T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ARAP DİLİNDE ALLAH'IN İSİM VE SIFATLARININ SEMANTİK ANALİZİ

Yasemin İNAL
2501151507

TEZ DANIŞMANI
Dr. Öğr. Üyesi. Muhammet GÜNAYDIN

İSTANBUL – 2019

ÖZ

ARAP DİLİNDE ALLAH'IN İSİM VE SIFATLARININ SEMANTİK ANALİZİ

Yasemin İNAL

Bu çalışmada, Arap dili gramer geleneğinin kurucu metni sayılan eserler, klasik ve modern lügatler, belâgat ve İslam düşünce geleneğinin temel eserleri esas alınarak; uluhiyet makamının has adı olan *Allah* kavramı ile el-Esmâü'l-Hüsnâ sistemini oluşturan ilâhî sıfatların morfo-semantik (biçim-anlam bilimsel) analizi yapılmıştır.

Tezin birinci bölümünde, *Allah* isminin iştikakı, kökeni ve lafız-mâna ilişkisi dil bilimsel boyutlarıyla ele alınmış; bu eksende şekillenen zât-sıfat, isim-müsemmâ ve ayniyyet-gayriyyet gibi teolojik/linguistik tartışmalar kelâm ekollerinin yaklaşımları üzerinden tahlil edilmiştir. Ayrıca Türk din dilinde uluhiyetin ifadesi bağlamında *Tanrı* kavramının semantik değeri ve meşruiyeti sosyo-linguistik açıdan incelenmiştir. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise, el-Esmâü'l-Hüsnâ sisteminde yer alan ilâhî sıfatlar yapısal (morfolojik) kalıplarına göre kategorize edilmiş; Toshihiko Izutsu'nun semantik alan teorisi ile Abdülkāhir el-Cürcânî'nin nazım teorisi rehberliğinde ism-i fâil, mübâlağalı ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe ve masdar formu gibi vezinlerin ilâhî aşkınlığı, sübût, istimrâr ve mübalağa karakterini ifade etmedeki anlamsal delâletleri tetkik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Allah, Tanrı, el-Esmâü'l-Hüsnâ, Zât-Sıfat İlişkisi, Semantik Alan Teorisi, Morfolojik Delâlet, Nazım Teorisi.

ABSTRACT

A SEMANTİC ANALYSIS OF THE NAMES AND ATTRIBUTES OF ALLAH IN THE ARABIC LANGUAGE

Yasemin İNAL

In this study, a morpho-semantic analysis of the concept of *Allah*—the proper name of the deity—and the divine attributes constituting *al-Asma al-Husna* (the Beautiful Names of Allah) was conducted, based on the foundational texts of the Arabic grammatical tradition, classical and modern lexicons, and fundamental works of rhetoric and Islamic thought.

In the first chapter, the derivation, origin, and word-meaning relationship of the name *Allah* are discussed within a linguistic framework; in this context, theological and linguistic debates such as essence-attribute (*dhat-sifat*), name-named (*ism-musamma*), and identity-alterity (*ayniyyat-gayriyyat*) are analyzed through the perspectives of various theological schools (*kalam*). Furthermore, the semantic value and legitimacy of the concept of *Tanrı* (God) within the context of expressing divinity in the Turkish religious language are examined from a socio-linguistic perspective. In the second and third chapters, the divine attributes within the system of *al-Asma al-Husna* are categorized according to their structural (morphological) patterns. Guided by Toshihiko Izutsu's semantic field theory and Abd al-Qahir al-Jurjani's theory of construction (*nazm*), the semantic denotations of various morphological patterns—such as the active participle (*ism al-fa'il*), intensive active participle (*mubalagha*), assimilative adjective (*sifat al-mushabbaha*), and infinitive form (*masdar*)—are investigated in terms of their capacity to express divine transcendence, permanence (*subut*), continuity (*istimrar*), and intensification.

Keywords: Allah, Tanrı, al-Asma al-Husna, Essence-Attribute Relationship, Semantic Field Theory, Morphological Denotation, Theory of Construction (Nazm).

ÖNSÖZ

İslam dini Allah'ı merkeze alan bir inanç sistemidir. Buna bağlı olarak Allah, isim ve sıfatlarıyla Kur'an'da pek çok kez zikredilmektedir. Bu ise Allah, kainat ve insan arasında bir bağ olduğunu dikte eder. Bu bağlamda Allah'ı kendisini tanımladığı ve tanımlandırdığı şekliyle de tanımak ve tanımlamak gerekmektedir. Bunun bir yolu da onun Kur'an'da kendisi için kullandığı isim ve sıfatlarının içermiş olduğu anlam delaletini ortaya çıkarabilmek için semantik analiz yöntemini kullanmak olabilir.

Kur'an'da Allah bizzat kendisi için "و لله الأسماء الحسنى/en güzel isimler Allah'ındır" diye buyurmaktadır. Bu sebeple Allah'ın isim ve sıfatları İslam geleneğinde el-Esmâü'l-Hüsnâ olarak bilinmektedir. el-Esmâü'l-Hüsnâ'nın sayısı genel olarak 99 olarak bilinse de bu konuda farklı görüşler de bulunmaktadır. Zira Kur'an'ın incelenmesi ve farklı hadis eserlerinin gözden geçirilmesi neticesinde tespit edilen sıfat sayılarının arttığı görülmektedir. Bazı alimlere göre Kur'an'da tespit edilen esmânın 313 olduğu ifade edilirken el-Cevâhirü'l-Mudıyye'nin matbu nüshalarında tespit edilen sayının 302-305'e ulaştığı bilgisi yer almaktadır. Fakat biz bu çalışmamızı Esmâü'l-Hüsnâ'nın morfolojik kategorizasyonu üzerine bina ettik. Esmâü'l-Hüsnâ'yı bu şekilde grublandırdığımızda Allah'ın isimlerinin daha çok ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe, mübalağalı ism-i fâil ve masdar kalıplarında geldiği görülmektedir. Bu isimlerin linguistik anlamlarına baktığımızda aslında bu isimlerin daha çok sıfat anlamı taşıdığı sonucu ile karşılaşmaktayız. Bu bağlamda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır ki Arap dilinde Tanrı'nın (özel) ismi Allah, Esmâü'l-Hüsnâ'nın diğer isimleri ise Allah'ın sıfatları olduğu anlaşılmaktadır. Biz bu çalışmamızda, bu genel bakış açısı doğrultusunda bizzat Allah isminin ve onun sıfatlarının semantik analizini yapmaya çalışacağız ki İslam inancında Tanrı'nın merkezî rolünü belirleyici bir yaklaşım sunmuş olalım. Fakat şunu belirtmek gerekir ki bu çalışmamız, detaylı bir analizi kapsayarak tüm ana hatlarını içermekten ziyade daha çok kavramsal bir taslağın genel çercevesini sunmak olacaktır.

Bu sebeple araştırmamızda, Ebû Hureyre hadisinde zikredilen doksan dokuz ismin tamamını kronolojik bir liste halinde sunmak yerine; tezin metodolojik omurgasını oluşturan morfolojik kalıpları (vezinleri) en ideal şekilde temsil eden kırk iki (42) esmâ lafzı seçilerek sınırlandırılmıştır. Yapılan bu sınırlama doğrultusunda, söz konusu isimlerin lügat anlamlarının ötesine geçilerek, taşıdıkları kalıpsal (morfo-semantik) delâletleri ve anlam alanlarını ön plana çıkaracak rafine bir semantik araştırma hedeflenmiştir.

Esmâü'l-Hüsnâ gelenekte de bir takım linguistik tartışmaların konusu olmuştur. Bu tartışmaların genel olarak zât-sıfat, isim-müsemmâ ilişkisi ekseninde meydana geldiği görülmektedir. Zira bu isimlerin hangi anlamda Allah'a nispet edildiği önem arzetmektedir ki bu isimlerin varlıkta ifade ettiği anlam, mânadan ayrı bir şey midir yoksa delalet ettiği şeyin bütünü müdür, sorularına göre fikir farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bizim bu çalışmamız ise daha çok kavramsal içerik analizi şeklinde olmuştur. Bu bağlamda gerek Esmâü'l-Hüsnâ gerek lafzatullah ve sıfatları birer kavram olarak ele alıp hem eşzamanlı hem de artzamanlı bir incelemeye tabi tutmak istedik. Eşzamanlı incelemede isim ve sıfatların etimolojik formu ve bu formun anlam üzerine kattığı varyasyonları dikkate alırken artzamanlı incelemede ise bu isim ve sıfatların geleceğin geçirmiş olduğu tarihi süreç içerisinde bir anlam değişimine uğrayıp uğramadığı ortaya konulmak istenmiştir. Bu çalışmada yer alan konu ve kavramların işlenişi, lügatler ve Esmâü'l-Hüsnâ hakkında yazılmış müstakil eserler esas alınarak yapılmştır.

Çalışma sürecindeki kıymetli rehberliği ve emeği için danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Günaydın'a, her koşulda yanımda olan kıymetli aileme ve desteklerini esirgemeyen dostlarıma en içten şükranlarımı sunarım.

Son söz olarak bu tez; sevgisini, yoldaşlığını ve emeğini ömrüm boyunca üzerimde hissettiğim, ebediyet âlemine irtihâl eden kıymetli babamın aziz hatırasına ithaftır.

İstanbul, 2019

Yasemin İNAL

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**
ABSTRACT ..... **iii**
ÖNSÖZ ..... **iv**
İÇİNDEKİLER ..... **vi**
TABLOLAR LİSTESİ ..... **x**
KISALTMALAR LİSTESİ ..... **xii**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

LAFZATULLAH (الله): KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE ANLAM ALANI

1.1. Allah (الله) ve Tanrı Lafızlarının Etimolojik ve Kavramsal Analizi 21
1.1.1. Allah Lafzının İştikakı Meselesi ve Özel İsim (Alem) Olma Mahiyeti ... 22
1.1.1.1. Kelimenin Türemiş (Müştak) Olduğunu Savunan Görüşler 23
1.1.1.2. Kelimenin Türememiş (Câmid/Mürtecel) Olduğunu Savunan Görüşler 24
1.1.1.3. Kelimenin Muarreb (Yabancı Kökenli) Olduğu İddiaları ve Eleştirisi 25
1.1.2. "Allahümme" (اللهم) Lafzının Mahiyeti ve Dilbilimsel Analizi 26
1.1.3. "İlâh" (إله) Kavramının Delaleti ve Tarihsel Gelişimi 27
1.1.4. Allah İsminin Kur'an Söz Dizimindeki (Sentaks) Konumu 29
1.1.4.1. Cümle İçinde Daima Mevsûf (Nitelenebilen) Olması: 29
1.1.4.2. İsim Cümlelerinde Mübteda (Özne) Konumunda Olması: 30
1.1.4.3. Nâkıs Fiillerin (Kâne ve Kardeşleri) "İsmi" Konumunda Olması: 31
1.2. Türk Din Dilinde Uluhiyetin İfadesi: "Tanrı" Kavramının Tarihsel ve Literatürel Seyri 32
1.2.1. İslam Öncesi Türk Yazıtlarında "Tengri" Tasavvuru 33
1.2.2. Türklerin İslamiyet'i Kabulü ve Semantik Süreklilik: Kaşgarlı Mahmud Örneği 33
1.2.3. Klasik Türk Edebiyatı ve Tasavvuf Literatüründe "Tanrı" ve "Allah" Kavramlarının Müteradif Kullanımı 35

1.2.4. Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde "Tanrı" Kavramı ve Sözlüklerdeki Karşılıkları 36
1.2.5. Elmalılı Hamdi Yazır'ın Yaklaşımı ve Kavramsal Değerlendirme 37
1.2.6. "Tanrı" Lafzının Din Dilindeki Konumu Üzerine Bir Tespit 37
1.3. Ulûhiyet Tasavvurunun Temelleri: Zât, İsim ve Sıfat Münasebeti 38
1.3.1. İsim, Müsemmâ ve Tesmiye Kavramlarının Semantik Analizi 39
1.3.2. İsim-Müsemmâ İlişkisinin Epistemolojik ve Ontolojik Temelleri 40
1.3.3. İsim-Müsemmâ İlişkisine Yönelik Ekollerin Yaklaşımı ve Kelâmî İstidlal 41
1.3.3.1. Ehl-i Sünnet'in Ayniyyet Savunusu ve Naklî Delilleri 41
1.3.3.2. Gayriyyet Savunusu: İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve Mu'tezile Perspektifi 42
1.3.4. Felsefî Perspektif ve "Tek İsim" Tasavvuru: Allah Lafzı'nın Odak Rolü 44
1.3.5. Semantik Tartışmalardan Ontolojik Sonuçlara: Bir Değerlendirme 45

İKİNCİ BÖLÜM

ESMÂ-İ HÜSNÂ'DA ANLAM İNŞASI: MORFOLOJİK YAPI VE SEMANTİK DELÂLET

2.1. Linguistik Bağlam ve Morfolojik Delâletin Kuramsal Zemini 47
2.1.1. Anlamın Teşekkülünde Bağlam Teorisi ve Linguistik Fonksiyonlar 47
2.1.2. Morfolojik Delâletin Mahiyeti ve Sarf İlmiyle İlişkisi 48
2.2. Arap Dilinde Yapı-Anlam Etkileşimi ve Sîga Analizi 48
2.2.1. Sîga-Mana İlişkisi ve Morfem Yapısı 48
2.2.2. Kavramsal Ayırıcı Özellikler: Hamd ve Şükür Örneğinde Semantik Nüanslar 49
2.2.3. Fiil ve İsim Sîgalarının Ontolojik ve Semantik Farklılıkları 50
2.3. Literatürde Tasnif Metotları ve Metodolojik Çerçeve 51
2.3.1. İştikâk Teorisi ve Esmâ-i Hüsnâ'nın Köken Yapısı 51
2.3.2. Esmâ-i Hüsnâ Literatüründe Tasnif Metotları ve Kategorizasyon 53
2.3.3. Çalışmanın Metodolojik Esasları ve Sîga Fonksiyonları 54
2.3.3.1. İsm-i Fâil 55
2.3.3.2. Mübâlağalı İsm-i Fâil 57

2.3.3.3.Sıfatı-Müşebbehe 63
2.3.3.4. Masdar 65

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ESMÂ-İ HÜSNÂ'NIN LEKSİK-SEMANTİK ANALİZİ: SÎGA ÖZELLİKLERİ VE ANLAM KATEGORİLERİ

3.1. İsm-i Fâil Sîgasındaki Lafızların Leksik-Semantik Analizi 68
3.1.1. el-Hâlık (الخالق) 69
3.1.2. el-Bâri' (البارئ) 71
3.1.3. el-Vâhid (الواحد) 73
3.1.4. el-Kâbıd (القابض) 74
3.1.5. ed-Dârr (الضار) 75
3.1.6. el-Bâkî (الباقي) 77
3.1.7. el-Bâsıt (الباسط) 78
3.1.8. el-Vâsi' (الواسع) 80
3.1.9. el-Vâris (الوارث) 81
3.1.10. el-Vâlî (الوالي) 82
3.1.11. el-Kâdir (القادر) 84
3.1.12. el-Muktedir (المقتدر) 87
3.1.13. el-Mübdi' (المبدئ) 88
3.1.14. el-Mu'îd (المعيد) 89
3.1.15. el-Mümît (المميت) 90
3.1.16. el-Muhyî (المحيي) 91
3.1.17. el-Müheymin (المهيمن) 92
3.1.18. el-Mü'min (المؤمن) 94
3.1.19. el-Musavvir (المصور) 95
3.1.20. el-Melik (الملك) 97
3.2. Mübâlağa Bildiren İsm-i Fâil Sîgasındaki Lafızların Leksik-Semantik Analizi 99
3.2.1. el-Cebbâr (الجبار) 99
3.2.2. el-Alîm (العليم) 101
3.2.3. el-Hakîm (الحكيم) 103
3.2.4. el-Habîr (الخبير) 105
3.2.5. er-Rahmân (الرحمن) 107

3.2.6. er-Rahîm (الرحيم) 108
3.2.7. el-Gafûr (الغفور) / el-Gaffâr (الغفار) 110
3.2.8. el-Hamîd (الحميد) 112
3.2.9. el-Kuddûs (القدوس) 114
3.2.10. el-Bedî‘ (البديع) 116
3.2.11. el-Metîn (المتين) 117
3.3. Sıfat-ı Müşebbehe Sîgasındaki Lafızların Leksik-Semantik Analizi 118
3.3.1. el-Kavî (القوي) 119
3.3.2. el-Azîz (العزيز) 120
3.3.3. el-Alî (العلي) 122
3.3.4. el-Hay (الحي) 123
3.3.5. el-Hakem (الحكم) 125
3.3.6. es-Samed (الصمد) 127
3.3.7. el-Evvel (الأوّل) 129
3.3.8. el-Âhir (الآخر) 131
3.4. Masdar Formundaki Lafızların Leksik-Semantik Analizi 132
3.4.1. el-Hak (الحق) 133
SONUÇ 138
BİBLİYOGRAFYA 142

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1.1: Allah ve İlah Kavramlarının Morfo-Semantik Matrisi 21
Tablo 2.1: İsm-i Fâil Sîgasındaki Esmâ-i Hüsnâ (Sülâsî Mücerred) 57
Tablo 2.2: Mezîd Kalıplardaki İsm-i Fâil Sîgasındaki Esmâ-i Hüsnâ 57
Tablo 2.3: Mübâlağalı İsm-i Fâil Sîgasındaki Esmâ-i Hüsnâ 60
Tablo 2.4: Sıfat-ı Müşebbehe Sîgasındaki Esmâ-i Hüsnâ 65
Tablo 2.5: Masdar Sîgasındaki Esmâ-i Hüsnâ 67
Tablo 3.1: el-Hâlık İsminin Morfo-Semantik Matrisi 69
Tablo 3.2: el-Bâri' İsminin Morfo-Semantik Matrisi 71
Tablo 3.3: el-Vâhid İsminin Morfo-Semantik Matrisi 73
Tablo 3.4: el-Kâbıd İsminin Morfo-Semantik Matrisi 74
Tablo 3.5: ed-Dârr İsminin Morfo-Semantik Matrisi 75
Tablo 3.6: el-Bâkî İsminin Morfo-Semantik Matrisi 77
Tablo 3.7: el-Bâsıt İsminin Morfo-Semantik Matrisi 78
Tablo 3.8: el-Vâsi' İsminin Morfo-Semantik Matrisi 80
Tablo 3.9: el-Vâris İsminin Morfo-Semantik Matrisi 81
Tablo 3.10: el-Vâlî İsminin Morfo-Semantik Matrisi 82
Tablo 3.11: el-Kâdir İsminin Morfo-Semantik Matrisi 84
Tablo 3.12: el-Muktedir İsminin Morfo-Semantik Matrisi 87
Tablo 3.13: el-Mübdi' İsminin Morfo-Semantik Matrisi 88
Tablo 3.14: el-Mu'îd İsminin Morfo-Semantik Matrisi 89
Tablo 3.15: el-Mümît İsminin Morfo-Semantik Matrisi 90
Tablo 3.16: el-Muhyî İsminin Morfo-Semantik Matris 91
Tablo 3.17: el-Müheymin İsminin Morfo-Semantik Matrisi 92
Tablo 3.18: el-Mü'min İsminin Morfo-Semantik Matrisi 94
Tablo 3.19: el-Musavvir İsminin Morfo-Semantik Matrisi 95
Tablo 3.20: el-Melik İsminin Morfo-Semantik Matrisi 97
Tablo 3.21: el-Cebbâr İsminin Morfo-Semantik Matrisi 99
Tablo 3.22: el-Alîm İsminin Morfo-Semantik Matrisi 101
Tablo 3.23: el-Hakîm İsminin Morfo-Semantik Matrisi 103
Tablo 3.24: el-Habîr İsminin Morfo-Semantik Matrisi 105

Tablo 3.25: er-Rahmân İsminin Morfo-Semantik Matrisi 107
Tablo 3.26: er-Rahîm İsminin Morfo-Semantik Matrisi..... 108
Tablo 3.27: el-Gafûr ve el-Gaffâr İsimlerinin Morfo-Semantik Matrisi 110
Tablo 3.28: el-Hamîd İsminin Morfo-Semantik Matrisi..... 112
Tablo 3.29: el-Kuddûs İsminin Morfo-Semantik Matrisi 114
Tablo 3.30: el-Bedî‘ İsminin Morfo-Semantik Matrisi..... 116
Tablo 3.31: el-Metîn İsminin Morfo-Semantik Matrisi 117
Tablo 3.32: el-Kavî İsminin Morfo-Semantik Matrisi..... 119
Tablo 3.33: el-Azîz İsminin Morfo-Semantik Matrisi 120
Tablo 3.34: el-Alî İsminin Morfo-Semantik Matrisi 122
Tablo 3.35: el-Hay İsminin Morfo-Semantik Matrisi..... 123
Tablo 3.36: el-Hakem İsminin Morfo-Semantik Matrisi 125
Tablo 3.37: es-Samed İsminin Morfo-Semantik Matrisi 127
Tablo 3.38: el-Evvel İsminin Morfo-Semantik Matrisi 129
Tablo 3.39: el-Âhir İsminin Morfo-Semantik Matrisi 131
Tablo 3.40: el-Hak İsminin Morfo-Semantik Matrisi..... 133
Tablo 3.41: es-Selâm İsminin Morfo-Semantik Matrisi 135

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı geçen eser

a.s. : aleyhisselam

b. : İbn

Bas. : Basım.

c. : Cilt

Çev. : Çeviri

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

s. : Sayfa

T.D.V. **:** Türkiye Diyanet Vakfı

Thk. : Tahkik eden

Yay. : Yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Kavramsal Arka Planı: Esmâ-İ Hüsnâ Literatürü ve Sıfat Teorisi

Bu araştırmanın konusunu; İslam düşünce geleneğinde ulûhiyet tasavvurunun dilsel, ontolojik ve teolojik merkezini oluşturan "Allah" lafzı ile Kur'ân-ı Kerîm ve hadis metinlerinde bu merkezî lafza nispet edilen ilâhî vasıfları ifade eden "el-Esmâü'l-Hüsnâ" teriminin morfo-semantik tahlili oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle bu çalışma; zâtî, subûtî ve tekvînî boyutlarıyla tenzîh ve teşbîh dengesinde yer alan ilâhî sıfatların Arap dili morfolojisindeki sîga (kalıp) özellikleri ile bu özelliklerin anlam alanında (semantikte) meydana getirdiği delâlet dönüşümlerini, meşhur Tirmizî rivayetinden[1] hareketle belirlenen kırk iki ilâhi isim üzerinden incelemeyi konu edinmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm hitap örgüsünde "el-Esmâü'l-Hüsnâ" (*الأسماء الحسنى*) terkibi, uluhiyet makamının mutlak kemâline ve tenzîhine işaret edecek şekilde dört farklı ayet-i kerimede doğrudan zât-ı ilâhîye nispet edilmiştir:

En güzel isimler Allah'ındır. O hâlde O'na bu isimlerle dua edin…" و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها"[2] *O; takdir ettiği gibi yaratan, örneksiz ve kusursuz var eden, her varlığa biçim ve şekil veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur…*" هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى"[3] *…En güzel isimler O'nundur.*"له الأسماء الحسنى"[4] *Allah, O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. En güzel isimler O'na aittir.* " الله لا اله الا هو له الأسماء الحسنى"[5] şeklinde yer almıştır.[6]

Söz konusu kurucu terkip, nassların semantik bütünlüğünü tamamlayacak biçimde hadis literatüründe de yer bulmuştur. Nitekim Ebû Hüreyre'den (r.a.)

---

[1] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b.Sevre et-Tirmizî, **Sünenü't-Tirmizî: ve hüve el-Câmiu'l-Kebîr**, thk. Merkezü'l-Buhûs ve Tekniyyeti'l-Ma'lûmât, 2.Bas., Dârü't-Taasîl Yay.,c.4.,Kahire, 2016, s.383-384.
[2] A'râf Suresi, 7/180.
[3] Haşr Suresi, 59/24.
[4] İsra Suresi, 17/110.
[5] Tâhâ Suresi, 20/8.
[6] Ebu Bekr el-Beyhakî, **Kitabu'l-Esmâ ve's-Sıfat,** Mektebetu et-Tev'ıyeti'l-İslamiyye/ Dâru'ş-Şuheda Yay., Mısır, 2015, s.14.

nakledilen meşhur rivayette Resûl-i Ekrem (s.a.s.): *Şüphesiz Allah'ın, yüzden bir eksik olmak üzere doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları ihsâ ederse cennete girer* "ان لله تسعةً و تسْعين اسْماً مئةً إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة" buyurmuştur.[7] İmam Müslim'in Ebû Hüreyre vasıtasıyla Süfyân b. Uyeyne'den naklettiği tarikte ise lafız düzeyinde semantik bir dönüşüm gerçekleşmiş; metinde geçen "ahsâhâ" *(*أحصاها*)* fiilinin yerine "hafizahâ" (*حفظها*) kelimesi tercih edilmiş ve rivayetin sonuna *Şüphesiz Allah tektir (vitr), teki sever.* "إن الله وتر يحب الوتر" baresi eklenmiştir.[8]

Linguistik açıdan *el-esmâ* (*الأسماء*) ve *el-hüsnâ* (*الحسنى*) kelimelerinin terkibinden meydana gelen bu ibare, *hüsn* (*حسن*) kökünün sıfat formundaki istimali dikkate alındığında "güzel isimler" mânasını taşır. Bununla birlikte kelimenin ism-i tafdîl kalıbındaki yapısı esas alındığında, ilâhî zâtın mutlak kemâliyle uyumlu olarak "en güzel isimler" semantik katmanını ihtiva etmektedir.[9] İslam düşünce geleneğinde felsefî, kelâmî ve dilbilimsel tartışmaların merkezinde yer alan bu kavramsal bütünlüğü doğru analiz edebilmek adına, öncelikle terkibi oluşturan parçaların leksikografik ve morfolojik altyapısının netleştirilmesi gerekmektedir.

"İsim" (*اسم*) kelimesinin iştikâkı (türeyiş kökeni) hususunda klasik Arap filolojisinde Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında köklü bir ihtilaf mevcuttur. Basra dil ekolü dilbilimcilerine göre isim kelimesi, "yücelik ve yükseklik" anlamına gelen *s-m-v* (*سُمُو*) kökünden türemiştir. Kelimenin aslî formu *cemel* (*جَمَل*) vezninde *semev* (*سَمَو*) şeklindedir ve dilsel mantığı itibarıyla *kınv-akna* (*قنو-أقناء*) örneğiyle paralellik arz eder. Çoğulu *esmâ* (*أسماء*) olarak gelen bu lafız, dilde *er-rif'a*(*الرفعة* / yücelik) delâletine sahiptir.[10]

Buna mukabil Kûfe dil ekolü ise kelimenin "iz, alamet ve nişan" mânasındaki *v-s-m* (*وَسَم*) kökünden türediğini ileri sürmüştür. Masdarı *sime* (*سِمَة*) şeklinde tecelli eden bu yaklaşıma göre isim (*العلامة*) mânasındadır. Bu bağlamda hem kendi

[7] Muhammed el-Buhârî, **Sahîhu'l-Buhârî**, Dâru İbn Kesîr Yay., Beyrut-Şam, 2002, s.1825.
[8] Müslim b. Haccâc, **Sahîhu Müslim**, Dâru'l-Hadîs Yay., Kahire, 1991, c.IV, s.2062. ;Ebu Bekr el-Beyhakî, **a.g.e.,** s.15.
[9] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, c.I, s.114-116.
[10] Abdullah b. Sâlih b. Abdulazîz el-Gasun, **Esmâullahü'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru'l-Vatan Yay., Riyad, 1996, s.19-20. ; Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmâillah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.255.

bünyesinde barındırdığı anlamsal özgünlüğe hem de adlandırılan varlıktaki (müsemmâ) muayyen bir alamete ve işarete delâlet etmektedir.[11]

Her iki ekolün argümanları morfo-semantik ve sarf kuralları çerçevesinde mukayese edildiğinde, Basra ekolünün tezinin hem Arap dili morfolojisi hem de tarihsel lafız pratikleri açısından daha tutarlı ve kıyasa uygun olduğu görülmektedir. Zira sâfî sarf kurallarına göre, kelimelerin iştikâkında *fâü'l-fiilin* (ilk harfin) hazfedilerek yerine vasıl hemzesinin ikame edilmesi genel dil kanunlarına (kıyasa) aykırıdır. Nitekim ilk harfi illetli olan misal fiillerden *va'ade* (وعد) ve *vezene* (وزن) lafızlarının masdarlarının *'ıdeh* (عِدَة) ve *zıneh* (زِنَة) şeklinde kullanılması bu kuralın en bariz karinesidir. Şayet isim kelimesi Kûfe mektebinin iddia ettiği gibi *v-s-m* (وسم) kökünden türemiş olsaydı, kelimenin küçültme sîgası olan ism-i tasgîr formunda, baştaki hazfedilen illet harfinin aslına rücu etmesi ve kelimenin *vüseymün* (وُسَيْم) şeklinde çekimlenmesi gerekirdi; tıpkı *va'd* kelimesinin ism-i tasgîrinin kıyasa uygun olarak *vü'aydeh* (وُعَيْدة) şeklinde gelmesi gibi. Oysa Arap dilindeki yaygın ve sahih istimalde isim kelimesinin ism-i tasgîri *sümeyy* (سُمَيّ) olarak biçimlenmektedir ki bu durum Kûfe ekolünün morfolojik savını dilbilimsel açıdan geçersiz kılmaktadır. Benzer şekilde, Kûfe ekolünün iştikâk teorisi doğru kabul edilseydi kelimenin çoğulunun kıyasa uygun olarak *evsâm* (أُوسام) şeklinde gelmesi iktiza ederdi; halbuki dilde muttarid olarak *s-m-v* kökenli *esmâ'* (أَسْمَاء) formu kullanılmaktadır.

Sonuç olarak bu dilbilimsel mesele, Basra ekolünün sunduğu güçlü morfo-semantik delillerle çözüme kavuşturulmuş ve ismin *s-m-v* (سُمُو) kökenli olduğu fikri filologlar nezdinde genel kabul görmüştür.[12]

Söz konusu iki muasır görüşe sadece katı morfolojik kurallar açısından değil, anlambilimsel delâlet yönünden bakıldığında; kelime hangi kökten gelirse gelsin, iki kökün barındırdığı ince anlamsal nüanslara rağmen kökler arasında semantik bir yakınlığın ve adlandırma işlevinde bir ortaklığın bulunduğunu söylemek mümkündür.

[11] Abdullah b. Sâlih b. Abdulazîz el-Gasun, **a.g.e.,** s. 20.
[12] Abdullah b. Sâlih b. Abdulazîz el-Gasun, **a.g.e.,** s.20. ; Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.255-256. ; Ebu Bekr el-Bâkillânî, **Kitabu't-Temhid**, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye Yay., Beyrut, 1957, s.225.

Râgıb el-İsfahânî de bu dilbilimsel zemini teyit ederek, ismin "bir şeyin kendisi vasıtasıyla bilindiği ve tanındığı hakikat" olduğunu kaydeder. Kelimenin çoğulunun *esmâ'* şeklinde gelmesini *sımv* (سِمْو) kökenli oluşuna bağlayan müellif, lafız *s-m-v* (سمو) kökünden alındığında, adlandırılan varlığın (müsemmâ) bu ad sayesinde bir bilinirlik ve şeref kazanarak yükseleceği (*er-rif'a*) gerçeğine dikkat çeker.[13]

Terkibin ikinci cüzünü oluşturan *hüsn* (حسن) kelimesi ise kötülük, çirkinlik ve noksanlığın zıddı olarak[14] "aklen, nefsen ve hissen sevilen, hoşlanılan ve rağbet edilen her kemâl niteliği" ifade eder. Kavram; akıl yönünden beğenilen, nefsânî arzu (hevâ) yönünden arzulanan ve duyu organlarıyla (his) idrak edilen estetik güzellikler olmak üzere üç semantik katmana ayrılır. Bu kökten türeyen *hasene* (الحسنة) lafzı, insanın gerek bedensel gerek ruhsal gerekse dünyevi hâllerinde elde ettiği ve kendisini hoşnut eden her türlü nimet ve iyiliği kapsayan kuşatıcı bir terimdir. Yine aynı kökten türeyen *ihsân* (إحسان) kavramı ise "başkasına lütufta bulunmak" ve "kendi eylemini en güzel ve yetkin şekilde icra etmek" üzere iki temel anlamsal veçheye sahiptir.[15]

Rağıb el-İsfahânî, Nahl Sûresi'nde geçen *Şüphesiz Allah adaleti ve ihsanı emreder...* "ان الله يأمر بالعدل و الإحسان" ayetinden mülhemle, ihsân makamının adalet kavramından semantik ve ahlâkî açıdan daha üstün olduğunu savunur.

Zira *adl* (adalet), bir kimseye sadece hakkı olanı teslim etmek ve kendi hakkını da eksiksiz almak iken; *ihsân*, muhataba hakkından daha fazlasını lütfetmek ve kendi alacağından gönüllü olarak feragat etmektir. Dolayısıyla adalet hukuki bir vecibe ve vacip olanı temsil ederken, ihsan bütünüyle ahlâkî bir erdemi ve aşkınlığı ifade etmektedir.[16] Muhammed b. Ali el-Cürcânî ise *el-hasen* (الحسن) kavramını; fıtrata ve mizaca uygun düşen neşe ve ferahlık, ilim gibi kemâlî sıfatlara işaret eden yetkinlik ve ibadetler gibi övgüye şayan olan ameller olarak tarif etmiştir. Müellif

[13] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.321.
[14] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Cilt 13, Dar Sader Yay., Beyrut, s. 114.
[15] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.155.
[16] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.155-156.

kavramı; *hasen li-ma'nâ fî nefsihî* (zâtındaki bir vasıftan ötürü iyi olan) ve *hasen li-ma'nâ fî gayrihî* (başka bir nedenden ötürü iyi kabul edilen) şeklinde ikiye ayırır. **İlki**, Allah Teâlâ'ya ve O'nun sıfatlarına iman etmek gibi özü itibarıyla güzel olan şeyleri; **ikincisi ise** zâtında yıkım ve eziyet barındırmasına rağmen *i'lâ-yı kelimetullah* ve zulmü engelleme gayesine matuf olduğu için güzel sayılan cihad gibi amelleri karşılar.[17]

Bu doğrultuda, el-Esmâü'l-Hüsnâ terkibindeki "isimler" lafzı bağlamında, İslam düşünce tarihinde "isim-müsemmâ" ve "zât-sıfat" ilişkilerine dair son derece dinamik kelâmî tartışmalar yürütülmüştür. Bu bağlamda ismin mahiyetine dair üç temel ekol ortaya çıkmıştır:[18]

1. İsim müsemmânın aynısıdır: Bu teze göre isim ile adlandırılan zât arasında mutlak bir ayniyet vardır; zira eğer isim müsemmâdan gayrı (başka) olsaydı, Allah'ın isimlerinin O'nun dışındaki varlıklara da hakiki mânada delâlet etmesi gerekirdi.

2. İsimden kasıt tesmiyedir (isimlendirmedir): Allah Teâlâ'nın zâtı tek olmasına rağmen isimlerin çoğul formda gelmesi, lafızların zâhirine değil mecazi delâletine itibar etmeyi zorunlu kılar. Bu sebeple Allah hakkında çokluk arz eden unsurlar isimler değil, dildeki isimlendirmelerden (*tesmiyât*) ibarettir; zira tek olan zâtın çok sayıda hakiki isminin olması vahdet ilkesiyle bağdaşmaz.

3. İsimden kasıt sıfattır: Allah Teâlâ için kullanılan ve Tirmizî listesinde yer alan her bir isim, aslında O'nun zâtına ait birer yetkinlik sıfatını (anlamı) taşımaktadır.[19] Nitekim Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de *Tefsîrü'l-Kur'ân* adlı eserinde bu görüşü benimseyerek ismin sıfat olduğunu kaydetmiştir.[20]

---

[17] Muhammed b. Ali el-Cürcânî, **Kitâbu't-Ta'rifât,** Thk. İbrahim el-Ebârî, Dâru-Reyyân li't-Türâs, Yay., Mısır, 1983, s. 117-118.
[18] Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, **el-Emedü'l-Aksâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve sıfâtihi'l-Ulyâ,** Thk., Abdullah et-Tevratî, Ahmed Arabî, C.1, 1.Bas., Dâru'l-Katanî Yay., Tanca/Fas, 2015, s.174.
[19] Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, **a.g.e.,**, s.174.
[20] Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, **Usulü'd-Dîn**, 1.Bas., Medresetü'l-İlahiyyât bidâru'l-Fünûni't-Türkiyye Yay.,İstanbul, 1927, s.114-115.

Kelâm tarihinde geniş yankı bulan isim-müsemmâ tartışmalarına rasyonel ve dilbilimsel bir çözüm arayan Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin argümanı, bu araştırmanın da teorik zeminini beslemesi açısından önem arz etmektedir. Şa'râvî'ye göre isim, klasik dilbilgisi kuralları çerçevesinde **âlem** (özel isim) kategorisinin bir cüzüdür. **Âlem**; isim, lakap ve künye olmak üzere üçlü bir tasnife tabidir. **İsim,** bir zâta veya nesneye ilk defa konulan ve lafzen telaffuz edildiğinde o varlığın suretini doğrudan zihinde uyandıran kurucu işarettir. Bunu "Ahmet" gibi düşünebiliriz.[21] **Lakap** ve **künye** ise isme ek olarak sonradan ihdas edilen, varlığın bütününe değil sadece muayyen bir niteliğine veya soy bağındaki bir noksanlığa/özelliğe işaret eden ikincil isimlendirmelerdir. Dolayısıyla el-Esmâü'l-Hüsnâ terkibini bu kurallar ışığında yorumladığımızda, bu lafızların tamamının Allah'ın zât-ı ilâhîsine delâlet eden mutlak yetkinlik ifadeleri olduğu, dolayısıyla lakap veya künye gibi nakıs anlamlar barındırmayacağı aşikârdır.

Bu noktada Allah'ın zâtına delâlet eden isimler, **âlemî** ve **vasfî** olmak üzere ikiye ayrılır. Terkibin yegâne *âlemî* (öz/özel) ismi, herhangi bir kökten türemeyen (mürtecel) ve mutlak olarak *Vâcibü'l-vücûd* olan Zât'ı temsil eden "**Allah**" lafzıdır.

Bu has ismin haricinde kalan ve nasslarda isim formunda gelen tüm diğer lafızlar ise özleri itibarıyla birer sıfattır.[22] Nitekim *el-Habîr* (الخبير) ismi خ-ب-ر kökünden, *el-'Alîm* (العليم) ismi ع-ل-م kökünden, *es-Semî'* (السميع) ismi ise س-م-ع kökünden türemiştir ve her biri zâta ait birer sıfat anlamını ihata etmektedir.[23] Lafzatullah ise herhangi bir kökten müştak olmadığı için doğrudan sıfat olarak nitelenemez; aksine diğer tüm sıfatların kendisine izafe edildiği yegâne merci konumundadır.[24] Sıfatların dilde isim kalıbında (morfeminde) gelmesi, onların aynı zamanda adlandırma işlevine sahip olmalarından kaynaklanan linguistik bir zorunluluktur. **İşte bu araştırma, Allah Teâlâ'nın "Lafzatullah" haricinde has**

[21] Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, **Esmâullâhu'l-Hüsnâ**, Dâru Ahbâru'l-Yevm 6 Uktûbır Yay., Giza/Mısır, s. 18.
[22] Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, **Esmâullâhu'l-Hüsnâ**, Dâru Ahbâru'l-Yevm 6 Uktûbır Yay., Giza/Mısır, s.19-20.
[23] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmâillah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.28.
[24] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmâillah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.31.

bir isminin bulunmadığı, diğer tüm esmâ lafızlarının özünde birer morfo-semantik sıfat olduğu tezini ana omurga olarak benimsemekte ve incelemelerini bu teorik kurgu üzerine bina etmektedir.

Terkipteki isimlerin *el-Hüsnâ* sıfatıyla nitelenmesi hususunda ise klasik literatürde beş temel teolojik yaklaşım ileri sürülmüştür:[25]

1. Bu nitelik, Allah'ın isimlerinin muhteva ettiği takdis, tenzîh, yücelik ve ta'zîm anlamlarının bir gereğidir.

2. Kulun bu isimlerle Allah'a yönelmesi ve dua etmesi neticesinde kendisine vaad edilen uhrevî sevap ve lütuf sebebiyle bu sıfatı almıştır.

3. Müminlerin kalpleri mutlak bir rahmet ve mağfiret ümidiyle bu isimlere yöneldiği için hüsnâ denmiştir.

4. Bu isimleri bilmenin ve tanımanın getirdiği entelektüel ve ruhani şerefe binaendir; zira bilginin şerefi, bilinenin şerefinden mülhemdir ve Allah varlığın en şereflisidir.

5. Kulun bu isimler vasıtasıyla Allah hakkında neyin vacip, neyin mümkün ve neyin mümteni' (imkânsız) olduğunu kesin delillerle idrak etmesini sağladığı içindir.

Esmâ-i Hüsnâ'nın muayyen bir sayı ile sınırlandırılıp sınırlandırılamayacağı meselesi de araştırmanın sınırlarını tayin eden bir diğer tartışma alanıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de ilâhî isimler için herhangi bir sayısal tahsis yapılmamışken, Ebû Hüreyre hadisinde geçen "doksan dokuz" ibaresi, kelâmcılar ve dilciler arasında iki temel görüşün doğmasına yol açmıştır.[26] Bu tartışmanın odağında ise hadisteki *ahsâhâ* (أحصاها) kelimesinin semantik delâleti yer almaktadır.

İlk olarak İbn Hazm ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi zahirî ve kelâmî ekol mensupları, el-Esmâü'l-Hüsnâ'nın doksan dokuz isimle mutlak olarak sınırlı

[25] Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, **el-Emedü'l-Aksâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve sıfâtihi'l-Ulyâ,** Thk., Abdullah et-Tevratî, Ahmed Arabî, C.1, 1.Bas., Dâru'l-Katanî Yay., Tanca/Fas, 2015, s.175-176.
[26] Abdülkâdir el-Kureşî, **el-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye,** Thk., Abdülfettâh Muhammed el-Huluv, c.1, 2.Bas., Dâru Hicr Yay., Giza, 1993, s.17.

