna, Allah'ın Sıfatları

ABSTRACT

This study examine the understanding of divinity of Abū Isḥāq Zāhid al-Ṣaffār, an important representative of Hanafī-Māturīdite theological understanding. al-Ṣaffār was born approximately in 450/1058 as a member of a family occupied with science in the city of Bukhārā in the Transoxiana region. Al-Ṣaffār has a voluminous theology book titled *Talkhīs al-adilla li-qawāʿid al-tawhīd* and a treatise on creed known as *al-Risāla fī al-kalām,* which has survived to the present day.

This study, which deals with al-Ṣaffār's understanding of divinity, consists of an introduction and three chapters. The introduction elaborates on the subject, along with the importance, purpose, method and sources of the research. The first chapter focuses on the life of al-Ṣaffār and his scientific personality by presenting information from the books of tabaḳāt and other studies about him. The second part discusses al-Ṣaffār's approach to knowing God, His existence and unity. The third chapter identifies and discusses al-Ṣaffār's views on controversial theological issues related to Allah's attributes, names and divinity. The conclusion provides an overview of the information obtained as a result of the present research.

Keywords: Kalām, Hanafī-Māturīdism, Abū Isḥāq Zāhid al-Ṣaffār, Uluhiyyat, Ma'rifat Allāh, Ithbat al-wajib, al-Asmāʾ al-ḥusnā, Attributes of Allah

GİRİŞ

METODOLOJİK ÇERÇEVE

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Bu çalışmada, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil Zâhid es-Saffâr el-Buhârî el-Ensârî'nin (öl. 534/1139) ulûhiyyet anlayışı ele alınacaktır. Yapılan çalışmalarda Ebû İshak es-Saffâr, Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışının önemli bir temsilcisi,[1] hatta üçüncü büyük kelâmcısı[2] olarak anılmaktadır. Onun Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları hakkındaki görüşlerini, kısaca onun ulûhiyyet anlayışını kendi eserlerine bağlı kalarak belirlemek ve diğer itikadî mezheplerden ayrıldığı noktaları tespit etmeye çalışmak, gerektiği yerde karşılaştırmalar yaparak Hanefi-Mâtürîdî din anlayışının kendine özgü özelliklerini ortaya koymak bu tezin konusunu ve amacını teşkil etmektedir. Zira ulûhiyyet konusu kelâm ilminin en temel konularından biridir. Ayrıca bu konu kelâm ilminin diğer bütün konuları ile doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılıdır. Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışının tespit ve değerlendirilmesi, Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Hz. Muhammed, tebliği süresince insanların akıllarına takılan konularda beyân görevini yerine getirmiştir. Ancak onun vefatını takip eden süreçte iç ve dış sebeplerin de etkisi ile farklı ulûhiyyet tasavvurları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu süreçte fazla yayılma imkânı bulamasa da kimi gruplar Allah'a yaratılmışlara has nitelikler atfetmiş (*Müşebbihe, Mücessime*),[3] kimi gruplar Allah'a 'sıfat'

---

1 Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 81-85.

2 Sönmez Kutlu, *Türklerin Islamlaşma Sürecinde Mürcie Ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları), 23.

3 Ebû Mansûr Abdülkaahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 169-172; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 185-192; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Muharrem Tan (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 95-99.

nispetini kabul etmemiş (*Mu'tezile),*[4] kimi gruplar ise insan fiillerinin sorumlusunun Allah olduğunu iddia ederek sorumluluğu insana değil O'na yüklemişlerdir (*Cebriyye*).[5] Bu tür ulûhiyyet anlayışlarının kabul edilemez olduğunu Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Ebü'l-Abbas el-Kalanisî (öl. 4./10. yy. başları), Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Eş'arî (öl. 324/936) ve Mâtürîdî (öl. 333/944) olmak üzere İslâm âlimlerinin çoğu belirtmiştir. Kelâm yöntemini benimseyen Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri, bu fırkalarla mücadeleye gayret etmişlerdir. Bu çalışmada ulûhiyyet anlayışını araştırdığımız Ebû İshak es-Saffâr, bu yönde gayret gösteren Mâtürîdî âlimlerinden birisidir. Saffâr, Hanefî-Mâtürîdîler içinde eserinde kelâm ilmini müdâfaaya müstakil ve hacimli bir bölüm ayıran ilk mütekellim olarak öne çıkmaktadır.[6] Kelâm ilmini müdafaa eden Saffâr'ın Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve diğer ulûhiyyet konularındaki görüşlerini, kendi eserlerine bağlı kalarak belirlemeye ve diğer itikadî mezheplerden ayrıldığı noktaları tespit etmeye çalışmak onun ve Hanefî-Mâtürîdî din anlayışının daha iyi anlaşılması açısından önem taşımaktadır.

2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Araştırmanın amacı, Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışını kendi eserlerinden doğru olarak belirlemek, değerlendirmek ve sistematik olarak günümüze aktarmaktır. Bu yönü ile çalışma, ulûhiyyet konusunun anlaşılmasına, Saffâr ve Mâtürîdîlik özelinde katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışının ele alındığı bu araştırmada, genel olarak sosyal bilimlerin, özelde ise kelâm ve İslâm mezhepleri tarihi bilim dallarının araştırma yöntemleri kullanılacaktır. Bu kapsamda özellikle, "şahıs üzerinde derinleşme" adı verilen bir yöntemin kullanımı tercih edilmiştir. Bu yöntemde, kişi üzerinde derinleşilerek onun görüş ve düşünceleri, sosyokültürel ve diğer etkenler dikkate alınarak

---

[4] Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 82-147; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 154-228; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 46-78.

[5] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 78-82; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 137; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 156-157.

[6] Abdullah Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2016), 445-502.

değerlendirilmektedir.[7] Araştırmanın birinci el kaynakları okunurken metin çözümlemelerinde *fikir-hadise irtibatı*nın kurulmasına özen gösterilecektir.[8] Klasik bir metnin doğru anlaşılması ve objektif çıkarımlarda bulunulabilmesi için belirtilen hususlara dikkat edilmesi önem arz etmektedir.

Araştırmamızda Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışı tespit edilirken diğer ekollerin ve çağında yaşamış Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin bu konudaki görüşleri de belirlenerek mukayeseye gayret edilecektir. Araştırma sonucunda ulaşılan sonuçlar, *tasvir (deskriptif) yöntemi* ile objektif bir şekilde kaleme alınmaya çalışılacaktır. Ancak sosyal bilimlerin doğa bilimleri gibi genel geçer bilgiler vermediği bilinmektedir. Bu yüzden sosyal bilimlerdeki objektifliğin doğa bilimlerinden farklılık arz ettiği göz önünde bulundurulmalı ve araştırmacının kasıtlı bir yanıltma ve tahrif yapmadığı müddetçe objektifliğe ulaştığı kabul edilmelidir.[9] Ayrıca çalışmamızda araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulma noktasında hassasiyet gösterilecektir.

Araştırmanın sonuçları kaleme alınırken, Arapça özel isimler, kitap isimleri ve kelâm terimlerinin yazımında, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin imlâ kurallarına uyulacaktır. Ayrıca bahsi geçen âlimlerin isimlerinin geçtiği ilk yerde vefat yıllarının Hicrî ve Milâdî olarak belirtilmesine gayret gösterilecektir. Kaynak gösteriminde ise *İSNAD Atıf Sistemi*[10] esas alınacaktır.

3. Araştırmanın Kaynakları

Saffâr'ın eserleri *Risâle fi'l-kelâm*[11] ve *Telhîsü'l-edille*[12] araştırmamızın temel kaynaklarıdır. Çalışmamızda *Risâle fi'l-kelâm*'ın Rassim Chelidze tarafından yüksek lisans çalışması olarak hazırlanan tahkikinden yararlanılacaktır.

---

7 Bk. Sönmez Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu* (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 437-438.

8 Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu*, 435.

9 Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu*, 439.

10 Abdullah Demir, İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyon (Ankara:Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019). Ayrıca bk. www.isnadsistemi.org

11 Saffâr, *Risâle fi'l-kelâm*, thk. Rassim Chelidze, *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-Kelâm Adlı Eseri* (Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

12 Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye, 1432/2011).

Telhîsü'l-edille'nin ise 2011 yılında Angelika Brodersen tarafından yapılan tahkiki esas alınacaktır.

Araştırmamızda Arapça temel kaynakların kullanılmasına dikkat edilmiştir. Kullanılan Arapça kaynağın Türkçe tercümesinin bulunması hâlinde tercüme esere parantez içinde atıf yapılması da bir ilke olarak benimsenmiştir. Araştırmada kullanılan tüm eserler, kaynakça bölümünde belirtildiğinden burada, çalışmada ağırlıklı olarak istifade edilen bazı eserler hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Saffâr'ın hayatı, ilmi şahsiyeti, eserleri, hocaları ve öğrencileri hakkında bilgiler elde etmek için tabakat ve teracim kitaplarından yararlanılacaktır. Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin (öl. 562/1166), *el-Ensâb*[13], *el-Müntehab*[14] ve bunun *et-Tahbîr*[15] adlı ihtisarı, araştırmamızın temel tabakât kaynaklarıdır. Araştırmamızda kelâm ekollerinin ulûhiyyet konusundaki düşüncelerine yer verilmiştir. Saffâr'ın Ehl-i sünnet'in reisi olarak gördüğü ve eserlerinde sıkça atıf yaptığı Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhü'l-ekber, el-Fıkhü'l-ebsat, el-Vasiyye ve Risâle ila Osman el-Bettî* isimli risâleleri yararlanacağımız kaynaklar arasındadır.[16] Yine aynı şekilde Ehl-i sünnet'in imamlarından kabul ettiği İmam Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Kitabü't-Tevhîd*'i[17] ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı[18] yararlanılan temel başvuru eserlerimiz olacaktır. Özellikle Saffâr'ın ulûhiyyet konularını açıklarken yararlandığı âyetlere getirdiği yorumlar İmam Mâtürîdî'nin *Tevîlâtü'l-Kurʾân* adlı eserindeki yorumlarla karşılaştırılmaya gayret edilecektir.

---

13 Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-cinân, 1408).

14 Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *el-Müntehab min Muʿcemi Şüyûhi Ebî Saʿd es-Semʿânî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1417).

15 Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr*, thk. Münîre Nâcî Sâlim (Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd, 1395).

16 Mustafa Öz, *İmâm-I Â'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017).

17 Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002).

18 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015).

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin takipçisi olan Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışının daha iyi ortaya koyulması amacıyla aynı gelenekten gelen Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî'nin (öl. 493/1099) *Usûlü'd-din*[19] ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (508/1115) *Tabsıratü'l-edille*[20] ve *Bahrü'l-kelâm*[21] adlı eserlerine başvurulacaktır. Nesefî'nin Saffâr ile aynı çağda yaşamış olması eserlerinin araştırmamız açısından önemini artırmaktadır. Saffâr'dan sonraki dönemde yaşamış Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup bir diğer âlim olan Nureddin es-Sâbûni'nin (öl. 580/1184) *el-Bidâye*[22] isimli eserinden de çalışmamızda yaralanılacaktır.

Eş'arîliğin ulûhiyyet konusundaki düşüncelerine ulaşmak için Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* adlı eserinden istifade edilecektir.[23] Bu eser mezhepler tarihinde ortaya çıkan Hâricîlik, Şia, Mu'tezile gibi pek çok ekolden bahsetmesi ve bunların sahip olduğu düşünceleri aktarmasından dolayı çalışmamızda yararlanılacak önemli kaynaklar arasındadır.

İslam coğrafyasında ortaya çıkmış fırkalara dair kapsamlı bilgiler ihtiva eden Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak* isimli eserinin Ethem Ruhi Fığlalı tarafından *Mezhepler Arasındaki Farklar*[24] adıyla Türkçe'ye yapılan tercümesinden istifade edilecektir. Araştırmamızda, İslâm mezhepleri konusunda Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*[25] adlı eserine özellikle müracaat edilecektir. Bu eseri tercih etme gayemiz İslam mezhepleri tarihi yazıcılığının önemli bir eseri olması ve müellifin konuları işlerken tarafsızlığı korumaya özen gösterdiğinin düşünülmesidir. Şehristânî'nin eseri kaleme alırken fikir ve görüşleri olduğu gibi aktarıp günümüz araştırmalarında kullanılan nitelendirici

---

19 Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980).

20 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993).

21 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, nşr. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Ferfûr (Dımaşk: Mektebetü'l-Ferfûr, 1421).

22 Nureddin Es-Sabuni, *Mâtürîdiyye akaidi el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016).

23 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005).

24 Ebû Mansûr Abdülkaahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991),

25 Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Muharrem Tan (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006).

metodu erken sayılabilecek bir dönemde kullanıldığı kabul edilmektedir.[26] Ayrıca müellifin Saffâr ile aynı asırda yaşamış olması *el-Milel ve'n-nihal*'i araştırmamızda o dönemde yaşanan mezhebî tartışmaları daha iyi anlamak açısından önemli kılmaktadır.

2014 yılında Abdullah Demir tarafından *Ebû İshak Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*[27] adıyla kaleme alınan ve 2018 yılında İSAM yayınları tarafından yayımlanan doktora tezi başvuracağımız temel eserler arasındadır. Saffâr'ın kelâm yöntemini yaşadığı çağın mevcut durumlarını göz önünde bulundurarak ortaya koyan bu eser, yaptığımız çalışmada bize yol gösterici olmuştur. Saffâr ile ilgili bir diğer önemli çalışma da Abdullah Dinç tarafından 2018 yılında tamamlanan *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*[28] adlı doktora tezidir. Bu tez Saffâr'ın yaşadığı dönemdeki mezhebî tartışmalar hakkında bilgiler vermesinden dolayı araştırmamız açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple müracaat edilecek kaynaklar arasındadır. Ayrıca Hümeyra Sevgülü Haciibrahimoğlu tarafından hazırlanan, Oku Okut yayınları tarafından 2021 yılında *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı Ebû İshak es-Saffâr Örneği*[29] adıyla yayımlanan *Ebû İshak Es-Saffâr'ın Esmâ-i Hüsnâ Yorumu Çerçevesinde Kelâmî Görüşleri*isimli yüksek lisans tezi de başvurulacak kaynaklar arasındadır.

---

[26] Ömer Faruk Harman, "el-Milel ve'n-nihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/58-60.

[27] Abdullah Demir, *Ebû İshak es- Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (Ankara: İsam Yayınları, 2018).

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

[29] Hümeyra Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı Ebû İshak es-Saffâr Örneği* (Ankara, Oku Okut Yayınları, 2021).

BİRİNCİ BÖLÜM

1. EBÛ İSHAK es-SAFFÂR'IN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1.1. Kimliği

Kaynaklarda geçen bilgilere göre Saffâr'ın tam ismi ve şeceresi "Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil b. Ebî Nasr İshâk b. Ahmed b. Şîs b. Nasr b. Şîs b. Hakem b. ʾAkled b. ʿUkbe b. Yezîd b. Seleme b. Ruʾbe b. Hafâse b. Vâʾil b. Heysam b. Dînâr b. Dübeyʿa b. Nizâr b. Meʿad b. ʿAdnân el-Ensârî el-Vâ'ilî el-Buhârî" şeklinde belirlenmiştir.[30]

O, Ebû İshâk künyesi ile "Ebû İshâk es-Saffâr" şeklinde anılmaktadır. Bu künyesinden İshâk adlı bir oğlu olduğu düşünülebilir. Çünkü Arap kültüründe kişinin en büyük erkek çocuğunun ismiyle künyelenmesi şeklideki bir gelenek bilinmektedir. Örneğin Hz. Muhammed'in künyesi oğlundan dolayı, Ebü'l-Kasım'dır.[31] Buna karşın Saffâr'ın sadece Hammâd isimli bir oğlu olduğu bilinmektedir.[32] Saffâr nispesi ise bakırcılık yapan veya bakırdan yapılmış ürün ve eşyaları satan kişi için kullanılır.[33] Saffâr'ın ve ailesinin bu lakabını neden aldığı tespit edilememiştir.

Saffâr'ın el-Hanefî nisbesiyle anılması mezhebi yönünü belirtmekte ve vurgulamaktadır. İleride açıklanacağı üzere onun büyük dedesi, dedesi, babası ve oğlu, yaşadıkları dönemlerde Hanefî fakihlerinin önde gelenleri arasında

---

30 Saffâr'ın şeceresinin tespitine dair bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 135-143.

31 Fadime Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği ve Çöl Faunası Üzerindeki Yansımaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2013), 111-149.

32 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/548; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 21/92; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakati'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-tıbâʿa ve'n-neşr, 1413), 2/145; İlyas Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/462.

33 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/546-548; Kureşî, *el-Cevâhir*, 4/409; İlber Ortaylı, *Türkler'in Tarihi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 47.

sayılmaktadır.[34] Ayrıca Saffâr dini ve ahlâki açıdan örnek bir kişiliğe sahip olduğu için zâhid ve âbid olarak da anılmaktadır.[35]

Saffâr'ın el-Ensârî, en-Neccârî, el-Vâsilî ve el-Vâilî nispeleri ise onun Arap asıllı olduğunu ifade etmektedir. Bilindiği gibi bölgenin fethinden sonra Rebîa, Mudar ve Yemenli Kays kabilelerine mensup, aralarında âlimlerin de bulunduğu pek çok kişi ordu komutanı Kuteybe b. Müslim (öl. 96/715) tarafından Buhara ve diğer şehirlere yerleştirmiştir.[36] Bu nedenle bölgede bulunan Arapların bir kısmı Bekir b. Vâil kabilesine mensuptur.[37] el-Vâilî nispesine dayanılarak Saffâr'ın bu kabileye mensup olduğu ve ailesinin fetih kapsamında Buhara'ya gelip yerleştiği söylenebilir.[38]

Bazı kaynaklarda o, dinin/İslâm'ın direği/savunucusu anlamlarına gelen Rüknüddîn[39] ve Rüknülislâm[40] isimleri ile de tanıtılır. Bu övgü isimleri, yaşadığı dönemde bölgesinde Saffâr'ın kendisine değer verilen bir âlim olduğunu göstermektedir. O bir süre Buhara'da Hanefî âlimlerinin reisliği (Buhara Başkadılığı) görevini de yürütmüştür.[41]

1.2. Hayatı

Ebû İshâk es-Saffâr, yaklaşık olarak 450/1058 yılında Buhara'da doğmuş, eğitimini bu şehirde tamamlamış ve ömrünün büyük bir kısmını bu şehirde ilme hizmet ederek geçirmiştir. 536/1141 yılında yine bu şehirde vefat etmiştir.[42] Bazı kaynaklarda Saffâr'ın doğum tarihi olarak 460/1068 yılı belirtilmektedir.[43] Ayrıca

---

34 Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 142; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", 35/462-463.
35 Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", 35/462-463.
36 Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 142-143.
37 Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 486.
38 Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 143.
39 Zehebî, *Aʿlâm*, 21/92.
40 Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Lahmî el-Erbilî İbnü'l Müstevfi, *Târîhu Erbil (Nebâhetü'l-beledi'l-hâmil bi-men veredehû mine'l-emâsil)*, thk. Sâmî b. es-Seyyid Hammâs es-Sakkâr (Bağdat: Mektebetü'l-Vataniyye, 1980), 1/265.
41 Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 143.
42 Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 145-146.
43 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/548; a. Mlf. Sem'ânî, *el-Müntehab*, 1/349; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/395; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", 35/462.

onun babasından ders okuduğu da aktarılmaktadır.[44] Ancak babası İmâmü'ş-Şehîd İsmâil b. Ebî Nasr İshâk'ın 461/1069 yılında dönemin Batı Karahanlı Hakanı Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim'in (öl. 472/1080) emri ile öldürüldüğü, kesin olarak bilinmektedir.[45] Bu durumda Saffâr'ın bir yaşında babasından ders okuduğu gibi bir çelişki ortaya çıkmaktadır ve bu durum çok tutarlı görünmemektedir. Saffâr'ın babasından ders okuyabilmesi için normal şartlar altında en az on yaşında olması gerektiği düşüncesindeki Demir'in değerlendirmesine uyularak çalışmamızda Saffâr'ın doğum tarihi olarak 450/1058 yılı esas alınmıştır.[46]

Kaynaklarda, Saffâr'ın ilim ve fazilet sahibi bir aileye mensup olduğu, babası, dedesi, büyük babası, kendisi ve oğlunun dönemlerinde Hanefî mezhebinin ileri gelen âlimleri arasında sayıldığı belirtilir.[47] "Saffâr Ailesi" olarak tanınan soyu, bir dönem Buhara'da etkin bir konum elde etmiş ve Buhara Hanefî âlimlerinin reisliğini yani baş kadılık makamını elinde tutmuştur.[48]

Saffâr'ın babası İmâmü'ş-Şehîd İsmâil b. Ebî Nasr İshâk (öl. 461/1069), Buhara'nın ileri gelen Hanefî âlimleri arasında sayılmakta ve Buhara Camii'nde imamlık görevini yürüttüğü bilinmektedir. İsmâil b. Ebî Nasr İshâk, hakkı söylemekten çekinmediği ve güç karşısında çizgisini bozmadığı için dönemin Batı Karahanlı idarecisinin emri ile şehit edilmiş ve Saffâr küçük yaşta yetim kalmıştır. Bazı kaynaklarda onun öldürülmesi, Buhara kuşatması sırasında Ulu Cami'nin yanması üzerine o sırada imamlık görevini yürüten İsmâil es-Saffâr'ın vermiş olduğu tepki nedeniyle olabileceği belirtilmektedir.[49]

Saffâr; çocukluk, eğitim dönemini içeren gençlik ve etkili bir âlim olarak kabul edildiği orta yaş dönemini Buhara'da geçirmiştir. Karahanlılar döneminde Hanefî âlimlerin, özellikle Buhara âlimlerinin halk üzerinde dinî konumlarından kaynaklanan büyük etkileri söz konusudur. Kaynaklarda, Mâverâünnehir'de

---

[44] Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/548; a.mlf., *el-Müntehab*, 1/341; a.mlf., *et-Tahbîr*, 1/71; Zehebî, *Aʿlâm*, 21/92; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/74.

[45] Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/548; a.mlf., *el-Müntehab*, 1/339; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/395.

[46] Ayrıntılı bilgi için bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 145-146.

[47] Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/142-143.

[48] Richard Nelson Frye, *Ortaçağın Başarısı Buhara (The Medieval Achievement)*, çev. Hasan Kurt (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yardım Vakfı Bilig Yayınları, 2000), 181-182.

[49] Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 146-147.

fakihlerin halk nazarında hükümdarlar derecesinde değer gördükleri aktarılır.[50] Saffâr, yetişkinliği döneminde Buhara'da etkin bir konumda iken, yeni oluşturulan otoriteye tepkilerin baştan engellenmesi maksadıyla Selçuklular'ın Horasan Meliki olan Sencer tarafından 495/1102 yılında Merv şehrine sürgüne gönderilmiştir.[51]

Saffâr, 495/1102'de Merv'e sürgün edildiğinde kırk beş yaşındadır ve Buhara'ya döndüğü 523/1129 tarihi[52] esas alındığında yetmiş üç yaşına kadarki yaşamının yetişkinlik ve ileri yaş dönemini kapsayan yirmi yedi yılını Merv'de geçirmiştir. Merv şehri Saffâr'ın sürgün döneminde Büyük Selçuklular'ın son başkenti ve kültür hayatının en önemli şehridir. Burada, Şâfiî-Eş'arî anlayışa uygun olarak eğitim veren Nizamiye medresesinin ve çok sayıda kütüphanenin bulunduğu bilinmektedir.[53] Saffâr'ın ilimle iştigal eden yönü göz önünde bulundurulduğunda onun bu kütüphanelerden yararlandığı söylenebilir. Saffâr'ın eserleri incelendiğinde Eş'arîlik hakkında olumsuz söylemlere başvurmadığı tespit edilmiştir. Bu da onun Merv sürgünü esnasında Eş'arîliğe ait temel kaynakları okuduğunu ve bu mezhebe karşı önyargı içinde olmadığını kanıtlar niteliktedir.[54]

523/1129 tarihinde Sürgün hayatı neticelenen Saffâr Buhara'ya geri dönmüştür. Bu süreçte Buhara'da sultan Sencer'in ve başkadılıkla görevlendirilen Âl-i Burhan hanedanının[55] etkinliği devam etmektedir. Saffâr'ın bu tarihten vefat tarihi olan 534/1139'a kadar eğitim-öğretim faaliyetleriyle uğraştığı tahmin edilmektedir.[56]

---

50 Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 151.
51 Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 149-150.
52 İbnü'l Müstevfi, *Târîhu Erbil*, 1/265-266.
53 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/139-140; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 181.
54 Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 156.
55 Ali Öngül, "Burhan Ailesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/425; Ahmet Özel, "Sadrüşşehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/425.
56 Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 157.

Saffâr, 26 Rebîülevvel 534/1139 tarihinde[57] doğduğu şehir olan Buhara'da vefat etmiştir. Vefat tarihiyle ilgili olarak kaynaklar genel olarak ittifak hâlindedir. Yalnızca Zehebî *A'lâm* isimli eserinde Saffâr'ın 532/1137'de vefat ettiğini aktarır.[58] Saffâr'a öğrencilik yapan ve oğlu Ebü'l-Mehâmid es-Saffâr ile bizzat görüşen Sem'ânî'nin verdiği 534/1139 tarihi, daha isabetli görünmektedir.[59]

1.3. İlmi Şahsiyeti

Saffâr ilimle meşgul olan bir aileye mensuptur. Yetiştiği ortamda kendisi de ilim tahsilinde bulunmuş, öğrenciler yetiştirmiş ve eserler telif etmiştir. Burada Saffâr'ın ilmi şahsiyetini ortaya koymak maksadıyla hocaları, öğrencileri ve eserlerine dair bilgi verilecektir.

1.3.1. Hocaları

Saffâr ilk olarak babası İmâmü'ş-Şehîd Ebû Ahmed İsmâil b. Ebî Nasr İshâk'tan (öl. 461/1069) ilim tahsiline başlamıştır. Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz (öl. 466/1074 sonrası), Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Mervezî (öl. ?), Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Mansûr es-Seyyârî (öl. ?) ve Ebû Muhammed Abdülazîz b. Müstekir el-Kermînî (öl. ?) de hocaları arasında yer alır.[60]

Saffâr babası İmâmü'ş-Şehîd İsmâil b. Ebî Nasr es-Saffâr'dan Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fıkhî görüşlerini içeren bazı kitapları okumuştur. Bunlar; Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim*, Tahâvî'nin (öl. 321/933) *Müşkilü'l-âsâr* ve Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb el-Buhârî es-Sübezmûnî'nin (öl. 340/952) *el-Keşf fî menâkıbi Ebî Hanîfe* adlı eseridir.[61]

Saffâr, Ebû Hafs Ömer b. Mansûr b. Hanb el-Bezzâz'dan Hanefî fıkhının önemli eserlerini rivâyet etmiştir.[62] Bu eserler Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) *es-Siyerü'l-kebîr*,[63] Ebû Hafs es-Sagîr diye tanınan

---

57 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/347; a.mlf., *et-Tahbîr*, 1/71; Zehebî, *Aʿlâm*, 21/92; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/74.
58 Zehebî, *Aʿlâm*, 21/92.
59 Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 158.
60 Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", 35/462-463.
61 Sem'ânî, *el-Müntehab*, 1/341; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/74.
62 Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 161.
63 Sem'ânî, *el-Müntehab*, 1/341; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/74.

Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr'in (öl. 270/883) *er-Redd alâ ehli'l-ehvâ'*[64] ve Ebû Abdurrahmân b. Ebî'l-Leys'in *Ehdâsü'z-zamân*[65] adlı eseridir.

Saffâr bir diğer hocası olan Ebû Muhammed Abdülazîz b. el-Müstekir el-Kermînî'den (öl. ?) Ebû Bekir Muhammed b. Ali Kaffâl eş-Şâşî'nin (öl. 365/976) *Delâilü'n-nübüvve*'si ile Ebû İsâ et-Tirmizî'nin (öl. 279/892) Kütüb-i Sitte'den sayılan *el-Câmiu's-sahîh*'ini rivâyet etmiştir.[66]

Saffâr, Ebû Muhammed Fazl b. Ebi'l-Fazl Muhammed b. Ahmed el-Cârûdî'den (öl. ?) de ders almıştır. Ondan İbn Zencûye'nin (öl. 251/865) *et-Tergîb*'ini okumuştur.[67] Bu eser Ferhat Gökçe tarafından yayımlanmıştır.[68]

1.3.2. Öğrencileri

Saffâr kendisi ilim tahsil ettiği gibi kendisi de eğitim faaliyetlerinde bulunmuş ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Saffâr'ın tespit edilebilen öğrencileri burada kısaca tanıtılacaktır. *el-Ensab* isimli tabakat kitabının müellifi Abdülkerîm es-Sem'ânî (öl. 562/1166) Saffâr ile Merv sürgünü sırasında tanışmış ve ondan ders almış bir âlimdir. Sem'ânî *el-Müntehab* isimli eserinde hocalarından bahsederken ilk sırada Saffâr'ın ismini anmaktadır.[69]

Saffâr'ın oğlu Ebü'l-Mehâmid Kıvâmüddîn Hammâd b. İbrâhim es-Saffâr (öl. 576/1180) da onun öğrencisidir. Kaynaklarda Hammâd es-Saffâr'ın; kelâm, fıkıh ve edebiyat alanlarında bilgi sahibi olduğu ve döneminin ileri gelen âlimleri arasında sayıldığı aktarılır.[70] Ebü'l-Mehâmid, Buhara'da Cuma imamlığı görevini yürütmüştür.[71] Onun 576/1180'de Semerkant'ta 83 yaşında vefat ettiği bilinmektedir.[72]

---

64 Sem'ânî, *el-Müntehab*, 1/344; Kureşî, *el-Cevâhir,* 1/74.
65 Sem'ânî, el-*Müntehab,* 1/345.
66 Sem'ânî, el-*Müntehab,* 1/344–345.
67 Sem'ânî, el-*Müntehab,* 1/346.
68 Ferhat Gökçe, *İsnâdlarda Saklı Eserler: Humeyd b. Zencûye'nin (öl. 251/868) Kitâbu't-Tergîb'inin Yeniden İnşâsı* (Ankara: İlahiyat, 2019); Mustafa Yasin Akbaş, "Ferhat Gökçe. İsnâdlarda Saklı Eserler Humeyd b. Zancûya'nın (öl. 251/868) Kitâbu't-Tergîb'inin Yeniden İnşâsı (Ankara: İlahiyat, 2019)", *ULUM* 3/2 (31 Aralık 2020), 487-495.
69 Sem'ânî, *el-Müntehab,* 1/347; a.mlf., *et-Tahbîr,* 1/ 71.
70 Kureşî, *el-Cevâhir,* 2/ 145.
71 Kureşî, *el-Cevâhir,* 2/145; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", 35/462.
72 Zehebî, *A'lâm*, 21/92; Kureşî, *el-Cevâhir,* 2/146.

Saffâr'dan ders almış bir diğer öğrencisi asıl adı Ebü'l-Mehâsin Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özkendî (öl. 592/1196)[73] olan, Kādîhan ismiyle tanınan ünlü Hanefî fakihidir. O, *Fetâvâ Kādîhan* isimli eserinde, söylendiği zaman kişiyi küfre düşürecek sözler hakkında Saffâr'ın görüşlerini aktarmaktadır.[74]

Ebû Süleymân Dâvud b. Muhammed Kâdî Hâlîdî (öl. 493–573) de Saffâr'dan ders almış bir âlimdir. İbnü'l-Müstevfî'nin *Târîhu Erbil* isimli eserinde geçen bilgilere göre Hâlîdî, Saffâr ile Buhara'da pek çok kez görüştüğünü aktarmakta ve hocasından *Câmiu's-Sahîh*'i okuduğunu belirtmektedir.[75]

1.3.3. Eserleri

Ebû İshâk es-Saffâr'ın günümüze iki eseri ulaşmıştır. *Telhîsü'l-edille li-kavâʿidi't-tevhîd* ve *Risâle fi'l-kelâm (el-Fetevâ),* bu eserleridir. *Telhîsü'l-edille,* Saffâr'ın; Ebû Hanîfe, Ebü'l-Abbâs el-Kalânisî, Ebû Hafs el-Kebîr, Mâtürîdî ve Ebû Hafs es-Sagîr gibi birçok önemli âlimin görüşlerini içeren, bu açıdan önemli bir Hanefî-Mâtürîdî kaynağı olan, günümüze ulaşan en hacimli eseridir. Eserin ismi Türkçe'ye *Tevhidin Esaslarını Ortaya Koyan Delillerin Özü* şeklinde çevrilebilir. Ne zaman telif edildiği konusunda kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır. *Telhîs*'in üç ayrı tahkiki yayımlanmıştır. İlk çalışma Londra Üniversitesi'nde 1955 yılında Muiz Goriawala tarafından yapılmıştır. *Telhîs'*in ikici tahkiki 2008 yılında Kahire Üniversitesi Dârü'l-Ulûm Fakültesi, İslâm Felsefesi Bölümü'nde, Abdulfettâh Ahmed el-Fâvî danışmanlığında Hişâm İbrâhim Mahmûd tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. *Telhîs* hakkında yapılan son tahkik çalışması ise Beyrut Alman Şark Enstitüsü (Deutsche Morgenländische Gesellschaft) çalışmaları kapsamında Dr. Angelika Brodersen tarafından yapılarak 2011 yılında iki cilt hâlinde Beyrut'ta neşredilmiştir.

Telhîs incelendiğinde konuların belli bir sistematik çerçevesinde işlendiği, ancak bazı konularda bu sistematiğin dışına çıkılarak özgün bir yaklaşım sergilendiği tespit edilmiştir. Örneğin kelâm ilminde önemli yeri olan isbât-ı vacib konusuna müstakil bir bölüm ayrılmayıp bu konuya kadîm ve muhdesin hakikati

---

[73] Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/ 93; Üzüm, "Saffâr, Ebû İshak", 35/ 462.
[74] Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 264.
[75] İbnü'l Müstevfi, *Târîhu Erbil*, 1/265-266.

anlatılırken değinilmiştir. Aynı şekilde ilahi sıfatlar konusu müstakil bir başlık altında incelenmeyip ilgili konunun geçtiği bölümde ilahi sıfatlar bağlamında açıklamalar yapılması tercih edilmiştir. Örneğin ilim sıfatına ilmin tarifinin yapıldığı bölümde, kelâm sıfatına esmâü'l-hüsna içerisinde ve Kur'ân hakkında açıklamaların yapıldığı başka bir bölümde, yaratma ve rızık verme gibi fiili sıfatlara ise yine esmâü'l-hüsna bölümü içerisinde değinilmiştir. [76]

Saffâr'ın bir diğer eseri *Risâle fi'l-kelâm* olup soru-cevap formatında yazılmıştır. İçeriğinde kırk dört soru bulunmaktadır. Bu kırk dört sorunun kırkı kelâmî konularla alakalıdır. Bu eserin farklı kütüphanelerde değişik isimlerle kayıtlı nüshaları bulunmaktadır. *Risâle fi'l-kelâm*, Rasim Çelidze tarafından farklı üç nüshaya[77] dayanılarak yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.[78]

---

[76] Bilal Taşkın, "Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013), 165-170.

[77] Bu tahkik çalışmasında asıl olarak kabul edilen nüsha Şehit Ali Paşa, nr. 1706/1'da kayıtlı yazmadır, Bibliotheque Nationale de France nr. 4808'de kayıtlı nüsha ile Beyazıd 7886'da bulunan nüshanın ise farklılıkları belirtilmiştir. Bk. Rasim Çelidze, *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-Kelâm Adlı Eseri* (Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 42-43.

[78] Rasim Çelidze, Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-Kelâm Adlı Eseri (Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

İKİNCİ BÖLÜM

2. ALLAH'IN BİLİNMESİ, VARLIĞININ VE BİRLİĞİNİN İSPATI

2.1. Allah'ın Bilinmesi: Mârifetullah

Mârifetullah, "Allah'ın bilinmesi, tanınması" anlamına gelen bir terkiptir. Bu konu her dönemde insanların ilgisini çekmiştir. İnsanın kendisinin ve içinde yaşadığı evrenin yaratıcısını bilme ve tanıma ihtiyacı, aklının ve fıtratının bir gereğidir. Bu bilgiyi elde etmede aklın ve naklin bilgi değeri ve yetkinliği kelâm âlimlerince değerlendirilmiştir. Bu kapsamda peygamber ve vahiy gelmemiş olsa Yüce Yaratıcı'ya inanmanın sadece akla dayanılarak zorunlu olup olmayacağı tartışılmıştır. Ayrıca Allah'ın hangi açılardan bilinebileceği ve hangi açılardan bilinemeyeceği konusunda fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Kelâmcılar arasında tartışılan bu konularda, Hanefî-Mâtürîdî çizgide yer alan Ebû İshâk es-Saffâr'ın hangi görüşü tercih ettiğinin ve savunduğunun belirlenmesi, onun ulûhiyyet anlayışının tespiti açısından önemlidir.

Saffâr'a göre Allah'ı bilmenin yolu, akıl yürütmedir. Çünkü dünyada Allah'ı göz ile görmek mümkün değildir. Oysa bireyler, "*İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?*"[79] âyetinde işaret edildiği üzere başıboş bırakılmamışlardır ve Allah'ı bilmekle sorumlu tutulmuşlardır. Saffâr, âkıl-bâliğ olan bir bireyin en önemli görevinin yaratıcısını bilmek olduğunu ve bunun farz olduğunu savunur. Bu bilmeden kasıt Yüce Yaratıcının zâtını ve mahiyetini bilmek değildir. Fiillerini ve eserlerini gözlemleyerek aklî istidlalle Yüce Yaratıcının varlığı ve birliğini bilmektir. Bu konuda atıf yaptığı kişi, Ebû Hanîfe'dir. Ebû Hanîfe, kişiye vacip olan ilk şeyin yaratıcısını bilmek olduğunu, Allah peygamber göndermemiş olsaydı insanların yine de akıllarını kullanarak

[79] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Kıyâme 75/36.

O'nu bulmaları gerektiğini savunmuştur.[80] Saffâr, insanın yaratıcısını bilme sorumluluğunun gerekçesini, bütün varlıklar içinde insana akıl, anlayış, işitme ve görme gibi kabiliyetlerin verilmesi olarak açıklamaktadır. O, insanın sahip olduğu bu özelliklerle başıboş bırakılmak için yaratılmadığını, yaratılışının mutlaka bir gayesinin bulunduğunu kavrayabileceğini ve akledebileceğini düşümekte ve savunmaktadır. Bir peygamberin daveti olmasa bile insan yine de bunu yapmalıdır.[81]

Saffâr, insanın kendi kendisini yaratmadığına, aklı ve gücü kemal noktasında olsa bile kendisini yaratmaktan âciz olduğuna, bu niteliklerin yokluğu durumunda yaratma fiilinin zaten imkânsız olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca o, insanın kendisini anne babasının yaratmış olamayacağını da belirtir. Çünkü kimi anne babanın çocuk sahibi olmak istemesine rağmen bunun gerçekleşmediği durumlar mevcuttur. Tam tersi olarak çocuk sahibi olmak istemediği hâlde çocuğu olan insanlar da bulunmaktadır. Bu durumlar insanın yaratılmasında anne babanın yaratıcı rolü olmadığını gözler önüne sermektedir. Ayrıca Saffâr, insanın sahip olduğu aklın ortaya koyduğu bilgilerle, yaratılışının rastgele olmadığını da kavrayabileceğini belirtir. Çünkü âlemde ustasız bir bina, kâtipsiz bir kitap ve fâilsiz bir eser mevcut değildir. Burada insanın varlığının kendisinden olmadığına, şayet varlığı kendisinden olsaydı zeval bulmaması gerektiğine de işaret eden Saffâr, âlemden bir parça olan insanın, bunları düşünüp akıl yürüterek bir yaratıcısının olduğuna aklen ulaşabileceğini düşünmektedir.[82]

Saffâr, bu düşüncesini temellendirmek için İmam-ı Âzam'dan rivâyetlerde bulunur. Muhammed b. Sümea'nın Ebû Yûsuf'tan, onun da Ebû Hanîfe'den aktardığına göre İmam-ı Âzam şöyle söylemiştir: "Yaratıcısını bilme konusunda cehalette hiçbir insan için özür yoktur. Yani göklerin, yerin ve kendi nefsinin yaratılışını gören kimsenin bunları yaratanın Rabbi olduğunu bilmesi gereklidir". Saffâr, Hâkim eş-Şehid'in (öl. 334/945) *el-Münteka* isimli kitabında Ebû

---

[80] Beyazizade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 39.

[81] Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd,* thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye, 1432), 1/129-130.

[82] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/129-130.

Hanîfe'nin "Eğer Allah peygamberler göndermemiş olsaydı yine de akıl sahiplerinin onu bilmeleri vacip olurdu"[83] görüşünün yer aldığını da aktarır.

Saffâr bu görüşünü, "Mütekaddimin ve müteahhirinden âlimlerin geneli tasdik etmişlerdir" diyerek temellendirmesine devam eder. O'na göre bu görüşte olan âlimlerden birisi Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in imamlarından Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî'dir. O bu konuda şöyle söylemiştir: "Şüphesiz şeriatin yolu vahiydir. Din'e gelince şüphesiz onun yolu akıldır."[84] Yani insan kendisine ilâhî bir hitap ulaşmasa dahi dinin aslını, değişmeyen yönünü oluşturan yüce bir yaratıcının var ve bir olduğu bilgisine aklî istidlallerle ulaşabilir. Ancak, akılla bilinmesi mümkün olmayan, dinin peygamberden peygambere değişebilen yönünü oluşturan ibadetler ve dini uygulamaları belirleyebilmek için vahiy bilgisi şarttır. Saffâr burada din kavramını, dinin değişmeyen yönü yani marifetullah olarak anlamaktadır. Saffâr, İmam Mâtürîdî'nin akıl yetisine sahip kişilerin yaratıcısını bilmekle sorumlu olduğunu düşündüğünü, bu görüşün Irak âlimlerinin çoğunluğunun görüşü olduğunu bildirmektedir. Ona göre aklî istidlallerde bulunma durumuna ulaşan çocuk (mümeyyiz) ile âkıl-bâliğ olmuş birey, marifetullah konusunda aynı sorumluluktadır, her ikisinin de Allah'ı bilmesi gerekir. Ancak bu sorumluluk şer'î emirleri kapsamamaktadır. Çünkü Yaratıcının varlığı ve O'na inanılması bilgisine, akılla ulaşılabilir, akıl temyiz çağına ulaşınca bu sorumluluk başlar. Oysa ibadet ve dinî uygulamalarla ilgili yükümlülük, çocuğun bülûğ çağına ermesi ile başlar.