(mahsur) olduğunu savunmuşlardır.[27] İbn Hazm, bu sayının ötesinde başka ilâhî isimlerin bulunabileceği fikrine şiddetle karşı çıkarak hadisteki *yüzden bir eksik* (مئة إلا واحداً) kaydını lafzi bir delil olarak öne sürer. Ona göre, eğer doksan dokuzdan fazla isim olsaydı bu vurgulu ifade metinde yer almazdı; dolayısıyla bu sınırın dışına çıkmak nassın zâhirini tahrif etmek demektir ve bu tür bir iddia kişiyi fısk ve dalâlet sınırına sürükler. İbn Hazm'a göre isimler bütünüyle tevkîfîdir (nassa bağlıdır) ve Kur'an'da geçen *hayru'l-mâkirîn* (خير الماكرين) ve (و السماء و ما بناه) gibi ifadelerden hareketle Allah'a *el-Mâkir* veya *el-Bennâ* gibi isimler türetmek kesinlikle muhaldir.[28] **İkinci** ve cumhuru oluşturan görüşe göre ise Allah Teâlâ'nın isimleri doksan dokuz sayısı ile kısıtlanamaz. Muhammed el-Gazzâlî, ilâhî isimlerin doksan dokuzdan fazla olduğunu hem nassî hem de aklî delillerle ortaya koyar. Gazzâlî, Kur'ân-ı Kerîm'de sarih olarak geçen *en-Nasîr, el-Gâlib, el-Karîb* ve *er-Rabb* gibi isimlerin muttefekun aleyh olan esmâ listelerinde yer almamasını bu tezin en büyük kanıtı sayar.[29]

Keza hadislerde geçen *es-Seyyid* lafzı ile İslam alimlerinin ve fakihlerin zât-ı ilâhîyi nitelemek adına kullanılmasında icma ettikleri *el-Mürîd, el-Mütekellim, el-Mevcûd, ez-Zât* ve *el-Ezelî* gibi kavramlar bu sayısal sınırın aşıldığını göstermektedir.[30] Hatta dilde *Ramazan geldi demeyin, çünkü Ramazan Allah'ın isimlerinden biridir* (لا تقولوا: جاء رمضان, فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى,و لكن قولوا: جاء شهر رمضان) şeklindeki rivayetler de bu semantik genişliğe işaret eder.[31] Abdülkāhir el-Bağdâdî de doksan dokuz sayısının bir üst sınır olmadığını, aksine zikredilen bu doksan dokuz isminin, ilâhî zâta ait tüm diğer gizli ve açık niteliklerin anlamlarını kendi altında toplayan "semantik şemsiye kavramlar" olduğunu ifade eder.[32]

Matematiksel ve felsefî açıdan bakıldığında da rivayette geçen "yüzden bir eksik" vurgusu, sayı sınıflamasının (birler, onlar, yüzler) son basamağı olan yüz

---

[27] Ahmed Ömer Muhtar, **Esmâullahi'l-Hüsnâ:Dirâse fî binyetihâ ve delâletihâ** Mektebetü'l-Üsra/Alemü'l-Kütüb Yay., Kahire, 2000, s.11.
[28] İbn Hazm el-Endülusî, **el-Muhallâ bi'l-Âsâr,** Thk, Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî, c.1, 3.Bas., Dâru'l-Kutubu'l-Ilmiyye Yay., Beyrut, 2003, s.50-51.
[29] Muhammed el-Gazzalî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.164.
[30] Muhammed el-Gazzalî, **a.g.e.,** s.164.
[31] Muhammed el-Gazzalî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.165.
[32] Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, **Usulü'd-Dîn**, 1.Bas., Medresetü'l-İlahiyyât bidâru'l-Fünûni't-Türkiyye Yay.,İstanbul, 1927, s.120-121.

sayısına, yani sembolik olarak sonsuzluğa ve kemâle matuftur. Dolayısıyla buradaki sayısal ifade tahdid (sınırlama) için değil, çokluktan kinayedir.[33] Nitekim ayetlerde sayısal bir tahsisin bulunmaması da bu görüşü destekler.[34] Hadisteki doksan dokuz sayısı, sadece bu muayyen vasıfları anlayarak hayatına aktaran kimselerin cennete gireceğini müjdeleyen bir teşvik ifadesidir. Zira isimlerin tam liste halinde sayıldığı tarikler senet açısından tenkit edilmiştir.[35] Nitekim hadislerde zikredilen isimler, bütünüyle ashabın ve müteakip nesillerdeki alimlerin nassları titizlikle taraması ve ilmî gayretleri neticesinde bir araya getirilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in farklı yerlerinde ve muhtelif hadis rivayetlerinde Allah Teâlâ'ya nispet edilen sıfatların niceliksel olarak çeşitlilik arz etmesi, el-Esmâü'l-Hüsnâ hakkında mutlak bir sayısal tahsis yapılamayacağı gerçeğini açıkça ortaya koymaktadır.[36]

Bununla birlikte bazı dilci ve kelâmcılara göre, rivayette geçen sayısal vurgu Arap dilindeki "mutlak çokluk" (مطلق التعدد) kalıbından ibarettir. Araplar, doğası gereği sınırlandırılması ve sayıyla kuşatılması muhal olan aşkın hakikatleri ifade ederken bu tür muayyen sayı kalıplarını zikrederler; burada lafzen bir tahdid (sınırlama) yapılmış gibi görünse de asıl retorik amaç, kelâmda çokluktan kinaye yapmaktır.[37] Allah Teâlâ'ya nispet edilen sıfatlar, Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin de isabetle değerlendirdiği üzere, zât-ı ilâhîye ait ezelî ve ebedî mânalardan teşekkül etmektedir. Bu kelâmî zemin esas alındığında, uluhiyet makamına ait mutlak yetkinlik özelliklerine ve nassların çizdiği anlamsal çerçeveye mutâbık kalmak kaydıyla, Arap dilinin imkanları dahilinde farklı sarf kalıplarıyla sıfat türetilmesinin (*iştikâk*) teorik olarak mümkün olduğu söylenebilir. Kur'an ve sünnet kaynakları bu dilsel ve kelâmî esneklikle tahkik edildiğinde, ilâhî sıfatların niceliksel havuzunun hayli genişlediği müşahede edilmektedir. Söz konusu sayısal esnekliğe dair klasik literatürden çarpıcı bir örnek zikretmek gerekirse; Abdülkādir el-Kureşî, Hanefî

[33] Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, **a.g.e.,** s.120-121.
[34] Celâlüddin Ebu Bekir es-Suyutî, **el-Ucâletü'l-Husnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ**, 1.Bas., Dâru'l-Islâh Yay., Dımeşk, 2007, s.7-8.
[35] Muhammed el-Gazzalî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.171. ; Ebu Bekr el-Beyhakî, **Kitabu'l-Esmâ ve's-Sıfat,** Mektebetu et-Tev'ıyeti'l-İslamiyye/ Dar'u-Şuheda Yay., Mısır, 2015, s.18.
[36] Abdullah b. Sâlih b. Abdulazîz el-Gasun, **Esmâullahü'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru'l-Vatan Yay., Riyad, 1996, s.131-132.
[37] Ahmed Ömer Muhtar, **Esmâullahi'l-Hüsnâ:Dirâse fî binyetihâ ve delâletihâ** , Mektebetü'l-Üsra/Alemü'l-Kütüb Yay., Kahire, 2000, s.13.

fakihlerinin biyografilerini tanzim ettiği *el-Cevâhirü'l-mudiyye* adlı eserinde, Ebû Abdullah ez-Zübeyrî'nin sadece Kur'ân-ı Kerîm metninden tam 313 adet ilâhî sıfat tahrîc ettiğini aktarmaktadır. ez-Zübeyrî, tahrîc ettiği bu sıfatları alfabetik bir dizgeyle listelemiştir. Benzer şekilde bir diğer tarihsel nakilde, İslam alimlerinin nassların bütününden hareketle derledikleri isimlerin sayısının 146'ya ulaştığı görülmektedir.[38] Mevcut nakiller ve literatürün seyri bütüncül bir gözle değerlendirildiğinde, ulemanın büyük çoğunluğunun, rivayette zikredilen "doksan dokuz" sayısının katı bir tahsis (sınırlama) belirtmediği hususunda fikir birliğine vardığı söylenebilir.

Bu yöntemsel bağlamda gözden kaçırılmaması gereken en temel husus, literatürde "isim" kalıbıyla anılan lafızların hakikatleri itibarıyla Allah'ın ezelî sıfatlarına delâlet ettiğidir. Bu kelimelere Arap dilindeki kalıpsal formlarından (morfemlerinden) ötürü teknik olarak "isim" denmektedir. Nitekim bu araştırmada, *Vâcibü'l-vücûd* olan Allah'ın, kendisini diğer tüm varlıklardan ayıran mutlak özel adı niteliğindeki "Lafzatullah" (Allah ismi) haricinde, zâtına has ikinci bir özel isminin bulunmadığı yönündeki teolojik yaklaşım, uluhiyet tasavvuru ana eksen olarak benimsenmiştir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zâtına nispet edilen ve O'nun kemâline delâlet eden her bir yetkinlik vasfı, özü itibarıyla morfo-semantik birer sıfat anlamı taşımaktadır.

Rivayet metninde yer alan *el-ihsâ* (*الإحصاء*) kelimesinin anlamsal delâleti hususunda da İslam düşüncesinde hayli zengin yorumlar ileri sürülmüştür. Ebû Süleyman el-Hattâbî, lafzi yaklaşıma sadık kalarak ihsâ kelimesinin doğrudan "ezberlemek ve bellek altına almak" anlamına geldiğini savunurken; Tarafe b. el-Abd gibi cahiliye şairlerinin dil pratiklerine müracaat eden dilciler, bu kelimenin köken itibarıyla "akıl, basiret ve marifet" ifade ettiğini belirtmişlerdir. Nitekim klasik Arapçada bir kimsenin yüksek bir akıl ve muhakeme gücüne sahip olduğunu vurgulamak adına *fulânün zû hasâh* (*فلان ذو حصاة*) yani *fulânün zû 'akl* (*فلان ذو عقل*) cümlesi inşa edilir. Öte yandan bazı muhakkikler bu kavramı ilâhî isimlerin derin mânalarını kavramak, bazıları ise bu isimlerin işaret ettiği ahlâkî yetkinlikle Allah'a

[38] Abdülkâdir el-Kureşî, **el-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye,** Thk., Abdülfettâh Muhammed el-Huluv, c.1, 2.Bas., Dâru Hicr Yay., Giza, 1993, s.21.

ihlasla kulluk etmek şeklinde tefsir etmişlerdir.[39] Abdülkāhir el-Bağdâdî de kelimenin akıl ve marifet boyutuna dikkat çekerek, ihsâ eyleminin sadece sığ bir lafzî ezber veya mekanik bir sayma düzeyine indirgenemeyeceğini savunur. Zira eğer bu kavram yalnızca dille saymaktan ibaret olsaydı, gayrimüslim bir kimse de bu 99 ismi teknik olarak sayıp ezberlediğinde hadisteki şartı şeklen yerine getirmiş sayılacak ve cennet vaadinin onun için de geçerli olması gibi teolojik bir paradoks doğacaktı.

Dolayısıyla buradaki ihsâ eylemi, bütünüyle aklî, marifete dayalı ve sarsılmaz bir "itikâdı" ihata etmektedir. Bu ise, el-Esmâü'l-Hüsnâ'yı sahih bir inanç ekseninde bilmeyi, bu bilginin ürettiği ahlâkı amellere yansıtmayı ve ömrü bu uluhiyet şuuruyla idame ettirmeyi zorunlu kılar.[40] Ayrıca Kureşî, bu kelimenin pratik hayattaki karşılığının "Kur'an-ı Kerîm'i baştan sona tefekkürle hatmetmek" olduğunu nakleder; çünkü tilavet esnasında kul, ihsânın bir tecellisi olarak tüm ilâhî isimleri hem lafzen okumuş hem de kavramsal düzeyde incelemiş olacaktır.[41] Ebû Bekir el-Bâkillânî ise rivayetteki sayı ve ihsâ vurgusunun sayısal bir daraltma içermediğini, buradaki asıl muradın Allah Teâlâ'nın müteaddit, zengin ve çeşitli sıfat kategorilerine sahip olduğunu zihinlere yerleştirmek olduğunu ifade eder. [42]

Nihayet, hadisteki sayı sınırlamasını dilbilimsel açıdan bütünüyle esneten bir diğer güçlü yaklaşım ise tamamen sözdizimsel (nahvî) bir analize dayanmaktadır. Bu görüşe göre, *Kim onları sayarsa cennete girer* (من أحصاها دخل الجنة) ibaresi düz bir "haber cümlesi" değil, cümlenin yapısını tayin eden bir "şart ve sıfat cümlesidir". Bu nahvî ve sözdisimsel ayrım, doksan dokuz ismin ötesinde Allah Teâlâ'nın başka isim ve sıfatlarının da bulunabileceği gerçeğini linguistik olarak tescillemektedir. Dolayısıyla, bu muayyen sayıyla yapılan tahsis, muhtemel diğer isimlerin varlığını asla dışlamaz. Söz konusu dilbilimsel inceliği zihinlerde somutlaştırmak adına literatürde zikredilen "at örneği" son derece ufuk açıcıdır: Bir kimsenin savaş

[39] Abdullah b. Sâlih b. Abdulazîz el-Gasun, **Esmâullahü'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru'l-Vatan Yay., Riyad, 1996, s.115-117.
[40] Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, **Usulü'd-Dîn**, 1.Bas., Medresetü'l-İlahiyyât bidâru'l-Fünûni't-Türkiyye Yay.,İstanbul, 1927, s.121.
[41] Abdülkâdir el-Kureşî, **el-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye,** Thk., Abdülfettâh Muhammed el-Huluv, c.1, 2.Bas., Dâru Hicr Yay., Giza, 1993, s.21.
[42] Ebu Bekr el-Bâkillânî, **Kitabu't-Temhid**, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye Yay., Beyrut, 1957, s.232.

esnasında *Düşmanla savaşmak için hazırda yüz atım var* demesi, o şahsın bu yüz atın haricinde, ahırında bulunan veya o anki savaşa iştirak etmeyen başka atlarının olmadığı anlamına gelmez. Bu ifade yalnızca o anki amaca, stratejiye ve orduya tahsis edilmiş nitelikli unsurların sayısını beyan eder; arka plandaki geniş envanteri ise inkâr etmez.[43]

Dolayısıyla hadisteki doksan dokuz sayısı da kulun marifetullah bağlamında bilmesi, ezberlemesi ve hayatına tatbik etmesi halinde kendisini mutlak başarıya (cennete) ulaştıracak nitelikli ve merkezî sıfat envanterini bildirmektedir.

2. Araştırmanın Teorik Önemi Ve Metodolojik Amacı: Uluhiyet Tasavvuru Ve Semantik Yöntem

Bu araştırmayı teolojik ve linguistik açıdan anlamlı ve kurucu kılan temel epistemolojik unsurların başında, İslam düşünce geleneğinin ve fıkıh metodolojisinin kurucu simalarından İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) nispet edilen şu kuşatıcı ve hiyerarşik uluhiyet tespiti gelmektedir:

> İslam ümmetinin etüt ettiği fikirlerin tümü sünnetin şerhi, sünnetin tümü Kur'ân'ın şerhi, Kur'ân'ın tümü Allah'ın isim ve sıfatlarının şerhi, Esmâ-i Hüsnâ'nın tümü de müstakilen Lafzatullah'ın şerhinden ibarettir.[44]

Şâfiî'nin bu dikey ve bütüncül uluhiyet piramidi, İslam medeniyetinde üretilen her türlü entelektüel, hukuki ve ahlâkî havzanın nihai kertede ilâhî isim ve sıfatların semantik dünyasından beslendiğini açıkça ilan etmektedir. Dolayısıyla, Zât-ı İlâhî'nin kendisini nitelediği ve mahlûkata mütecellî kıldığı bu sıfatların morfo-semantik tahlilini yapmak, sadece soyut bir dilbilimsel egzersiz değil; aksine İslam tefekkür atlasının merkezî, kurucu ve en değerli alanını tahkik etmek anlamına gelmektedir. Klasik gelenekteki bu kurucu iddiayı çağdaş dilbilimsel metotlarla temellendiren modern semantik teorileri de çalışmanın teorik ehemmiyetini artırmaktadır. Nitekim Toshihiko Izutsu'ya göre semantik; belirli bir dilin, o dili

[43] Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, **Esmâullâhu'l-Hüsnâ**, Dâru Ahbâru'l-Yevm 6 Uktûbır Yay., Giza/Mısır, s.27-28.
[44] Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân**, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, c.1, Mektebetu Dârü't-Türâs Yay., Kahire, s.6.

konuşan toplumun zihninde oluşturduğu anahtar terimler (*key terms*) üzerine yürütülen analitik ve yapısal bir çalışmadır.

Bu perspektifte dil, yalnızca mekanik bir iletişim veya düşünme aracı değil; daha da önemlisi, insan topluluklarının içinde yaşadıkları kozmosu anlamlandırma, tasnif etme ve yorumlama biçimlerinin yapısal bir yansımasıdır. Dolayısıyla semantik tahlil; bir dildeki kavram ağlarını inceleyerek, o dili kullanan insanların "Weltanschauung"unu (dünya görüşünü) kavramsal düzeyde çözümlemeyi ve bu zihniyetin kurucu unsurlarını açığa çıkarmayı hedefler.[45] Bu doğrultuda mevcut çalışmada; "Allah" isminin kurucu bir **"odak kelime" (*focal word*)** olarak kabul edilmesi ve Esmâ-i Hüsnâ terkibini oluşturan diğer ilâhî sıfatların bu odak etrafında kümelenerek kazandığı **"nisbî anlam" (*relational meaning*)** dönüşümlerinin incelenmesi, Izutsu'nun semantik metodolojisinin temel uygulama zeminini oluşturmaktadır. Bu yönüyle araştırma, Kur'an'ın inşa ettiği uluhiyet eksenli dünya görüşünü dilsel kodlar üzerinden deşifre etmeyi amaçlaması bakımından dikkate değer bir öneme sahiptir.

Zikredilen bu teorik ve metodolojik zemin esas alındığında **araştırmanın temel amacı**; İslam inanç sisteminde ulûhiyet makamının merkezî ve mutlak rolünü dilbilimsel veriler ışığında belirgin kılmak, aşkın olan Allah Teâlâ'yı bizzat Kur'an ve sünnet nasslarında kendisini tanımladığı, anlamlandırdığı ve vasıflandırdığı otantik veçhesiyle idrak etmeye çalışmaktır. Bu genel amaca matuf olarak çalışma; Tirmizî rivayetinden seçilen karma sîgalardaki 43 ilâhî isim ve sıfatı durağan birer kelime olarak değil, yaşayan canlı birer teolojik kavram olarak ele almaktadır. Tez, söz konusu kavramların semantik haritasını çıkarırken dilbilimin en çağdaş enstrümanlarından olan **eşzamanlı (senkronik)** ve **artzamanlı (diakronik)**analiz yöntemlerini metodolojik birer araç olarak kullanmayı hedeflemektedir.

Bu bağlamda araştırma;

Eşzamanlı (senkronik) yöntemle; seçilen ilâhî sıfatların nassların nazil olduğu ilk hitap dönemindeki (Cahiliye dönemi dil pratikleri ve nüzul vasatı) temel

[45] Toshıhıko Izutsu, **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, Çev. Kürşat Atalar, 6.Bas., Pınar Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33-34.

anlam karşılıklarını, kelime kadrolarını ve lafızların o dönem dil sistemindeki yatay münasebetlerini tespit etmeyi,

Artzamanlı (diakronik) yöntemle ise; bu sıfatların kök anlamlarının tarihsel süreç içerisinde (erken dönem lügat pratiklerinden klasik kelâmî tartışmalara kadar) geçirdiği semantik evrimi, uğradığı dikey anlam kaymalarını, kazandığı ıstılahî derinliği ve uluhiyet tasavvuruna uygun olarak nasıl tenzîhî bir mahiyet kazandığını boyutsal olarak analiz etmeyi amaçlamaktadır. Böylece kavramların morfolojik yapıları ile semantik delâletleri arasındaki organik bağ, tarihsel ve yapısal bir bütünlük içerisinde ortaya konulmuş olacaktır.

3. Metodolojik ve Semantik Çerçeve: Araştırmanın Yöntemi, Kapsamı ve Morfolojik Sınırlılıkları

Hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren inkişaf eden kelâmî tartışmalar neticesinde ortaya çıkan zât-sıfat ve isim-müsemmâ meseleleri, itikadî olduğu kadar linguistik (dilbilimsel) veçheleriyle de ele alınmıştır. Zât-ı İlâhî'yi müteaddit isimlerle adlandırmanın ve muhtelif sıfatlarla nitelemenin tevhid ilkesiyle bağdaşıp bağdaşmayacağı sorusu bu tartışmaların merkezinde yer almış; bu minvalde filologlar ve kelâmcılar arasında yoğun teorik müzakereler gerçekleştirilmiştir. Söz konusu esmânın hangi anlamsal zeminde Allah'a nispet edildiği meselesi, bu tartışmaların odak noktasını teşkil etmektedir. İsmin delâlet ettiği mânanın zâttan ayrı bir varlığının bulunup bulunmadığı veya ismin bizzat müsemmâ (adlandırılan) ile olan mutlak ayniyeti hususundaki metodolojik ayrışmalar, ekollerin teolojik koordinatlarını belirlemiştir. Bu çalışmada takip edilecek temel yöntem; Sıfatullah tartışmalarına paralel olarak gelişen zât-sıfat ilişkisi meselesinde savunulan ve *Allah'ın yegâne has ismi mevcuttur, diğer lafızlar ise bu zâtın sıfatlarından ibarettir* şeklinde özetlenen tezi dilbilimsel verilerle temellendirmektir.

Ebû Bekir el-Bâkillânî ve İbn Fûrek'in temsil ettiği bu yaklaşımı İbn Hazm, *el-Fisal* adlı eserinde şu şekilde nakletmektedir: [46]

> "...ve bu gerekli ve sarsılmaz bir kanıttır ki; Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî ve Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî'nin, Allah Teâlâ'nın sadece bir tek isminin bulunduğu yönündeki görüşlerini müşahede ettim."

... و هذا برهان ضروري لازم ورأيت لمحمد بن الطيب الباقلاني و لمحمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني أنه ليس لله تعالى إلا اسم واحد فقط

Bâkillânî ve Beyhakî'nin üstadı İbn Fûrek, Esmâ-i Hüsnâ bağlamında Allah Teâlâ'nın yalnızca bir isminin bulunduğunu müdafaa etmişlerdir. Onlara göre bu isim, Lafzatullah (Allah) olup, bunun haricinde Zât-ı İlâhî'ye nispet edilen tüm adlandırmalar aslında birer sıfat hükmündedir.[47] Araştırmanın konusu bölümünde de muhtasaran değinilen bu yaklaşım, tezin bölümlerinin kategorize edilmesinde de kurucu bir rol oynamaktadır. Bu çerçevede çalışmanın **birinci bölümü**; "Allah" ismi, bu ismin etimolojik kökeni, türeyişi hakkındaki dilbilimsel mülahazalar ve zât-sıfat ilişkisinin kuramsal zemininden teşekkül etmektedir. **İkinci bölümde** sıfatların morfolojik delâletleri (biçimbirimsel anlam değerleri) incelenecek; kelime kalıplarının anlamın inşasındaki fonksiyonel işlevi üzerinde durulacaktır. **Üçüncü bölüm** ise bütünüyle ilâhî sıfatların leksik-semantik analizine tahsis edilmiştir. Sıfatların kategorizasyonunda, Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin vaz ettiği morfolojik (yapısal) sistem esas alınacaktır. Çalışmanın linguistik analize uygunluğunu sağlamak adına tercih edilen bu sistemi temellendirmek amacıyla, ikinci bölümün mukaddimesinde söz konusu kategorizasyon yönteminin mahiyetine ve metodolojik değerine değinilecektir. Linguistik analiz derinliğini artırmak amacıyla Esmâ-i Hüsnâ bu tasnif süzgecinden geçirildiğinde; lafızların dilbilgisel açıdan daha çok *ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe, mübâlağalı ism-i fâil ve masdar*

---

[46] İbn Hazm ez-Zâhirî el-Endulusî, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, Mektebetü's-Selâm el-Âlemiyye Yay., Cilt 5, s.21

[47] İbn Hazm ez-Zâhirî el-Endulusî, **a.g.e.,** s.21. ; Ahmed Ömer Muhtar, **Esmâullahi'l-Hüsnâ:Dirâse fî binyetihâ ve delâletihâ**, Mektebetü'l-Üsra/Alemü'l-Kütüb Yay., Kahire, 2000, s.5-6.; Ahmed b. Atiyye b. Ali el-Gamîdî, **el-Beyhakî ve Mevkıfuhu mine'l-İlahiyyât**, (Doktora Tezi), Medine, s.127.

kalıplarında tecelli ettiği müşahede edilmektedir. Çalışmada, Tirmizi rivayetinden[48] hareketle analize tabi tutulan kırk iki ilâhî lafız morfolojik yapılarına göre tasnif edildiğinde ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

1. İsm-i Fâil (Sülâsî Mücerred) Sîgası: Doğrudan "özne/eyleyen" anlamı taşıyan ve bu kalıpta çekimlenen isimler şunlardır:

el-Kâdir (القادر), el-Vâhid (الواحد), el-Vâsi‘ (الواسع), el-Hâlik (الخالق), el-Bâri’ (البارئ), el-Bâsit (الباسط), el-Vâlî (الوالي), ed-Dârr (الضار), el-Bâkî (الباقي), el-Vâris (الوارث), el-Kâbıd (القابض), (الملك)

2. İsm-i Fâil (Sülâsî Mezîd) Sîgası: Mezîd bablardan türeyerek zâta nispet edilen isimler şu şekildedir:

el-Mu‘îd (*المعيد*), *el-Muktedir* (*المقتدر*), *el-Musavvir* (*المصور*), *el-Mubdi’* (*المبدئ*), *el-Müheymin* (*المهيمن*), *el-Mü’min* (*المؤمن*), *el-Mumît* (*المميت*), *el-Muhyî* (*المحيي*),

3. Mübâlağalı İsm-i Fâil Sîgası: İlâhî niteliğin sürekliliğini, yoğunluğunu ve yetkinliğini ifade eden isimler şunlardır:

er-Rahmân (*الرحمن*), *er-Rahîm* (*الرحيم*), *el-Hakîm* (*الحكيم*), *el-Hamîd* (*الحميد*), *el-Habîr* (*الخبير*), *el-Gaffâr*(*الغفار*), *el-Gafûr* (*الغفور*), *el-Cebbâr* (*الجبار*), *el-Kuddûs* (*القدوس*), *el-Metîn* (*المتين*), *el-Bedî‘*(*البديع*) el-Alîm (العليم).

4. Sıfat-ı Müşebbehe Sîgası: Zâta ait kalıcı, sabit ve ayrılmaz nitelikleri bildiren lafızlar şunlardır:

el-Âlîy (*العلي*), *el-Azîz* (*العزيز*), *el-Hakem* (*الحكم*), *es-Samed* (*الصمد*), *el-Hayy* (*الحي*), *el-Evvel* (*الأول*), *el-Âhir*(*الآخر*), *el-Kavî* (*القوي*)

5. Masdar Sîgası: Mübalağa ve mutlak ayniyet bildirecek şekilde masdar formunda gelen isimler şunlardır:

el-Hakk (*الحق*), *es-Selâm* (*السلام*).

[48] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b.Sevre et-Tirmizî, **Sünenü’t-Tirmizî: ve hüve el-Câmiu’l-Kebîr**, thk. Merkezü’l-Buhûs ve Tekniyyeti’l-Ma’lûmât, 2.Bas., Dârü’t-Taasîl Yay.,c.4.,Kahire, 2016, s.383-384.

Bu isimlerin linguistik analizleri gerçekleştirildiğinde, söz konusu lafızların muhteva bakımından ağırlıklı olarak sıfat işlevi gördüğü neticesiyle karşılaşılmaktadır. Bu durum, Arap dilinin yapısal dinamikleri içerisinde "Allah" lafzının zâtı temsil eden yegâne "özel isim", Esmâ-i Hüsnâ kapsamında yer alan diğer lafızların ise bu zâtın aşkın niteliklerini bildiren "sıfatlar" olduğu gerçeğini dil bilimsel olarak teyit etmektedir. **Çalışmanın kapsamı ve sınırları** açısından ifade etmek gerekir ki; İslam tefekküründe doksan dokuz esmâ listesini ihtiva eden en yaygın nassî kaynak, Sünen-i Tirmizî'de yer alan Ebû Hüreyre rivayetidir. Ancak bu araştırmada, Tirmizî listesindeki doksan dokuz isminin tamamının ansiklopedik ve tekrara düşen bir dökümünü yapmaktan ziyade, Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin vaz ettiği morfolojik modelin işlevselliğini kuramsal bir derinlikle test etmek amaçlanmıştır. Bu doğrultuda çalışma, söz konusu rivayetteki doksan dokuz isim içerisinden **"tipik durum örneklemesi"** metoduyla seçilen **42 ilâhî isim ve sıfatla sınırlandırılmıştır.** Araştırmanın bu sayısal sınırlandırmaya tabi tutulmasının arkasında hem metodolojik hem de kuramsal açıdan güçlü bir **anlamsal (semantik) zemin** bulunmaktadır:

Kavramsal Dengenin Sağlanması ve Morfo-Semantik Nüansların Belirlenmesi: Kelâmî dil felsefesinde ve Arap dilinin yapısal karakterinde, doksan dokuz ismin tamamının incelenmesi durumunda kaçınılmaz olarak metodolojik tekrarlar meydana gelecektir. Bu çalışmada amaç, kök anlamların leksikografik dökümünü yapmaktan ziyade, sîga (kalıp) farklılaşmalarının anlam inşasına olan doğrudan katkısını ölçmektir. Bu sebeple örneklem, her bir morfolojik kalıbı ve anlamsal alanı temsil eden en rafine lafızlardan seçilmiştir.

Bununla birlikte, çalışmada *el-Kâdir / el-Muktedir*, *el-Gafûr / el-Gaffâr* ve *el-Vâhid / el-Ehad* gibi aynı kökten türeyen veya yakın semantik alanları paylaşan sülâsî mücerred, sülâsî mezîd, mübâlağa ve sıfat-ı müşebbehe formları **bilerek ve metodolojik bir amaçla** örnekleme dahil edilmiştir. Buradaki gaye, aynı iştikak köküne sahip lafızların büründükleri farklı morfolojik kalıplar vasıtasıyla kazandıkları anlamsal nüansları, yoğunluk derecelerini ve kelâmî tasavvurdaki kırılımlarını dil bilimsel açıdan mukayese edebilmektir.

Semantik Homojenlik ve Kurucu Kavram Haritası: Belirlenen 42 isim; yaratma, icad ve şekil verme (el-Hâlik, el-Bâri', el-Mubdî, el-Musavvir, el-Bedî'), var etme/yok etme ve kozmik tasarruf (el-Mu'îd, el-Muhyî, el-Mumît, el-Bâsit, el-Kâbıd, ed-Dârr, el-Vâlî), tenzih, hakikat ve selbî sıfatlar (el-Kuddûs, es-Selâm, el-Vâhid, es-Samed, el-Mü'min, el-Müheymin, el-Hakk), kudret, azamet, hüküm ve hâkimiyet (el-Kâdir, el-Muktedir, el-Kavî, el-Metîn, el-Azîz, el-Cebbâr, el-Aliy, el-Melik, el-Hakem), mağfiret, rahmet ve lütuf (el-Gafûr, el-Gaffâr, er-Rahmân, er-Rahîm, el-Vâsi', el-Hamîd) ile bilgi, hikmet, hayat ve beka (el-Alîm, el-Hakîm, el-Habîr, el-Evvel, el-Âhir, el-Bâkî, el-Vâris, el-Hayy) gibi ulûhiyetin kelâmî zât-sıfat teorisini kuran tüm ana anlam alanlarını (semantic fields) noksansız bir şekilde ihata etmektedir. Nitekim incelenen bu 42 isim; sülâsî mücerred ve mezîd babların yalın öznelik fonksiyonlarını, mübâlağa sîgalarının yoğunluk derecelerini, sıfat-ı müşebbehe ve masdar formlarının subûtî niteliklerini bütünüyle temsil edebilecek yapısal bir doygunluğa sahiptir. Dolayısıyla bu örneklem, niceliksel bir sınırlama gibi görünse de niteliksel açıdan Tirmizî listesinin morfo-semantik omurgasını bütünüyle yansıtan kuramsal bir mikrokosmos işlevi görmektedir. Bu bağlamda lafızlar hem eşzamanlı (senkronik) hem de artzamanlı (diakronik) bir incelemeye tabi tutulacaktır. Sıfatlar bölümü morfolojik tasnif üzerine temellendirileceği için, bu kategorizasyonun detaylı dökümü ve teorik altyapısı tezin ikinci bölümünde teferruatıyla yer alacaktır. Çalışmada konu ve kavramların işlenişi; klasik Arap dili lügatleri, Esmâ-i Hüsnâ üzerine kaleme alınmış müstakil kelâmî/filolojik eserler ve çağdaş semantik yardımcı kaynaklar esas alınarak gerçekleştirilmiştir.

4. Semantik Kavramının Mahıyeti ve Teorik Sınırları

İslam düşünce atlasında ekseriyetle **"عِلْمُ الدَّلَالَةِ" (İlmu'd-Delâle)**, bazı dil bilimciler tarafından **"عِلْمُ الْمَعْنَى" (İlmu'l-Ma'nâ)** ve modern literatürde **"السِّيمَانْتِيك" (es-Sîmântîk)** olarak tesmiye edilen bu disiplin, en genel ifadesiyle anlamın yapısını, kökenini ve dönüşümünü inceleyen bir bilim dalıdır.[49] Türkçede "Anlambilim" kelimesiyle karşılanan "Semantics" terimi, Grekçe kökenli olup özünde "işaret/gösterge" mânasına gelen ve *semaphore* (işaretçi/gözetleme kulesi)

[49] Ahmed Muhtar Ömer, **Ilmu'l-Dilâle**, Alemü'l-Kütüb Yay., 5. Bas., Kahire, 1998, s.11

sözcüğünde de form bulan "sema*"* köküne dayanmaktadır. Bu dil bilimsel kök, Grekçe literatürde *"*şu veya bu anlama gelmek, anlam aktarmak*"* fonksiyonunu karşılayan *"*semaino*"* fiiline bağlanmaktadır. Başlangıçta "anlama dair/anlamsal" şeklinde niteleyici bir sıfat olarak kullanılan bu kavram, Fransız filolog Michel Bréal'in öncü çalışmalarından itibaren geleneksel anlam teorilerini ve dilsel analizleri kuşatan teknik bir disiplinin adı olmuştur.[50] Bréal, 19. yüzyılın nihayetinde bu alanı modern bir bilim dalı olarak vaz etmiş ve "Semantik" terimini evrensel literatüre kazandırmıştır.[51] Batı bilim dünyasında terimsel terimsel kavramsallaşması nispeten yeni olsa da, anlam merkezli bu yöntemin İslam düşünce tarihindeki kuramsal ve ampirik kökleri çok daha köklü bir geçmişe sahiptir. İslam düşüncesindeki bu alan, modern isimlendirmesiyle müstakil bir başlık altında müesseseleşmemiş olsa da; Ebû Manûr, el-Mâturîdî, İbn Sînâ ve Ebû Muîn en-Nesefî gibi kelâm ve felsefe tarihinin kurucu aktörleri telif ettikleri tefsir ve epistemoloji eserlerinde semantik analiz yöntemini bizzat ve yüksek bir başarıyla uygulamışlardır.[52]

Semantik ilmi, mânayı yalnızca statik birer sözlük karşılığı (temel anlam) olarak ele almakla iktifa etmeyip; dilin morfolojik (biçimbirimsel) ve sentaktik (sözdizimsel) katmanlarını da tahlil alanına dahil eder. Bu doğrultuda semantiğin araştırma evreni kelimelerin sınırlarını aşarak, cümlelerin ve metinsel bağlamların bütüncül mânasını ihata eder. Bu kapsamda disiplin; **eş anlamlılık (mürâdif), zıt anlamlılık (mütezâd) ve çok anlamlılık (müşterek)** gibi anlamsal ilişkiler ağını çözümler. Ayrıca tarihsel/artzamanlı (diakronik) semantik; anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam başkalaşması (semantik kayma) gibi dinamik süreçler üzerinden sözcüklerin tarihsel evrimini takip eder. Semantik bu yönüyle, kelimelerin anlam dünyasını daha dar, dikey ve statik bir düzlemde ele alan sözcükbilimden (leksikoloji) metodolojik olarak ayrışmaktadır. 19. yüzyılın sonlarında dil bilimciler başlangıçta lafızların salt leksikografik (sözlüksel) karşılıklarına yoğunlaşıp cümle yapısı ve gramer kökenlerine yeterince eğilmemiş olsalar da, semantik anlayışın

[50] Ali Galip Gezgin, **Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi**, 2.Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s.391-392.
[51] Muhammed Yunus Ali, **Mukaddime fi Ilme'y-Dilâle ve't-Tahâtub,** el-Kitâbu'l-Cedid Yay., Lübnan, 2004, s.11.
[52] Ali Galip Gezgin, **a.g.e.,** s.391.

kuramsal olarak olgunlaşmasıyla birlikte cümlelerin delâlet ettiği yapısal anlamların analizine yönelik çalışmalar da modern dil biliminde egemenlik kazanmıştır.[53]

Modern semantiğin en prestijli isimlerinden biri olan Toshihiko Izutsu'ya göre semantik; belirli bir dilin, o dili konuşan topluluğun zihninde inşa ettiği **anahtar terimler (key terms)** üzerine yürütülen analitik ve yapısal bir çalışmadır. Bu perspektifte dil, yalnızca pragmatik bir iletişim veya soyut bir düşünme enstrümanı değil; daha da önemlisi, insan topluluklarının içinde yaşadıkları varlık alanını anlamlandırma, tasnif etme ve yorumlama biçimlerinin linguistik bir aynasıdır. Dolayısıyla semantik tahlil; bir dildeki kavram ağlarını inceleyerek, o dili kullanan insanların **"Weltanschauung"unu (dünya görüşünü)** kavramsal düzeyde çözümlemeyi ve bu zihniyetin kurucu teolojik/felsefi unsurlarını açığa çıkarmayı hedefler.[54]

Bu doğrultuda elinizdeki çalışmada; Zât-ı İlâhî'yi temsil eden bizzat **"Allah" lafzının bir "odak kelime" (focal word)**olarak kabul edilmesi ve Esmâ-i Hüsnâ kapsamında incelenen diğer 43 sıfatın bu odak etrafında kümelenerek kazandığı **"nisbî anlam" (relational meaning)** değişimlerinin incelenmesi, Izutsu'nun kuramsallaştırdığı semantik metodolojinin tezin omurgasındaki temel uygulama zeminini oluşturmaktadır.

[53] Muhammed Yunus Ali, **a.g.e.,** s.12.
[54] Toshıhıko Izutsu, **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, Çev. Kürşat Atalar, 6.Bas., Pınar Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33-34.

BİRİNCİ BÖLÜM

LAFZATULLAH (الله): KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE ANLAM ALANI

Semantik analizin ilk basamağı olan kavramsal çerçevenin netleştirilmesi adına; bu bölümde öncelikle çalışmanın odağında yer alan "Allah", "İlah", "İsim" ve "Sıfat" lafızlarının mahiyeti etimolojik ve anlambilimsel açıdan ele alınacaktır.

1.1. Allah (الله) ve Tanrı Lafızlarının Etimolojik ve Kavramsal Analizi

Tablo 1.1: Allah ve İlah Kavramlarının Morfo-Semantik Matrisi

Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam kategorisi
الله	Tanrı	ا-ل-ه	**اسم للذات الواجبة الوجود** Varlığı zorunlu olan Zât'ın ismi
إله	İlah/Tanrı	**ا-ل-ه**	المعبود بحق أو باطل Tapınılan/Kulluk edilen varlık

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Kur'an-ı Kerim'de Lafzatullah (الله); cümle içindeki sentaktik (sözdizimsel) konumuna ve irab durumuna göre merfû (*Allâhü* / اللهُ) olarak 980 defa, mansûb (*Allâhe* / اللهَ) olarak 592 defa ve mecrûr (*Allâhi* / اللهِ) olarak ise 1.126 defa olmak üzere toplam 2.698 yerde zikredilmektedir. Allah ismi, lisanî ve teolojik açıdan sadece mutlak yaratıcıya mahsus kılınmış; O'ndan başka hiçbir varlık için hakiki veya mecazi anlamda kullanılmamıştır.

Bu sebeple Allah kelimesinin Arap dilinin morfolojik kuralları dahilinde ne ikili (tesniye) ne de çoğul (cemî) formu mevcuttur.[55] Nitekim Meryem Sûresi'nde yer alan; "*هل تعلم له سميا* / Sen O'nun bir adaşı olduğunu biliyor musun?"[56] ayet-i kerîmesi, Lafzatullah'ın dil sistematiği içerisindeki bu müstesna ve aşkın konumuna semantik bir delil teşkil etmektedir.

[55] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, c.1, Mısır, 1988, s.64-74.
[56] Meryem sûresi, 19/65.

Buna karşılık, mutlak ya da batıl bir şekilde tanrı edinilen her varlığa delâlet eden genel nitelikli *ilâh* (إله) kelimesi ise Kur'an-ı Kerîm'de toplam 147 defa zikredilmektedir. Lafzatullah'ın aksine bu lafız; müfred (tekil / إله) olarak 111 yerde, tesniye (ikili / إلهين) olarak 2 yerde ve çoğul (çoğul / آلهة) olarak da 34 yerde morfolojik çekime uğramaktadır.[57] Allah lafzının dildeki mutlak tekilliğine mukabil, *ilâh* kelimesinin bu şekilde dilbilgisel bir çeşitlilik ve esneklik göstermesi; "Allah" isminin dildeki eşsizliğini, zâta has uluhiyetini ve bizzat dilin kendi iç dinamiklerinde başka bir varlığa delâlet etme imkânının bulunmadığını gösteren en güçlü semantik karinelerden biridir.

1.1.1. Allah Lafzının İştikakı Meselesi ve Özel İsim (Alem) Olma Mahiyeti

Arapça klasik filoloji, sözlükbilim (leksikoloji) ve kelâm kaynaklarında Allah lafzının etimolojik kökeni, türeyişi (iştikakı) ve kelime çekimi hususunda farklı morfo-semantik teoriler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda Basra dil okuluna mensup bir grup dil bilimciye göre Allah lafzı, herhangi bir kökten türememiş, ilk vaz edildiği haliyle doğrudan doğruya Zât-ı İlâhî'ye ad kılınmış **mürtecel (türememiş) bir özel isimdir (alem-i mürtecel)** ve özünde leksik bir lügat anlamı barındırmaz. Kelimenin muayyen bir asıldan türediğini ve bünyesinde kök anlamlar barındırdığını kabul eden Kûfe dil okulu eksenli diğer yaklaşıma göre ise lafız, tek olan yaratıcıya has bir özel ad (ism-i hâs) kılındıktan sonra, ilk sözlük anlamlarını tamamen yitirerek bizzat müsemmânın mutlak aynına delâlet eden aşkın bir hüviyet kazanmıştır.[58] Esasen Allah ismi, dil felsefesi açısından sıradan bir özel ad gibi mütalaa edilemez. Zira konvansiyonel dildeki özel isimler (alemler) ortak nitelikler taşıyan farklı bireylere müştereken ad olarak verilebilirken; Allah ismi, Yaratıcı'nın mutlak ve bölünemez zâtî hakikatini temsil ettiğinden ne mecâzen ne de hakikaten kendisinden başkasına nispet edilemeyen, ortaklığı kabul etmez **münhasır bir semantik yapıya**

[57] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **a.g.e.**, s.64-74.
[58] Ebû İshak ez-Zeccâc, **Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ**, Thk. Ahmed Yusuf ed-Dakkâk, 2.Bas., Dâru'l-Me'mûn Yay., Dımeşk, 1979, s.25. ; Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, **el-Emedü'l-Aksâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve sıfâtihi'l-Ulyâ,** Thk., Abdullah et-Tevratî, Ahmed Arabî, C.1, 1.Bas., Dâru'l-Katanî Yay., Tanca/Fas, 2015, s.240-241.

sahiptir.[59] Nitekim müteahhirîn dönemi müfessirlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da bu dilsel gerçeğe temas ederek; "Allah" kelimesinin mutlak ve gerçek mabudun yegâne has ismi (ism-i hâs) ve bizzat Zât ismi (alem-i zât) olduğunu, bu yönüyle dildeki hiçbir kelimenin onun yerini ikame edemeyeceğini açıkça vurgulamaktadır.[60] Klasik lügat ve dil felsefesi literatüründe Allah isminin kökeni hakkında otuza yakın kelime ve kök ileri sürülmüş olsa da bunlardan metodolojik olarak dikkate değer görülerek tercih edilen yaklaşımları Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, kelimenin türemiş (**müştak**) ve türememiş (**mürtecel/câmid**) olması bağlamında iki temel teorik kategoride tasnif etmektedir:

1.1.1.1. Kelimenin Türemiş (Müştak) Olduğunu Savunan Görüşler

Bu yaklaşıma göre Allah ismi, aslen muayyen bir semantik kökten veya kelimeden dilbilgisel kurallar çerçevesinde türetilmiştir. Kelimenin müştak olduğunu savunan dilcilerin öne çıkan morfolojik yaklaşımları şu şekildedir:

a) *el-İlâh* (الإله) Aslından Türediğini Savunan Ekol: Yûnus b. Habîb, el-Kisâî, el-Ferrâ, Kutrub ve el-Ahfeş gibi dil otoritelerinden oluşan bu ekole göre Allah kelimesinin kökeni "el-İlâh" (الإله) lafzıdır.

Kelimenin başındaki hemze, telaffuz kolaylığı (tahsîl-i hıffet) sağlamak amacıyla hazfedilmiş (düşürülmüş), ardından "lâm-ı tarif" korunarak birinci harf ikinci harfe idgam edilmiş (şeddelenerek birleştirilmiş) ve neticede lafız *Allah* (الله) şeklini almıştır. [61] Bu yaklaşıma göre lafız, masdarı "ulûhet" (الألوهة) olan ve *tapınmak, mutlak tazimle kulluk etmek* anlamına gelen "elihe" (أَلِهَ) fiilinden "fi'âl" (فِعال) vezninde türetilmiştir. Kelime bu vezinde mef'ûl (kendisine ibadet edilen)

[59] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmâillah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.31.
[60] Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, c.1, Zehraveyn Yay., İstanbul, 1992, s.39.
[61] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmâillah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.23.

anlamı taşıyarak "me'lûh" (مألوه) yani "mâbûd" (ibadet edilmeyi hak eden yegâne mutlak Zât) takdirindedir.[62]

b. Hayret ve Şaşkınlık (el-Veleh) Kökünden Türediğini Savunan Ekol: Halîl b. Ahmed el-Ferahîdî ise "ilâh" (إله) kelimesinin aslının, "şaşırmak, hayrete düşmek" anlamındaki "velehe-yelihi" (وَلَهَ، يَلِهُ) fiilinin mastarı olan "vilâh" (وِلاه) olduğu görüşündedir. Kelimedeki "vav" harfinin harekesinin kesra olması sebebiyle bu harf hemzeye dönüştürülerek "ilâh" (إله) yapılmıştır. Daha sonra kelimeye harf-i tarif (elif-lam takısı) getirilip baştaki hemzenin hazfedilmesiyle isim "Allah" (الله) formuna kavuşmuştur. Bu etimolojik kök uyarınca lafız, "Tanrı edinilmiş zâtın ululuğu ve azameti karşısında akılların hayrete düştüğü yegâne varlık" anlamını muhtevidir.[63]

c. Lâhe (لاه) Kökünden Türediğini Savunan Ekol: Sîbeveyhi de ilk iki görüşe temelde katılmakla birlikte, kelimenin aslının "fe'al" (فَعَل) vezninde "lâhe" (لاهَ) kökünden gelmiş olabileceğini de belirtmektedir. Bu yaklaşıma göre kelimeye elif-lam takısı getirilip belirlilik kazandırılmış ve neticede "Allah" (الله) şeklinde dile yerleşmiştir.[64]

1.1.1.2. Kelimenin Türememiş (Câmid/Mürtecel) Olduğunu Savunan Görüşler

Bu morfo-semantik yaklaşımı benimseyen dilcilere göre Allah lafzı, herhangi bir kökten türetilmemiş, baştan itibaren doğrudan doğruya yüce Zât'ı adlandırmak üzere vaz edilmiş müstakil ve câmid bir isimdir:

a. Ebû Osman el-Mâzinî'nin Yaklaşımı: Ebû Osman el-Mâzinî, Allah kelimesinin aslının ne "ilâh" ne "vilâh" ne de "lâhe" olduğunu, bu ismin doğrudan Allah için konulmuş has bir isim (alem-i mürtecel) olduğunu savunur. Mâzinî bu görüşünü, iki kelime arasındaki lafız-mana delâleti bağlamında "Allah" kelimesinin "ilâh" kelimesinden çok daha mükemmel ve kapsamlı bir nitelikte olmasıyla

[62] ez-Zeccaci, **a.g.e.,** s.24.
[63] ez-Zeccaci**, a.g.e.,** s.26/27.
[64] ez-Zeccaci , **a.g.e.,**s.27

gerekçelendirir. Ona göre "Allah" kelimesi, içerdiği bütüncül, kuşatıcı ve aşkın mâna yapısı bakımından, türetildiği iddia edilen "ilâh" kelimesinden semantik ve teolojik olarak çok daha mükemmel, kapsamlı ve kıyas kabul etmez bir niteliktedir. Dolayısıyla daha dar anlamlı bir kelimeden böyle aşkın bir ismin türemesi dil mantığı açısından tutarlı değildir.[65]

b. Sentaktik Bir Kanıt Olarak Nida Edatı Delili: Allah kelimesinin câmid bir isim olup türemediğini, kelimenin başındaki "el-" (ال) takısının kendi asıl harflerinden biri olduğunu savunan dilcilerin en önemli kanıtı nida edatının kullanımıyla ilgilidir. Arap dil kurallarına göre başında harf-i tarif (ال) bulunan bir ismin önüne doğrudan nida edatı olan "yâ" (يا) harfinin getirilmesi, iki belirleyicinin (marifeliğin) aynı kelimede birleşmesi (**cem' beyne't-ta'rîfeyn**) yasağı nedeniyle caiz değildir. Ancak el-Kisâî, el-Ferrâ ve İbn Manzûr gibi dilbilimciler, Arapların yaygın ve sahih bir şekilde bu ismi "Yâ Allah! İgfir lî" (يا الله اغفر لي / Ey Allah'ım beni bağışla!) formunda kullandıklarını kaydederler.[66] Beyhakî de Allah kelimesinin mahiyeti hakkındaki görüşler arasından bu "mürtecel/câmid" olma fikrini kendine daha yakın bulduğunu ifade etmektedir.[67]

Dolayısıyla bu istisnai durum, "Allah" kelimesinin sonradan ek almış müştak bir yapı olmadığını, doğrudan yüce Zât'a mahsus müstakil bir isim (alem) olduğu düşüncesini destekler niteliktedir.

1.1.1.3. Kelimenin Muarreb (Yabancı Kökenli) Olduğu İddiaları ve Eleştirisi

Genellikle şarkiyatçıların (oryantalistlerin) meylettiği bir iddiaya göre Allah ismi Arapça menşeli olmayıp, tarihsel süreçte dile sonradan girmiş yabancı kökenli (muarreb) bir kelimedir. Bu iddiaları serdeden araştırmacılara göre lafız; Ârâmicedeki "elâhâ" (אלהא), İbranicedeki "Elohim" (tanrılar), Süryanicedeki "Lâhe"

[65] ez-Zeccaci, **a.g.e.,**s.28/29
[66] İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, 13.Cilt, s.470. ; Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmâillah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.24.
[67] Ebu Bekr el-Beyhakî, **Kitabu'l-Esma ve's-Sıfat,** Mektebetu et-Tev'ıyeti'l-İslamiyye/ Dar'u-Şuheda Yay., Mısır, 2015, s.143.

veya Cahiliye dönemi Araplarının panteonunda yer alan put ismi "el-Lât" (اللات) kelimelerinden fonetik ve semantik açıdan ödünçlenmiştir.[68]

Her ne kadar Lafzatullah'ın etimolojik kökeninin farklı dillerden geçtiği öne sürülse de, gerek klasik Arap filolojisi gerekse modern muteber etimolojik sözlüklerde bu kelimenin Arapça asıllı olmadığını ve yabancı bir dilden geçtiği iddalarını destekleyecek nitelikte somut, tutarlı ve doğrulanabilir filolojik veriler tespit edilememiştir. Dil felsefesi ve karşılaştırmalı dil bilimleri (comparative linguistics) açısından bakıldığında; aynı coğrafyada yan yana yaşamış ve ortak Sami köklere sahip olan dillerin kelime kadrolarında yapısal benzerliklerin bulunması son derece doğal dilbilimsel bir hadisedir. Dolayısıyla, bu benzerlikler üzerinden yabancı bir dilin tesirini iddia etmek, akademik açıdan ihtiyatla karşılanması gereken bir olgudur. Dolayısıyla, diller arası bu genetik ve yapısal akrabalık bağından doğan morfolojik benzerlikleri göz ardı ederek, bunu doğrudan yabancı bir dilin tek taraflı tesiri veya ödünçleme mekanizması üzerinden açıklamaya çalışmak, akademik ihtiyat ve filolojik objektiflik ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Bilakis bu durum, kelimenin arkaik Sami köklerindeki tevhidi sürekliliğinin linguistik bir yansıması olarak mütalaa edilmelidir.

1.1.2. "Allahümme" (اللهم) Lafzının Mahiyeti ve Dilbilimsel Analizi

Arap dilbiliminde "Allah" lafzının sonuna şeddeli bir "mîm" (م) harfi bitiştirilerek "Allahümme" (اللهم) şeklinde telaffuz edilmesi hususunda farklı görüşler beyan edilmiştir. Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi ve bir grup Kûfeli dilcinin ortak görüşünü aktaran Ebû İshak ez-Zeccâc'a göre; kelimenin sonundaki şeddeli mîm harfi, aslında kelimenin başında yer alan ve hazfedilen (düşürülen) nida edatı "yâ" (يا) harfinin ikamesi/bedelidir.[69] Arap dilinin sentaks kuralları uyarınca bir kelimede hem asıl (yâ) nida edatının hem de bu bedel olan mîm harfinin aynı anda

[68] Celâlüddin Ebu Bekir es-Suyutî, **el-Ucâletü'l-Husnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ**, 1.Bas., Dâru'l-Islâh Yay., Dımeşk, 2007, s.23. ;Bekir Topaloğlu, **DİA/ Allah Maddesi**, T.D.V. Yay., İstanbul, 1989, C.2, s.471.; M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Zehraveyn Yay., İstanbul, 1992, s.46. ; Ramazan Sönmez, **el-Esmaü'l-Hüsnâ,** Konya, 2010, s.23.

[69] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, 1.Bas., Alemu'l-Kutub Yay., Kahire, 2008, 1.Cilt, s.114. ; İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, 13.Cilt, s.470.

kullanılması (isti'mali) kural dışı kabul edildiğinden bu iki unsur bir arada zikredilmez. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu kullanım; (قل اللهم فاطر السموات و الارض) *De ki: Ey gökleri ve yeri yaratan Allah'ım...* ayetindeki "De ki: Allahümme..." (*قُلِ اللَّهُمَّ*) ifadesinde bu takdirle yer bulmuştur.[70]

Bununla birlikte "Allahümme" lafzı, Arapça diyaloglarda muhatabın sorduğu bir soruya verilen cevabı pekiştirme (tekit) işlevi de görmektedir. Örneğin; "Yûsuf ayakta mıdır?" (*أَيُوسُفُ قَائِمٌ؟*) sorusuna cevaben verilen "Allahümme na'am" (*اللهم نعم* / Evet, kesinlikle doğrudur!) ifadesi, bu pekiştirme işlevinin klasik dildeki en bariz numunesidir.[71]

1.1.3. "İlâh" (إله) Kavramının Delaleti ve Tarihsel Gelişimi

Lafzatullah, varlığı kendinden olan (*vâcibü'l-vücûd*) yegâne yaratıcıya mahsus aşkın bir özel isim (*alem-i zât*) iken; *ilâh* (*إله*) kelimesinin semantik sınırları ve delâlet evreni dil felsefesi açısından tamamen farklı bir tabiata sahiptir. Râgıp el-İsfahânî, *ilâh* (*إله*) kelimesinin hakiki veya bâtıl ayırt edilmeksizin, taabbüd edilen (tazimle kulluk ve ibadet edilen) her varlık için kullanılabilen **umum ifade edici müşterek bir cins isim** olduğunu belirtmektedir. [72]

Dinler tarihi ve tarihsel semantik katmanlar incelendiğinde, arkaik inanç sistemlerinde tabiatta müşahede edilen her kozmik olayın arkasında müstakil bir failin bulunduğu düşünülmüş ve bu faillere dilsel düzeyde birer uluhiyet (ilahlık) atfedilmiştir. Antik Yunan düşünce atlasında yoktan var etme (*ex nihilo*) ve yaratma tasavvuru bulunmadığı için, insan biçimci (**antropomorfik**) ve çok tanrılı (*politeist*) bir kozmoloji egemen olmuştur.[73] Câhiliye dönemi Arap Yarımadası'ndaki teolojik zihniyette de Yunan mitolojisi kadar sistematik olmasa da benzer kozmik tasavvurlar varlık göstermiştir. Nitekim tarihî verilerde ve Kur'an-ı Kerim'de işaret edilen Şi'râ (Süheyl), el-Gumeysâ, el-Abûr ve Zühre gibi yıldızlar etrafında şekillenen arkaik inanışlar, Arapların Allah'tan başka ontolojik varlıklara ilahlık payesi atfederek

[70] Zümer Suresi /46.
[71] Ahmet Muhtar Ömer, **a.g.e.,** s.114.
[72] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.26.
[73] H. Bekir Karlığa, **DİA/Anâsırı Erbaa maddesi**, T.D.V. Yay., İstanbul, 1991, C.3, s.149.

tapındıklarını açıkça göstermektedir.[74] Bu doğrultuda, güneşe veya herhangi bir puta ibadet eden bir topluluğun, ibadet nesnesini "ilâh" kelimesiyle tesmiye ettiği klasik kaynaklarda sabittir.[75]

Kur'an-ı Kerim'in kavramsal örgüsünde de "ilâh" kelimesinin batıl tanrılar, putlar veya insanların aşkınlaştırarak kutsiyet atfettiği nefsi heva ve hevesleri için sıklıkla kullanıldığı görülmektedir:

- { فَقَالُوا هَٰذَا إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ } "İşte bu, sizin de ilâhınızdır, Mûsâ'nın da ilâhıdır..."[76]
- {لوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَة قا} "Dediler ki: Ey Mûsâ! Onların ilâhları olduğu gibi sen de bize bir ilâh yap..."[77]
- { أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ} "Heva ve hevesini kendine ilâh edinen kimseyi gördün mü?"[78]

Yukarıdaki nassî verilerden de anlaşılacağı üzere *ilâh* kelimesi dil mantığı açısından çokluk, ortaklık ve morfolojik çekim kabul edebilirken; "Allah" lafzı ne mecâzen ne de hakikaten O'ndan başkası için kullanılmamıştır. Öyle ki, dikey egemenlik iddia ederek kendisinin en büyük ilah olduğunu savunan inatçı Firavun prototipi için dahi Kur'an ayetlerinde "Allah" ismi asla tercih edilmemiş; onun bu uluhiyet iddiaları aktarılırken yalnızca idari ve uluhiyet sınırlarına hapsolmuş olan *rab* (رب) ve *ilâh* (إله) kelimeleri istimal edilmiştir:

[74] Şerafettin Gölcük, **DİA/ Esâtîr maddesi**, T.D.V. Yay., İstanbul, 1995, C.11, s.359.
[75] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.26; Muhammed b. Yakub el-Feyruzâbâdî, **el-Kamusu'l-Muhît**, Muessetu'r-Risâle Yay. 8.Bas., Beyrut, 2005, s.1242
[76] Taha sûresi, 20/88
[77] A'râf sûresi, 7/138
[78] Câsiye sûresi, 45/23

- { فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ} "Ben, sizin en yüce rabbinizim! dedi."[79]
- { وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي } "Firavun dedi ki: Ey ileri gelenler! Sizin için benden başka bir ilâh tanımıyorum..."[80]

Etimolojik tahliller ve semantik analiz süreçleri, "Allah" isminin tarih boyunca Allah'tan başka hiçbir ontolojik varlığa isim olarak verilmediğini ve lisanen de ortak koşulmadığını doğrulamaktadır. Bu dilsel münhasırlık ve aşkınlık sebebiyledir ki, daha önce de zikredildiği üzere, Allah isminin tesniye (ikili) ve cem'î (çoğul) formları Arap dilinin morfo-semantik hafzasında hiçbir dönemde var olmamıştır.[81]

1.1.4. Allah İsminin Kur'an Söz Dizimindeki (Sentaks) Konumu

Arap dil felsefesinde bir lafzın cümle içindeki konumu (**nahiv**) ve buna bağlı olarak kelime sonlarının geçirdiği morfo-fonetik dönüşümler (**i'râb**), metinsel mânanın doğru tayin ve tefsir edilmesi hususunda hayati bir öneme sahiptir. Lafzatullah'ın Lafzatullah'ın Kur'an-ı Kerîm'deki sözdizimi (sentaks) ve cümle yapılarındaki sentaktik dağılım özellikleri, O'nun uluhiyet dairesinde yegâne "zât ismi" (*alem-i zât*) olduğunu geriye kalan tüm Esmâ-i Hüsnâ'nın ise bu mutlak zâta delâlet eden, onu niteleyen ve ona tabi olan birer "sıfat" mahiyeti taşıdığını kanıtlayan en güçlü linguistik yöntemlerden biridir.

Arap dil mantığı ve nahiv teorisi ekseninde, Kur'an-ı Kerîm'in sözdizimsel örgüsünde Lafzatullah'ın zâtî merkeziliğini ve diğer isimlerin ona sentaktik bağımlılığını ortaya koyan temel yapısal görünümler şu şekildedir:

1.1.4.1. Cümle İçinde Daima Mevsûf (Nitelenebilen) Olması:

Arap dilinin sentaktik örgüsünde Lafzatullah, sıfatlarla birlikte oluşturduğu tüm kelime gruplarında istisnasız bir şekilde daima **mevsûf** (kendisine sıfat nispet

[79] Nâzi'ât sûresi, 79/24.
[80] Kasas sûresi, 28/38.
[81] Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Zehraveyn Yay., İstanbul, 1992, s.43.

edilen, nitelenen asıl öge) konumunda icra-yı faaliyet eder. Buna mukabil, Esmâ-i Hüsnâ listesinde yer alan diğer tüm ilâhî adlandırmalar ise bu zât ismine tabi olan ve onu tavsif eden birer **sıfat** konumundadır. Dil sistematiği içerisinde hiçbir ayet-i kerîmede "Allah" lafzının başka bir esmânın peşinden gelerek onu niteleyen bir sıfat pozisyonunda zikredildiği görülmemiştir.[82] Kur'an-ı Kerîm'in sözdizimsel mimarisinde bu kuramsal gerçeği belgeleyen tipik görünümler şu şekildedir:

- { بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ } "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla."[83]

(Bu tamlamada "Allah" mevsûf; "er-Rahmân" ve "er-Rahîm" ise O'nun sıfatlarıdır.)

- { فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ } "Hüküm, yalnızca yüce ve büyük olan Allah'ındır."[84]
- { لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ } "Kahhâr ve tek olan Allah'a aittir."[85]

1.1.4.2. İsim Cümlelerinde Mübteda (Özne) Konumunda Olması:

Kur'an-ı Kerîm'deki isim cümlelerinin kuramsal yapısı incelendiğinde; Lafzatullah, sıfat mahiyetindeki diğer ilâhî isimlerle birlikte zikredileceği zaman ezici bir çoğunlukla **mübteda** (müsnedün ileyh / cümlenin kurucu öznesi) konumunda yer alır.

Bu sentaktik dizilimde Esmâ-i Hüsnâ ise o cümlenin **haberi** (müsned / yüklemi) olarak işlev görür.[86] Bu dilbilgisel yerleşim, zâtın ontolojik olarak önde, sıfatların ise lisanen o zâta tabi ve bağımlı olduğunu gösteren mantıksal bir yansımadır. Kur'an'ın sözdizimsel mimarisinde bu genel kuralı örneklendiren tipik nassî veriler şu şekildedir:

[82] Mehmet Altın, **Esma-i Hüsnanın Semantik Tahlili ve Geçtiği Ayetlerle İlgisi** (Doktora Tezi), Van, 2015, s.28.
[83] Fatiha sûresi 1/0
[84] Mü'min sûresi 40/12
[85] Yûsuf sûresi 12/39
[86] Mehmet Altın, **Esma-i Hüsnanın Semantik Tahlili ve Geçtiği Ayetlerle İlgisi** (Doktora Tezi), Van, 2015, s.28.

- { إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ } "Şüphesiz Allah, yaptıklarından hakkıyla haberdardır." [87]
- { وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ } "Allah, her şeyi hakkıyla bilendir, Halîm'dir." [88]
- { وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ } "Biliniz ki Allah, hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır, hamd edilmeye layık olandır." [89]

* Lafzatullah'ın isim cümlelerinde haber (yüklem) olarak icra-yı faaliyet ettiği istisnai sentaktik yapılar da mevcuttur. Ancak bu retorik durum, kelâmî ve dilbilgisel düzeyde temellendirilen genel zât-sıfat ayrımına dair gramatik kaidelere halel getirmemektedir.Aksine, Lafzatullah'ın sonradan gelen bir yüklem (haber) olarak kurgulandığı bu istisnai sentaktik dağılımlarda; anlamı daraltma (**hasr**), tahsis etme ve pekiştirme (**tekit**) gibi üst düzey retorik amaçlar güdülmektedir. Buradaki temel semantik gaye, vurguyu doğrudan doğruya zâtın birliğine (tevhide) yöneltmek ve sahte uluhiyet iddialarını lisanen iptal etmektir:

- { إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا } "Şüphesiz ben, evet ben Allah'ım! Benden başka hiçbir ilâh yoktur." [90] (Bu ayette zamir-i fasl olan "ene"den sonra gelen "Allah" lafzı haber konumunda olup, uluhiyetin sadece ve sadece o zâta has olduğunu ilan eden bir hasr ifade eder.)
- { إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ } "Sizin ilâhınız ancak kendisinden başka hiçbir ilâh olmayan Allah'tır." [91]

1.1.4.3. Nâkıs Fiillerin (Kâne ve Kardeşleri) "İsmi" Konumunda Olması:

Allah ismi, Arapçada "nakıs fiil" olarak adlandırılan ve cümleye geçmiş zaman/süreklilik anlamı katan "kâne" (كَانَ) fiili ile birlikte kullanıldığında; söz diziminde daima "kâne'nin ismi" olarak merfû konumda gelir. İlâhî nitelikleri

[87] Nur sûresi, 24/30.
[88] Nisa sûresi, 4/12.
[89] Bakara sûresi, 2/267.
[90] Tâhâ sûresi, 20/14.
[91] Tâhâ sûresi, 20/98.

gösteren sıfatlar ise "kâne'nin haberi" olarak mansûb konumda dizilirler: [92] Belâgat ve kelâm terminolojisi açısından bakıldığında; kâne fiili mahlûkat için kullanıldığında zamanla sınırlı bir geçmişe (mazi) delâlet ederken, Lafzatullah'ın kurucu özne olduğu bu ilâhî formlarda ezelî ve ebedî bir süreklilik, kalıcılık ve mutlak oluş (istimrâr) ifade eder. Kur'an-ı Kerîm'in üslup örgüsünde bu yapısal ve semantik görünümü ortaya koyan temel nassî veriler şu şekildedir:

- ﴿ و كان اللهُ غفوراً رحيماً ﴾ "Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." [93] (Bu sentaktik dizilimde "Allah" lafzı kâne'nin ismi olarak merfû; "Gafûr" ve "Rahîm" isimleri ise ezelî ve ebedî süreklilik bildiren haberleri olarak mansûbdur.)
- { و كـان الله غنيـاً حميـداً } "Allah, hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır, hamd edilmeye layık olandır." [94]

1.2. Türk Din Dilinde Uluhiyetin İfadesi: "Tanrı" Kavramının Tarihsel ve Literatürel Seyri

Lafzatullah'ın semantik alanını ve kavramsal sınırlarını belirleyen en dinamik unsurlardan biri de bu aşkın hakikatin farklı dil ailelerindeki morfo-semantik karşılıkları ve bu karşılıkların tarihsel süreçte üstlendiği teolojik yüklerdir.

Müslümanlaşma süreciyle birlikte teşekkül eden Türk din dilinin semantik omurgasında, "Allah" isminin lisanî karşılığı olarak en yaygın şekilde istimal edilen ve tarihsel derinliği en arkaik dönemlere dayanan lafız, öz Türkçe menşeli **"Tengri / Tanrı"** kavramıdır.Bu çerçevede söz konusu kavramın İslam öncesi yazılı epigrafik kaynaklardan başlayarak, klasik Türk edebiyatı ve erken dönem Türkçe tefsir literatüründeki kullanım sahaları ile bu lafzın "Allah" ismiyle kurduğu semantik/teolojik ilişki ağları bütüncül bir yaklaşımla ele alınacaktır.

[92] Mehmet Altın, **Esma-i Hüsnanın Semantik Tahlili ve Geçtiği Ayetlerle İlgisi** (Doktora Tezi), Van, 2015, s.29.
[93] Nisa sûresi, 4/96.
[94] Nisa sûresi, 4/131.

1.2.1. İslam Öncesi Türk Yazıtlarında "Tengri" Tasavvuru

Türk toplumunun İslamiyet öncesi inanç dünyası ve dil verileri tetkik edildiğinde; yücelik, kudret ve aşkınlık ifade eden temel kavramın Türkçe kökenli "Tengri/Tanrı" olduğu görülmektedir.[95] Söz konusu lafzın tarihsel süreçteki izleri, Türk yazı dilinin en eski ve köklü kaynaklarından biri olan Orhun Abideleri'ne kadar sürülebilmektedir. Bu kitabelerde "Tanrı" kavramı, ontolojik bir aşkınlığın ve mutlak kudretin ifadesi olarak merkezi bir konumda yer almaktadır. Nitekim Kül Tigin Abidesi'nin güney cephesinde yer alan; "Tanrı gibi (ve) Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Kağan, bu zamanda (tahta) oturdum..." ifadesi, hakanın meşruiyetini ilahi bir asılla ilişkilendirmesi bakımından dikkat çekicidir. Metnin devam eden kısımlarında yer alan; "Tanrı lütufkâr olduğu için, benim (de) talihim olduğu için hakan (olarak tahta) oturdum. Tahta oturup yoksul (ve) fakir halkı hep derleyip topladım."[96] şeklindeki beyanlar, Tanrı lafzının Türk devlet geleneğinde ve inanç sisteminde "ihsan eden ve irade buyuran" en üst mertebeyi temsil ettiğine dair önemli birer karine teşkil etmektedir.

1.2.2. Türklerin İslamiyet'i Kabulü ve Semantik Süreklilik: Kaşgarlı Mahmud Örneği

Doğu Hun dönemi epigrafik ve tarihî verilerinden itibaren kullanımına rastlanan "Tengri" kelimesinin arkaik etimolojik kökenine dair kesin bir veri bulunmamakla birlikte; Türk sözlükbiliminin kurucu otoritesi Kaşgarlı Mahmud, bu kelimenin lisanî ve teolojik anlam karşılığının doğrudan "Yüce Allah" (*Allahü Teâlâ*) olduğunu beyan etmektedir.İslam öncesi Türk inanç evrenindeki Tanrı tasavvurunun ontolojik mahiyeti üzerine dinler tarihi sahasında farklı spekülatif yorumlar bulunsa da genel akademik kanaat; bu inancın özü itibarıyla **monoteist (tek tanrıcı)** bir karakter arz ettiği ve Hristiyan teolojisindeki teslis benzeri çoğulcu yapılardan tamamen uzak olduğu yönündedir. Türk teolojik telakkisinde Tanrı, mutlak ululuk, aşkınlık ve kozmik hâkimiyet vasıflarıyla doğrudan semavi bir

[95] Kâşgarlı Mahmut, **Dîvânü lugâti't-Türk**, 1.Bas., Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye/ Matbaa-i Âmira Yay., İstanbul, 1335, c. III, s.278.
[96] Talat Tekin, **Orhon Yazıtları**, Türk Tarik Kurumu Basım Evi Yay., Ankara, 1988, s.3-5.

niteliğe bürünmüş; bu nitelik sebebiyle arkaik literatürde **Gök-Tengri** kavramsallaştırmasıyla müsemma kılınmıştır. Türkler kitleler halinde İslamiyet'i kabul ettikten sonra, yeni dinin getirdiği kavramsal dünyayı algılarken bu köklü arkaik lafzı terk etmemiş; bilakis onu İslam terminolojisindeki "Allah" isminin tam bir lisanî muadili olarak istimal etmeye devam etmişlerdir. Din değişimi sürecinde yaşanan bu durum, dil biliminde **"semantik entegrasyon ve süreklilik"**olarak adlandırılır. Nitekim XI. yüzyılın en temel filolojik vesikası olan *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te Kaşgarlı Mahmud'un, **Tengri** kelimesini doğrudan **"هُوَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ"** *(O, aziz ve celil olan Allah'tır)* şeklinde şerh ve tefsir etmesi, bu semantik sürekliliğin en bariz linguistik delillerinden biridir.[97]

Kaşgarlı Mahmud'un sözlükteki maddeleri süzme biçimi ve kurguladığı sentaktik örnekler, bu semantik geçişin pürüzsüzlüğünü ve iki kelimenin zihindeki tam eşdeğerliğini en somut şekilde ortaya koymaktadır:

İbadet Bağlamındaki Eşleşme: Dîvân'da geçen Türkçe **"Kul Tengrige tapdı"** (قُلْ تَنْكْرِيكَا تَبْدِي) cümlesinin, Arapça satırlarda **"عَبَدَ العَبْدُ للهِ تَعَالَى"** *(Kul, Yüce Allah'a ibadet etti)* şeklinde izah edilmesi,)[98]

Nübüvvet Bağlamındaki Eşleşme: Bir başka bölümde zikredilen **"Tengri yalavaç ıdhtı"** (تَنْكْرِي يَلَاوَجْ ايذْتِي) arkaik ifadesinin, Arapça metinde **" أَرْسَلَ اللهُ تَعَالَى رَسُولاً"** *(Allah Teâlâ bir resul gönderdi)* şeklinde açıklanması, bu semantik entegrasyonun en yalın örnekleridir.[99]

Söz konusu kullanımlar dil bilimi ve kavramsal semantik açısından; erken dönem Müslüman Türklerin "Tanrı" lafzı ile "Allah" lafzını aynı mutlak, tek ve aşkın ontolojik hakikate delâlet edecek şekilde tamamen **müteradif (eş anlamlı)**gördüklerini ortaya koymaktadır. Türk din dilinin kurucu hafzasını oluşturan bu semantik süreklilik ve müteradiflik algısı, İslamiyet sonrası Türk edebiyatının kurucu metinlerinde de varlığını korumuştur.

---

[97] Kâşgarlı Mahmut, **a.g.e**., c.III, s.278-279. ;Harun Güngör, "**Tanrı"**, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 2010, c. XXXIX, s.570-571.
[98] Kâşgarlı Mahmut, **Dîvânü lugâti't-Türk**, 1.Bas., Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye/ Matbaa-i Âmira Yay., İstanbul, 1335, c. II, s.3.
[99] Kâşgarlı Mahmut, **a.g.e.**, c.III, s.323.

1.2.3. Klasik Türk Edebiyatı ve Tasavvuf Literatüründe "Tanrı" ve "Allah" Kavramlarının Müteradif Kullanımı

Türklerin İslamiyet'i benimsemesiyle başlayan süreçte "Tanrı" lafzı, dinî edebiyatın ve tasavvufi düşüncenin merkezinde yer almaya devam etmiştir. Bu dönemde telif edilen eserlerde söz konusu kavram; sadece sözlük karşılığı olarak değil, Allah'ın zâtî ve sübûtî sıfatlarını Türkçede eksiksiz karşılayan semantik bir temsilci olarak konumlandırılmıştır.

Nitekim XIII. yüzyılın müstesna şairi Yunus Emre, şiirlerinde "Tanrı" kelimesini "Allah" lafzı ile müteradif (eş anlamlı) şekilde kullanmış, tevhid hakikatini sade ve derinlikli bir Türkçe ile ifade etmiştir. Yunus Emre'nin "Tanrı" kavramına yüklediği ontolojik anlamı ve birleme (tevhid) düşüncesini yansıtan şu dizeleri, konunun edebî sahadaki tezahürü bakımından dikkat çekicidir:

> Tanrı kadim, kul kadim, ayrılmadan bir adım,
> Gör kul kim, Tanrı kimdir, anla ey sâhib-kabûl.
> Bize birlik sarayın doğru beşaret deyin,
> Geç ikilik fikrinden, bırak beyliği ya kul! [100]

Yunus Emre'nin açtığı bu çığırı takip eden asırda, Süleyman Çelebi de meşhur mevlidinde benzer bir tutum sergilemiştir. Türk edebiyatında müstakil mevlid yazma geleneğinin ilk ve en önemli örneği kabul edilen Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* isimli eserinde de "Tanrı" kavramı, ontolojik bir aşkınlığı ve ilahî rahmeti ifade etmek amacıyla sıklıkla tercih edilmiştir. Bu durum, XIV. ve XV. yüzyıl Anadolu Türkçesinde "Tanrı" lafzının, İslamî muhtevayı bütünüyle kapsayan ve halk nezdinde derin bir hürmet uyandıran kullanımını teyit etmektedir. Eserdeki semantik tercihler, aşağıdaki beyitlerde açıkça müşahede edilmektedir:

> *Kim ki dinlerse bu sözi ışk-ıla Lâcerem Tanrı ana rahmet kıla*
> *Tanrı'dan Cibrîl'e emr oldı ki yap Tamu kapusını götür heybeti*[101]

[100] Abdülbaki Gölpınarlı, **Yunus Emre - Hayatı Sanatı Şiirleri**, 8.Bas., Varlık Yay., İstanbul, 1975, s.104.
[101] Süleyman Çelebi, **Mevlid-Vesilet'ün-Necât**, haz. Faruk K. Timurtaş, 3.Bas., Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1990, s.22-28.

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, "Tanrı" lafzı hem ilahî rahmetin (rahmet kıla) hem de mutlak iradenin (emr oldı) kaynağı olarak doğrudan "Allah" isminin yerini tutacak şekilde konumlandırılmıştır.

1.2.4. Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde "Tanrı" Kavramı ve Sözlüklerdeki Karşılıkları

XII. yüzyılda Türkistan coğrafyasında *Pîr-i Türkistan* vasfıyla irşad faaliyetlerini sürdüren Hoca Ahmed Yesevî, dönemin hakim ilim ve edebiyat dilleri olan Arapça ve Farsça yerine, hikmetlerini doğrudan ana dili olan Türkçe ile îrat ederek Türk din dilinin ve edebî hafzasının en önemli kurucu mimarlarından biri olmuştur. Müellifin *Dîvân-ı Hikmet* başlığı altında toplanan ve Türk-İslam tasavvufunun ilk manzum çekirdeğini oluşturan bu şiirleri semantik açıdan incelendiğinde; "Tanrı" lafzının Kur'anî kavramlarla, ilâhî sıfatlarla ve *Hak* ismiyle pürüzsüz bir biçimde mezcedilerek kullanıldığı görülmektedir. Yesevî tefekküründe Tanrı lafzı, Kur'an'ın nassî otoritelerinin taşındığı tevhidi bir muhtevaya sahiptir:

Dedi alîm Kur'ân şu ki Tanrı sözü, Kul gönlüne saldı nazar Hak gündüzü. O makâmı her dem görür gönül gözü, Gözüm gördü, gönlüm ikrâr kılmayım mı?[102]

Lafzatullah ile Tanrı kavramı arasında kurulan bu köklü semantik süreklilik ve müteradiflik algısı, yalnızca tasavvufî ve irfanî metinlerle sınırlı kalmamış; toplumsal dil bilincini inşa eden didaktik ve öğretici nitelikteki klasik sözlük literatürüne de doğrudan yansımıştır. Nitekim Osmanlı dönemi çocuk eğitiminde ve medrese iptidai kademelerinde dil öğretimi amacıyla kaleme alınmış manzum bir sözlük olan *Sübha-i Sıbyân*'da yer alan şu beyit, bu semantik aynîleşmenin pedagojik düzeydeki en somut tarihsel tescilidir:

Allāh'u Tañrı bir ismi Rahmān / Kuddūs'u Ārî bir na'tı Sübhān[103]

[102] Hoca Ahmet Yesevî, **Dîvân-ı Hikmet,** ed. Mustafa Tatcı, Ahmed Yesevî Üniversitesi Yay., Ankara, 2017, s.358.
[103] Mehmed b. Ahmed er-Rûmî, **Lugât-ı Sübha-i Sıbyân**, Maârif Nezâret-i Celîlesi Yay., İstanbul, h.314/m.926, s.5.

Zihnî inkişaf çağındaki çocuklara yönelik hazırlanan bu nevi kurucu dil metinlerinde dahi "Tanrı" ve "Allah"kavramlarının aynı mutlak hakikati karşılayan, teolojik açıdan birbirini ikame eden müteradif lafızlar olarak takdim edilmesi; Türk din dilinin erken dönemlerden itibaren uluhiyet algısını tek bir potada erittiğini ve kavramsal bir parçalanmaya müsaade etmediğini açıkça ortaya koymaktadır.

1.2.5. Elmalılı Hamdi Yazır'ın Yaklaşımı ve Kavramsal Değerlendirme

XX. yüzyıl İslam düşüncesinin ve tefsir geleneğinin en önemli simalarından biri olan Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* isimli eserinde Allah lafzının eşsizliğini (nev-i şahsına münhasırlığını) vurgularken, diller arasındaki kavramsal geçişlere de açıklık getirmiştir.

Yazır'a göre Allah lafzı, tesniye (ikil) ve cemi (çoğul) kalıplarına girmeyen, benzeri bulunmayan bir özel isimdir. Bununla birlikte, farklı dillerde bu yüce varlığı nitelemek üzere kullanılan Türkçe "Tanrı" veya Farsça "Huda" gibi lafızların dinî açıdan bir engel teşkil etmediğini savunmuştur. Yazır, bu isimlerin "Allah" gibi özel bir isim (alem) değil, tıpkı "ma'bud" ve "ilah" kelimeleri gibi genel bir anlam yüküne (cins isim) sahip olduklarını belirterek kavramsal bir ayrım yapmıştır. [104]

1.2.6. "Tanrı" Lafzının Din Dilindeki Konumu Üzerine Bir Tespit

Yukarıda sunulan tarihsel ve literatürel kanıtlar ışığında; "Tanrı" kavramının Türklerin İslamiyet öncesinden günümüze değin aşkın varlığı tanımlamak için kullandıkları kadim bir lafız olduğu aşikârdır. Günümüz din dilinde bu kavram etrafında oluşan tartışmaların, kelimenin semantik kökeninden ziyade sosyo-politik ve ideolojik saiklerden beslendiği söylenebilir. Oysa klasik literatürdeki kullanım, "Tanrı" kelimesinin bir cins isim olarak "ilah" ve "mabud" karşılığında konumlandığını, "Allah" lafzının ise bu anlamları kuşatan "Lafzatullah" olarak merkezde durduğunu teyit etmektedir. Netice itibarıyla "Tanrı" lafzı, Türklerin

[104] Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, c.1, Zehraveyn Yay., İstanbul, 1992, s.43.

tevhidi algılama biçiminin dile yansıyan tarihsel bir tezahürü olarak görülmelidir. Bu tarihsel ve dilsel arka plan, bizi ulûhiyetin en tartışmalı ve teknik sahası olan, ilahî zâtın nitelikleri ve sıfatlarla olan münasebeti meselesine götürmektedir.

1.3. Ulûhiyet Tasavvurunun Temelleri: Zât, İsim ve Sıfat Münasebeti

İslam düşüncesinde ulûhiyet tasavvuru, tarihî süreç içerisinde meydana gelen fikrî ve siyasî gelişmeler neticesinde kelâm ilminin en merkezî tartışma alanlarından biri olmuştur. Genel düzlemde el-Esmâü'l-Hüsnâ ekseninde şekillenen bu tartışmalar, özelde ise ilahî zât ile sıfatların mahiyeti ve birbirleriyle olan münasebeti üzerine yoğunlaşmıştır. Kur'an'ın ve varlık âleminin bütününe nüfuz eden "Allah" lafzı, bu anlam sisteminin odak noktasını teşkil eder. Toshihiko Izutsu'nun semantik yaklaşımıyla "Allah", bütün sistemin kurucusu ve hiyerarşinin zirvesindeki "**en üst odak kelime**"dir (focus word).