Saffâr, Ehl-i sünnet içerisinde, bülûğa ermemiş ancak akıl yetisi gelişmiş çocuklara marifetullahın farz olmadığını savunanlar bulunduğuna dikkat çeker. Saffâr, bu düşüncede olanların, "*Üç kimseden kalem (dinî yükümlülükler) kaldırıldı: Bulûğa erinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan ve şifa buluncaya kadar akıl hastasından.*"[85] hadisini delil olarak kullandıklarını belirtir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) *el-Câmiʿu'l-kebîr* ve *es-Siyeru'l-kebîr* isimli kitaplarında bülûğ çağına erişinceye kadar çocuğun ebeveyninin hükmüne tâbi olduğuna dair açıklamalar olduğunu da aktarır. Daha

---

83 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/131-132.
84 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/132.
85 Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh,* "Hudûd", 22, "Talâk", 11; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Hudûd", 17.

sonra Ebû Hanîfe'nin ashabının hepsinin mümeyyiz çocuğun müslüman olması hâlinde bunun geçerli olacağında ittifak ettiklerine dikkat çeker. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin ikrar ve tasdikin bulunmasından dolayı bülûğ çağına ermeyen akıllı çocuğun da İslâm'a girişinin sahih olduğunu ifade ettiğini ve *"Yedi yaşına girdikleri zaman çocuklarınıza namazı emredin"*[86] hadisinden yola çıkarak akıllı çocuğun da İslam'a davet edilmesi gerektiğini düşündüğünü aktarır.[87] Saffâr'ın klasik kaynaklardan yaptığı bu aktarım ve hatırlatmalar, bülûğa ermemiş ancak akıl yetisi gelişmiş çocuklara marifetullahın farz olduğunu kanıtlamaya yöneliktir.

Anlaşıldığı üzere hem Ebû Hanîfe'nin hem İmam Mâtürîdî'nin hem de Saffâr'ın bu konudaki görüşleri, dini bir tebliğ olmasa dahi insanın aklıyla yaratıcısını bilmesi ve iman etmesi gerektiği noktasında birleşmektedir. Bu görüş, haram ve helâle dair hukukî uygulamaları aklın kavrayamayacağı ancak Allah'ı bilme noktasında sorumluluğun kaçınılmaz olduğu noktasında dikkat çekmektedir. Saffâr'ın Ehl-i sünnet'in önderlerinden gördüğü âlimlerden aktardığı görüşler ve kendisinin yaptığı açıklamalar uyumluluk göstermektedir.

Saffâr, Allah'ı bilme konusunda naklî bilgiyi aklın önüne geçiren, bütün hâllerde aklı nakle tâbi kılan, vahiyden önce eşyanın hüsnü-kubhu akılla bilinemez diyen, Hz. İsa ve Hz. Muhammed arasında fetret döneminde ölen kimseler hakkında ve aynı şekilde kendisine dini davet ulaşmayan kimse hakkında İslam veya küfürle hükmedilemeyeceğini savunan Eş'âriyye, Hâriciyye, Muhakkime, Bişriyye, Merisiyye, Kâşâniyye ve Davudiyye mezheplerini eleştirmektedir. Ona göre bu düşünceler Allah'ın "*İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?*"[88] buyruğuna aykırıdır. Saffâr bu âyeti, "İnsan aklı kâmil ve diğer yetenekleri normal olduğu hâlde ihmal edilerek başıboş mu bırakılacağını sanır?" şeklinde anlar. Daha sonra "*O akıtılan meniden bir damlacık (sperm) değil miydi? Sonra o, alaka (asılıp tutunan zigot) olmuş, derken Allah onu yaratıp şekillendirmiş."*.[89] âyetine dikkat çeker. Kullar anne karnındayken başıboş bırakılmamışlardır, akıl ve diğer yetenekleri normal olarak donatıldıktan sonra da

---

86 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 60.
87 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/133.
88 Kıyâme 75/36.
89 Kıyâme 75/37-38.

başıboş bırakılmayacaklardır, hatta öldükten sonra da başıboş bırakılmayıp diriltilecekler ve adalet üzere hesap göreceklerdir.[90] Onun ısrarla savunduğu, akıl yetisine sahip olan insanın, bu yetiye sahip iken hiçbir şekilde sorumsuz olamayacağıdır. Allah bir peygamber göndermemiş olsaydı bile bu akıl yetisi sebebi ile insanlar, marifetullah konusundan sorumlu tutulacaklardır.

Daha sonra Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Fûrek'in (öl. 406/1015) *Makâlat ani'l-Eş'arî*[91] isimli kitabında Eş'arî'den naklettiği görüşleri ele alır ve değerlendirir. Onun aktarımına göre Eş'arî, kıyamet günü sağlıklı akıl yetisine sahip olmayan delilerin diriltilmesini de diriltilmemesini de caiz görmüştür. Aynı şekilde kendisine dinî davet ulaşmayan kimselerin diriltilmesini de diriltilmeyip hayvanlar gibi yok edilmelerini de mümkün görmüştür. Saffâr'a göre Eş'arî'nin bu görüşü, Allah'ın "*İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?*"[92] âyetine aykırıdır. Ona göre Allah'ı bilmede, nakli aklın önüne geçirenler Kur'ân'dan âyetleri yanlış te'vil ederek delil getirmektedirler. Onların öne sürdüğü delillerden birisi, "*Biz bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz"*[93] âyetidir. Bu âyete dayanarak Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu olduğunu ifade etmektedirler. Oysa Saffâr, Allah'ın hiçbir şekilde bir şey yapmaya zorunlu olmakla nitelendirilemeyeceği görüşündedir. Çünkü ona göre zorunlu tutulmak bir zorunlu kılanı gerektirir. Bu ise Allah hakkında imkânsızdır. Saffâr bu âyette peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceği belirtilen konuların haram ve helâller gibi ibadet ve muamelat kapsamındaki nakille kavranabilecek sem'î bilgi alanındaki hususlar olduğunu; akılla kavranabilen Yüce Yaratıcı'yı bilmeyle ilgili olmadığını düşünmekte ve savunmaktadır.[94]

Burada marifetullahın vücûbiyetinin kaynağı meselesi önem kazanmaktadır. Yani dinî bir tebliğ olmasa da akılla yaratıcının bilinmesinin vacib

---

[90] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/139-140.

[91] "Eserin tam adı *Mücerredü Makālâti'ş-Şeyh Ebü'l-Ḥasan el-Eşʿarî*'dir. Müellif, mukaddimede Eş'arî'nin kelâmî görüşlerinin esaslarını ve delillerini eserlerinden derlediğini, kitaplarında bulunan ifadeleri aynen aldığını, bulamadığı konularda ise onun yöntemini uygulayarak kendisine ait bazı görüşleri kaydettiğini belirtir." Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Mücerredü Makālât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/448.

[92] Kıyâme 75/36.

[93] İsrâ 17/15.

[94] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/140-141.

olmasında, vacib kılan akıl mı yoksa Allah mıdır? Saffâr, eserinde açıkça aklın mûcib (vacib kılan) olamayacağını belirtir. Ona göre "kullar fiillerinin yaratıcısıdır" düşüncesinin yanlış olması gibi "akıl herhangi bir konuda muciptir" sözü de hatalıdır. Saffâr'a göre vacib kılan yine Allah'tır. Aklın mûcib olmaması, kullanılmayacağı anlamına gelmemektedir. Akıllı kişilerin, aklın rehberliğine başvurması gereklidir Aklı bu özellik ve yetkinlikte yaratan O'dur. Burada aklın Allah'ın onu yarattığı işlevde kullanılması gerektiğine dikkat çekilmektedir.[95]

Saffâr'ın marifetullah konusunda yaptığı izahlar İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) bu konuda ortaya koyduğu fikirlerle benzeşmektedir.[96] İki âlimde Allah'ın akılla bilinebileceğini, zâtının ve mahiyetinin bilinemeyeceğini, Allah'ı bilmenin O'nu sınırlandırmadan olacağını savunmuşlardır. Ancak Saffâr'ın eserleri incelendiğinde onun İbn Sînâ'ya atıf yapmadığı tespit edilmiştir.[97]

Saffâr, Ehl-i Hakk'ın marifetullah konusunda Allah'ın insanlara üç kaynağı delil olarak verdiği görüşünde olduklarını belirtir: Göz, kulak, kalp. Bunlardan her biri bir bilgi kaynağını temsil etmektedir. O, şu âyeti görüşüne delil göstermiştir: "*Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.*"[98] Kulak işitilerek kavranacak hususlarda, göz gözlemlenerek algılanacaklarda etkili ve yetkindir. Kalpte akılla aynı anlamda kullanılmakta, aklı temsil etmektedir. Kulak hakkı da batılı da işitir ancak akıl olmadan ikisi arasında ayrım yapamaz, akıl olmadan duyduğu şeyi anlaması bile mümkün değildir. Aynı durum göz için de geçerlidir. Göz gördüklerini anlamlandırabilmek için akla ihtiyaç duyar. Saffâr bu konuyu bir âyetle daha açıklamaya çalışır: "*Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler.*"[99] Ona göre bu âyette bilgi edinme vasıtaları belirtilerek kalbin, dolayısıyla aklın önemi vurgulanmış ve Allah'ın kullarına verdiği bu

---

95 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/133-134; Demir, *Ebû İshak Es- Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 391-393.
96 krş. Mehmet Ata Az, *İlâhî Basitlik Bağlamında Tanrının Bilinebilirliği*, (Ankara: Otto Yayınları,2017), 283-321.
97 Demir, Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi, 216.
98 Nahl 16/78.
99 Âraf 7/179.

nimetlerin kullanılması neticesi bilinmesinin mümkün olduğuna işaret edilmiştir.[100]

Saffâr, marifetullahın zaruri bilgi kapsamında olduğunu iddia edenlerin de bulunduğunu belirtir. Bunlardan biri, Hüseyin b. Fadl el-Belhi'dir (öl. ?). Saffâr onun marifetin Allah tarafından verildiğini, tasdikin ise kul tarafından kesbedildiğini ileri sürdüğünü aktarır. Saffâr, bu görüşün hatalı olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu iddia, kulun marifetullah ile sorumlu olmadığı sonucuna götürecektir. Bu aklen imkânızdır. Bir usul kaidesi olarak "muhale götüren şey de muhaldir".[101]

Ona göre marifetullahın zaruri bilgi kapsamında olduğunu iddia eden diğer grup Fazl er-Rakkâşî (öl. 140/757) ve tâbîlerinin oluşturduğu Fazliyye'dir. Bunlar imanı dilin ikrarından ibaret kabul etmişlerdir. Marifetin ise imandan olmadığını çünkü zaruri olarak var olduğunu düşünmüşlerdir.[102]

Saffâr, Allah'ı bilmenin zaruri bilgi kapsamında olmadığını belirtir ve savunur. Marifetullah zaruri olarak insanlarda bulunuyorsa, bu durumda herkesin iman etmesi ve bu konuda insanlar arasında farklılık bulunmaması gerekir. Oysa inanç noktasında insanlar arasında iman ve inkar gibi farklı tercihlerin bulunması, marifetullahın zarûrî olmadığını kanıtlar niteliktedir. Saffâr, "*Böylece biz İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun.*"[103] âyetine işaret ederek inancın oluşmasının Allah'ın verdiği yeteneklerin kullanılmasıyla mümkün olduğuna dikkat çeker.[104] Bu durumda ona göre marifetullah, kulun hiçbir tasarrufta bulunmadığı vehbî bir bilgi değil kulun gayreti neticesinde ortaya çıkan kesbî bir sonuçtur. Allah, marifetullah bilgisini doğrudan insanların aklına yerleştirmemiş ancak onlara verdiği kulak, göz, akıl gibi bilgi edinme vasıtalarını kullanarak kâinattaki eserlerini temaşa edip varlığı ve birliği bilgisine ulaşabilecekleri bir sistem kurmuştur. Kul, Allah'ı tanımak için aklını kullanarak gayret göstermelidir.

---

[100] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/142-143.
[101] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/724.
[102] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/724; Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 130.
[103] En'am 75.
[104] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/36.

Saffâr, Allah'ın kıyas işlemi ile bilinemeyeceğini savunur. Zira kıyas bir şeyin başka bir şeye benzetilmesinden ibarettir. Kıyasta bir karşılaştırma ve benzetme söz konusudur. Onun aktarımına göre hastalıkla ilaç arasında benzerlik kurduğu için Arapça'da doktor, "kâis" olarak anılmaktadır.[105] Saffâr, Allah'ın bu dünyada görülemeyeceğine ve Allah'ın herhangi bir şeye kıyas edilemeyeceğine dikkat çeker. Bunun mümkün olmama sebebini ise şöyle açıklar: "Kim Allah'ı gördü ise ona bir şeyi takdir ediyordur. Şüphesiz bu takdir etmede sınırlandırma vardır. Sınırlandırmada ise belli sınır ve son vardır, sonlu olan ise eksiktir. Oysa âlemin ilahı noksanlardan münezzehtir." Saffâr burada tenzihi bir yaklaşımla Allah'ın hiçbir şekilde sınırlandırılamayacağını ortaya koymuş ve düşüncesinin devamında "Asıl ve fer arasında kıyas olmaz. Allah ile hangi şey kıyas edilebilir? "[106] diyerek Allah'ın kıyas yoluyla değil akılla bilinebileceğini savunmuştur. Ona göre Allah'ı bilmenin yöntemi benzetme işlemi değil, akıl yürütmedir.

Saffâr, Karamita'nın *istidlal biş-şahid ale'l-gâib* yöntemi ile Sâni'in yani Allah'ın bilinmesine itiraz ettiklerini, bunun kıyas olduğunu ve Allah'ın kıyasla bilinemeyeceğini savunduklarını aktarır. Karamita'nın bu iddaları karşısında Saffâr, kıyasın ne olduğu konusunda onların cahil olduklarını düşünmektedir. Kıyas, dilde ölçme, takdir, eşitlik, bir şeyin başka bir şeyle denk sayılması gibi anlamlara gelmektedir. Fıkıhta ise fer'in belli bir aslın yerine konması anlamında kullanılır. Saffâr kıyasın bu şekilde açıklamasını yaptıktan sonra akıl yürütmenin, istidlalin, kıyastan farklı olduğunu ifade eder. Ona göre istidlal, hazırda bulunanın hislerden gizli kalana işaret etmesi şeklinde bir akıl yürütme işlemidir. Fiilin faile, kitabın kâtibe ve hâdisin muhdise işareti, istidlal işlemidir. Bir sonucu, kitabı veya binayı gören kişi, bu sonucu ortaya çıkaran fail, kâtip ve ustayı gözüyle görmese de aklen kavrar. Bu açıklamalardan sonra Saffâr, "İstidlal işleminin neresinde kıyas var?" sorusu ile Karamita'ya meydan okumaktadır. Ona göre bu kimseler bunu zaten fark etmeyecek ve anlamayacaktır, gözleri kör ve kalpleri mühürlüdür.[107]

---

[105] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/183.
[106] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/183.
[107] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/185-186.

Saffâr, Allah'ın bu dünyada görülemediği gibi hislerle de bilinemeyeceğini savunur. Çünkü duyu organlarının kapsamı ve bilgi alanı sınırlıdır. Hiçbir şekilde bir sınırı bulunmayan Yüce Yaratıcı'nın bu sınırlı duyular ve hislerle idrak edilmesi mümkün değildir. Mevcûdiyeti sonsuz olan Allah, duyu organları ile algılanmaktan münezzehtir.[108] Kaynaklarda Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin "Allah vardır ve her var olanın görülmesi câizdir"[109] düşüncesi dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda Saffâr, Eş'arî'nin Allah görme anlamında algılanabilirdir dediğini Ebü'l-Abbas Kalânîsî'nin ise bunun câiz olmadığını düşündüğünü aktarır ve Kalânîsî'nin görüşünün isabetli olduğunu belirtir. Çünkü Kalânîsî Allah'a temasın imkânsız olduğunu, hangi yönden olursa olsun Allah için hislerle algılanmak vasfının imkânsız olduğunu düşünmektedir. Zira hislerle algılanır olma vasfı teşbihe götürecektir, Allah'ın yaratılmış varlıklara benzetilmesi ise doğru değilidir.[110]

Saffâr, Allah'ın bilinemeyeceği iddiasından da bahseder. Ona göre heva ehlinden olan Muhayyire/Vâlihiyye[111], Allah'ın hakikat olarak bilinemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Bunlar, "Allah'ın varlığı diğer varlıklar gibidir" veya "Allah'ın varlığı diğer varlıklar gibi değildir" demenin doğru olmadığını, "Varlığı diğer varlıklar gibidir" sözünde teşbih, "Diğer varlıklar gibi değildir" sözünde imkânsızlık olduğunu ileri sürmüştür. Yine bu grup, bu dünyada bir mevcudun ancak varlıkta bir diğerine benzemekle bilinebileceğini, bunun Allah hakkında mümkün olmaması nedeniyle mârifetullaha ulaşılamayacağını savunmuştur.[112] Saffâr, Vâlihiyye'nin bu düşünceleri karşısında Allah'ın var olduğunu söylemenin benzeşmeyi gerektirmeyeceğini belirtir. Burada cevher ve arazı örnek gösteren Saffâr, cevherin kendi nefsi ile kāim olduğuna, arazın ise cevher ile kāim olduğuna, cevher ve araz arasında böyle bir ihtilaf varken bu ikisinin varlığı noktasında herhangi bir şüphenin olmadığına dikkat çeker. Bu doğrultuda Allah'ın

---

[108] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/184.
[109] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne (Dinin İnanç İlkeleri)*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 28; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* 92.
[110] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/184.
[111] Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasan el-Irakî el-Hanefî, *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyği ve'z-Zendaka (Sapıklar ile Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri)*, nşr. Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961), 80.
[112] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/218.

varlığının başlangıcı olmadığını, diğer varlıkların ise bir başlangıcının olduğunu ifade eden Saffâr aralarında benzeme olmadan da varlıkların bilinebileceğine işaret etmektedir.[113]

Saffâr, yine Muhayyire/Vâlihiyye'nin şayet Allah bilinebilirse bunun O'nun sınırlandırılması anlamına geleceğini düşündüklerini, bu düşüncelerine dayanak olarak da "*Onlar ise bilgice Allah'ı kavrayamazlar"*[114] âyetini delil gösterdiklerini aktarır. Saffâr'a göre bu âyette Allah'ın muradı, zâtı için sınırlandırma olamayacağını ilan etmektir. Yoksa bu âyet Allah'ın bilinemeyeceği sonucuna götürmez. Allah'ı bilmek, O'nu kapsama ve kuşatma olmadan gerçekleşebilir. Allah'ı hakkıyla bilen kimse, O'nu kuşatamayacağını bilir.[115] Eleştirdiği ilim tanımlarında da bu konuya değinen Saffâr "ilim malumu olduğu gibi idrak etmektir" tanımlamasının güçlü olmadığını belirtir. Zira bu tanım Allah'ı bilmeye uyarlandığında Allah'ın müdrik olmasının caiz olmadığını, çünkü kavramak ve idrak etmenin bir şeyi kapsayıcı bir şekilde bilmek demek olduğunu ve bu durumun Yüce Yaratıcı hakkında mümkün olmadığını ifade eder. Netice itibariyle Saffâr'a göre Allah'ı kapsayıcı bir şekilde bilmek mümkün değildir ancak bu Allah'ın hiçbir şekilde bilinemez olduğu anlamına da gelmez.[116]

Saffâr, Muhayyire/Vâlihiyye'nin Allah'ın bilinemeyeceği görüşünü reddetmek için kendi görüşünü âyetlerle destekler. Bu doğrultuda "*Bil ki, Allah'tan başka tanrı yoktur.*"[117] âyetine dikkat çekerek Allah'ın kendisini bilmeyi emrettiğini belirtir. Şayet Allah'ı bilmek imkânsız olsaydı bu âyetle kullarının bilmekle sorumlu tutulması mâkul olmazdı. Ona göre Allah'ın bilinebileceğine, O'nun zâtını, sıfatlarını ve isimlerini içeren bütün Kur'ân âyetleri delildir. Allah'ın isim ve sıfatları âyetlerde bizlere öğretilmiştir. Bu âyetlerde öğretildiği şekilde Allah'ı bilerek, Allah'ı hakkıyla tanımış oluruz.[118] Bu görüşler, Ebû

---

113 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/218-219.
114 Tâhâ 20/110.
115 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/219.
116 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/84; Demir, *Ebû İshak Es- Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 334.
117 Muhammed 47/19.
118 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/221-222.

Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'de yer alan "Kendisini kitabında tüm sıfatları ile tanıttığı üzre Allah'ı hakkıyla biliriz."[119] tespitinin açıklaması gibidir.

Saffâr, marifetullah konusunda yaratılış itibariyle sınırlı olan insanın Allah'ın zâtını bilemeyeceğini ancak varlığını, birliğini, sıfatlarını ve fiillerini bilebileceğini düşünür. Bu konuda eserleri incelendiğinde Allah'ın sıfatlarla muttasıf olduğu[120], herhangi bir şeyle sınırlandırılamayacağı[121], O'nun benzeri hiçbir şeyin olmadığı[122] gibi konular üzerinde durularak Allah'ın hangi açılardan bilinebileceğine âdeta bir sınır çizilmektedir.

Saffâr, Mu'tezile'nin her mükellefin nefsinde onunla rabbini bildiği hâtırların (sezgi-içses) olması gerektiğini savunduklarını belirtir ve bunu kabul edilemez bulur. Bu sözlerin batıl olduğunu ifade ederek hâtırların hakka çağırdığı ve batıla çağırdığı pek çok durum olduğunu belirtir ve bu ikisinin arasını ayırmanın mümkün omadığına dikkat çeker. Ayrıca Saffâr, Allah'ın hâtırla bilinmesinin nazar ve tefekkürün devre dışı bırakılması anlamına geleceğini, bunun da nazar ve tefekkürü emreden âyetleri inkâr etmeye götüreceğini düşünmektedir. Bir de Allah'ın hâtırlarla bilinmesinde şüphe durumunun ortaya çıkacağını, marifetullahta ise şüphenin küfür olduğunu ifade etmektedir. Bu düşüncesini Allah'ın bazı âyetlerde kâfirleri şüphe ile vasıflandırdığını[123] belirterek güçlendirmektedir.

Yukarıda yapılan açıklamalar üzerine bazı Mu'tezilîlerin verecek cevap bulamadıkları ve hâtır düşüncesinden döndükleri ancak bu sefer de marifetullahın zaruri olduğunu iddia ettikleri belirtilir. Daha önce de açıklandığı üzere Saffâr marifetullahın zaruri bilgi kapsamında olduğu iddiasını reddetmekte ve böyle bir durumda bütün insanların mümin-kâfir diye ayrılmadan eşit olması gerekeceğini, oysa bunun böyle olmadığını belirtmektedir.[124] Saffâr'ın bu konuda dayandığı temel düşünce zaruri bilgilerde insanlar arasında ihtilafın bulunmayacağıdır. O'na

---

[119] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber,* 75
[120] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 2/656-657.
[121] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/183.
[122] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/262.
[123] En'âm 6/2.
[124] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/185.

göre marifetullah konusunda insanlar arasında ihtilafın bulunması bu bilginin zaruri bilgi kapsamında olmadığını ortaya koymaktadır.

Marifetullahta şüphenin güzel olduğunu, kim marifetullah konusunda şüphe içinde ölürse mü'min olarak öleceğini savunan bir gruba da değinen Saffâr, bunları aptal olmakla niteler. Ona göre bu düşünce apaçık küfürdür. Çünkü Allah marifetullah konusunda cehalet ve şüphe içinde olanları mazur görmemiştir, bunlar ise mazur görmektedir.[125]

Sahih bir iman için doğru bir marifetin olması gerektiği düşüncesi Ebû Hanîfe'nin eserlerinde de karşımıza çıkmaktadır. *el-Âlim ve'l-müteallim'*de Hristiyan, Yahudi ve Mecusilerin tanrı tasavvurlarına değinilerek her ne kadar söylemde bir ilaha inandıkları iddiası olsa da onların inancı İslam'daki Allah inancı ile aynı değildir. Yahudilerin Üzeyir'i tanrının oğlu olarak tasavvurları İslam'dan ayrılmaktadır. Aynı şekilde Hristiyanların Allah'ın Hz. İsa'nın cesedine hulul ettiğine yönelik teslis inançları da İslam'ın tevhid inancından farklıdır. Ebû Hanîfe, bu inanç sahiplerinin Allah'a gereğince iman etmiş olmadıklarını ve marifetullah konusunda hataya düştüklerini belirtir.[126]

Netice olarak Saffâr, Allah'ın aklın delilleriyle bilinebileceğini, bu bilmede herhangi bir uyarıcı gelmese de aklın sorumlu olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın hislerle ve kıyas yoluyla bilinmesinin mümkün olmadığını gerekçeleriyle açıklamıştır. Allah'ı bilmede akıllı insanın sorumlu olduğunu, bu sorumluluğun naklî bilgi olmasa da var olduğunu, hatta büluğa ermemiş akıllı çocukların dahi bu konudaki sorumluluğunu belirtmiştir. Kelâm yöntemi olarak İmam Mâtürîdî'nin izinde giden Saffâr din-şeriat ayrımı yaparak dini sorumlulukta aklın ve naklin fonksiyonunu kesin çizgilerle ortaya koymuştur. Allah'ın bilinemez olduğunu iddia eden Vâlihiyye/Muhayyire olarak isimlendirdiği grubun düşüncelerinin yanlışlığını aklî ve naklî deliller vasıtasıyla ortaya koymuştur. Allah'ı bilmenin zaruri bilgi kapsamında olmadığını, böyle bir durumda imanla mükellef tutulmanın olamayacağını ifade etmiştir. Allah'ın bir sınırlandırma olmadan

---

[125] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/ 185, 279.
[126] Öz, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, 30.

âyetlerde kendisini tanıttığı şekilde bilinmesinin mümkün olduğunu ispata çalışmıştır.

2.2. Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib

Saffâr, Allah'ın varlığını ispat hususunda herhangi bir isimlendirmeye gitmemiştir. Burada Allah'ın varlığını ispatta sistematik kelâm kitaplarında yer alan delillerden Saffâr'ın eserlerinde tespit edilenler başlıklar hâlinde incelenecektir. Bu sayede Saffâr'ın bu konuya bakışı belirlenmeye çalışılacaktır.

2.2.1. Hudûs Delili

Hudûs, sonradan meydana gelmek anlamında Arapça bir kelimedir. Varlık âleminin bir zamanlar yokken sonradan meydana gelmesi durumunu ifade eder. Bu kelimeden; sonradan ortaya çıkan, yaratılmış olan anlamında hâdis, hâdisi meydana getiren anlamında muhdis, yokken var olma, sonradan meydana gelme gibi varlıkların sıfatı olan hades kelimeleri türemiştir.[127] Bu kavrama dayanan, Allah'ın varlığını ispatlamak için kullanılan delillerden birinin adı, hudûstur.

Saffâr'ın bu delili kullanış biçiminden bahsetmeden önce hudûs delili hakkında genel bilgiler verilmesi, konunun anlaşılması açısından yararlı olacaktır. Hudûs delili, âlemin sonradan meydana geldiğine ve var olmak için onu var edecek bir yaratıcıya, bir ilk sebebe ihtiyacı olduğu ve bu yaratıcı olmaksızın âlemin var olmasının mümkün olmadığı düşüncesi üzere bina edilir.[128] Bu delil, kelâm kitaplarında genellikle şu önermeler kullanılarak açıklanmaya çalışılır:

"a.) Âlem hâdistir.

b.) Her hâdisin bir muhdisi vardır.

c) Âlemin de bir muhdisi vardır ki Allah Teâlâ'dır."[129]

Saffâr, âlemi tanımlarken "Allah dışında kalan her şeyin ismi" ifadesini kullanır. Çünkü ona göre alâmet kökünden gelen âlem, Allah'ın varlığına ve

---

[127] Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/304.

[128] Hudûs delili hakkında kapsamlı açıklamalar için bk. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâm'da Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

[129] Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 83.

birliğine işaret ve delildir. O, eserin sahibine yani yapıcısına işaret edeceğini belirterek âlemin de bir yapıcısı olduğuna dikkat çeker. [130]

Saffâr, hudûs delili kapsamında kaynağı âleme ve âlemin sonradan yaratılmışlığına dayanan birçok delil kullanır. Örneğin cevher araz delili, değişim delili ve sebep illet delili bunlardandır. Saffâr'ın kullandığı bu delillerin hepsi âlemin sonradan yaratıldığı aslına dayanmaktadır. Şimdi burada sırayla kullanılan bu deliller incelenecektir.

2.2.1.1. Cevher-Araz Delili

Saffâr, hudûs delili kapsamında öncelikle âlemi oluşturan unsurları analiz ederek işe başlamış ve buradan hareketle âlemin sonradanlığını ispatlamaya çalışmıştır. O, âlemde müşahede edilen varlıkları cevher, cisim ve araz olarak sınıflandırmış ve sonra bunları açıklamıştır. Buna göre cevher dilcilere göre "bir şeyin aslı" anlamına gelir. Kelâmcılar ise cevheri "nefsi ile kāim olan şey" olarak tanımlamıştır. Cisim ise "cevherlerin biraraya gelerek oluşturdukları belirli sınırları olan bir yapıdır". Saffâr burada Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî'nin cismin uzunluğu, genişliği ve derinliği olan üç boyuttan oluştuğunu kabul ettiğini, bunun dışında cismin altı, sekiz, on iki, otuz altı boyuttan oluştuğunu kabul eden görüşlerin de var olduğunu belirtir. Ona göre ise iki cevherin bir araya gelmesi, cisim olarak isimlendirilmesi için yeterlidir. Araz ise kendi kendine var olması mümkün olmayan, var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan cevher ve cisimlerin sıfatıdır.[131]

Âlemi oluşturan unsurlar açıklandıktan sonra arazların bir mahal olmadan bulunamaması gerçeğinden yola çıkılarak arazların hudûsu ispata çalışılır. Arazların hudûsu kabul edilince arazlarsız bulunamayan cevher ve cisimlerin de hâdis vasfına sahip olacakları tabii olarak kabul edilmiş olur.[132] Saffâr, âlemi oluşturan en küçük parçaların sonradanlığını ispat ederek onların birleşiminden oluşan âlemin de sonradanlığını ispatlamaya çalışır.[133]

---

[130] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/191.
[131] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/222-229.
[132] Topaloğlu, *İsbat-ı Vacib*, 83-89.
[133] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/223-229.

"Cevher-araz delili ile âlemin hudûsunun ispat edilebilmesi için göz önünde bulundurulması gereken dört husus vardır. Bunlar;

a.) Arazların isbatı

b.)Arazların hâdis oluşunun isbatı

c.) Cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağı

d.) Hadislerin geriye doğru nihayetsiz devam edemeyeceği."[134]

Açıkladığı cevher-araz delilinin kelâmcıların geneli tarafından Allah'ın varlığını ispatlamak için kullanıldığını belirten Saffâr, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul etmeyenlere veya arazların cevherler olmadan bulunabileceğini iddia edenlere karşı bu delilin güçlü olmadığını düşünür.[135]

2.2.1.2. Değişim Delili (Teġayyürât تغيرات)

Saffâr, Allah'ın varlığını ispatta cevher-araz delilinin, bunların varlığını reddedenler için kullanılmasının doğru olmayacağını ve bu delilin öncüllerinin tek tek ispatlanmasının güçlük oluşturacağını belirttikten sonra Allah'ın varlığının en açık en güzel ve tecrübe edilebilir bir şekilde değişim delili ile ispatlanabileceğini ifade eder. Bu delili Hz. İbrahim'e dayandırmaktadır. O'na göre bu delil Rabbânî bir ilham ile Hz. İbrahim'e öğretilmiştir. Saffâr burada *"İşte bunlar, kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz delillerimizdir."*[136] âyetine işaret ederek Kur'ân'da Hz. İbrahim'in kavmini tevhid inancına davet ederken kullandığı delillerle bağlantı kurmaktadır.[137] "Âyette geçen ve delil diye tercüme edilen hüccet kelimesi kesin delil manasına gelmektedir. Hz. İbrahim'e verilen hüccetten maksat ona ilham edilen tefekkür, muhakeme ve mukayese gücüdür. Onun ay güneş ve yıldızlar karşısındaki tutumu ile müşriklere karşı vermiş olduğu mücadelede göstermiş olduğu deliller ve diğer mucizeler bu cümledendir."[138] Hz. İbrahim'in kavmine güneş, ay ve yıldızları örnek göstermesi ve onların dikkatini bu varlıklarda

---

[134] Topaloğlu, *İsbat-ı Vacib*, 85.
[135] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/214-215.
[136] En'âm 6/83.
[137] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/215.
[138] Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 137.

meydana gelen değişime yönlendirmesi bu değişimleri gerçekleştiren aşkın bir zâtın var olduğunu ispatlamak içindir.

Buradan hareketle denebilir ki değişime maruz kalmak hudûs alâmetidir. Doğmak, büyümek, güç olarak zirveye ulaşmak, durağanlaşmak, zayıflamak gibi durumlarla karşı karşıya olan insan kendi bedeninde meydana gelen bu değişimlere müdahale edemediğini farkederek bunları bir yaratan olduğu bilgisine ulaşabilir. Değişime uğrayan tüm varlıklar hâdistir ve asla değişime uğramayan bir muhdis tarafından yaratılmıştır.

2.2.1.3. Sebeplilik Delili

Saffâr, kâinatta gözlemlenen her şeyin kendisini ortaya koyan bir varlığa işaret ettiğini düşünür. Yani bu âlemde bir şeyin meydana gelmesi hâricî bir güç olmaksızın mümkün değildir. Bir kitabın sebebi onu yazan yazardır. Hiç kimse mürekkebin dökülerek anlamlı bir yazı oluşturacağını kabul etmez. Yahut bir bina onu bina eden ustası olmadan tasavvur edilemez. Bütün bunlar nasıl var olan bir şeyin öncesinde bir sebebin olmasını gerektiriyorsa şu muhteşem âlemin onu meydana getiren bir sebebi, bir illeti olmadığı düşünülemez.

Saffâr, kendisinde hudûsün imkânsız olduğu zât dışında hâdis olan herşey için bir muhdisin olması gerektiğini düşünmektedir. Burada "*Acaba onlar bir yaratıcı bulunmadan mı yaratıldılar, yoksa yaratıcı kendileri midir?"*[139] âyetine dikkat çekerek Allah'ın insanları bu konu üzerinde düşünmeye sevk ettiğini ifade eder. Zira insan için dünyaya geliş serüveni herkesçe malum olduğu için bireyin kendisinin yaratıcı olması söz konusu olamaz. Aynı şekilde en basit nesne dahi onu meydana getiren bir fail olmadan tasavvur edilemez. Bütün bunlar, âlemin ve yaratılışı mükemmel olan insanın, varlığı hâdis olmayan bir yaratıcı tarafından meydana getirildiği sonucuna götürür.

Saffâr daha sonra "Ortaya çıkaranı olmayan bir ürünü kim görmüştür?"[140] sorusunu sorarak aklın bunu kesinlikle kabul etmeyeceğine dikkat çeker. Bu, insanın âlemi gözlemleyerek bir yaratıcısının olduğunu kabul etmesinin akli bir gereklilik olduğunun ifadesidir. Saffâr sözlerine şöyle devam eder: "Sonradan

---

[139] Tûr 52/35.
[140] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/316.

meydana gelen şeyler (hâdisât) gözlemlendiği zaman bil ki onlar için varlığı daimî ve varlığı zorunlu ezelî bir muhdis vardır."[141] O muhdiste şüphe yok ki Yüce Allah'tır.

2.2.2. Gaye-Nizam Delili

Bu delil, evrende gözlemlenen varlıkların gelişigüzel, rastgele olmadığı, bir ölçü ve düzen içerisinde hareket ettiği düşüncesinden yola çıkarak bu düzeni sağlayan bir yaratıcının var olduğunu ispatlamayı amaçlayan bir delildir. Gaye-nizam delili Allah'ın varlığını isbat gayesi taşıyan diğer delillere nazaran daha çok tecrübe ve müşahedeye dayandığı için insanların daha kolay kavrayacakları bir delildir.[142]

Saffâr, âlemin yaratılışı üzerine birtakım değerlendirmelerde bulunur. Ona göre âlem Allah'ın hikmeti ile yaratılmıştır. Hikmetin açıklamasının ise "*Yedi göğü ve yerden de onların benzerlerini yaratan Allah'tır. Allah'ın gücünün her şeye yettiğini ve yine Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını bilesiniz diye O'nun buyruğu gelip, bunlar arasında (bütün evrende) sürekli gerçekleşir.*"[143] âyetinde yapılmıştır. Ona göre âlem gözlemlendiği zaman, bütün mahlûkatın sonsuz bir güce, hikmete ve olmasaydı diğer varlıkların hiçbirinin var olamayacağı bir yaratıcıya işaret ettiği anlaşılır.[144]

Saffâr, âlemdeki hiçbir şeyin gelişigüzel, gayesiz ve rastgele (جزافا) yaratılmadığını insanın aklıyla bilebileceğini vurgular. Zira âlemde ustasız bir binanın, kâtipsiz bir kitabın olması mümkün değildir.[145] Yani kimse inşaat malzemelerinin rastgele biraraya gelerek bir bina oluşturduğunu veya harflerin gelişigüzel sıralanmasıyla bir kitabın meydana geldiğini iddia edemez. Buradan hareketle diyebiliriz ki etrafındaki hayran olunacak şu düzeni gören insan, âlemin yaratanı olmaksızın meydana geldiğini ileri süremez.

Saffâr, meseleye bir de âlemdeki varlıkların bir kısmının önce bir kısmının sonra yaratılması ve bunların birbiri için bir faydalanma oluşturması açısından

---

141 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/316.
142 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), 65.
143 Talâk 65/12.
144 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/322-323.
145 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/130.

yaklaşır. Varlıkların bir kısmının erken (عاجلاً), bir kısmının geç (آجلاً) yaratılmasının bir hikmet eseri olduğuna dikkat çekerek bu durumun, bunu gerçekleştiren bir yaratıcının olduğuna işaret ettiğini düşünür. Aynı düşüncenin Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî tarafından da ifade edildiğini belirterek onun âlemdeki bu nizamın bir yaratıcının tedbiri neticesi olduğunu belirttiğini ifade eder.[146]

Beyâzizâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin Allah'ın varlığını isbat sadedinde aklın yük dolu bir geminin dalgalı bir denizde bir kaptanı olmadan rotasında hareket etmesini imkânsız gördüğü gibi bir nizam içinde devam eden bu âlemin de bir yaratıcısı olmaksızın mevcudiyetinin imkânsız olduğunu ifade eder. Beyâzizâde, Ebû Hanîfe'nin verdiği bu örneklerin hudûs ve imkân delillerine yakın olduğunu düşünmektedir.[147] Ancak biz bu örneklerin gaye ve nizam delili için daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Zira nasıl gemiye nizam veren, onun rotasında hareket etmesini sağlayan bir kaptan varsa âlemdeki muhteşem nizamı da tesis eden bir yaratıcı vardır.

2.3. Allah'ın Birliği: Tevhid

İnsanlar aklî düşünce yoluyla bir yaratıcısının olduğu fikrine genel olarak ulaşabilmiş ancak bu yaratıcının bir olduğu konusunda ortak bir inanç benimseyememiş ve ulûhiyyeti birden çok tanrıya ya da değişik varlıklara izafe edebilmiştir. Saffâr, yaratıcının birliği hususunda ihtilaf eden bu zümrelerden eserinde bahseder ve bunlara karşı aklî ve naklî delillerle yaratıcının birliğini ispatlamaya çalışır. Bu bağlamda Saffâr'ın Kur'ân'dan birtakım deliller getirdiği ve aklî olarak da "burhân-ı temânû" delilini kullandığı tespit edilmiştir.

Saffâr'ın yaratıcının birliği konusunda aykırı görüşte olduğunu belirttiği gruplardan ilki Seneviyye ve Mecûsîlerdir. Seneviyye hayrı ve şerri yaratan iki yaratıcı olduğunu, Mecûsîler ise nur ve zulmet olmak üzere iki yaratıcı olduğunu, hayrın nur tarafından, şerrin ise zulmet tarafından yaratıldığını iddia etmişlerdir.[148] Seneviyye ve Mecûsîlerin bu inancına benzer şekilde kadîm ve hâdis olmak üzere ikili tanrı anlayışını benimseyen Ahmet b. Hâbıt (öl. 232/846-47) ve taraftarları da

---

[146] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/325-327.
[147] Beyazizade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, 40.
[148] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/458.

Saffâr tarafından Allah'ın birliği konusunda eleştirilenler arasındadır.[149] Tevhid inancına aykırı görüşe sahip olduğu belirtilen ve eleştirilen bir diğer grup Hristiyanlardır. Saffâr, Hristiyanların Yâkubiyye, Nesturiyye ve Melkaiyye fırkalarından bahseder ve bunların tanrının baba, oğul ve kutsal ruh olmak üzere üç unsurdan oluştuğu yönündeki teslis inançlarına değinir. Hristiyanların bu inançta olduklarına Kur'ân'dan da delil getirir. Burada *"Andolsun ki 'Allah üç unsurdan biridir' diyenler de kâfir olmuşlardır..."*[150] âyetine işaret ederek bu inancın İslâm'ın tevhid anlayışına aykırı olduğuna dikkat çeker.[151] Saffâr, Hristiyanların İlah'ın Mesih'e hulul ettiği düşüncesine benzer şekilde Gulât-ı Revâfız'ın sahip olduğu İlah'ın imamlara hulul ettiği düşüncesini de tevhide aykırı bulmuş ve eleştirmiştir.[152]

Saffâr, Allah'ın birliğini ispatta naklî delil olarak "*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.*"[153] âyetini dikkatlere sunar. Ona göre bu âyet sayıca ilahların çok olması durumunda yeryüzü ve gökyüzünün kısaca yaratılmışların mevcûd olmayacağı sonucuna götürür.[154] Görünen bu âlemin var olması ve düzen içinde bulunması, yaratıcının birliğinin delili olarak kabul edilmiştir. Burada "*Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.*"[155] âyetine de işaret edilerek şayet ilah birden fazla olsaydı herbirininin yaratmasının farklı olacağı ve hiçbirinin diğerinin yarattığı üzerinde tasarrufta bulunamayacağı durumu üzerinde durulur. Böyle olması hâlinde birbirlerine müdahale edemeyeceklerdir, bu ise güçlerinin sınırlı olduğu anlamına gelir. Gücü sınırlandırılmış olan bir varlığın ilah olarak anılması ise mümkün değildir. Saffâr, bu açıklamalarıyla dünyanın düzen ve intizam içinde varlığını sürdürmesinin âlemin yaratıcısının bir ve eşsizliğine delil olduğu kanaatindedir.[156]

---

[149] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/604.
[150] Mâide 5/73.
[151] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/402-403.
[152] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/404-405..
[153] Enbiyâ 21/22.
[154] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/329.
[155] Mü'minûn 23/91.
[156] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/330.