Bu bağlamda İlah, varlık âleminin tam merkezinde yer alan ve tüm anlam sistemini kendi etrafında toplayan bir mahiyete sahiptir.[105] Bu sebeple İslam âlimleri, mevcudatın merkezinde bulunan ve eşi benzeri olmayan bu mutlak varlığı, bizzat Kur'an'ın kendi tanımı ve terminolojisiyle anlamlandırmaya yönelmişlerdir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra vahyin doğru anlaşılmasına yönelik duyulan endişeler ve müteşabih ifadelerin yorumlanma ihtiyacı, hicrî ilk asırlardan itibaren dil ve tefsir çalışmalarını hızlandırmıştır. Söz konusu süreçte yaşanan sosyo-politik hadiselerin etkisiyle itikadî kavram tartışmaları filizlenmiş ve ayetlerden hareketle farklı teorik yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu tartışmaların sistematik bir boyut kazanmasının hicrî II. yüzyıla dayandığı; özellikle Gaylân ed-Dımeşkî ve Cehm b. Safvân gibi isimlerin konuyu gündeme taşıdığı kabul edilmektedir.[106] Tartışmanın muhtevası şu şekilde özetlenebilir: Ulûhiyyet (sıfatullah) konusunda kelamcılar bir taraftan sıfatların zâtın aynısı mı yoksa gayrısı mı olduğunu tartışırken; diğer taraftan sıfatlar için kullanılan bazı lafızların aynı zamanda Allah'a

[105] Toshıhıko Izutsu, **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, Çev. M. Kürşat Atalar, 6. Bas., Pınar Yay., İstanbul, 2017, s.123.
[106] İlyas Çelebi, **DİA/ İsim-Müsemma Maddesi**, T.D.V. Yay.,C.22, İstanbul, 2000, s.549.

isim olarak verildiğini dile getirerek isim-sıfat münasebetini ve buna paralel olarak isim-müsemmâ ilişkisini değerlendirmişlerdir.[107]

1.3.1. İsim, Müsemmâ ve Tesmiye Kavramlarının Semantik Analizi

Kelâmî uluhiyet teorisinin esasına semantik ve filolojik bir zaviyeden bakıldığında; Esmâ-i Hüsnâ'da yer alan aşkın lafızların hangi anlam katmanında ve hangi dilsel meşruiyetle Allah Teâlâ'ya isnat edildiği hususu büyük bir epistemolojik önem arz etmektedir. Bu noktada söz konusu nispetin, dilcilerin ve sözlükbilimcilerin vaz' teorisi ekseninde aktardığı lügavî/beşerî anlamlar üzerinden mi, yoksa duyular ötesi aşkın bir sezgiyle (fıtrî/aklî bir idrakle) mi anlamlandırılacağı sorusu, kelâm tarihindeki ilk fikrî kırılmaları tetiklemiştir.

Dil felsefesi eksenindeki bu belirsizliği gidermek adına, öncelikle tartışmanın kavramsal ve morfo-semantik çerçevesini şu üç temel terim üzerinden netleştirmek kuramsal bir zorunluluktur: [108]

İsim: Varlıklara verilen ad olup, hakikate delalet eden mutlak lafızdır.

Müsemmâ: Adlandırılan varlığın kendisidir; yani ismin işaret ettiği hakikati oluşturan zâttır.

Tesmiye: Adlandırma eyleminin kendisidir; isim ile müsemmâ arasındaki bağı kuran anlamsal köprüdür.

Zât-sıfat münasebetinde klasik kelâm ekollerinin düştüğü kronik ihtilaflar, temel olarak Kur'an-ı Kerîm'deki müteşâbih nasslara ve bu kavramlara yüklenen farklı semantik yorumlama biçimlerine dayanmaktadır. İsim-müsemmâ meselesini

---

[107] İlyas Çelebi, **Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi**, İlam Araştırma Dergisi, C.III,sy.1, (Ocak-Haziran 1998), s.103.

[108] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, 1.Bas., Alemu'l-Kutub Yay., Kahire, 2008, s.1115.; Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, **el-Emedü'l-Aksâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve sıfâtihi'l-Ulyâ,** Thk., Abdullah et-Tevratî, Ahmed Arabî, C.1, 1.Bas., Dâru'l-Katanî Yay., Tanca/Fas, 2015, s.204. ; Abdullah b. Sâlih b. Abdulazîz el-Gasun, **Esmâullahü'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru'l-Vatan Yay., Riyad, 1996, s.22. ;İlyas Çelebi, **DİA/İsim-Müsemma Maddesi**, T.D.V. Yay., C.22, İstanbul, 2000, s.548.

dil ve varlık felsefesi düzleminde tartışan kelâmcılar, özünde Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının ilâhî zât ile ontolojik olarak **aynı** (*ayniyet*) mı yoksa zâttan tamamen bağımsız ve **gayrı** (*gayriyet*) mı olduğunu sorgulamışlardır. Söz konusu çetin tartışmanın en temel epistemolojik gerekçesi, Allah Teâlâ'nın beşerî idrak kalıplarının bütünüyle ötesinde, dünyevî müşahede ve ampirik yöntemlerle algılanamayan aşkın (*müteâl*) bir zât olmasıdır. Dolayısıyla; "Kādir", "Mürîd", "Hayy" veya "Âlim" gibi sıfat-isimlerin Allah hakkında hangi anlamsal katmanda kullanıldığı; bu mutlak vasıfların ilahî zâtın özünü oluşturan birer parçası mı, yoksa o zâta zâid (eklenmiş) kadîm nitelikler mi olduğu hususu, kelâm ilminde sıfat probleminin çözülmesi en zor hiyerarşik düğümlerinden birini teşkil etmiştir.

1.3.2. İsim-Müsemmâ İlişkisinin Epistemolojik ve Ontolojik Temelleri

Kelimelerin işaret ettiği delâletler, zihin dışı (hâricî) varlıkların bizzat kendisi değil; bu varlıkların zihindeki sembolik karşılıkları olan mânalardır. Dolayısıyla zihnî tasavvur dünyasındaki bir başkalaşım veya algı kayması, zorunlu olarak isimlerin de inkilâbına (dönüşümüne) sebebiyet verecektir. Bu durum, isim-müsemmâ arasındaki ilişkinin her zaman bir "ayniyyet" (özdeşlik) arz etmeyebileceğini göstermektedir. Bu olguyu bir analoji ile açıklamak gerekirse; uzaktan görülen ve belirsizliği sebebiyle zihinde belirli bir forma benzetilen bir objenin, yaklaşıldıkça ve görüş açısı netleştikçe farklı bir varlık olduğunun anlaşılması, zihindeki ilk algının hakikatle karşılaşınca uğradığı değişime benzer.

Meseleye ontolojik bir perspektiften bakıldığında, isimlerin delâletleri ile varlık sahasında ifade ettikleri hakikat arasındaki gerilim daha belirgin hale gelmektedir. *İsimlerin, delâlet ettikleri varlığın bizzat aynını mı ifade ettikleri, yoksa bu varlığı insan zihnine yaklaştıran semantik bir fonksiyon mu icra ettikleri*[109] tartışmalı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu ikilem Allah'ın isim ve sıfatlarına tatbik edildiğinde; bu lafızların sadece mücerret (soyut) kavramlar olarak mı kalacağı, yoksa delâletleri gereği hakiki bir varlığa (vâcibü'l-vücûd) mı işaret

[109] İlyas Çelebi, **Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi**, İlam Araştırma Dergisi, C.III,sy.1, (Ocak-Haziran 1998), s.106.

edeceği sorunu gündeme gelmektedir. Bir başka ifadeyle; *Allah, bu isimlerin delâlet ettikleri mânadan ayrı bir varlık mıdır, yoksa bu isimlerin işaret ettiği gerçeklerin bütünü müdür? Bu soruya verilen "evet" veya "hayır" cevabı, kelâm ekollerinin "ayniyyet" veya "gayriyyet" iddialarının temelini oluşturmaktadır.*[110]

1.3.3. İsim-Müsemmâ İlişkisine Yönelik Ekollerin Yaklaşımı ve Kelâmî İstidlal

Bir dil felsefesi meselesi olarak gündeme gelen isim-müsemmâ ilişkisi ve buna bağlı olarak tartışılan "ayniyyet-gayriyyet" ikilemi hususunda, Selef âlimlerinin bir kısmı ismin müsemmânın aynısı olduğunu savunurken, bir kısmı ise gayrısı olduğunu ileri sürmüştür. İmam Cafer es-Sâdık ise meseleyi farklı bir boyuta taşıyarak "isim müsemmâya aittir" şeklinde bir yaklaşım sergilemiştir. Öte yandan âlimlerin büyük bir çoğunluğu, kelâmî tartışmaların derinleşerek bir "fitneye" veya itikadî bir karmaşaya sebebiyet vermemesi adına bu konuda sükût etmeyi tercih etmişlerdir. Buna mukabil Kelâmcılar meseleyi daha teknik bir zeminde ele alarak; ismin müsemmânın aynı fakat tesmiyenin gayrı olduğu ya da ismin müsemmâdan ayrı fakat tesmiye ile aynı olduğu şeklinde farklı formülasyonlar geliştirmişlerdir.[111]

Allah'ı insan aklıyla tanıyabilme gayesinin bir tezahürü olan bu kavramsal öngörüleri ve bu konudaki temel savunuları şu şekilde muhtasarca hülasa etmek mümkündür:

1.3.3.1. Ehl-i Sünnet'in Ayniyyet Savunusu ve Naklî Delilleri

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, ismin müsemmânın aynı olduğu görüşünü temellendirirken; Allah'ın isim ve sıfatlarının zâtına nispet edilmesinin tevhid ilkesine halel getirmeyeceğini savunurlar. Onlara göre, zât-ı ilâhîye birden fazla isim ve sıfatın verilmesi, O'nun birliğinde (vâhidiyet) bir noksanlık veya kesret (çokluk) oluşturmaz. Bu yaklaşımın temel kurumsal delili olarak, Kur'an-ı Kerim'deki dilsel

[110] İlyas Çelebi, **Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi**, İlam Araştırma Dergisi, C.III,sy.1, (Ocak-Haziran 1998), s.106.
[111] Muhammed el-Gazzalî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.24. ;Muhammed Arutşi, **el-Esma ve's-Sıfat Fimâ Beyne Ulemâi's-Selefi ve ehlü'l-İ'tizâl**, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 1, İstanbul, 1997, s.33.

kullanımlar öne sürülür. Örneğin; Rahmân suresindeki " تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ " (55/78) ve Vâkıa suresindeki "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ " (56/74-96) ayetleri incelendiğinde, "yücelik" ve "tesbih" eylemlerinin doğrudan Allah'a ve O'nun "ismine" nispet edildiği görülür. Ehl-i Sünnet perspektifine göre, eğer isim ile müsemmâ arasında mutlak bir "gayriyyet" (başkalık) olsaydı, bu ayetlerdeki övgü ve kutsama Allah'ın zâtına değil, sadece ismine yönelik kalırdı.

Oysa her iki ayette de ismin yüceltilmesi, bizzat o ismin sahibi olan zâtın yüceltilmesiyle özdeştir. [112]

1.3.3.2. Gayriyyet Savunusu: İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve Mu'tezile Perspektifi

İsim-müsemmâ tartışmalarında bir diğer önemli durak, bu iki kavramın birbirinden ayrı (gayr) olduğunu savunan yaklaşımdır. İbn Teymiyye, bu meselede daha temkinli ve nass odaklı bir yol izleyerek, Kur'an'da belirtilen **" وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى"** (En güzel isimler Allah'ındır)[113] ayetine tabi olmayı ve felsefî/kelâmî tartışmalardan uzak durmayı en sahih yol olarak görmektedir.[114] Buna mukabil, İbn Kayyım el-Cevziyye ve meşhur dilci Sîbeveyh, isim ile müsemmânın özdeş (aynı) olamayacağını rasyonel bir düzlemde temellendirmişlerdir. Onlar, **"İsim bir lafızdan, müsemmâ ise zâtın/şahsın kendisinden oluşmaktadır; mahiyetleri bu denli farklı iki şey nasıl bir ve aynı olabilir?"** sorusunu yöneltirler. Bu görüşü dilsel bir kanıtla destekleyen müellifler, şayet isim ile müsemmâ aynı olsaydı, "Bismillah" (Allah'ın adıyla) ifadesi yerine "Bi-müsemmâllah" (Allah'ın zâtıyla) demenin de mümkün olması gerektiğini, ancak dil mantığının buna izin vermediğini savunurlar. [115]

---

[112] Ebu Bekr el-Bâkillânî, **Kitabu't-Temhid**, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye Yay., Beyrut, 1957, s.227. ; İbn Hazm ez-Zâhirî el-Endulusî, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, c.5. Mektebetü's-Selâm el-Âlemiyye Yay., s.19. ; İlyas Çelebi, a.g.e. s.108.
[113] Araf Suresi, 7/180.
[114] İlyas Çelebi, **a.g.e.,** s.112.
[115] Ebu Bekr el-Bâkillânî, **Kitabu't-Temhid**, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye Yay., Beyrut, 1957, s.228. ;İlyas Çelebi, **a.g.e.,** s112.

Gayriyyet ilkesini daha sistematik bir doktrine dönüştüren Mu'tezile, Cehmiyye ve Şîa ekolleri ise bu ayrımı "tevhid" prensibinin bir gereği olarak görürler. Özellikle Mu'tezile'ye göre, isim ile müsemmâ arasında bir ayniyyet kurulması halinde "Teaddüd-i Kudemâ" (kadîm varlıkların birden fazla olması) sorunu ortaya çıkacaktır. Zira isimlerin çokluğu, zâtın da çokluğu anlamına gelecek ve bu durum Allah'ın mutlak birliği ilkesini zedeleyecektir.

Mu'tezile, benzer bir hassasiyeti "sıfatlar" ve "Halku'l-Kur'an" meselelerinde de göstermiştir. Allah'ın mutlak aşkın (müteâl) bir varlık olduğu gerçeğinden hareketle; teşbihî ifadelerin ve dilsel sembollerin zât ile karıştırılmaması gerektiğini, ismin sadece o aşkın zâta işaret eden "hâdis" (sonradan olan) bir araç olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Kadı Abdülcebbâr, isim ile müsemmâyı bir tutan (ayniyyet ilkesini benimseyen) anlayışı sert bir dille eleştirerek bu yaklaşımın mantıksal bir tutarsızlık barındırdığını savunur. O, dil ve hakikat arasındaki farkı şu meşhur örneklerle izah etmektedir:

"Şayet isim müsemmânın aynısı olsaydı; necaset kelimesini telaffuz edenlerin ağzının kirlenmesi, helvadan bahsedenlerin ağzının tatlanması ve ateş kelimesini zikredenlerin de ağzının yanması gerekirdi." [116]

Kadı Abdülcebbâr'ın bu yaklaşımı, aslında derin bir ontolojik temele dayanmaktadır. Ona göre **isimler**, sesten ve harften ibaret olan gelip geçici nitelikler, yani "araz"dır. Buna karşılık **müsemmâlar** (adlandırılan varlıklar), dış dünyada bir yer kaplayan ve mahiyeti olan "cisim" (veya Allah söz konusu olduğunda "Zât") hükmündedir. Mahiyet bakımından tamamen farklı kategorilerde yer alan "araz" (dilsel sembol) ile "cisim/zât"ın (varlıksal hakikat) aynı olması mümkün değildir. Dolayısıyla isim, müsemmâyı sadece zihne yaklaştıran bir göstergeden ibaret olup zâtın bizzat kendisi değildir.[117]

[116] Kadı Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse**, Thk. Abdülkerim Osman, 3.Bas., Mektebetü Vehbe Yay., Kahire, 1996, s.542-543.
[117] Kadı Abdülcebbâr, **a.g.e.,** s.542-543

1.3.4. Felsefî Perspektif ve "Tek İsim" Tasavvuru: Allah Lafzı'nın Odak Rolü

İsim-müsemmâ tartışması, sadece kelâmî bir ihtilaf olarak kalmamış; İbn Sînâ, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi İslam filozofları ve müteahhirûn kelâmcıları eliyle felsefî bir zemine taşınmıştır. Bu süreçte zât-sıfat ilişkisi, mantıksal çıkarımlar ve ontolojik zorunluluklar üzerinden yeniden tanımlanmıştır.

Söz konusu felsefîleşen tartışmaların epistemolojik açıdan en dikkat çekici boyutlarından biri, Endülüslü zahirî fakih İbn Hazm'ın *el-Fisal* adlı eserinde Bâkıllânî ve İbn Fûrek'ten naklettiği "tek isim" (ismun vâhidun) görüşüdür. İbn Hazm, bu kuramsal yaklaşımın sarsılmaz rasyonel bir kanıta dayandığını belirterek bu tarihî tanıklığı şu şekilde aktarmaktadır: [118]"

> ...Ve bu gerekli bir kanıttır ki; Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî ve Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî'nin, Allah Teâlâ'nın sadece bir tek isminin bulunduğu yönündeki görüşlerine şahit oldum.
>
> و هذا برهان ضروري لازم ورأيت لمحمد بن الطيب الباقلاني و لمحمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني أنه ليس لله تعالى إلا اسم واحد فقط[119]

Bu teolojik yaklaşıma göre —ki mevcut araştırmanın temel hipotezi ve semantik savı da tam olarak bu görüş üzerine şekillenmiştir— Allah Teâlâ'nın hakiki, zâtî ve ontolojik manada tek bir ismi mevcuttur; o da yalnızca **Allah** lafzıdır. Bu kurucu ve münhasır zât isminin haricinde, gerek nasslarda gerekse el-Esmâü'l-Hüsnâ kapsamında değerlendirilen diğer tüm aşkın kavramlar (Rahmân, Rahîm, Alîm, Kādir vb.), aslında ilâhî zâtın dış dünyadaki çeşitli tecellilerini, fiillerini ve mutlak niteliklerini ifade eden birer **sıfat** hükmündedir.[120] Söz konusu teolojik yaklaşım, semantik açıdan Kur'an'ın kavramsal haritası ve yapısal dil mantığıyla da tam bir hermenotik uyum içerisindedir. Toshihiko Izutsu'nun yapısal anlambilim

[118] İbn Hazm ez-Zâhirî el-Endulusî, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, Mektebetü's-Selâm el-Âlemiyye Yay., Cilt 5, s.21
[119] İbn Hazm ez-Zâhirî el-Endulusî, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, Mektebetü's-Selâm el-Âlemiyye Yay., Cilt 5, s.21
[120] Ahmed Ömer Muhtar, **Esmâullahi'l-Hüsnâ:Dirâse fî binyetihâ ve delâletihâ** , Mektebetü'l-Üsra/Alemü'l-Kütüb Yay., Kahire, 2000, s.5-6.

metodolojisinde belirttiği üzere "Allah" lafzı, tüm vahyî-teolojik sistemin tam merkezinde yer alan en üst **odak kelime** (*focus word*) olarak işlev görmektedir.

Izutsu'ya göre, "Allah" kelimesi Kur'anî sistemden çekilecek olsa, sistemin geri kalan unsurları mevcudiyetini koruyor gibi görünse de aslında içsel bir dönüşümle tüm anlam dünyası çökecek ve sistem bütünlüğünü kaybedecektir. [121] Bu ontolojik merkezîlik, el-Esmâü'l-Hüsnâ ile "Allah" ismi arasında doğrudan ve kopmaz bir bağ kurar. Kur'an'da bu doksan dokuz ismin yansımaları, tabiatın işleyişinde ve varlığın katmanlarında sade fakat derin birer tasvir olarak yer alır. Dolayısıyla bu yalın hakikatleri aşırı sofistike ve karmaşık felsefî kalıplarla yorumlamak, Kur'an'ın sunduğu o "sade ve fıtrî anlam ilkesi"ne de aykırılık teşkil etmektedir. [122]

1.3.5. Semantik Tartışmalardan Ontolojik Sonuçlara: Bir Değerlendirme

İsim, müsemmâ ve tesmiye kavramları etrafında şekillenen dil felsefesi eksenli tartışmalar, kelâm tarihinin salt lisanî/teknik bir meselesi değil; doğrudan doğruya "ulûhiyet" tasavvurunun dil sahasındaki en somut ontolojik tezahürüdür. Birinci bölüm boyunca derinlemesine tetkik edilen farklı kelâm ekollerinin yaklaşımları açıkça göstermektedir ki; ismin müsemmâ ile *ayniyeti* (özdeşliği) veya *gayriyeti* (başkılığı) üzerine kurulan her lisanî argüman, aslında ilahî zâtın **tenzih ve teşbih dengesini** koruma gayesine matuftur. Ehl-i Sünnet'in (Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye) "ayniyyet" vurgusuyla ilahî sıfatların ve isimlerin zâtla olan ontolojik bağını güçlendirme ve ta'tîl riskini bertaraf etme çabası; buna mukabil Mu'tezile'nin "gayriyyet" iddiasıyla *teaddüd-i kudemâ* (kadîm varlıkların çoğalması) endişesini giderme refleksi, konunun kelâmî ve felsefî ağırlığını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Ancak Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve İbn Fûrek gibi kurucu otoritelerin işaret ettiği, aynı zamanda bu araştırmanın da ana eksenini ve özgün savını teşkil eden **"tek isim" (Allah lafzı)** yaklaşımı, tüm bu felsefî tartışmaları daha sade, berrak

[121] Toshıhıko Izutsu, **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, Çev. M. Kürşat Atalar, 6. Bas., Pınar Yay., İstanbul, 2017, s.84.
[122] Toshıhıko Izutsu, **a.g.e.,** s.85.

ve Kur'ânî bir nass zeminine sabitlemektedir. Sonuç olarak, semantik ve ontolojik bir odak noktası olan "Allah" lafzı, vahyî sistemde diğer tüm esmâ ve sıfâtın kendisinde toplandığı, onlara anlam veren aşkın bir merkezdir.

Toshihiko Izutsu'nun da kavramsallaştırdığı üzere bu merkez, teolojik sistemin dağılmasını ve parçalanmasını önleyen yegâne epistemolojik çimentodur. Esmâ-i Hüsnâ havzasındaki isimlerin çokluğu (*kesret*), bu temel zât isminin (*vahdet*) dış dünyadaki ve mevcudattaki çeşitli fonksiyonel tecellilerinden ve niteliklerinden ibarettir. Bu temel ve metodolojik tespitten hareketle, çalışmamızın müteakip bölümlerinde; söz konusu *vahdetin* (tek zât isminin), Kur'an'ın lisanî evreninde ve Esmâ-i Hüsnâ özelinde nasıl zengin bir *kesrete* (sıfat çeşitliliğine) dönüştüğü meselesi çok boyutlu olarak analiz edilecektir. Bu bağlamda; araştırmamızın **ikinci bölümünde** ilâhî isimlerin Arap dili ve morfolojisi eksenindeki **morfolojik (biçimsel) delâletleri** ile dil bilgisel/sentaktik yapıları üzerinde durulacak; **üçüncü bölümünde** ise bu isimlerin yapısal anlambilim metoduyla **semantik tahlilleri** yapılarak anlam dünyalarındaki teolojik sınırları, kavramsal haritaları ve birbirleriyle olan eşanlamlılık/karşıtlık ilişkileri bütüncül bir yaklaşımla tetkik edilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

ESMÂ-İ HÜSNÂ'DA ANLAM İNŞASI: MORFOLOJİK YAPI VE SEMANTİK DELÂLET

Semantik analizin özünü teşkil eden anlam olgusu; lafızların bağlamsal değeri ve yapısal dönüşümleriyle doğrudan ilintilidir. Bu bölümde, Esmâ-i Hüsnâ'nın anlamsal inşasında belirleyici rol oynayan morfolojik unsurlar ve bu unsurlar üzerinden şekillenen semantik delâletler kuramsal bir çerçevede ele alınacaktır.

2.1. Linguistik Bağlam ve Morfolojik Delâletin Kuramsal Zemini

2.1.1. Anlamın Teşekkülünde Bağlam Teorisi ve Linguistik Fonksiyonlar

Anlam, anlambilim (semantik) teorisinin özünü teşkil eder. Bağlam teorisinin savunucularına göre bir kelimenin anlamı, ancak dildeki kullanım sahası üzerinden tayin edilebilir. Bu paralelde J. R. Firth, anlamın ancak kelimenin yer aldığı lügavî bağlamın idrak edilmesiyle tebarüz edeceğini ileri sürmektedir. Bağlam teorisi; linguistik (lügavî), duygusal, durumsal ve kültürel olmak üzere dört temel kategoride tasnif edilmektedir.[123] Bu çalışmada ise "linguistik bağlam" odak noktasını oluşturmaktadır. Zira linguistik bağlamda kelimenin kastedilen anlamı; mütekellimin tercih ettiği lafızların delâletindeki işlev ve fonksiyonların gözetilmesiyle tecelli eder. Firth söz konusu fonksiyonları; savtî, morfolojik, leksik (sözcüksel), sentaktik (terkib) ve semantik fonksiyonlar olmak üzere beş grupta incelemiştir. Tüm bu fonksiyonlar, temelde ibdâl (substitution/yerine koyma) metoduna dayanmaktadır.[124]

[123] Ahmed Muhtar Ömer, **Ilmu'l-Dilâle**, Alemü'l-Kütüb Yay., 5. Bas., Kahire, 1998, s.68-69.
[124] Muhammed Yunus Ali, **Mukaddime fi Ilme'y-Dilâle ve't-Tahâtub,** el-Kitâbu'l-Cedid Yay., Lübnan, 2004, s.28.

2.1.2. Morfolojik Delâletin Mahiyeti ve Sarf İlmiyle İlişkisi

Dilbilimciler, bu fonksiyonları merkeze alarak kelimenin anlama delâletini tetkik etmiş; linguistik bağlamı; savtî delâlet, morfolojik delâlet, sözlüksel delâlet ve nahvî (gramatik) delâlet şeklinde dört ana başlık altında ele almışlardır.[125] Bu çalışmanın yöntemini morfolojik delâlet oluşturduğu için diğer fonksiyonlar kapsam dışı tutulmuştur. Morfolojik delâlet, en yalın ifadesiyle, **kelime yapısının en küçük birimlerine (morfemlere) ayrılarak analiz edilmesidir.** Bu itibarla morfoloji; sîgaların sarfî ve iştikâkî (türetimsel) ilişkisini şekil yönünden inceleyen disiplindir. Bir kelimenin aslına bitişen ekler, anlamın dönüşümüne doğrudan tesir etmektedir. Arap dilinde "sarf" olarak adlandırılan bu ilim, kelime bünyesindeki yapısal değişimleri inceleyen temel metodolojik disiplinlerden biridir.[126] Bir diğer tanımla morfoloji; arzu edilen anlama ulaşabilmek maksadıyla kelime kökünün muhtelif kalıplara dökülerek farklı kelime formlarına dönüştürülmesidir.[127]

2.2. Arap Dilinde Yapı-Anlam Etkileşimi ve Sîga Analizi

2.2.1. Sîga-Mana İlişkisi ve Morfem Yapısı

Arap dilinde kelimelerin morfolojik yapısı ve kalıpları değiştikçe, harf dizilimindeki farklılaşma semantik bir dönüşümü de beraberinde getirmektedir. Şeklî değişimden neşet eden bu anlam farklılaşması sebebiyle sıfatların analizinde, daha kuşatıcı bir nitelik taşıyan **morfolojik kategorizasyon** yöntemi esas alınmıştır. Nitekim âlimler, Esmâ-i Hüsnâ'daki isimlerin gerek leksik gerekse morfolojik açıdan nefsine münhasır (mütebayin) olduklarını ve birbirlerine tam olarak benzemediklerini vurgulamışlardır. Yapısal değişimin anlam dünyasına tesirini somutlaştırmak adına *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* isimleri analiz edildiğinde; her iki kelimenin de lügavî açıdan aynı kökten (r-h-m) türediği görülür.

---

[125] Osman Selim Bahit Kavakze, "ed-Dilâletü's-Sarfiyye fî Kitâbi'l-Hasâis li'ibn-Cinnî, Dirâsât/el-Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye", c.46, sy.1, Ürdün, 2019, s.140.
[126] Gâzi Muhtar Tuleymât, **fî Ilmü'l-Lüga**, 2.Bas., Dâru Talâs Yay., Dımeşk, 2000, s.163.
[127] Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvî, **Şezâ'l-Urfi fî Fenni's-Sarf,** 12.Bas., Dâru'l-Kiyân Yay., Riyad, 1954, s.49.

Ancak morfolojik düzlemde *er-Rahmân* lafzı *fa'lân* (فعلان) vezninde, *er-Rahîm* lafzı ise *fa'îl* (فعيل) vezninde gelmektedir. Her iki sîga da mübalağa ifade etmesine rağmen; *fa'lân* vezni niteliğin "yoğunluk ve coşkusuna" (kesret), *fa'îl* vezni ise bu niteliğin "süreklilik ve sebatına" delâlet eder. Netice itibarıyla *fa'lân* vezninin, mübalağa yoğunluğu bakımından daha kuvvetli bir vurgu ihtiva ettiği söylenebilir. Bu bağlamda anlam; er-Rahmân sîgasında *rahmetin zâtî ve mutlak oluşunu*, er-Rahîm sîgasında ise *bu rahmetin mahlukata yönelik kesintisiz tecellisini* ifade etmektedir. [128] Bu durum, aynı kökten türeyen kelimelerin farklı sîgalara (vezinlere) dökülerek nasıl özgün birer anlam inşasına dönüştüğünün en somut göstergesidir. **er-Rahmân** ismi, ilâhî rahmetin mü'min-kâfir ayrımı gözetmeksizin tüm mahlukatı kuşattığını ifade ederken; **er-Rahîm** ismi, bu rahmetin özellikle mü'minlere yönelik tecellisine delâlet etmektedir. Linguistik (dilbilimsel) açıdan anlam farklılaşması, bazen de mânaları birbirine yakın olan kelimelerin müterâdif (eş anlamlı) addedilmesinden kaynaklanır.

2.2.2. Kavramsal Ayırıcı Özellikler: Hamd ve Şükür Örneğinde Semantik Nüanslar

Linguistik (dilbilimsel) açıdan anlam farklılaşması, bazen de mânaları birbirine yakın olan kelimelerin müterâdif (eş anlamlı) addedilmesinden kaynaklanır. Bunun en bariz örneklerinden biri, Allah'a nispet edilen **hamd** ve **şükür** kavramları arasındaki nüanstır. Ebû Hilâl el-Askerî, bu iki kavram arasındaki mahiyet farkına şu şekilde dikkat çekmiştir:

> Şükür; nimet verenin şânını yüceltmek maksadıyla nimeti itirâf etmektir. Hamd ise, bir zatı yüceltmek için onun güzelliklerini zikretmektir ki bu, bir nimet karşılığı olabileceği gibi nimetten bağımsız olarak da tezahür edebilir. Şükür ise ancak bir nimet mukabilinde gerçekleştirilir.[129]

Bu bağlamda morfoloji (biçimbilim) disiplininden bahsedildiğinde, "morfem" terimine de değinmek icap etmektedir. Genel dilbilimdeki morfemler, yapısal

[128] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmâillah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.38-39-40.
[129] Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûk'ul-Lügaviyye,** Thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-Ilm ve's-Segâfe Yay., Kahire,1998, s.48-49.

farklılıklar arz etse de Arap dilinde de mevcuttur. Morfem, bir dilin anlam taşıyan en küçük birimidir. Örneğin, ''قلمي في حقيبتك'' cümlesinde beş ayrı morfem bulunmaktadır: (*قلم*) ve (*حقيبة*) birer leksik (sözcüksel) morfem iken; *(ي), (في)* ve *(ك)* ekleri morfolojik morfem sınıfına girer. Morfemler, bir birime bağlı (bağımlı) olabileceği gibi bağımsız (özgür) olarak da bulunabilirler. Örneğin cezm ve nasb edatları olan *(لم)* ve *(لن)* bağımsız morfemlerdir. Buna karşın, kelimenin temel anlamını değiştirmeksizin şahıs, sayı veya zamana delâlet ederek fiil-i muzâriyi inşa eden (*أ+ن+ي+ت*), diğer bir ifade ediş biçimiyle *eteyne* (*أتينة*) harfleri, birime bağlı çekim morfemleridir.[130]

Arap dilinde sayı, şahıs, cinsiyet, belirlilik (mârifelik) ve vezin gibi çeşitli morfem türleri bulunmaktadır. Bu çalışmada esas alınan unsur, **vezin morfemidir.** Zira kelimenin yapısı farklı sîgalara nakledildikçe, veznin sağladığı morfolojik kalıp üzerinden anlam da dönüşüme uğramaktadır. İsim ve fiil vezinleri olarak ikiye ayrılan bu kalıpların her biri, kendine has bir anlamsal fonksiyona sahiptir. Belirli bir zamana ve olaya delâlet eden fiil vezinleri, sülâsî ve mezîd formlar halinde çeşitlilik arz etmektedir.

Bu minvalde mezîd fiil kalıplarının (kalıpların girdiği yeni formların) üstlendiği temel anlamsal fonksiyonlar mevcuttur. Örneğin; *tef'îl* (*تفعيل*) vezni eylemin yoğunluğunu ve çokluğunu (teksîr) ifade ederken; *müfâ'ale* (*مفاعلة*) vezni genellikle müşâreket (işteşlik) anlamını karşılamaktadır.[131] Buna mukabil isim kalıpları ise; ism-i fâil ve ism-i mef'ûl gibi doğrudan fiil kökeninden türetilen ve morfolojik yapısı itibarıyla belirli bir sıfata delâlet eden vezinlerdir.

2.2.3. Fiil ve İsim Sîgalarının Ontolojik ve Semantik Farklılıkları

Arap dilinde isim ve fiil soylu kelimelerin anlamsal değerleri birbirinden farklılık arz eder. İsim; **sübût ve süreklilik** ifade ederken, fiil; **teceddüd**

[130] Gâzi Muhtar Tuleymât, **fî Ilmü'l-Lüga**, 2.Bas., Dâru Talâs Yay., Dımeşk, 2000, s.167-168.
[131] Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvî, **Şezâ'l-Urfi fî Fenni's-Sarf,** 12.Bas., Dâru'l-Kiyân Yay., Riyad, 1954, s.78-79.

(yenilenme), oluş ve zamana bağlı değişim bildirir.[132] Örneğin; bir isim cümlesi olan "خالد مجتهد" (Hâlid çalışkandır) ifadesi, çalışkanlık vasfının Hâlid için sabit ve yerleşik bir karakter olduğunu belirtirken; "يجتهد خالد" (Hâlid çalışıyor) fiil cümlesi, bu eylemin belirli bir zaman diliminde gerçekleştiğine ve yenilendiğine işaret eder. İsim ile fiil arasındaki bu mahiyet farkını belirleyen temel unsur, fiilin zamanla mukayyet (sınırlı) olmasıdır. Mâzi fiil geçmişe, muzâri fiil ise şimdiki veya gelecek zamana delâlet ederken; isim, zamanın dar kalıplarına hapsolmayan, daha genel, kapsamlı ve kuşatıcı bir sürekliliği temsil eder. Fiilin "hudûs" (sonradan oluş ve yinelenme) ifade etmesi, onun bu zamansal bağlılığından kaynaklanmaktadır. Misal olarak; "زيد منطلق" (Zeyd gitmiştir/gidicidir) denildiğinde, eylemin azar azar oluşuna dair bir vurgu yapılmaksızın "gitme" vasfı doğrudan özneye (fâil) sabitlenmiş bir nitelik olarak yüklenir. Bu kullanım, "زيد طويل" (Zeyd uzundur) cümlesinde olduğu gibi bir zâtî vasıf bildirir ve uzunluğun yenilenmesine değil, mevcudiyetine işaret eder.[133]

Bu linguistik farktan dolayı, bir varlığı **isim sîgasıyla** nitelemek, fiil sîgasıyla nitelemekten semantik açıdan çok daha kuvvetlidir. Zira isim, sıfatın mevsufa (nitelenene) bütünüyle yerleştiğini ve onda sabitleştiğini (istikrar) ifade eder. Nitekim "هو متعلم" (O muallimdir/ilim sahibidir) ifadesi, "هو يتعلم" (O öğreniyor) ifadesine kıyasla daha kesin, sarsılmaz ve köklü bir anlam taşımaktadır.[134] Esmâ-i Hüsnâ'nın büyük çoğunluğunun isim sîgalarında gelmesi de ilâhî sıfatların zât ile kāim, ezelî ve ebedî oluşunun morfolojik bir gereğidir.

2.3. Literatürde Tasnif Metotları ve Metodolojik Çerçeve

2.3.1. İştikâk Teorisi ve Esmâ-i Hüsnâ'nın Köken Yapısı

Bu bağlamda Arap dilinde isimler; **câmid** ve **müştak** olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Herhangi bir fiil kökünden türemeyen isimlere câmid isim (Örn: *taş, dirhem*) denilirken; bir fiil kökünden elde edilen isimlere ise müştak

[132] Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâʾilü'l-iʿcâz,** 1.Bas., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., Beyrut/Lübnan, 1988, s.133-134.
[133] Fâzıl Salih es-Sâmerrâî, **Meâni'l-Ebniye fi'l-Arabiyye,** 2.Bas., Dâru Ammâr Yay., Amman, 2007, s.9-10.
[134] Fâzıl Salih es-Sâmerrâî, a.g.e., s.14.

(türemiş) isimler denilmektedir (Örn: *âlim, tâlib*). Arap gramerinde müştak isimler on kategoride ele alınmaktadır: İsm-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, mübalağalı ism-i fâil, ism-i tafdîl, ism-i zaman, ism-i mekân, mîmli masdar, sülâsî mücerred dışındaki fiillerin masdarları ve ism-i âlet.[135] Her mu'rab ismin, kendisine kıyas edilebileceği bir vezni (ölçüsü) mevcuttur. Misal olarak, *faras* (فَرَس) kelimesinin vezni *fe'al* (فَعَل) sîgasıdır. Şayet sülâsî kök üzerine aslî bir harf daha eklenerek rubâî bir yapı teşekkül ederse; *f-a-l* (ف-ع-ل) veznindeki "lâm" harfi tekrarlanarak vezin genişletilir. *Dirhem* (درهم) kelimesinin *fi'lel* (فعلل) vezniyle kıyaslanması bu duruma örnektir.[136] Kelimenin bünyesinde aslî harflerin dışında bir ilave (zâid harf) bulunması durumunda ise; söz konusu fazlalık doğrudan vezne de yansıtılmaktadır. Nitekim *dârib* (ضارب) kelimesinde köke eklenen "elif" harfi, vezinde de karşılığını bularak kelimeyi *fâ'il* (فاعل) sîgasına dönüştürmektedir.[137]

Abdülkâhir el-Bağdâdî, isimlerin bu morfolojik yapısına dair filologların görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır: İsimler; aslî harfleri bakımından sülâsî, rubâî ve humâsî (üçlü, dörtlü, beşli) olmak üzere üç sınıftır. *Yed* (يد) veya *dem* (دم) gibi iki harften müteşekkil görünen isimler ise aslen sülâsîdir; ancak üçüncü harfleri hazfedildiği (düşürüldüğü) için iki harfli olarak istimal edilmektedirler. Dolayısıyla aslî harf sayısı beşi geçen bir isim türü mevcut değildir. Nitekim Esmâ-i Hüsnâ literatürü tetkik edildiğinde, bu isimlerin tamamının sülâsî (üç harfli) asıllardan türediği müşahede edilmektedir.

Üç harften fazla görünen isimlerdeki ek harfler ise kelimenin köküne değil, sîganın gerektirdiği zâid harflere delâlet eder. Örneğin; *muktedir* (مقتدر) ismi, her ne kadar beş harfli görünse de, kelimenin kökünü *k-d-r* (ق-د-ر) harfleri oluşturmakta; diğer harfler ise kelimenin sîga (ifti'âl) özelliğinden dolayı köke sonradan ilave edilmiş bulunmaktadır.[138]

---

[135] Mustafa el-Ğalâyînî, **Câmiu'd-Durusi'l-Arabiyye**, 28.Bas., c.1, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., Beyrut, 1993, s.5-6.
[136] Mustafa el-Ğalâyînî, **Câmiu'd-Durusi'l-Arabiyye**, 28.Bas., c.1, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., Beyrut, 1993, s.7-8.
[137] Mustafa el-Ğalâyînî, **a.g.e.,** s.8.
[138] Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, **Usulü'd-Dîn**, 1.Bas., Medresetü'l-İlahiyyât bidâru'l-Fünûni't-Türkiyye Yay.,İstanbul, 1927, s.117.

2.3.2. Esmâ-i Hüsnâ Literatüründe Tasnif Metotları ve Kategorizasyon

Çalışmamızın esasını teşkil eden morfolojik kategorizasyon sistemine geçmeden evvel, bu sahada eser telif etmiş âlimlerin rivayetlerde geçen doksan dokuz ismi muhtelif yöntemlerle tasnif ettikleri görülmektedir. Söz konusu tasnif usullerine kısaca şu şekilde değinilebilir: Esmâ-i Hüsnâ literatürünün teşekkülünden itibaren, isimlerin belirli bir sistem dahilinde kategorize edilmesi bir gelenek halini almıştır. Mevcut eserler tetkik edildiğinde; her müellifin benimsediği yöntemin, isimlerin ihtiva ettiği çok boyutlu anlam dünyasına ve müellifin kendi teolojik/linguistik bakış açısına göre şekillendiği müşahede edilmektedir. Bu yaklaşımlardan **ilki;** *el-Cevâhirü'l-mudiyye* eserinde teknik bir yöntem benimseyen Abdülkâdir el-Kureşî'nin, isimleri alfabetik olarak (elif harfinden yâ harfine kadar) sıraladığı kategorizasyon biçimidir.[139] **İkinci yöntem** ise, Esmâ-i Hüsnâ'nın muhteva (içerik) bakımından tasnif edilmesidir ki bu da genellikle *zâtî* ve *subûtî* sıfatlar ekseninde şekillenmektedir. Bu türün ilksel örneklerinden biri olarak Ebû Hanîfe'yi zikretmek mümkündür; nitekim o, sıfatları *zâtî* ve *fiilî* olmak üzere iki ana kategoriye ayırmıştır.[140] Benzer bir yaklaşımı benimseyen Beyhakî ise *zâtî* ve *fiilî* sıfat taksimatını muhafaza etmekle birlikte, bu başlıklar altında *aklî* ve *haberî* sıfatları da kapsayan daha geniş bir taksimat şeması oluşturmuştur.[141]

Gazzâlî'nin Esmâ-i Hüsnâ tasnifine bakıldığında; isimlerin mânâya delâletleri bakımından on farklı kategoriden oluşan kapsamlı bir şema sunduğu müşahede edilmektedir.[142] Öte yandan ilâhî sıfatları kendilerine has bir metodolojiyle ele alan Mu'tezile kelâmcıları, bu sıfatları dört ana başlık altında tasnif etmişlerdir. "Nefsî, selbî, mânâ ve mânevî" olarak adlandırılan bu kategorilerden ilki olan **nefsî sıfatlar**, yalnızca Allah'ın zâtına nispet edilen "vücûd" kavramını ihtiva eder. Bu yaklaşıma

---

[139] Abdülkâdir el-Kureşî, **el-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye,** Thk. Abdülfettâh Muhammed el-Huluv, c.1, 2.Bas., Dâru Hicr Yay., Giza, 1993, s.21-22.
[140] Muhammed Aruçi, **el-Esma ve's-Sıfat Fimâ Beyne Ulemâi's-Selefi ve ehlü'l-İ'tizâl**, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 1, İstanbul, 1997, s.33.
[141] Ahmed b. Atiyye b. Ali el-Gamîdî, **el-Beyhakî ve Mevkıfuhu mine'l-İlahiyyât**, (Doktora Tezi), Medine, s.150/151.
[142] Muhammed el-Gazzalî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.157-159.

göre Allah, herhangi bir illet ile muallel (nedenli) olamayacağı için *vâcibü'l-vücûd* vasfına haiz yegâne varlıktır. **Selbî sıfatlar** kategorisinde ise; Allah'ın zâtına nispeti mümkün olmayan nitelemelerin nefyedilmesi (dışlanması) esas alınmış; bu çerçevede *bekâ, kıdem, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî* ve *vahdâniyet* kavramları ele alınmıştır. Mu'tezile'nin aynı zamanda "vücûdiyye" olarak isimlendirdiği **mânâ sıfatları** grubu; *kudret, irâde, ilim, hayat, sem', basar* ve *kelâm* olmak üzere yedi temel sıfattan teşekkül etmektedir. Bu sıfatların bu şekilde isimlendirilmesindeki temel sâik, "tevhîd" ilkesini muhafaza etme düşüncesidir. Zira her bir sıfatın Allah'ın zâtına zâid (eklenmiş) bir mânâ ifade etmesi, kadîm varlıkların çoğalması (taaddüd-i kudemâ) endişesini beraberinde getirmektedir. **Mânevî sıfatlar** kategorisi ise, mânâ grubundaki yedi sıfatın zâtla kâim oluşunu ifade eden "kādir, âlim, bâsir, hayy, semî', mürîd ve mütekellim" formlarından oluşmaktadır.[143] Bu sîgaların kullanımı, sıfatın zât üzerindeki sürekliliğini ve o vasfın zât ile özdeşleştiğini morfolojik bir süreklilikle ifade etmektedir. Esmâ-i Hüsnâ tasnifinde öne çıkan **üçüncü yöntem** ise **sarf ve nahiv ilimleri** ekseninde şekillenen kategorizasyondur. Müstakil ve kapsayıcı bir metodoloji olarak **Abdülkâhir el-Bağdâdî**, ilâhî sıfatları morfolojik (sarfî) bir yöntemle tasnif etmiştir.[144] Nitekim müellif, *el-Esmâ ve's-Sıfat* adlı eserinde hem alfabetik hem de dilbilimsel kriterlere dayalı bu ikili yapıyı eş zamanlı olarak kullanmıştır.