Saffâr Allah'ın birliğini ispat etmede aklî bilginin kullanılmasını da gerekli görmektedir. Naklî bilginin de kullanılmasının mümkün olduğunu ancak bu konuda aklî bilginin daha genel geçer olduğunu düşünmektedir. Zira Kur'ân'a inanmayan birine Kur'ân'dan delil getirmenin uygun olmayacağını belirten Saffâr bilakis onlara Allah'ın öğrettiği yoldan akılla delil getirilmesinin gerekli olduğunu düşünmektedir.[157]

Saffâr, Mu'tezile'den Ebü'l-Kāsım el-Kâbî'nin de aklî delil getirmenin gerekliliğini belirttiğini aktarır. Kâbî, birlik üzerine ziyade kabul edilirse ve ikisinin de gücünün kâmil olduğu varsayılırsa o hâlde ziyade olanın varlığına delil getirmesinin gerekli olduğunu söyler. Kendisinin bilinmesine delil getirmeyi terk ederek bilinme kapısına set çekmenin muhal olduğunu belirterek (ziyade olan) kendisine delil getiremediği zaman bunun Allah'ın bir olduğuna delil olacağını ifade eder. Saffâr, bu yolla delil getirmenin zayıf olduğu kanaatindedir. Çünkü bu konuda tartışılan kişi benim bu konuda bir delilim var derse, o zaman delilinin olmadığını veya bâtıl olduğunu ispat etmek gerekecektir. Bir de bir konuda delilin bulunmaması, ispatlamak istenilen hususun yok olmasını gerektirmeyecektir.[158]

Saffâr yaratıcının birliğini aklî olarak ispatlamak için *burhân-ı temânû* deliline başvurarak, tanrının birden fazla olması durumunda karşılaşılacak durumlardan bahseder. Tanrının birden fazla olması durumunda, biri diğerinin varlığını yok etme yoluna gidecektir. Bunların iş birliğine gidip aynı eylem üzerinde birleşmeleri veya birinin diğerini engellemesi durumları da ihtimal dâhilindedir. Saffâr mülk ve idarede ortaklığın eksiklik alameti olduğunu düşünmektedir. Ona göre var olduğuna inanılan birden fazla yaratıcı bir şeyi icad etme hususunda birbirlerini engelleselerdi o zaman şimdi var olan hiçbir şey olmazdı.[159] Birden çok yaratıcının bulunduğu ve bunların aralarında anlaşmış olabileceği ihtimali de hatalıdır. Ona göre her varlığın mevcûd olmada sürekli olması, yaratıcının tek ve eşsiz olduğuna delildir. Şâyet iki yaratıcının var olduğu ve ikisinin de her var olanın var olması üzerine anlaştıkları kabul edilirse bu durumda birbirlerini durdurmada acziyet içinde oldukları ortaya çıkar. Saffâr

---

[157] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/330-331.
[158] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/331.
[159] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/328-329.

acizliğin âleme ilah olmaya engel bir nitelik olduğunu belirtir. Eğer ilahlar birbirini durdurmaya güç yetiriyorlarsa bu durumda her birinin diğerine gücü yetecektir, oysa ilahın başkasının gücüne boyun eğmesi muhaldir. Ona göre mağlup durumda olan ilah olarak anılmaz. Çünkü başkası tarafından güç yetirilen ve mağlup olanın gücünün sınırlı olduğu anlaşılır. Bu da yaratıcı olmaya engel bir durumdur.[160]

[160] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/329.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ALLAH'IN İSİMLERİ ve SIFATLARI İLE TANINMASI

3.1. Allah'ın İsimleri: el-Esmâü'l-Hüsnâ

Allah'ın isimleri, Yüce Yaratıcı'yı tanımada en önemli bilgi kaynaklarından biridir. Kur'ân'da yer alan Allah'ın isimlerinin en önemli işlevi, insanlara kendileri üzerinden Allah'ı tanıma imkânı vermesidir. İsimlerin anlamı üzerinden Yüce Yaratı'cının tanınması ve sıfatlarının anlaşılması mümküdür. Buna karşın Allah'ın isimlerinin tevkîfi olup olmadığı ve isimlerin sayısı gibi konular, tartışılmış ve farklı görüş ortaya çıkmıştır. Saffâr'ın eseri *Telhîsü'l-edille* incelendiğinde esmâ-i hüsnâyı alfabetik sırada incelediği ve isimlerin yorumunda kelâmî konulara değindiği görülmektedir. Bu bölümde Saffâr'ın Allah'ın isimlerine yaklaşımı açıklanmaya çalışılacaktır.

Saffâr, Allah'ın isimlere ve sıfatlara sahip olduğunu ve bunun kitap, sünnet ve ümmetin icmaıyla sabit olduğunu belirtir ve bu düşüncesini temellendirir. Bu kapsamda ilk olarak "*En güzel isimler Allah'ındır*"[161] âyetinin Allah'ın isimleri olduğuna delil olduğunu belirtir. Âyette geçen "*en güzel"* ifadesinin güzellikte en son nokta anlamına geldiğini, güzelliklerin hepsinin Allah'ın isimlerinde toplandığını ifade eder. Âyetin devamında Allah'ın sahih bir inançla, mutmain olmuş bir kalple, inanarak, bilerek ve yücelterek kendisine isimleriyle dua edilmesini emrettiğine dikkat çeker. Ona göre başından sonuna kadar İhlâs sûresi, Haşr sûresinin son kısmı ile Allah'ın isimlerinin yer aldığı diğer tüm âyetler, Allah'ın isimleri olduğuna Kur'ân'dan gösterilebilecek delillerdir.[162]

Saffâr, Hz. Peygamber'den Allah'ın isimleri konusunda aktarılan hadislere de değinerek Allah'ın isimlerinin mevcûdiyetini temellendirilmeye çalışır. Bu bağlamda Hasan b. Süfyan'ın Ebû Hureyre'ye dayandırdığı bir senetle

---

[161] Âraf 7/180.
[162] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/367-368.

*Müsned'*inde rivâyet ettiği "*Allah'ın yüzden bir eksik, doksan dokuz ismi vardır. Bunları benimseyen (ihsa eden) cennete girer.*" ve Ebû Hanîfe'nin zamanının zâhidlerinden olarak nitelendirdiği Basra ehlinin imamı Ebû Eyyüb Sicistânî'nin Muhammed b. Sîrîn'den, onun da Ebû Hureyre'den rivâyet ettiği *"Şüphesiz Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, kim ihsa ederse cennete girer."* hadislerini aktarır. Bu rivâyetlerde "ihsâ" kavramı geçmektedir. "ihsâ" kelimesi saymak, ezberlemek, anlamak, bilmek gibi anlamlara gelir. Ancak Saffâr, haberde zikredilen bu "ihsâ" kavramının sayma anlamı üzerine hamledilemeyeceği kanaatindedir. Çünkü mücerret olarak her sayan cennete girecek demenin doğru olmadığını düşünmektedir. Diğer bazı hadis rivayetlerinde "من عرفها دخل الجنة / her kim bilirse cennete girer" buyurulmasına işaret ederek "ihsâ" kavramının bilmek (marifet) anlamına geldiğini ifade eder. Saffâr'a göre "ihsâ" kavramı sözlük anlamının ötesinde bir anlam taşır.[163]

Saffâr, Allah'ın isimleri olduğuna dair nakli delilleri belirttikten sonra Yüce Yaratıcı'nın isim ve sıfatların hiçbir yönden kazanılmamış, lakap olmayan, başlangıcı ve sonu olmayan, başkalarının isim ve sıfatlarına benzemeyen isimler ve sıfatlar olduğunun bilinmesini gerekli görür. Çünkü diğer varlıkların isimleri ve sıfatları, öncesinde yokluk bulunan, sonradan meydana gelmiş olgular ve adlandırmalardır. Allah'ın isimleri ve sıfatları için sonradan olma düşünülemez.

Saffâr, isimlerin kullanımında Allah ile diğer varlıkların ayrılması gerektiğini savunur. Allah'ın dışındakiler için kullanılan sıfat ve isimlerin Allah için kullanılmasının câiz olmadığını, aynı şekilde Allah için kullanılan sıfat ve isimlerin da diğer varlıklar için kullanılmasının doğru olmadığını ifade eder.[164] Saffâr bu görüşüne daha da açıklık getirmek için "*O'nun bir adaşı (benzeri) olduğunu biliyor musun?"*[165] âyetine işaret ederek bu âyetin Allah'ın isim açısından bile hiçbir varlıkla benzer olmadığını belirtir.[166] Tüm bunlara dayanarak Saffâr, Allah'ın bütün isimlerinin ilahlık manası üzere olduğu, O'ndan başkasının

---

[163] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/370-371; Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı,* 65.
[164] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/341-342.
[165] Meryem 19/65
[166] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/342.

ilah olarak isimlendirilmeye layık olmadığı ve Allah için taşıdığı anlamda onun isimlerinin hiçbir kimse için kullanılamayacağı sonucuna ulaşır.[167]

Saffâr daha sonra Ehl-i Hakk'ın Allah'ın isimlerinin tamamının sıfatlarından türediği hususunda ittifak edildiğini belirtir ve ayrıca Allah isminin türemiş olup olmadığı konusundaki ihtilafa değinir. İlahî isimlerinin sıfatlardan türediğine "Âlim" ismini örnek vererek bu ismin ilim sıfatından türediğini ve bütün isim ve sıfatların ezelî olduğunu ifade eder.[168] Bu kapsamda Allah'ın isim ve sıfatlarının hâdis olduğunu iddia eden Mu'tezile ve dalâlet ehlinden diğerleri olarak belirttiği grupların görüşlerine karşı çıkar. Ona göre Allah'ın isimleri, bu grupların ileri sürdüğü gibi hâdis değildir. Çünkü Allah kendisini âlim ve kâdir olarak nitelendirmektedir. Bunun zıddı olan cahillik ve acizlik Yüce Yaratıcı için tasavvur olunamaz. Allah, kudret ve ilim gibi sıfatların zıtlarıyla vasıflanmaktan yücedir.[169] Ayrıca isim ve sıfatların hâdis olduğunu söylemek Allah'ın zâtında değişimin meydana geldiğini kabul etmeyi gerektir ki Saffâr bunun kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Saffâr'a göre Allah'ın isimlerinin hepsi zâtından eksiklikleri nefyetmeyi gerektiren bilinen manalardadır. Hakikatten saptırarak zâtında eksiklik, teşbih, sıfatları yok sayma, aciz kabul etme ya da sonradan olma durumu gerektirecek şekilde Allah'ın isimlerinden birinin anlamını zikretmek doğru değildir.[170]

3.1.1. İsim-Müsemmâ Problemi

Sözcük anlamı olarak isim varlıklara verilen ad, müsemmâ isimlendirilen varlık ve tesmiye isimlendirme anlamına gelir. İsim-müsemmâ konusu hakkında tartışmaların 2./8. yüzyılda ilahî sıfatlar konusunda çıkan tartışmalarla başladığı tahmin edilmektedir. İsim–müsemmâ konusunun ilk olarak Gaylân ed-Dımaşkī (öl.120/738) ve öğrencisi Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46) tarafından ortaya atıldığı, Mu'tezile'nin de onların yolundan gittiği sanılmaktadır. *er-Red ʿale'l-Merîsî* adlı eserinde Dârimî'nin (öl. 280/894), "Allah'ın İsimleri ve Onların Mahlûk Olmadığına İman" şeklinde bir başlığın bulunması, bu konunun erken

[167] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/342.
[168] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/340-341.
[169] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/342.
[170] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/395.

devirlerden itibaren tartışılmaya başlandığını göstermektedir. İmam Buhârî, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri süren Cehmiyye'nin, Allah'ın isimlerinin de mahlûk olduğunu iddia ettiğini aktarmaktadır.[171]

Allah'ın isimleri konusunda tartışılan hususlardan birisi de isimden kastın tesmiye mi yoksa müsemmâ mı olduğudur. Saffâr, tesmiyenin müsemmâ dışında bir anlama işaret ettiğini düşünür. Ona göre tesmiye Zeyd, Ömer ve buna benzer söylenilen sözdür. Müsemmâ ise Zeyd ve Ömer isimleriyle zikredilen şeydir. İsmin müsemmâya işaret eden bir şey olduğunu kabul edenin isimle tesmiyeyi kastettiğini belirtir.

Saffâr, Ebû Hanîfe ve ashabına göre ismin müsemmânın aynı olduğunu belirtir. Mu'tezile ve Cehmiyye'nin bu düşünceye muhalif olarak ismin müsemmâdan ayrı tesmiyenin ise aynı anlamında olduğunu iddia ettiklerini ifade eder. Onların ismi bir alâmet olarak kabul ettiklerini ve mezheplerinde Allah'ın mahlûkatı yaratmadan önce isim ve sıfatlarının olmadığını, Allah'ın isim ve sıfatlara mahlûkatı yarattıktan sonra sahip olduğu görüşünü benimsediklerini belirtir. Saffâr, bu görüşeri ile onların Allah'ın isim ve sıfatlarının hâdis olduğunu söylemiş olduklarına dikkat çeker.[172]

Saffâr, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in tamamının ismin müsemmânın aynı olduğuna *"Yüce rabbinin adını tesbih et"*[173] âyetini delil gösterdiklerini belirtir. Bu âyette Allah Teâlâ'nın isminin tesbih edilmesi emredilmektedir. İsmin gerçekte tesmiye olması durumunda tesbih, isim için olup Rab için olmayacaktır. Bu ise muhaldir. Allah denildiğinde O'nun zatı da anılmış olmaktadır. Aynı şekilde *"Büyüklük ve ikram sahibi Rabbinin adı yücedir."*[174] âyetinde şâyet isim müsemmâdan farklı olsaydı büyüklük sahibi olanın Rab değil O'nu isimlendirme olacağına işaret ederek bu durumun da muhal olduğunu bildirir. Saffâr, bu âyette geçen "تَبَارَكَ" kelimesinin Kur'ân'da yer alan başka âyetlerde de Allah'a izafe edildiğine dikkat çeker ve *"Mutlak hükümranlık elinde olan Allah aşkındır,*

---

[171] İlyas Çelebi, "İsim-Müsemmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/548.
[172] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/350.
[173] A'lâ 87/1.
[174] Rahmân 55/78.

cömerttir ve O'nun her şeye gücü yeter."[175] *Âlemlere uyarıcı olsun diye kuluna Furkān'ı indiren Allah aşkındır, yücedir."*[176] *"Gökte burçları var eden (Allah) yücedir."*[177] âyetlerini örnek olarak sunar. Bu âyetlerde yer alan "تَبَارَكَ (aşkındır/yücedir)" ifadesinin doğrudan Allah ismine izafe edildiğini belirterek bu kullanımların, isme izafe edilenin müsemmâya izafe edildiğinin delili olduğu belirtir.[178]

Saffâr, ismin müsemmânın aynı olduğu görüşünü nikâh ve talak konusuyla da örneklendirir. "Zeynep'le evlendim" diyen birisinin burada Zeynep ile kastının bir kadın olduğunu, Zeynep isminin zâtından ayrı olduğunun kabul edilmesi durumunda nikâh akdinin Zeynep'in kendisi için geçerli olmayacağını ifade eder. Aynı durumun talak için de geçerli olduğunu belirterek, birisinin "şu kadını boşadım" sözü ile adı Zeynep olan bir kadını kastetmesi ile "Zeynep boştur" sözünün aynı manaya geldiğini, boşanmanın Zeynep'in ismi için değil zâtı için gerçekleştiğini ifade eder. Dolayısı ile isim müsemmâ ile aynıdır ve Zeynep ismi ile Zeynep'in zatı aynıdır.[179]

Saffâr, besmelenin de ismin müsemmânın aynı olduğuna delil olduğu kanaatindedir. Bismillah: Allah'ın adı ile denilerek besmele çekildiğinde kastedilen bir şeyi yapmaya Allah için başlamaktır, Allah'ın dışında bir şey için olmadığını belirtmektedir. Müslümanlar başladıkları işe besmele ile başlamaktadırlar, kurbanlarını besmele ile kesmektedirler ve yeminlerinde Allah'ın adını anmaktadırlar. Eğer ismin müsemmâdan ayrı olduğu kabul edilirse kurbanların ve yapılan bütün işlerin Allah'ın dışında bir şey için yapılmış olacağı sonucu çıkar. Bu durumda dünya üzerinde helal bir kurbandan ve sahih bir yeminden söz edilemez. Bu böyle olamayacağı için ona göre isim müsemmânın aynıdır, Allah ismi telaffuz edildiğinde Allah'ın zatı kastedilir.[180]

---

[175] Mülk 67/1.
[176] Furkân 25/1.
[177] Furkân 25/61
[178] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/351-352.
[179] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/350.
[180] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/352.

3.1.2. İsimlendirmede Tevkîfîlik-Kıyasîlik

Allah'ın isimlerinin tevkîfî olup olmaması hususunda da âlimler arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Saffâr, Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu ve Allah için kendi zâtından isim türetmenin hiç kimse için câiz olmadığını belirtir. Çünkü Allah'ın isimlerinin yüceltmede en yüksek mertebede olduğunu, bir kimse için en yüksek mertebede olan yüceltmeyi neticelendirmenin mümkün olmadığını düşünür. Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğuna delil olarak "*En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin*"[181] âyetine işaret ederek bu âyetten Allah'ın bildirdiği güzel isimleriyle kendisine dua etmeyi emrettiğinin anlaşılacağını ifade eder. Bu düşünceyle Saffâr, Allah'ın şanına en layık isimleri ancak kendisinin bildireceği kanaatindedir.[182]

Allah'ın isimlerinin tevkîfî olmasının da belirli kuralları olduğu ifade edilmektedir. Nasslarda mevcut olmasına rağmen bazı ifadelerin Allah'a isim olarak nispet edilmesinin uygun olmadığı bu ifadelerin geçtiği âyetler üzerinden incelenmiştir. Âyetlerde geçen bu ifadelerin yalnızca geçtiği âyet bağlamında kullanılabileceği bunun dışında Allah için kullanılmasının doğru olmadığı belirtilmektedir. Örneğin Bakara sûresi 15. âyetinde[183] geçen "اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" ifadesinde yer alan istihza (alay, küçümseme) kavramına dayanarak Allah'a müstehzi (alay eden, küçümseyen) denilemeyeceğini, aynı şekilde Âl-i İmran sûresinin 54. âyetinde[184] yer alan "وَمَكَرَ اللّٰهُ" ifadesi ile Nîsâ sûresinin 142. âyetinde[185] yer alan "وَهُوَ خَادِعُهُمْ" ifadelerine işaret edilerek ilgili âyetlerde Allah'a nispet edilen tuzak kurma, oyun oynama gibi durumların Allah'ın ismi olarak değerlendirilmesi doğru bulunmamaktadır.[186] Bu kavramlar müstakil olarak düşünüldüğünde Allah hakkında, başta beşerî vasıflar olmak üzere, uygun

---

[181] Âraf 7/180.

[182] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/371-372.

[183] "اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ /*Asıl onlarla alay eden ve azıp saparak dolaşmalarına izin veren Allah'tır.*" Bakara, 2/15.

[184] "وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّٰهُ وَاللّٰهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ / *(Yahudiler) tuzak kurdular, Allah da onların tuzaklarını bozdu. Evet, Allah en iyi tuzak bozucudur.*" Âl-i İmrân 3/54.

[185] "إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوا كُسَالٰى يُرَاؤُنَ وَلَا النَّاسَ يَذْكُرُونَ اللهَ إِلَّا قَلِيلاً / *Münafıklar Allah'a oyun etmeye kalkışıyorlar. Hâlbuki Allah onların oyunlarını kendi başlarına çevirmektedir. Onlar namaza kalktıklarında üşenerek kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar, Allah'ı da pek az hatıra getirirler.*" Nisâ 4/142.

[186] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/389.

olmayan tasavvurlara yol açmaktadır. Bu da Yüce Allah hakkında tenzih ve takdis anlayışına ters bir durumun meydana gelmesidir. Bu âyetlerde geçen ifadeler inkârcıların kötü fiillerini aleyhlerine çevirmeyi, onlara karşılık verip kötülüklerini bertaraf etmeyi ifade eder. Dolayısıyla bu kavramlar Allah'ı sürekli olarak niteleyen kavramlar değildir. Bu sebeple âyetlerdeki bu ifadelere dayanarak Allah'a isim nispet etmek kesinlikle kabul edilemez bulunmuştur.

Saffâr, Allah'ın "Kadîm", "Mevcûd" ve "Şey" isimlerinin tevkīfî olmadığını iddia eden ve Allah'a bu isimleri nispet ettiği için kendisini eleştirenlere bu isimleri Allah'a nispet etmesinin gerekçelerini açıklayarak karşılık vermiştir. Ona göre bu isimlerin tevkīfî olmadığı düşüncesi doğru değildir. Bilakis bu isimler tevkīfidir. Daha sonra bu isimler hakkında tek tek açıklamalarda bulunur. "Kâdîm" isminin Allah'a nispeti konusunda Ebû Hureyre'den gelen bazı rivayetlerin bu ismin tevkifi olduğunun delili olduğunu ifade etmiş ancak bu rivayetlerden bahsetmemiştir. Ayrıca rivayetlerde bulunmasa dahi Allah hakkında Kadîm'in zıddı olan hâdis isminin kullanılmayacağını belirterek bu ismin Allah'a nispetinin câiz olduğunu ifade etmiştir. "Mevcûd" isminin tevkifiliğine Kur'ân'da yer alan "*İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaşınca orada bir şey bulamaz, ama Allah'ı yanında bulur (وَوَجَدَ اللهَ) O da eksiksiz olarak hesabını görüverir. Allah'ın hesabı pek çabuktur.*"[187] âyetini delil olarak sunmuştur. Ayrıca mevcudun zıddı olan madûm, yokluk anlamına geldiği için Allah hakkında kullanılmasının câiz olmadığı da belirtilerek Allah'a mevcûd isminin nispet edilmesini bir gereklilik olarak ifade etmiştir. Saffâr "Şey" isminin tevkifiliği hususunda da Kur'ân'da yer alan "*De ki: hangi **şey** şehadetçe en büyüktür? De ki: benimle sizin aranızda Allah şahittir.*"[188] âyetini delil olarak sunmuştur. Hangi şey şehadetçe en büyüktür sorusuna cevap olarak Allah lafzının zikredilmesi Allah için "Şey" isminin kullanılabileceğinin göstergesi kabul edilmiştir.[189] Saffâr' a göre şey ile mevcûd aynı manaları ifade etmektedir. Ona göre şey olmayanın

[187] Nûr 24/39.
[188] En'âm 6/19.
[189] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/371-373.

Alîm, Hayy ve Kadîr olması doğru değildir. Allah azze ve celle Hayy, Alîm ve Kadîr'dir. Bu yüzden "Şey" ve "Mevcûd" olması gerekir.[190]

3.1.3. İlâhî İsimlerin Sayısı

Saffâr, Allah'ın isimlerinin sayılarla sınırlandırılamayacağını düşünür. Bu düşüncesine "*En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin!*"[191] âyetinin delil olduğunu ifade ederek burada isimlerin herhangi bir sayıyla sınırlandırılmadan zikredildiğini belirtir. Saffâr, esmâ-i hüsnanın sayısından bahseden iki rivayet aktarır. Bu rivayetlerin birincisi Hasan b. Süfyan'ın (öl. 303/916) Ebû Hureyre'ye (öl. 58/678) dayandırdığı bir senetle *Müsned*'inde rivâyet ettiği "*Allah'ın yüzden bir eksik, doksan dokuz ismi vardır. Bunları bilen (ihsa eden) cennete girer.*"[192] hadisidir. İkinci rivayet ise Saffâr'ın Ebû Hanîfe'nin zamanının zâhidlerinden Basra ehlinin imamı olarak tanıttığı Ebû Eyyüb Sicistânî'nin (öl.255/869) Muhammed b. Sîrîn'den (öl. 110/729), onun da Ebû Hureyre'den rivâyet ettiği "*Şüphesiz Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, kim bilirse (ihsa ederse) cennete girer.*" hadisidir. Bu rivâyetlerin bazısında "Onların hepsi Kur'ân'dadır" ifadesinin yer aldığı da belirtilmiştir. Saffâr, Ebû Bekir el-Cassâs'ın (öl. 370/981)[193] *Muhtasar* adlı eserinde diğer rivâyetlerde bu sayının arttığını bildirdiğinden de bahseder. Saffâr'ın aktarımına göre Cessâs sayı bildiren bu rivayetlerin vârid olduğu zaman Allah'ın elçisine isimlerinden o kadarını bildirdiğini, Hz. Peygamber'in buna binaen böyle söylediğini, daha sonra bu miktarın fazlasını bildirdiğini ve Hz. Peygamber'in de onunla haber verdiğini düşünmektedir.[194] Saffâr'ın aktardığı bu görüş esmâ-i hüsnanın sayısından bahseden rivayetlere farklı bir bakış olarak dikkat çekmektedir.

Saffâr, bazı rivâyetlerde Allah'ın yanında gizli olan isimlerin varlığından bahsedildiğine de dikkat çeker. Muhammed b. İshak b. Huzeyme'nin (öl. 311/924) rivâyet ettiği dua içerikli bir hadiste şu ifadelerin yer aldığını aktarır: *"Ey Allah'ım! Şüphesiz ben senin kulunum, erkek ve kadın kullarının oğluyum. Senin*

---

190 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/198.
191 A'raf 7/180.
192 Buharî, "Şurût" 18.
193 Hanefî fakihi ve müfessir. Ayrıntılı bilgi için bk.Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/427-428.
194 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/368-369.

emrinin altındayım. Hakkımda verdiğin hüküm geçerlidir. Bu hükmün adildir. Senin kendini isimlendirdiğin veya kitabında indirip belirttiğin veya herhangi bir varlığa öğrettiğin veya kendi katında gayb âleminde tercih ettiğin her isimle senden diliyorum. Şu yüce Kur'ân'ı kalbimin baharı ve gönlümün nuru yap. Onunla hüznümü yok et, dert ve kaygılarımı gider."[195] Saffâr, zikredilen bu hadiste Allah'ın gayb ilminde gizli olan isimlerinden bahsedilmesinin, ilâhî isimlerin belli bir sayıyla sınırlandırılamayacağının bir diğer delili olduğunu düşünür.[196]

Yapılan çalışmalarda Saffâr'ın *Telhîsü'l-edille* isimli eserinin yaklaşık üçte birini esmâ-i hüsnâ konusunu açıklamak için ayırdığı ve bu bölümde 175 ilâhî ismi ele alarak kelâmî yönden açıkladığı tespit edilmiştir.[197] Saffâr açıkladığı ilâhî isimleri aktardığı hadis rivayetlerindeki doksan dokuz sayısıyla sınırlandırmamıştır. Bu da onun sayı bildiren bu rivayetleri kesretten kinaye olarak algıladığının bir göstergesidir.

Saffâr, Ehl-i Hakk'ın "Kim Allah'ı isimlerinden bir isimle tanırsa diğer isimlerini inkâr etmedikçe onun imanı sahihtir." görüşünde olduğunu belirtir. Bu görüşün tam zıddı olarak Hâriciler tarafından savunulan "Tevkîfî olarak ulaşan Allah'ın isimlerinin tamamı bilinmedikçe iman sahih olmaz" görüşünü ise fasid olarak niteler. Ona göre bu görüş açık bir hatadır. Çünkü Allah'ın isimlerinin tamamının bilinmesi imkânsızdır. Hâricîlerin iddiasının fâsid olduğuna *"Allah'tan başka ilah yoktur deyiniz, kurtulunuz"*[198] ve *"İnsanlarla Allah'tan başka ilah yoktur deyinceye kadar savaşmakla emrolundum..."*[199] hadislerinin delil olduğunu da belirtir. Bu hadislere göre insan Allah'ı bazı isimleri ile tanıyorsa diğer isimlerini inkâr etmemek şartı ile imanı geçerlidir.[200]

---

[195] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedi Ahmed b. Hanbel*, 1/391.
[196] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/369.
[197] Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı*, 93.
[198] Hanbel, *Müsnedi Ahmed b. Hanbel*, 1/404.
[199] Hanbel, *Müsnedi Ahmed b. Hanbel*, 1/229.
[200] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/370.

3.2. Sıfat Anlayışları: Tenzih – Teşbih - Tecsim

Allah'ın tanınması ve tanıtılması hususunda İslam toplumunda farklı tanrı tasavvurları ortaya çıkmıştır. Teşbih ve tecsim düşüncesi, tevhide aykırı olması bakımından bunlardan ilk göze çarpanıdır. Allah'ı sonradan yaratılanlara benzetmeme *(tenzih)* düşüncesiyle sıfatları kabul etmeyen Cehmî ve Mu'tezilî anlayış da bir diğer tanrı tasavvurudur. Selef-i sâlihîn âlimleri ile Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarınca savunulan, "ne teşbih ne tecsim" şeklinde ifade edilen, Allah'ı yüceliğine uygun şekilde tanıma anlayışı da bunlardan biridir. Bu başlık altında farklı tanrı tasavvurları ve Saffâr'ın konuya yaklaşımı incelenecektir.

Teşbih sözlükte benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Kelâmî literatürde hem yaratan hem yaratılanlarda var olan bir sıfatın bütün özelliklerinde ortaklığın bulunması olarak ifade edilir.[201] Tecsim ise "bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek" mânasına gelir.[202] Nasslarda bulunan yed, vech, ayn gibi ifadeleri bazı grupların yanlış yorumlaması Allah'ı bir cisim gibi telakki etmelerine sebep olmuştur. Saffâr'ın eseri incelendiğinde teşbih ve tecsimin aynı anlama geldiği düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Saffâr, bu konuda Yahudilerin, Hristiyanların ve Râfıza içerisinde bulunan Cevalikîyye, Hişamiyye, Hattabiyye, Arrabiyye, Ma'meriyye, Hululiyye, Bezîiyye, Beyaniyye ve Mukannaiyye gibi bazı gulat fırkaların Allah'ı insan sûretine benzettiklerinden ve teşbih ve tecsim düşüncesine sahip olduklarından bahseder ve İslam'ın tevhid anlayışına aykırı olduğunu belirterek bu anlayışları reddeder.[203] Teşbih ve tecsim düşüncesine sahip olduğu için küfre düştüklerini ifade ettiği bir diğer fırka Keramiyye'dir. Saffâr, Mücessime-i Horasan olarak ifade ettiği bir fırkanın Allah'ı diğer cisimler gibi bir cisim olarak kabul ettiklerinden bahseder ve bunların *"O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür."*[204] âyetini inkâr ettiklerini belirterek küfre düştüklerini

---

[201] Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/558.
[202] İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/449.
[203] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 2/604-615.
[204] Şûrâ 42/11.

belirtir.[205] Bu konu, Muhalefetün li'l-havadis başlığı altında ayrıntılarıyla ele alınacağından burada bu kadar bilgi ile iktifa edilecektir.

Allah'ın tanınması hususunda aşırı tenzîhî yaklaşım sergileyen fırkalardan birisi Cehmiyye'dir. Saffâr, Cehmiyye'nin bu düşünceden yola çıkarak Allah hakkında "Biz O, şeydir veya değildir, kadimdir veya değildir, mevcuttur veya değildir demeyiz." görüşünde olduklarını aktarır ve bunun çelişkili bir ifade olduğunu belirtir.[206] Bu ifadelerin Allah'ın yok sayılması sonucuna götürebileceğini düşünmektedir.

Allah'ın tanınması hususunda aşırı tenzîhî yaklaşım sergileyen fırkalardan birisi de Mu'tezile'dir. Mu'tezile, kadîm sıfatların var olduğunun kabul edilmesi durumunda Allah dışında başka kadîmlerin ortaya çıkacağı *(taaddüd-i kudema)* düşüncesi ile ilahî sıfatların varlığını kabul etmemiş ve sıfatsız bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuştur. Saffâr, Mu'tezile'nin bu yaklaşımları ile Allah'ın, ilmi olmadan âlim, kudreti olmadan kadîr olduğunu benimsediklerine dikkat çeker.[207] Kelâmî terminolojide Allah'ın sıfatlarının yok sayılması "ta'tîl" terimiyle ifade edilir. Saffâr Mu'tezile'nin kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu benimsediklerini de belirtir ve bu durumun yaratma gücünün insana bırakılmasına, tefvize yol açtığını belirtir. Oysa Allah'a ait olan yaratma fiilinin kullara bırakılması söz konusu olamaz. Tefviz düşüncesi tevhide dayanan ulûhiyyet tasavvuruna aykırı bulunmuştur.

Kulların fiillerinde sorumlu olmadıkları, bütün sorumluluğun Allah'a ait olduğu şeklindeki bir diğer tanrı tasavvuru, Mücebbire fırkasına atfedilir. Kulların irade ve seçim gücü bulunmadığının bir ifadesi olan cebr anlayışı, Saffâr tarafından bu konudaki âyetlere aykırılık içermesi nedeni ile küfür olarak tanımlanmıştır.[208]

Saffâr, Ehl-i sünnet'in Allah tasavvurundan da bahseder. Buna göre kim "Allah'a inandım" der ve bu imanın tafsilinde teşbih ve tecsime düşerse Allah'a

---

[205] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 2/856.
[206] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/373.
[207] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 2/531-532.
[208] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 2/733.

iman etmemiş demektir. Devamında Ebû Hanîfe'nin hak mezhebin düşünce yapısında (لَا تعطيل ولَا تشبيه ولاجبر ولَا تفويض) ta'til, teşbih, cebr ve tefvizin olmadığına işaret ettiğini bazı rivayetlerde كره/zorlama ve تسليط/serbestlik düşüncesinin de olmadığını belirten Saffâr, hakiki manada marifetin ancak bu görüşlerden uzak bir şekilde gerçekleşeceğini ve imanın ancak bu şekilde sahih olacağını bildirir. Kısaca açıklayacak olursak ta'tili reddederek kâinatın yüce bir yaratıcıdan berî olduğunu düşünen Dehriyye ve Zenâdıka ile ilahi sıfatları yok sayan Cehmiyye ve Mu'tezile mensuplarının, teşbihi reddederek Allah'ı yaratılmışlara benzeten Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye mensuplarının, cebr ve kerhi redderek kul için kendi fiillerinde hiçbir tesiri yoktur diyen Mücebbire mensuplarının, tefviz ve tesliti redderek her fail kendi filini yaratır, Allah'ın kullarının fiillerinde hiçbir tesiri yoktur diyen Mu'tezile mensuplarının sözlerini reddetmeyi istemiştir. Burada Saffâr'ın yanlış olduğunu düşündüğü uluhiyyet tasavvurlarından bir kısmına dikkat çekilmiştir.[209]

3.3. Zât-Sıfat İlişkisi

Uluhiyyet konusunda önemli görüş ayrılıklarının yaşandığı konulardan biri de zât-sıfat ilişkisidir. Bu bağlamda Allah'ın sıfatları var mıdır, varsa bunlar ezeli midir, hâdis midir, zâtın aynısı mıdır, yoksa zâtın dışında mıdır gibi pek çok soru ve bu sorulara verilmiş çeşitli cevaplar bulunmaktadır.[210] Burada Saffâr'ın bu önemli konuya yaklaşımı ele alınacaktır.

Kelâm tarihinde Allah'ın kadîm sıfatlarının varlığı, zâtının dışında başka kadîm varlıkların kabul edilmesini gerektireceği ve tevhid ilkesini zedeleyeceği gerekçesiyle Mu'tezile tarafından reddedilmiştir.[211] Bu düşünce karşısında Saffâr, Allah'ın ezelî sıfatlarının olduğunun hem naklî hem de aklî delilleri olduğunu belirtir. Burada öncelikle Kur'ân'dan *"Fakat Allah sana indirdiğine, onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder; melekler de şahitlik ederler. Ve*

---

[209] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/151.

[210] Sa'deddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, haz. Süleyman Uludağ (Istanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 121-122.

[211] Kādi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), c. 1/31,212.

şahit olarak Allah yeterlidir."[212], *"Bilin ki Kur'ân ancak Allah'ın ilminin eseri olarak indirilmiştir."*[213] ve *"Sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah'tır."*[214] âyetlerine işaret ederek bunları, Allah'ın sıfatları olduğuna naklî delil olarak sunar.[215] Aklî delil olarak ise Allah'ın ilim sıfatı olmaksızın âlim, kudret sıfatı olmaksızın kâdir olmasının kabul edilmesinin muhal olduğunu ifade eder.[216]

Saffâr, Ehl-i sünnet'in Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olmadığı gibi gayrı da olmadığı düşüncesinde olduğunu belirtir. Mu'tezile'nin reislerinden Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Ka'bi'nin (öl. 319/931) sıfatların neliğine dair bu ifadenin çelişkili olduğunu düşündüğünü aktarır. Saffâr'a göre ilahî sıfatlar zâtın aynıdır da gayrıdır denemez. Zâtın aynıdır denilmesi sıfatların olmamasını, zâtının gayrıdır ifadesi ise Allah dışında başka ezelî varlıkların bulunmasını gerektirir. Ona göre Kâ'bî, Allah'ın sıfatları hususundaki bu konuyu şâhid âleme göre değerlendirdiği için yanlış düşünmektedir.[217]

Saffâr'a göre ister zâtî olsun ister fiilî olsun Allah'ın bütün sıfatları ezelîdir. Bu kapsamda o, fiili sıfatların hâdis olduğunu iddia eden Eş'arîleri eleştirir. Eş'ârîler, zâtî sıfatları kudret kapsamında olmayan, fiili sıfatları ise kudret ile gerçekleşen olarak düşünmüşlerdir. Onlar zâtî sıfatları, zâttan ayıp ve noksanların tenzih edilmesini gerektiren sıfatlar olarak tasavvur etmişler ancak fiili sıfatlar için bunu gerekli görmemişledir. Bu kapsamda ilâhî isimler içinde fiilden türeyenlerin ezelî olmadığını, fiilden türemeyenlerin ise ezelî olduğunu düşünmüşlerdir. Bu düşünceler karşısında Saffâr, onların hatalı olduklarını ve ilâhî isim ve sıfatların ayrım yapılmaksızın ezelî olduğunu savunmaktadır.[218]

---

[212] Nîsâ 4/166.
[213] Hûd 11/14.
[214] Zâriyât 51/58.
[215] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/96.
[216] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/340-341.
[217] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/96-97.
[218] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/390-391.

3.4. Selbî Sıfatlar

3.4.1. Vücûd

Sözlükte var olmak bulunmak gibi anlamlara gelen vücûd kavramı, Allah'ın hayal ürünü olmadığını, varlığının gerçek olduğunu ve varlığının başkasına muhtaç olmadığını (vâcibü'l-vücûd) ifade eder. Allah'ın varlığı zâtındandır ve başkasına bağlı değildir. Oysa O'nun dışındaki tüm varlıklar, var olmalarında muhtaç durumdadırlar.[219]

Saffâr, Allah'ın mevcûd olduğunu, varlığının zorunlu ve daimî olduğunu ifade ederek O'nun vücûd sıfatının bulunduğunu belirtir, "Allah'ın vücudu vardır" der. O, vücûdu mevcud anlamında kullanır. Âlemdeki yaratılmış bunca şeyin var olmasının var olan bir yaratıcının eseri olduğunu "Var olanın var etmesi doğrudur." sözüyle ifade eder. Ayrıca var olmanın mutlak manada mekân gerektirmeyeceğine bilakis vücûd gerektireceğine dikkat çekerek zamandan ve mekândan münezzeh olan Yüce Yaratıcı'nın herhangi bir mekân yokken de var olduğunu belirtir. Allah'ın vücudu, varlığı, onun bir mekânda bulunduğunu akla getirmemelidir. Zira mekân, yani âlem sonradan yaratılmıştır. Allah'ın varlığı ise ezelîdir, mekân yokken de vardır.[220]

Saffâr, mevcûd kelimesi üzerine birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre mevcûd zâtı sabit olan demektir. İmam-ı Âzam da *el-Âlim ve-l Müteallim*'de "Allah, ezelî olarak olduğu gibidir ve ebedî olarak olduğu gibi olacaktır (كان كما هو ويكون كما كان)" sözüyle, Allah'ın zatında değişme ve başkalaşma olmadığını ifade etmiştir. Bu sözle, Allah'ın varlığının devamlı olduğu ve sonradanlık taşımadığı haber verilmektedir. Saffâr'a göre şayet Allah'ın varlığı sabit olmasaydı Ona sıfat nispeti ve mevsuf olması doğru olmazdı. Dolayısıyla Allah, ezelî ve ebedî olarak var olan, sabit olandır.[221] Saffâr'ın aktardığı cümle, *el-Âlim ve-l Müteallim*'in mukaddimesinde yer almaktadır.[222]

---

[219] Yusuf Şevki Yavuz, "Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/136.
[220] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/195-196.
[221] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/194-195.
[222] Bk. Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek, *Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009), 43.

Ayrıca, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde çok yakın ifadelerle tekrarlanmaktadır.[223]

Saffâr, bazı Eş'arîler'in mekân ya da ortaklık gerektireceği düşüncesiyle Allah'ın vücûd ile vasıflanmasının mümkün olmadığını iddia ettiklerini aktarır. Saffâr'a göre yaratılmışlarla Yüce Yaratıcı arasında herhangi bir ortaklık imkânsızdır. Çünkü varlığı bir var ediciye bağlı olan ile varlığı zâtından olanın durumu bir değildir. Bu yüzden bu düşüncenin fâsid olduğunu belirtir. Daha sonra Mu'tezile'den Süleyman b. Cerir'in (öl. 187/803) "Mevcûd var olandır." dediğini ancak arazları mevcûd olarak isimlendirmekten kaçındığını aynı şekilde Allah'ın sıfatlarını mevcûd olarak isimlendirmekten de kaçındığını aktarır. Süleyman b. Cerir, "Allah'ın sıfatları mevcûd da değildir, ma'dûm da değildir." düşüncesindedir. Saffâr bu görüşün fasit olduğunu ifade eder. Çünkü akıl, mevcûd ve madûm arasında üçüncü şıkkın olamayacağını bilir ve varlık sıfatının kabul edilmemesi durumunda yokluğun, yokluğun kabul edilmemesi durumunda da varlığın sabit olacağı kabul edilmelidir.[224] Dolayısıyla Allah hakkında yokluğun mümkün olmaması, Onun var olduğu sonucuna götürür.

Saffâr, vücûd ve mevcûdun aynı olduğu kanaatindedir. Cehmiyye mensupları ise "Mevcûd muhdestir." düşüncesi ile Allah'ı mevcûd olarak isimlendirmekten kaçınmaktadır. Onlara göre, Allah hakkında "O mevcuttur" denilemez. Çünkü vücûdun öncesinde yokluk bulunur. Allah ise yoklukla vasıflandırılamaz. Saffâr'a göre Cehmiyye'nin vücûd sıfatını Allah'tan nefyeden bu sözleri, hatalıdır.[225] O, bu düşüncenin hatalı olduğuna "*İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaşınca orada bir şey bulamaz, ama Allah'ı yanında bulur (Vecedallahe indehû), O da eksiksiz olarak hesabını görüverir. Allah'ın hesabı pek çabuktur."*[226] âyetini delil gösterir. O, bu âyette geçen "vecede" fiilini, Allah'ı bilmek, Allah'ı bulmak anlamında tercüme etmiştir. Saffâr'ın bu âyeti delil göstermesi var olanın bilineceğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre

---

[223] Krş. Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/194-195; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 89.
[224] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/195-196.
[225] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/196.
[226] Nûr 24/39.

Allah, varlığı bulunan ve bilinen bir mevcuddur. Zaten insanlar arasında Allah'ı buldum cümlesi, Allah'ı bildim anlamında sıklıkla kullanılmaktadır.[227]

Saffâr, Cehmiyye'nin Allah hakkında "O mucittir" ifadesini kullanmalarını ele alır ve bu sözün onların cehaletine işaret ettiğini belirtir. "Bir şey mevcûd değilse nasıl mûcid olur?"[228] sorusu, Cehmiyye'nin görüşünün yanlışlığını ortaya koymaktadır. Vücûd (var olmak), adem (yokluk) ile çelişen bir durumdur. Ancak birşeyin varlığının öncesinde onunla çelişen şeyi gerektirmediği durumlar da vardır. Allah için mevcûd isminin kullanımı, buna örnektir. Allah öncesinde yokluğun bulunmadığı bir varlığa sahiptir.[229]

Saffâr, felsefecilerin varlığı bilfiil ve bilkuvve olarak ikiye ayırması hakkında da değerlendirmelerde bulunur. Felasife bilfiil mevcudun varlığının kendinden olduğunu, bilkuvve mevcudun ise var olmasının mümkün olduğunu düşünmektedir. Saffâr bu düşüncenin fâsid olduğunu ifade eder. Ona göre var olması mümkün olan, var olmadan önce mevcut değil mâdûmdur. Var olmasını mümkün kabul ederek ona bilkuvve mevcud adını vermek, doğru değildir. Zaten bir varlığın yok olması ihtimaline binaen ona bilkuvve adem de denilmemektedir.[230]

Saffâr "Şey" kelimesinin Allah için kullanılabilmesini, Allah'ın mevcud olarak isimlendirilmesine bir delil olarak belirtir. Ona göre şey, mevcut anlamında kullanılır. Bu açıdan şey ve mevcud kelimeleri arasında fark yoktur. Bu düşüncesine "*De ki: Hangi şey şehadetçe en büyüktür? De ki: (Hak peygamber olduğuma dair) benimle sizin aranızda Allah şahittir.*"[231] âyetini delil gösterir. Bu âyette Allah, kendisini "şey" olarak anmaktadır. Var ile yok, şey ile şey değil arasında üçüncü bir şık yoktur. Şey olmayanın; Âlim, Hayy, Kâdir ve Fâil olması doğru olmaz. Allah Hayy'dır, Âlim'dir ve Kâdir'dir. Dolayısı ile Allah, şeydir,

---

[227] *Telhîsü'l-edille,* 1/197.
[228] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/196.
[229] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/197.
[230] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/198.
[231] En'âm 6/19.

vardır.[232] Bu izahları ile Saffâr, şey kavramının var anlamında kullanıldığını temellendirmeye çalışmaktadır.

Saffâr, esmâ-i hüsnânın içinde yer alan "Hak" isminin Allah'ın vücûd sıfatıyla ilgili olduğunu düşünmektedir. Ona göre "Hak" kelimesi birşeyin gerçekleşmesinde zorunluluk ifade eder. Burada içerisinde "Hak" kelimesinin geçtiği *"... azap onlara gerekli olmuştur*."[233] ve "*Şu bir gerçek ki, haklarında rabbinin hükmü kesinleşmiş olanlar kendilerine her türlü kanıt gelse bile elem veren azabı görmedikçe iman etmezler.*"[234] âyetlerine işaret ederek bu âyetlerde geçen hak kelimesinin zorunluluk ifade ettiğine dikkat çekmektedir. Ona göre Hak ismi Allah için kullanıldığında, varlığının zorunlu olması anlamına gelmektedir.[235]

3.4.2. Kıdem

Sözlükte "eskilik, geçmişi uzun zamana dayanan" gibi anlamlara gelen kıdem kelimesi, "Allah'ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın mevcut olması" anlamında bir kelâm terimidir.[236] Saffâr, kadîm kelimesinin "Var olmada önce olmak" anlamına geldiğini, bir şey hakkında kadîm ifadesinin kullanılmasının, o şeyin yapılma veya var olma bakımından önceliğini ifade ettiğini belirtir. Yapılma bakımından eski olma anlamında bir bina için kadîm denilebileceğini örnek gösterir. Yaratılmış varlıklar için bu kelimenin kullanılması durumunda bir kısmının diğerlerinden önce olması anlamına geleceğini ifade eder. Ona göre bu kelime Allah hakkında kullanıldığında "var olmada başlangıçsız, sınırsız ve sonsuz bir şekilde önce olmayı" yani ezelîliği ifade eder.[237]

Saffâr, kadîm olanın kıdem sıfatıyla kadîm olduğunu söyler. Bu görüşünü ismin masdarını içermesine dayandırır. Kadîm kıdemden türemiş bir isimdir. Buna göre Allah, kadîmdir ve kıdem sıfatına sahiptir. Allah'ın bütün isimleri de

---

[232] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/198.
[233] Fussilet 41/25
[234] Yunus 10/96-97.
[235] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,*1/437-438.
[236] Yusuf Şevki Yavuz, "Kıdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/394.
[237] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/207-208.

bu şekildedir. Örneğin Kâdir ismi kudret sıfatından türemiştir dolayısıyla Allah kudreti ile kâdirdir, ilmi ile âlimdir.[238]

Saffâr, kıdem sıfatıyla ilgili Ebü'l-Abbas Kalânîsî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve İmam Mâtürîdî'nin görüşlerine de değinmektedir. Onun aktarımına göre Ebü'l-Abbas Kalânîsî, Allah'ın sıfatları ezelîdir demiştir ancak Allah'ın sıfatları için kadîmdir kelimesini kullanmaktan kaçınmıştır. Eş'arî, kadîmin kıdemle kadîm olduğunu söylemiştir. Saffâr bu konuda söylenenler içerisinde en doğrusunun Ebû Mansur Mâtürîdî'nin görüşü olduğunu düşünmektedir. Mâtürîdî, "Allah sıfatlarıyla kadîmdir" görüşünü savunmuştur. Saffâr, Allah için kadîm denildiğinde başlangıçsız ezelî olarak var olan anlamı kastedildiğini ve Allah'ın ezelî olarak var olan olduğunu aktarır.[239]

Saffâr, İmam-ı Âzam'dan bir rivâyetle de kıdem konusuna açıklık getirmeye çalışmıştır. Ebû Hanîfe, "Allah, ezelî olarak olduğu gibidir ve ebedî olarak olduğu gibi olacaktır."[240] demiştir. O bu sözüyle, Allah'ın varlığında ve sıfatlarında değişikliğin olmayacağını, zâtında ve sıfatlarında münferid olduğunu belirtmiştir.[241]

Saffâr, bazı felsefecilerin kadîm isminin Allah'a nisbetinden kaçındıklarını ifade eder. Bu kişiler, kadîm isminin Allah dışında kullanıldığı takdirde zaman ve mekânı gerektirdiğini, Allah'ın ise zaman ve mekândan ve hakkında yanlış anlamaya sevk edecek şeylerin tamamından yüce olduğunu ve bundan dolayı da Allah'a "Kadîm" denilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.[242] Saffâr, bu düşüncenin isabetli olmadığı kanaatindedir. Çünkü kadîm ismi Allah'tan başkası için kullanıldığında hakikat anlamında kullanılmamaktadır. Mahlûkat, sonradan varlık kazanmıştır. Sonradan varlık kazanan hâdisler için kadîm ismi gerçeklik ifade etmez. Bunlar için kadîm sözcüğü ancak "çok eski" anlamında kullanılabilir. Allah hakkında ise kadîm, hakiki anlamında kullanılır. Kadîm sözcüğünü hakiki

---

238 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/208.
239 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/208-209.
240 İbn Fûrek, *Şerhu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim,* 43.
241 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/209-210.
242 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/210.

anlamında Allah için kullanmak O'nun zâtına yakışmayacak herhangi bir manaya yol açmaz.[243]

Saffâr, kıdem konusundaki düşüncelerinden dolayı Dehriyye ve Tabiatçıları da eleştirir. Dehriyye zamanın kadîm olduğunu, Tabiatçılar da yeryüzünde bulunan hava, su, toprak ve ateşin kadîm olduğunu iddia etmektedirler. Saffâr bu dört unsura sonradan beşinci olarak bazılarının feleği (gök cisimleri), bazılarının ise rüzgârı eklediklerini belirtir. O, sayılan bu unsurların tek vasıf üzerine olmadıklarını yani değişime uğradıklarını belirterek değişime maruz kalan hiçbir şeyin kadîm olamayacağını dile getirir. Bu unsurların bir hâlden başka bir hâle dönüşmesi, onların sonradan varlık kazandıklarının, hâdis olduklarının delilidir. Bu açıdan hâdis olan bir şeye kadîm vasfının verilmesi doğru olmaz.[244]

Saffâr, Allah'ın "el-Evvel" ismi üzerine yaptığı açıklamalarda da kıdem konusuna değinir. Bu isme verilen değişik anlamlardan bahseder. Kimilerine göre bu ismin Allah'ın başlangıcının olmadığı anlamına geldiğini, kimilerinin öncesi olmayan anlamına geldiğini düşündüklerini, kimilerinin ise kadîm anlamında bu ismi değerlendirdiklerini ifade eder. Bu değerlendirmeye göre Allah zeval bulmaz bir şekilde kadîmdir. Bir de bu ismin (لا شئ قبله) öncesinde hiçbirşey bulunmayan anlamına geldiğini iddia edenler olduğundan bahseder. Saffâr, "el-Evvel" ismi için yapılan bu değerlendirmenin Ehl-i Hakk nazarında doğru bulunmadığını ifade eder. Zira böyle bir söylemin öncesi düşünülemeyen zât hakkında doğru olmadığını düşünür. Öncesinde hiçbirşey olmayan denildiğinde Allah'ın öncesinde yokluğun bulunduğu düşüncesi akla gelebileceği için bu değerlendirmeyi doğru bulmamıştır.[245]

3.4.3. Bekā

Sözlükte sürekli devam etmek, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitmek anlamına gelen bekā sözcüğü, Allah'ın varlığının son bulmaması

---

[243] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/210-211.
[244] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/216-218.
[245] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/406-407.

anlamında bir kelâm terimidir.[246] Saffâr, Arap dilinde bekā sözcüğünün "devam eden", bâkī isminin ise "dâimî olan" anlamında kulanıldığını belirtir.[247] Ona göre bekā iki türlüdür. Birincisi nihâyeti olmayan bekādır. Bu Allah'ın bekāsıdır. Bekānın ikinci türü ise Allah'ın bâkī kılmasına bağlı olan bekādır. Saffâr, bekānın bu türüne cenneti, cehennemi, cennetlikleri, cehennemlikleri, arşı ve kürsiyi örnek gösterir. Bunların bekāsı, başlangıçları bulunması ve hâdis olmaları sebebiyle sonludur. Bu yüzden bekāları kendilerinden değil Allah'ın onları devam ettirmesindedir. Bâkī kılanda fani kılanda Allah'tır[248]

Bekā konusunda Saffâr, cevherlerin ve cisimlerin dünyanın sonuna, kıyamete kadar kalması durumunu da değerlendirir. Onların varlığı, Allah'ın bildiği bir süreye kadar devam edecektir. Onların devamlılığı, kendilerinden değil zâtıyla kāim olan Allah'tandır. Ebedî bekā sadece Allah'a aittir. Allah'ın bekāsı, zâtı ile kāimdir.[249] Saffâr burada hâdis olan bir takım şeylerin Allah'ın dilemesiyle bâkī olabileceğini ancak bu bekānın Allah'ın bekāsıyla benzeşme anlamında olmadığını açıklamıştır.

Saffâr, Ehl-i Hakk'ın bekā sıfatı hakkındaki görüşlerinden de bahseder. Ehl-i Hakk'a göre Allah sonsuz bir şekilde bâkīdir. Bekā O'nun sıfatıdır. Ancak Ebü'l-Abbas Kalânîsî ve Abdullah b. Saîd el-Kattan'ın bekā sıfatı hakkında düşüncelerinde farklılık olduğunu belirtir. Onların Allah'ın bekāsı zâtı ile kāimdir ve sonsuz bir şekilde dâimîdir dediklerini ancak O, bekāsıyla bâkīdir demekten kaçındıklarını, aynı şekilde Allah'ın bütün sıfatları hakkında bu sıfatlar ezelîdir ve varlıkları dâimîdir dedikleri hâlde, bâkīdir demekten kaçındıklarını aktarır. Onların bir sıfatın başka bir sıfatla kāim olamacağını düşündükleri için böyle bir görüşü benimsediklerini ifade eden Saffâr, Allah'ın sıfatlarının fâni olmasının câiz olmadığını belirterek bekā sıfatı ile muttasıf olduğunu vurgular.[250] Daha sonra Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin, Allah'ın bekā sıfatı hakkındaki düşüncelerinden bahseder. Eş'arî'ye göre Allah bekāsıyla bâkīdir. Aynı şekilde sıfatlarının tamamı

---

246 Metin Yurdagür, "Bekā", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/359.
247 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/299.
248 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/300.
249 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/237-238.
250 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/310.

O'nun bekāsıyla bâkīdir. Allah'ın bekāsı ise kendindendir. Bizzat bekāsı hem kendisi için hem de sıfatları için bekādır.[251]

Saffâr, Allah'ın bekāsını açıklarken âlemin hudûsundan yola çıkarak da bir takım çıkarımlarda bulunur. Daha önce âlemin hâdis olduğunu ve var olmak için bir muhdise ihtiyaç duyduğunu belirten Saffâr, hâdis olan her şeyin aynı zamanda fani olduğunu ifade eder. Hâdis olan bu âlemi yaratanın yarattıklarına benzememesini gerekli görerek fani olan bu âlemin yaratıcısının bu âleme benzemesinin doğru olmadığını belirtir. Buradan yola çıkarak Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu ve bâkī olması gerektiği sonucuna ulaşır.[252]

Saffâr, Allah'ın "el-Âhir" ismi üzerine yaptığı açıklamalarda da bekā konusuna değinir. Bu isme verilen değişik anlamlardan bahseder. Kimilerine göre bu ismin Allah'ın sonunun olmadığı anlamına geldiğini, kimilerinin sonrası olmayan anlamına geldiğini düşündüklerini, kimilerininse bekā anlamında bu ismi değerlendirdiklerini ifade eder. Bu değerlendirmelere göre Allah, zamanla sınırlandırılamaz bir şekilde devam eden anlamında bâkīdir. Bir de bu ismin sonrasında hiçbirşey bulunmayan anlamına geldiğini iddia edenler olduğundan bahseder. Saffâr, "el-Âhir" ismi için yapılan bu değerlendirmenin Ehl-i Hakk nazarında doğru bulunmadığını ifade eder.[253] Sonrasında hiçbirşey olmayan denildiğinde Allah'ın sonrasında yokluğun bulunduğu düşüncesi oluşabileceği için bu değerlendirmeyi doğru bulmaz.

3.4.4. Vahdaniyyet

Sözlükte "bir, yegâne, tek" anlamındaki vahd (vahdet) kökünden türeyen vahdâniyyet, "Allah'ın zâtında ve sıfatlarında ortağının bulunmaması" anlamına gelen bir kavramdır.[254] Saffâr, vahdâniyyet konusunun izahında Allah'ın birliğini ispat etmeye çalışır.

---

[251] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/311.
[252] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/316.
[253] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/406-407.
[254] Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/428.

Saffâr, nakli delil olarak *"Bil ki, Allah'tan başka tanrı yoktur…"*[255], *"De ki O Allah birdir."*[256] ve *"O Allah ki, O'ndan başka ilah yoktur"*[257] âyetlerini aktarır ve açıklar.[258] Aklî delil olarak Yaratıcı'nın birden fazla olması durumunda ortaya çıkabilecek ihtimalleri değerlendirir ve bu durumun muhal olduğunu göstermeye çalışır. Onun kullandığı bu delil, Burhân-i temânü' olarak bilinmketedir.[259]

Saffâr, Allah'ın birliğini ispatlamak için ilâhi isimler hakkında da açıklamalarda bulunur. İlk olarak Vâhid ismini ele alır. Bu isimle alakalı Ebü'l-Abbas Kalânîsî'nin "Vâhid varlığını nefyedecek en küçük bir şey bulunmamaktır, vâhid hakiki manada tekliktir." dediğini aktarır. Saffâr'a göre tek olmak, cevherin parçalara ayrılmasının mümkün olmaması gibi parçalara ayrılmanın imkânsızlığını ifade eder. Ona göre tek olmanın iki manası vardır. Birincisi benzerlikten, kendisi gibilerin olmasından münezzeh olmak, münferit olmak, yani eşsiz olmaktır. İkincisi ise yücelik vasıflarında ve kendisine has niteliklerde tek olmaktır. Allah her iki anlamda da tektir.[260]

Saffâr, Allah'ın birliğinin sayısal açıdan olmadığı kanatindedir. Bu düşüncesini ehl-i hesap diye bahsettiği matematikçilerin ortaya koyduğu bilgilerle delillendirir. Onlara göre sayı topluluk ismidir ve en küçük topluluk iki ile ifade edilir. Topluluk bir şeyin bir şeye bitiştirilmesi ile olur. Bu sebeple topluluk vasfı birde bulunmaz iki de bulunur.[261] Saffâr'ın çağdaşı Nesefî'de birin zâtı kısımlara ve parçalara bölünmeyen varlık anlamına geldiğini ifade etmiştir. Yüce Allah'ın bir olduğunu ancak bunun sayı yönünden değil eşi ve benzerinin olmaması yönünden olduğunu vurgulamıştır. Bu görüş, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'deki ifadesinin tekrarı ve açıklamasıdır.[262]

Saffâr, Allah'ın birliğinin parçalara bölünme kabul etmeyen bir birlik anlamında olduğu kanaatindedir. Allah'ın, zâtında tek olmasını, parçalara bölünmesinin imkânsız olması olarak değerlendirir. Çünkü bölünebilir olmak aynı

---

255 Muhammed 47/19.
256 İhlâs 112/1.
257 Haşr 59/22.
258 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/221.
259 Bk. Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/209, 210, 261; 2/656, 657.
260 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/332.
261 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/333.
262 Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 32.

zamanda toplanmayı beraberinde getirmektedir. Toplanmakta temas edilebilecek parçaların varlığı demektir. Temas edilebilmekte ancak bir yön varsa mümkündür. Bir yöne sahip olmak sonlu olmak demektir. Allah için bir yön olması imkânsızdır. Zira Allah sonlu olan şeylerden münezzehtir. Saffâr çokluğu şekil sahibi olmakla azlığı ise sonlu olmakla nitelendirir. Allah'ın bunların hepsinden yüce olduğunu ifade ederek isimlerinde, sıfatlarında ve fiillerinde O'nun bir olduğunu vurgular.[263]

Saffâr, Allah'ın zâtında kısımlara ayrılmasını parçalanmayacak en küçük parçanın kısımlara ayrılmasının imkânsızlığı gibi imkânsız görür. O'na göre Allah, bir insan, bir ev vb. sözleriyle benzer şekilde yaratılanların bir olması gibi olmayan bir şekilde birdir. Çünkü bu çeşit birlikte şekil sahibi ve sonlu olmak anlamı düşünülmektedir. Saffâr, Allah'ın bir olmasının sayı yönünden olmadığı düşüncesinin Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in tamamına ait olduğunu bildirir. Saffâr'ın Allah'ın sayı yönünden bir olmadığını vurgulaması, birin kendi içinde yarım, çeyrek gibi kısımlara ayrılması durumunun tenzihe aykırılık oluşturacağı endişesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Zira sayı olan şeyin bazısının bazısına izafe edilmesiyle artacağını ve ondan sayılar kesilmesi ile azında azı olacağını belirtmesi bu düşüncemizi destekler niteliktedir. Saffâr'ın ulûhiyyet tasavvurunda ilahın artması veya eksilmesi muhal olarak değerlendirilmiş ve Allah'a sayı yönünden birdir demenin câiz olmadığı savunulmuştur.[264]

Saffâr, "*Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın.*"[265] âyetini delil getirerek "Allah kendisini yarattıklarıyla birlikte saymıştır ve bu, Allah sayı yönünden birdir demeyi caiz yapar." görüşünü de aktarır ve reddeler. Saffâr'a göre bu âyette Allah'ın murâdı, ilim olarak onları kuşatması ve onların işinden hiçbir şeyin kendisine gizli kalmamasını belirtmektir. Yoksa kasıt, Allah'ın onlardan biri olduğunu ifade etmek değildir. Allah'ın yarattıklarının her biriyle birlikte olması ilim olarak onları kuşatması veya onlara yardım etmesiyle olur. Saffâr, âyetin başında "*Allah*

---

263 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/333-334.
264 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/334.
265 Mücâdele 58/7.

göklerde olanı da yerde olanı da bilmektedir!"[266] buyurulması ve âyetin sonunda "*Çünkü Allah her şeyi bilmektedir.*"[267] buyurulmasının bu yorumun doğruluğuna işaret ettiği kanaatindedir.[268] İmam Mâtürîdî'de *Te'vilât'*ında bu âyette geçen "*Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri Allah olmasın*" ifadesinin doğru anlaşılması için âyetin baş tarafına bakılması ve "*onların yanındadır*" ifadesine bu kısım göz önünde bulundurularak anlam verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[269]

Saffâr, Ehad isminin de tevhidi ifade manasında Vâhid ismi gibi olduğunu, kendisinde parçalanmanın mümkün olmadığı bir tekliği ifade ettiğini kabul eder. Buna Hz. Ali'den (öl. 40/661) rivâyet edilen *"De ki O Allah birdir"*[270] âyetinin tefsirini delil olarak sunar. Hz. Ali bu âyeti "Şüphesiz O birdir, parçalara ayrılmaz." şeklinde açıklamıştır.[271]

Saffâr, Vâhid ve Ehad isimlerinin tevhidi ifade manasında aynı olmakla beraber ayrıldıkları noktalar da olduğunu belirtir. O'na göre Ehad ismi nefy konumundadır ve genel bir nefyetme gerçekleştirir. Vâhid ismi de özel manada nefy gerçekleştirir. Burada "*Ey peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Eğer günahtan sakınmak istiyorsanız sözü edalı bir tavırla söylemeyin ki, kalbinde çürüklük olan kimse ümide kapılmasın. Ayrıca düzgün söz söyleyin."*[272] âyetini örnek olarak sunan Saffâr, bu âyette *Ehad* kelimesinin kullanıldığına "Ke vâhidetin mine'n-nisa'" denmediğine dikkat çeker. Bu kullanımla genel bir nefyin murâd edildiğini düşünür.[273] İmam Mâtürîdî de bazı dil âlimlerinin "Ehad" kelimesinin "Vâhid" kelimesinden daha genel olduğunu söylediklerini ifade etmektedir. Çünkü "Ehad" kelimesinin; hem biri hem de geneli ifade edebileceği (tıpkı âyette Peygamber hanımları için kullanıldığı gibi)

---

[266] Mücâdele 58/7.
[267] Mücâdele 58/7.
[268] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/335-336.
[269] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 15/47.
[270] İhlâs 112/1.
[271] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/336-337.
[272] Ahzâb 33/32.
[273] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/337-338.

ancak "Vâhid" kelimesinin sadece bir kişiyi ifade edeceğini belirtmesi Saffâr'ın açıklamalarıyla uyumluluk göstermektedir.[274]

Saffâr, Ehad isminin, söylenmesi Allah'a has olan bir isim olduğu kanaatindedir. Örneklerle düşüncesini delillendiren Saffâr (رجل احد), (درهم احد) ve (دار احد) denilmesinin caiz olmadığını ancak (رجل واحد), (درهم واحد) ve (دار واحد) şeklinde söylenmesinin doğru bir kullanım olduğunu belirtir. Saffâr, ihlas sûresinin ilk ayetini "قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ" örnek göstererek bu iki isim arasındaki bir farkın da "Ehad" isminin harf-i tarif (ال) almaması olduğuna işaret eder. Saffâr son olarak "Ehad" isminin Allah'ın zâtının birliğine özel olarak kullanıldığını, "Vahid" isminin ise zâtında ve sıfatlarında tek olduğunu ifade etmek için kullanıldığını bildirir. Bu düşüncesini de "falan kişi zamanının bir tanesidir" ifadesinin Arapça'da "انّ فلانا واحد زمانه" şeklinde söylenmesinin doğru bir kullanım olduğunu, "احد زمانه" şeklinde bir kullanımın ise hatalı olduğunu ifade ederek açıklığa kavuşturur.[275]

3.4.5. Muhalefetün li'l-havâdis

Sözlükte bir şeyin diğer bir şeye aykırı olması anlamına gelen *muhalefet* kelimesi ile sonradan meydana gelen anlamındaki gelen *havâdis* kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan *muhâlefetün li'l-havâdis* terkibi, Allah'ın yaratılmışlara hiçbir şekilde benzemediğini ifade eder. Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini mana olarak Kur'an'da yer alır[276] ancak *muhâlefetün li'l-havâdis* ifadesi naslarda geçmez. Bu terkibin kelâm ilminin sistematik bakış açısının bir sonucu olarak mütekellimler tarafından ilk defa kullanıldığı düşünülmektedir.[277]

Saffâr, eserinde muhâlefetün li'l-havâdis terkibini kullanmamaktadır. Ancak eserinde ayrıntılı şekilde Allah'ın yaratılmışlara hiçbir şekilde benzemediğini açıklamakta ve savunmaktadır. Onun görüşlerinin izahı kapsamında öncelikle hâdis kavramına dair düşüncelerini ortaya koymak yararlı olacaktır. Ona göre hâdis, muhdes ve hades kavramları, kadîmin zıttıdırlar. Hâdis

---

[274] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 11/379.
[275] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/338.
[276] Muhalefetün lil-Havadis sıfatı hakkındaki âyetler için bk. İsrâ 7/111, Şûrâ42/11, İhlâs 112/1-4.
[277] Metin Yurdagür, "Muhâlefetün li'l-Havâdis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/403-404.

yokken var olan, varlığının başlangıcı olandır. Muhdes ise başı ve sonu olan, varlığından önce yokluk bulunandır. Oysa kadîmin varlığının başlangıcından söz edilemez.[278] Saffâr bu konuda delil olarak *"Ne zaman rablerinden kendilerine yeni (muhdes) bir ihtar gelse, onlar bunu, akılları başka yerde, kendileri oyun ve eğlence içinde iken dinlemişlerdir."*[279] ve *"Ne zaman Rahmân'dan kendilerine yeni (muhdes) bir uyarı gelse mutlaka bundan yüz çevirmektedirler."*[280] âyetlerine işaret eder. Bu âyetlerde yeni ihtar ve yeni uyarı anlamında *muhdes* kelimesi kullanılmıştır.[281] Burada Saffâr, âyetlerde muhdes kelimesinin kullanılmasına ve âyetlerin iniş bakımından bir kısmının bir kısmından sonra olmasına dikkat çekmektedir. Bu kullanım, muhdes kelimesinin sonradan meydana gelen anlamını teyit etmektedir.

Saffâr'a göre muhdesler; cevherler, cisimler ve arazlar olmak üzere üç kısımdır.[282] Bunların tamamı hâdistir. O, bunların hâdis olmasını arazdan yola çıkarak açıklamaktadır. Bu kapsamda Ehl-i Hakk'ın anlayışına göre arazın bir mahalle dayanan bir şey olduğunu, cevher ve cisim için bir sıfat olduğunu belirterek mevsuf olmadan sıfatın tasavvur edilemeyeceğine dikkat çeker.[283] Buradan var olmak için cevher ve cisim gibi bir mahalle muhtaç olan arazın hâdis olması gerekir sonucuna ulaşır. Cevher ve cisimlerin arazlarsız olamayacağı gerçeğine dayanarak da cevherlerin ve cisimlerin hâdis olduğunu belirtir. [284] Ona göre cevher ve arazlardan oluşan âlemin sonradan oluşturulduğu, muhdes olduğu sabit olunca, kendisi hâdis olmayan bir muhdisinin bulunduğu sabit olur.[285] Hâdislere mahal olmak hudûs alameti olarak değerlendirildiğinde âlemin muhdisinde hâdis vasıfların bulunmaması gerekir. İşte *muhâlefetün li'l-havâdis* ifadesi özetle, Allah'ın hâdis özellikler taşımadığının özlü bir ifadesidir.

Saffâr, açıklamalarına hâdis olan şeyleri örneklendirerek devam eder. Ona göre hareketli olmak, sâkin olmak, bir şeye temas etmek, parçalara ayrılmak,

---

[278] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/211.
[279] Enbiyâ 21/2.
[280] Şuarâ 26/5
[281] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/211-212.
[282] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/222.
[283] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/312.
[284] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/214.
[285] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/222.

toplanmak ve buna benzer vasıflar hâdistir. Allah'ın zâtı ise bu anılan hâdis niteliklerden yücedir, münezzehtir. Saffâr, benzetmenin *(teşbihin)* cevher ve cismin vasfı olduğunu, teşbihle vasıflanmanın cevherler ve cisimlerin cinslerinden olmaya götüreceğini belirtir. Allah hakkında cisimlerde ve cevherlerde olduğu gibi bir benzerlikten ve benzetmeden söz edilemez. O'nun hakkında benzerlik iddiası, hâdislerden olduğu düşüncesine götüreceği için mümkün değildir.[286]

Saffâr; Allah'ın yüceliğine uygun düşmeyen Allah'ın sûreti vardır, bir şeye benzer, sınırı ve sonu vardır, hareket ve sükûnu, bir yerden başka bir yere intikali düşünülebilir, sıfatları hâdistir, O'nun parçaları vardır şeklindeki görüşleri, eleştirir ve reddeder. Bu bid'at görüşleri ileri sürdüğünü belirttiği Müşebbihe, Mücessime, bazı Kerramiler ve İmamiyyenin bazı gulat fırkalarının, küfre düştüğünü söyler. Allah'a nisbet edilen sayılan bu nitelikler, hadis varlıklara ait vasıflardır ve Saffâr'ın ulûhiyyet tasavvuruna tamamen aykırıdır. Saffâr bu fırkaların, ileri sürdükleri görüşleri ile *"O'nun hiçbir dengi yoktur"*[287] ve *"O'na benzer hiçbir şey yoktur."*[288] âyetlerini inkâr ettiklerini belirtir ve bu âyetleri küfürlerinin delili olarak sunar.[289]

Saffâr, Allah'ın isimleri ve sıfatlarının, hiçbir yönden kazanılmamış, zaruri olmayan, lakap olmayan, başlangıcı ve sonu olmayan, diğerlerinin isim ve sıfatlarına benzemeyen isimler ve sıfatlar olduğunun bilinmesini gerekli görür. Çünkü diğer varlıkların isimleri ve sıfatlarının öncesinde yokluğun olduğu, tüm bunların sonradan meydana geldiği ispatlanmıştır. Bundan dolayı mahlûkâtın isim ve sıfatlarının zaruri olması, lakap olması, sonradan kazanılmış olması ve başlangıcı ve nihâyetinin olması gerekeceği sonucuna ulaşmıştır. Saffâr'a göre sayılan tüm bu durumlar Allah'ın isimleri ve sıfatları için düşünülemez.

Saffâr, isimlerin ve sıfatların kullanımında Allah ve diğer varlıkların ayrılması gerektiğini de düşünmektedir. O'na göre Allah'ın dışındakiler için kullanılan isim ve sıfatların Allah için kullanılması caiz değildir. Aynı şekilde Allah için kullanılan isim ve sıfatların diğer varlıklar için kullanılması da doğru

---

[286] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/395-396.
[287] İhlâs 112/4.
[288] Şûrâ 42/11
[289] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 2/726-727.

olmaz.[290] Örneğin ezelî olmak manasına gelen kadîm ismi hakiki anlamda sadece Allah için kullanılabilir. Yaratılmışlar için kadîm, yalnızca diğerlerine göre daha önce olmak anlamında kullanılabilir.[291] Saffâr, Allah'ın zâtında, isimlerinde ve sıfatlarında tek ve eşsiz (münferid) olduğuna vurgu yapmaktadır. Her açıdan eşsiz olan Allah, yaratılmışlara hiçbir şekilde benzetilemez.

Saffâr, âlemi var edenin ona benzememesini aklî bir zorunluluk olarak görür. Çünkü âlemdeki herşey var olmak için bir sebebe muhtaçtır. Var olmak için bir sebebe ihtiyaç duymak ise âcizlikliğin göstergesidir.[292] Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışında âciz olmak âleme ilah olmaya mâni bir durumdur. Âciz olanın bu âleme ilah olması doğru olmaz[293] ilkesi, Allah'ın âciz olmadığını ve yarattığı hiçbir şeye de benzemediğini ispat eder. [294]

Saffâr eserinin esmâ-i hüsnâ bölümünde Musavvir ismini açıklarken sûretleri yaratanın Allah olduğunu ancak O'nun sûreti bulunmadığını açıklar. Bu kabul ve savunma, Allah yaratılmışlara benzetilmesini red amacı taşır. Bu kapsamda o, Allah'ın sûreti olduğunu iddia eden dalalet ehli olarak nitelendirdiği grupları eleştirir. Eleştirilen ilk grup Yahudilerdir. Ona göre Yahudiler, mabudun insan sûretinde olduğunu düşünmektedirler. İslam'a müntesip olduklarını belirttiği İbrahim b. Ebî Yahya (öl. 184/800), Davut el-Cevâribî (öl. III./IX. yüzyılın başları) ve Hişam b. Hakem el-Cevâlikî'nin (öl. 179/795) de mabudun insan sûretinde olduğunu ve O'nun organları bulunduğunu iddia ettiklerini, hatta Cevâribî'nin sakal ve cinsel organ hariç diğer organları O'na nisbet ettiklerini aktarır.[295] Bağdâdî'de eserinde bu şahıslarla alakalı benzer açıklamalarda bulunmuştur.[296]

Saffâr, Allah'ı insan sûretine benzeten fırkaların küfre düştüklerini savunur.İmamiyye'nin gulat fırkalarına mensup olan Beyan b. Sem'ân er-

---

[290] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/341-342.
[291] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/210-211.
[292] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/316.
[293] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/341.
[294] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/262.
[295] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/604; Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 158.
[296] Bk. Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 170-171.

Rafızî'nin (öl. 119/737) *"O'nun zatından (vech) başka her şey yok olacaktır."*[297] âyetine dayanarak "Allah insan görünümündedir ve yüzü hariç fanidir." iddiasında bulunduğunu aktarır. Saffâr, bu görüşü ileri sürenin kâfir olduğunu, Allah'ı bir şeye benzetmenin kişiyi küfre düşüreceğini belirtir. Ayrıca Allah mahlûkatına benzetildiği zaman O'nun zâtında olanın kullar için de var kabul edilmiş olacağını, bunun ise kişiyi hem müşrik hem de kâfir yapacağını ifade eder.[298]

Saffâr, Rafizilerden bir grup olan Hişam b. Hakem ve taraftarlarının Allah'ın derin, geniş ve uzun bir cisim olduğunu, O'nun rengi, tadı ve kokusu olduğunu, bir mekânda olduğunu ve hareket ve sükûnun onun için câiz olduğunu söylediğini belirtir. Başka bir bölümde Hişam b. Hakem'in daha da ileri giderek mabudun boyunun kendi karışıyla yedi karış olduğunu iddia ettiğini bildirir. Ayrıca o mabudun bir mekânda olduğunu, bir miktarı olduğunu, inci gibi parlayan saf bir külçe gibi olduğunu, mekânının da arş olduğunu iddia etmiştir.[299] Saffâr'a göre sınırlı olmak, mekânda bulunmak, miktara sahip olmak vb. nitelikler yaratılmış varlıklara ait özelliklerdir. Yaratıcının bu gibi özelliklerle anılması muhaldir. Saffâr, Hişam b. Hakem'in bu düşüncesinden dolayı tekfir edilmesi gerektiğini, bu düşüncenin kabul edilemez olduğunu savunur.[300]

Saffâr, Hişam b. Sâlim'in (öl. 8. yüzyılın sonları) de mabudunun sûreti olduğunu iddia ettiğinden bahseder. Saffâr'ın aktarımına göre o, mabudunun alt yarısının dolu, üst yarısının boş olduğunu, siyah saçlarının olduğunu ve siyah nur olarak isimlendirildiğini düşünmektedir. Aynı şekilde Bağdâdî de Hişam b. Sâlim hakkında benzer bilgiler aktarmaktadır.[301] Daha sonra Saffâr, Mu'tezilî olduğunu belirttiği Ahmet b. Hâbıt'ın âlemin iki ilahı olduğunu, bunlardan birisinin kadîm, diğerinin ise muhdes olduğunu, kadîm olanın sûretinin olmadığını ancak muhdes olanın sûretinin olduğunu iddia ettiğini aktarır.[302] Bağdâdî de Ahmet b. Hâbıt'ın

---

[297] Kasas 28/188.
[298] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/308-309; Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri,* 155.
[299] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 2/605; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 61.
[300] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 2/730.
[301] Krş. Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1432, 2/604; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak,* 261.
[302] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/604.

i'tizal konusunda Nazzam'ın dostu olduğunu, yaratılmışların iki Rabbi olduğunu düşündüğünü aktarmıştır.[303]

Saffâr, Allah'ın sûreti olduğunu iddia edenlerden birisinin de Muğire b. Said el-İclî (öl. 119/737) olduğunu bildirir. O, mabudunun başında tacı olan bir adam sûretinde olduğunu, bir adamın sahip olduğu organlara sahip olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca mabudunun karın boşluğu ve hikmet fışkıran bir kalbi olduğunu iddia etmektedir. Muğire b. Said'e göre mabudunun ebced harfleri adedince organları vardır. O bu harfleri birer organa benzetmiştir. Örneğin "elif" harfini bacaklarına, "he" harfini cinsel organına benzetmiştir. Eş'arî'nin Muğire b. Said hakkında verdiği bilgiler Saffâr'ın verdiği bilgilerle uyuşmaktadır.[304]

Saffâr, Ebû Mansur el-İclî'nin (öl. 123/741) göğe çıktığını, mabudunun eliyle kafasına dokunduğunu ve "Ey Oğulcuğum benden haber ulaştır" dediğini iddia ettiğini bildirir.[305] İclî'nin bu iddiası mabudunun sûreti olduğunu düşündüğü izlenimi uyandırmaktadır. Özellikle eliyle onun başına dokunduğunun iddia edilmesi temas edecek bir organı olduğunun kabul edildiğine bir işarettir. Bağdâdî de *el-Fark Beynel-Fırâk* adlı eserinde İclî hakkında benzer bilgilere yer vermiştir.[306]

Saffâr, Hattabiyye'nin de yanlış ilah tasavvuruna sahip olduğunu bildirir. Zira onlardan bir grup, Hasan ve Hüseyin'in Allah'ın çocukları ve sevdikleri olduğunu iddia etmiştir. Cafer b. Muhammed'in ilah olduğunu, Ebü'l-Hattab'ın ondan ve Ali b. Ebî Talib'ten daha büyük ilah olduğunu iddia etmişlerdir.[307] Saffâr bu düşüncelerin kabul edilemez olduğu kanaatindedir. Zira Allah'ın insan sûretinde olması ve hâdis varlıklarda olduğu gibi çocukları olduğunun iddia edilmesi İslam'ın tenzih anlayışına aykırıdır.[308]

Saffâr, Seneviyye'nin bir şeyin diğer bir şey hakkında delil olabilmesi için bunların aynı cinsten olmaları gerektiği düşüncesinde olduklarını bildirir. Onlara

---

303 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 213.
304 Krş. Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/604; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 37; Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 240.
305 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/604.
306 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 187.
307 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/605; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 41; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 191.
308 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/605; Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 153.

göre hazırda olan ateş gâib ateşe, hazırda bulunan kar gâib kara bunlar aynı cins oldukları zaman delalet etmektedir. Saffâr, bunun fâsid olduğunu düşünmektedir. Zira bir şeyin tamamen başka bir şeye de delalet edebileceği kanaatindedir. Buna kitabın kâtibe, dumanın ateşe delalet ettiğini örnek gösterir. Yazma eylemini gerçekleştiren kâtibin, ortaya koyduğu yazıdan, yanma sonucu ortaya çıkan dumanın yakıcı olan ateşten farklı olduğuna dikkat çeker. Saffâr'a göre bu şahit âlemde fiiline benzeyen bir fail yoktur. Bilakis görünür âlemde her fail fiilinden farklıdır. Bu düşüncesine vurma eylemini örnek gösterir. Vurma eyleminin vuran kişiden farklı olduğuna dikkat çeker. Saffâr'a göre "Her fail, fiilinden farklıdır" önermesi şu iki sonucun kabul edilmesini gerektrir:

a. Âlemin yaratıcısı âlemin bütün unsurlarından tamamen farklıdır.
b. Âlemin yaratıcısı, âlemden hiçbir şeye hiçbir şekilde benzetilemez.

Saffâr Seneviyye'nin iddiasını iptal etmek üzerine yaptığı açıklamalar neticesi şahit âlemde "fiil fâil gerekliliği" ve "fâil-eser farklılığı" hükümlerine ulaşmış ve bunlara dayanarak Allah'ın varlığını, birliğini ve yaratılmışlara benzemediğini izah ve ispat etmeye çalışmıştır.[309]

Saffâr, *Telhîsü'l-edille* isimli kitabının bir bölümünde Allah'ın vasıflandırılmasının câiz olduğu ve olmadığı ifadeleri açıklamıştır. Saffâr'ın bu konuya yaklaşımı temel iki ilkeye dayanmaktadır. Bunlardan ilki yaratılmışlara ait olan niteliklerle Allah'ın anılamayacağıdır. İkincisi ise Allah için Kur'ân ve sünnette yer alan ifadelerin kullanılması gerektiğidir.