2.3.3. Çalışmanın Metodolojik Esasları ve Sîga Fonksiyonları

Esmâ-i Hüsnâ'nın morfolojik metotla kategorize edilmesi neticesinde; ilâhî isimlerin ağırlıklı olarak *ism-i fâil*, *sıfat-ı müşebbehe, mübalağalı ism-i fâil, masdar* ve *en-nisbe bi's-sîga* kalıplarında tecelli ettiği görülmektedir. Çalışmamızın uygulama safhasında esas alınacak olan bu morfolojik kalıplar ve delâlet ettikleri anlamsal fonksiyonlar şu şekildedir:[145]

---

[143] Ahmed b. Atiyye b. Ali el-Gamîdî, **el-Beyhakî ve Mevkıfuhu mine'l-İlahiyyât**, (Doktora Tezi), Medine, s.149/150.
[144] Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, **Usulü'd-Dîn**, 1.Bas., Medresetü'l-İlahiyyât bidâru'l-Fünûni't-Türkiyye Yay.,İstanbul, 1927, s.116-117.
[145] Ahmed Ömer Muhtar, **Esmâullahi'l-Hüsnâ:Dirâse fî binyetihâ ve delâletihâ**, Mektebetü'l-Üsra/Alemü'l-Kütüb Yay., Kahire, 2000, s.93.

İsm-i Fâil: Eylemin fâil ile kâim olduğunu, süreklilik arz eden bir yenilenmeyi (teceddüd) ve oluşu (hudûs) ifade eder.[146]

Mübâlağalı İsm-i Fâil: Vasfın yoğunluğunu, niteliğin çokluğunu (teksîr) ve anlamın pekiştirilmesini (te'kid) temsil eder.[147]

Sıfat-ı Müşebbehe: Nitelenen vasfın zâtta sabit olduğunu, değişmezliğini ve kesintisiz bir devamlılığı (sübût) gösterir.[148]

Masdar: Zaman ve şahıs kaydı olmaksızın, bir varlığın özündeki yalın anlamı ve mahiyeti ifade eder.[149]

Bu kuramsal çerçeve ve siga fonksiyonları doğrultusunda, çalışmanın üçüncü bölümünde her bir isim ait olduğu morfolojik kategori altında müstakil olarak analiz edilecektir.

2.3.3.1. İsm-i Fâil

Sözlükte eylemi gerçekleştiren özneyi ifade eden ism-i fâil; terim olarak fiilden türetilen, süreklilik arz etmeksizin fiilin delâlet ettiği işi yapan veya o vasfı üzerinde taşıyan etken sıfat-fiili karşılamaktadır. Müştak (türemiş) bir isim kategorisinde değerlendirilen bu form, sülâsî mücerred fiillerde *fâ'il* (فاعل) vezninde gelmektedir.[150] Sülâsî mücerred dışındaki (mezîd) fiillerde ise ism-i fâil sîgası; mâlûm muzâri fiilin başındaki muzâraat harfinin ötreli bir mîm (م) harfine ibdâl edilmesi ve sondan bir önceki harfin kesrelenmesi suretiyle elde edilmektedir.

[146] Fâzıl Salih es-Sâmerrâî, **Meâni'l-Ebniye fi'l-Arabiyye,** 2.Bas., Dâru Ammâr Yay., Amman, 2007, s.41-42.
[147] Fâzıl Salih es-Sâmerrâî, **a.g.e**., s.92-93
[148] Fâzıl Salih es-Sâmerrâî, **a.g.e**., s.65.
[149] Mustafa el-Ğalâyînî, **Câmiu'd-Durusi'l-Arabiyye**, 28.Bas., c.1, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., Beyrut, 1993, s.160.
[150] Mustafa Meral Çörtü, **Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv-Edatlar**, 13.Bas., İfav Yay., İstanbul, 2011, s.165. ; Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvî, **Şezâ'l-Urfi fi Fenni's-Sarf,** 12.Bas., Dâru'l-Kiyân Yay., Riyad, 1954, s.121.; Abduh er-Râcihî, **et-Tatbîku's-Sarfî,** Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye Yay., İskenderiye, 1992, s.73.

Nitekim *muntalik* (مُنْطلِق) ismi, söz konusu morfolojik dönüşümün mezîd formdaki tipik bir örneğidir.[151]

Arap Dilinde isim soylu kelimeler genel olarak sübûta (sabitlik ve yerleşiklik) delâlet etse de, bu delâletin kuvvet derecesi sîgalar arasında değişkenlik arz etmektedir. Bu noktada ism-i fâil; gerek morfolojik gerekse anlambilimsel açıdan sıfat-ı müşebbehe ve mübalağa vezinlerinden ayrılmaktadır. Her ne kadar el-Ferrâ ve Kûfe dil ekolü ism-i fâili "fiil" kategorisinde değerlendirmiş olsalar da, yaygın kabul gören yaklaşım bu formun fiil ile isim (özellikle sıfat-ı müşebbehe) arasında ara bir konumda (berzah) yer aldığı yönündedir. Zira ism-i fâil, özneyi niteleme işlevini fiil kökenli bir iş/oluş üzerinden gerçekleştirmek üzere vaz' edilmiştir. Anlambilimsel bir tahlil yapıldığında fiilin; zamanla mukayyet bir yenilenme (teceddüd) ve sonradan oluşa (hudûs) işaret ettiği görülür. İsm-i fâil sîgası ise fiilden daha kalıcı ve devamlı bir niteliğe sahip olmakla birlikte, sübût noktasında sıfat-ı müşebbehe derecesine ulaşamamaktadır. Örneğin "kâim" (قائم) vasfı; "kame" (قام) ve "yekūmü" (يقوم) fiillerine kıyasla eylemde bir istikrar bildirse de; bu durum "tavîl" (طويل) veya "kasîr" (قصير) gibi sıfat-ı müşebbehe formlarındaki zâtî ve ayrılmaz sürekliliği karşılayamaz.

Zira ayakta (kâim) olan birinin bu vasfından ayrılıp oturması mümkünken, uzun veya kısa boylu birinin bu sıfatlardan tecerrüd etmesi düşünülemez. Bu sebeple sıfat-ı müşebbehe, sübûtun ontolojik derecesi bakımından ism-i fâilden daha üst bir mertebede yer almaktadır.[152] Arap dili morfolojisinde fiilden isme geçişin en yalın ve dinamik formunu temsil eden ism-i fâil sîgası, sülâsî mücerred fiillerden kıyasî olarak fâ'il (فاعل) vezninde türetilmektedir. Esmâ-i Hüsnâ literatüründe bu köken ve

---

[151] Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvî, **Şezâ'l-Urfi fi Fenni's-Sarf,** 12.Bas., Dâru'l-Kiyân Yay., Riyad, 1954, s.121.; Muhammed b. Abdürrahîm el-Ömerî el-Meylânî, **Şerhu'l-Muġnî fi'n-Nahv**, tahk. Nihâd el-Berka'î - Mehdî Lechevî, 1.Bas., Seyda Kitabevi Yay., Diyarbakır, 2011, s.149.

[152] Fâzıl Salih es-Sâmerrâî, **Meâni'l-Ebniye fi'l-Arabiyye,** 2.Bas., Dâru Ammâr Yay., Amman, 2007, s.41-42. ; Ahmed Ömer Muhtar, **Esmâullahi'l-Hüsnâ:Dirâse fi binyetihâ ve delâletihâ**, Mektebetü'l-Üsra/Alemü'l-Kütüb Yay., Kahire, 2000, s.93 ; İbn Hişâm el-Ensârî, **Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dârü'l-Fikr Yay., Beyrut, ty., c. III, s. 216-217 ; Mustafa el-Ğalâyînî, **Câmiu'd-durusi'l-Arabiyye**, 28.Bas., c.1, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., Beyrut, 1993, s.178.; Muhammed b. Abdürrahîm el-Ömerî el-Meylânî, **Şerhu'l-Muġnî fi'n-Nahv**, tahk. Nihâd el-Berka'î - Mehdî Lechevî, 1.Bas., Seyda Kitabevi Yay., Diyarbakır, 2011, s.149-150.

kalıp özellikleri doğrultusunda tecelli eden, ilâhî zâtın etkenliğini ve eylemsel sürekliliğini doğrudan bildiren isimler şu şekildedir:

Tablo 2.1: İsm-i Fâil Sîgasındaki Esmâ-i Hüsnâ (Sülâsî Mücerred)

No	Arapça	Türkçe	Kök Harfleri	Sîgası/Morfolojik Yapısı
1	البارئ	el-Bârî	ب-ر-أ	Fâ‘il (Mehmûz)
2	الباسط	el-Bâsit	ب-س-ط	Fâ‘il (Sâlim)
3	الباقي	el-Bâkî	ب-ق-ي	Fâ‘il (Nâkıs)
4	الخالق	el-Hâlik	خ-ل-ق	Fâ‘il (Sâlim)
5	الضار	ed-Dârr	ض-ر-ر	Fâ‘il (Mudaaf)
6	القابض	el-Kâbıd	ق-ب-ض	Fâ‘il (Sâlim)
7	القادر	el-Kâdir	ق-د-ر	Fâ‘il (Sâlim)
8	الواحد	el-Vâhid	و-ح-د	Fâ‘il (Misâl)
9	الوارث	el-Vâris	و-ر-ث	Fâ‘il (Misâl)
10	الواسع	el-Vâsi’	و-س-ع	Fâ‘il (Misâl)
11	الوالي	el-Vâlî	و-ل-ي	Fâ‘il (Lefif-i Mefrûk)

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur.

Tablo 2.2: Mezîd Kalıplardaki İsm-i Fâil Sîgasındaki Esmâ-i Hüsnâ

No	Arapça	Türkçe	Kök Harfleri	Sîgası/Morfolojik Yapısı
1	المعيد	el-Mu‘îd	ع-و-د	İf‘âl
2	المحيي	el-Muhyî	ح-ي-ي	İf’âl
3	المقتدر	el-Muktedir	ق-د-ر	İfti‘âl
4	المصور	el-Musavvir	ص-و-ر	Tef’îl
5	المبدئ	el-Mübdi	ب-د-ء	İf’âl
6	المهيمن	el-Müheymin	ه-ي-م-ن	Fa‘lele (Rubâî)
7	المؤمن	el-Müm’in	أ-م-ن	İf’âl
8	المميت	el-Mümît	م-و-ت	İf’âl

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur.

2.3.3.2. Mübâlağalı İsm-i Fâil

Bir varlıkta veya zatta, belirli bir vasfın ya da niteliğin sıradan sınırların ötesinde, aşırı ve yoğun bir derecede bulunduğunu gösteren; fiilden türetilmiş sıfat cinsinden isimler “mübâlağalı ism-i fâil” olarak adlandırılmaktadır. Klasik sarf

literatüründe bu kalıplara "mübâlağa sîgası" da denilmektedir.[153] Söz konusu formlar, esasta oluş ve bozuluşta (kevn) meydana gelen eylemsel fazlalığa, niteliksel yoğunluğa ve niceliksel çokluğa delâlet etmesi amacıyla mevcut ism-i fâil sîgasının morfolojik bir dönüşüme (tahvil) uğratılmasıyla elde edilir.

Bu dilbilimsel dönüşüm neticesinde, kelimenin semantik evrenine "çok, pek çok, mütemadiyen, dâima ve mübalağalı" nev'inden aşırılık ve süreklilik bildiren anlam katmanları dâhil olmaktadır.[154]

Arap dili morfolojisinde mübâlağalı ism-i fâil teşkili için kullanılan pek çok sîga mevcut olmakla birlikte, işlevsel açıdan öne çıkan başlıca semantik vezinler ve fonksiyonları şu şekilde tasnif edilebilir:[155]

1. Fa''âl (فَعَّال) Vezni: Bir eylemin fail tarafından mübalağalı, çokça ve yoğun bir biçimde meydana getirildiğine delâlet eder; *'allâm* (عَلَّام - çok bilen) örneğinde olduğu gibi.

2. Mif'âl (مِفْعَال) Vezni: Fiilin fâilde bir seciye, süreklilik veya âdet haline geldiğini ifade eder; *mı'târ* (مِعْطَار - çok güzel koku sürünen) örneğinde olduğu gibi.

3. Mif'îl (مِفْعِيل) Vezni: Eylemin sürekliliğine ve fâilin o fiildeki maharetine işaret eder; *miskîn* (مِسْكِين - çok çaresiz/hareketsiz kalan) örneğinde olduğu gibi.

4. Mif'al (مِفْعَل)Vezni: Anlambilimsel açıdan *mif'âl* vezniyle eş değer bir yoğunluğa delâlet eder; *mibrad* (مِبْرَد - çok üşüten) örneğinde olduğu gibi.

---

[153] Mustafa Meral Çörtü, **Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv-Edatlar**, 13.Bas., İfav Yay., İstanbul, 2011, s.172. ; Muhammed el-Antâkî, **el-Muhît fî Usûli'l-Arabiyye**, 3.Bas., c.1, Dâru'ş-Şark el-Arabî Yay., Beyrut, s.242.

[154] Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvî, **Şezâ'l-Urfi fî Fenni's-Sarf,** 12.Bas., Dâru'l-Kiyân Yay., Riyad, 1954, s.121.; Abduh er-Râcihî, **et-Tatbîku's-Sarfî,** Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye Yay., İskenderiye, 1992, s.75-76.; Mustafa Meral Çörtü, **a.g.e.**, 13.Bas., İfav Yay., İstanbul, 2011, s.172.

[155] Fâzıl Salih es-Sâmerrâî, **Meâni'l-Ebniye fî'l-Arabiyye,** 2.Bas., Dâru Ammâr Yay., Amman, 2007, s.92-108. (bu hususta geniş bilgi için "Ebniyetü'l-mübâlağa أبنية المبالغة" bahsine bakınız).; Mustafa Meral Çörtü, **a.g.e.**, 13.Bas., İfav Yay., İstanbul, 2011, s.172-174.; Mustafa el-Ğalâyînî, **Câmiu'd-durusi'l-Arabiyye**, 28.Bas., c.1, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., Beyrut, 1993, s.193. ; İbn Hişâm el-Ensârî, **Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dârü'l-Fikr Yay., Beyrut, ty., c. III, s. 219.(bu hususta geniş bilgi için "İ'mâlü İsmi'l-Fâil ve Mübâlağatuhû إعمال اسم الفاعل ومبالغته " bahsine bakınız.)

5. Fa‘ûl (فَعُول) Vezni: Bir fiilin fâil tarafından süreklilik arz edecek şekilde, dâima yapıldığına işaret eder; *ğasûl* (غَسُول - çokça yıkayan) örneğinde olduğu gibi.

6. Fâ‘ûl (فَاعُول) Vezni: Genel olarak alet isimlerinin vaz'ında kullanılmakla birlikte mübâlağa anlamı da ihtiva eder; *sâtû r*(سَاطُور - çok kesen/satır) örneğinde olduğu gibi.

7. Fa‘il (فَعِل) Vezni: Esasen sıfat-ı müşebbehe kalıplarından biri olmakla birlikte, fâilde yerleşik bir huya ve âdet haline gelen durumlara delâlet ettiğinde mübâlağa formuna dahil olur; *hazir* (حَذِر - pek sakınan/tetikte olan) örneğinde olduğu gibi.

8. Fa‘îl (فَعِيل) Vezni: Köken itibarıyla sıfat-ı müşebbehe vezni olmasına karşın, belirli semantik bağlamlarda mübâlağalı ism-i fâil anlamı kazanır. Bu kalıpta, işin zorluğu ve çokça tekrarı, sahibinin mizacında kalıcı bir meleke halini almış kabul edilir; *rahîm* (رَحِيم - çok merhamet eden) ve *‘alîm* (عَلِيم - çok bilen) örneklerinde olduğu gibi.

9. Fi‘‘îl (فِعِّيل) Vezni: Sıfatın fâildeki tecellisinin en üst düzeyde ve sarsılmaz bir nitelikte meydana geldiğini gösterir; *sıddîk* (صِدِّيق - bütünüyle sadık/hiç yalan söylemeyen) örneğinde olduğu gibi.

10.Ziyâde Tâ (ة) ile Yapılan Mübâlağa (المبالغة بزيادة التاء) Vezni: Mevcut bir mübâlağa sîgasının ifade ettiği anlam yoğunluğunu daha da zirveye taşımak amacıyla kelimenin sonuna tâ-yı marbûta eklenmesiyle elde edilen formdur; *‘allâme* (عَلَّامَة - çok üstün bilgisini her tarafa yayan) örneğinde olduğu gibi.

Söz konusu mübâlağa vezinlerinin genel morfolojik özellikleri; çoğunlukla müteaddî (geçişli) ve sülâsî mücerred fiillerden türetilmeleridir. Ayrıca bu vezinlerde eril (müzekker) ve dişil (müennes) ayrımı gözetilmeksizin ortak bir dilsel form

kullanılır. Bahse konu lafızlar Allah'a nisbet edildiğinde, zâtın mutlak ve sonsuz eylemselliğini bildiren ilâhî sıfatlar olarak işlev görürler.[156]

Esmâ-i Hüsnâ literatüründe mübâlağalı ism-i fâil sîgasında varlık bulan ilâhî isimler, yapısal ve anlambilimsel bütünlüğü sağlamak amacıyla şu şekilde tablolaştırılabilir:

Tablo 2.3: Mübâlağalı İsm-i Fâil Sîgasındaki Esmâ-i Hüsnâ

No	Arapça	Türkçe	Kök Harfleri	Sîgası/Morfolojik Yapısı
1	الرحمان	er-Rahmân	ر-ح-م	Fa'lân
2	الرحيم	er-Rahîm	ر-ح-م	Fa'îl
3	الحكيم	el-Hakîm	ح-ك-م	Fa'îl
4	الحليم	el-Halîm	ح-ل-م	Fa'îl
5	الحميد	el-Hamîd	ح-م-د	Fa'îl
6	الخبير	el-Habîr	خ-ب-ر	Fa'îl
7	العليم	el'Alîm	ع-ل-م	Fa'îl
8	الغفار	el-Gaffâr.	غ-ف-ر	Fa''âl
9	الغفور	el-Gafûr.	غ-ف-ر	Fa'ûl
10	الجبار	el-Cebbâr	ج-ب-ر	Fa''âl
11	القدوس	el-Kuddûs	ق-د-س	Fu''ûl
12	المتين	el-Metîn	م-ت-ن	Fa'îl
13	الملك	el-Melik	م-ل-ك	Fa'il
14	البديع	el-Bedî'	ب-د-ع	Fa'îl

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur.

Bu bağlamda, sıfat-ı müşebbehe ile mübâlağalı ism-i fâil sîgaları arasında müşterek olarak kullanılan fa'îl (فعيل) (*rahîm, semî', 'alîm, hakîm, habîr, rakîb, halîm, bedî', basîr, serî', hafîz*) ve fa'ûl (فعول) (*ğafûr, şekûr*) vezninde gelen lafızların hangi morfolojik gruba dâhil edilerek ayırt edileceği hususunda Arap dilcileri arasında tam bir görüş birliği sağlanamamıştır. Ancak söz konusu lafızların

[156] Mustafa Meral Çörtü, **Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv-Edatlar**, 13.Bas., İfav Yay., İstanbul, 2011, s.174.

tasnifinde ve semantik ayrımında akademik açıdan kabul görmüş iki temel norm/ölçüt kullanılmaktadır:[157]

1. Semantik Delâlet (Mânanın Esas Alınması): Eğer bu vezinlerde gelen lafızlar zâtta kalıcılık, süreklilik ve yerleşiklik (sübût) ifade ediyorsa "sıfat-ı müşebbehe"; fiildeki eylemin çokluğu, zaman içinde tekrarlanması veya yoğun bir biçimde vâki olması durumuna delâlet ediyorsa "mübâlağalı ism-i fâil" olarak değerlendirilir.

2. Sözdizimsel Yapı (Lâzım-Müteaddî Ölçütü): Kelimenin türediği fiilin geçişlilik durumuna bakılır. Şayet lafız lâzım (geçişsiz) bir fiilden iştikâk etmişse sıfat-ı müşebbeheye;

müteaddî (geçişli) bir fiilden iştikâk etmişse mübâlağalı ism-i fâil sîgasına nispet edilmesi dilbilimsel açıdan daha uygun kabul edilir.

Bu lafızların hangi vezne delâlet ettiği hususundaki ihtilaf, elbette ki el-Esmâü'l-Hüsnâ'da yer alan ilâhî sıfatları da doğrudan kapsamaktadır. Söz konusu iki temel ölçüt (semantik delâlet ve sözdizimsel yapı) muvacehesinde, müşterek vezindeki esmâ lafızlarının kök fiil karakterleri ve morfolojik aidiyet gerekçeleri şu şekilde tahlil edilmektedir:[158]

1. Celîl (جَلِيل): *Darabe* babından lâzım (geçişsiz) bir fiilden türetilmiştir. Bünyesinde barındırdığı fiilin geçişsiz karakteri ve zâttaki mutlak yüceliğe/sübûta delâlet etmesi yönüyle **Sıfat-ı Müşebbehe** kategorisinde değerlendirilmesi dilbilimsel açıdan esas kabul edilmiştir.

2. Hasîb (حَسِيب): *Nasara* **(**نصر*)* babından müteaddî (geçişli) veya *Azume* (عظم) babından lâzım (geçişsiz) fiil kalıplarına dayanır. İştikâk ettiği fiilin geçişli kabul edilmesi durumunda **Mübâlağalı İsm-i Fâil**; geçişsiz kabul edilmesi

---

[157] Ahmed Ömer Muhtar, **Esmâullahi'l-Hüsnâ:Dirâse fî binyetihâ ve delâletihâ,** Mektebetü'l-Üsra/Alemü'l-Kütüb Yay., Kahire, 2000, s.96/97. Müşterek vezindeki sîgaların anlambilimsel ve sözdizimsel açıdan tahlili hakkında geniş bilgi için zikri geçen eserin **"Sâlisen: el-Hükmü 'ale'ṣ-ṣıyahi'l-müştereketi beyne's-sıfati'l-müşebbeheti ve sıyağı'l-mübâlağati" (ثالثًا: الحكم على الصيغ المشتركة بين الصفة المشبهة وصيغ المبالغة)** bahsine bakınız.

[158] Ahmed Ömer Muhtar, **a.g.e.**, Mektebetü'l-Üsra/Alemü'l-Kütüb Yay., Kahire, 2000, s.98.

durumunda ise zâttaki yerleşik asâlete işaret ettiği için **Sıfat-ı Müşebbehe** vasfını kazanır.

3. Hafîz (حَفِيظ): *Alime* (علم) babından müteaddî (geçişli) bir fiilden iştikâk etmiştir. Fiilin bu geçişli yapısı, muhafaza etme eyleminin nesneye (korunana) yönelik aktif bir eylemsellik barındırdığını gösterdiğinden **Mübâlağalı İsm-i Fâil** sîgasına dâhildir.

4. Rahîm (رَحِيم): *Alime* (علم) babından müteaddî (geçişli) bir fiilden türemiştir. Özündeki merhamet sıfatının mahlûkata yönelik aktif, yoğun ve kesretli tecellilerine delâlet etmesi yönüyle semantik açıdan **Mübâlağalı İsm-i Fâil** olarak tasnif edilir.

5. Raşîd (رَشِيد): *Nasara* **(**نصر*)* veya *Alime* (علم) babından gelen lâzım (geçişsiz) bir fiile dayanır. Rüşd ve doğru yolu bulma sıfatının fâildeki yerleşik, kalıcı ve sarsılmaz durumunu bildirdiğinden **Sıfat-ı Müşebbehe** grubunda yer alır.

6. Semî‘ (سَمِيع): *Alime* (علم) babından müteaddî (geçişli) bir fiilden türetilmiştir. İşitme eyleminin her an, her sesi ve her şeyi kuşatacak boyuttaki zamansal çokluğuna ve mutlak aktifliğine delâlet etmesi sebebiyle **Mübâlağalı İsm-i Fâil** sîgasıdır.

7. ‘Azîz / ‘Azîm (عَزِيز / عَظِيم): *Darabe* (ضرب) veya *Nasara* **(**نصر*)* babından gelen lâzım (geçişsiz) fiillerden iştikâk etmişlerdir. İzzet ve azametin fâilin zâtında mutlak, zamansız ve kalıcı bir şekilde yerleştiğini (sübût) ifade etmeleri sebebiyle **Sıfat-ı Müşebbehe** niteliğindedirler.

8. ‘Alîm (عَلِيم): Müteaddî (geçişli) bir fiilden türetilmiştir. İlmin bilinen şeylere (malûmâta) yönelik sınırsız, zamansız, her an yenilenen kuşatıcılığını ve yoğunluğunu gösterdiğinden sözdizimsel açıdan **Mübâlağalı İsm-i Fâil** kabul edilir.

9. ‘Alî (عَلِيّ): *Nasara* **(**نصر*)* veya *Alime* (علم) babından lâzım (geçişsiz) bir fiile dayanır. Ulvîlik ve yükseklik sıfatının zâttaki kalıcı, zamandan münezzeh ve yerleşik yapısını bildirmesi yönüyle morfolojik olarak **Sıfat-ı Müşebbehe** statüsündedir.

2.3.3.3.Sıfatı-Müşebbehe

İsm-i fâil nev'inden olmakla birlikte; türediği fiilin ifade ettiği güzellik, çirkinlik, sakatlık, kusur veya psikolojik/hissî durumların fâilde geçici olmaksızın yerleşik, kalıcı ve sürekli bir nitelik (seciye) kazandığına delâlet eden müştak lafızlardır. Bu sîgalar, tabiatları gereği umumiyetle lâzım (geçişsiz) fiillerden iştikâk ederler.[159] Sıfat-ı müşebbehenin temel semantik karakteri "sübut" (özde yerleşiklik ve süreklilik) esasına dayanır. Nitekim *cemîl* (güzel), *tavîl* (uzun) ve *kerîm* (cömert) lafızlarında açıkça görüldüğü üzere, bu vasıflar fâile anlık olarak değil, kalıcı birer sıfat olarak nispet edilir.

Şayet bu kalıcı vasıfların süreklilikten sıyrılarak anlık bir oluş veya yenilenme (teceddüd) ifade etmesi istenir ise lafzın sıfat-ı müşebbehe kalıbından ism-i fâil sîgasına dönüştürülmesi gerekir; bu durumda kalıcı cömertliği ifade eden *kerîm* vasfı, anlık cömertlik eylemini bildirmek üzere *kârim* (كارم) formunu alır.[160] Sıfat-ı müşebbehe ile ism-i fâil arasında semantik ve sözdizimsel açıdan köklü farklar mevcuttur. Morfolojik düzlemde sıfat-ı müşebbehe yalnızca sülâsî (üç harfli) fiillerden ve çoğunlukla semâî (işitsel/sözlüksel) belirli kalıplarla üretilirken; ism-i fâil hem sülâsî hem de mezîdün fîh fiillerden belirli ve kıyâsî (kurallı) formüllerle tasrif edilir. Zaman ve mânaya delâletleri bakımından ism-i fâil, eylemin zaman içinde yenilenmesini (teceddüd) ve sürekliliğini bildirirken; sıfat-ı müşebbehe değişmeyen bir yerleşikliği (sübût) vaz' eder. Keza ism-i fâil semantik olarak geçmiş, hâl ve gelecek zamanların tamamını kapsayabilecek bir esnekliğe sahipken; sıfat-ı müşebbehe doğası gereği şimdiki zamana bitişik mutlak ve geniş bir geçmiş zamanı ihata eder. İştikâk yönünden de ism-i fâil hem lâzım hem müteaddî fiillerden

[159] Mustafa Meral Çörtü, **Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv-Edatlar**, 13.Bas., İfav Yay., İstanbul, 2011, s.170.
[160] Fâzıl Salih es-Sâmerrâî, **Meâni'l-Ebniye fi'l-Arabiyye,** 2.Bas., Dâru Ammâr Yay., Amman, 2007, s.65.; Muhammed b. Abdürrahîm el-Ömerî el-Meylânî, **Şerhu'l-Muġnî fi'n-Nahv**, tahk. Nihâd el-Berka'î - Mehdî Lechevî, 1.Bas., Seyda Kitabevi Yay., Diyarbakır, 2011, s.154-155.

türetilebilirken, sıfat-ı müşebbehe -istisnalar hariç- umumiyetle lâzım fiillerden türetilmektedir.[161]

Arap dili morfolojisinde sıfat-ı müşebbehe için kullanılan, kullanım sıklığı ve yapısal özellikleri bakımından öne çıkan 12 temel vezin ve bunların transkripsiyonlu formları şu şekildedir:[162]

1. Ef'al - Fa'lâ' (أَفْعَل - فَعْلاء): Genellikle renk, sakatlık, kusur veya fiziksel süs bildiren lafızlar için kullanılır.

2. Fa'lân - Fa'lâ (فَعْلان - فعلى): Genellikle geçici içsel durumlar, açlık, susuzluk veya doluluk bildiren kalıptır.

3. Fa'al (فَعَل): *Hasan* (حسن) lafzında olduğu gibi kalıcı güzellik ve nitelikleri ifade eder.

4. Fu'ul (فُعُل): *Cünüb* (جنب) örneğindeki gibi fâildeki durumları bildiren vezinlerdendir.

5. Fu'âl (فُعَال): *Şucâ'* (شجاع - cesur) örneğinde olduğu gibi ahlâkî ve seciyevî nitelikleri gösterir.

6. Fa'âl (فَعَال): *Cebân* (جبان - korkak) lafzında somutlaşan yerleşik huylara delâlet eder.

7. Fa'l (فَعْل): *Sehl* (سهل - kolay) veya *cefr* gibi nitelik belirten yalın kalıplardandır.

8. Fi'l (فِعْل): *Zıfr* gibi yapısal veya niteliksel durumları bildiren vezindir.

---

[161] Ahmed Ömer Muhtar, **Esmâullahü'l-Hüsnâ**, Mektebetü'l-Üsra/Alemü'l-Kütüb Yay., Mısır, 2000, s.94.; Mustafa el-Ğalâyînî, **Câmiu'd-durusi'l-Arabiyye**, 28.Bas., c.1, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., Beyrut, 1993, s.191-192.

[162] Mustafa Meral Çörtü, **Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv-Edatlar**, 13.Bas., İfav Yay., İstanbul, 2011, s.170-171.; Muhammed el-Antâkî, **el-Muhît fî Usûli'l-Arabiyye**, 3.Bas., c.1, Dâru'ş-Şark el-Arabî Yay., Beyrut, s.239.; Mustafa el-Ğalâyînî, **Câmiu'd-durusi'l-Arabiyye**, 28.Bas., c.1, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., Beyrut, 1993, s.185-191.

9. Fu‘l (فُعْل): *Murr* (acı) lafzında olduğu gibi tat ve kalıcı duyusal özellikleri ifade eder.

10. Fa‘il (فَعِل): *Ferih* (ferahlayan/neşeli) lafzındaki gibi fâilin mizaç özelliklerini kapsar.

11. Fâ‘il (فَاعِل): Belirli şartlar altında sıfat-ı müşebbehe hükmünü alan istisnaî kalıplardandır.

12. Fa‘îl (فَعِيل): Sıfat-ı müşebbehe vezinleri arasında en yaygın olan ve zâttaki kalıcı üstün vasıfları bildiren asıl sîgadır.

Zikredilen bu sıfat-ı müşebbehe vezinlerinden (özellikle amelde baskın olan *fa‘îl* ve diğer kalıplardan) türetilerek el-Esmâü’l-Hüsnâ miyârında yer alan ilâhî lafızlar başlıca şu isimlerden oluşmaktadır:

Tablo 2.4: Sıfat-ı Müşebbehe Sîgasındaki Esmâ-i Hüsnâ

No	Arapça	Türkçe	Kök Harfleri	Sîgası/Morfolojik Yapısı
1	الحي	el-Hayy	ح-ي-ي	Fa’l
2	العلي	el-‘Aliyy	ع-ل-و	Fa’îl
3	العزيز	el-‘Azîz	ع-ز-ز	Fa’îl
4	الحكم	el-Hakem.	ح-ك-م	Fa’al
5	الصمد	es-Samed.	ص-م-د	Fa’al
6	القوي	el-Kavî	ق-و-ي	Fa’îl
7	الأول	el-Evvel	أ-و-ل	Fâ’il (Aslı/Mülhak)
8	الآخر	el-Âhir	أ-خ-ر	Fâ’il (Mehmûz)

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur.

2.3.3.4. Masdar

Arap dili gramerinde masdar; lafzan (عِلْماً – علِم), takdîran (قِتالاً – قاتَلَ) veya ivazan bedel yoluyla (عِدةً – وَعَدَ) kendi kök fiilinin tüm harflerini bünyesinde barındıran; herhangi bir zamana, şahsa ya da kipe bağlı olmaksızın yalın bir eyleme, oluşa ve olguya *(el-hades)* delâlet eden isimlerdir. Söz diziminde kök fiilin harflerini ihtiva etmesine rağmen; الكحل(sürme), الدهن (yağ) veya الجرح (yara) gibi kelimeler, bir

eylemin dinamik oluş sürecine değil, o eylemin nihayetinde ortaya çıkan somut bir nesneye ya da neticeye ad oldukları için masdar kabul edilmezler; bunlar doğrudan fiilin meydana getirdiği etkinin isimleridir (ism-i masdar). [163]

Arap dili morfolojisinde bir fiilin birden fazla masdarının bulunması sıklıkla rastlanan bir durumdur. Bilhassa sülâsî mücerred fiillerin masdarları, aynı kökten gelen *vecd, vucd* ve *vicdân* lafızlarında müşâhede edildiği üzere geniş bir çeşitlilik barındırır. Bu morfolojik zenginliğin arkasında "Arap lehçelerinin farklılaşması" ve "semantik (anlamsal) nüanslar" olmak üzere iki temel amil bulunmaktadır.

Klasik dilcilerden Sîbeveyhi'nin aktardığına göre, kabilelerin dil alışkanlıkları masdar tercihlerini doğrudan etkilemiştir; nitekim *ketebe* fiilinin masdarını bir Arap kabilesi *kitâben*şeklinde semâî olarak kullanırken, bir diğer kabile morfolojik kıyasa tam uyum sağlayarak *ketben* formunda telaffuz etmeyi ihtiyar etmiştir. Masdarların çokluğuna sebebiyet veren anlambilimsel farklılaşma da dilin felsefî derinliğini göstermesi bakımından oldukça mühimdir. Zira aynı kökten türeyen iki farklı masdar eş anlamlı görünse de, işaret ettikleri hakikatler birbirinden tamamen farklı olabilir. Örneğin, küçüklük anlamı taşıyan *sağura* (صغر) fiilinin *es-Sığar* (الصِغَر) formundaki masdarı somut bir cismin, hacmin ve cürmün küçüklüğünü *(el-cirm)* ifade ederken; aynı fiilin *es-Sağâre* (الصَغارة)kalıbındaki masdarı ise soyut bir kavram olarak kişinin değer, itibar ve saygınlığındaki düşüşü, küçüklüğü *(el-kadr)* niteler. Keza *kufrân* (كفْران) masdarı lügatte daha ziyade bir iyiliği ve nimeti inkâr etmeyi (nankörlük) karşılamak için tercih edilirken; *küfr* (كُفْر) lafzı dinî ve imanî esasları inkâr etmek anlamında müstakilleşmiş, *kufûr* (كُفور) masdarı ise bu iki anlamsal alanı da ihata edecek bir genişliğe bürünmüştür. [164] Arap dili sarf ilminde masdarlar; sülâsî mücerred, rubâî mücerred, mezîd babların masdarları, mimli masdar, binâ-i merre (eylemin sayısını bildiren) ve binâ-i nev'i (eylemin yapılış şeklini bildiren) gibi çok sayıda teknik başlık altında tasnif edilmektedir.[165]

---

[163] Mustafa el-Ğalâyînî, **Câmiu'd-Durusi'l-Arabiyye**, 28.Bas., c.1, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., Beyrut, 1993, s.160-161.
[164] Fâzıl Salih es-Sâmerrâî, **Meâni'l-Ebniye fî'l-Arabiyye,** 2.Bas., Dâru Ammâr Yay., Amman, 2007, s.17-19.
[165] Mustafa Meral Çörtü, **Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv-Edatlar**, 13.Bas., İfav Yay., İstanbul, 2011, s.158-165.

Ancak bu vezinlerin tamamı mevcut çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Bu bölümde, konunun teolojik ve lafzi hudutlarının gerektirdiği kadarıyla sülâsî kalıplara değinilmiştir. Zira el-Esmâü'l-Hüsnâ miyârında doğrudan masdar sîgasıyla tecelli eden ilâhî lafızların tamamı sülâsî kökenlidir. Bunlar da herhangi bir kıyasî kâideye bağlı olmaksızın, tamamen sözlüksel ve işitsel verilere dayanan semâî vezinlerden teşekkül etmektedir. Tirmizî rivayetindeki meşhur listede yer alan, ilâhî zâtı nitelemede mübalağanın da ötesinde bir mutlaklık, ezelîlik ve ayniyet (vasfın kendisi olma) vurgusu taşımak üzere doğrudan masdar sîgasıyla vaz' edilen başlıca esmâ lafızları şu şekildedir:

Tablo 2.5: Masdar Sîgasındaki Esmâ-i Hüsnâ

No	Arapça	Türkçe	Kök Harfleri	Sîgası/Morfolojik Yapısı
1	الحق	el-Hak.	ح-ق-ق	Sülâsî Semâî Masdar (Mudâaf)
2	السلام	es-Selâm	س-ل-م	Sülâsî Semâî Masdar (Salîm)

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur.

Yukarıda teorik çerçevesi, iştikâk zeminleri ve lügavî sınırları tayin edilen tüm müştak formlar ve masdar sîgaları; takip eden bölümlerde **"Morfolojik Kategorizasyon Metodu"** kullanılarak şeklî ve yapısal yönden dizgisel bir analize tabi tutulacaktır. Bu doğrultuda ilâhî sıfatlar, dâhil oldukları sarf kalıplarına ve sîga özelliklerine göre tasnif edilerek müstakil çatılar altında kümelendirilecektir. Şeklî (morfolojik) tasnifin yanı sıra, her bir sıfat grubu için tanzim edilen analiz tablolarında **"Anlam Kategorisi"** başlığı ihdas edilmiştir. Bu sayede kelimelerin yalnızca lafzi vezinleri değil; taşıdıkları teolojik içerik, kelâmî delâlet ve anlambilimsel (semantik) değerler de bütüncül bir yaklaşımla tespit ve analiz edilmiş olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ESMÂ-İ HÜSNÂ'NIN LEKSİK-SEMANTİK ANALİZİ: SÎGA ÖZELLİKLERİ VE ANLAM KATEGORİLERİ

Bu bölümde, önceki bölümde çerçevesi çizilen morfolojik yöntem ve verilerden hareketle, seçilen ilâhî vasıflar sözlükbilimsel ve anlamsal (leksik-semantik) açıdan tahlil edilecektir. Çalışmanın kapsamı ve sınırları gereği, her bir sıfatın tüm teolojik detaylarıyla ayrıntılı bir incelemesine gidilmemiş; zira bu hacimdeki bir araştırmanın sınırları dışında kalan böylesi bir derinlik yerine, kavramsal bir taslağın genel çerçevesinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Bu doğrultuda, her bir ilâhî sıfat müstakil birer kavram olarak ele alınarak etimolojik analizleri yapılacak ve tarihî süreç içerisinde geçirdikleri anlam dönüşümleri tahlil edilecektir. Keza dil ve düşünce disiplinlerinde bir kavramın ifade ettiği anlamsal zemin baz alınarak, incelenen her lafız için özgün birer anlam kategorisi oluşturulmuştur. Her bir sıfat için hazırlanan şemalarda ilgili lafızların Arapça-Türkçe karşılıkları ile kök harfleri (iştikak zeminleri) belirtilmiştir. Söz konusu anlam kategorileri, ilâhî sıfatların manaya delâletleri bakımından hangi teolojik ve linguistik grupta değerlendirildiğini gösteren özgün birer anlam sınıflandırması niteliğindedir.