Saffâr açıklamalarına hareket ve sükûn eylemlerini söz konusu ederek başlar. Allah, hareket etmek ve durmakla nitelendirilemez, O sakindir veya hareketlidir ifadeleri de Allah için kullanılamaz. Çünkü hareket bir mekândan bir başka mekâna nakil eylemidir. Durağanlık ise bir mekânda durmayı ifade eder. Allah'ın herhangi bir mekân yokken bir mekânda olmakla veya her yerde olmakla anılması doğru değildir. Zira mekân yaratılmadan önce de Allah vardı. Yüce Allah, mekâna muhtaç olmaktan yücedir, mekândan münezzehtir. Bir mekânda

[309] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/186-187; Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 468-469.

olmak, yaratılmışların bir özelliğidir, Yüce Yaratıcı sonradan olan şeylerle birlikte anılamaz.

Saffâr, Allah'ın arazlarla da anılamayacağını açıklar. Bu kapsamda Allah'ın renkle, tatla ve kokuyla vasıflandırılmasının doğru olmadığını, bunların araz olduğunu ifade eder.[310] Hudûs delili izah edilirken de bahsedildiği gibi arazlar kendi başlarına var olamayan, var olabilmek için cevher ve cisim gibi bir mahalle muhtaç olan unsurlardır. Allah'ın bunlardan birisiyle anılması, O'nun hâdis olmakla vasıflandırılması anlamına gelecektir. Bu sebeple varlığı kadîm olan Allah'ın renk, tat, koku gibi araz ve dolayısıyla hâdis olan şeylerle vasıflandırılması mümkün değildir.

Saffâr'ın bu konuda değindiği bir diğer özellik yaratılmışlara has olan ve ihtiyaç sahibi olmayı beraberinde getiren şehvet ve lezzet halleridir. Ona göre şehvet ve lezzet isteği, ihtiyaç içinde olmayı çağrıştırır, dolayısıyla bunları isteyenlerde bir açıdan âcizlik durumu ortaya çıkar. Âciz olan ise âleme ilah olamaz. Allah, bu âcizliklerden uzaktır. Saffâr, zaruri bilgi kapsamında olan hal ve durumların da Allah'a atfedilemeyeceğini düşünmektedir. Bu minvalde acı çekmek, üzülmek ve endişelenmek gibi durumlar, kişilerin doğrudan bilgi sahibi oldukları durumlardır. Acıya maruz kalan kişi, akıl yürütmeye gerek olmaksızın acıyı kavrar. Allah, bu tür durumlarla anılamaz.[311] Zira acı çekmez ve üzülmek gibi durumlar, bir zaruri kılanı gerektirecektir. Zaruri kılan, rütbe olarak zaruri kılınandan üstte olur. Allah'ın üzerinde bir zaruri kılan ise düşünülemez.[312]

Saffâr, sonradan ortaya çıkanların Allah'a izafe edilemeyeceğinden yola çıkarak Allah'ın mutlulukla (بالسرور) vasıflandırılamayacağını, çünkü bu vasfın sonradan meydana gelen bir durum olduğunu, ayrıca bu vasıfla alakalı nasslarda herhangi bir ifadenin de olmadığını belirtir. Ancak Allah'ın razı olma anlamında sevinmekle (بِالْفَرَحِ) vasıflandırılabileceğini, çünkü bu konuda bir hadisin bulunduğunu dile getirir.[313]

---

310 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/659.
311 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/659-660.
312 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/320.
313 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/660.

Saffâr, Allah'ın temenni etmek (بِالتَّمَنِّي) fiiliyle anılamayacağını belirtir. Temenni etmek olup olmayacağı bilinmeyen bir şeyi istemektir. Oysa Allah'ın ilmi her şeyi kapsamaktadır ve Allah için olup olmayacağını bilmediği bir husus yoktur. Allah'ın böyle bir nitelikle anılması, ilim sıfatına aykırıdır. Dolayısıyla Allah'ın temenni etmekle (بِالتَّمَنِّي) nitelendirilmesi hatalıdır. [314]

Saffâr, Allah'ın yüksekte olmakla (الصعود) da anılamayacağını açıklar. Çünkü yüksekte bulunmak, sonradan yaratılan hâdislerin bir vasfıdır.[315] Ayrıca yüksekte olmakla anılmak, öncesinde aşağıda olmayı gerektirir. Bu ise Allah için imkânsızdır. Saffâr, sözlükte gelmek anlamını taşıyan *mecî* ve *ityân* kelimelerinin Kur'ân'da yer almasından dolayı Allah hakkında kullanılmalarını câiz görür.[316] Ancak burada şu belirtilmelidir ki bu kavramlar sözlük anlamları üzere yorumlandıkları takdirde Allah'ın cisim olarak kabul edilmesi söz konusu olacaktır. Bu sebeple bu kavramlar kelâm âlimlerince Allah'ın şânına uygun olacak şekilde te'vil edilmişlerdir. Saffâr'ın bu açıklamanın hemen akabinde *nüzul* kavramıyla ilgili yaptığı açıklama bu düşüncemizi destekler niteliktedir. Saffâr'a göre Allah, hareket ve nakil manasında olmayan bir nüzulle vasıflandırılabilir.[317] Normalde nüzulde bir hareket ve nakil söz konusudur. Ancak Saffâr, bu kavramın Allah hakkında düşünülmesi durumunda söz konusu manalar dışında bir anlam ifade ettiği düşüncesindedir. Bu konu ileride haberî sıfatlar bölümünde daha ayrıntılı ele alınacağı için burada bu kadarla iktifa edilecektir.

Saffâr, Allah'ın bir şekle sahip olmakla nitelendirilemeyeceğini, çünkü şeklin bir hacminin olduğunu, Allah'ın ise hacminin olmadığını ifade eder.[318] Ona göre şekle sahip olmak sınırlı olmak anlamına gelmektedir, sınırlı olmak ise sonsuz olmaya engel teşkil eden bir durumdur. Bu sebeple sınırsız olan Allah'ın sınırlı olan şekil vb. özelliklerle anılması doğru olmaz. Aynı zamanda şekil, sûret ve diğer arazî vasıflandırmalarda yaratılmış varlıkların özellikleri söz konusu olduğu için, bunlarla Allah'ı anmak teşbihe götürme tehlikesi barındırır. Bu ise tenzih anlayışına aykırıdır.

---

[314] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/660.
[315] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/660.
[316] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/660-661.
[317] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/660-661.
[318] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/661.

Saffâr, Allah'ın olgunlaşmak, ermek gibi bir durumla da nitelendirilemeyeceğini belirtir. O'na göre olgunlaşmak Allah hakkında düşünülemez. Çünkü olgunlaşmak öncesinde noksan olmayı gerektirir. Allah ezelî olarak bütün kemâl sıfatlara sahip olduğu için O'nda noksan olan hiçbir şey yoktur. Saffâr, yaratılmışlara ait olan bir ağırlığa ve yöne sahip olmak gibi durumlardan da Allah'ı tenzih ederek şöyle der: "Onu taşıyan bir şey yoktur. Onu kaldıracak bir şey de yoktur. Önü yoktur, arkası yoktur, üstü, altı, sağı, solu yoktur. Âlemden hiçbir şey ona bitişik veya ondan ayrı değildir. Âlemin dışında da değildir, içinde de değildir. Bir şeyle ona dokunmak, onu geçmek, onunla karşı karşıya veya sırt sırta olmak da söz konusu olamaz."[319]

Saffâr'ın tüm bu açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda Allah'ı hakkında kullanılacak cümle ve ifadelerin nasslarda yer almasına dikkat ettiği fark edilmektedir. Ayrıca yaratılmışlara ait olan sınırlı olma, şekli bulunma, mekânda olma, arazlara mahal olma, muhtaç olma ve âcizlik gibi vasıflardan Allah'ın yüce olduğunu izah etmeye ve savunmaya gayret ettiği görülmektedir. Ayrıca Saffâr'ın eserinin esmâ-i hüsnâ bölümünde Azîm, Cemîl, Basîr, Semi', Sâmi' ve Metîn isimlerini açıklarken; Allah'ın fiziksel olarak yaratılmışlara benzerliğini reddettiği, Rahmân, Ra'ûf, Rahîm, Halîm, Celîl ve Hamîd isimlerini açıklarken de insanî duygular açısından benzerliğini reddettiği tespit edilmiştir.[320]

3.4.6. Kıyâm bi-nefsihî

Doğrulup ayakta durmak ve bir işin idaresini üzerine almak gibi anlamlara gelen *kıyâm* kelimesi ile şahıs, zât ve kendi manasına gelen *nefs* sözcüğünün bir araya gelmesiyle oluşan *kıyâm bi-nefsihî* tamlaması, Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını ifade eder.[321] Saffâr'ın eserlerinde bu terkib yer almaz. Ancak bu terkibin karşıladığı manâ ile aynı doğrultuda olarak Allah'ın zatıyla kāim olduğunu savunur.

Saffâr'a göre âlemde meydana gelen değişim, bu değişimi sevk ve idare eden bir yaratıcının varlığına delildir ve onun varlığını anlamaya götürmektedir. O

---

[319] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/154.
[320] Bk. Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı*, 177.
[321] Osman Karadeniz, "Kıyâm bi-Nefsihî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/515.

yaratıcı zâtı, isimleri ve sıfatlarıyla tek ve eşsiz olan Allah'tır. Allah, zâtıyla kāimdir. Zâtıyla kāim olmak var olmak için bir sebebe muhtaç olmamak demektir. Zâtıyla kāim olanın varlığı, zorunludur. Zâtıyla kāim olan Allah'tır.[322]

Saffâr, Allah'ı kendisine fenanın ve yok olmanın yaklaşamayacağı zât olarak tanıtır. Çünkü O, zâtıyla başlangıçsız, sonsuz ve zeval bulmayacak şekilde vardır.[323] Allah'ın zâtıyla var olduğunu ifade etmesi var olmak için bir sebebe muhtaç olmadığının ifadesidir. Zira âlemde O'nun dışında zâtıyla kāim bir varlık mevcut değildir. Saffâr esmâ-i hüsnâ içerisinde yer alan Kāim, Kayyûm, Kıyâm, Melik, Mâlik, Melîk ve Mâlikü'l-mülk isimlerini açıklarken Kıyâm bi-nefsihî sıfatıyla ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır.[324]

Saffâr, Allah'ın başkasına muhtaç olmadan kāim olduğunu ve Allah'tan başka hiçbir kimsenin zâtıyla kāim olmadığını, muhtaç durumda olduğunu belirtir. Sonradan yaratılanlar, ancak Allah'ın var etmesi ile ayakta kalabilirler.[325] Görüldüğü gibi Saffâr yaptığı açıklamalarla Allah'ın var olmak için hiçbir şeye muhtaç olmadığını, O'nun dışındaki her şeyin var olmada ve varlığını devam ettirmede Yaradana muhtaç olduğunu savunmaktadır.

3.5. Zâtî Sıfatlar

3.5.1. Hayat

Sözlükte canlılık, dirilik ve doğumdan ölüme kadar geçen süre gibi anlamlara gelen hayat Allah'ın canlı olmasını ifade eden bir sıfattır.[326] Saffâr, Ehl-i Hakk olarak nitelendirdiği Ehl-i sünnet'in hayatı, zâtla kāim mana/sıfat olarak kabul ettiğini ve zâtın onunla hayy olduğu belirtir. Hay ise hayat sahibi anlamındadır. Hay'ın varlığı, hayat olmaksızın imkânsızdır. Yine hayat olmaksızın ilim, kudret ve irade sıfatlarının varlığı da ileri sürülemez.[327]

---

322 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/261.
323 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/152.
324 Bk. Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı*, 185-186.
325 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/535.
326 Bekir Topaloğlu, "Hay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/549.
327 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/240.

Saffâr, sonradan yaratılanların hayat sahibi olduğunu kabul eder, ancak bu hayatın araz olduğunu düşünür. Bir cismin ruh üflenmeden önce cansız olduğunu, ona ruh üflendiği zaman cansızlık ve ölüm hâlinden rûhânî ve canlı bir hâle intikal ettiğini ifade eder. Bir hâlden bir hale intikalin ise cevherlerle ve cisimlerle değil, arazlarla olduğunu belirtir. Çünkü bir cevherin bir cevher için veya bir cismin bir cevher için sıfat olamayacağı kanaatindedir.[328]

Burada ruh kavramı dikkat çekmektedir. Saffâr'a göre ruh Allah'ın takdiri ile belli bir süreye kadar diridir. Bütün ruh sahipleri ruhun hayatıyla diridir. Hayatları ruhla alakalıdır. Bedenin ölümü ruhun çıkmasıyla, diriye dönüşmesi ise ruhun girmesiyledir. Saffâr, Allah'ın bir şeyde ruh olmadan hayat yaratması ya da bir şeye ruh girmesiyle o şeyde hayatın olmamasını temin etmesinin mümkün olduğunu düşünür. Ancak Yüce Allah'ın âdetini bir şeyde hayatın var olmasını ona ruhun girmesi üzerine, bu şeyin ölümünü ise ruhun ondan çıkması üzerine icra ettiğini ifade eder.[329] Yani ona göre varlıkların hayat sahibi olmasının ruh vesilesiyle olması âdetullah gereğidir.

Daha sonra Saffâr, Allah'ın hayat sıfatı üzerine birtakım değerlendirmelerde bulunur. Ona göre Allah hayat sahibidir ve O'nun hayatı bir sebebe ihtiyaç duymaksızın var olan, kazanılmış ve hâdis olmayan, oluşumsuz, nefssiz ve ruhsuz bir şekilde dâimî ve ezelîdir. Çünkü O zâtıyla, isimleriyle ve sıfatlarıyla kāimdir ve zâtıyla, isimleriyle ve sıfatlarıyla yaratılmışlardan ayrılır.[330]

Saffâr, Allah'a ruh nispet edilemeyeceğini, O'nun hakkında ruh sahibidir denilemeyeceğini, Allah'ın ruh sahibi olmaktan yüce olduğunu, bu sebeple Allah için "rûhânî (روحاني)" isminin kullanılmasının doğru olmadığını belirtir. Zira "rûhânî" isminin, üzerine ruh galip olan kimse için kullanıldığını ifade eder. Saffâr'ın bu konuya özellikle değinmesinin sebebinin *"Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!"*[331] âyetinin Allah'ın ruh sahibi olduğu şeklinde yorumlanması endişesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Saffâr'a göre sahip

---

328 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/240-241.
329 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/260.
330 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/261.
331 Secde 32/9.

olunan hayatın ruh sebebiyle olması mahlûkât için geçerlidir. Allah'ın hayat sıfatı zâtı ile kāim ve dâimdir. [332]

Saffâr, Allah hakkında O canlıdır (حيوان) demenin de doğru olmadığı kanaatindedir. Canlı kelimesin dilde, ruh ya da nefs sahibi diri kimse için kullanılan bir isimdir. Bu yüzden canlı isminin Allah'a izafesi ona göre hatalıdır.[333] Saffâr, Kaderiyye'nin *"(Oysa onların tek gerçek kabul ettikleri) bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; âhiret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!"*[334] âyetini delil göstererek canlı isminin, bâkīliğinin devam etmesi anlamında Allah için söylenebileceğini iddia ettiklerini belirtir. Onların bu iddialarına "Yüce Allah'ın isimleri nakil ile bilinir. Bu ismi Allah'a atfetmek için herhangi bir naklî delil yoktur." diyerek karşı çıkar ve bu ismin müteşabih isimlerden olduğuna, anlamının teşbih çağrışımında bulunduğuna dikkat çeker. Allah'ın mahlukatına benzemesi doğru olmayacağı için ona göre bu isim teşbih çağrışımı içerecek şekilde Allah'a izafe edilemez.[335]

Saffâr, Hayy isminin 'ha-yi-ye / yahyâ (yaşamak)' fiilinden türediğini hayatın bekā ve Hayy'ın Bâkī anlamına geldiğini belirtir. Burada *"Hatırlayın ki sizi Firavun'un adamlarından kurtardık. Onlar size işkencenin en kötüsünü revâ görüyorlar, erkek çocuklarınızı boğazlıyorlar, kızlarınızı sağ bırakıyorlardı. Bu size reva görülenlerde rabbinizden büyük bir imtihan vardı."*[336] âyetine işaret ederek âyette zikredilen hayy kelimesinin 'yaşamaya devam etmek' anlamında kullanıldığına dikkat çeker. Yüce Allah'ın bâkī olma anlamında Hayy olduğunu, O'nun bekāsının sona ermeyecek bir şekilde ezelî ve ebedî olduğunu ifade eder. O'ndan başka herşeyin Allah'ın bâkī kılmasıyla hayat sahibi olduğunu vurgular.[337]

Saffâr, 'Hayat kudrettir, hayy olan kâdirdir' iddiasında bulunan Kaderiyye'den Abbad b. Süleyman'ın (öl. 250/864) bu görüşünü fasit olarak

---

[332] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/261.
[333] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/261.
[334] Ankebût 29/64.
[335] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/262.
[336] Bakara 2/49.
[337] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/453.

değerlendirir. Çünkü Arap dilinde ikisinin aynı manada olduğu noktasında bir kullanım yoktur.[338] Daha sonra Hayy isminin değişime uğradığını söyleyenleri de reddeder. Onların iddiasına göre Hayy isminin aslı (حَيَوٌ) hayevündür, "vav" harfi "ya" kılınarak (حَيَيٌ) ve "ya" harfi "ya" harfine katılarak (حيٌّ) hayyün olmuştur. Saffâr bu iddialarının sonradan olanlar için kullanılan hayy ismi için doğru olabileceğini belirtir. Ancak Yüce Allah'ın ismi olan "Hayy" için bu düşünce, isabetli değildir. Çünkü Allah ezelî olarak Hayy'dır. Harf değiştirilmesi veya harfin harfe dâhil edilmesi düşüncesi onun ismi hakkında yanlıştır. Allah'ın Hayy ismi herhangi bir illete ihtiyaç duymaz.[339]

Saffâr, Allah'ın hayat sıfatıyla muttasıf olduğunu farklı yollardan da açıklamaya gayret göstermiştir. Örneğin ilim sıfatının ancak hayat sahibi bir zâtla kāim olacağını, ilim ve kudret sıfatlarının ölüde bulunmayacağını ifade ederek bu sıfatlara sahip zâtın Hayat sıfatına da sahip olmasının gerekli olduğunu belirtir. Bu doğrultuda Saffâr, Ehl-i Hakk'ın hayat sahibi olmamanın ilim ve kudret sıfatlarını nefyettiği düşüncesinde olduklarını aktarır.[340] Saffârın yaptığı bu açıklamalara dayanarak şunları söyleyebiliriz. İlim ve kudret sahibi zâtın hayat sahibi olması zorunludur. Daha önce yaratılmışlara hiçbir yönden benzemediği ispatlanan Yüce Yaratıcı aynı şekilde yaratılmışların hayatına benzemeyen sonsuz, sınırsız, sebepsiz bir hayata sahiptir. Onun hayat sahibi olması, ezelî ve ebedî olması anlamındadır.

3.5.2. İlim

Sözlükte ilim, bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek anlamında kullanılır. İlâhi bir sıfat olarak ise Allah'ın gerek duyular âlemine gerekse duyu ötesine ait bütün nesne ve olayları bilmesini ifade eder. Kur'ân'da Allah'ın en yetkin şekliyle bilen bir varlık olduğu Alîm, Habîr, Şehîd, Hâfız,

[338] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/243.
[339] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/453.
[340] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/97.

Muhsî ve Vâsî' gibi isimlerle anlatılır.[341] Saffâr da Âlim, Alîm, Allâm, Basîr, Muhsî, Hakîm ve Habîr isimlerini açıklarken ilim sıfatına değinir.[342]

Saffâr, ilmi; kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırır. Hâdis olan ilmi de zarurî ilim ve mükteseb (kazanılmış) ilim olarak iki grupta inceler. Biz, çalışmamızda ulûhiyyet konusu üzerinde yoğunlaştığımız için Saffâr'ın Allah'a ait bir sıfat olan kadîm ilim hakkındaki düşüncelerini açıklamakla iktifa edeceğiz.

Saffâr kadîm ilim, başlangıcı olmayan ilimdir. Bu anlamda ezelî ilim sadece Allah'a mahsustur ve O'nun ayırıcı vasfıdır. Allah dışındaki varlıklar için kadîm kelimesi kullanıldığında bu asıl anlamı kastedilmez. Burada Saffâr, Yâsîn ve Ahkâf sûrelerinde geçen iki âyeti örnek gösterir. *"Ay için de menziller belirledik; sonunda o, hurma salkımının (ağaçta kalan) yıllanmış (kadîm) sapı gibi olur."*[343] , *"Bu eski (kadîm) bir yalandır diyecekler."*[344] Saffâr'a göre bu âyetlerde geçen kadîm sözcüğü diğerlerinden daha eski olma anlamında kullanılmıştır, gerçek manada kadîm kastedilmemiştir. Ona göre asıl anlamında ezelî olma manasında Kadîm ismi sadece Allah'ın için kullanılabilir. [345]

Saffâr'a göre Allah'ın ilmi, kıdem vasfından ayrılmayacak bir şekilde ezelîdir. İnsanlara ait bilginin özellikleri olan zaruri, mükteseb ve hâdis olma Allah'ın ilmi için düşünülemez. Aynı şekilde Allah'ın ilmi duyu verilerinden de meydana gelmez. Saffâr, zaruret ve kesbi birer ihtiyaç, ihtiyaç sahibi olmayı ise âcizlik olarak niteler. Yüce İlahın âcizlikten berî olduğunu düşünen Saffâr, âcizlikten Yüce Allah'ı tenzih etmektedir. Saffâr, Allah'ın ilminin hâdis olmadığını da belirtir. Ona göre Allah'ın ilminin hâdis olması bir şey meydana gelmeden önce onu bilmemesi anlamına gelir. Bu O'nun hakkında düşünülemez, Allah câhillikten yücedir. Bu yüzden Allah'ın ilmi hakkında hâdis olma durumunun düşünülemeyeceğini ifade eder. O, hislere dayanan bilginin duyu organları yoluyla elde edilebileceğini, duyu organlarının ise birer âlet olduğunu, âletin ise ihtiyaç sahiplerince kullanıldığını ifade eder ve Allah'ı duyu organları

---

[341] Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/108-109.
[342] Bk. Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı*, 122-126.
[343] Yâsîn 36/39.
[344] Ahkâf 46/11.
[345] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/100.

kullanmaktan tenzih ederek ilminin mahlûkatın ilmine benzemediğini belirtir. Allah, yaratılmışlarda bulunmayan ezelî bir ilim sıfatıyla muttasıftır.[346]

Saffâr, Mu‘tezile’nin bir şeyin malum olmadan bilinemeyeceği iddiasında olduklarını ve bu düşünceleriyle Allah ile yaratılmışları kıyasladıklarını belirtir. Bir şeyin malum olmadan bilinememesi ilmi sınırlı olan insanlar için geçerlidir. Yüce Yaratıcı sınırsız ilmi ile ezelden ebede herşeyi bilir. Saffâr’ın tevhid anlayışına göre bu düşünce Şûrâ sûresinde geçen *“O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”*[347] âyetini inkâr etmek anlamına gelmektedir. Bu düşüncede olanlar Allah’ın ilminin kadîm olduğunu inkâr etmektedir. Bazı Mu‘tezilîlerin de Allah’ın ezelde âlim olmadığını, daha sonra nefsinde ilim yarattığını ve onunla âlim olduğunu ve Allah, kulları fiilleri yapıncaya kadar bilmez düşüncesinde olduklarını aktarır. Saffâr bu düşüncelerin hepsini sapıklık ve cehalet olarak nitelendirir. Bu iki kavramı kullanma sebebini şöyle açıklar. Allah’a ezelde cehalet nisbet etmelerinden dolayı sapkındırlar, Allah’ın ilminin sonradan olduğunu ileri sürmeleri sebebi ile de cahillik etmektedirler. Ona göre bu düşüncede olanlar, küfre düşmüşlerdir. Saffâr bu düşüncede olanlara “Ortaya çıkışından önce bilmiyorsa Yaratıcı’nın bir şey ortaya çıkarması nasıl mümkün olur?” sorusunu yönelterek cehaletlerine dikkat çeker.[348]

Saffâr’a göre Mu‘tezile mensupları Allah’ın ilimle vasıflandırılamayacağını, eğer vasıflandırılırsa onunla diğerleri arasında ortaklık ortaya çıkacağını söylemiş, yaratılmışların O’nunla ortak olamayacakları vasıflarla vasıflandırılmasını gerekli görmüşlerdir. Çünkü onlara göre ortaklık benzeşmedir. Saffâr, Mu‘tezile’nin bu düşüncesini doğru bulmaz. Ona göre insanın ilmi Allah’ın ilmi gibi olamaz. Allah’ın ilmi bütün yönleriyle eksiklikten uzak kemâl vasfı üzeredir. O’nun ilmi bütün ayrıntılarıyla bütün bilgilerle alakalıdır. Allah ilmiyle âlimdir.[349] Saffâr’ın açıklamalarına göre insanın sahip olduğu ilmin kemal vasfı üzere olmadığı malumdur. Zira insanın ilmi kesbî iken yani çaba harcayarak elde edilirken Allah’ın ilmi için böyle bir durum söz konusu

---

[346] Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 1/101.
[347] Şura 42/11.
[348] Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 1/91-92.
[349] Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 1/92-94.

değildir. Bu durumda Allah'ın ilmi ile yaratılmışların ilmi arasında bir benzeşme söz konusu değildir. Saffâr benzeşmenin bütün vasıfların aynı olması ile mümkün olacağını düşünmektedir.

Saffâr, Ehl-i Hakk'ın ilim sıfatı hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade eder: "Allah âlimdir, ne zâtının aynı, ne de zâtından başka bir şekilde. Aynı şekilde bütün vasıfları zâtının ne aynıdır ne gayrıdır."[350] Bunu belirttikten sonra Mutezile'nin reislerinden Ka'bî'nin bu düşünceye katılmadığını ayrıntılarıyla aktarır. Ka'bî, zât-sıfat ilişkisi bağlamındaki zâtının ne aynıdır ne gayrı ifadesini doğru olmayan çelişkili bir söz olarak değerlendirmektedir. Çünkü O'nun ilmi odur denilemeyeceğini, denilirse Mâbud'un onun gibi olacağı, O'nun dışında olur denilemeyeceğini, bunun ezelde O'nunla birlikte bir başkası vardı demek olacağını, ya da sonradan ortaya çıkma durumunda ortaya çıkmadan önce cahil olmasının gerekeceğini, bunun da küfür olduğunu düşünmüştür. Ka'bî şâhid âlemde durumun böyle olduğunu, Allah hakkında da aynı şekilde olacağını savunmuştur.[351]

Saffâr, Ka'bî'nin bu iddialarına Allah'ın sıfatlarının varlığının sem'î ve aklî olarak ispat edildiğini bildirerek karşılık verir. Burada "*Onu kendi ilmi ile indirmiştir.*"[352] ve "*Artık bilin ki (Kur'ân) Allah'ın ilmi ile indirilmiştir.*"[353] âyetlerine işaret ederek bunların Allah'ın sıfatları olduğuna sem'î deliller olduğu belirtir. Aklî delilleri de daha önce açıkladığını belirten Saffâr Allah'ın sıfatlarının sabit olduğunu ifade eder. Saffâr, Kâ'bî'nin iddia ettiği durumun şâhid âlem için zıtlık oluşturacağını ancak şâhid âlemde olan herşeyin Allah hakkında da geçerli olmasının doğru olmadığını belirterek cevap verir. Buna âlemin meydana geldiği cevher, cisim ve arazı örnek gösterir. Şâhid âlemde bir şeyin cisim veya cevher değilse araz olacağını, cevher ve araz değilse cisim olacağını, bu ihtimallerin dışında bir şeyin gerçekleşmeyeceğini bildirir. Bu durum Allah hakkında düşünüldüğünde Allah'ın cisim ve cevher olmadığının belirtilmesinin araz olmasını gerektirmeyeceğini ifade ederek Allah'ın zâtının şâhid âlemle kıyas

---

[350] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/94-95.
[351] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/95.
[352] Nisâ 4/166.
[353] Hûd 11/14.

edilemeyeceğini vurgular. İlim sıfatı ve diğer tüm sıfatlar Allah'ın zâtının aynı olmadığı gibi onun dışında da değildir. Sonradan meydana gelmesi veya zâtının bir parçası olarak tasavvur edilmesi de kabul edilemez bulunmuştur.[354]

3.5.3. Semi'

Sözlükte işitmek ve bir dileği kabul etmek anlamına gelen sem' kökünden türeyen semi', işiten demektir. Allah'ın ismi olarak her şeyi işiten anlamındadır.[355] Semi' aynı zamanda O'nun zâtî sıfatlarındandır. Ayrıca esmâ-i hüsnâda yer alan Vâsi' ismi talepleri duyan anlamına da gelmektedir.[356]

Saffâr, Allah'ın semi' sıfatıyla muttasıf olduğunu, onun bu sıfatının en üst mertebede olduğunu ve bu sıfata sahip olmanın mahlûkattaki gibi herhangi bir alet veya organ gerektirmediğini ifade eder. Yüce Allah'ın farklı sesleri ve konuşmaları işittiğini, işittiklerinden hiçbirinin O'nu meşgul etmediğini ve meseleleri algılamakta yanıltmadığını bildirir. Saffâr'ın ulûhiyyet tasavvuruna göre Allah alete ihtiyaç duymaksızın kayba uğramaksızın işitendir. Çünkü birşeyi gerçekleştirmek için bir alete ihtiyaç duymak âcizliktir. Allah ise âcizlikten yücedir.[357] Allah'ın sahip olduğu bu sıfatın mahlûkâtınkine benzemediği işittiklerinden hiçbiri O'nu meşgul etmez ve meseleleri algılamakta yanıltmaz sözünden anlaşılmaktadır. Zira insanın işitip algılayabileceği bir ses seviyesi ve sayısı vardır. Aynı anda birden fazla sesi işittiği zaman algılamakta ve anlamlandırmakta yanılgıya düşebilir veya insan kulağının işitebileceği ses frekans aralıkları vardır. Yaratılışı gereği çok düşük ve çok yüksek sesleri algılayamaz. Saffâr bu ifadesiyle ne şiddette olursa olsun veya ne kadar çok olursa olsun hiçbir sesin Allah'tan gizli kalmayacağını, Yüce Yaratıcı'nın duyduğu hiçbir seste gaflete düşmeyeceğini ve bu yönüyle yaratılmışlarınkine benzemeyen bir işitme sıfatıyla muttasıf olduğunu savunur.

Saffâr, Semi' isminin ifade ettiği bir diğer anlamın da karşılık vermek ve kabul etmek olduğunu ifade eder. O, Allah'ın herşeyi işittiğini, bunun O'nun için

---

354 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/96-97.
355 Bekir Topaloğlu, "Semî'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/492.
356 Bk. Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı,* 134-135.
357 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/486.

zor olmadığını ve bu işitme neticesinde kullarına karşılık verdiğini söyler. Bu düşüncesine (سمع الله لمن حمده) "Allah kendisine övgü ve senâda bulunan kimsenin bu ibadetini işitir, kabul eder" sözünü delil olarak sunar. Yani işitmek; karşılık vermek ve kabul etmektir. Kur'ân'da yer alan *"Bana dua edin, duanızı kabul edeyim."*[358] âyeti de bu anlamı destekler niteliktedir. Burada Allah'ın kullarından her daim haberdar olduğu, onların dualarını, niyazlarını işittiği ve bunlara icabet ettiği vurgulanmakta ve Allah'ın semi' sıfatıyla muttasıf olduğu açıklanmaktadır.

Saffâr'a göre "Semi' " ismi, zâtıyla kāim işiten anlamındadır. O, işitilen anlamına gelen mesmu' kelimesinin de sem' isminden türediğini düşünmektedir. O'na göre ezelî olarak işitilen mesmu' olan Allah'ın kelâmıdır. Allah ezelî bir şekilde kelâmını işiticidir. O'nun dışındakilerin kelâmı ezelî değildir. Allah kendisi dışındakilerin kelâmını hiçbir ses O'nu meşgul etmeden ve meseleleri algılamada yanılmadan işitendir. Saffâr'ın, Allah'ın kelâmının ezeli olduğunu ve bu kelamın aynı zamanda işitilen olduğunu belirtmesi ezelde işitilecek bir şey yokken Allah nasıl ezeli olarak işitendir diye vasıflandırılabilir düşüncesinde olanlara bir cevap niteliğindedir. Ayrıca işitmesinin ezelî olmasının işittiği şeylerin ezelî olacağı anlamına gelmediğini de belirtir.[359]

Saffâr pek çok yerde acizliğin Allah hakkında düşünülemeyeceğini beyan etmiştir. İşiten olmak kemal ifade ediyorsa ve bu vasfa sahip olmamak eksiklikse bu durumda Allah'ın eksikliklerden ve acizliklerden tenzih edilmesi gerekir. Yüce Allah mahlûkatın sahip olduğu işitmeye benzemeyen bir şekilde semi' sıfatına sahiptir.

3.5.4. Basar

Görmek, bilmek, sezmek ve görme duyusu manalarına gelen basar, Allah'ın sıfatlarından biridir.[360] Saffâr naslarla sabit olan ve âlimlerin ittifak ettiği Allah Teâlâ'nın basir ismine sahip olduğunu ve dolayısıyla bu ismin masdarı olan basar sıfatıyla da muttasıf olduğunu kabul eder. Ona göre Allah'ın isimlerinden "Basîr" ismi zâtıyla kāim gören anlamında Allah'ın zâtını ifade eder. Görülen

---

[358] Mü'min 40/60.
[359] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/388.
[360] Metin Yurdagür, "Basar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/101.

anlamına gelen kelime bu isimden türemiştir. Allah'ın zâtı ezelî olarak görülendir. Allah kendisini ezelî bir şekilde görendir. Allah dışında olan varlıklar ezelî olarak görülen değildir. Allah bütün varlıkları bir alete ihtiyaç duymaksızın görür. Saffâr'ın Allah'ın zâtının ezeli olduğunu ve bu zâtın aynı zamanda görülen olduğunu belirtmesi ezelde görülebilecek bir şey yokken Allah nasıl ezeli olarak görendir diye vasıflandırılabilir düşüncesinde olanlara bir cevap niteliğindedir. Ayrıca Allah'ın basar sıfatının ezelî olmasının gördüğü bütün şeylerin ezelî olmasını gerektirmeyeceğini vurgular.[361]

Saffâr, Allah'ın Basîr isminin yaratılmışların ondan gizli kalmaması anlamını ifade ettiğini belirtir. Bu doğrultuda Allah Teâlâ'nın kalplerde gizli olanları dahi aletsiz edevatsız gördüğünü belirterek kendisinden hiçbir şeyin gizli kalmayacağını delillendirir.[362] Burada basar sıfatının ilim sıfatıyla bağlantılı olduğu da ortaya çıkmaktadır. Saffâr, Kaderiyye'den Allâf (öl. 235/849-50), Câfer b. Harb (öl. 236/850-51) ve Kâ'bî'nin (öl. 319/931) görmek Allah'a yalnızca ilim manasında izafe edilir görüşünde olduklarını aktarır. Bu düşünce karşısında Saffâr, görmenin ilimle bağlantılı olduğu ancak bu sıfatın yalnızca ilim anlamında Allah'a izafe edilerek kısıtlanmasının câiz olmadığı kanaatindedir. Çünkü Kur'ân'da vârid olan âyetlerde Allah'ın kendisini bu isimle tanıttığını bu yüzden de Allah'ın gören olarak nitelendirilmesinde bir imkânsızlık olmadığını düşünmektedir.[363]

Saffâr, Kaderiyye mensuplarından Cafer b. Harb'in "Allah olacak hiçbir şey kendisine gizli kalmaz anlamında basîrdir." dediğini aktararak Kaderiyenin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu belirtir. Ancak bu görüşün Allah'ın bir şey meydana gelmeden önce gören olarak vasıflanamayacağı düşüncesine götürebileceği sebebiyle kabul edilemeyeceğini ifade eder. Zira Yüce Allah'ın ezelî olarak basar sıfatıyla muttasıf olduğunu düşünmektedir.[364]

Saffâr, Kerramiyye'nin Allah ezelî bir görmeyle görendir düşüncesinde olduğunu, ancak bu görmenin kendi nefsinde görme kudretini yaratmasıyla

---

361 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/388.
362 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/415.
363 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/416.
364 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/417.

olduğunu belirttiklerini ve bu düşüncelerini; "Allah âlemi görülen olarak yarattığı zaman zât-ı bârisinde görmeyi de yaratmıştır." sözüyle ifade ettiklerini aktarır. Kerramiyye'nin bu görüşüyle Allah'ın zâtında hâdislerin var olmasını câiz gören bir düşünce yapısına sahip olduklarını ifade eder. Hâdis olan şeylerin Allah'ın zâtında bulunamayacağını daha önce açıkladığını beyan ederek bu düşüncelerin yanlış olduğunu belirtir. [365]

Saffâr, Allah'ın kendi nefsini görücü olduğunu ve bu düşünce üzerinde Ehl-i sünnet'in ittifak ettiğini belirtir. Ebü'l-Yüsr Pezdevî de *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde Allah'ın işitici ve görücü olduğunu, kendi kelâmını ve başkalarını işittiği gibi kendisini ve kendisi dışındakileri gördüğünü belirtmiştir.[366] Saffâr'ın bu konuda ortaya koyduğu bilgiler aynı geleneğe mensup Pezdevî'nin ortaya koyduğu bilgilerle uyumludur.

3.5.5. İrade

İrade sözlükte seçme, tercih etme, meyletme ve karar verme gibi anlamlara gelmektedir.[367] İrade sıfatıyla ilgili olarak Saffâr, Kādir, Kadîr ve el-Muktedir isimlerinin bu sıfatla bağlantılı olduğunu düşünmektedir.[368] O, âlemde meydana gelen bütün madde ve fiillerin Allah'ın irade ve meşîetiyle olduğunu belirterek şöyle söyler: "Bil ki madde ve fiillerden her şeyin meşîeti Allah'tandır. Madde ve fiillerden Allah'ın iradesi ve meşîeti dışında gerçekleşen hiçbir şey yoktur. Bu imanın aslındandır. Bu inanç olmaksızın iman sahih olmaz"[369] Saffâr yaptığı bu açıklamayla Allah'ın irade sıfatına sahip olmasına inanmanın îmânî bir zorunluluk olduğunu vurgular. Şayet Allah'ın irade ve meşîeti dışında bir takım şeyler gerçekleşseydi bu durum Allah'ın o şeylere müdahale etmekten aciz olduğu düşüncesine götürürdü ki bu muhaldir. Böyle bir inanca sahip olmak ise yanlış bir ulûhiyyet tasavvuruna sahip olmak anlamına gelir.

Burada meşîet kavramı dikkat çekmektedir. Saffâr, irade ve meşîet kavramları hakkında farklı görüşlerin olduğuna dikkat çekerek âlimlerin meşîet ve

---

[365] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/417-418.
[366] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 47.
[367] Serinsu vd., "irade", 173.
[368] Bk. Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı*, 126-127.
[369] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/736-737.

iradenin anlamları üzerinde ihtilaf ettiklerini belirtir. Bazılarının meşîetin iradenin gizli hali olduğunu, iradenin meşîetin ortaya çıkması durumu olduğunu, bazılarının irade genel, meşîet özeldir şeklinde düşündüklerini, bazılarının da ikisi de aynı anlamdadır dediklerini aktarır. Doğru olan görüşün ikisinin de aynı anlama geldiğini belirten görüş olduğunu ifade eden Saffâr irade ve meşîetin aynı manada olduğu görüşünü desteklediğini belirtir. [370]

Saffâr bu iki kavramın aynı anlama geldiğine Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler vererek düşüncesinin doğruluğunu ispatlamaya çalışır. Öncelikle muhtevasında irade kavramı yer alan; *"De ki: Allah size bir kötülük dilerse O'na karşı sizi kim korur; ya da size rahmet dilerse (size kim zarar verebilir)? Onlar kendilerine Allah'tan başka ne bir dost bulurlar ne de bir yardımcı."*[371] ve *"Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam'a açar, kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır. Allah inanmayanların üstüne işte böyle murdarlık verir."*[372] âyetlerine işaret eden Saffâr daha sonra meşîet kavramının geçtiği *"Allah dileseydi onlar ortak koşmazlardı"*[373] ve *"Allah dileseydi elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirirdi."*[374] âyetlerini delil gösterir. En sonunda irade ve meşîet kavramlarının ard arda geldiği *"Allah dileseydi (meşîet) onlar savaşmazlardı, lakin Allah dilediğini yapar (irade)."*[375] âyetine dikkat çekerek bütün bunların bu iki kavramın aynı anlama geldiğinin delili olduğunu belirtir. Saffâr örnek olarak verdiği bu âyetlerin hayır olsun ya da şer olsun, güzel olsun ya da çirkin olsun her şeyin Allah'ın irade ve meşîetiyle olduğuna da delil olduklarını ifade eder.[376]

Saffâr, Arap dilinde iradenin talep etmek anlamına geldiğini *"Her kim bu çarçabuk geçen dünyayı dilerse ona, yani dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadarını dünyada hemen verir, sonra da onu, kınanmış ve kovulmuş olarak gireceği cehenneme sokarız. Kim de ahireti diler ve bir mümin olarak ona yaraşır*

---

370 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/737.
371 Ahzâb 33/17.
372 En'âm 6/125.
373 En'âm 6/107.
374 En'âm 6/35.
375 Bakara 2/253.
376 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/739-740.

bir çaba ile çalışırsa, işte bunların çalışmaları makbuldür."[377] âyetlerine işaret ederek belirtir. Bu âyetlerde geçen irade dünya ve ahireti talep etmek anlamındadır. Saffâr iradenin yalnızca hâsıl olan bu anlamdan ibaret olmadığını, Allah'a izafe edildiği takdirde yanılma, gaflet ve gelişigüzel olmanın irade edilenden nefyedilmesini ifade eden bir anlama hamledilmesi gerektiği kanaatindedir.[378] Yarattıklarına hiçbir yönden benzemeyen Allah'ın iradesinin onlarınkinden farklı olması gerektiğini vurgular.

Saffâr, Kur'ân'ın O'nun iradesi ile geldiğini belirterek Allah'ın irade ile vasıflandırılmasını câiz görür. Ancak, Allah kendi nefsini irade etti veya irade eder demenin doğru olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre irade edilmede hudûs, yani sonradan meydana gelme durumu ortaya çıkmaktadır. Allah kendi zâtını takdir eder denilmesinin de doğru olmadığını ifade eder.[379] Zira takdir edilmek bir takdir ediciyi gerektirir. Allah'ın üzerinde bir takdir edici ise tasavvur edilemez.