3.1. İsm-i Fâil Sîgasındaki Lafızların Leksik-Semantik Analizi

Arap dili morfolojisinde ism-i fâil kalıbı; doğrudan eylemi gerçekleştiren "etkin özne/eyleyen" anlamını taşımakta, fiilin ifade ettiği delâletin zât ile kaim olduğunu ve o hükmün zâttan sâdır olduğunu bildirmektedir. Ulûhiyet semantiği ve kelâmî sıfat teorisi açısından bu sîga, Yaratıcı zâtın hem hudûsî/kevnî eylemlerini hem de zâtî niteliklerini zamansallıktan münezzeh bir süreklilikle ifade etmesi bakımından merkezî bir öneme sahiptir.

Tirmizî rivayetinden hareketle bu araştırmanın inceleme sınırlarına dâhil edilen ve söz konusu kalıpta tecelli eden ilâhî lafızların leksik-semantik tahlilleri şu şekildedir

3.1.1. el-Hâlık (الخالق)

Tablo 3.1:el-Hâlık İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الخالق	Yaratan	**خ-ل-ق**	Tekvîn ve İbdâ’

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Kur’an-ı Kerim’de mâzi, muzâri ve masdar formlarında çeşitli fiil kalıplarında kullanılan *خَلق* kelimesi, nekra olarak “*خَالق*” formunda üç yerde; Allah’ı niteleyen bir vasıf olarak “*خالق كل شيء*” tamlamasıyla dört yerde; ma’rife ve müfred “*الخالق*” sigasıyla doğrudan ilâhi bir sıfat olarak sadece Haşr suresi 24. ayette; çoğul formda ise “*الخالقين*” şeklinde iki yerde zikredilmektedir.[166]

Lügatte “*خَلَقَ*” kökünden türeyen “hâlık” kelimesi ismi fâil kalıbında olup “yaratan” manasındadır. Râgıb el-Isfahânî kelimenin aslî anlamının “*تقدير* takdir” olduğunu ve aynı zamanda “herhangi bir aslı, örneği ve benzeri olmadan bir şeyi icad eden” anlamını da ihtiva ettiğini de belirtmektedir. Dil bilimi literatüründe “takdir” kavramı “ölçümlemek, bir şeyin miktarını ve sınırlarını belirlemek” manasında kullanılmaktadır.[167] İbn Manzur’da bu kelimenin aslî mana unsurunun “takdir” olduğunu beyan eder.[168] Buna örnek olarak En’âm sûresinde yer alan “ *خلق السموات والأرض*/Gökleri ve yeri yaratan”[169] ayetini delil getirmektedir.

Bu kelime “bir şeyi, mevcut olan başka bir maddeden hareketle meydana getirmek/dönüştürmek” manasında da kullanılmaktadır. Nitekim Nisâ sûresinde

[166] Mecmeu’l-Lugati’l-Arabiyye, **Mu’cemu’l-Elfâzı’l-Kur’an’ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, Cilt 1, s.374-375.
[167] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.209. ; Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillah**, 2.Bas., Müeessetü’r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.166.
[168] İbn Manzûr, **Lisanu’l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 10, s.85.
[169] En’âm Suresi, 6/1.

"*خلقكم من نفس واحدة*/ Sizi bir tek nefisten yaratan" şeklinde veya Nahl suresindeki " *خلق الإنسان من نطفة*/ İnsanı nutfeden yarattı"[170] ayetleri bu semantik boyuta örnek teşkil etmektedir.[171]

Ebû Bekir az-Zeccâci, Arapların deriyi onarım esnasında ölçülü, düzgün bir şekilde zarar vermeden kestikleri zaman bu eylemi " *خلق فلان الأديم*"(Filan kişi deriyi ölçüp biçti) şeklinde ifade ettiklerini, derinin düzgün bir şekilde kesilmediği takdirde ise " *فريت الأديم*' şeklinde başka bir fiil ile meseleyi ortaya koyduklarını aktarmaktadır. Bu dilsel veri, kelimenin kök anlamındaki "kesin ölçü ve takdir" işlevini somutlaştırmaktadır.[172] Bu lafız, "aslı ve modeli olmaksızın yoktan icad etmek" mânasıyla mutlak surette sadece Allah için kullanılırken; mecâzî veya sınırlı olarak beşer için de fâil kılınabilmektedir.

Zira Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsâ'ya hitaben, " *و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير*/Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıyordun"[173] buyrulmuştur. Ancak beşerî fâillik zemininde bu kullanım bütün insanlar için umûmîlik arz etmez; yalnızca iki istisnai bağlamda geçerlilik kazanır: Birincisi "planlama ve takdir etme", ikincisi ise "yalan uydurma, asılsız isnatta bulunma"durumudur.[174] Örneğin Ankebût suresinde yer alan ayette, "halk" lafzı için kullanılan yalan anlamı " *و تخلقون افكا* /yalanlar uyduruyorsunuz!" buna örnek niteliğindedir.[175]

Ebu Bekir İbn el-Arabî de "*الخلق*" kelimesinin semantik dökümünde " takdir, inşâ, tasvir, yalan söylemek" olarak olmak üzere dört temel anlam alanı tespit etmektedir. İlk üç anlamın (takdir, inşâ, tasvir) Allah'ın kemâl sıfatlarına râci olduğunu, dördüncü anlamın (yalan/uydurma) ise ulûhiyet makamı için muhal olduğunu vurgular.

Bu bağlamda el-Hâlık lafzı Yaratıcı zât için hem "kusursuzca takdir eden" hem de "yoktan var edip inşâ eden" anlamlarını eş zamanlı olarak karşılarken; insan

[170] Nisâ suresi, 4/1; Nahl Suresi, 16/4.
[171] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.209.
[172] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.166.
[173] Mâide Sûresi, 5/110.
[174] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.209.
[175] Ankebût Sûresi, 29/17.

için kullanıldığında fâillik yalnızca "zihni planlama ve sınırlı takdir" ile mukayyettir. Bu ontolojik ayrımı şu veciz kaideyle özetlemek mümkündür: *Her yaratan (inşâ eden) aynı zamanda takdir edendir; fakat her takdir eden (tasarlayan), yaratan değildir*.[176]

Muhammed b. Ali el-Cürcânî ise kelâmî/felsefî bir terim olarak "takdir" (التقدير) kavramını; "Yüce Allah'ın her bir mahlûku iyi-kötü, fayda-zarar gibi kendisinde bulunması takdir edilen niteliklerle, sınırlarla ve zaman-mekân boyutlarıyla sınırlandırması, tanımlaması ve tayin etmesi" şeklinde tarif etmektedir.[177] Kavramın modern sözlüklerdeki yansımalarına bakıldığında; Türkçe lügatlerde takdir kelimesi, "kıymet biçme, bir şeyin değerini ve önemini anlama, beğenme; Cenâb-ı Hakk'ın vuku bulacak hadiseleri ezelî ilmiyle belirlemesi/yazması"[178] anlamlarında kullanılmaktadır. Kavramın Batı dillerindeki semantik karşılığını tespit etmek adına İngilizce lügatler incelendiğinde ise takdir kelimesinin; "bir şeyin değerini ölçmek/tahmin etmek (estimating/estimate), bir kıymeti takdir etmek/anlamak (appreciating a value/appreciation) ve Allah'ın ezelden takdir etmesi/hükmetmesi (God's preordaining)"[3] gibi hem seküler/hukukî hem de teolojik anlam alanlarını (semantic fields) eş zamanlı olarak karşıladığı görülmektedir.[179]

3.1.2. el-Bâri' (البارئ)

Tablo 3.2:el-Bâri' İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
البارئ	Örneksiz Yaratan	ب- ر- ء	Tekvîn ve İbdâ'

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

[176] Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, **el-Emedü'l-Aksâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve sıfâtihi'l-Ulyâ,** Thk., Abdullah et-Tevratî, Ahmed Arabî, C.1, 1.Bas., Dâru'l-Katanî Yay., Tanca/Fas, 2015, s.291-295.
[177] Muhammed b. Ali, **Kitâbu't-Ta'rifât,** Thk. İbrahim el-Ebârî, Dâru-Reyyân li't-Türâs, Yay., Mısır, 1983, s.89.
[178] Mehmed Bahaeddin, **Yeni Türkçe Lügat,** 1.Bas., Akçağ Yay., Ankara, 1997, s.230. ;İlhan Ayverdi, **Kubbealtı Lugatı**, 3.Bas., Mas Yay., İstanbul, 2008, s.3044-3045.
[179] Sır James W. Redhouse, **Turkısh And Englısh Lexıcon**, 3.Bas., Çağrı Yay., İstanbul, 2006, s.576.

Kur'an-ı Kerîm'de şifâ vermek, yaratmak, bir şeyden uzak/berî olmak, katışıksız ve pak kalmak gibi zengin anlamsal boyutları kapsayarak farklı kalıp ve vezinlerde kullanılan *b-r-'* (برأ) kökü; ma'rife ve müfred *"الْبَارِئُ"* sîgasıyla doğrudan ilâhî bir sıfat olarak sadece Haşr sûresinin 24. ayetinde zikredilmektedir. Nitekim ilgili ayette lafız; "O Allah ki Hâlık'tır, Bâri'dir, Musavvir'dir..." (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ) (Haşr 59/24) şeklinde, yaratma eyleminin farklı aşamalarına delalet eden diğer ilâhî isimlerle birlikte tertip edilmiştir.[180]

Lügatte "بَرْءاً / بُرُوءاً " kökünden türeyen el-bâri "yaratmak" anlamını içerdiği gibi "şifa bulmak, hastalıktan iyileşmek" manalarını da kapsamaktadır.[181] İsfahânî kelimenin aslî vaz'ının "kendisinden hoşlanılmayan veya ilişki kurulmak istenmeyen bir şeyden/kimseden bütünüyle uzaklaşmak, berî olmak" anlamı üzerine kurulduğunu belirtmektedir. Nitekim Arap dilinde bu köksel anlam, "Hastalıktan kurtuldum/uzaklaştım برأت من المرض " veya "Filan kimseden ilişiğimi kestim/uzaklaştım برأت من فلان " cümle yapılarıyla somutlaşmaktadır.[182] Bu köksel anlam morfolojik olarak ulûhiyet makamına izafe edildiğinde el-Bâri'; "yaratacağı mahlûkatı herhangi bir madde, ön örnek, model ve kusur olmaksızın, pürüzsüzce var eden" mânasına gelmektedir.

İbn Manzûr, el-Bâri' kavramının semantik sınırlarını daha da daraltarak lafzın sadece "canlı, ruh sahibi varlıkların yaratılışını" ifade eden spesifik bir boyuta sahip olduğunu savunur. Ona göre semâvat ve arzın (cansız kozmik âlemin) yaratılışını ifade ederken h-l-k (halk) lafzının; canlıların yaratılışını ifade ederken ise b-r-' (ber'/bâri') lafzının kullanılması dilsel açıdan en isabetli yaklaşımdır.[183]

Zeccâcî, el-Bâri lafzının yaratmak anlamında kullanıldığını İbrahim b. Herme el-Kureşî'nin şu şiiri ile delillendirmektedir. Şair şöyle nazmetmiştir:[184]

"و كلُ نفْسٍ على سلامتها / يُميتُها اللهُ ثُم يَبْرؤها"

[180] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.1, s.125.
[181] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 1, s.31.
[182] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.57.
[183] İbn Manzûr, **a.g.e.,** s.31.
[184] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, a.g.e., s.242.

Şair bu beyitte, kelâmî bir zıtlık ilişkisi (tebâyün) kurarak "öldürmek" (yümîtü) eyleminin tam mukabili ve alternatifi olarak, yeniden hayat verip yaratmak anlamını karşılamak üzere el-ber' (yebrü'ü) fiilini inşad etmiştir.

3.1.3. el-Vâhid (الواحد)

Tablo 3.3:el-Vâhid İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الوَاحد	Yegane olan	و- ح- د	Benzersizlik ve Vahdaniyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur

Arap dilinde "tek, bir, yalnız, yegâne" anlamlarını kapsayan el-Vâhid (الواحد) ile onunla aynı köksel anlamı paylaşan el-Ahad (الأحد) lafızlarının iştikâk zeminini v-ḥ-d (وَحَدٌ / وَحْدَةٌ) masdarları oluşturmaktadır. Fonetik ve morfolojik açıdan el-Ahad kelimesi, el-Vâhid gibi "vâvî" (vâv harfiyle başlayan) asıllıdır; kelimenin başındaki hemze, aslî harf olan "vâv"dan bedel olarak gelmiştir (vâhid → vuhad → ahad).[185] Aynı kökten türeyen bu iki kelime, bünyelerinde benzer nitelikli temel anlamları barındırmakla birlikte, kullanım mülahazası açısından dil bilgisel birtakım nüanslara da sahiptir.

Ancak bu iki lafız Allah'a izafe edildiğinde, İslâm düşüncesinin ve kelâmın en temel ilkesi olan "vahdâniyet" gereği, aradaki dilsel nüanslar ulûhiyetin eşsizliğini tamamlayan teolojik birer zenginlik olarak değerlendirilir.[186] Ahad ve Vâhid kavramlarının arasındaki fark, ahad kendisiyle birlikte kullanılan şeyi olumsuzlama, nefi için kullanılır, umumiyeti kapsar ve red ifade eder. "*ما أتانِي مِنْهم أَحَدٌ*" örneğinde olduğu gibi. Vâhid ise bir şeyi doğrulama, ispat için kullanılır ki "*جاءنِي منهم وَاحدٌ*" cümlesinde kullanıldığı gibi.[187] İsfahânî vâhid kavramının hakikatte "kat'i surette parçalanması mümkün olmayan, cüz'ü bulunmayan şey" olduğunu daha sonra ise var olan her şey için kullanıldığını ifade eder. Bu kelime müşterek bir lafızdır ve altı biçimde kullanılır. 1. Cins ve tür(nev'i) olarak aynı olan. 2. Bir irtibat,bağlantı

[185] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 3, s.448.
[186] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **el-Mu'cemu'l-Vesîd,** 2.Bas., el-Mektebetü'l-İslâmiyye Yay., İstanbul, Cilt 2., s.1016.
[187] İbn Manzûr, **a.g.e.,** s.448.

sebebiyle bir olan ki bu ya yaratılış ya da sonradan iktisâp edilen bir edinim ile olur. 3. Herhangi bir benzeri olmadığı için bir olan (güneş gibi). 4. Parçalanması mümkün olmayan bu küçüklüğü veya sertliği sebebiyle olabilir. 5. İlk olmaya işaret etmesi. 6. Bölünmesi ve tekessür, sayısının artması mümkün olmayan ki bu Allah içindir.[188]

3.1.4. el-Kâbıd (القابض)

Tablo 3.4:el-Kâbıd İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
القابض	Tutan/daraltan	ق- ب- ض	Kevnî Tasarruf/Mutlak İrade

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Kur'an-ı Kerîm'de mâzî, muzârî, masdar ve ism-i mef'ûl kalıplarında toplam dokuz yerde zikredilen k-b-d (قبض) kökü; doğrudan "el-Kâbıd" formunda, yani ism-i fâil sîgasıyla Kur'an metninde yer almamaktadır.[189]

Ancak lafız, hadis literatüründe ve özellikle Tirmizî'nin Esmâ-i Hüsnâ rivayetinde fâil vasfıyla Allah'a nisbet edilmiştir.

Lügatte *el-kabz* (*القبض*) kelimesi; "Kılıcı veya benzeri bir nesneyi kavradı" (*قَبَضَ السَّيْفَ وَغَيْرَهُ*) kullanımında görüldüğü üzere, "herhangi bir şeyi elin tamamıyla tutması, yakalaması ve avuç içine alması" mânasındadır. Dil bilimi zemininde bir şeyi vermekten, bahşetmekten veya infak etmekten imtina etmeye de mecâzen *kabz* denilir. Nitekim Tevbe sûresinde münafıkların psikolojik ve ameli durumunu tasvir eden "...ellerini sıkı sıkıya tutarlar (cimrilik ederler)." (*وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ*) [et-Tevbe 9/67] ayetindeki fiil, infak etmekten kaçınma ve malı elinde tutma semantiğine işaret etmektedir.[190] Kabz kavramı, anlam bilgisi (semantik) açısından mutlak surette el-bast (*البسط* yaymak, genişletmek) kelimesinin zıddıdır. Bu sebeple kelâm literatüründe bu iki isim (el-Kâbıd - el-Bâsıt) birbirini tamamlayan ve birbirinden

[188] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.**, s.667.
[189] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, Cilt 1, s.870/871.
[190] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.506.

ayrılmayan ikili sıfatlar (esmâ-i mütekâbile) olarak kabul edilir. Lafız Yüce Allah'ın bir sıfatı olarak tahlil edildiğinde; "lütfu, imtihanı veya ezelî hikmeti gereği kullarından dilediğinin rızkını kısan/daraltan, canlıların ölüm anı geldiğinde ruhlarını kabzeden (alan) ve kalpleri manevi olarak sıkan" mânasında kullanılmaktadır. [191]

Bakara sûresinde *kabz* kavramı, anlamsal mukabili olan *bast* fiiliyle aynı ayet yapısı içinde zıtlık ilişkisi (tebâyün) kurularak şu şekilde zikredilmiştir: "Allah hem daraltır hem genişletir; rızkı kısar da bollaştırır da..." (*وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ*) [192] Bu ayet, Allah'ın mahlûkat üzerindeki mutlak iktisadi ve kozmik tasarrufunu ilan etmekte; kullarının maslahatına, faydasına ve ezelî imtihan yasasına uygun gördüğü ölçüde rızkı genişletip, dilediği kimseden de esirgeyip daralttığını göstermektedir. [193]

ez-Zeccâcî'ye göre *kabz* kelimesinin iştikâk zeminindeki asıl mânası; "açılmış, serilmiş olan bir nesneyi uç kısımlarından tek tek katlayarak, katlayan fâilin kendisine doğru çekmesi, onu toplayıp birleştirmesidir." Bunun tam karşıtı olan *bast* ise, katlanmış ve toplu halde bulunan bir nesneyi bütünüyle yaymak ve açmaktır.[194] Dolayısıyla el-Kâbıd ismi, kâinattaki genişlik ve darlık dengesini ilâhî kudretiyle elinde tutan ve her an kozmik nizamı sevk ve idare eden ilâhî iradeyi temsil etmektedir.

3.1.5. ed-Dârr (الضار)

Tablo 3.5:ed-Dârr İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الضار	Zarar veren	ض- ر- ر	Kevnî Tasarruf/Mutlak İrade

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde d-r-r (*ضَرَّ / ضُرٌّ / ضَرَرٌ*) kökünden türeyen ed-Dârr lafzı; semantik açıdan fayda ve menfaatin tam karşıtı olup "darlık, kıtlık, sıkıntı, birine zarar

[191]İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 7, s. 213.
[192] Bakara Sûresi, 2/245.
[193]Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillâh**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.97.
[194] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.97.

dokundurmak ve hoşuna gitmeyecek bir muamelede bulunmak" gibi anlam alanlarını ihtiva etmektedir. Bu lafız mutlak anlamda ulûhiyet makamına nisbet edildiğinde; "lütfu, imtihanı veya ezelî hikmeti gereği mahlûkatından dilediği kimseye, dilediği zamanda ve dilediği ölçüde fakirlik, hastalık ve darlık gibi sıkıntıları isabet ettirmeye muktedir olan yegâne varlık" mânasını karşılamaktadır. [195] Râgıb el-İsfahânî, *el-durr* (*الضُّرّ*) kavramının zeminindeki "zarar ve sıkıntı" olgusunu insânî varoluş üzerinden üç temel boyutta tasnif etmektedir. Buna göre insana isabet eden kötü haller; ya kişinin nefsî/mizâcî yapısında tecelli eden ilim, akıl, anlayış ve fazilet eksikliğinden ya bedeninde ortaya çıkan bir uzuv noksanlığı ve hastalıktan ya da dış-dünyada aşikâr olan mal, mülk ve makam kaybından ileri gelmektedir. İsfahânî, Yûnus sûresinde geçen "İnsana bir sıkıntı dokunduğu zaman..." "*وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ*" [196] ayetindeki semantik yapının, yukarıda zikredilen her üç mahrumiyet ve darlık durumunu da kuşatıcı bir niteliğe hâiz olduğunu savunmaktadır.[197]

İslâm düşünce tarihinde muayyen kelâm ekolleri, "zarar verme" fiilinin doğrudan mutlak hayır sahibi olan Allah'a nisbet edilmesinin ilâhlık ilkesi ve adalet vasfıyla uyuşmayacağı yönünde fikrî mülahazalar ileri sürmüş olsalar da Kur'an-ı Kerîm'de bu kökün muhtelif fiil formlarıyla bizzat Allah tarafından kendi zâtına izafe edildiği görülmektedir. Nitekim En'âm sûresinde yer alan "Eğer Allah sana bir zarar dokunduracak olursa, onu O'ndan başka giderecek hiçbir güç yoktur… *وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ*"(en-En'âm 6/17) ayeti, zararı isabet ettirenin de onu kulun üzerinden defedip kaldıracak olanın da yalnızca Allah olduğunu açıkça beyan etmektedir.[198]

[195] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **el-Mu'cemu'l-Vesîd,** 2.Bas., el-Mektebetü'l-İslâmiyye Yay., İstanbul, Cilt 1., s.537. ; Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, Âlemü'l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, s.1357.
[196] Yûnus Suresi, 10/12.
[197] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.382.
[198] Bekir Topaloğlu, **DİA/Dâr Maddesi**, T.D.V. Yay., İstanbul, 1993, C.8, s.482.

3.1.6. el-Bâkî (الباقي)

Tablo 3.6:el-Bâkî İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الباقي	Ebedî/Sonsuz Olan	ب-ق-ي	Hayat ve Beka

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Kur'an-ı Kerîm'de doğrudan "el-Bâkî" formunda, yani ism-i fâil sîgasıyla Allah'a nisbet edilmeyen bu kök; Rahmân sûresinde ilâhî zâtın zamandan münezzeh kalıcılığını tasvir etmek üzere muzârî fiil kalıbında zikredilmiştir: "Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalacaktır." (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (er-Rahmân 55/27)

Lügatte *el-bekâ* (البقاء) kelimesi, semantik açıdan "bir varlığın veya nesnenin ilk hali üzere sebat ederek, herhangi bir değişime, bozulmaya ve başkalaşıma uğramadan kalması" demektir. Anlam bilgisi zemininde bu kavram; sonlu olmak, yok olmak ve ortadan kalkmak mânasına gelen *el-fenâ* (الفناء) kelimesinin tam zıddıdır.[199] Bu sıfat, mutlak ve hakiki anlamda Allah'tan başkasına nisbet edilemez. Beşerî veya kevnî varlıklar için kullanılması ise ancak muayyen bir şarta, zamana veya izâfete bağlı olarak mecâzî bir karakter taşır. Örneğin Arap dilinde "Zeyd, Amr'dan sonra bâkî kaldı (yaşamaya devam etti)." (زَيْدٌ الْبَاقِي بَعْدَ عَمْرٍو) denilmesi mümkündür; zira buradaki bekâ ile Zeyd'in mutlak sonsuzluğu değil, Amr'ın ölümünden sonra kendisine biçilmiş olan sınırlı ve mukayyet ömür süresi kastedilmektedir.[200] Bu sıfat mutlak olarak ilâhî zâta nisbet edildiğinde ise "gelecek ve geçmiş her türlü zaman diliminden ve niceliksel sınırlamalardan münezzeh, varlığının müddeti asla tükenmeyen, ebedîlikte tek ve eşsiz olan varlık" mânasına

[199] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.72.
[200] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillâh**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.200.

gelir. el-Bâkî ismi, ezelîlik vasfını taşıyan *el-Evvel* ile ebedîlik vasfını taçlandıran *el-Âhir* isimlerinin semantik bir kesişim kümesidir.[201]

Râgıb el-İsfahânî, varlık dünyasındaki "bekâ" olgusunu teolojik ve kozmolojik açıdan iki temel kısma ayırarak tahlil etmektedir:

1. Zâtı/Şahsı İtibarıyla Bâkî Olanlar: Bu kategori de kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi, Yüce Allah'ın yok olmasını dileyeceği vakte kadar kendi formu üzere kalıcı kılınan kozmik yapılardır ki gök cisimlerinin (eflâk) dünyadaki mevcudiyeti buna örnektir. İncisiz ve kesintisiz olan ikincisi ise ahirette şahsıyla ebedî kalacak olan cennet ve cehennem ehlidir. Kur'an'daki "Orada ebedî kalıcıdırlar." (خَالِدِينَ فِيهَا el-Beyyine 9/8) gibi ayetler bu uhrevî şahsî bekâya işaret eder.

2. Cinsi ve Nev'i/Türü İtibarıyla Bâkî Olanlar: Şahsî varlıkları fânî olduğu halde soyu ve türü devam eden mahlûkatı kapsar ki dünyadaki insan ve hayvan nesli buna örnektir. İsfahânî bu durumun uhrevî boyutunu ise şu hadis rivayetiyle temellendirir: Cennet ehli bir ağaçtan meyve kopardığında, o meyvenin şahsı yok olur fakat nev'î bekâ gereği koparılan yerin hemen yerine anında onun bir benzeri vücuda getirilir.[202]

Sonuç olarak mahlûkatın bekâsı Allah'ın "ibkâ" etmesiyle "sonradan kalıcı kılmasıyla" mümkün olan arızî bir durumken; Allah'ın bekâsı zâtının gereği olan mutlak, ezelî ve ebedî bir vasıftır.

3.1.7. el-Bâsıt (الباسط)

Tablo 3.7:el-Bâsıt İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الباسط	Genişleten/Yayan	ب-س- ط	Kevnî Tasarruf /Mutlak İrade

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

[201] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 14, s.79. ; Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, Cilt 1, s.233.
[202] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.73.

Kur'an-ı Kerîm'de doğrudan "el-Bâsıt" formunda, yani ism-i fâil sîgasıyla Allah'a nisbet edilerek kullanılmayan bu kök; kâinattaki bolluk, refah ve yayma eylemini ifade etmek üzere sıklıkla fiil kalıplarıyla ilâhî zâta izafe edilmektedir. Nitekim Şûrâ sûresinde mâzî (geçmiş zaman) kipiyle, "Eğer Allah rızkı kullarına bol bol verseydi (بسط), yeryüzünde azgınlık ederlerdi..." (*وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ*)[203] şeklinde zikredilen kelime, ayetin devamında "ölçü/miktar" anlamındaki *kader* (قَدَر) lafızıyla birlikte zikredilmiştir.

Bunun yanı sıra *bast* kelimesi Kur'an'da on yerde muzârî (şimdiki/geniş zaman) kipiyle; semantik açıdan birbirine mukâbil kavramlar olan *kabz* (daraltma) veya *kadr* (ölçülü kılma) kelimeleriyle tam bir tebâyün ilişkisi içinde yer almaktadır.[204] Varlık sahnesindeki bu genişletme ve daraltma döngüsü, ontolojik açıdan yaşatma (*ihyâ*) ve öldürme (*imâte*) süreçleri arasındaki kozmik devir gibi, kâinattaki yegâne mutlak fâilin Allah olduğunu tescil eden kelâmî bir "tevhid" nizamı doğurmaktadır.

Arap dilinde *kabz* (kısmak/tutmak) kelimesinin tam karşıtı olan *el-bast* (البسط) lafızı, (بَسْطاً) masdarından türemiş olup "genişletmek, yaymak, uzatmak, düzgünce sermek" gibi anlam alanlarını ihtiva etmektedir. Bu lafız ism-i fâil sîgasıyla ulûhiyet makamına nisbet edildiğinde; "kullarına sonsuz rahmet ve keremiyle rızkı genişleten, ferahlık veren, bu dünyada hayatı var etmek üzere ruhları bedenlere yayan/üfleyen" anlamlarına gelmektedir.[205]

Râgıb el-İsfahânî, Bakara sûresinde Tâlût'un hükümdarlık liyakatini tasvir eden "...Allah onu ilimde ve bedende süzgün bir genişliğe (بسطة) ulaştırdı." (*وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ*)[206] ayetindeki semantik yapıyı tahlil ederken dil bilimcilerin muayyen bir yorumunu aktarmaktadır. Bu yaklaşıma göre bir fâilin "ilimde genişletilmesinden" kastedilen esas unsur, o ilimden yalnızca şahsî olarak yararlanması değildir; aksine tahsil edilen bu ilmî faydayı ve hakikati başkalarının da istifadesine sunarak gösterilen ilmî bezl, feyiz ve talim ihsanı, cömertliğidir.

[203] Şûra Sûresi, 42/27.
[204] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.1, s.131/132.
[205] İbn Manzûr, **a.g.e.,** Cilt 7, s.258.
[206] Bakara Sûresi, 2/247.

Dolayısıyla bir kimsede ilmin etrafa yayılması ve başkalarını kuşatması durumuna dilsel bir takdir olarak "bastan fî'l-ilm/ بسطته في العلم" (ilimde genişleme) denilmiştir.[207] Buradan hareketle el-Bâsıt ismi kelâmî zeminde; ilâhî rızkın maddî boyutunu aşıp mânevî âleme, ilme ve nûra doğru genişleyen mutlak ve cömert bir feyiz akışını temsil etmektedir.

3.1.8. el-Vâsi' (الواسع)

Tablo 3.8:el-Vâsi' İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الواسع	Kuşatan/Zengin Olan	و- س- ع	Rahmet ve Lütuf

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Kur'an-ı Kerîm'de doğrudan ilâhî zâta nisbet edilerek ism-i fâil kalıbında sıklıkla zikredilen el-Vâsi' lafızı; tenvinli ve merfû "*وَاسِعٌ*" sîgasıyla sekiz yerde; mansûb olarak sadece Nisâ sûresinde "Şüphesiz Allah, lütfu geniş olan ve her şeyi hikmetle yapandır." "*وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعاً حَكِيماً*" (en-Nisâ 4/130) şeklinde bir yerde; Necm sûresinde ise isim tamlaması (muzaaf) kalıbında "Şüphesiz Rabbin, mağfireti geniş olandır." "*إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ*" (en-Necm 53/32) şeklinde bir yerde olmak üzere toplamda on yerde geçmektedir.[208]

Arap dilinde semantik açıdan *ed-dîk* (*الضِّيق*: darlık, zorluk, sıkıntı) kavramının tam karşıtı olarak kullanılan *el-vâsi'* lafzı, "si'at/vüs'at" (*سَعَة / سِعَةً*) kökünden türemiştir. Kelime kök anlamı itibarıyla "geniş olmak, bir şeyi yapabilme gücünü/istiabını kendinde barındırmak, kudretli olmak, maddî ve manevî zenginlik ihtiva etmek" mânalarına gelmektedir. Terimsel olarak ulûhiyet makamına izafe edildiğinde el-Vâsi'; "ezeli hikmeti, rızkı, lütfu ve nihayetsiz rahmetiyle bütün mahlûkatı ve kâinatı çepeçevre kuşatan, ihsanı hiçbir sınırla mukayyet olmayan mutlak varlık" demektir. Nitekim Yüce Allah'ın mutlak ilmi de bu kuşatıcılığın en bâriz tezahürüdür: "Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır." (*وسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً*)[209] Ebû

[207] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.59.
[208] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.1, s.1178.
[209] En'âm Sûresi, 6/80.

İshak ez-Zeccâcî, *el-Vâsi'* kelimesinin dil bilimi ve kelâm zeminindeki semantik alanını genişleterek, lafız olarak *el-Ganî* (hakkıyla zengin, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan) mânasını da ihtiva ettiğini kaydeder.

Ona göre bu iki lafız, lafızların farklılaştığı fakat hakiki anlamın mülahazada birleştiği (müteradife yakın) kavramlardandır. Ancak bu örtüşmeye rağmen *el-Vâsi'* kelimesi, tek başına *el-Ganî* isminin mutlak olarak kapsayamayacağı "kuşatıcılık", "ilimde ve merhamette genişlik" gibi ek semantik boyutları da bünyesinde barındırarak daha şümullü bir anlamsal çerçeve çizmektedir.[210]

3.1.9. el-Vâris (الوارث)

Tablo 3.9:el-Vâris İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الوارث	Asıl Sahip/Bâki Kalan	و-ر-ث	Hayat ve Beka

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Kur'an-ı Kerîm'de *v-r-s* (ورث) kökünün müfred (tekil) kullanımı, Bakara sûresinde örfî/hukukî bir bağlamda "ölen kişinin geride bıraktığı mal ve haklar üzerinde tasarruf yetkisi elde eden beşerî fâil" anlamında zikredilmiştir. Buna karşılık lafız, mutlak "mâlikiyet" ve "bekâ" vasfıyla ulûhiyet makamına izafe edildiğinde her zaman çoğul (tâzim) kalıbında yer almaktadır. Bu doğrultuda kelime; iki yerde merfû ve çoğul olarak "*الْوَارِثُونَ*" formunda, üç yerde ise mecrûr/mansûb konumda "*الْوَارِثِينَ*" sîgasıyla olmak üzere toplam beş yerde doğrudan Allah'a nisbet edilmiştir.[211]

Vâris lafzının iştikâk zeminini oluşturan *el-virâse* (*وِرَاثَة / الْوِرْث*) kavramı; lügatte "herhangi bir ticarî akit, karşılıklı sözleşme veya iradî bir anlaşma yöntemi

[210] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.**, s.677/668.;İbn Manzûr**, a.g.e.,** C.8, s.392. ;İshak ez-Zeccacî, a.g.e., s.73.
[211] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **a.g.e.,** s.1173-1174.

olmaksızın, bir kimseden diğerine intikal eden maddî ya da manevî kazanç, mal ve mülk" anlamına gelmektedir.[212]

Nitekim Hicr sûresinde yer alan "Şüphesiz biz hayat veririz, biz öldürürüz ve (her şey yok olduktan sonra) fânî kâinata yegâne vâris kalacak olan da biziz." (*وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ*)[213] ayetindeki ilâhî niteleme; tabiat mevcudiyetindeki tüm canlılar ve kozmik unsurlar fânî olup yokluğa mahkûm olduktan sonra, varlığı ebediyen bâki kalacak olan, mutlak hâkimiyet ve mülkün gerçek sahibinin yalnızca Allah olduğunu beyan etmektedir. Bu semantik çerçevede kulların yeryüzünde geçici olarak sahip göründükleri her türlü mülk, makam ve imkânın asıl ve nihaî sahibi el-Vâris olan Yüce Allah'tır.[214]

Kavramın manevî ve ilmî miras boyutunu gözler önüne seren Fâtır sûresindeki "Sonra biz, kullarımız arasından seçtiğimiz kimseleri o Kitab'a mirasçı kıldık..." (*ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا*)[215] ayeti, semantik analize derin bir ufuk katmaktadır. Bu ayet, müminlerin ve nübüvvet varislerinin tevarüs ettiği hakikatlerin sadece ölen bir kimseden kalan maddî/dünyevî bir kazançtan ibaret olmadığını; aksine nübüvvet nûru, ilmî liyakat ve yeryüzünde ilâhî kelâmın rehberliğini yürütmek gibi ulvî ve manevî bir mirası da kapsadığını açıkça ortaya koymaktadır.

3.1.10. el-Vâlî (الوالي)

Tablo 3.10:el-Vâlî İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الوالي	İdare eden/Yardım eden	**و- ل- ي**	Yönetme-İdare etme ve Koruma

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *v-l-y* (*ولي*) kökünden türeyen *el-Vâlî* (*الوالي*) lafızı, "veliye-yelî" (*وَلِيَ-يَلِي*) fiilinin ism-i fâil veznidir. Kökün Kur'an-ı Kerîm'deki morfolojik tecellilerine bakıldığında;

[212] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.672.
[213] Hicr Sûresi, 15/23.
[214] İbn Manzûr, **a.g.e.,** c. II, s.199.
[215] Fâtır Sûresi, 35/32.

ma‘rife ve müfred olarak “el-Velî” (الْوَلِيُّ) formunda Şûrâ sûresinin 9 ve 28. ayetlerinde doğrudan Allah’a nisbet edildiği görülmektedir.[216]

Lafız, Kur’an metninde muhtelif isim tamlamaları ve zamir ekleriyle (ولي المؤمنين / ولي المتقين / وليكم / ولينا) on bir yerde daha ilâhî bir sıfat olarak tekrarlanmıştır. Doğrudan “Vâlin” (وَالٍ) sîgasıyla ise sadece Ra‘d sûresinde zikredilmiştir: “...Onlar için Allah’tan başka hiçbir koruyucu ve yardım edici (vâl) yoktur.” (er-Ra‘d 13/11). Ayrıca *velî* kelimesinin çoğulu olan *evliyâ* (أَوْلِيَاء) lafızı da Kur’an’da kırk altı yerde “yardımcılar ve dostlar” (en-nasîr) anlam zemininde zikredilmektedir.[217] Lafzın iştikâk zeminindeki masdarları semantik açıdan muayyen nüanslar barındırır. Esre ile okunan el-vilâyet (وِلَايَة) masdarı mutlak anlamda “yardım ve müttefikliği” ifade ederken; üstün ile okunan el-velâyet (وَلَايَة) masdarı “bir işin idaresini üstlenmeyi, sevk ve idare etmeyi” içermektedir. Dil bilimciler bu iki masdar arasındaki lafzî esneklik ve anlamsal bütünlüğü, dal harfinin fethası ve kesrasıyla okunan ed-dilâlet/ed-delâlet (الدِّلَالَة / الدَّلَالَة) kelimelerine benzeterek, her iki kullanımın da hakikatinde “idareyi ve tasarrufu bizzat üstlenmek” mânasının saklı olduğunu belirtmişlerdir.[218]

Râgıb el-İsfahânî, el-velâ’ (الْوَلَاء) ve et-tevâlî (التَّوَالِي) kavramlarının köksel semantiğini, “iki veya daha fazla şeyin arasına kendilerinden olmayan yabancı bir unsurun girmesinin imkânsız olacak şekilde peş peşe gelmesi” olarak tanımlar. Bu kök anlam, varlık dünyasındaki mutlak “yakınlık” olgusu için istiare edilmiştir. Bahsi geçen bu yakınlık; mekân, soy, din, arkadaşlık, yardımlaşma ve itikad gibi muhtelif veçhelerde tecelli edebilir. İsfahânî, *el-Velî* ve *el-Mevlâ* kelimelerinin Arap dilinde hem ism-i fâil (muvâlî: yardım eden) hem de ism-i mef‘ûl (muvâlâ: yardım edilen/sevilen) anlamlarını eş zamanlı olarak karşılayabilen müşterek yapısına dikkat çeker.

Nitekim mümin bir kul için tâzim ve muhabbet nişanesi olarak “O, Allah’ın velisidir” (هُوَ وَلِيُّ اللهِ) denilmesi meşru iken; kul hakkında “Allah’ın mevlâsıdır”

[216] İbn Manzûr, **Lisanu’l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, c. XV, s.406.
[217] Mecmeu’l-Lugati’l-Arabiyye, **Mu’cemu’l-Elfâzı’l-Kur’an’ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.I, s.1207-1209.
[218] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.692.

ifadesinin kullanılması dilsel ve teolojik açıdan vârid olmamıştır. Buna mukâbil Yüce Allah için hem *el-Velî* hem de *el-Mevlâ* sıfatları birlikte kullanılır: " اللهُ تعالى وَلِي المؤمنين و مَوْلاَهم" "Allah müminlerin velisi ve mevlâsıdır (koruyucusu ve yöneticisidir)."[219]

Aynı kökten türeyen *el-Mevlâ* (*المَوْلى*) lafızı da Kur'an'da sıklıkla "en-Nasîr" ve "el-Muîn" (yardım eden, gözeten) anlamında Allah'a izafe edilmiştir. Zira her iki kavram da Arap lisanında özü itibarıyla aynı kelâmî hakikate delâlet eder. Nitekim Enfâl sûresindeki "...Bilin ki Allah sizin mevlânızdır. O ne güzel mevlâ (koruyucu/yönetici) ve ne güzel yardımcıdır!" (*فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ*)[220] ayeti, kavramın taşıdığı bu mutlak himaye ve nusret karakterini tasvir etmektedir.[221]

Modern teolojik lügatlerde ve çağdaş Esmâ-i Hüsnâ şerhlerinde, lafızlar arasındaki bu ince semantik ayrım netleştirilmiştir. Buna göre Allah'ın **el-Velî** ismi daha çok kullarına "dost olan, yardım eden, onları muzaffer kılan" yönüne işaret ederken; **el-Vâlî** ismi kâinatın ve mahlûkatın "mutlak mâliki olan, her an her şeyi tek başına idare eden ve yöneten" kozmik ve bürokratik hâkimiyet boyutunu temsil etmektedir.[222]

3.1.11. el-Kâdir (القادر)

Tablo 3.11:el-Kâdir İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
القادر	Güç Yetiren/Takdir Eden	ق- د- ر	Hâkimiyet, Güç ve Kudret

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *k-d-r* (*قدر*) fiilinin ism-i fâil vezninde olan *el-Kâdir* (*القادر*) lafzı, Kur'an-ı Kerîm'de ma'rife ve müfred (tekil) formda sadece bir yerde, En'âm sûresinde doğrudan ilâhî bir vasıf olarak zikredilmiştir: "De ki: O, üzerinize bir azap

[219] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s. 692.
[220] Enfâl Sûresi, 8/40.
[221] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, c. XV, s.408.
[222] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, Âlemü'l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, c.III, s.2498.

göndermeye kâdirdir...” (قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً) (en-En’âm 6/65). Lafız, çoğul ve ma‘rife olarak “el-Kâdirûn” (الْقَادِرُونَ) kalıbıyla Mürselât sûresinde, her şeyi bir hikmet ve nizamla var eden anlamında “Biz buna güç yettirdik. Bak, biz ne mükemmel güç yetirendir!” (فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ) (el-Mürselât 77/23) şeklinde sevk edilmiştir. Müfred ve nekra (ḳâdir) sîgasıyla kuvvet sahibi anlamında altı ayette yer alan kelime; nekra ve çoğul “le-ḳâdirûn” (لَقَادِرُونَ) sîgasıyla ise üç yerde Allah’ı nitelemektedir.[223] Kudret kavramı Kur’an’da bu isimlerin yanı sıra pek çok yerde fiil kalıplarıyla da Allah’a nisbet edilmiştir. Ayrıca aynı kökten türeyen, mübalağalı ism-i fâil veznindeki *el-Kadîr* (القدير) ismi de kırk beş ayette ulûhiyet makamını vasıflandırmaktadır.[224]

Lügatte *k-d-r* kökü; “güç yetirmek, planlayıp düzenlemek, bir şeyi muayyen bir ölçüye göre yapmak, rızkı daraltmak, hak ettiği kıymeti/değeri vermek ve hükmetmek” mânalarına gelmektedir. Terim olarak Allah’a nisbet edildiğinde; “kâinatta mutlak tasarruf ve yetki sahibi olan, semâvatta ve arzda kendisini âciz bırakacak hiçbir varlık bulunmayan, her şeye vasıtasız ve noksansız güç yetiren tek ilah” demektir.[225] Râgıb el-İsfahânî, *kudret* kavramının beşerî ve ilâhî fâiller arasındaki ontolojik ayrımını tahlil ederken şu felsefî tespitlerde bulunur: Kudret vasfı insan için kullanıldığında, kişinin bir eylemi gerçekleştirmesini sağlayan arızî yeteneğin adı olur. Ancak Allah bu vasıfla nitelendiğinde, O’nun zâtından mutlak surette “âcizliğin reddedilmesi” kastedilir.

Zira Allah’tan başkasını mutlak kudretle nitelemek imkânsızdır. Beşer için ancak “Şu işe gücü yeter” (قَادِرٌ عَلَى كَذَا) şeklinde sınırlandırılmış (takyid edilmiş) bir kudret ifadesi kullanılabilir; çünkü yaratılmış bir varlığı bir cihetten kudretle nitelemek, onun diğer cihetlerden âciz olduğunu da kabul etmeyi gerektirir. Köksel açıdan *el-Kadîr* ise hikmetin gerektirdiği ölçüde, dilediği her şeyi ne eksik ne fazla tam vaktinde yapan demektir ve bu isim Allah’tan başkasına asla verilemez. İsfahânî’ye göre Allah’ın eşyayı takdir etmesi iki aşamalı bir süreçtir. İlki varlığa

[223] Mecmeu’l-Lugati’l-Arabiyye, **Mu’cemu’l-Elfâzı’l-Kur’an’ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.II, s.883.
[224] Mecmeu’l-Lugati’l-Arabiyye, **a.g.e.,** s.884.
[225] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu’cemu’l-Lugati’l-Arabiyyeti’l-Muâsıra**, Âlemü’l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, c.III, s.1779-1781.;Ebû İshak ez-Zeccâc, **Tefsîru Esmâillâhi’l-Hüsnâ**, Thk. Ahmed Yusuf ed-Dakkâk, 2.Bas., Dâru’l-Me’mûn Yay., Dımeşk, 1979, s.59.

ezelî olarak güç vermesi, ikincisi ise o gücü hikmetin muktezası uyarınca muayyen bir miktar ve yöntemle kâinatta var etmesidir. Bu bağlamda ilâhî fiiller iki kısma ayrılır:

Fiilen ve Birden Meydana Getirilenler: Maddî bir sürece ihtiyaç duymaksızın bir anda, noksansız bir şekilde yoktan var edilen küllî yapılardır. Gökler ve içindeki nizam gibi kozmik yapılar, Allah yok etmeyi veya değiştirmeyi dileyinceye kadar hiçbir fazlalık ya da noksanlık barındırmadan ilk halleri üzere kalırlar.

Asılları Fiilen, Cüzleri ise Kuvve Halinde Yaratılanlar: Bu tür varlıkları Allah, ezelî olarak belirlediği takdir yasasının (doğa kanunlarının) dışına çıkamayacak potansiyellerde yaratmıştır. Örneğin hurma çekirdeğinden elma veya zeytin ağacının değil de sadece hurma ağacının çıkması; insan nutfesinden başka bir hayvan türünün değil de biyolojik olarak sadece insanın meydana gelmesi bu "kuvve halindeki takdirin" açık birer tecellisidir. Sonuç olarak İsfahânî, Allah'ın takdirinin ya bir şeyin varlık veya yokluğuna (vücub ya da imkân yoluyla) hükmetmesiyle ya da o şeye yapabilme yetisi vermesiyle tecelli ettiğini; insandaki takdirin ise sadece akıl ile tefekkür etmek veya nefsi/şehvânî arzulara göre plan yapmaktan ibaret olduğunu belirtir.[226] Muhammed el-Gazzâlî ise kelâmî bir yaklaşımla *el-Kâdir* kavramını, **"dilerse yapan, dilemezse yapmayan mutlak irade sahibi"** olarak tanımlar.

Gazzâlî'ye göre Allah, kâinattaki mevcut nizamı dilediği an sonlandırıp kıyameti var etmeye tam bir kudretle muktedirdir; ancak bunu ezelî ilminde ve hikmetinde tayin ettiği muayyen vakte kadar ertelemesi, O'nun kudretinin mutlak serbestliğinin ve iradesinin bir göstergesidir.[227]

[226] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.510-512.
[227] Muhammed el-Gazzalî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.134.

3.1.12. el-Muktedir (المقتدر)

Tablo 3.12:el-Muktedir İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
المقتدر	Sonsuz Güç Sahibi	ق- د- ر	Hâkimiyet, Güç ve Kudret

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Sülâsî kökeni *k-d-r* (قدر) olan *el-Muktedir* kavramı, bu kökten türeyen *ifti'âl* (*افتِعال*) kalıbının ism-i fâil formudur. Kur'an-ı Kerîm'de doğrudan Allah'a nisbet edilerek ism-i fâil sîgasıyla dört yerde zikredilmiştir. Kelime; Kamer sûresinde mutlak cezalandırma kudretini ifade etmek üzere "...Biz de onları sonsuz güç ve kudret sahibinin yakalayışıyla (muktedir) yakaladık." (*فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ*) (el-Kamer 54/42) ve uhrevî mükâfat makamını tasvir eden "Doğruluğun hâkim olduğu bir ortamda, gücüne sınır olmayan bir hükümdarın (muktedir) huzurundadırlar." (*فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ*) (el-Kamer 54/55) ayetlerinde yer almaktadır. Ayrıca Kehf sûresi 45 ve Zuhruf sûresi 42. ayetlerde de ilâhî zâtın her şeye boyun eğdiren gücünü tasvir etmek üzere zikredilmiştir.[228] *el-Muktedir* lafzı lügat zemininde *el-Kâdir* kelimesiyle anlamdaş (müterâdif) gibi görünse de semantik açıdan çok daha ileri düzeyde bir mübâlağa ve pekiştirme (tekit) içermektedir. Nitekim Arap dil felsefesinin en temel kurallarından biri uyarınca, bir lafzın bünyesinde barındırdığı harf sayısının artması (bina yapısının genişlemesi), o kelimenin delâlet ettiği anlamın da eş zamanlı olarak kuvvetlenmesini ve derinleşmesini ifade eder (ziyâdetü'l-mebânî tedüllü alâ ziyâdeti'l-meânî).

Bu filolojik kural bağlamında *el-Kâdir* ismi, Allah'ın her şeye güç yetirebilme potansiyelini ve fiilî kudretini mutlak olarak ilan ederken; *el-Muktedir* ismi bu kudretin kâinatta hiçbir engelle karşılaşmaksızın, her an tam bir hüküm, tenfîz (kesin icraat) ve mutlak infâzla zuhur ettiğini, O'nun karşısında hiçbir gücün duramayacağını ve her an fiil halinde olan mutlak egemenliğini sembolize eder. Bu

[228] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.II, s.884.

yönüyle kelâm literatüründe el-Muktedir; fiilî hükmün, karşı konulamaz otoritenin ve nihayetsiz ilâhî iktidarın adı olarak tahlil edilmektedir.[229]

3.1.13. el-Mübdi' (المبدئ)

Tablo 3.13:el-Mübdi' İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
المبدئ	İcat Eden/İlk Defa Yaratan	ب- د- ئ	Tekvîn ve İbdâ'

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Kur'an-ı Kerîm'de doğrudan "el-Mübdi'" formunda, yani ism-i fâil sîgasıyla yer almayan bu lafız; herhangi bir maddî örnek ve model olmaksızın ilk kez yaratmayı ifade etmek üzere sıklıkla fiil kalıplarıyla Allah'a izafe edilmiştir. Kelime, müstakil olarak mâzî (geçmiş zaman) kipiyle dört yerde; muzârî (şimdiki/geniş zaman) kalıbıyla ise sekiz yerde ilâhî fâilliği tasvir etmek üzere zikredilmiştir.[230]

Lügatte *el-bed'* (*اَلْبَدْء*) kavramı; "bir eylemi gerçekleştirmede diğer fâillerin önüne geçmek, yapılan işler arasında ilk olmak, bir şeyi daha önce hiçbir numunesi yokken ilk defa meydana getirmek" mânalarına gelmektedir. Terimsel olarak ulûhiyet makamına nisbet edildiğinde el-Mübdi'; "geçmişte muayyen bir maddî asıl, model veya benzetiş olmaksızın, mahlûkatı ilk ve başlangıç olarak yoktan icat eden, varlık sahnesine çıkaran mutlak yaratıcı" demektir.[231]

Kelâmî ve felsefî açıdan bir nesnenin veya olgunun başlangıcı (*mebde'*), o şeyin yapısal olarak vücuda geldiği ilk esası temsil eder. Nitekim kelâmî dilde harfler sözün başlangıcı, ahşap bir kapının maddî ilki, çekirdek ise hurma ağacının oluşmasındaki ilk sebeptir. Yüce Allah, mahlûkatın dayandığı bu maddî ve kevnî başlangıçları da asılları itibarıyla ilk kez yoktan var eden yegâne fâildir. Nitekim Rûm sûresinde geçen "Allah, yaratmayı ilk defa başlatır (yubdiü), sonra onu (âhirette) yeniden geri döndürür (yu'îdü)..." (*اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ*) ayeti, el-Mübdi'

[229] Ebû İshak ez-Zeccâc, **Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ**, Thk. Ahmed Yusuf ed-Dakkâk, 2.Bas., Dâru'l-Me'mûn Yay., Dımeşk, 1979, s.59.
[230] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.1, s.120.
[231] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, C. 1, s.26.

isminin kâinatın kozmik döngüsündeki kurucu ve ilk silsile niteliğindeki bu yaratma karakterini açıkça ilan etmektedir.[232]

3.1.14. el-Mu‘îd (المعيد)

Tablo 3.14:el-Mu‘îd İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
المعيد	Yeniden Dirilten/İâde eden	ع- و- د	Tekvîn, İbdâ’ ve Kevnî Tasarruf

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Kur’an-ı Kerîm’de doğrudan “el-Mu‘îd” formunda, yani ism-i fâil sîgasıyla yer almayan bu lafız; kâinattaki yaratılış döngüsünü, ölümü ve yeniden dirilişi ifade etmek üzere tıpkı benzeri olan *el-Mübdi’* ismi gibi sıklıkla muzârî fiil kalıplarıyla Allah’a izafe edilmiştir. Kelime, Kur’an metninde mahlûkatı ilk defa yaratma eylemiyle tam bir semantik bütünlük oluşturacak şekilde, on altı ayette doğrudan ilâhî fâilliği nitelemek üzere zikredilmiştir.[233] Lügatte “bir eylemden veya durumdan vazgeçtikten sonra tekrar oraya geri dönmek, bir işi yenilemek ve tekrar etmek” anlamlarını muhtevi olan *el-avd* (الْعَوْد) ya da *el-avdet* kökünden türeyen *el-Mu‘îd* lafızı; ulûhiyet makamına nisbet edildiğinde “bütün mahlûkatı hayat sahnesinden ölüm iklimine döndüren, ardından da mukadder olan kıyamet vaktinde onları hesaba çekmek üzere yeniden hayat vererek diriliğe iâde eden mutlak varlık”

Mânasına gelmektedir.[234] Kur’an-ı Kerîm’de *yubdiü* (ilk defa yaratan) ve *yu‘îdü* (yeniden yaratan/iâde eden) fiillerinin ardarda ve tam bir uyum içinde sevk edilmesi, kelâmî açıdan kozmik nizamın başlangıç ve bitiş ekseninde dönen ilâhî bir sevk ve idare nizamına matuftur. Nitekim Rûm sûresindeki “Yaratmayı ilkin başlatan, sonra onu (ölümden sonra) iâde edecek olan O’nu (yu‘îduhû)...” (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ)[235] ayeti bu gerçeği ilan eder. Bu iki kavramın semantik birlikteliği, yaratılmışlar için geçerli olan ontolojik döngünün ve biyolojik yasaların yeryüzünde

[232] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.51. ; Rum Suresi, 30/11.
[233] Mecmeu’l-Lugati’l-Arabiyye, **Mu’cemu’l-Elfâzı’l-Kur’an’ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.2, s.802-803.
[234] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu’cemu’l-Lugati’l-Arabiyyeti’l-Muâsıra**, Âlemü’l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, s.1573.
[235] Rûm Sûresi. 30/27.

kesintisiz, noksansız ve düzenli bir şekilde icra edildiğini gözler önüne sermektedir. el-Mu‘îd ismi, kelâm ilminin en temel meselelerinden olan “el-ve'd ve'l-vaîd” ile “ba's ba'de'l-mevt” (öldükten sonra dirilme) akidelerinin en birincil teolojik dayanağını oluşturmaktadır.[236]

3.1.15. el-Mümît (المميت)

Tablo 3.15:el-Mümît İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
المميت	Canı alan/Öldüren	م- و- ت	Tekvîn, İbdâ’ ve Kevnî Tasarruf

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Kur’an-ı Kerîm’de doğrudan “el-Mümît” formunda, yani ism-i fâil sîgasıyla yer almayan bu lafız; kâinattaki ölüm olgusunu, canlılığın sona ermesini ve uhrevî intikali ifade etmek üzere sıklıkla mâzî ve muzârî fiil kalıplarıyla Allah’a izafe edilmiştir. Kelime, Kur’an metninde ekseriyetle hayatı var etme eylemiyle tam bir antitez (tebâyün) oluşturacak şekilde zikredilmiştir: (ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ) “...Sonra sizi öldürecek (yumîtukum), sonra sizi tekrar diriltecektir (yuhyîkum)..” [237] (Bakara, 2/28)

Arap dilinde semantik açıdan *el-hayât* (canlılık, dirilik) kavramının tam mukâbili olan *el-mevt* (الْمَوْت) lafızı; lügatte “canlılığı bulunmayan, büyüme ve hissetme yetisi durmuş olan, yaşam belirtisi göstermeyen” durumlar ve varlıklar için kullanılmaktadır. Râgıb el-İsfahânî, *el-mevt* kavramının semantik alanını belirlerken, hayat kavramı için tespit ettiği altı temel veçhenin (büyüme gücü, hissetme yetisi, akıl/entelektüel idrak, üzüntü ve kederden uzak ebedî hayat vb.) tam aksi durumların ölüm kavramı için de aynen geçerli olduğunu belirtir. Bu bağlamda ölüm; bitkisel,

[236] Muhammed el-Gazzalî, **el-Maksadü’l-Esnâ fi Şerhi Me’ânî Esmâillahi’l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.131.; Ebû İshak ez-Zeccâc, **Tefsîru Esmâillâhi’l-Hüsnâ**, Thk. Ahmed Yusuf ed-Dakkâk, 2.Bas., Dâru’l-Me’mûn Yay., Dımeşk, 1979, s.56.

[237] Mecmeu’l-Lugati’l-Arabiyye, **a.g.e.,** s.1064. ; Ahmet Muhtar Ömer, **a.g.e.,** s.2136.; Mecmeu’l-Lugati’l-Arabiyye, **Mu’cemu’l-Elfâzı’l-Kur’an’ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.2, s.1063-1064.

hayvânsal ve insanî canlılık katmanlarının her biri için ayrı birer sönüşü ifade eder.[238]

el-Mümît ismi terimsel olarak ulûhiyet makamına nisbet edildiğinde; "canlı varlıkların bünyesindeki hayât nûrunu ve hissetme yetisini ezelî yasası uyarınca geri alan, canlıyı ölüye dönüştüren ve kozmik bir hakikat olarak ölümü mahlûkat üzerinde bizzat icat eden mutlak fâil" mânasına gelmektedir. Kelâmî zeminde ölüm, başıboş bir yok oluş veya tesadüfi bir biyolojik çürüme değil; aksine tıpkı hayat gibi el-Mümît olan Allah tarafından yaratılmış, mahlûkatın dünya imtihanından ahiret yurduna geçişini sağlayan kevnî bir köprü ve ilâhî bir takdirdir.[239]

3.1.16. el-Muhyî (المحيي)

Tablo 3.16: el-Muhyî İsminin Morfo-Semantik Matris

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
المحيي	Can Veren/Yaşatan	ح- ي- ي	Tekvîn, İbdâ' ve Kevnî Tasarruf

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde canlı ve diri olmak anlamındaki *el-hayât* (*الْحَيَاة*) ve *el-hayevân* (*الْحَيَوَان*) kökünden türeyen *el-Muhyî* (*المحيي*) lafızı, "yaşatan, can veren ve dirilten" mânalarına gelmektedir.[240] Kur'an-ı Kerîm'de doğrudan ism-i fâil vezniyle (muhyî) iki yerde ilâhî bir sıfat olarak zikredilen bu kelime; genel olarak aynı kökten türeyen mâzî, muzârî ve emir fiil kalıpları ile muhtelif isim formlarında çok sayıda ayette Allah'a nisbet edilmiştir.[241]

Nitekim Rûm sûresinde yer alan "Allah'ın rahmetinin eserlerine bir bak; ölümünün ardından yeryüzünü nasıl diriltiyor (yuhyî)? Şüphesiz O, ölüleri de aynen böyle diriltecektir (le-muhyî)..." (*كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى*) (er-Rûm

[238] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.616.
[239] Muhammed el-Gazzalî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.131.; Ebû İshak ez-Zeccâc, **Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ**, Thk. Ahmed Yusuf ed-Dakkâk, 2.Bas., Dâru'l-Me'mûn Yay., Dımeşk, 1979, s.56.

[240] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillâh**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.138.
[241] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, Cilt 1, s.337.

30/50) ayetinde, hem fiil hem de ism-i fâil kalıbı bir arada sevk edilerek ilâhî diriltme eyleminin kozmik ve uhrevî boyutları eş zamanlı olarak nazara verilmiştir. Ayrıca Fussilet sûresinin 39. ayetinde de kelime, kupkuru arzın yağmurla canlanması bağlamında yine "le-muhyî" sîgasıyla geçmektedir.

el-Muhyî ismi terimsel olarak ulûhiyet makamına izafe edildiğinde; "insanı nutfe, alaka ve mudga gibi maddî evrelerden geçirerek ona canlılık nûru üfleyen, her bahar mevsiminde gökten indirdiği su vesilesiyle kupkuru ve ölü yeryüzünü yeniden bitkilerle canlandıran, nihayetinde ise mahlûkatı kıyamet gününde hesaba çekmek üzere ezelî kudretiyle yeniden diriltecek olan yegâne fâil" demektir.[242]

Nitekim Hz. İbrahim'in Kur'an-ı Kerîm'de mukayyet olan tevhid mücadelesinde, kendisini ilah taslayan Nemrud'a karşı ulûhiyetin birincil nişanesi olarak bu sıfatı ileri sürmesi oldukça dikkat çekicidir: "Hani İbrahim, 'Rabbim, hem hayat veren (yuhyî) hem de öldürendir (yumît)' demişti..." (رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ) [el-Bakara 2/258]. Kelâmî zeminde el-Muhyî, kâinattaki biyolojik canlılığın arkasındaki tesadüfîliği reddederek, hayatın doğrudan ilâhî bir hibe ve ezelî bir tekvîn fiili olduğunu ilan eden kurucu isimlerden biridir.[243]

3.1.17. el-Müheymin (المهيمن)

Tablo 3.17:el-Müheymin İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
المهيمن	Gözeten/Koruyan/Şahit	ه- ي- م- ن	Yönetme, İdare Etme ve Koruma

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *el-Müheymin* (المهيمن) lafzının iştikâk zemininde sülâsî mi yoksa rubâî mi olduğu hususunda dil bilginleri arasında iki temel görüş bulunmaktadır. Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî'nin aktardığı birinci görüşe göre kelime; tıpkı

[242] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **a.g.e**., s.334.; Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.56.
[243] Muhammed el-Gazzalî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.123-125. (el-Bâ'is bahsi).

"baytara" (بَيْطَرَ) fiilinde olduğu gibi aslî harfleri dörtlü (rubâî mücerred) olan "heymene" (هَيْمَنَ) kökünden türemiştir ve bu yapı uyarınca doğrudan "şahit ve gözetleyici" anlamını ihtiva etmektedir. İkinci görüşe göre ise kelimenin aslı, emniyet ve iman kökünün fâil kalıbı olan "mü'eymin" (مُؤَيْمِن) lafzıdır. Ancak bu kelimenin bünyesinde barındırdığı "hemze" harfi, mahreç yakınlığı ve telaffuz kolaylığı (tashîl) sebebiyle "hâ" (هـ) harfine kalbedilmiş (dönüştürülmüş) ve kelime *müheymin* formunu almıştır. Bu morfolojik dönüşüm zemininde kavram, "başka bir fâili veya varlığı her türlü korku, tehlike ve endişeden emin kılmak, onu koruma altına almak" anlamını kazanmaktadır.[244]

Kelimenin bünyesinde barındırdığı bu iki farklı kök anlama bağlı olarak, Mâide sûresinde Kur'an-ı Kerîm'in önceki ilâhî kitaplar karşısındaki konumunu tasvir eden, "Sana da kendisinden önceki kitapları doğrulayıcı ve onları gözetici/koruyucu (müheyminen) olarak bu Kitab'ı hak ile indirdik..." (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ)[245] ayetindeki *müheymin* lafzı da müfessirler tarafından iki veçheyle yorumlanmıştır.

İlki dilsel yaklaşıma tabi olan âlimler kelimeyi "önceki kitapların sıhhatine ve hakikatine dair bir şahit" olarak anlamlandırırken; ikinci yaklaşımı benimseyenler ise Kur'an'ı, önceki kitapların tahrif edilmemiş asıllarını muhafaza eden, onları "kollayıp koruyan ve emniyete alan bir merci" olarak tavsif etmişlerdir.[246]

el-Müheymin ismi terimsel olarak ulûhiyet makamına nisbet edildiğinde; "kâinattaki her varlığı mutlak otoritesi ve gözetimi altında tutan, gizli ve açık her şeyi denetleyen, her nefsin ne kazandığını eksiksiz müşahede eden şahit; nihayetsiz kudret, ilim, koruma ve himaye vasıflarıyla yarattıklarının amellerini, rızıklarını ve ömür vadelerini ezelî nizamına göre sevk, idare ve infâz eden mutlak varlık" demektir.[247]

---

[244] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s. 227/ 228.
[245] Mâide Suresi, 5/48.
[246] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.228.
[247] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, Âlemü'l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, s.2387.

Kelâmî ve semantik açıdan el-Müheymin ismi; Allah'ın mahlûkatı asıl zenginliğiyle güvene kavuşturmasını ifade eden *el-Mü'min*, her an murakabe halinde olduğunu belirten *el-Rakîb*, koruyup kollayan *el-Hafîz* ve her şeye hakkıyla şahit olan *es-Şehîd* sıfatlarıyla çok yakın bir anlamsal örgüye (mütekâbiliyete) sahiptir. [248]

3.1.18. el-Mü'min (المؤمن)

Tablo 3.18:el-Mü'min İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
المؤمن	Güven Veren/Tasdik Eden	أ- م- ن	Yönetme, İdare Etme ve Koruma

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde lügavî açıdan korkunun (*el-havf*) tam karşıtı olarak kullanılan bu lafız; "emnen, emânen, emeneten ve emâneten" (*أَمْناً / أَماناً / أَمَنَةً / أَمَانَةً*) kökünden türemiştir. Kelime anlamı itibarıyla "içsel olarak mutmaîn olmak, güvende bulunmak, her türlü tehlikeden sağ salim kurtulmak" mânalarını ihtiva eder.

Söz konusu kökün *if'âl* (*إِفْعَال*) kalıbından türetilen *el-îmân* (*إيمان*) masdarının ism-i fâil kipi olan *el-Mü'min* (*المؤمن*) lafzı; "gönülden inanarak tasdik eden, muhatabından korku ve endişeyi gideren, ona mutlak anlamda güven veren fâil" demektir. [249]

Bu kavramın ulûhiyet makamına bir sıfat ve isim olarak izafe edilmesinde, kelimenin doğrudan *emân* (güven) köküne mi yoksa *îmân* (tasdik) köküne mi dayandırılacağı hususu dil bilimciler ve kelâmcılar arasında iki temel teorik yaklaşımın doğmasına vesile olmuştur.[250]

1. Kelimeyi "Emân" (Güven) Köküne Dayandıran Yaklaşım: Bu dilsel tercihi benimseyen filologlara göre el-Mü'min; "kendisine yönelen ihlaslı kullarını her türlü korku, endişe, ümitsizlik ve azaptan muhafaza eden, onları dünyada ve

[248] Bekir Topaloğlu, **DİA/Müheymin Maddesi**, T.D.V. Yay., İstanbul, 2006, Cilt.31, s.518.
[249] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, Âlemü'l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, s.122.
[250] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.221-223.

ukbâda emniyete kavuşturan yegâne varlık" demektir. Burada ilâhî fâilliğin, yalnız kendisine inanan kullarını ontolojik ve psikolojik korkulardan emin kılan koruyucu vasfı ön plandadır.

2. Kelimeyi "Îmân" (Tasdik) Köküne Dayandıran Yaklaşım: Bu görüşü savunanlara göre ise kavram doğrudan "tasdik etmek, doğrulamak" anlamını taşır ve kelâmî düzlemde iki veçheyle tecelli eder:

Kulların İmanını Tasdik Etmesi: Yüce Allah'ın, mümin kullarının kalbî imanlarını, samimi yönelişlerini ve tevhid ikrarlarını kabul edip onaylaması, onları hakikat üzere bizzat doğrulaması anlamına gelir.

Kendi Vaadini Tasdik Etmesi: Allah'ın kullarına vaadettiği her türlü uhrevî mükâfatı, adaleti ve kurtuluşu günü geldiğinde noksansız bir şekilde gerçekleştireceğini, kendi sözünü bizzat doğrulayacağını (*sadûku'l-va'd*) ifade eder.

Râgıb el-İsfahânî, *el-emn* (*الأَمْن*) kavramının asıl semantiğinin "korkunun bütünüyle zâil olması ve nefsin tam bir itminana kavuşması" olduğunu belirtir. Bu bağlamda masdar olarak kullanılan bu isim, sâika göre bazen insanın bizzat kendi içinde hissettiği öznel güven ve mutmainlik durumunu (*emniyet*) ifade ederken; bazen de dış dünyada kendisinden emin olunan, güvenliğin kaynağı haline gelmiş nesnel ve kurumsal bir emân durumunu bildirmektedir. Allah Teâlâ, kâinattaki bu mutlak emniyet hissinin hem ezelî kaynağı hem de koruyucu fâilidir.[251]

3.1.19. el-Musavvir (المصور)

Tablo 3.19:el-Musavvir İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
المصور	Biçim-Sûret Veren/Düzenleyen	ص- و- ر	Tekvîn ve İbdâ'

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *tef'îl* (*تَفْعِيل*) kalıbından türeyen *el-Musavvir* (*المصور*) lafızı, "savvera-yusavviru-tasvîran" (صَوَّرَ-يُصَوِّرُ-تَصْوِيراً) fiilinin ism-i fâil veznidir.

[251] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.32.

Kelimenin sülâsî aslı olan *ṣavr* (صَوْر) kavramı lügatte "bir şeye doğru yönelmek, bir şeyi meyil ettirip eğmek veya bir nesneyi kendine yaklaştırmak" mânalarına gelmektedir. Söz konusu kökün rubâî/mezîd formu olan *tasvîr* masdarı ise "bir şeye mücessem, somut, maddî ve müşahhas bir şekil ile form kazandırmak" anlamını ihtiva etmektedir.[252] *el-Musavvir* ismi Kur'an-ı Kerîm'de doğrudan ism-i fâil sîgasıyla ve ma'rife olarak sadece bir yerde, Haşr sûresinin son ayetinde Yüce Allah'a nisbet edilmiştir. Lafız bu ayette, yaratılışın birbirini takip eden evrelerini şematize edecek şekilde diğer kurucu isimlerle birlikte zikredilmiştir: "O, yaratan (el-Hâlık), var eden (el-Bâri'), varlıklara şekil veren (el-Musavvir) Allah'tır..." (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ) (el-Haşr 59/24).

Kelime ayrıca Kur'an metninde üç yerde mâzî (geçmiş zaman) kipiyle, bir yerde de muzârî (şimdiki/geniş zaman) kalıbıyla ilâhî fâilliği ve tasarrufu nitelemek üzere zikredilmiştir.[253]

Râgıb el-İsfahânî, lafzın türediği *sûret* (صُورَة) kavramını ontolojik olarak **"varlıkların kendisiyle temeyyüz ederek diğer tür ve fertlerden seçilip ayrılmasını sağlayan temel özgünlük/mâhiyet"** şeklinde tanımlar ve bu kavramı iki yapısal katmana ayırır.[254]

Hissî (Duyusal) Sûret: Hem genel hem de hususî fâiller de dâhil olmak üzere, canlıların duyularıyla algılayabildiği maddî ve fiziksel formdur. İnsan fizyolojisinin veya hayvanlar âlemine ait muhtelif türlerin (at, eşek vb.) gözle müşâhede edilebilen dış görünümleri, estetik hatları, cemâl ve hüsn (güzellik) vasıfları bu kapsama girer.

Makûl (Aklî) Sûret: Sadece derin bir kavrayışa, sezişe, liyakate ve keskin bir idrake sahip olan has kişilerin akıl gözüyle (*basîret*) görebileceği gayri-maddî mâhiyetlerdir. İnsana bahşedilen akıl, bilgi, ahlâkî melekeler ve kâinattaki görünmeyen kozmik nizamın matematiksel uyumu bu nevîden aklî sûretler olarak tahlil edilir.

---

[252] Ahmet Muhtar Ömer, **a.g.e.,** s.1332.
[253] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.1, s.687.
[254] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.378/379.

el-Musavvir ismi terimsel olarak ulûhiyet makamına izafe edildiğinde; "kâinatta var olan tüm mevcudatı numunesizce var eden, yarattığı her bir varlığa zâtına has, estetik, kusursuz ve hususî bir biçim veren mutlak sanatkâr" demektir. Kâinattaki varlıkların muazzam çokluğuna, türlerin ve fertlerin nihayetsiz çeşitliliğine rağmen; her bir yaratılanın kendine has, münferit, başkasıyla karışmayacak ve doğrudan temeyyüz edilebilecek bir dış görünüme ve içsel donanıma kavuşturulması, el-Musavvir isminin kâinattaki en somut tecellisidir. O halde bu isim; yaratılışın kör bir tesadüften ibaret olmadığını, aksine her varlığın ilâhî bir mühendislik, ezelî bir takdir, tekvîn ve estetik bir kasıtla şekillendirildiğini açıkça ilan etmektedir.[255]

3.1.20. el-Melik (الملك)

Tablo 3.20:el-Melik İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الملك	Egemenlik Sahibi/Mutlak Hükümdar	م-ل-ك	Benzersizlik ve Vahdaniyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *m-l-k* (ملك) kökünden türeyen *el-Melik* (الملك) lafızı, emir, nehiy, egemenlik ve otoriteyi zâtında bulunduran mutlak yöneticiyi ifade eden ism-i fâil hükmünde bir sıfattır. Sözlükte *melken* (مُلْكاً), *mülken* (مُلْكاً) veya *milken* (مِلْكاً) masdarlarından neşet eden bu kavram; "bir şeye sahip ve mâlik olmak, onu tasarrufu altına almak, bir gücü elde etmek ve başka bir güce ihtiyaç duymaksızın kendi başına idare etme hakkını elinde bulundurmak" mânalarını kapsar. Siyasal ve toplumsal leksikte ise *el-Melik*; bir ulusa, devlete, millete veya topluluğa karşı mutlak güç, emir ve kanun koyma otoritesini elinde tutan hükümdar demektir.[256]

Lafzın beşerî zaaflarla örülü siyasi tarihteki yansımalarını inceleyen İbn Sîde, *el-melk, el-mülk* ve *el-milk* kelimelerinin beşerî düzlemde salt iktidar (güç) olgusunu ifade etmekle kalmayıp, çoğu zaman başında bulunulan topluluğa karşı despoti, baskı

[255] İbn Manzûr, **a.g.e.,** Cilt 4, s.473.
[256] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **el-Mu'cemu'l-Vesîd,** 2.Bas., el-Mektebetü'l-İslâmiyye Yay., İstanbul, Cilt 2., s.886.

ve tiranlık yapma eğilimini de bünyesinde barındırdığını kaydeder. Beşerî melikliğin doğasındaki bu istibdat ve zulüm potansiyeli sebebiyle bir kısım dilciler, mübâlağa ve mutlak kemâl bildiren *el-Melik* ve *el-Melîk* (الملیك) lafızlarının hakiki anlamda sadece Allah Teâlâ için kullanılabileceğini; bu kökten türeyen diğer bazı kelimelerin (mâlik gibi) ise mecâzen veya sınırlı olarak başkalarına da nisbet edilebileceğini ifade etmişlerdir.[257] Bu dil bilimsel yaklaşım, beşerî otoritelerin geçici ve kusurlu, ilâhî egemenliğin ise mutlak ve noksansız olduğu yönündeki tenzih esasını semantik olarak destekler mahiyettedir.

Râgıb el-İsfahânî, *melik* kavramının yönetim nesnesi bakımından dildeki kullanım sınırlarını belirleyerek, bu lafzın **"akıl ve irade sahibi kişileri emir, yasak ve şerîat nizamı ile yönetmeye hasredilen"** özel bir muhtevaya sahip olduğunu ifade eder. Kelimenin bu semantik hususiyetinden ötürü Arap dilinde, iradesi olan toplulukları sevk ve idare etmeyi anlatmak üzere "insanların melîki" (melikü'n-nâs) denilmesi lügaten normalken; cansız varlıklar veya eşyalar için "eşyaların melîki" (melikü'l-eşyâ) ifadesi kullanılmaz.[258]

Bu kökten türeyen ve Fâtiha sûresinde de zikredilen *el-Mâlik* (المالك) lafzı da Allah Teâlâ'nın esmâsından biridir. Yalın ism-i fâil vezninde gelen bu kelime, türediği kök ile paralel anlamsal bağlar taşımakla birlikte Allah'a izafe edildiğinde; mülkiyet sınırına giren canlı-cansız tüm eşyanın, mülkün ve melekûtun yegâne gerçek sahibi, tek hâkimi ve mutlak mutasarrıfı olan fâili bildirir. O, var ettiği evreni dilediği gibi yönetir ve O'nun iradesini engelleyecek hiçbir harici mâni veya egemen güç bulunmamaktadır.[259]

Kavramsal hiyerarşide *mülk* kavramı, **"yönetilen şeyi hikmet ve hükümle tam bir kontrol altına almak"** demektir. Maddi mülkiyeti ve aidiyeti ifade eden *milk* kelimesi de *mülk* kelimesinin anlamsal kategorisinde yer alır. Ancak bu iki kavram arasında mantıksal ve semantik açıdan umum-husus ilişkisi mevcuttur: Dil kuralları ve hakikat nizamı uyarınca, geniş bir idare ve tasarruf hakkını barındıran her *mülk*, içerisinde sahipliği (*milk*) de barındırır; fakat sadece şahsi bir iyelik ve

[257] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 10, s.492.
[258] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.611.
[259] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e**., s.43.

sahiplik durumunu ifade eden her *milk*, geniş kitleleri yönetme kudreti ve otoritesi anlamına gelen *mülk* vasfını karşılamaya yetmez.[260]

3.2. Mübâlağa Bildiren İsm-i Fâil Sîgasındaki Lafızların Leksik-Semantik Analizi

Bu bölümde, yalın sülâsî ism-i fâil kalıplarının ötesinde, bünyesinde barındırdığı morfolojik yapı değişimi (vezin farklılaşması) sebebiyle anlamda pekiştirme, yoğunluk ve süreklilik ifade eden mübâlağalı formdaki Esmâ-i Hüsnâ tahlil edilecektir. Dil bilimsel açıdan kelimelerin morfo-semantik yapısındaki bu kademe artışı, delâlet edilen anlamın kapsamını genişleterek eylemin mutlak bir kemâle, sürekliliğe ve nihayetsiz bir niteliğe ulaştığını göstermesi bakımından semantik analizimizin kurucu basamaklarından birini oluşturmaktadır.

3.2.1. el-Cebbâr (الجبار)

Tablo 3.21:el-Cebbâr İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الجبار	Islah Eden/Mutlak İrâdesini Yürüten	ج- ب- ر	Hakimiyet, Güç ve Kudret

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde c-b-r (جبر) kökünden türeyen el-Cebbâr (*الجبار*) lafızı, sülâsî fâil kalıbının ötesinde derin bir pekiştirme ve mübâlağa ifade eden fa‘‘âl (*فَعَّال*) veznindedir. Lügavî literatürde el-Cebbâr ve onun mübalağalı masdarı olan el-ceberût/el-ceberiyye (*الجبروت* ve *الجبَرية*) kavramları, özü itibarıyla “el-azame” (*الْعَظَمَة*) yani mutlak büyüklük, ululuk ve erişilmez yücelik mânalarını ihtiva eder.[261]

Râgıb el-İsfahânî, cebr kavramının kök semantiğini incelerken çok yönlü bir tahlil sunar. Ona göre kelimenin aslı, **“bir şeyi bir nevi zorlama ve güç kullanma yoluyla düzeltmek, eksikliğini gidermek, kırılanı onarmak ve ıslah etmek”**demektir. Bu bağlamda bir fâilin diğerini muayyen bir eyleme mecbur

[260] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.611.
[261] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillah**, 2.Bas., Müeessetü’r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s. 240.

kılması, bazen hedefteki unsuru bizzat ıslah etmek ve iyileştirmek gayesine matufken; bazen de yapısal bir zorlama ve tahakkümden ibaret kalabilir. [262]

Arap dilinde c-b-r (جبر) kökünden türeyen el-Cebbâr (الجبار) lafızı, sülâsî fâil kalıbının ötesinde derin bir pekiştirme ve mübâlağa ifade eden fa‘‘âl (فَعَّال) veznindedir. Lügavî literatürde el-Cebbâr ve onun mübalağalı masdarı olan el-ceberût/el-ceberiyye (الجبروت ve الجبَرية) kavramları, özü itibarıyla “el-azame” (اَلعَظَمَة) yani mutlak büyüklük, ululuk ve erişilmez yücelik mânalarını ihtiva eder.[263]

Râgıb el-İsfahânî, cebr kavramının kök semantiğini incelerken çok yönlü bir tahlil sunar. Ona göre kelimenin aslı, **“bir şeyi bir nevi zorlama ve güç kullanma yoluyla düzeltmek, eksikliğini gidermek, kırılanı onarmak ve ıslah etmek”**demektir. Bu bağlamda bir fâilin diğerini muayyen bir eyleme mecbur kılması, bazen hedefteki unsuru bizzat ıslah etmek ve iyileştirmek gayesine matufken; bazen de yapısal bir zorlama ve tahakkümden ibaret kalabilir. [264]

Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, Arap lisanındaki klasik kullanım formlarını örneklendirirken, Arapların fiziken çok semiz, iri ve heybetli olan deveyi “nâkatün cebbâretün” (نَاقَةٌ جَبَّارَةٌ); boyu beşerî erişim sınırını aşmış, azametli ve görkemli hurma ağacını ise “nahletün cebbârun” (نَخْلَةٌ جَبَّارٌ) şeklinde tesmiye ettiklerini kaydeder. Bu dilsel kullanım, kavramın bünyesindeki “erişilemez yükseklik ve heybet” karakterini yansıtır.[265] Ayrıca kelime, birinin maddî/manevî ihtiyaçlarını gidermek, kırılan kalbini onarmak ve halini iyileştirmek anlamında “cebera’l-fakîr” (fakirin halini düzeltti) veya “cebera’l-yetîm” (yetimi koruyup gözetti) şeklinde de kullanılmaktadır.

el-Cebbâr lafızının mahlûkata ve Hâlık’a nisbet edilmesi semantik açıdan taban tabana zıt kelâmî neticeler doğurur.[266]

---

[262] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s. 111.
[263] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillah**, 2.Bas., Müeessetü’r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s. 240.
[264] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s. 111.
[265] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, a.g.e. s.240.
[266] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu’cemu’l-Lugati’l-Arabiyyeti’l-Muâsıra**, Âlemü’l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, s.341.

Beşerî Vasıf Olarak Kullanılması (Zem/Yergi): Kelime insana nisbet edildiğinde; hakkı kabul etmekten yüz çeviren, büyüklük taslayan, kendi zorba iradesini başkalarına tahakkümle dayatan, kibirli, despot ve gaddar kimseleri ifade eder. Kur'an-ı Kerîm'de iki yerde Mâide ve Şuarâ sûrelerinde çoğul formuyla "cebbârîn" (جَبَّارِينَ) şeklinde, diğer ayetlerde ise müfred olarak tiranları ve inkârcıları yermek üzere sevk edilmiştir.

İlâhî Vasıf Olarak Kullanılması (Medih/Övgü): Yüce Allah'a nisbet edildiğinde ise azamet ve yücelikte kendisine asla erişilemeyen, yaratılmışların durumlarını merhametle iyileştirip düzelten, kırılan kalpleri onaran; aynı zamanda kâinatta ezelî hüküm ve iradesine karşı durulması imkânsız olan, her şeyi emrine boyun eğdiren mutlak kudret sahibi ilah demektir.

Kur'an-ı Kerim'de Mâide (22) ve Şu'arâ (130) sureleri olmak üzere iki yerde "*جبّارين*" şeklinde sekiz yerde de "*الجبار*" formunda zikredilmiştir. Doğrudan ilâhî bir isim olarak sadece Haşr (59/23) sûresinin son ayetlerinde, tenzihî ve subûtî sıfatların oluşturduğu muazzam bir kelâmî örgü içerisinde ma'rife sîgasıyla zikredilmiştir: "O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'tır. Mülkün sahibidir, eksiklikten münezzehtir, selâmet verendir, emniyete kavuşturandır, gözetip koruyandır, mutlak güç sahibidir, dilediğini zorla yaptıran ve kırılanları onarandır (el-Cebbâr), büyüklükte eşi olmayandır" (*الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ*)[267]

3.2.2. el-Alîm (العليم)

Tablo 3.22:el-Alîm İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
العليم	Sınırsız İlim Sahibi	ع- ل- م	Bilgi ve Hikmet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *e-l-m* (علم) kökünden türeyen *el-Alîm* (*العليم*) lafızı, kök anlamındaki fâillik vasfını pekiştiren, süreklilik ve yoğunluk bildiren *faîl* (فَعِيل)

[267] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, Cilt 1, s.213/214.

sîgasında mübâlağalı bir ism-i fâildir. Bu bağlamda *el-Alîm* ve *el-Âlim* (العليم و العالم) kelimeleri, özü itibarıyla "ilm" (عِلْم) masdarından türetilmiş olan ve bilme eyleminin fâildeki kökleşmiş niteliğine delâlet eden sıfatlardır.[268] Leksik düzeyde cehl (bilgisizlik) kavramının karşıtı olarak konumlanan ilim, Râgıb el-İsfahânî tarafından **"bir nesneyi veya olguyu, mutlak hakikatiyle ve tüm gerçeklik boyutlarıyla idrak etmek"** şeklinde tanımlanmıştır. İsfahânî, bu idrak ve bilme eyleminin dilsel ve anlamsal açıdan iki yapısal kategoride tezahür ettiğini aktarmaktadır: [269]

Bir Şeyin Özünü/Zâtını İdrak Etmek: Bu kategorideki bilme eylemi, nesnenin doğrudan kendisini hedef alır ve dil bilgisinde tek mef'ûl (nesne) alan bir fîil formuyla kurulur. Kök anlamın bu yönüne, Kur'an-ı Kerîm'deki "...Sizin bilmediğiniz, Allah'ın ise onları bildiği..." (لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ) (el-Enfâl 8/60) ayeti örnek teşkil etmektedir.