Saffâr, Mu'tezile'nin *"Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez."*[380] âyetini delil göstererek; "Küfürden daha zor bir şey yoktur, bu yüzden küfür Allah'ın iradesi ve meşîetiyle olmaz." dediklerini belirtir. Saffâr, âyette belirtilen kolaylık ve zorluğun oruç emri için âyetin öncesinde zikredilen ruhsatla ilgili olduğunu, verilen ruhsatın ise oruç tutmamak ve kaza etmek olduğunu düşünmektedir. Allah'ın söz konusu bu âyette mü'minlere hitap etttiğini belirterek mü'minlerden oldukları hâlde mü'minlerden, küfrü dilemeyeceğini ifade eder.[381] Saffâr yaptığı bu açıklamayla Mu'tezile'nin sahip olduğu olumsuz fiillerin Allah'ın iradesiyle olmadığı düşüncesini yanlış temeller üzere bina ettiğini ortaya koymuştur.

Saffâr, Mu'tezile'nin aynı şekilde *"Allah kullarına bir zulüm dileyecek değildir."*[382] ve *"Putperestler diyecekler ki: Allah dileseydi ne biz ortak koşardık*

---

[377] İsrâ 17/18-19.
[378] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/737-738.
[379] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/660.
[380] Bakara 2/185.
[381] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/740.
[382] Mü'min 40/31.

ne de atalarımız."[383] âyetlerini delil göstererek zulmetmeyi dileyenin ve putperestlerin şirk koşmasını dileyenin Allah olmadığını iddia ettikleri bildirir. Saffâr, kâfirlerin Allah bunu diledi diyerek şirkte kendilerini mazur görmek istediklerini belirtir. Ancak hak mezhepte kulun isyanından dolayı mazur olamayacağı düşüncesinin hâkim olduğunu ifade eder. Onlar hakkında küfrü dileyenin Allah olması onlardan azabın uzak olacağı anlamına gelmez. Çünkü kulun şerri kendi hevasıyla işlediği belirtilmiştir.[384] Burada Allah'ın masiyeti yaratmasının ona razı olduğu anlamına gelmeyeceği durumu ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar masiyeti veya itaati yaratan Allah olsa da onu kesb eden kuldur. Bu durum imtihanın da bir gereğidir. Allah kullarını imtihan etmek için tercih edebilme hürriyetiyle yaratmıştır.

Saffâr, gerçekleşen bütün herşeyin Allah'ın iradesi dâhilinde olduğu düşüncesini Gaylân ed-Dımaşkī'nin (öl. 120/738 civarı) bir arkadaşı (sâhibi Gaylân) ile Ebû Hanîfe arasında cereyan eden bir münazarayı örnek göstererek açıklamaya çalışır. Münazara Firavun'un iman edip etmemesi hususunda İblis ve Hz. Mûsâ'nın iradelerinin neticesi üzerine cereyan etmiştir. Rivayete göre Gaylân'ın arkadaşı Ebû Hanîfe'ye Firavun kendisi için neyi diledi diye sormuştur. Ebû Hanîfe küfür cevabını vermiştir. Daha sonra İblis'in Firavun'dan neyi dilediğini sormuş ve Ebû Hanîfe yine küfür cevabını vermiştir. Allah'ın Firavun için neyi dilediği sorulunca yine küfür cevabını vermiştir. Mûsâ'nın Firavun'dan neyi dilediği sorusuna ise iman cevabını vermiştir. Bu cevaplar üzerine Gaylân'ın arkadaşı nasıl Allah'ın meşieti ile Firavun ve İblisin meşieti muvafakat hâlinde olur da Mûsâ ile Allah'ın meşieti ihtilaf eder diye sorar. Bu soru karşısında Ebû Hanîfe; "Allah; Firavun, İblis ve Mûsâ peygambere irade etme yetkisi vermiştir ancak dileyecekleri şeyi onlara bırakmıştır." cevabını vermiştir. Allah'ın Firavundan kendisi için küfrü dilemesini irade ettiğini, İblis'ten Firavun için küfrü dilemesini irade ettiğini ve Mûsâ peygamberden Firavun için imanı dilemesini irade ettiğini, bunların hepsinin ise Allah'ın dilemesiyle olduğunu ifade etmiştir. Sonuç olarak yarattığı varlıkların dilemesi Allah'ın iradesine bağlı olmakla beraber dilemeye konu olacak olgularda kulların tercihleri söz konusudur. Ebû

---

[383] En'âm 6/148.
[384] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/742.

Hanîfe'nin bu açıklaması üzerine Gaylân'ın arkadaşının doğru söyledin dediğini aktarmıştır.[385] Selef âlimlerince ilâhî irade tekvînî ve teşrîî olarak ikiye ayrılmıştır. Tekvînî irade meşîet demektir ve yaratılması istenen şeyin meydana gelmemesi mümkün değildir. Teşrîî irade ise muhabbet ve rıza anlamına gelmektedir ve meydana getirmek istediği şeyin mutlak olarak gerçekleşmesi gerekmez. Tekvînî irade hayır olsun şer olsun herşeyi kapsarken, teşrîî irade yalnızca hayrı kapsamaktadır.[386] Saffâr irade konusunda bu şekilde ikili bir ayrıma gitmemiştir. Ancak verdiği bu örnek onun böyle bir anlayışa sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

3.5.6. Kudret

Sözlükte gücü yetmek, planlı bir şekilde yapmak, bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek manalarına gelen ve ayrıca isim olarak kullanılan kudret (kadr) Allah'a nispet edildiğinde dilediğini yapmak anlamında bir sıfattır.[387] Saffâr, esmâ-i hüsnâda yer alan Kādir, Kadîr, Muktedir, Kavî, Kāhir, Kahhâr, Deyyân, Melik, Mâlik, Melîk, Mâlikü'l-mülk, Halîm, Mu'iz, Müzil, Azîz ve Metîn isimlerinin bu sıfatla alakalı olduğunu düşünmektedir.[388]

Saffâr, kudreti kâdir olanın kendisi ile güç yetirdiği bir sıfatı olarak ifade eder. Kudret kâdir olanın sıfatıdır. Allah, sonsuz güç yetirendir ve O'nun kudreti zâtî ve ezelîdir. O, Mu'tezile'nin; Allah'ın kudreti olmadan kâdir, ilmi olmadan âlim olduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Mu'tezile'den Ebü'l-Huzeyl el-Allaf gibi bazılarının ise Allah kâdirdir, O'nun kudreti vardır ancak kudreti nefsidir dediğini aktarır. Ebü'l Huzeyl'in ilim sıfatı hakkında da aynı yolla açıklama yaptığını belirten Saffâr şayet bu düşünce kabul edilirse ilmin kudret kudretin de ilim olması gerekeceği gibi çelişkili bir durumun meydana geleceğini, dolayısıyla Allah'ın sıfatları konusunda böyle bir açıklamanın kabul edilemeyeceğini ifade eder.[389]

---

385 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/742-743.
386 Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/379.
387 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2015), "kudret" 190.
388 Bk. Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı*, 127-133.
389 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/531-532.

Saffâr, Kerramiyye'nin; Allah'ın mahlûkattan bir şey üzerine kudretle vasıflanamayacağını ancak zâtında söz, irade, temas, işitme, görme vb. sonradan meydana getirdiği şeyler üzerine bir kudretle vasıflanabileceğini iddia ettiklerini aktarır. Bu düşüncede olanların âlemdeki yaratılmışların, Allah'ın kudretiyle değil, zâtında sonradan meydana getirdiği şeylerle olduğunu iddia ettiklerini belirten Saffâr, bunun batıl bir söz olduğunu ve *"Allah şüphesiz her şeye kâdirdir"*[390] âyetini inkâr etmek anlamına geldiğini ifade eder. Ayrıca Kerramiyye'nin bu düşünceyle Allah'ın zâtını hâdislere mahal kıldıklarını, bunun da batıl olduğunu daha önce açıkladığını bildirir.[391]

Saffâr, Allah'ı kudretle vasıflandıranların bazılarının Allah'ın kâdir olduğunu, kudretin O'nun sıfatı olduğunu, Allah dışında hakiki kâdir olmadığını, bu yüzden de yaratılmışların kudretle vasıflandırılamayacağını ancak istitaatle anılabileceklerini savunduklarını bildirir. Çünkü onlara göre kudret mâdûmu icad içindir ve istitaat kesb içindir. Ümmetin cumhuru diye nitelendirdiği Ehl-i sünnet'in ise Allah Teâlâ dışındakilerin kudretle vasıflandırılabileceğini ve kâdir olarak isimlendirilebilecekleri düşüncesinde olduklarını belirtir. Çünkü Kur'ân'da isyan fiilinde bulunduktan sonra tövbe edenler hakkında *"Ancak siz onlar üzerine kâdir olmadan önce tövbe edenler başka."*[392] buyurulmaktadır. Saffâr, Ehl-i sünnet'in bu âyete istinaden kulların kudret sıfatı ile nitelendirilebileceklerini kabul ettiklerini aktarır. Ona göre kulun kudreti sınırlıdır. Kendisinde olan kudretle kâdir olur ancak onun kudreti Allah Teâlâ'nın kudretine bağlıdır. Allah'ın kudreti ise zâtî ve ezelîdir.[393]

Saffâr, Allah'ın kudret sıfatını açıklarken istitaat konusuna da değinir. Cumhurun Allah'ın istitaatle vasılandırılamayacağı üzerine ittifak ettiklerini belirtir. Çünkü onların istitaatin fiil için uzuvların eğiliminin bulunması anlamına geldiğini düşündükleri ve Kur'ân'da ve hadislerde Allah hakkında böyle bir isim

---

390 Bakara 2/20.
391 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/533.
392 Maide 5/34.
393 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/532.

zikredilmediği için de Allah'ın istitaatle vasıflandırılamayacağını düşündüklerini ifade eder.[394]

3.5.7. Kelâm

Kelimenin çoğulu olan kelâm sözlükte etkilemek ve yaralamak anlamındaki kelm kökünden türemiş bir isim olup konuşma, söz söyleme ve sözlü etkiyi algılama manasına gelir. Allah'a nispet edilen subûtî sıfatlardan bir olan kelâm Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı diye tanımlanır.[395]

Saffâr, Allah'ın kelam sıfatıyla muttasıf olduğuna nakli ve akli deliller getirir. *"O Peygamberlerden bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmı ile konuşmuş bazılarını da derece derece yükseltmiştir…"*[396] âyetinin Allah'ın mütekellim olduğuna delil olduğunu belirten Saffâr, Allah'ın peygamberlerden bazısını bazısına konuşmayla üstün kıldığını belirtir. Saffâr'a göre Allah'ın konuşmayla üstün kılması Allah için kelâmın gerçekleşmesini gerektirir. *"Ve Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu"*[397] âyetinde yer alan "Teklîmen" mastarının kullanılmasının da Allah'ın mütekellim olduğuna delil olduğunu düşünür. Zira masdarın zikredilmesi ancak fiilin gerçekleşmesi üzerine olur.[398] İmam Mâtürîdî de bu âyette geçen mastar kip için; "mastar dilde kullanıldığı şeyin hakikatini tekid eder"[399] demektedir. Görüldüğü gibi Saffâr'ın düşüncesi ile Mâtürîdî'nin düşüncesi bu noktada ittifak hâlindedir.

Saffâr, burada konuşmayı Allah'ın kelama güç yetirmesi şeklinde te'vil eden Kerramiyye'yi eleştirir. Allah'ın konuşmasının kelâma güç yetirmesi üzerine te'vil edilmesinin doğru olmadığı kanaatindedir. Aynı şekilde Allah konuşmayı ve sesi yarattı şeklinde te'vil edilmesi de hatalıdır. Ona göre bu konuşmadaki hususiyet Allah'ın kelâmını tercümansız olarak işitmektir. "*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip*

---

394 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 2/532-533.
395 Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, "kelâm", 181.
396 Bakara 2/253
397 Nisâ 4/164.
398 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 2/747-748.
399 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 4/121.

izniyle dilediğini ona vahyeder. O yücedir, hakîmdir."[400] âyetinde yer alan perde arkasından konuşmanın Allah'ın kelâmının kulu tarafından işitilmesini ifade ettiğini bildirir.[401] Saffâr'ın yaptığı bu açıklamayla Allah'ın kelam sıfatını harf ve ses gibi hâdis şeylerden tenzih etmeye gayret ettiği anlaşılmaktadır.

Saffâr bazı insanların "Teklîmen" ifadesini kitabı yaratmak ve bu kitap ile konuşmak anlamında te'vil ettiğini aktararak bu te'vilin isabetli olmadığını belirtir. Zira bu Allah'ın mütekellim olmak için bir vasıtaya muhtaç olduğu düşüncesine götürebilir. Bu açıdan Allah'ın yarattığı kitap vasıtasıyla mütekellim olduğu düşüncesi caiz görülmemiştir.[402]

Saffâr, Allah'ın mütekellim olduğuna "*Allah adâleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki kendisinden başka ilah yoktur.*"[403] âyetini de delil gösterir. Belirtilen âyette Allah'ın şehadet ettiği şeyin, yani açıkladığı şeyin sözü olduğunu, âyetin devamında melekler ve ilim sahiplerinin de buna şahitlik ettiklerini bildirir. Saffâr, onların şahitlik ettikleri şeyin Allah'ın sözü olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde Allah'ın şahitliğinin de sözüyle olduğunu ifade eder. Bu âyetin Allah'ın mütekellim olduğuna delil olduğunu belirten Saffâr: "Kim Allah'ı mütekellim olmasını inkâr ederse O'nu zıttı olan dilsizlik ve suskunlukla vasıflandırmıştır." diyerek Allah'ın mütekellim olduğunu vurgular.[404]

Saffâr, Allah'ın mütekellim olduğuna "*Allah'ın kelamının diğer kelamlara üstünlüğü, Allah'ın mahlûkatına üstünlüğü gibidir.*"[405] hadisini delil olarak gösterir. Devamında da Allah'ın mütekellim oluşunu ulûhiyyetinin bir gerekliliği olarak ifade eder. Ulûhiyyetinin yaratılmışlardan tenzih edilmesi gerektiğini belirtir. Bu yüzden kelâmının da yaratılmışların kelamı gibi harfle, sesle ve sonradan olmakla vasıflandırılamayacağını ifade eder.[406]

Saffâr, Allah'ın kelâm sıfatıyla muttasıf olduğuna akli delil olarak şöyle bir yaklaşım tarzı geliştirmiştir. O'na göre hayat sahibinin kelâm sıfatının yok

---

[400] Şûrâ 42/51.
[401] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/748.
[402] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/748-749.
[403] Âl-i İmrân 3/18.
[404] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/750.
[405] Buhârî, "Fedâilü'I-Kur'ân", 17; Tirmizî, "Sevâbu'l-Kur'ân", 25; Dârimî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 6.
[406] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/751.

sayılması kelâmın zıttı olan şeylerin O'nda bulunmasını iddia etmektir. Bunu akıl sahiplerinin inkâr edemeyeceğini belirten Saffâr kelâmın zıttının dilsizlik ve suskunluk olduğunu belirtir. Allah'ın dilsizlikten yüce olduğunu, çünkü dilsizliğin bir afet olduğunu düşünen Saffâr, aynı şekilde Allah'ın sükût etmekten de yüce olduğunu, çünkü O'nun sükût eden olarak vasıflanmasının ezelî olarak sükût eden olması düşüncesine götüreceğini ifade eder. Bu durumda da emir, nehiy, haber ve hitâbın olamayacağını, bunun da dine uygun olmadığını bildirir. Zira dinin Allah'ın kelâmına dayandığını belirtir. Görüşünü bu şekilde temellendiren Saffâr, Allah'tan kelâmın zıtlarını nefyederek kelâm sıfatına sahip olduğu ispatlar.[407]

Saffâr, Mu'tezile'den Ebü'l-Kâsım el-Kâbî ve Ebû Haşim'in Allah mütekellimdi daha sonra kelâmı yok oldu dediklerini aktarır. Bu düşüncenin batıl olduğunu belirten Saffâr, Allah'ın kelâm sıfatının ulûhiyyeti üzerine zorunlu olduğunu, ulûhiyyetinin de ezelî ve bâkī olması gerektiğini ifade eder. Söz konusu bu düşünceye sahip olanları Allah'ın "*Ve Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu*"[408] ve "*Muhakkak ki ben, yalnızca ben Allah'ım. Benden başka ilah yoktur. Bana kulluk et, beni anmak için namaz kıl.*"[409] âyetlerini ve benzerlerini reddetmekle itham eder.

Saffâr, bazı Mu'tezilîlerin Allah kelâmını bir cisimde yaratır, onu işitenler kelâmını bu cisimden işitir. O, kelâmını bir ağaçta yarattı. Mûsâ da ilahî kelâmı bu ağaçtan işitti dediklerini aktarır. Bunun batıl bir söz olduğunu belirten Saffâr, şayet Allah kelâmını bir cisimde yaratırsa bu sıfatın bu cismin sıfatı olacağını ifade eder. Şayet kelâmını ağaçta yaratırsa ben Allah'ım benden başka ilah yoktur. Bana kulluk edin diyen ağaç olurdu. Saffâr bunun imkânsızlığının akıl sahiplerinden gizli kalmayacağını düşünmektedir.[410]

Bazı Mu'tezilîlerin kelâm ses ve harflerdir dediklerini aktaran Saffâr bu düşüncenin insanı küfre düşüreceğini belirtir. Çünkü böyle bir şey söyleyenin Allah'ın kelâmını yaratılmışların kelâmına benzettiğini ifade eder. Bu ise Allah'ın

---

[407] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/749-750.
[408] Nîsâ 4/164.
[409] Tâhâ 20/14.
[410] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/757.

kelâmı için ortak payda kılınması demektir. Saffâr'ın tenzih anlayışına göre Allah bütün sıfatlarında olduğu gibi kelâm sıfatında da eşsizdir ve tektir.[411]

Saffâr, Mu'tezile'den Sümâme b. Eşres (öl. 213/828) ve ona tâbi olanların eşyanın bazısının bazısından meydana geldiğini belirterek kelâmın ağız ve dilden meydan geldiğini, bu sebeple de Allah'ın kelâmla vasıflandırılamayacağını iddia ettiklerini aktarır. Bu iddiaya cevap olarak eşyanın bir kısmının diğerlerinden meydana geldiğini kabul etmenin fasit olduğunu ifade eder. Çünkü meydana gelme sonradan olmadır. Mâdûm kendisini sonradan ortaya çıkarma üzerine bir kudretle vasıflanamaz. Yaratılmışların bir hâlden diğer bir hâle değişimleri onların dışında üzerlerinde bir tasarruf sahibi olduğunu gösterir. Bu tasarruf sahibinin tasarrufu altındakilere benzemesinin caiz olmadığını belirten Saffâr, Allah'ın yaratılmışlar gibi mütekellim olmak için dil gibi bir alete muhtaç olmadığını vurgular.[412]

Saffâr, Eş'ârî'nin kelâm emir, nehiy ve haberdir dediğini aktararak bu görüşün sahih olduğunu belirtir. Mu'tezile'nin de kelâm, altında manaların anlaşıldığı kesik sesler ve dizilmiş harflerdir dediğini aktarır. Bu görüşün mahlûkatın kelamı için doğru olduğunu ancak Allah'ın kelamının mahlûkatın kelamı gibi olamayacağını ifade eder.[413]

Saffâr'ın Allah'ın kelam sıfatı üzerine yaptığı yorumdan dolayı küfre düştüğünü belirttiği gruplardan biri de Neccariye'dir. Neccariye, Kur'ân cisim ve arazdır dediği ve yazıldığı zaman cisim okunduğu zaman araz olduğu düşüncesinde olduğu için Saffâr tarafından eleştirilir.[414]

3.5.8. Tekvin

Sözlükte olmak ve meydana gelmek anlamındaki kevn (kiyân) kökünden türeyen Mâtürîdîler'in Allah'a nisbet ettikleri sıfatlardan biridir. Tekvin; oluşturmak, meydana getirmek ve yaratmak anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de tekvin kelimesi yer almamakla birlikte birçok âyette kevn kökünden

---

411 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/757.
412 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/758-759.
413 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/765.
414 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/732.

türeyen fiil (özellikle mâzi) kipleri Allah'ın nesne ve olayları var ettiği anlamında kullanılmıştır.[415]

Saffâr, tekvin sıfatını açıklarken yaratıcıyı inkâr eden, yaratıcının birliğini inkâr eden ve yaratmanın ezelî olmadığını iddia eden fırkalardan bahseder ve onları eleştirir. Saffâr'ın ulûhiyyet tasavvuruna göre âlemin yaratıcısı vardır, birdir ve ezelî tekvin sıfatına sahiptir. O, tekvin sıfatının ezeli olmasının mükevvenin ezeli olmasını gerektirmeyeceği kanaatindedir.

Bu bağlamda Saffâr'ın eleştirdiği ilk grup âlemin kıdemini iddia edip bir yaratıcısının olduğunu inkâr eden Dehriyyedir. Saffâr, Dehriyyenin bu düşüncesinin yanlışlığını âlemin hudûsunu ve bir muhdise olan ihtiyacı ispatladığı bölümde yeterince açıkladığını, bu sebeple burada onlar hakkında konuşmanın yararsız olduğunu bildirir. Saffâr'ın eleştirdiği bir diğer grup Seneviyye ve Mecûsîlerdir. Bunlar âlemin yaratıcısı olduğunu kabul etmektedirler ancak Seneviyye hayrı ve şerri yaratan iki yaratıcı olduğunu, Mecûsîler ise nur ve zulmet olmak üzere iki yaratıcı olduğunu, hayrın nur tarafından yaratıldığını, şerrin ise zulmet tarafından yaratıldığını iddia etmiştir. Saffâr bu düşüncelerin de batıl olduğunu belirterek eleştirir.[416]

Saffâr'ın yaratma bağlamında eleştirdiği bir diğer grup hâdislerin hudûsunu tabiata izafe eden ve tabiatı fâil olarak isimlendiren tabiatçılardır. Saffâr bu düşüncenin de bâtıl olduğunu ifade eder. Saffâr bir de Ahmet b. Hâbıt ve taraflarından bahseder. Bunlar âlemin kadim ve hâdis olmak üzere iki ilahının olduğunu, kadîm olanın Allah, hâdis olanın ise Meryem oğlu İsa olduğunu ve âhirette yaratılmışları Meryem oğlu İsa'nın hesaba çekeceğini iddia etmişlerdir. Saffâr Ahmet b. Hâbıt ve taraftarlarının "*Onlar, ille de Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar!*"[417] ve "*Rabbin (emri) gelip melekler de saf saf dizildiğinde*;"[418] âyetlerine dayanarak geleceği bildirilenin Mesih olduğunu düşündüklerini de aktarır. Hatta yanlış düşünmekte daha da ileri giderek Âdem'in Mesih tarafından

---

[415] Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/388.
[416] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/458.
[417] Bakara 2/210.
[418] Fecr 89/22.

yaratıldığını iddia etmişlerdir. Saffâr, oğul babasını nasıl yaratabilir diyerek bu düşüncenin yanlışlığına dikkat çeker. Bu grup Hz. Peygamber'in "*Allah Âdemi kendi sûretinde yaratmıştır*"[419] hadisine dayanarak Âdem'in Meryem oğlu Mesihin sûretinde olduğunu iddia etmişlerdir. Saffâr bu düşüncelerin hepsinin cehalet ve delilsiz iddialar olduğunu ve "*Yoksa Allah'ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu iki yaratma arasındaki benzerlikten dolayı mı şaşırdılar? De ki: "Her şeyi yaratan Allah'tır. O birdir, karşı konulamaz güce sahiptir.*"[420] âyetini inkâr etmek olduğunu ifade eder.[421] Sâffâr'ın tekvin sıfatını açıklarken bu gruptan bu kadar ayrıntılı bahsetmesi dikkat çekicidir. Kitabının esmâ-i hüsnâ bölümünde Mubdi' ismini açıkladığı bölümde Ahmet b. Hâbıt'ın Allah'ın Mesihi yarattığını ve işlerin çoğunda ona yetki verdiğini iddia ettiğini aktarır.[422] Saffâr yaratmanın Allah'tan başkasına izafe edilemeyeceğini bu yanlış düşünceleri eleştirerek ifade eder.

Her failin filini kendisi yarattığını, bu düşünceyle de dalalette Mecûsîler ve Seneviyye'den daha ileri gittiğini belirttiği Kaderiyye de tekvin konusunda Saffâr'ın eleştirdiği bir diğer gruptur. Dalalette daha ileri olmaları ise Mecûsîlerin ve Seneviyye'nin iddia ettiği iki yaratıcıyı birçok yaratıcının var olduğu düşüncesine taşımalarıdır.[423] Bu düşünce Saffâr'ın ulûhiyyet tasavvuruyla bağdaşmamaktadır.

Tekvin, Ehl-i sünnet arasında da farklı düşüncelerin ortaya çıktığı bir konudur. Saffâr, Eş'arîler'in, Allah'ın ezelî olarak yaratıcı, rızık veren ve fâil olmadığını, yarattığı, rızık verdiği ve bir fiili işlediği zaman bu vasıflarla anılabileceğini iddia ettiklerini belirtir. Onlara göre Allah'ın fiilden türeyen isimleri ezelî değildir. Saffâr, onların bu düşünceyle şayet Allah'ın fiilleri, yaratması ve rızık vermesi ezelî kabul edilirse bunlarla bağlantılı mefullerin, yaratılmışların ve rızıklandırılanların da ezeli olması gerekeceğini düşündüklerini

---

419 Buhari, "Itk", 20; Müslim, "Birr", 112, (2612)
420 Ra'd 13/16.
421 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/459.
422 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/549; Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 133.
423 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/460.

ifade eder. Çünkü Eş'arîyye meful olmaksızın fiilin, mahlûk olmaksızın yaratmanın tasavvur edilemeyeceğini düşünmektedir.[424]

Saffâr, Eş'arîyye'nin tekvin ve mükevvenin, yani yaratma ve yaratılanın bir olduğunu iddia ettiklerini de aktarır. Bu iddianın apaçık bir hata olduğunu belirterek eleştirir. Çünkü tekvin ve mükevvenin bir olmadığını düşünmektedir. Saffâr, tekvin ve mükevvenin farklı olduğunu ispat etmek amacıyla *"Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz "ol!" demekten ibarettir, o da hemen oluverir."*[425] âyeti üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Âyette geçen "كن" sözüyle tekvinin, "فيكون" sözüyle de mükevvenin haber verildiğini belirten Saffâr bunların ayrı ayrı zikredilmesinin tekvin ve mükevvenin farklı olduğuna delil olduğunu kabul eder. Saffâr âyette yer alan "bir şey için sözümüz" anlamına gelen "لشيء قولنا" ifadesinin de tekvinin mükevvenden farklı olduğuna delil olduğunu ifade eder. Zira burada ifade edilen sözün, sözün üzerine vâkî olduğu şeyden farklı olduğunda şüphe olmadığını belirtir. Saffâr, tekvinin mükevvenden farklı olduğuna bir de akli olarak delil getirir. Şayet tekvin mükevven olsaydı onun da meydana gelmesi için başka bir tekvine ihtiyacı olacağını belirterek bunun sonu olmayan bir iddia olduğunu yani bunu kabul etmenin teselsüle götüreceğini ifade eder. Teselsülün ise batıl olduğunu belirtir.[426] Saffâr yaptığı bu açıklamalarla tekvin mükevven farkını ortaya koymuştur. İlgili âyetin tefsirinde İmam Mâtürîdî'nin de benzer cümlelerle aynı açıklamaları yaptığı tespit edilmiştir.[427] Eş'arîyye'nin tekvin konusundaki bu düşünceleri diğer Mâtürîdî âlimleri tarafından da aktarılmış ve eleştirilmiştir.[428]

Saffâr, Allah'ın, eşyayı *"Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu 'ol!' demekten ibarettir; hemen oluverir."*[429] âyetinde işaret ettiği gibi "كن" emriyle yarattığını ifade eder. "كن" lafzının yaratmanın O'nun için kolaylığını ifade ettiğini belirtir. Zira Arap dilinde bu lafzın en veciz ve en hafif lafız olduğunu vurgular. Saffâr tekvin sözünün Allah için hâdis bir durum meydana getirmediği

---

424 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/460.
425 Nahl 16/40.
426 Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/461.
427 Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 8/131-132.
428 Tekvin konusunda Eş'arî mezhebine yöneltilen eleştiriler hakkında bk. Pezdevî, *Usûlü'd-din,* 76; Ebü'l-Muîn Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, 1/400; Ebû Şekûr, *et-Temhid,* 136-137.
429 Yâsîn 36/82.

kanaatindedir. Çünkü O'nun sıfatlarının ulûhiyyeti gereği olduğunu, ulûhiyyetinin ise yaratılmış manalardan tenzih vasfı üzere olduğunu, hades lafzının yaratılmış olma anlamı taşıdığını belirtir. Allah'ın ezelî olarak, olacak şeylerin vakti geldiğinde meydana gelmesi için "كن" dediğini belirten Saffâr mükevvenin yani yaratılmış şeylerin ise zamanı gelince meydana geldiğini düşünür.[430]

Bu konu üzerinde Ehl-i sünnet arasında meydana gelen fikir ayrılıklarının yaratmanın kadîm olmasının onun taalluku olan yaratılmışların da kadîm olmasını gerektireceği düşüncesinden kaynaklandığı anlaşılmıştır. Bu konu üzerine yapılan çalışmalar bir sıfatın ezelî olmasının işlevlerinin de ezelî olmasını ve ezelde bu işlevlerini tamamlamış olmalarını gerektirmeyeceğini ifade etmektedir. Yani tekvin sıfatının; işlevi daima devam eden, her an yaratma üzerine olan anlamı taşıdığı, aynı zamanda ezelî bir sıfat olduğu düşünülmektedir. İşlevlerini zamanın her anında yerine getiremeyen sıfatın ebedî olmayacağı, ebedî olmayanın da ezeli olmasının imkânsız olduğu ifade edilmiştir.[431] Ayrıca Saffâr esmâ-i hüsna'da yer alan Hâlık, Musavvir, Habb, Nevâ, İsbâh, Mu'dîm ve Mûcid isimlerinde bu sıfatla alakalı açıklamalarda bulunmuştur.[432]

3.6. Müteşâbih Sıfatlar

Teşâbüh mastarından türeyen müteşâbih kelimesi sözlükte benzeyen ve ayırt edilmesi güç benzerlik gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise âyet ve hadislerde yer alan ve anlam yönünden benzerlik bulunması sebebiyle anlaşılmasında güçlük çekilen kelime ve tamlamaları ifade eder.[433] Allah hakkında âyet ve hadislerde geçen müteşabih ifadelerin sözlükteki ilk anlamları, literal, zahiri manaları dikkate alınarak bunlar anlaşılmaya çalışılırsa Allah'ın yaratılmışlara benzetilmesi söz konusu olur, teşbih ve tecsim hatasına düşülür. Anılan sebeple anlaşılmasında hassas olunması gereken Allah hakkındaki bu

---

430 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/766-767.
431 Mehmet Baktır, "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003), 106.
432 Bk. Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı*, 148-156.
433 Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204.

ifadelere, müteşabih sıfatlar denir. Allah hakkındaki bu ifadelerin kaynağının nasslar olması, bunlara haberî sıfatlar denilmesine de yol açmıştır.[434]

Saffâr, *Telhîsü'l-edille* adlı eserinde müteşabih sıfatları müstakil bir başlıkla inceler.[435] Allah'ın Kur'ân'da bildirilen müteşâbih sıfatlarının olduğu ve bunlara iman edilmesi gerektiği kanaatindedir. O, müteşâbih sıfatlara yönelik üç yaklaşımdan sözeder. Bu yaklaşımlardan ilki, bu sıfatların te'viliyle meşgul olmayıp bunlara keyfiyetsiz bir şekilde inanılması gerektiği kabulünü içerir. İkinci yaklaşım tarzı, müteşâbih sıfatların dil ve din kurallarına uygun bir şekilde te'vil edilmesini içerir. Üçüncü yaklaşım tarzı ise bu sıfatların literal olarak zahiri üzere anlaşılması gerektiğinin, yani Allah'ın yedi (eli) ve vechi (yüzü) gibi azaları bulunduğunun dile getirilmesidir.

Saffâr, birinci yaklaşımı, Kur'ân'da geçen bu müteşabih sıfatlara te'vil edilmeden keyfiyetsiz bir şekilde olduğu gibi iman edilmesini yanlış bulmaz ancak din ve dil kurallarının elverdiği ölçüde bu sıfatların te'vil edilmesinin yani ikinci yaklaşımın daha doğru ve üstün olduğunu düşünür. Ehl-i bid'atten olan grupların bu sıfatları istedikleri gibi te'vil ettiklerini, bundan dolayı birçok hatalı görüşün ortaya çıktığını ve bu görüşlerin reddedilmesi gerektiğini savunur. Bunlara ancak sağlam delil ve doğru bir te'ville karşı çıkılabileceğine dikkat çeker.

O, te'vili savunmakla birlikte doğru şekilde te'vil yapıldığı zaman ulaşılan anlamın kesinlik taşımadığının, yani tek doğru olamayacağının, bu ifadenin Allah katında başka bir manaya da gelebileceğinin bilinmesi gerektiğini benimser ve bunu bir ilke olarak ortaya koyar.[436] Saffâr'ın *Telhîsü'l-edille*'de çokça atıf yaptığı Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber'de* Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği gibi eli, yüzü ve nefsi olduğunu kabul eder. Ancak bu zikredilenlerin Allah'ın keyfiyetsiz sıfatları olduğunu, bunlara O'nun eli kudretidir veya nimetidir denilemeyeceğini, böyle olması durumunda sıfatın iptal edilmiş olacağını ifade eder.[437] Ebû Hanîfe, Mu'tezile'nin sıfatları inkâr ederek müteşabihleri te'vil etmelerini ve bu

---

[434] Ömer Aydin, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Nisan 2012), 133.
[435] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/677-690.
[436] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/677-678.
[437] Öz, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, 54.

te'villerinde anlamı kendilerinin belirttiği şekilde sınırlandırmalarını doğru bulmaz. Saffâr da haberî sıfatların inkâr edilmeden bunların Allah'ın yüceliğine uygun olarak anlaşılmasını benimser ancak o te'vilin belli anlamlara sınırlandırmasını doğru bulmaz. Bu yüzden o ifadenin Allah katında başka anlamlara gelebileceğinin kabulünü ister. Bu konuda Mâtürîdî âlimlerinden Sâbûnî, Ehl-i sünnet'in iki anlayış benimsediğini aktarır. Birincisi Selef-i sâlihînin benimsediği görüştür. Yani bu sıfatları samimiyetle kabul edip iç manalarını Allah'a havale edip Allah'ı layık olmayacağı şeylerden tenzih etme yaklaşımıdır. İkincisi ise Saffâr'ın da benimsediği nassların dil ve din kurallarına aykırı olmayacak şekilde te'vilini yapmayı ve bu te'vili mutlak kabul etmemeyi benimseyen anlayıştır. Sâbûnî selefin yolunun daha selametli, halefin yolunun daha sağlam olduğunu belirtir.[438]

Saffâr müteşâbih sıfatlar konusuna *er-Risâle fi'l-Kelâm* adlı eserinde de temas etmektedir. Ancak *Telhîsü'l-edille* ve *er-Risâle fi'l-Kelâm*'da yaptığı açıklamalar karşılaştırıldığında *er-Risâle'*de yaptığı açıklamalar bu konuda selefe ait olan "tevakkuf" yöntemini benimsediği izlenimi oluştururken *Telhîsü'l-edille'*de yaptığı açıklamalar halefe ait olan; yapılan yorumu mutlak kabul etmeksizin "te'vil" yöntemini destekler niteliktedir.[439] Saffâr'ın müteşâbih sıfatlar konusunda iki eserinde farklı fikirler beyan etmesinin arka planında çeşitli ihtimaller olduğu düşünülmektedir. Bunlar;

a.) Önceleri selef düşüncesinde iken daha sonra müteşabih ifadeler hakkında hevâ ehlinin teşbih ve tecsim düşüncesi oluşturacak şekilde bir anlayış tarzı geliştirmeleri sebebiyle halef düşüncesini benimsemiş olabileceği,

b.) *er-Risâle fi'l-Kelâm* adlı eserinin avama yönelik olması ve ilimde derinleşmeyen kimseler için selefin benimsediği yöntemin daha selametli olduğunu düşünmesi,

---

[438] Nureddin es-Sâbûni, *Mâtürîdiyye akaidi el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn Tercümesi*, 63-64.
[439] Krş. Saffâr, Telhîsü'l-edille, 2/677-690; Saffâr, er-Risale fi'l kelâm, thk. Rassim Chelidze, 53-55-(21-23).

c.) *Telhîsü'l-edille'*nin muhteviyatının ilim ehline yönelik derin bilgiler içermesi sebebiyle bu eserde halefin yönteminin desteklenmesi şeklinde sıralanabilir.

Saffâr, eserinde müteşabih sıfatlardan "ayn", "yed", "cenb", "sak", "ityan", "meci'" ve "mahiyet" olmak üzere yedi tanesini müstakil başlık altında ele alır. Bunun dışında beka sıfatını açıklarken "vech" kelimesinin geçtiği âyetlerden hareketle Allah'ın vechi dışında herşey fânidir, görüşünü ortaya atan Beyan b. Sem'ân'ı eleştirdiği bölümde bu ifadenin te'vilinin nasıl olması gerektiğine değinir. Son olarak esmâ-i hüsnâda Alî ve A'lâ isimlerini açıkladığı bölümde arşa istiva konusuna değinir ve arş ve istiva hakkında değerlendirmelerde bulunur. Onun eserinde ele aldığı müteşabih sıfatlar burada ayrı başlıklar altında incelenecektir.

3.6.1. İstivâ (استوى)

"Doğru ve düzgün olmak" anlamındaki "svy" kökünden türemiş olan istivâ kelimesi, sözlükte "mutedil, düzgün ve eşit olmak; karar kılmak, oturup yerleşmek; yönelmek, yukarı çıkmak; hâkim olmak; tahtta oturmak" gibi mânalara gelir.[440] İstiva kelimesinin yedi âyette arşa, iki yerde semâya yönelik bir fiil olarak Allah'a nisbet edilmesi[441] kelâm âlimlerinin açıklama yapmasını gerekli kılmıştır. Zira bu ifadelere literal anlam vererek tecsim, teşbih ve Allah'a mekân izafe etme gibi anlayışlara yönelenler olmuştur.

Saffâr bu konuyu açıklamaya "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى / *Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir."* âyetini ele alarak başlar. Ona göre âyetteki bu kullanım, arşın Allah için mekân olmasını gerektirmez. Bu görüşü, dilsel açıklamarla temellendirmeye çalışır. Âyette geçen "عَلٰى" harf-i cerrinin sıla harfi olduğunu ve sonrasında geleni öncesine bağladığını ve bulunduğu cümleye değişik manalar kattığını ifade eder. Daha sonra "عَلٰى" harf-i cerrinin bulunduğu cümleye kattığı anlamları örneklerle değerlendirir. İlk olarak "وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ / *Sen elbette üstün*

---

[440] Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, "istivâ", 169.
[441] M. Fuâd Abdülbâkī, *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l*-Kerîm (Kahire: Daru'l-Kütübi'lMısriyye, 1950), "svy" md., 373.

bir ahlâka sahipsin."[442] âyetini ele alır. Buradaki "عَلٰى" harf-i cerrinin vasfı ifade ettiğini yani güzel ahlâkın peygamberin vasfı olmasının doğru bir kullanım olduğunu ancak "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" âyetinde istivanın Allah'ın vasfı olamayacağını, dolayısıyla bu kullanımın istiva âyeti için söz konusu olmadığını ifade eder.

Saffâr'a göre "عَلٰى" harf-i cerrinin bulunduğu cümleye kattığı bir diğer anlam ise cihettir, yöndür. "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ عَلٰى حَرْفٍ" / *İnsanlardan kimi Allah'a yalnız bir yönden kulluk eder"*[443] âyeti bu kullanıma örnektir. Ona göre istivâ âyeti için bu harf-i cerre yön anlamı vermek doğru olmaz. Zira yön bir sınır belirtir. Allah ise bir yönde bir sınırda olmaktan yücedir.

Bu harf-i cerrin bulunduğu cümleye kattığı bir diğer anlam da zorunluluktur. Burada "على فلان دين" cümlesini örnek göstererek bu ifadenin "Falanın borcu vardır" manasına geldiğini, borcun kişi üzerinde zorunluluk oluşturduğunu belirtir. Saffâr bu kullanımın da istivâ âyetindeki kullanımla uyuşmadığını çünkü istivâ âyetinde herhangi birşeyin zorunlu olması gibi bir anlam kastedilmediğini belirtir.

Saffâr'a göre "عَلٰى" harf-i cerrinin cümleye kattığı manalardan bir diğeri egemenliktir. Bu kullanıma, "فلان امير على العراق / Falan kişi Irak'ın emiridir" cümlesini örnek gösterir. Bu cümleyi söyleyen kişinin kastı, o kişinin Irak üzerinde söz sahibi olduğunu belirtmektir. Saffâr, bu kullanımın istiva âyetindeki kullanımla aynı olduğunu, Allah'ın arşı yaratması ve onu bir hâlden başka bir hâle dönüştürmesi anlamında arşın sultanı ve hâkimi olduğunu belirtir. Onun bu bakış açısına göre âyet "Allah arş üzerindedir" değil "Allah arşa evrene hâkimdir" şeklinde anlaşılmaktadır. İstivânın arşa has kılınmasının manası ona göre arşın Allah'ın yarattığı en büyük varlık olmasından kaynaklanır. Arş hakkındaki rivayetlerden de söz edererek onun gökler ve yerden daha büyük olduğunu belirtir ve yaratılmış en büyük varlık üzerinde egemenliği olan Allah'ın onun dışındakilere zaten egemen olacağını söyler. Bu beklenen tabii bir sonuçtur.[444] İmam Mâtürîdî de istivanın arşa nisbet edilmesinin iki sebebe bağlı olduğuna

---

[442] Kalem 68/4.
[443] Hac 22/11.
[444] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/511-512.

dikkat çeker. Bunlardan ilki arşı yüceltmek içindir. Çünkü Allah arşı kâinatı yaratıp yönetişindeki hükümranlığının ardından zikretmiştir. İkincisi ise Saffâr'ın da belirttiği gibi arşın yaratılmışların en büyüğü olmasıdır. Yaratılmışların en büyüğünü hükümranlığı altında tutan onun dışındakileri de hükümranlığı altında bulundurmaya hak sahibidir.[445] Bu kapsamda istiva âyeti, Allah'ın küçük-büyük herşeye egemen ve hâkim olduğunu vurgulamaktadır.

3.6.2. Vech (وجه)

Sözlükte "yüz, çehre, sima" anlamlarına gelen vech sözcüğü, Kur'ân-ı Kerîm'de on bir âyette ve birçok hadiste Allah'a, O'nu ifade eden zamire veya Rab ismine izafeten kullanılmıştır. Selef-i sâlihîn âlimleri vechi, keyfiyetsiz bir sıfat olarak te'vil yapmaksızın kabul etmişlerdir. Müşebbihe anlayışı, vechi yaratılmışlar için kullanılan manâda Allah'a nispet etmiştir. Bu kelime sözlük anlamında Allah hakkında kullanıldığında O'nun yaratılmışlara benzetilmesi ve bir mekânda olduğunun kabul edilmesi sonucu ortaya çıkacağından kelâm âlimleri buna karşı çıkmışlar ve vechi Allah'ın rızası, bizzat kendisi veya rahmeti olarak te'vil etme yoluna gitmişlerir.[446]

Saffâr, Allah'ın bekā sıfatı hakkında bazı fırkaların hatalı düşüncelere sahip olduklarını belirtir. İmamiyye'nin gulat fırkalarından birine mensup olduğunu belirttiği Râfızî olarak nitelendirdiği Beyan b. Sem'ân bunlardan biridir. Saffâr, Beyan'ın *"Onun vechi dışında her şey helak olacaktır."*[447] âyetine dayanarak Allah'ın insan görünümünde olduğunu ve yüzü hariç fani olduğunu iddia ettiğini aktarır. Saffâr'a göre bu düşünce, kabul edilemezdir. Çünkü Allah'ın bir şeye benzetilmesi, küfürdür. Allah'ın insan görünümünde olduğunun kabul edilmesi, sınırlı ve sonlu bir varlık olduğu düşüncesine yol açacaktır. Bu durum tenzih anlayışına aykırıdır. Bu düşüncesinden dolayı Saffâr, Beyan b. Sem'ân'ın küfre düştüğünü açıkça dile getirir.[448]

---

[445] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 90.
[446] Abdülbâkī, *el-Muʿcemü'l-müfehres*, "vch" md., 743-744; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, "vech", 339-340.
[447] Kasas 28/188.
[448] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/308-309.

Saffâr, O'nun sadece vechinin bâkī olduğu iddiasının batıl olduğunu farklı açılardan temellendirir. Bu doğrultuda Allah'ın Vâhid ismi üzerine bir takım değerlendirmelerde bulunur. Vâhid ismi, kendinde çokluk olmayan anlamına gelir ve Allah'ın birleşik bir varlık olmadığını ifade eder. Şayet "Allah, insan sûretindedir" iddiasında bulunulursa bu durumda O'nun parçalardan oluştuğu savunulmuş olur. Parçalar, çokluk nihayetinde bir parçadan başlayarak bu hâle ulaşmıştır. Bir başlangıç noktası öngörülen varlıklar ise ezelî olamazlar. Oysa Allah kıdem sıfatıyla muttasıftır. Bir başlangıcı olduğu düşünülemez. Allah, Vâhid'dir, mürekkep bir varlık olması tasavvur olunamaz.

Saffâr, Beyan b. Sem'ân'ın mezkûr âyeti yanlış te'vil ettiği kanaatindedir. Burada "Allah her şeyin yaratıcısıdır."[449] âyetine işaret ederek birşeyden haber veren verdiği haberin kapsamına girmez diyerek yaratıcı olanın zâtınının bir kısmının fenâ bulacağı düşüncesinin fasit olduğuna dikkat çeker. Yani yaratıcı olduğunu haber verenin, zâtında yaratılmış unsurların bulunması kabul edilemez. Saffâr, Beyan b. Sam'ân'ın vech kelimesinin Arap dilindeki asıl manasını bilmediğini belirtir. Daha sonra açıklamalarına "vech" kelimesi üzerinden devam eder. Vech kelimesinin Arap dilinde yüceltme, zât ve rıza anlamı olduğunu Kur'ân'dan âyetlerle ve Arap dilinden kullanımlarla örneklendirir. Verdiği örneklerden ilki Araplar arasında kullanılan "اكرم الله وجهك / Allah senin vechine (yüzüne) ikram etsin" deyimidir. Burada vech kullanılmış ancak doğrudan o kişinin zâtı, kendisi kastedilmiştir. Yani "Allah sana ikram etsin" manası murad edilmiştir. Bu kullanımda olduğu gibi Saffâr'a göre *"Rabbinin vechi (zatı) bâkî kalacak"*[450] âyetinde yer alan vech ile bizzat Allah'ın zâtı, kendisi kastedilmiştir. Aynı şekilde "*Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın vechi (zatı) oradadır.*[451] âyetinde de kastedilen bizzat Allah'ın zâtıdır.

Saffâr, vech kelimesinin Arapça'da sadece yüz anlamında kullanılmadığına "*Yapacağınız hayırları ancak Allah'ın (vechini) rızasını kazanmak için yapmalısınız.*" [452] âyetini delil olarak sunar. Bu âyette vechin rıza

[449] Zümer 39/62.
[450] Rahmân 55/27.
[451] Bakara 2/115.
[452] Bakara 2/272.

anlamına geldiğini ifade eder. Saffâr'ın delil olarak sunduğu tüm bu örneklere dayanılarak "*Onun vechi dışında her şey helak olacaktır.*"[453] âyetinin Allah'tan başka her şey fenâ bulacaktır, ölümlüdür şeklinde anlaşılması gerektiği söylenebilir. O, açıkladığı bu incelikleri bilmemesi sebebi ile Beyân b. Sam'ân'ı dilin özünü ve Allah'ı bilmemekle suçlar.[454] İmam Mâtürîdî'de Allah hakkında vech kelimesinin geçtiği âyetlerde yüz anlamı dışında zâtın kendisinin kastedildiğinden bahsetmiştir.[455]

Saffâr, eserinde Allah'a sûret nispet edilebileceğini savunan fırkalardan bahseder ve onları eleştirir. Allah'a sûret nispet edilmesi onun vechi olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Bu iddiada olan fırkalara çalışmamızın "Muhalefetün lil havadis" başlığı altında değinildiğinden tekrar olmaması için burada değinilmeyecektir. Saffâr, bu iddiada olanların "فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلى صُورَتِهِ / Allah, Adem'i, kendi sûretinde yarattı."[456], "رأيت ربي في أحسن صورة / Rabbimi en güzel sûrette gördüm." ve "اتاني ربي في احسن صورة / Rabbim bana en güzel sûrette geldi" anlamındaki hadisleri delil olarak sunduklarını belirtir. Saffâr'a göre bu ve buna benzer haberler ahad rivayetlerdir ve bu rivayetler ancak el-Usûlü'l-mümehhede'ye yani; Kur'an, Mütevâtir Sünnet ve icmâ-i ümmete aykırı olmadığı zaman kabul edilebilir.[457]

Saffâr yukarda belirtilen ilk rivayette yer alan "صورته" ifadesindeki "hu" zamirinin kinaye ifade ettiğini ve dil kurallarına göre cümledeki konum itibariyle Hz. Âdem'i işaret ettiğini düşünmektedir. Bu durumda anlam "Allah Âdem'i olduğu hal üzere yarattı" şeklinde olmaktadır. O'na göre meseleye bu şekilde yaklaşılması Hz. Âdem'in yaratılışını açıklamak açısından faydalı olacaktır. Zira Hz. Âdem, insanoğlunun anne karnında geçirdiği, "nutfe → alaka → mudga" aşamalarından geçmemiş ve doğrudan sûret üzere yaratılmıştır. Bu açıklama Allah'ın Hz. Âdem'in sûretinde olduğu düşüncesini iptal eder mahiyettedir. Saffâr, bu rivayette geçen "hu" zamirini Allah'a nispet edenlerin olduğundan da bahseder. Bunların "Allah'ın diğer sûretler gibi olmayan bir sûreti vardır, Hz.

---

[453] Kasas 28/188.
[454] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 1/309-310.
[455] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 1/243.
[456] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/ 519; Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh* "Birr", 115.
[457] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/607; Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi,* 415.

Âdem'i bu sûret üzere yaratmıştır." dediklerini aktarır ve eleştirir. Çünkü bu ifade iki yönden çelişki barındırmaktadır. İlki sûretinin olduğu iddia edilmesi ve diğer sûretler gibi olmadığının belirtilmesidir. Saffâr bunu "Diğer yazarlar gibi olmayan bir yazar var" iddiasına benzetir. Bu kullanımda o kişi hem yazar olarak nitelenmekte hem diğer yazarlara benzemediği ifade edilmektedir, cümle kendi içinde çekişiktir. İkinci çelişki ise Hz. Âdem'in insan olması ve Allah'ın sûretinde yaratılmasıyla birlikte insanlara benzememesininin iddia edilmesidir. Saffâr bunun mümkün olmadığını ifade eder.[458] Bir de bu hadisin " ان الله تعالي خلق ادم عاي صورة الرحمان/ Allah, Âdem'i Rahman'ın sûretinde yarattı." şeklinde bir diğer varyantının olduğunu belirten Saffâr, bu rivayetin sahih olmadığını ifade eder. Çünkü dil kurallarına göre böyle bir ifade Rahman'ın Allah dışında bir varlığının olması sonucuna götürür ki bu muhaldir.[459]

3.6.3. Ayn (عين)

Ayn kelimesi, sözlükte göz, su kaynağı, bir şeyin kendisi, zâtı ve aslı gibi anlamlara gelmektedir.[460] Allah'a nispet edilen haberî sıfatlardan birisidir. Saffâr "ayn" kelimesinin Arap dilinde yüzde bulunan bir organı ifade etmek için kullanıldığını, gözün görme anlamında kullanıldığını ve göz ile görme eyleminin icra edildiğini belirtir. Ayrıca Arapların gözü koruma anlamında kullandıklarını da belirtir. "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ **بِاَعْيُنِنَا** / *Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap…"* [461] âyetinde gözetimimiz altında anlamı verilen "â'yüninâ" ifadesinin gözetimimiz ve korumamız altında şeklinde te'vil edildiğini, ayn kelimesinin bu âyette çoğul olarak gelmesinin de mübalağa anlamı taşıdığını ifade eder.[462] İmam Mâtürîdî *Te'vilat*'ında âyette geçen "bi-â'yüninâ" ifadesine bazı müfessirlerin emrimizle ve vahyimizle anlamını verdiklerini, bazılarının ise bizim nezaretimizde ve gözetimimizde şeklinde anladıklarını belirtir. Ancak ona göre gözlerimizle ifadesi iki anlama gelebilir. İlki, "bizim muhafazamız ve korumamız altında" anlamıdır. "Allah'ın gözü üzerinde olsun" denildiği zaman bu anlam yani Allah seni korusun manasının anlaşılır. İkinci ihtimal ise gözlerimizle

---

458 Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı*, 180.
459 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/607-609.
460 Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, "ayn", 35.
461 Hûd 11/37.
462 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/678-679.

anlamındaki kelime "seni bilgilendirmemizle" şeklinde anlaşılabilir.[463] Görüldüğü üzere hem Mâtürîdî hem de takipçisi Saffâr, sözlükte yer alan ilk anlamlarının Allah'ın şânına uygun olmaması gerekçesi ile müteşabih ifadeleri Arap diline uygun anlamlara te'vil etmişlerdir.

Saffâr, bu sıfatı açıklarken Hz. Ali ve Hz. Ömer'in (öl. 23/644) müdahil olduğu bir olayı aktarır. Rivayete göre Hz. Ali tavaf esnasında müslümanların mahremine bakan bir adamı tokatlamıştır. Adam durumu şikâyet için Hz. Ömer'in yanına gelmiştir. Hz. Ömer adama "ضربك عين من عيون الله / Sana Allah'ın aynlerinden (gözlerinden) bir ayn (göz) vurdu" demiştir. Saffâr, İbn Urfe'nin başka rivayetlerde bu sözün "Sana Allah'ın dostlarından bir dost vurdu" olarak da geçtiğini söylediğini, başka rivayetlerde de Allah'ın gözü ifadesinin Allah'ın onu cezalandırması olarak ifade edildiği belirtir. Bu cümledeki ayn (göz) sözcüğü, literal anlamda anlaşılmak yerine Saffâr'ın da dikkat çektiği gibi bunun dışında pekâlâ anlaşılabilir. Saffâr yaptığı açıklamalar neticesi âyetlerde geçen "ayn" ifadesinin Allah'a izafe edildiği zaman bir organ olarak değil, dini kuralların ve dilin elverdiği doğrultuda emir, vahiy, koruma, gözetim gibi manalara yorumlabileceği kanaatindedir.[464]

3.6.4. Yed (يد)

Yed sözlükte insanın bir uzvu olan el, kuvvet, nimet, ihsan, sahiplik gibi anlamlara gelmektedir.[465] Bu sözcük Kur'ân-ı Kerim'de insanlara nispet edildiği gibi[466] bazı âyetlerde Allah ile ilgili de kullanılmıştır.[467] Saffâr "yed" sözcüğünün birşeyleri tutmaya yarayan bir organ, nimet, kuvvet ve hâkimiyet gibi anlamları olduğunu belirtir.

Saffâr'ın bu konudaki izah yöntemi bu sıfatların din ve dil kurallarına uygun olarak te'vil edilmesi esasına dayanır. Buna bağlı olarak çeşitli örnekler üzerinden teşbih ve tecsim oluşturmayacak şekilde bu kelimelerin kullanıldığı örnekleri inceleyerek Allah'a izafe edilen bu ifadelerin nasıl anlaşılması

---

463 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/191.
464 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/679.
465 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, es-Sıhâh Tâcü'l-Lügati ve Sıhâhu'l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Daru'l-İlm, 1987), "yed", 6/2540.
466 Bk. Mâide 5/64, Sâd 38/75.
467 Bk. Fetih 48/10, Maide 5/64, Âl-i imrân 3/73.

gerektiğini açıklar. Örneğin "المسلمون يد على من سواهم / müslümanlar, kendileri dışında olanların üzerinde bir yed(el)dir."[468] hadisini ele alarak burada geçen yed(el)in cümleye, müslümanların kendileri dışındakilerin üzerinde "hâkimiyet sahibi" oldukları anlamını kattığını belirtir. Yed(el)in dilde böyle bir anlamı varken Allah'a izafe edilmesi durumunda bir organ olarak değerlendirilmesinin doğru olmadığını, bu ifadenin ya nimet ya kudret ya da saltanat olarak te'vil edilmesinin gerekli olduğunu düşünür.[469]

Saffâr, Hz. Âdem hakkında Kur'ân'da geçen "خَلَقْتُ بِيَدَيَّ" / Onu iki yed(el)imle yarattım."[470] âyetindeki yed (el) ifadesini bazılarının kuvvet ve lütuf olarak te'vil ettiklerini, bazılarının ise nimetimle yarattım manasını verdiklerini söyler. Bazılarının ise bu âyette geçen elin nimet olarak te'vil edilmesinin caiz olmadığını düşündükleri aktarır. Bu te'vilin caiz olmadığını düşünenlerin gerekçesi, nimetin mahlûk yani yaratılmış olmasıdır. Eğer âyette geçen el nimet olarak te'vil edilirse bunu söyleyenin onu yarattığımla yarattım gibi bir sonuca ulaşacağı, bunun da doğru bulunmadığı ifade edilmiştir. Bu itiraz karşısında Saffâr âyette geçen el ifadesini nimet olarak te'vil edenlerin nimetten kasıtlarının Allah'ın lütuf ve ikramı olduğunu bu yüzden bu itirazı reddettiklerini aktarır. Kaynaklar incelendiğinde eli nimet olarak te'vil edenin Ebû Ali el-Cübbâî olduğu ve onun bu düşüncesine karşı çıkanın da Ebü'l-Mu'în en-Nesefî olduğu tespit edilmiştir.[471]

Saffâr bu âyette elin tesniye olarak (بِيَدَيَّ) gelmesinin mübalağa anlamı taşıdığını ifade eder. Bunu Arapça da kullanılan "لبيك و سعديك" sözü ile bağlantı kurarak açıklar. Arapça'da kullanılan bu söz "Emrine her zaman tâbiyim, sana itaat ve ibadete kesintisiz sürekli bir şekilde devam ederim" anlamlarına gelmektedir.[472] "بِيَدَيَّ" ve "لبيك و سعديك" ifadelerinin benzeşme yönü ise her ikisinin de tesniye olarak gelmiş olmasıdır. Saffâr'a göre yed kelimesinin burada tesniye

---

[468] Sünen-i Ebû Davud, "Kitabu'l–Cihad", 2751; "Kitabu'd-Diyet", 4530; Sünen-i Nesâî, "Kitabu'l-Kasame", 4718; Sünen-i İbn Mace, "Kitabu'd-Diyet", 2683.

[469] Saffâr, *Telhîsü'l-edille,* 2/680.

[470] Sad 37/75.

[471] Krş. Saffâr, Telhîsü'l-edille, 2/681;Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, 174.

[472] Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît-Kâmûsu'l Muhît Tercümesi* (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), "lebbeyke ve sa'deyke", 2/1459.

olarak "yedeyye" şeklinde gelmesi Allah'ın sonsuz kuvvet ve lütuf sahibi olduğunu vurgulamak içindir.[473]

Yed(el)in Allah'a izafe edildiği bir diğer âyet "مِمَّا عَمِلَتْ اَيْدِينَا اَنْعَاماً / *Görmezler mi ki kendi kudretimizin eserlerinden olmak üzere onlar için sahip oldukları nice hayvanlar yarattık."*[474] âyetidir. Saffâr bu âyette Allah'a izafe edilen "eydînâ" ifadesi ile kulları için hayvanlar yaratmak sûretiyle kulları üzerine lütuf ve ikramının anlaşılmasını murad ettiğini ifade eder. Hayvanların yaratılmasının ellere izafe edilmesini ise Âdemoğlunun Allah'a olan şükür borcunu beyan etmek için olduğunu belirtir.[475]

Bu konuda gelen bir diğer âyet içerisinde "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ" ifadesinin yer aldığı Mâide sûresinin 64. âyetidir. Âyetin meali "*Yahudiler 'Allah'ın eli bağlanmış!' dediler. Asıl kendi elleri bağlanmıştır ve söyledikleri yüzünden lânetlenmişlerdir. Aksine O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir. Rabbinden sana indirilen, onlardan birçoğunun azgınlığını ve inkârcılığını kuşkusuz arttıracaktır. Onların arasına kıyamete kadar sürecek düşmanlığı ve kini saldık. Ne zaman savaş ateşini tutuşturmuşlarsa Allah onu söndürmüştür, onlar yeryüzünde bozgunculuk için çaba harcarlar; Allah ise bozguncuları sevmez.*"[476] şeklindedir. Saffâr, buradaki iki elden kastın iki nimet olduğunu, bu iki nimetin ise dünya nimeti ve din nimeti olduğunu ifade eder.[477]

Saffâr, eserinde Allah'a elin nispet edildiği âyetlerden sadece yukarıda zikredilenlerden bahseder. Bununla birlikte bu konuyu açıklamak için hadis-i şeriflerden de yararlanır. Bu hadislerden birincisi *"Onun her iki eli de sağdır."*[478] hadisidir. Saffâr'a göre Hz. Peygamber'in bu hadisinde Allah'ın iki elini de sağ olmakla nitelendirmesi el sözcüğüyle organın kastedilmediğinin delilidir. Şayet bir organı ifade etse bunun sağda ve solda olması gerekeceğini ancak iki elin de sağ olmasının nimet, kuvvet ve bereket anlamlarına gelebileceğini ifade eder. Bir diğer hadis-i şerifte Hz. Peygamber *"Allah'ın eli doludur. Gece gündüz yaptığı*

---

473 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1432, 2/681.
474 Yâsîn 36/71.
475 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/682.
476 Mâide 64.
477 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/682.
478 Müslim, "İâre", 18.

cömertçe lütuflar, O'nun elindekileri tüketmez."[479] buyurmuştur. Saffâr Hz. Peygamber'in bu sözüyle Allah'ın yarattıkları üzerindeki varlığının devamlılığını açıklamayı dilediğini ifade eder.[480]

Saffâr bu konuya bir de Ebû Hanîfe'ye ait olan bir sözle açıklık getirmeye çalışır. Rivayete göre Ebû Hanîfe'ye fıkıh sorulduğunda "kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir, ayrıca "Fıkıh, Allah'ın kalplere bir dokunuşudur" buyurmuştur. Saffâr dokunmaktan kastın bir nur ile lütufta bulunmak sûretiyle kalplerden zan ve şüphenin giderilmesi olduğunu düşünür. Ayrıca bu dokunmanın merhametin ulaşması olarak ifade edilmesinin de doğru olduğunu belirtir. Bu düşünceyi de yetimin başının okşanması durumuna benzetir. Yetimin başını okşamanın ona lütuf ve merhamet anlamına geldiğini ifade eder. Saffâr'ın Ebû Hanîfe'den yaptığı bu rivayetle varmak istediği nokta, dokunmanın sadece elle gerçekleştirilen bir fiil olmadığı, lütufla kalplerden zan ve şüphenin giderilmesi anlamına da geldiğidir.[481] Yani Allah'ın dokunması demek bizzat eliyle dokunması anlamında değerlendirilmemelidir. Yapılan araştırmada Ebû Hanîfe'nin fıkhı tanımladığı ifadenin baş kısmı yani kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir kısmının var olduğuna ulaşılmış ancak Saffâr'ın bahsettiği "Fıkıh, Allah'ın kalplere dokunmasıdır". tanımına ulaşılamamıştır.[482]

3.6.5. Cenb (جنب)

Saffâr, müteşabihlerden birinin de cenb olduğunu ifade eder. Sözcükte yan ve taraf gibi anlamlara gelen cenb kelimesinin bu sözlük anlamlarında Allah için kullanılmasının doğru olmadığını belirtir. Bu ifadenin geçtiği bir âyet üzerinden yola çıkarak bu kelimenin Allah'a nispet edilerek kullanılmasındaki kastı, günlük hayattaki kullanımlarla da örneklendirerek açıklar. Onun Kur'ân'dan getirdiği örnek, hayıflanan kâfirin durumundan haber veren "Ki sonra hiç kimse, 'Allah'a itaat hususunda (cenbillah) gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana! Ben gerçekten de (İslâm ile) alay edenler arasında yer almıştım' diyerek (kendi kendini

---

[479] Buhârî ,"Tevhid", 19.
[480] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/683-684.
[481] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/683.
[482] Beyazizade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, 38; Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/683.

kınamasın)"[483] âyetidir. Ona göre burada geçen "cenbillah" ifadesinden kasıt emir, yani Allah'a itaattir. Bir köle, "Sahibimin yanında (cenbi sâhibî) şöyle yaptım" cümlesiyle "Sahibimin emrinde şöyle yaptım" anlamını kasteder. Köle, cenb (yan) kelimesini kullandığı hâlde onunla yanında olmadan ziyade emir altında hareket ettiğini kastetmiş olur. Saffâr'a göre Allah için kullanılan cenb kelimesi, açıklandığı üzere yan tarafta bulunma anlamında kullanılmamıştır. Ayrıca o, "cenbullah" denildiğinde bunun ile dilde "Allah'ın zâtı" ve "Allah için" anlamlarının da kastedilmiş olabileceğine dikkat çeker. Son olarak sözlük anlamında "cenb" ile Allah'ın vasıflandırılamayacağını, O'nun hakkında "cenb sahibi" denilemeyeceğini, bu konuda tevkîfî olarak bir delil olmadığını belirtir.[484]

3.6.6. Sak (ساق)

Sak kelimesi sözlükte baldır, incik, uyluk ve bacak gibi anlamlara gelmektedir.[485] Saffâr, Kur'ân'da sak sözcüğünün geçtiği "يوم يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ / O gün baldır açılır ve onlar secdeye davet olunurlar"[486] âyetini ele alır ve burada geçen sak sözcüğünün Allah'ın vasfı olmadığını, bu ifadenin dünyadan çıkış vaktindeki durumun şiddetini haber verdiğini ifade eder. Bu düşüncesini sak kelimesinin geçtiği "وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقُ / *Ve bacaklar birbirine dolaştığında"*[487] âyetiyle temellendirir. Bu iki âyette geçen ifadelerin benzeştiği nokta "işin şiddetinin" ortaya çıkmasıdır.[488] İmam Mâtürîdî de bu âyette geçen "sak" kelimesiyle gerçek anlamda bacağın değil kinaye yoluyla şiddetin kastedildiğini ifade etmiştir.[489]

3.6.7. İtyan ve Meci (اتيان و مجيء)

İtyan ve meci Arapça gelmek anlamına gelen "اتي" ve "جاء" fiillerinden türemiştir. Saffâr, nasslarda Allah'a nispet edildiğinden ve gerçek anlamı üzerine düşünüldüğünde yanlış anlamalara sebep olacağından dolayı bunları müteşabih olarak kabul eder. Nasslardan örnekler vererek açıklamalarda bulunur.

---

483 Zümer 39/56.
484 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/684.
485 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Daru's-Sadr, ts.), "svg" md., 10/168.
486 Kalem 68/42.
487 Kıyâme 75/29.
488 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/685.
489 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 16/42.

Saffâr, bu konuda "هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا اَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ / *Onlar, ille de Allah'ın bulutların gölgeleri arasından ityân etmesini mi bekliyorlar!...*"[490] âyetine dikkat çeker. Ona göre âyette yer alan ityan, "Allah'ın gelmesi" olarak anlaşılamaz. Çünkü Allah, bir yerden başka bir yere intikal etmekle nitelendirilemez. Doğrusu, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelecek olan Allah değil Allah'ın yüce âyetleridir. İtyân eden (gelen), "اوَ يَأْتِيَ اَمْرُ رَبِّكَّ / *O inkârcılar, ille de ... rabbinin emrinin gelmesini mi bekliyorlar*." âyetinde olduğu gibi "Allah'ın emri" de olabilir.[491]

Allah için kullanılan meci ifadesiyle ilgili olarak da "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفاً صَفاًّ / *Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğinde*"[492] âyetine dikkat çeker. Ona göre "gelmek" eylemi Allah için kullanıldığında Allah'ın zâtının değil yüce âyetlerinin gelmesi olarak anlaşılması daha doğrudur. Allah'ın emrinin gelmesinden kasıt, O'nun kazasının gerçekleşmesi de olabilir.[493]

3.6.8. Mahiyet (ماهية)

Mahiyet Arapça'da "ما هو؟ / Bu nedir?" sorusundan türetilmiş bir isimdir. Terim olarak somut bir varlığın oluştuğu özü ifade eden bir kavramdır.[494] Saffâr'a göre Allah mahiyete sahip olmakla anılamaz. Çünkü mahiyet bir şeyin hem cinsini hem de sıfatını ifade eder. O, bu iki anlamı Zeyd örneği üzerinden anlatır. Yanında bir zât bulunan kişiye yanındaki kim diye sorulduğunda Zeyd cevabını vermesi üzerine "ما زيد؟ / Zeyd nedir?" sorusunun Zeyd'in sıfatları için de cinsi için de doğru bir soru olacağını ifade eder. Zira sorudan kasıt Zeyd'in sıfatı ise onun sıfatı şöyle şöyledir veya cinsi hakkında ise cinsi şöyledir denmesi mümkün olur. Aynı sorunun "ما معبدك؟ / Mabudun nedir?" diye sorulduğu zaman ise soran kişiye şayet bu soruyla sıfatlarını kastettiysen "O, yüce sıfatlara sahiptir" ancak cinsini kastettiysen "O, cins olmaktan yücedir" denilmesinin zorunlu olduğunu ifade eder. Saffâr, mahiyet kavramının cins olma vasfını da içine almasından dolayı Allah için kesinlikle kullanılamayacağını düşünmektedir.

---

490 Bakara 2/210.
491 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/685-686.
492 Fecr 89/22.
493 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/686.
494 Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/336; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, "mâhiyet", 201.

Saffâr, bu konuda Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'nin kim Allah'ı mahiyetle vasıflandırır ve bununla sıfatlarını irade ederse bunun kabul edilebileceğini ancak mahiyet vasfının genel manada kullanılamayacağını söylediğini de aktarır. Dırar b. Amr'ın ise Allah'ın mahiyeti olduğunu ve bu mahiyetin âhirette altıncı bir hisle idrak edileceğini söylediğini aktarır ve bunun batıl bir görüş olduğunu belirtir.

Daha sonra Hz. Mûsâ ve Firavun arasında âlemlerin rabbinin mahiyeti hakkında meydana gelen soru-cevap hadisesini değerlendirir.[495] Hz. Mûsâ ve Hârûn'un "Âlemlerin Rabbi'nin elçisiyim" demesi üzerine Firavun "Âlemlerin Rabbi dediğiniz de nedir?" diye sormuştur. Hz. Mûsâ'nın âlemlerin Rabbini "Göklerin ve yerin Rabbi" olarak nitelendirmesi üzerine Firavun Hz. Mûsâ'nın cevabını anlamamış ve onun şaşırdığını zannetmiştir. Zira firavunun mahiyetini sormasına karşın o mülkünden bahsetmektedir. Yanlarında bulunan insanlar da onun cevabında şaşırdığını düşünmüşlerdir ancak durum öyle değildir. Zira bir şeyin mahiyetle vasıflanması ancak cins veya sıfat sahibi olmasıyla mümkündür. Yanında Amr olan birine "Amr nedir?" diye sorulsa bu soruyla ya cinsi ya da sıfatları kastedilmiş olur. Örneğin o âlimdir veya cahildir denilebilir. Saffâr, Hz. Mûsâ'nın Firavunla olan diyaloğunda böyle bir şeyle meşgul olmadığını, bilakis sorulan suallere cins olmayı ve müdrik sıfatları nefyederek cevap verdiğini düşünmektedir. Ayrıca göklerin ve yerin Rabbi Allah'ın, göklerin ve yerin sahibi olduğunu, icad etme, bâkî ve fânî kılma, bir hâlden başka bir hâle dönüştürme, öldürme ve diriltme gibi her şeyin mâliki olduğunu, bu yüzden O'nun cinsinin ve idrak edilebilir sıfatlarının olmadığını belirtmekte ve savunmaktadır.

Saffâr, Firavun'un Hz. Mûsâ'nın cevaplarındaki inceliği göremediği ve verdiği cevaplar üzerine Hz. Mûsâ'yı aklını yitirmiş olmakla itham ettiğini bildirir. Hz. Mûsâ'nın "*Şayet aklınızı kullanırsanız anlarsınız ki O, doğunun, batının ve bu ikisi arasında bulunanların rabbidir.*"[496] cevabıyla, Firavunu ve

---

[495] Olay Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde yer alır: "*Firavun, 'Âlemlerin rabbi de kimdir?' diye sordu. Mûsâ, 'Eğer gerçeğe inanmaya yatkınlığınız varsa bilin ki O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin rabbidir' diye cevap verdi. Firavun yanında bulunanlara, 'Ne dediğini duydunuz değil mi?' dedi. Mûsâ, 'O, sizin de rabbiniz, geçmişteki atalarınızın da rabbidir' dedi. Firavun, 'Size gönderilen bu elçiniz mutlaka aklını yitirmiş' dedi. Mûsâ devamla şunu söyledi: 'Şayet aklınızı kullanırsanız anlarsınız ki O, doğunun, batının ve bu ikisi arasında bulunanların rabbidir'.*" (Şuarâ 23-28).

[496] Şuarâ 28

onun atalarını Mısır'ın rabbi sayan insanların aklını yitirmiş olarak nitelenmeye daha layık olduklarını belirttiğini düşünür. Hz. Mûsâ'nın tüm bu açıklamalarından Allah'ın mahiyetle ve cinsle bilinemeyeceği, mahiyeti olmayanın hissedilemeyeceği ancak delillerle bilinebileceği sonucuna ulaştığını belirtir.

Son olarak Dırar b. Amr ve Kerramiye'nin Allah'ın mahiyetinin olduğu ve âhirette altıncı bir hisle idrak edileceği iddialarına değinir. Bununla sıfatları kastettiklerini, O'nu inkâr etmediklerini değerlendirir. Ancak onların dışındaki âlimlerin, Allah'a mahiyet nispet etmeyi doğru bulmadıklarını aktarır. Saffâr burada mahiyet kavramının Allah hakkında kullanıldığında yaratılmışlara benzerliği, teşbih zannını ortaya çıkarabileceğini hesaba katmaktadır. Eş'arî, Bağdâdî ve Şehristânî'nin eserlerinde Dırar b. Amr'ın bu görüşüne yer verilmektedir.[497] Saffâr, Allah hakkında kullanılacak ifadelerin teşbih ve tecsim çağrışımı yapmamasına özen göstermektedir.

3.7. Ulûhiyyetle İlgili Tartışmalar

3.7.1. Salah – Aslah

Kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak anlamındaki salâh kökünden türetilmiş olan aslah, "kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey" anlamına gelir. Aslah kavramını ilk kullananlar Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ali el-Esvârî gibi Mu'tezile kelâmcılarıdır. Mu'tezile, kullar için en faydalı olanın yaratılmasının Allah üzerine vacip olduğunu iddia etmektedir. [498]

Saffâr, Mu'tezile'nin âlemin yaratılmasının bir maslahat gereği olduğunu düşündüklerini, bunun da kulları için iyi ve en iyi olanı yaratmanın Allah üzerine vacip olması düşüncesine dayandığını ifade eder. O, bu görüşü batıl olarak niteler. Ona göre Allah'ın yaratmasının bir sebebe bağlı olduğu söylenemez. Saffâr'ın ulûhiyyet tasavvurunda Allah'ın yaratmasında ve bütün fiillerinde hikmet

---

[497] Dırar b. Amr'ın Allah'ın mahiyetinin âhirette altıncı bir hisle görüleceği düşüncesinden bahseden eserler için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 191.; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak,* 158; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* 82-83.

[498] Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

kavramı, merkezî bir konuma sahiptir. O, Allah'ın fiillerinin bir illete indirgenmesini doğru bulmaz, buna karşın fillerinin bir hikmet gereği olduğunu savunur. Saffâr, âlemin yaratılmasının Allah üzerine vacip olmadığını, şayet âlemi yaratmasaydı dahi bu durumun bile hikmet dışına çıkmayacağını düşünmektedir. Daha önce de açıklandığı üzere Allah'ın bir şeyi yapmaya zorunlu olduğunun iddia edilmesi Saffâr'ın ulûhiyyet tasavvuruna aykırıdır. Bu doğrultuda Allah'ın kullarını peygamber göndererek sorumlu tutmaya da mecbur olmadığını düşünmektedir. Bu konuda o, Mu'tezile'nin Allah'ın kullarına teklifte bulunmamasının onların başıboş bırakılması anlamına geleceği, bunun câiz olmadığı ve *"İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?"*[499] âyetine aykırı olduğu görüşlerini aktarır. Saffâr, Ehl-i Hakk'a göre teklifin terkedilmesi yani peygamber gönderilmemesi durumunda bile insanlar başıboş bırakılmış olmayacaktır. Çünkü akıl, Yüce Yaratıcının varlığına ve birliğine ulaştıran delildir, rehberdir. Bu yüzden peygamber gönderilmesi, Allah için zorunludur denilemez. Hüküm açısından peygamber göndermek câizdir, mümkündür.[500]

Saffâr, Mu'tezile içinde bir grubun Allah'ın kulları için yarattıklarından daha uygun olanını yaratmaya güç yetiremeyeceğini ileri sürdüklerini aktarır. Bu düşüncenin Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına geldiğini düşündüğü için bu grubun tekfir edilmesi gerektiğini savunur. Onun dikkat ettiği nokta kudreti sınırlı olanın âleme ilah olmasının mümkün olmadığıdır.[501] Bu konu, Mu'tezile içinde de tartışmalıdır. Ebü'l Huzeyl el-Allâf, Allah'ın kulları için yarattığı şeylerin daha uygununu yaratmaya güç yetiremeyeceğini iddia ederken; Nazzâm Allah'ın yapabileceği en iyi fiiller için bir sınırlamanın olmayacağını savunmuştur.[502]

Saffâr, Mu'tezile'nin Allah, kulları için salah ve aslah olanı takdir eder düşüncesini doğru olmayan bir yanılma olarak değerlendirir. Çünkü Allah için salah ve aslah olanı korumak veya bunun dışında başka bir şey zorunlu olarak ileri sürülemez. Allah'ın aslah olanı yapmasının zorunlu olduğunu düşünenlerin bunu yapmadığı zaman cimri olduğunu iddia ettiklerini belirtir ve bunun batıl olduğunu

---

499 Kıyâmet 75/36.
500 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/325-327.
501 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/729.
502 İlhan, "Aslah", 3/495-496.

ifade eder. Burada *"O, dilediğine azap eder, dilediğini esirger. Hepiniz dönüp dolaşıp O'na varacaksınız."*[503] ve *"...Allah dilediğine hesapsız rızık verir."*[504] âyetlerine işaret ederek Allah'ın bir şey yapmaya zorunlu olmadığına Kur'ân'dan deliller getirir.[505]

Saffâr, esmâ-i hüsnâ içerisinde yer alan Vehhâb isminin Mu'tezile'nin, "Allah kullarına lütfetmeye zorunludur" düşüncesinin doğru olmadığına delil olduğunu söyler. Bu iddiada olanlara "Vehhâb olanın üzerine bir şey nasıl zorunlu olur?" sorusunu sorarak karşı çıkar. Vehhâb ismi hibe kelimesiyle bağlantılıdır ve karşılık beklemeksizin birşeyleri vermek anlamına gelmektedir. Ona Vehhab olan bir zât üzerine hiçbir şey zorunlu olmaz zira hibe, hibe edeni hibe alan üzerine faziletli kılmaktadır.[506] Allah, hibe edendir; zorunluluk altında olmakla anılamaz.

Saffâr, esmâ-i hüsnâ'da yer alan Halîm ismini açıkladığı bölümde de bu konuya değinir. Halîm isminin cezalandırmada acele etmeyen anlamına geldiğini belirterek Mu'tezile'nin buna dayanarak Allah'ın asilere tövbe etmesi için mühlet vermesinin zorunlu olduğu düşüncesinde olduklarını aktarır. Ona göre hiçbir şey için Allah'a zorunluluk atfedilemez. Aksini iddia eden Mu'tezile hatalıdır.

Saffâr, esmâ-i hüsnâ'da yer alan Razık, Rezzak ve Latif isimlerini açıklarken de salah-aslah konusuna temas eder. Mu'tezile'nin Allah'ın kullarına rızık vermesinin veya lütufta bulunmasının üzerine vacip olduğu düşüncesinin yanlışlığına dikkat çeker. Bunların zorunluluk olmaksızın gerçekleştiğini savunur.[507]

3.7.2. Halku'l-Kur'ân

Saffâr, Selef-i sâlihînin Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu kabul ettiklerini ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ileri süren kişinin de kafir olacağını söylediklerini aktarır. Burada Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe ile Kur'ân hakkında bir ay münazara ettiklerini, sonrasında ikisinin de görüşünün Kur'ân'ın

---

503 Ankebût 29/21.
504 Bakara 2/212.
505 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/860.
506 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/650; Dinç, *Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye Göre İslâm Mezhepleri*, 241.
507 Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı*, 205-209.

yaratılmış olduğunu söyleyenin kâfir olacağı noktasında ittifak ettiğini belirtir. Saffâr onların Kur'ân sözcüğünün, Allah kelâmının hem nazmını hem de manasını kapsayan bir isim olduğunu kabul ettiklerini düşünmektedir. Kur'ân yaratılmıştır denildiğinde bu durumda hem manası hem nazmı için bu iddia ileri sürülmüş olur. Bu ise Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğu kabulüne götürür ki bundan dolayı 'Kur'an mahlûktur, yaratılmıştır' iddiası, küfür olarak kabul edilmiştir.[508]

Saffâr'a göre "Kur'ân gayrı mahlûktur, yaratılmamıştır" diyen kimse, bu sözüyle Kur'an'ın aslının, manasının kastedildiğine inanması gerekir. Çünkü harfler, Allah'ın kelâmı olamaz. Harfler kelime, cümle ve nazım için gereklidir. Allah bu harflerle, keyfiyetsiz olan kelâmını oluşturmuştur. Saffâr'ın yaptığı bu açıklama, yani Kur'an'ın manasının ezelîliği lafzının böyle olmaması kelâm-ı lafzî - kelâm-ı nefsî ayrımını akla getirmektedir.[509]

Saffâr, burada Selef-i sâlihînin bu konudaki görüşlerini aktararak açıklamalarına devam eder. Selef-i sâlihîne göre kim Kur'ân'ı okursa, işitirse ya da yazarsa Allah'ın kelâmını nazım vasıtasıyla okumuş, işitmiş ve yazmış olur. Kur'ân'da geçen ve hudûs izlenimi veren şu âyetlere de değinir: *"Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir uyarı gelse, onlar bunu akılları başka yerde, kendileri oyun ve eğlence içinde iken dinlemişlerdir."*[510]*, "Ne zaman Rahmân'dan kendilerine yeni bir uyarı gelse mutlaka bundan yüz çevirmektedirler."*[511] Ona göre bu âyetlerde zamana işaret edilerek hudûs vasfıyla "ne zaman bir uyarı gelse" şeklinde ityan (gelmek) fiiliyle, Kur'ân'ın indirilişi konu edilir. Bu âyetler, Kur'ân mahluktur ve muhdestir diyenlerin iddialarıyla ilgili değildir.[512]

Saffâr, Allah kelâmının mahlûk olmadığını, Hz. Ali ve Hâricîler arasında tahkim olayı sırasında yaşanan bir olayı aktararak da delil getirir. Hâricîler tahkim olayında Hz. Ali'ye Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi (öl. 42/662-63) hakem olarak göstermesi sebebiyle; "Ey Ali, Allah'ın kitabı ortada iken sen mahlûkun hakemliğine mi gidersin?" demişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ali "*Eğer karı kocanın*

---

508 Saffâr, Telhîsü'l-edille, 2/869-870.
509 Saffâr, Telhîsü'l-edille, 2/870.
510 Enbiyâ 21/2.
511 Şuarâ 26/5.
512 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/871.

aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Düzeltmek isterlerse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır."[513] âyetine kastederek mahlûku değil "Allah'ın kelâmını" hakem atadığını[514] belirtmiştir. Saffâr'a göre Hz. Ali'nin Kur'an âyetine Allah'ın kelâmı demesi, Kur'ân'ın Allah kelâmı ve gayrı mahlûk olduğuna delildir.[515]

3.7.3. Rü'yetullah

Saffâr, rü'yetullah konusunu Allah'ın uykuda, dünyada ve âhirette görülmesi şeklinde olmak üzere üç açıdan ele alır. Allah'ın uykuda görülmesi konusunda, bunun câiz olduğunu ve câiz olmadığını düşünenlerden bahseder. Allah'ın uykuda görülmesinin olamayacağını düşünenler, görüşlerini Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinin Allah tarafından "Beni göremezsin" şeklinde rededilmesine dayandırırlar. Bunlara göre Hz. Mûsâ'ya verilen red cevabı, bu dünyada hangi hal üzere olursa olsun Allah'ı kimsenin görmesinin mümkün olmadığının delilidir. Allah'ın uykuda görülmesini mümkün görenler, Allah'ın var olduğu ve her var olanın görülmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu söylerler. Bu kişiler, uyanıkken görülmesi mümkün olmayan pek çok şeyin uyku hâlinde görülebilmesini, görüşlerine delil olarak kullanırlar. Saffâr, uyku haliyle uyanıklık durumunun kıyas edilemeyeceğini belirtir. Allah'ı rüyada gördüğünü iddia eden kimse, gördüğü şeyin O olduğunu doğrulayacak, kıyas edecek bir veriye sahip değildir. Uyanıkken Allah'ın dünyada görülmesi mümkün olmadığı için O'nun rüyada görülmesi de mümkün olmaz.[516]

Saffâr, sahabenin ve tâbiînin genelinin, Hz. Mûsâ'nın Allah'a O'nu dünyada görebilme durmunu sorması sonrasında "*Beni göremezsin*" cevabını almasından dolayı, dünyada hiç kimsenin rabbini göremeyeceğini kabul ettiklerini aktarır. Ayrıca Kâ'b el-Ahbâr'ın (öl. 32/652-53) Allah'ın Hz. Muhammed ile Hz. Mûsâ arasında kelam ve rü'yeti taksim ettiğini, kelâmı lutfettiği Hz. Mûsâ ile iki

---

513 Nisa 4/35.
514 Tahkim olayı hakkında bk. Ahmet Önkal, "Tahkim Olayi Üzerine Bir Değerlendirme", *İSTEM Dergisi* 1/2 (2003), 33-68.
515 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/752.
516 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/277-278.

kez konuştuğunu, rü'yeti lutfettiği Hz. Muhammed'e de iki kez göründüğünü söylediğini aktarır. Bu rivayete cevap olarak Saffâr, Mesrûk'un (öl. 63/683) Hz. Aişe'ye gelerek Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediğini sorduğunu ve bunun üzerine Hz. Aişe'nin buna olumsuz cevap verdiği dikkatlere sunar. Rivayete göre Hz. Aişe bu soruya şöyle cevap vermiştir: "Senin bu sözlerinden tüylerim ürperdi. Kim sana şu üç şeyi söylerse yalan söylemiş olur: 'Muhammed Rabbini gördü' diyen yalan söyler. Çünkü Kur'ân'da '*Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder.*'[517] buyurulmuştur. 'Yarın ne olacağını bilirim' diyen kişi yalan söyler, çünkü Kur'ân'da '*Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah'ın katındadır; O, yağmuru yağdırmakta; rahimlerdekini bilmektedir. Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilemez; hiç kimse nerede öleceğini bilemez; ama Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.*'[518] denmektedir. Üçüncü bir husus da 'Hz. Peygamber (s.a.v) bir şeyi gizledi, söylemedi' diyen yalan söyler; çünkü âyette '*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.*'[519] denilmiştir. Ancak Hz. Peygamber iki kez kendi sûretinde Cebrail'i görmüştür."[520]

Saffâr, Ka'b el-Ahbar ve Hz. Aişe'nin bu konu hakkında değerlendirmelerini aktardıktan sonra *"Andolsun ki onu iniş esnasında en sondaki sidretü'l-müntehânın yanında bir daha gördü."*[521] âyetini Hz. Âişe'nin "Cebrail'i kendi sûretinde gördü" şeklinde, Kâ'b'ın ise "Allah'ı gördü" olarak anladığını belirterek Hz. Âişe'nin görüşünün daha doğru olduğunu belirtir. Zira sahabenin tamamının Hz. Âişe gibi düşündüğünü ve onun te'vilinin âyetle daha uyumlu olduğunu, çünkü bu âyetin öncesindeki âyetlerde Cebrail'in zikredildiğini ifade eder. Saffâr'a göre Allah'ı görmek kerametlerin en yükseği ve lütufların en büyüğüdür. Burada Saffâr "*Rabbinin lutuflarını şükranla an*"[522] âyetine dayanarak

[517] En'âm 6/103.
[518] Lokmân 31/34.
[519] Mâide 5/67.
[520] Müslim, "İman", 287.
[521] Necm 53/13.
[522] Duhâ 93/11.

Hz. Peygamber'in Allah'ı görmüş olması durumunda bunu mutlaka anlatacağını ve Hz. Âişe'den böyle bir bilginin gizli kalmayacağını düşünmektedir.

Saffâr, Allah'ın dünyada görülemeyeceğine delil olarak İbn Abbas isnadıyla Muhammed b. Ali et-Tirmîzî'nin (öl. 320/932) naklettiği bir kudsî hadisten bahseder. Rivayete göre Hz. Peygamber A'râf sûresini okurken Hz. Mûsâ'nın *"...Rabbim! Bana görün; sana bakayım..."*[523] dediği bölüme gelince Allah Teâlâ'nın "Ey Mûsa! Beni göremezsin! Çünkü beni bir diri, ölmedikçe katiyyen göremez! Bir kuru yuvarlanmadıkça beni göremez. Bir yaş parçalanmadıkça beni göremez. Beni ancak gözleri ölmeyen, cesetleri eskimeyen cennet ehli görebilir."[524] buyurmuştur. Saffâr, bu hadisin fânî âlemde Allah'ın neden görülemediğinin cevabını içerdiğini düşünür. Âyetin devamında Allah'ın dağa tecelli etmesi ve dağın yerle bir olması hadisesinin dâru'l-fenanın Allah'ı görme yeri olmadığına işaret ettiğini de belirtmiştir.[525]

Saffâr son olarak Allah'ın görülmesinin âhiret boyutunu ele alır. *"Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır."*[526] âyetine dayanarak kâfirlerin âhirette Allah'ı göremeyeceklerini belirtir. Bazılarının âyette geçen "mahrum kalacaklar" olarak tercüme edilen "**حجب**" fiilini "Allah'ın sevabından mahrum kalmak" olarak te'vil ettiklerini ancak bunun nassın zahirine muhalif bir yorum olduğunu belirtir. Çünkü nassın zahirinde bizzat Rab'den mahrum kalma vardır.[527] Pezdevî de bu konuda Ehl-i sünnet'in bir kısmının müslüman ve kâfirlerin tümünün Allah'ı göreceklerini, ancak kâfirlerin görmesinin kerem ve lütuf rü'yeti olmayıp korkutma ve zorlama rü'yeti olduğunu düşündüklerini ifade etmiştir.[528]

Mü'minlerin âhirette Allah'ı görüp göremeyecekleri konusunda Saffâr, Ehl-i Hakk'ın onların âhirette rablerini göreceklerini kabul ettiklerini aktarır. Bu görüşü Mu'tezile, Hâricîler, Neccariyye ve Zeydiyye gibi grupların kabul

---

[523] A'râf 7/143.
[524] Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan Hakim et-Tirmizi, *Nevadirü'l-Usul fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Resul*, thk. İsmail İbrahim Mütevelli Avaz (Kahire: Mektebetü'l-İmam Buhârî, 2008), 2/1133.
[525] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/890-893.
[526] Mutaffifîn 83/15.
[527] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/893-894.
[528] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 124.

etmediklerini de ekler. Cehmiyye'den bir grubun Allah'ın hiçbirşeyi görmediğini, kendisini de göremediğini ve görülemez olduğunu, kendisi ve kendisi dışındakiler için rü'yetin imkânsız olduğunu iddia ettiklerini aktarır. Ehl-i Hakk'ın bunlara karşı *"Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak."*[529] âyetini delil olarak kullanarak Allah'ın görülebileceğini savunduklarını belirtir.

Saffâr, rü'yetullahın mümkün olduğuna sahabelerden aktarılan haberlerle de delil getirir. Sahabeden içlerinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de bulunduğu bir gruba, Allah'ın âhirette görülmesi meselesi sorulunca bunun mümkün olduğunu söylediklerini ve *"Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak"* âyetine işaret ettiklerini, idrak meselesi sorulunca ise bunun mümkün olmadığını belirtip *"Gözler O'nu idrak edemez, halbuki o gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve herşeyden haberdardır."*[530] âyetini delil getirdiklerini aktarır. Saffâr, En'âm sûresinin 23. âyetinde yer alan "**نظر**" fiilinin Allah'ın görülebileceğinin delili olduğu kanaatindedir. Çünkü Arap dilinde birine bakmaktan anlaşılan doğrudan zâtına bakmaktır, zâtın dışında bir şeye bakmak değildir. Saffâr, âyette yer alan **نظر** fiilini Allah'ın sevabını ummak olarak te'vil edenler olduğundan da bahseder ve bunu hatalı bulduğunu belirtir. Çünkü bunu, delilsiz bir şekilde lafzın hakikatinin mecaz olanla değiştirilmesi olarak değerlendirir.[531]

Saffâr, âyette geçen "**نظر**" fiilinin beklenti içinde olmak, ummak anlamına gelmediğine, birlikte kullanıldığı harf-i cerr üzerinden birtakım değerlendirmeler yaparak açıklık getirir. O, "**نظر**" fiilinin beklemek, ummak gibi anlamlarda kullanıldığında "**الي**" harf-i cerriyle beraber gelemeyeceğini belirtir ve bunu âyetlerden verdiği örnekler üzerinden açıklar. Burada *"Bütün yaptıkları, kendileri farkında bile olmadan kıyametin ansızın kopmasını beklemekten ibaret!"*[532] ve *"(İnanmak için) ille de kendilerine meleklerin gelmesini veya rabbinin gelmesini*

---

[529] Kıyame 75/22-23.
[530] En'âm 6/103.
[531] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/895-896.
[532] Zühruf 43/66.

ya da rabbinden bazı işaretlerin gelmesini mi bekliyorlar?...[533] âyetlerini örnek verir. Beklemek anlamının verildiği bu âyetlerde "**الي**" harf-i cerri ile bir kullanımın söz konusu olmadığına dikkat çeker. Ayrıca "**انتظار**" fiilinin müteaddi olduğunu belirten Saffâr bu fiilin "**انتظرت اليه**" şeklinde bir kullanımının olmadığını, doğrudan "**انتظرته**" şeklinde "**الي**" harf-i cerri olmaksızın Arap dilinde kullanıldığını söyler. Bu açıklamalardan sonra da âyette yer alan "**نظر**" fiilinin "**انتظار**" yani beklemek anlamında te'vil edilmesinin isabetli olmayacağı sonucuna ulaşır.[534]

Saffâr, "Var olan görülebilir" prensibinden yola çıkarak mü'minlerin âhirette kendileriyle Rableri arasında herhangi bir ışık olmaksızın rablerini görecekleri kanaatindedir. Bu görmenin Allah'ın yaratmasıyla olacağını belirten Saffâr, karanlıkta etrafını görebilen at, aslan ve kedi gibi hayvanları ve diğer hayvanları örnek gösterir. Bu, Allah'ın rü'yeti, görmesini dilediğinde yaratacağına, dilemediğinde yaratmayacağına delildir. Çünkü karanlıkta etrafını görebilen canlılar olduğu gibi göremeyenler de vardır. Rü'yetullah konusunda da aynı şekilde Allah'ın görende yarattığı bir kuvvetle herhangi bir ışık, nur, aydınlık, boşluk, oturma, ayakta durma, yaslanma, hareket, sükûn, dışarıda veya içeride olma durumlarından biri olmaksızın ya da yönlerden biri olmaksızın Allah'ın görülebileceğini savunur.[535]

Saffâr; Cehmiyye, Mu'tezile ve Hâricîlerin Allah'ın âhirette görüleceğini inkâr ettiklerini belirtir. Bunlar, görmenin ancak gören ve görülen arasında ışığın ya da boşluğun temas etmesiyle gerçekleşeceğini, Allah'ın böyle bir durumdan münezzeh olduğunu, bundan dolayı da görülmesinin imkânsız olduğunu düşünmüşlerdir. Saffâr, bu düşünceler karşısında Allah'ın cevher ve cisimlerden oluşan yaratılmışlara kıyas edilmesinin doğru olmadığını, çünkü Allah'ın kıyas ve hislerle bilinemeyeceğini, bu sebeple de görülmesinin keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşeceğini düşünür.[536]

---

[533] En'âm 6/158.
[534] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/896-897.
[535] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/899-900.
[536] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/908.

Saffâr, Allah'ın görülmesinin bir diğer delili olarak Hz. Mûsâ'nın *"...Rabbim! Bana görün; sana bakayım..."*[537] talebini gündeme getirir. Ona göre âyetteki bu ifadeden Hz. Mûsâ'nın Rabbini görülebilir olarak bildiği anlaşılmaktadır. Şayet Allah'ın görülemez olduğunu düşünseydi böyle bir soruyu sormazdı. Çünkü görülmesi mümkün olmayan birine böyle bir sorunun sorulması, gereksizidir, muhaldir. Oysa Hz. Mûsâ, bir peygamber olarak muhal meselelerden uzaktır. Hz. Mûsâ'nın Rabbi hakkında câhil olamayacağına göre rabbini görülebilir olarak bilmesi, Allah'ın görülebileceğinin bir delilidir. Allah dünyada değil ancak âhirete görülecektir. [538]

Saffâr, bu kapsamda Hz. Mûsâ'nın isteğine olumsuz cevap verilmesini de değerlendirir. Bazı durumlarda istenen şeye karşılık vermek, bazen de vermemek bir hikmet sebebiyledir. Bu kapsamda o, Hz. İbrahim'in Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini görmek istemesini ve Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istemesini karşılaştırır. Hz. İbrahim'in isteğine olumlu cevap verilmesini de Hz. Mûsâ'nın isteğinin reddedilmesi de Allah'ın hikmeti gereğidir. Saffâr, bazı insanların Hz. Mûsâ'nın isteğinin gerçekleşmesi durumunda imtiham sırrının ortada kalmayacağı bunun için talebinin kabul edilmediğini Hz. İbrahim'in isteğinin gerçekleşmesi durumunda imtihana zarar vermeyeceği talebinin kabul edildiği şeklindeki bir yorumdan bahseder. Bu yorum, Hz. Mûsâ'nın bu meselede hatalı olduğu sonucunu içerir. Saffâr'a göre söz konusu yorum bu nedenle hatalıdır, batıldır. Buraya kadar yaptığı açıklamalara dayanarak Allah'ın görülebilir olduğunu belirten Saffâr, Hz. Mûsâ'nın bu meselede hatalı olmadığını düşünmektedir. Allah'ın görülmesinin dağın yerinde kalması şartına bağlanmasının da bunu desteklediğini belirtir. O, dağın yerinde kalmasının imkânsız bir şey olmadığını, Allah'ın tecelli etmesiyle beraber dağın karar kılmasına güç yetirmesinin de mümkün olduğunu belirterek– *"Dağların nasıl dikildiğine bakmazlar mı?"*[539] âyetinde dağların Allah'ın alametlerinden olduğunu ifade eder. Âyetlerin arasında zıtlığın olmadığına işaret eden Saffâr'a göre dağların yerle bir olması, dünyada

---

[537] A'râf 7/143.
[538] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/901.
[539] Gāşiye 88/19.

Allah'ın görülemeyeceğine bir işarettir; sonsuz hayatta ise Allah görülebilecektir. Çünkü Allah isteseydi dağlar yerle bir olmazdı.[540]

Saffâr, A'râf sûresinin 143'üncü âyetinde geçen "**لَنْ تراني**" ifadesindeki "**لَنْ**" edatının Arap dilinde asıl manasının te'kid ifade etmek olduğunu iddia edenlerden de söz eder. "**لَنْ**" edatının vakit tayin etme anlamı taşımasının da mümkün olduğunu belirtir. Burada içerisinde bu edatın geçtiği *"Kendi elleriyle yapıp ettikleri işler sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir (* **وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ***)."*[541] âyetini örnek göstererek bu âyetle Allah'ın peygamberlerine, Yahudilerin bu dünyada ölümü temenni etme iddialarına karşı çıkmalarını emrettiğine dikkat çeker. Hemen ardından âhirette kâfirlerin ölümü temenni edeceğinin bildirildiği *"Keşke ölümüm her şeyi bitirseydi!"*[542] âyetine işaret eden Saffâr, söz konusu âyetteki "**لَنْ**" edatının vakit tayin etme anlamı da taşıdığını ve Allah'ın "Beni göremezsin" buyurmasının bu dünya için geçerli olduğunu ifade eder.[543] Saffâr'ın dikkat çektiği âyetlerden ilkinde cehennemliklerin "asla ölümü istemeyecekleri" bilgisi yer alırken ikinci âyette cehennemde "keşke ölsek" diye ölümü arzu ettikleri ifadesi yer alır. "Ölümü istemeyekler mi, isteyecekler mi?", Allah'ın âyetlerinde çelişki olamayacağına göre istemeyecekleri bilgisi "dünyada isyemeyecekler"; isteyecekleri bilgisi de Saffâr'ın dikkat çektiği gibi "cehennemde ölümü isteyecekler" şeklinde anlaşılabilir. Her ne kadar "ölümü istemeyecekler" cümlesinde "**لَنْ**" olumsuzluk edatı kullanılsa da bu "dünyada istemeyecekler" şeklinde belli bir zaman ile sınırlanabilir. Hz. Mûsâ'nın kendisini görme talebine Allah'ın verdiği "**لَنْ تَرٰىنِي** / Beni göremezsin" cevabındaki edat da "asla" anlamında "Beni göremezsin" şeklinde sınırsız anlaşılmamalıdır.

Saffâr, mü'minlerin Rablerini görmeleri hususunda Kur'ân'dan getirdiği delillere yardımcı olan aklî delilden de bahseder. Bu delil, "Her var olan görülür." ilkesine dayanır. Her var olan görülür ise Allah da vardır. Allah da görülecektir. Bunun aksi olan madûmun görülmesi ise imkânsızdır. Şayet var olan görülmezse mevcûd ve madûm arasında bir fark kalmaz. Saffâr, akıl sahipleri mevcûd ve

---

[540] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/902-903.
[541] Bakara 2/95
[542] Hâkka 69/27.
[543] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/903-904.

madûmun arasında fark olduğunda ittifak ettikleri zaman mevcûdun görülmesinin mümkün olduğunu söylemelerinin gerekli olduğunu ifade eder. Allah'ın görülmesini inkâr etmenin O'nu madûmlar arasına katmak anlamına geleceğini belirterek Allah'ın bunu söyleyenlerin iddialarından yüce olduğunu vurgular. Saffâr'ın Allah'ın görülebileceğine dair kullandığı bu aklî delil kendisinden sonraki Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlerince de ona atıfla eserlerinde kullanılmıştır.[544]

Arazların mevcûd olduğunu fakat görülmediklerini iddia edenlere bu düşüncenin Ebü'l-Abbas Kalânîsî'ye ait olduğunu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin bu konuda arazların görülebilir olduğunu söylediğini aktarır. Arazlardan ilim gibi kudret gibi görülemeyenlere gelince bunların görülmeme sebebinin Allah'ın o tür arazlar için görme kudretini yaratmaması olarak değerlendirir.[545] Tüm bu açıklamalara dayanarak söylenebilir ki Allah âhirette mü'minler tarafından Allah'ın görmeyi yaratmasıyla keyfiyetsiz bir şekilde görülecektir.

3.7.4. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

"Bir şeye düşkün olmak, bir işi güçlüğüne rağmen üstlenmek" anlamındaki kelef kökünden türeyen teklif sözcüğü, "birine yapılması zor bir işi yüklemek" manasına gelir. "Teklîf-i mâ lâ yutâk" terkibi ise "Kulun güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulması" anlamına gelir. Kelâmda bu konu, Allah'ın güç yetiremeyeceği bir şeyle kulunu yükümlü tutmasının aklen mümkün olup olmaması bakımından incelenir.[546]

Saffâr, bu konuyu Yüce Yaratıcı'nın bilinmesi konusunu değerlendirirken ele alır. Allah'ın bilinebilir olduğuna naklî ve aklî deliller olduğunu belirten Saffâr, *"Bil ki Allah'tan başka tanrı yoktur…"*[547] âyetine işaret ederek Allah'ın kullarına kendisini bilmeyi emrettiğine dikkat çeker. Şayet Allah'ı bilmek imkânsız olsaydı bu âyet o zaman kulları güç yetiremeyecekleri bir eylemle

---

544 Bu tespit için bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 192-199.
545 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/911.
546 Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385.
547 Muhammed 47/19.

sorumlu tutmak anlamına gelirdi. Oysa ona göre Allah kullarını güç yetiremeyekleri bir eylem veya durumla sorumlu tutmaz.[548]

Saffâr, bu konuya bir de istitaat bahsinde değinir. Kulların fiilleri gerçekleştirebilmesi için istitaatin fiilden önce olduğunu savunanlardan bahseder ve bunu savunanların istitaat fiilden önce olmazsa teklifin gerçekleşmeyeceğini düşündüklerini belirtir. Saffâr, bu düşünce karşısında Ehl-i sünnet'in Allah'ın kullarını güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutmayacağı üzerinde icma ettiğini ifade eder ve istitaatin iki türüne dikkat çeker. Bunlardan birincisi; "selâmetü'l hâl", yani fiilin işlenmesini sağlayan organların sağlıklı olması, diğeri ise fiil anında bulunan istitaattir. Saffâr, teklifin sıhhati için "selâmetü'l hâl'in" yani fiili gerçekleştirmek için gerekli organ ve şartların uygun olmasının yeterli olduğu kanaatindedir. Diğer istitaatin ise fiil anında fiille birlikte olduğunu belirterek istitaatin fiilden önce bulunmaması hâlinde kulun güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulması durumunun ortaya çıkacağını iddia edenlerin bu düşüncesini reddeder.[549]

[548] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/221.
[549] Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2/671-672.

SONUÇ

Ebû İshâk es-Saffâr, Maveraünnehir bölgesinde yaşamış, Hanefî-Mâtürîdî anlayışı benimsemiş bir âlimdir. Yaklaşık olarak 450/1058 yılında Buhara'da, Buhara Hanefîlerinin reisliğini üstelenen Saffâr Ailesi'nin bir üyesi olarak dünyaya gelmiştir. Babası dönemin Batı Karahanlı idarecisi tarafından şehid edilmiş, kendisi de Selçuklu Meliki Sencer'in Maveraünnehir'e ve Batı Karahanlılar'a müdahalesi sonrasında Hanefî reisliği görevinden alınarak Merv şehrine sürgüne gönderilmiştir. Merv'de ve uzun yıllar sonra geri döndüğü Buhara'da hayatı ilim yolunda geçen Saffâr, 534 (1139) yılında vefat etmiştir.

Kaynaklarda Saffâr'ın pek çok âlimden ders aldığı, aynı şekilde kendisinin de öğrenciler yetiştirdiği ve eserler telif ettiği aktarılır. Saffâr'ın günümüze ulaşan *Telḫîṣü'l-edille* ve *Risâle fi'l-kelâm* adında iki eseri mevcuttur. Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille*'de kelâmî konuları sistematik bir şekilde ele almış, günümüze ulaşmamış pek çok esere atıflar yaparak çeşitli din, mezhep ve felsefî akımların düşüncelerini değerlendirmiştir. Saffâr'ın atıf yaptığı kaynakların ve itikâdî konularda değerlendirmelerde bulunduğu grupların bu kadar çok olması ikamet ettiği Merv ve Buhârâ şehirlerini içine alan Horasan ve Mâveraünnehir bölgelerinin ilmi ve sosyokültürel şartları ile irtibatlıdır. Dönemin güçlü devletleri olan Abbasîler ve Bizans'ın merkezine uzak olan bu bölgeler, çeşitli sebeplerle devlet güçlerinden ve baskısından kaçan dinî ve felsefî grupların tercih ettiği bir mekândır. Ayrıca Çin ve Hindistan üzerinde gelen ve batıya devam eden ticaret yolları, bu bölgelerden geçmektedir. Ticaret yollarında sadece ticari ürün değil fikir ve inanışlar da taşınmaktadır.

Sosyokültürel açıdan zengin bir coğrafyada yetişen Ebû İshâk es-Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışını konu edinen bu çalışmada; Allah'ın bilinmesi, varlığının ve birliğinin ispatı, isimleri, sıfatları ve bu konularla ilgili salah-aslah, halku'l-Kur'ân, rü'yetullah ve teklîf-i mâ lâ yutâk tartışmaları incelenmiş ve onun bu konudaki görüşleri değerlendirilmiştir. Allah'ın bilinmesi konusunda nazar ve istidlal ile bunun mümkün olduğunu ancak kıyas ve hislerle Allah'ın bilinmesinin mümkün olmadığını savunduğu tespit edilmiştir. Allah'ın bilinmesinin mümkün

olmadığını iddia eden çeşitli gruplara karşı ortaya koyduğu savunma dikkat çekicidir. O, naslardan örnekler vererek Allah'ın kendisini bilmeyi emrettiğini temellendirmiş ve O'nu bilmenin, kendisinin âyetlerde öğrettiği üzere teşbih ve tecsime düşmeden keyfiyetsiz bir şekilde olması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Allah'ı bilmek için peygamber gönderilmesinin zorunlu olmadığını, insanların bir peygamber gönderilmese dahi Allah'ı aklen bilmekle sorumlu olduğunu belirtmiştir. Peygamber gönderilmezse yahut dine davet ulaşmazsa bu kişilerin muaf olacakları iddiasına karşı çıkmıştır. Ona göre, peygamber gönderilmemesi veya davet ulaşmaması durumunda sorumlu olunmayacak konular akılla kavranması mümkün olmayan ibadetle ilgili konulardır. Oysa nimet verenin bilinmesi için akıl yeterlidir.

Saffâr, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için birtakım deliller kullanmıştır. Bunlardan biri, âlemin sonradan meydana gelmesi, yani hâdis olması ve hâdis olan hiçbir şeyin bir muhdissiz meydana gelemeyeceği düşüncesine dayanan hudûs delilidir. Saffâr bu delilin; cevher-araz, değişim, sebeplilik gibi değişik formlarını kullanmıştır. Cevher-araz formunun kelâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından kullanıldığını ancak muarızlardan cevher ve arazı reddedenler için bu delilin kullanılamayacağını bildirmiştir. Âlemdeki değişimden yola çıkarak yapılacak isbatın daha anlaşılır ve kolay olduğunu düşünmektedir. Allah'ın varlığını isbatta kullanılan delillerden bir diğeri, şâhid âlemde herşeyin bir gayesinin olduğu, bütün mevcûdâtın bir nizam içinde hareket ettiği ve bütün bunları tesis eden bir yaratıcının var olduğu düşüncesine ulaştıran gaye ve nizam delilidir. Allah'ın birliğini ispat için ise Tanrı'nın bir olmaması hâlinde karşılaşılacak ihtimallerin değerlendirildiği ve teker teker çürütüldüğü burhân-ı temânû delilini kullanmıştır.

Saffâr, Allah'ın ezelî isim ve sıfatları olduğunu, O'nu tanıyanın bu isim ve sıfatlar vasıtasıyla tanıyabileceğini düşünmektedir. Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu, yani isimlerini kendisinin bildirdiğini, O'nun dışında kimsenin Allah'a isim nispet edemeyeyeceğini ifade etmiştir. Hadislerde geçen esmâ-i hüsnânın sayısını bildiren rivayetlerden bahseden Saffâr, eserinde 175 ilâhî ismin açıklamasını ve kelâmî yorumunu yaparak hadislerdeki sayı bildiren bu ifadelerin kesretten kinaye olduğunu ortaya koymuştur. Allah'ın bütün isimlerinin

bilinmesinin zorunlu olmadığını, O'nu bir ismiyle tanıyanın ve diğer isimlerini inkâr etmeyenin imanının geçerliliğini savunmuştur. Saffâr, hadislerde yer alan esmâ-i hüsnânın *ihsâ* edilmesini belirten rivayetlerdeki "ihsâ" kavramının ilk anlamı olan "saymak" şeklinde anlaşılmaması gerektiği kanaatindedir. Ona göre ihsâ bilmek, tanımak şeklinde anlaşılmalıdır. İsim-müsemma-tesmiye konusunda ismin müsemma olduğunu tesmiyenin ise isimlendirme olduğunu savunmuştur. Zât-sıfat ilişkisi konusunda da Ehl-i sünnet'e ait olan Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olmadığı gibi O'nun dışında da olmadığını belirten görüşü benimsemiştir.

Saffâr, eserinin bir bölümünde Allah'ın nitelendirilmesinin câiz olduğu ve olmadığı durumları değerlendirmiştir. Bu bağlamda Allah'ın hudûs düşüncesini çağrıştıracak sınırlı olma, şekli bulunma, mekânda olma, arazlara mahal olma, muhtaç olma ve âcizlik gibi durumlarla anılamayacağını belirtmiştir. O, Allah hakkında kullanılacak cümle ve ifadelerin nasslarda yer almasına yani tevkīfiliğine özen göstermiştir. Nasslarda yer aldığından dolayı razı olma anlamında mutlulukla Allah anilabilir. Aynı şekilde ityân ve meci gibi naslarda yer alan ifadelerin Allah'ın şanına uygun olacak bir anlamda yorumlanması gerektiğini benimsemiştir.

Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille'*de zâtî ve selbî sıfatları müstakil başlıklar hâlinde incelememiş, bunun yerine ilim konusunu açıkladığı bölümde ilim sıfatından, âlemin hâdis olduğunu açıkladığı bölümde kıdem sıfatından bahsetmiştir. İster zâtî olsun ister fiilî olsun Allah'ın bütün sıfatlarının ezelî olduğunu vurgulayarak, taalluklarının hâdis olması dolayısıyla fiilî sıfatların hâdis olduğunu iddia eden düşüncelerin yanlış olduğunu belirtmiş ve karşı çıkmıştır. Zira Allah'ın zâtının hâdislere mahal olması Saffâr'ın ulûhiyyet tasavvuruna aykırıdır.

Zâtî ve selbî sıfatları müstakil bölümler hâlinde ele almayan Saffâr, müteşâbih sıfatları eserinde müstakil bir bölümde incelemiştir. Öncelikle Selef-i sâlihîn âlimlerinin müteşabihlere, ne olduklarına dair bir açıklamada bulunmadan teslimiyetle iman edilmesi gerektiği yönündeki görüşlerini aktarmıştır. Sonra ise Müşebbihe, Mücessime gibi bazı grupların bu sıfatları dinî ve lugavî bir kurala bağlı kalmadan istedikleri gibi yorumlamaları sebebi ile bu sıfatların dinin ve dilin el verdiği ölçüde anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Bununla

birlikte o, yapılacak yorumun, tevilin kesinlik ifade etmediğinin bilinmesi ve belirtilmesini de gerekli görür. Yapılan araştırma neticesi Saffâr'ın *Telhîsü'l-edille* adlı eserinde müteşâbih sıfatları ele alırken halefin benimsediği teşbih ve tecsim oluşturmayacak ve yapılan yorumu mutlak kabul etmeyecek şekilde te'vil yöntemini savunduğu, *er-Risale* adlı eserinde ise selefin benimsediği "tevakkuf" yöntemini savunduğu tespit edilmiştir. Bu ihtilafın; zamanla fikir değişmesi, *er-Risale*'nin muhteviyatı itibariyle ilimde derinleşmeyen halka yönelik olması ve *Telhîsü'l-edille'*nin muhteviyatının ilim ehline yönelik olması gibi sebeplerden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Saffâr, eserinde ulûhiyyetle bağlantılı kelâmî tartışmalara da değinmiştir. Bu bağlamda salah-aslah, halku'l-kur'ân, rü'yetullah ve telîf-i mâ lâ yutak meselelerine dair görüşlerini açıklamıştır. Bu konularda Ehl-i sünnet'e aykırı olan görüşleri ele alarak özgün yaklaşımlarla gerekçeleriyle eleştirmiştir. Savunma ve izahlarında lugavî (semantik) delillendirmeye ağırlık verdiği dikkat çekmektedir.

Saffâr, salah-aslah konusunda Allah'ın kulları için en iyi olanı yaratmasının zorunlu olmadığını düşünmektedir. Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışına göre Allah'ın birşeyi yapmaya zorunlu olması gibi bir durum söz konusu olamaz. Zira zorunlu olmak bir zorunlu kılıcının varlığını gerektirir. Allah'ın üzerinde ise bir zorunlu kılıcı tasavvur edilemez.

Ulûhiyyetle alakalı bir diğer konu da halku'l-kur'ân'dır. Saffâr, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu düşünmektedir. Bunun aksini iddia edenleri küfre düşmekle itham etmiştir. Saffâr'a göre Allah'ın kelâmı harfler ve seslerden ibaret de değildir. Allah'ın kelâmı bu harfler ve seslerin ifade ettiği manadır. Burada Saffâr kelâm-ı nefsî-kelâm-ı lafzî ayrımını manen kullanarak mana ile lafız arasında ayrım yapmaktadır.

Rü'yetullah konusu da ulûhiyyetle alakalı tartışılan bir diğer konudur. Saffâr Allah'ın görülmesini; rüyada, dünyada ve âhirette görülmesi olmak üzere üç açıdan ele almıştır. Rüyada ve dünyada görülmesini Hz. Mûsâ hakkında "beni göremezsin" buyrulmasına dayandırarak mümkün görmemektedir. Âhirette görülmesi konusunda ise mü'minlerin âhirette Allah'ı göreceklerini aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Saffâr, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme

talebinin "لن تراني / beni göremezsin" şeklinde karşılık bulmasını semantik açıdan değerlendirir. Ona göre âyette yer alan "لن" edatı dildeki kullanımlarda her zaman "asla" anlamına gelmemekte, vakit tayin etme anlamı ifade eden kullanımlar da bulunmaktadır. Bu düşüncesini Kur'ân'da yer alan başka âyetleri delil göstererek temellendirmektedir. Ona göre bu âyet "Beni asla göremezsin" şeklinde tercüme edilemez. Âyetin "Beni asla göremezsin" şeklinde anlaşılması, cennette Allah'ın görülmesini de imkânsız kılmaktadır. Bu nedenle o, rü'yetullaha iman kapsamında bu âyetin "Beni (dünyada) göremezsin" şeklinde anlaşılmasında ısrarcıdır. Günümüzde rü'yetullaha inanan kişilerce yapılmış meâllerin bazısında bile bu âyetin "Beni asla göremezsin" şeklinde çevrilmiş olması oldukça dikkat çekici ve üzücüdür.

Ulûhiyyetle alakalı ele alınan son konu teklîf-i mâ lâ yutâk'tır. Saffâr, bu konuyu istitaat bağlamında ele almıştır. Kulların fiilleri gerçekleştirebilmesi için istitaatin fiilden önce olduğunu savunanlardan bahsetmiş ve bunu savunanların istitaat fiilden önce olmazsa teklifin gerçekleşmeyeceğini düşündüklerini belirtmiştir. Saffâr, bu düşünce karşısında Ehl-i sünnet'in Allah'ın kullarını güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutmayacağı üzerinde icma ettiğini belirterek istitaatin iki türüne dikkat çekmiştir. Bunların ilki fiilin işlenmesini sağlayan vasıtaların bulunması, diğeri ise fiil anında bulunan istitaattir. Saffâr teklifin sıhhati için fiili gerçekleştirmek için gerekli organ ve şartların uygun olmasının yeterli olduğunu düşünmektedir. Diğer istitaatin ise fiil anında fiille birlikte olduğunu belirterek istitaatin fiilden önce bulunmaması hâlinde kulun güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulması durumunun ortaya çıkacağını iddia edenlerin bu düşüncesini reddetmiştir.

Saffâr'ın ulûhiyyet anlayışı ve bu konudaki kelâmî görüşleri, onun Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışını sürdüren ve geliştiren bir kelâmcı olduğunu göstermektedir. Kelâm anlayışını, esmâ-i hüsnâya ve özellikle semantik analizlere dayandırması, onun öne çıkan özelliğidir. Onun hem dinî ilkelere hem de Arap dilinin kurallarına uyma hassasiyeti, keyfi ve sınırsız yorum ve te'vil yapılmasını engellemeye dönük bir gayret olarak anlaşılmalıdır.

KAYNAKÇA

AKBAŞ, Mustafa Yasin. "Ferhat Gökçe. İsnâdlarda Saklı Eserler Humeyd b. Zancûya'nın (ö. 251/868) Kitâbu't-Tergîb'inin Yeniden İnşâsı (Ankara: İlahiyat, 2019)". *ULUM* 3/2 (31 Aralık 2020), 487-495. https://dergipark.org.tr/tr/pub/ulum/807082

ASIM Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît - Kâmûsu'l Muhît Tercümesi*. 9 Cilt. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

AYDIN, Mehmet. *Din felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012.

AYDINLI, Osman. *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

AYDİN, Ömer. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Nisan 2012), 133-158.

AZ, Mehmet Ata. *İlâhî Basitlik Bağlamında Tanrının Bilinebilirliği*. Ankara: Otto Yayınları,2017.

BAĞDÂDÎ, Abdülkâdir. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 7. baskı.

BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkaahir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 1991.

BAKTIR, Mehmet. "Allah'in Fiili Sifatlarinda Zaman Sorunu". *Kelâm Aaştırmaları Dergisi* 1/2 (2003), 93-108.

BEYAZİZADE Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2017.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sıhâh Tâcü'l-Lügati ve Sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Daru'l-İlm, 1987.

CHELİDZE, Rassim. *Ebû İshak İbrahim es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve Risâle fi'l-Kelâm Adlı Eseri*. Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

ÇELEBİ, İlyas. "İsim-Müsemma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

DEMİR, Abdullah. *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.

DEMİR, Abdullah. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2016), 445-502. https://doi.org/10.18505/cuifd.12582

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

EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne (Dinin İnanç İlkeleri)*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2005.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2005.

FRYE, Richard Nelson. *Ortaçağın Başarısı Buhara (The Medieval Achievement)*. çev. Hasan Kurt. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yardım Vakfı Bilig Yayınları, 2000.

GÖKÇE, Ferhat. *İsnâdlarda Saklı Eserler: Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251/868) Kitâbu't-Tergîb'inin Yeniden İnşâsı*. Ankara: İlahiyat, 2019.

GÖRGÜN, Tahsin. "Mâhiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

GÜNGÖR, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

HAKİM Tirmizi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan. *Nevadirü'l-Usul fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Resul*. thk. İsmail İbrahim Mütevelli Avaz. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İmam Buhârî, 2008.

HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. *Müsnedi Ahmed b. Hanbel*, ts.

HANEFÎ, Ebu Muhammed Osman B. Abdullah b. el-Hasan el-Irakî. *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyği ve'z-Zendaka (Sapıklar ile Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri)*. nşr. Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961.

HARMAN, Ömer Faruk. "el-Milel ve'n-Nihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/58-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

İBN Fûrek, Ebû Bekr Muhammed. *Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.

İBNÜ'L Müstevfi, Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Lahmî el-Erbilî. *Târîhu Erbil (Nebâhetü'l-beledi'l-hâmil bi-men veredehû mine'l-emâsil)*. thk. Sâmî b. es-Seyyid Hammâs es-Sakkâr. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Vataniyye, 1980.

İLHAN, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

KĀDİ Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

KAFESOĞLU, İbrahim. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.

KARADENİZ, Osman. "Kıyâm bi-Nefsihî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/515. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

KAVAK, Fadime. "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği ve Çöl Faunası Üzerindeki Yansımaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2013), 111-149. https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/163424

KILAVUZ, Ulvi Murat. *Kelâm'da Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 8. Basım, 2010.

KUREŞÎ, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakati'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Cize: Hicr li't-tıbâʿa ve'n-neşr, 1413.

KUTLU, Sönmez. *İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu*. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

KUTLU, Sönmez. *Türklerin Islamlaşma Sürecinde Mürcie Ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları.

MATÜRÎDÎ, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 2002.

MATÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

MUTÇALI, Serdar. *Arapça - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 2019.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-kelâm*. nşr. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Ferfûr. Dımaşk: Mektebetü'l-Ferfûr, 1421.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

NUREDDİN Sâbûnî. *Mâtürîdiyye akaidi el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 16. Basım, 2016.

ORTAYLI, İlber. *Türkler'in Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

ÖNGÜL, Ali. "Burhan Ailesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/430-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

ÖNKAL, Ahmet. "Tahkim Olayi Üzerine Bir Değerlendirme". *İSTEM Dergisi* 1/2 (2003), 33-68.

ÖZ, Mustafa. *İmâm-I Â'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. baskı., 2017.

ÖZEL, Ahmet. "Sadrüşşehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/425-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1. Basım, 1980.

SAFFÂR, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîsü'l-edille li-kavâʿidi't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye, 1432.

SEM'ÂNÎ, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-cinân, 1408.

SEM'ÂNÎ, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Müntehab min Mu'cemi Şüyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. 5 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1417.

SEM'ÂNÎ, Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr*. thk. Münîre Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd, 1395.

SEVGÜLÜ Haciibrahimoğlu, Hümeyra. *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı Ebû İshak es-Saffâr Örneği.* Ankara: Oku Okut Yayınları, 2021.

SİNANOĞLU, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Muharrem Tan. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

TAFTAZÂNİ, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 8. Basım, 2016.

TAŞKIN, Bilal. "Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013), 165-170.

TOPALOĞLU, Bekir. “Hay”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

TOPALOĞLU, Bekir. “Hudûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

TOPALOĞLU, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1983.

TOPALOĞLU, Bekir. “Semî‘”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/492. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

TOPALOĞLU, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.

ÜZÜM, İlyas. “Mücessime”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

ÜZÜM, İlyas. “Saffâr, Ebû İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/462-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Kıdem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/394-395. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Mücerredü Makālât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/448-449. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Müteşâbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Teşbîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Vahdâniyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

YURDAGÜR, Metin. “Basar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/101. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

YURDAGÜR, Metin. “Bekā”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

YURDAGÜR, Metin. “Muhâlefetün li’l-Havâdis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/403-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

YÜCEDOĞRU, Tevfik. “Tekvin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ*. nşr. Şuayb el-Arnaût v. dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Abdullah DAĞ

Uyruğu : T.C.

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2014

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2013-2015	Diyanet İşleri Başkanlığı	İmam-Hatip
2015-2018	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen
2018- …	Milli Eğitim Bakanlığı	Müdür Yardımcısı

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabanci Dilin Adı KPDS ( ) YÖKDİL (73.75) TOEFL ( ) EILTS ( )