Hüküm Muhtevalı İdrak: Bu kategori ise, bir şeyin bünyesinde var olan bir niteliğin varlığına hükmetmeyi veya aslen o şeyde bulunmayan bir niteliği olumsuzlayarak ondan uzaklaştırmayı kapsar. Dil bilimsel açıdan iki mef'ûl gerektiren bu fonksiyona ise, "...Eğer onların mümin kadınlar olduklarını anlarsanız (bilirseniz)..." (فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ) (el-Mümtehine 60/10) ayeti delil getirilmektedir.

Söz konusu kökün leksik genişlemesinde, lafzın somut işaret ve sembollerle olan ilişkisi dikkat çekmektedir. Nitekim kelime, çoğul formu olan *el-a'lâm* (الأعلام) şeklinde "dağ" mânasında da kullanılmaktadır; dağlar, yeryüzünde insanlar için yön ve yol gösterici birer büyük işaret levhası hükmündedir. Benzer şekilde, bir topluluğu veya çizgiyi simgeleyen, bir nişan ve sembol olma vasfı taşıyan "alem" (bayrak) kelimesi de kılavuzluk ve görünürlük boyutuyla bu kökten neşet etmiştir.[270]

İlim sıfatının kapsamı, derinliği ve fâildeki yoğunluk derecesi arttığında, mübâlağa dozu daha yüksek olan *allâm* (علاّم) veya *allâme* (علاّمة) kelimeleri kullanılır. Bu kalıpların sonuna getirilen "tâ-i marbûta" (ة) harfi, dişilik için değil,

[268] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillâh**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.50.
[269] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s. 446.
[270] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, **a.g.e.** s.57. ; Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e**. s447.

ilmin ulaştığı üstün kademeyi ve sîgadaki mübâlağa yoğunluğunu somutlaştırmak için dil bilgisel bir araç olarak tercih edilir. İbn Manzûr, bu üst düzey mübâlağayı barındıran *Allâmü'l-guyûb* (علاّم الغيوب / Gaybları en ince ayrıntısıyla bilen) ilâhî vasfı bağlamında, bu sınırsızlığın leksik-semantik sınırlarını şöyle çizmektedir: *O; vuku bulmuş olanı, gelecekte vuku bulacak olanı, var olmayanı ve eğer var olsaydı nasıl bir formda olacağını ezelî ilmiyle bilendir. O'nun ilmi ezelîdir; yerde ve gökte zerre miktarı hiçbir şey O'nun kuşatıcı ilminden gizli kalamaz.* [271]

İlmin durağan bir yapıda olmadığına ve kendi içinde derecelendiğine işaret eden İsfahânî; ilim sahiplerinin bu sıfata yönelme, onu talep etme ve kavrama düzeylerine göre ilmin de kendi içerisinde farklılıklar ve mertebeler göstereceğini vurgular. Müellif, bu semantik hiyerarşiye ve kademeli yapıya, *"...Allah, sizden iman edenlerin ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir..."* (*وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ*)([el-Mücâdele 58/11) ayetini delil göstererek dikkat çekmektedir.[272]

3.2.3. el-Hakîm (الحكيم)

Tablo 3.23:el-Hakîm İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الحكيم	Hikmet Sahibi/Kusursuz Yapan	ح-ك-م	Bilgi ve Hikmet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *h-k-m* (حكم) kökünden türeyen *el-Hakîm* (الحكيم) lafızı, fâillik vasfına süreklilik, sarsılmazlık ve yetkinlik kazandıran *faîl* (فَعِيل) sîgasında mübâlağalı bir ism-i fâildir. Sözlükte "hüküm vermek, bir şeyi ıslah etmek amacıyla bozucu unsurlara mâni olmak ve engellemek" anlamlarına gelen *el-hükm* (الْحُكْم) masdarından türetilmiştir.

Leksik-semantik açıdan *el-Hakîm* kavramı; fiillerinde ve var ettiği sistemde herhangi bir kargaşanın, düzensizliğin, çelişkinin ve uyumsuzluğun sâdır olmasına imkân bulunmayacak derecede âhenkli, muhkem, kusursuz ve mükemmel iş yapan;

[271] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 12, s.417.
[272] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.447.

tüm eylemlerini mutlak ilim ve hikmet dairesinde gerçekleştiren fâili ifade eder.[273] Daha önce yalın ism-i fâil kalıbında incelenen *el-Hakem* kavramı ile *el-Hakîm* arasında kök birliği ve anlamsal yakınlık bulunmakla birlikte, *el-Hakîm* sîgasındaki mübâlağa unsuru, bu engelleme, ıslah etme ve muhkem kılma vasfının fâilde en üst mertebede yerleşik olduğunu gösterir.

Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *hakîm* kavramının leksik muhtevasının *alîm* (her şeyi bilen) vasfının anlamını da zorunlu olarak içerdiğini kaydeder. Onun dil bilimsel çıkarımına göre; fiilinde ve sanatsal üretiminde her şeyi hatasız, ölçülü, kusursuz ve tam bir yetkinlikle meydana getiren bir fâilin, cahillik sıfatıyla bağdaşması aklen ve lügaten imkânsızdır. Bu sebeple *hakîm* kelimesinin bünyesinde barındırdığı mübâlağa unsuru, fâilin hem mutlak ilimle hem de bu ilmi yerli yerince uygulama gücü olan hikmetle en üst düzeyde vasıflanması anlamına gelmektedir.[274]

Kavramın bu muhkemlik ve noksanlıktan uzaklık karakteri, kelâm-ı ilâhînin yapısını nitelendirmek üzere de sevk edilmiştir. Nitekim Kur'an ayetleri; kendi iç bütünlüğünde taşıdığı eşsiz uyum, edebî âhenk, tasvîrî anlatım örgüsü, derin anlam katmanlarını kuşatışı ve bu muhtevayı muhataplarına aktarış metodundaki mükemmellik boyutuyla mutlak bir hikmeti temsil eder. Bu dilsel ve yapısal muhkemliğe binaen Yûnus sûresinde Kur'an, hikmet muhtevasını bizzat barındırdığı vurgulanarak, *"Elif. Lâm. Râ. İşte bunlar, o hikmet dolu/muhkem Kitab'ın ayetleridir."* (الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ) (Yûnus 10/1) şeklinde doğrudan *hakîm* sıfatıyla tavsif edilmiştir.[275] Zira dil kuralları gereği, zâtı itibarıyla *hakîm* olan bir fâilin sâdır olan sözlerinin de bizzat hikmet bildirmesi kaçınılmaz bir semantik sonuçtur.

Bazı dilcilere göre Kur'an-ı Kerîm'in bu sıfatla adlandırılmasının leksik gerekçesi; metinsel yapısına karşı gelmenin, onu iptal etmenin imkânsız oluşu ve hiçbir beşerî dil üretimi tarafından taklit edilemeyişidir. Çünkü o, lafız ve mana tutarlılığı bakımından kendisine yöneltilebilecek her türlü tahrif, eksiklik ve muâraza girişimini engelleyici (mâni) bir muhkemliğe sahiptir; benzerinin getirilmesi hususunda beşerî imkânların bütünüyle üstündedir. Kavramın beşerî alandaki

[273] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.167.; Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.60.
[274] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.60.
[275] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.168.

semantik yansımasında ise, hem kendi nefislerini süflî arzulardan menedip ıslah ettikleri hem de diğer insanların kötülüğe yönelmesine mâni oldukları için insanlara da *hakîm* denilmiştir. Ancak dil bilimsel kriterlere göre, bir insana mecâzen de olsa *hakîm* vasfının verilebilmesi için muayyen şartların varlığı aranır. Buna göre ilgili şahsın; derin ve kapsamlı bir ilme (âlim) sahip olması, fiillerini olabildiğince eksiksiz ve isabetli icra etmesi, çirkin ve kötü şeylerden titizlikle sakınması, cahillerle yakınlık kurmaktan ve zulüm/kötülük odaklarıyla herhangi bir ilişki içerisine girmekten kesin olarak kaçınması gerekmektedir.[276]

3.2.4. el-Habîr (الخبير)

Tablo 3.24:el-Habîr İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الخبير	Her Şeyin İç Yüzünü Bilen	خ- ب- ر	Bilgi ve Hikmet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *h-b-r* (خبر) kökünden türeyen *el-Habîr* (الخبير) lafzı, fâilin ilgili vasıfla tam ve kusursuz bir biçimde nitelendiğini, bu niteliğin onda yerleşik ve sürekli olduğunu ifade eden *faîl* (فَعِيل) sîgasında mübâlağalı bir ism-i fâildir. Sözlükte "bir şeyi bütünüyle bilmek, bildirmek ve bir durumun/hadisenin gizli kalan hakikatine tam anlamıyla vâkıf olmak" mânalarını taşıyan bu kelimenin kökeni, masdar formunda *ḫubran* (خُبْراً) ve *ḫibraten* (خِبْرَةً) şeklinde kullanılmaktadır.[277]

Terimsel düzeyde Allah Teâlâ'ya nisbet edildiğinde *el-Habîr*; eşyanın ve hadiselerin sadece görünen yüzünü değil, doğrudan iç yüzünü, saklı noktalarını bilip hakikatinden eksiksiz şekilde haberdar olan, evrende hiçbir şeyin kendisinden gizlenmesi imkân dahilinde bulunmayan, mutlak ve kuşatıcı anlamda *alîm* olan fâili ifade eder.

Râgıb el-İsfahânî, kökün temelini oluşturan *haber* kelimesini **"malum/bilinen şeylerin haber verilme yönünden idrak edilmesi"** olarak

[276] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.60/61. (bkz, İsra suresi 17/88).
[277] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 4, s.226/227.

tanımlar. Dilsel işleyiş bakımından bir kimseye bir şeyi haber vermek (ahbertehû), fâilin kendi nezdinde vâki olan, bizzat şahit olduğu veya başından geçen bir durumu muhatabına bilgi içeriği (haber) olarak aktarması mantığına dayanır.[278]

İbn Manzûr, kelimenin çölde yaşam ve tabiat şartlarıyla ilişkili somut leksik açılımlarına dikkat çekerek *habr* ve *hibr* kelimelerinin özünde "el-mezâde" (*المزادة*) denilen ve özellikle çöl yolculuklarında su taşımak için kullanılan büyük su torbalarını/kırbaları isimlendirmek üzere kullanıldığını kaydeder. Söz konusu kabın hacimsel büyüklüğünden ve ihtiva ettiği bolluktan hareketle yapılan teşbih yoluyla, sütü çok olan ve sağıldığında bol ürün veren develere de *nâkatü ḫabr*(*ناقة خَبْر*) adı verilmiştir. Aynı dilsel mantık çerçevesinde bu kelime, yeryüzündeki "su kaynağı" anlamını da karşılamaktadır. Suyun akış yolu geriye doğru takip edildiğinde, o yolun en nihayetinde suyun çıktığı asıl merkezi, yani kaynağı haber vermesi ve ona delâlet etmesi sebebiyle su pınarlarına da leksik düzeyde *habr* denilmiştir.[279]

Dil bilimciler, bu kavramın özellikle **"gizli, saklı ve üstü örtülü olan mahrem şeyleri bilmek"** hususunda özelleştiğine değinerek Kur'an-ı Kerîm'deki *"...Allah, yapmakta olduklarınızdan hakkıyla haberdardır."* (*وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ*) (el-Bakara 2/234) ayetini misal getirirler.

Ayetin leksik-semantik açılımı; fâilin, kulların dış dünyaya sergiledikleri eylem ve davranışların ötesinde, o eylemlerin arkasında yatan gizli niyetleri, psikolojik saikleri ve her işin asıl iç yüzünü en ince ayrıntısına kadar bildiğini ilan etmektedir.[280]

Kur'an-ı Kerîm'in metinsel bütünlüğü incelendiğinde, bu kavramın Allah Teâlâ'ya nisbet edilmiş olarak toplamda yirmi bir yerde zikredildiği müşahede edilmektedir. Söz konusu lafız, altı ayette başına harf-i tarif alarak marife formunda "el-Habîr" (*الخبير*) şeklinde; bir ayette yalın nekra formunda "habîrun" (*خبير*); on üç

[278] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.188.
[279] İbn Manzûr, a.g.e., s.227/228.
[280] Mücâdele Suresi, 58/13.

ayette ise mansub nekra formunda "habîran" (خبيراً) şeklinde sevk edilerek ilâhî ilmin gizli detaylara olan nüfuzunu lafız çeşitliliğiyle somutlaştırmaktadır.[281]

3.2.5. er-Rahmân (الرحمن)

Tablo 3.25:er-Rahmân İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الرحمان	Sonsuz Rahmet Sahibi	ر-ح-م	Merhamet ve Hilm

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *r-h-m* (رحم) kökünden türeyen *er-Rahmân* (الرحمن) lafzı, fâildeki niteliğin en üst perdeden taşkınlığını, büyüklüğünü ve geçici olmayıp süreklilik arz ettiğini bildiren *fa'lân* (فَعْلَان) vezninde mübâlağalı bir ism-i fâildir. Sözlükte "ihsanda bulunmak, merhamet etmek, şefkat göstermek ve yumuşak/ince davranmak" anlamlarını içeren *rahmeten* (رَحْمَةً) veya *ruḥmen* (رُحْماً) masdarından türetilmiştir. Söz konusu kavram ilâhî zâta nisbet edildiğinde; rahmeti ve merhameti bütün varlık âlemini istisnasız kuşatmış olan; yaratıklarından hastalık, üzüntü, azap ve meşakkat gibi tüm sıkıntıları gideren; kullarını yoktan var etmek suretiyle onlara en büyük şefkati gösteren, dünya ve ahiret saadetinin yegâne sebebi olarak onları imanla hidayete erdiren ve insanların tasavvur edemeyeceği kadar sınırsız nimet ihsan eden fâili kapsar.[282]

Râgıb el-İsfahânî, kökün psikolojik ve leksik tabanında yer alan *er-rahme* (الرحمة) kelimesinin özünde "rikkat" (kalp inceliği ve hassasiyet) anlamının da saklı olduğunu bildirmektedir. Bu dilsel mantığa göre merhamet, doğası gereği ihsanda bulunulan kişiye karşı bir gönül inceliğini gerektirir. Dil bilimsel işleyişte bu durum bazen ihsandan soyutlanmış salt bir rikkat/üzüntü duygusunu barındırırken, bazen de bu duygusal incelikten arındırılmış doğrudan bir lütuf ve ihsan eylemini ifade eder. Kelimenin semantik tahlilinde, şayet yaratıcı (Allah Teâlâ) bu vasıfla

[281] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, Cilt 1, s.339/340.
[282] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, Âlemü'l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, s.872.

nitelendirilecekse, lafız beşerî bir zaaf olan kalp rikkatinden bütünüyle soyutlanarak, doğrudan **"salt ihsan ve lütuf"** anlamıyla kastedilmek zorundadır.[283]

Ebû İshak ez-Zeccâcî'nin aktardığına göre, büyük dil bilimci Muammer b. el-Müsennâ (Ebû Ubeyde), *rahmân* ve *rahîm* kelimelerinin aynı kökten bina edildiğini ve leksik düzeyde her ikisinin de temelde eş anlamlı (aynı mânayı taşıyan) yapılar olduğunu savunmaktadır. Buna karşın Abdullah b. Abbas'tan nakledilen semantik ayrımda ise; *rahmân* kelimesinin doğrudan **"zû'r-rahme" (rahmetin bizzat sahibi/kaynağı)** anlamını taşıdığı, *rahîm* kelimesinin ise fiilî tecelliyi bildiren **"er-râhim" (bilfiil merhamet eden)** anlamına geldiği rivayet edilmiştir.

Kavramın lafız-mâna ilişkisindeki hususiyetine dair dilciler tarafından şu mühim tespit de kaydedilmiştir: *Rahmân* kelimesi, delâlet ettiği anlamın mutlaklığı ve kuşatıcılığı sebebiyle sadece Allah'a has kılınmış özel bir isim (âlem) hükmündedir; *rahîm* kelimesi ise yaratılmışlar için de kullanılabilen umumi bir niteliğe delâlet eder.

Dilsel yapıda meydana gelen bu hiyerarşik ve semantik öncelik sebebiyle, Besmele'deki cümle tertibinde *rahmân* kelimesine *rahîm*den önce yer verilmiştir. Nitekim Arap dilinin kullanım kuralları uyarınca bir insan için "rahmetli/merhametli adam" anlamında *"racülün rahîmün"* (رجل رحيم) denilebilmesi lügaten mümkün ve normalken, aynı bağlamda bir beşer için asla "racülün rahmânün" (رجل رحمن) ifadesi kullanılamaz. Bu dilsel engel, lafzın yalnızca mutlak ve eşsiz olan yaratıcıya has bir merhamet boyutunu taşıdığının en açık semantik göstergesidir.[284]

3.2.6. er-Rahîm (الرحيم)

Tablo 3.26:er-Rahîm İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الرحيم	Bağışlayan/Merhamet Eden	ر-ح-م	Merhamet ve Hilm

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

[283] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.253.
[284] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.38/39/40.

Arap dilinde *er-Rahmân* lafızı ile aynı kökten neşet eden *er-Rahîm* (الرحيم) kelimesi, leksik düzeyde kök anlamı itibarıyla merhamet, şefkat ve ihsan mânasını taşımaktadır. Kelime yapısı bakımından, fâildeki bu vasfın sürekliliğine, çokluğuna ve kesretine delâlet eden *faîl* (فَعِيل) sîgasında mübâlağalı bir ism-i fâildir. Lügatte çoğulu *rahîmûne* (رحيمون) ve *ruhamâü* (رحماء) şeklinde gelen bu kavram, "merhameti, acıması ve şefkati pek çok olan" fâili ifade etmek üzere kullanılır.[285] Lafızlar arasındaki semantik nüansları tahlil eden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *rahmân* sıfatı ile *rahîm* sıfatı arasındaki ayırt edici farkları şöyle temellendirmektedir: *Rahmân* sıfatı-i kâmilesi özü ve delâlet alanı itibarıyla yalnızca Allah Teâlâ'nın zâtına mahsustur; yaratılmışlardan hiçbir varlığın bu sıfatın muhtevasını taşıması lügaten ve hakikaten mümkün değildir. Çünkü Allah, ezelî ve sonsuz nimetlerin asıl kaynağıdır; bu mutlakiyet sebebiyle dilin tarihsel gelişiminde başlangıçtan itibaren hiçbir yaratılmış için *rahmân* sıfatı kullanılmamıştır.

Buna mukabil *rahîm* kelimesi, dil kuralları çerçevesinde ilâhî zâtın haricindeki varlıklar için de bir sıfat/nitelik olarak kullanılmaya elverişlidir. Yazır'ın dikkat çektiği bir diğer semantik boyut ise ezeliyet ve ebediyet eksenindedir. Buna göre *rahmân* sıfatı Allah'ın evveli olmayışına (ezeliyetine), *rahîm* sıfatı ise O'nun sonsuzluğuna ve ölümsüzlüğüne (ebediyetine) delâlet etmektedir. Bu dilsel mantığın neticesi olarak mahlûkat; varlık sahnesine çıkışındaki (başlangıçtaki) mutlak nimeti ilâhî rahmetten (rahmâniyetten) alırken, varlığın nihayete erdiği nihai noktada ve ahiret menzilinde ise yine O'nun merhametinden (rahîmiyetinden) istifade etme süreci içerisindedir.[286]

Rahmet kavramının Allah Teâlâ'ya izafe edilişi ile kullara nisbet edilişi arasındaki yapısal farkı açıklayan dilci ve fıkıhçılar, eylemlerin yaratıcı tarafından var edilmesi ile beşer tarafından icra edilmesi arasında mahiyet farkı bulunduğunu belirtirler. Bu durum semantik açıdan, "Zeyd bildi" cümlesi ile "Allah bildi" ifadesinin dilsel planda aynı hakikate tekabül etmeyişine benzer. Nitekim Zeyd, başlangıçta cahil bir varlık iken sonradan harici bir kesb ve edinim yoluyla bilgi sahibi olmuştur; üstelik bu sonradan edindiği bilgi, bir süre sonra nisyan ile yeniden

[285] Ahmet Muhtar Ömer, **a.g.e.,** s.873.
[286] Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Zehraveyn Yay., İstanbul, 1992, s.49/51.

cehalete dönüşme riski taşır. Allah Teâlâ ise bu tür beşerî noksanlıklardan bütünüyle münezzehtir; O'nun sıfatları zâtıyla kâim, ezelî ve ebedî olup, nihai mânadaki rahmeti her şeyi kuşatmıştır.[287]

Söz konusu iki kavramın tecelli alanlarına dair İslam dil ve düşünce geleneğinde müşterek bir kabul olarak **"Allah, dünyanın rahmân'ı, ahiretin ise rahîm'idir."** denilmiştir. Bu semantik ayrımın temel gerekçesi; ilâhî ihsan ve nimetlerin dünya hayatında mümin veya kâfir ayırt edilmeksizin, yaratılmış olan tüm canlı ve cansız varlık âlemini istisnasız kapsamasıdır. Buna karşın *rahîm* sıfatının özel tecellisi, ahiret yurdunda ameli ve itikadı muayyen bir kalıba dökülmüş olan, yalnızca inanan (mümin) kulları kuşatacak bir hususiliğe sahiptir.[288]

3.2.7. el-Gafûr (الغفور) / el-Gaffâr (الغفار)

Tablo 3.27:el-Gafûr ve el-Gaffâr İsimlerinin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الغفور / الغفار	Bağışlayan/GünahlarıÖrten	غ- ف- ر	Merhamet ve Hilm

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *ğ-f-r* (غفر) kökünden neşet eden *el-Gafûr* (الغفور) ve *el-Gaffâr* (الغفار) lafızları, fâildeki yargılama, bağışlama ve kusurları örtme niteliğinin mutlak bir kesret, süreklilik ve sonsuzluk bildirdiğini gösteren mübâlağalı sîgalardır. Bu bağlamda *el-Gafûr* kelimesi *faûl* (فَعُول) vezninde, *el-Gaffâr* kelimesi ise *fa''âl* (فَعَّال) vezninde mübâlağalı ism-i fâildir. Sözlükte "örtmek, gizlemek, kusurları leke bırakmayacak şekilde kapamak" anlamlarını kapsayan kelime, mastar formunda *ğafren* (غَفْراً) ve *ğufrânen* (غُفْران) şeklinde kullanılmaktadır. Dil bilimsel bir kural olarak Arapçada "örtülen ve gizlenen her şey, bir yönüyle bağışlanmış ve cezası ertelenmiş şey" hükmündedir. Aynı köksel kökenden türemeleri sebebiyle müşterek bir anlamsal zemine sahip olan her iki kelime de ilâhî zâta terim olarak izafe

[287] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.41.
[288] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.254.

edildiğinde; kullardan sâdır olan tüm günah, isyan, kusur ve hataları lütfuyla bağışlayan, mahlûkatın ayıplarını dünyada ve ahirette örten fâili ihtiva etmektedir.[289]

Râgıb el-İsfahânî, kökün fiziki ve somut katmanındaki *el-ğafr* (الغفر) kelimesini, "bir nesneyi veya kişiyi, kendisine dokunacak olan harici kötülük ve zararlardan koruyacak olan şeyi ona giydirmek, onunla muhafaza altına almak"şeklinde tanımlar. Kelimenin bu koruyucu giysi yönüne dikkat çeken müellif, klasik Arap dilinde birinin elbisesini kirden veya yıpranmaktan koruması bağlamında "iğfir sevbeke" (اغفر ثوبك / Elbiseni koru/ört) şeklinde bir kullanımın mevcut olduğunu aktarır.

Bu dilsel esastan hareketle, terimleşen *ğufrân* ve *mağfiret* kavramları; Allah Teâlâ'nın kulunu, işlediği günahların bir neticesi olarak kendisine dokunacak olan dünyevi ve uhrevi azaptan, kuşatıcı rahmet zırhını ona giydirerek koruması anlamını taşır. Kökün türevlerinden olan ve kulun bağışlanma talebini ifade eden *istiğfâr* (استغفار) kelimesinin semantik sıhhati hususunda ise mühim bir dil ve ahlak kuralı mevcuttur. Buna göre, istiğfâr eyleminin dilsel vukuunda, kalbî talep ile fiilî yönelimin tam bir uyum içinde olması gerekmektedir. Aksi takdirde, kalpte pişmanlık ve amelde yöneliş olmaksızın sadece lisan ile icra edilen bir istiğfâr, dil ile hakikatin bütünleşmesini sağlamadığı için lügat ve hakikat planında "yalancının fiiline" benzeyecektir. [290]

Ebû İshak ez-Zeccâcî, hem *faûl* (Gafûr) hem de *fa''âl* (Gaffâr) kalıplarının dil kuralları gereği yüksek derecede mübâlağa bildirdiğini kaydeder. Müellife göre bu sîga tercihlerinin leksik gerekçesi; Allah Teâlâ'nın bağışlama eyleminin bir defaya, muayyen bir zamana veya sınırlı bir kitleye has fâni bir fiil olmamasıdır. Yaratıcı, aynı bağışlama, örtme ve koruma eylemini ezelî ve ebedî oluşunun bir tecellisi olarak sayısız ve defalarca yaptığı için lafızlar bu çokluk kalıplarında sevk edilmiştir. Zeccâcî ayrıca bu kelimelerin dil bilgisel açıdan doğrudan mef'ûle (nesneye) müteallik geçişli (müteaddî) fiiller olduğunu vurgular. Zira lügat mantığı uyarınca bir

[289] İbn Manzûr, **a.g.e.,** Cilt 5, s. 25.
[290] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.469.

gizleme ve örtme eyleminin (ğafr) gerçekleşebilmesi için, arka planda mutlak surette gizlenmeye ihtiyaç duyan günahların, ayıpların ve örtünmüş nesnelerin varlığı zorunludur; aksi halde örtme eylemi semantik açıdan havada kalacak ve meydana gelmeyecektir.[291]

Kur'an-ı Kerîm'in metin tenkidi ve lafız istatistiği incelendiğinde, *ğ-f-r* kökünün farklı morfolojik kalıplarla kelâm-ı ilâhîde çokça yer aldığı müşahede edilmektedir. Bu bağlamda, yoğun mübâlağa ifade eden *el-Gaffâr* kalıbı başına harf-i tarif alarak marife formunda üç yerde, yalın nekra formunda (*ğaffâran*) iki yerde zikredilmiştir.

Diğer mübâlağalı sîga olan *gafûr* lafızı ise, sıfat formunda *ğafûrun / ğafûran* (غفورٌ / غفوراً) şeklinde nekra olarak seksen yerde; başına harf-i tarif alarak marife formunda *el-Gafûr* (الغفور) şeklinde ise on bir yerde zikredilerek ilâhî mağfiretin çokluğunu ve kuşatıcılığını lafız çeşitliliğiyle ortaya koymaktadır.[292]

3.2.8. el-Hamîd (الحميد)

Tablo 3.28:el-Hamîd İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الغفور / الغفار	Bağışlayan/GünahlarıÖrten	غ- ف- ر	Merhamet ve Hilm

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *h-m-d* (حمد) kökünden türeyen *el-Hamîd* (الحميد) lafızı, hem kendisinden sâdır olan tüm fiillerin ve kemâl sıfatlarının övülmeyi zorunlu kıldığını (ism-i mef`ûl mânasını) hem de zâtı itibarıyla durmaksızın öven ve övülen olduğunu (ism-i fâil mânasını) bünyesinde barındıran, bu niteliğin sürekliliğini ilan eden *faîl* (فَعِيل) sîgasında mübâlağalı bir sıfattır. Sözlükte *ez-zemm* (الذم / yerme, kınama) kavramının tam karşıtı olarak konumlanan *el-hamd* masdarı, "irâdî ve hoşnut olunan cemîl/iyi bir durum, nîmet veya nitelik sebebiyle bir fâili ta'zîm ederek övmek, ona teşekkür etmek" anlamını içerir. Söz konusu kavram Allah Teâlâ'ya bir sıfat olarak

[291] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.94.
[292] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.1, s.819/820.

izafe edildiğinde; her türlü hamde, şükre, senâya ve yüceltilmeye mutlak surette lâyık olan, mahlûkatın diliyle övülse de övülmese de zâtı gereği hamdin yegâne mercii olan fâili kapsamaktadır.[293] Râgıb el-İsfahânî, lafızlar arasındaki semantik nüansları tahlil ederken *hamd* kelimesinin, *medh* (المدح) kelimesinden daha hususî (özel), *şükür* (الشكر) kelimesinden ise daha umumî (genel) bir anlamsal yapıya sahip olduğunu beyan eder. Müellifin dil bilimsel gerekçelendirmesine göre *medh* eylemi; fâilin kendi iradesi dışında sahip olduğu fiziki ve seçilmiş niteliklerden dolayı da yapılabilen, içerisine dünyevi menfaat ve faydalanma dürtülerinin de karışabildiği geniş bir alanı kapsar.

Misal olarak bir insan; boyunun uzunluğu, yüzünün fiziksel güzelliği gibi gayriirâdî unsurlar sebebiyle medhedilebileceği gibi, kendi iradesiyle sergilediği ihsanı, cömertliği veya ilmi vesilesiyle de medhedilebilir. Buna karşın *hamd* kelimesinin alanı daha özeldir; o, yukarıdaki örneğin sadece ikinci kısmını, yani fâilin kendi iradesiyle meydana getirdiği cemîl bir fîili, ihsanı ve ilmi sebebiyle ta'zîm edilmeyi hak edişini karşılar. Öte yandan *şükür* ise, fâilin bizzat şahsına yönelik yapılan somut ve muayyen bir iyiliğe, nimete veya lütfa karşı dil, kalp veya amelle mukabelede bulunma eylemidir. Bu leksik hiyerarşinin neticesi olarak; her şükür, özünde bir hamd anlamını ihtiva eder fakat her hamd, ortada hususi bir nimet şartı aranmadığı için şükür niteliği taşımaz. Benzer şekilde, her hamd bir medh unsuru barındırırken, her medh (fiziki ve irade dışı şeyleri de kapsadığından) hamd kelimesinin muhtevasını bütünüyle karşılayamaz. [294]

Kökün isim türetimindeki semantik yansıması bağlamında, Saff sûresinde Hz. Îsâ'nın (a.s.) lisanından müjdelenen ve geleceği haber verilen Hz. Muhammed'in (a.s.) diğer ismi olan *Ahmed* (أحمد) de bu kökten neşet etmiştir. Söz konusu isim tercihi, leksik planda onun bütün fîillerinde, şahsiyetinde ve ahlâkî yapısında en üst düzeyde övülen, hamde lâyık vasıfları kendisinde toplayan bir fâil olduğunu semantik olarak vurgulamaktadır.[295]

---

[293] Ahmet Muhtar Ömer, **a.g.e.,** s.556.
[294] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.172/173.
[295] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.1, s.320.

Kur'an-ı Kerîm'in lafız ve üslup bütünlüğü tetkik edildiğinde, *h-m-d* kökünün fiil ve masdar kalıplarıyla kelâm-ı ilâhîde çokça yer aldığı müşahede edilmektedir. Bu kökten türeyen mübâlağalı sıfat formu ise, yedi ayette yalın nekra formunda *"*hamîdün" (حميد) şeklinde; on ayette ise başına harf-i tarif alarak marife formunda *el-Hamîd* (الحميد) şeklinde sevk edilerek ilâhî zâtın övgüye lâyık oluşunu lafız nizamıyla ortaya koymaktadır.[296]

3.2.9. el-Kuddûs (القدوس)

Tablo 3.29:el-Kuddûs İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
القدوس	Mukaddes/Noksanlıktan Uzak	ق-د-س	Benzersizlik ve Vahdaniyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *k-d-s* (قدس) kökünden türeyen *el-Kuddûs* (*القدوس*) lafızı, fâildeki arılık, paklık ve mukaddeslik vasfının mutlak bir kemâle ulaştığını, her türlü beşerî ve kevnî eksiklikten bütünüyle soyutlandığını ifade eden *fu''ûl* (*فُعُّول*) vezninde mübâlağalı bir sıfattır. Sözlükte "temiz, pak, kutsal olmak ve hatadan arınmak" anlamlarını içeren *ḳudsen* (*قُدْساً*) veya *ḳadâseten* (*قَدَاسة*) masdarından türetilmiştir. Bu kökten el-bâbındaki genişlemeyle sâdır olan *takdîs* (*تقديس*) eylemi, Allah Teâlâ'ya nisbet edildiğinde O'nu zâtına yakışmayan her türlü noksan sıfattan, şerikten ve fânîlik alametinden mutlak bir tazim ile tenzih etmeyi (uzak tutmayı) ifade eder.[297] Terimsel düzeyde *el-Kuddûs*; beşerî duyuların ve akli tasavvurların şekillendirebileceği her türlü biçim, sınır, eksiklik ve kusur şaibesinden bütünüyle münezzeh olan, zâtı kusursuz ve pak olan fâili karşılamaktadır. Râgıb el-İsfahânî, *kuddûs* kavramının özündeki temizleme/arınma olgusunun mahiyetini açıklar ve Ahzâb sûresindeki "...Ve sizi tertemiz yapmak ister." (*وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً*) (el-Ahzâb 33/33) ayetine işaret eder. Müellifin dil bilimsel tahliline göre, bu kökteki ve ilgili ayetteki temizlik olgusu, somut ve maddi bir kirlilikten (necâsetten) arınmayı kapsamaz; aksine tamamen manevi, ahlaki ve zihni bir temizliği ifade eder. Benzer

[296] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **a.g.e.,** s.320.
[297] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 6, s.168.

şekilde, Kudüs şehri ve Mescid-i Aksâ için kullanılan *el-Beytü'l-Mukaddes* (البيت المقدس) terkibi de leksik düzeyde, Allah'a ortak ve adaş koşma (şirk) kirliliğinden, putperestlik levsiyatından temizlenmiş, arındırılmış ev/mekân mânasındadır.

Bu örneklerin de gösterdiği üzere lafız, maddi unsurlardan öte, doğrudan hissin ve aklın tasvir edebileceği her türlü beşerî kusurdan soyutlanmış bir paklığı temsil eder.[298]

Ebû Mansûr el-Ezherî, Esmâ-i Hüsnâ sistemi içerisinde *kuddûs* lafzının taşıdığı semantik özgünlüğe dikkat çekmektedir. Dilciye göre, Allah Teâlâ'nın sıfatları arasında O'nun mutlak surette "tâhir" (özü itibarıyla temiz ve pak olan, noksan barındırmayan) olduğuna doğrudan delâlet eden *kuddûs* lafzından başka muadil bir sıfat bulunmamaktadır. O, zâtı ve sıfatları itibarıyla tüm noksanlıklardan arınmış yegâne tâhirdir. Kökün tabiattaki somut leksik yansımalarında ise, coğrafi bir terim olarak ziraat yapmaya son derece elverişli, verimli, taş ve yabani ot gibi bozucu unsurlardan temizlenmiş yüksek yerlere de *kuds* adı verildiği aktarılmıştır.[299]

Ebû İshak ez-Zeccâc, Kur'an-ı Kerîm'de meleklerin lisanından aktarılan, *"...Biz seni hamdinle tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz..."* (وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ) (el-Bakara 2/30) ayetinde geçen *takdis* kelimesinin taşıdığı dilsel mantığı inceler. Müellif, ayetteki "seni takdis ediyoruz" ifadesinin leksik arka planında, **"**Nefislerimizi ve amellerimizi sırf senin rızan için kötülüklerden temizliyor, sana layık hale getiriyoruz" mânasının saklı olduğunu bildirmektedir.[300]

Kur'an-ı Kerîm'in metinsel dağılımı incelendiğinde, bu kelimenin Allah Teâlâ'ya nisbet edilmiş olarak iki yerde zikredildiği müşahede edilmektedir. Lafız, Haşr sûresinin yirmi üçüncü ayetinde (*"...el-Melikü'l-Kuddûsü's-Selâmü..."*) ve Cuma sûresinin ilk ayetinde (*"...el-Meliki'l-Kuddûsi'l-Azîzi'l-Hakîm"*) başına harf-i

[298] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.513.
[299] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 6, s.168.
[300] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 6, s.168.

tarif alarak marife formunda *"el-Kuddûs"* (القدوس) şeklinde sevk edilmiş ve ilâhî zâtın mutlak tenzihini lafız nizamıyla mühürlemiştir. [301]

3.2.10. el-Bedî‘ (البديع)

Tablo 3.30:el-Bedî‘ İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
البديع	Örneksiz ve Eşsiz Yaratan	ب-د-ع	Benzersizlik ve Vahdaniyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *b-d-‘* (بدع) kökünden türeyen *el-Bedî‘* (البديع) lafzı, hem eşsiz ve örneksiz şekilde ilk defa var eden (ism-i fâil mânasını) hem de zâtı, sıfatları ve sanatsal üretimi bakımından benzeri bulunmayacak derecede harikulade ve benzersiz olan (ism-i mef‘ûl mânasını) bünyesinde barındıran, bu niteliğin kalıcılığını ve mükemmelliğini bildiren *faîl*(فَعِيل) sîgasında mübâlağalı ism-i fâildir. Sözlükte "bir şeyi ilk defa yapmak, tasarlamak, stilize etmek, kendine has bir biçim vermek ve benzersizce icat etmek" anlamlarını içeren *bed‘an* (بَدْعاً) masdarından türetilmiştir. Söz konusu kavram Allah Teâlâ'ya bir sıfat olarak izafe edildiğinde; kâinatı ve maddedeki tüm formları, daha önce geçilmiş herhangi bir modeli, şablonu veya benzer bir numunesi bulunmaksızın, tamamen kendi dilediği ve arzu ettiği şekilde ilk defa var eden; bir şeyi varlığa çıkarırken harici hiçbir alete, maddesel bir altyapıya, zamansal ve mekânsal bir ön koşula ihtiyaç duymaksızın yoktan icat eden fâili kapsamaktadır.[302]

Kökün dil bilimsel türevleri ve leksik genişlemesi bağlamında, aynı kökten neşet eden "bid‘at" (بدعة) kelimesi de dinî ve örfî literatürde bu ilk olma vasfıyla ilişkilidir. Nitekim büyük dil bilimci İbnü's-Sikkît, *bid‘at* kavramını leksik arka planı itibarıyla "daha önce bir benzeri veya emsali bulunmayan, sonradan ilk defa olarak

[301] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.1, s.885.
[302] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, Âlemü'l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, s.171. ; İbn Manzûr, a.g.e., Cilt 8, s.6/7. ; Rağıb el-Isfahânî, a.g.e., s.49.

ortaya çıkan/çıkarılan her yeni şey" şeklinde tanımlayarak lafzın özündeki örneksizlik ve yenilik karakterine dikkat çekmiştir.[303]

3.2.11. el-Metîn (المتين)

Tablo 3.31:el-Metîn İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
المتين	Çok Güçlü/Muhkem/Sarsılmaz	م- ت- ن	Güç ve Hakimiyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *m-t-n* (*متن*) kökünden türeyen *el-Metîn* (*المتين*) lafzı, fâildeki güç ve sarsılmazlık vasfının en üst perdeden kemâle ulaştığını, bu kuvvetin gevşemeden ve kesintiye uğramadan devam ettiğini bildiren *faîl* (*فَعِيل*) sîgasında mübâlağalı bir sıfattır. Sözlükte "sert, sağlam, dayanıklı ve kuvvetli olmak" anlamlarını içeren kelimenin çoğulu *mütûn*(*مُتُون*) ve *mitân* (*مِتَان*) şeklinde gelmektedir. İbn Manzûr, kelimenin ilk fiziki ve somut delâlet alanına dikkat çekerek, bu lafzın lügatte bidayeten "yüzeyi, sırtı veya arkası sert, pürüzsüz ve sarsılmaz olan her nesne ya da canlı" için kullanıldığını nakleder. Kelimenin doğadaki coğrafi karşılığında ise, düz arazideki yumuşak toprak zeminden daha yüksekte konumlanan, sabit, aşınmaya dirençli ve sert kayaç yapılardan oluşan yerler *metn* olarak isimlendirilmiştir.[304]

Ebû İshak ez-Zeccâcî, *metîn* kelimesinin leksik muhtevasındaki bu fiziki sertlik, yoğunluk ve maddesellik boyutuna işaret ederek, kavramın Allah Teâlâ'ya nisbetinde lafzın içerdiği bu ilk/somut mânanın aynen (hakikaten) zâta atfedilemeyeceğini vurgular. Dil bilimciye göre bu lafız, ilâhî zât bağlamında tenzih ilkesi uyarınca ancak "mutlak kavî" mânasında mecâzen kullanılabilir. Çünkü bu sıfat, yaratılmış varlıklar (mahlûkat) veya nesneler için kullanıldığında doğrudan "sert, kaba, mukavemeti yüksek ve yoğun" mânalarını içeren cismani bir durumu niteler. Nitekim klasik dilde yer alan "hâzâ sevbün metînün" (*هَذَا ثَوْبٌ مَتِينٌ*)

[303] İbn Manzûr, **a.g.e.,** Cilt 8, s.6.
[304] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 13, s. 398.

cümlesindeki metîn lafzı, kumaşın dokusundaki sıklığı ve mukavemeti belirtecek şekilde doğrudan "kalın ve dayanıklı kıyafet" anlamına gelmektedir.[305]

el-Metîn ismi Kur'an-ı Kerîm'in metinsel nizamı içerisinde sadece tek bir yerde Allah Teâlâ'ya izafe edilerek sevk edilmiştir. Zâriyât sûresinde, *"Şüphesiz rızık veren ancak mutlak güç sahibi, sarsılmaz olan Allah'tır."* (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ) (ez-Zâriyât 51/58) şeklinde yer alan bu ilâhî vasfı yorumlayan İbn Manzûr, buradaki semantik vurgunun "son derece mutlak kudret ve sarsılmaz kuvvet sahibi" fâili beyan ettiğini kaydeder.[306]

Söz konusu kelime tenzih dairesinde Allah Teâlâ için bir sıfat olarak kullanıldığında; son derece kuvvetli ve şedîd olan, icraatlarında ve var ettiği nizamda yorgunluk, bıkkınlık ya da gevşeme emaresi göstermeyen; kuvvetinde, şanında ve azametinde hiçbir surette eksilme, sınır veya zayıflık bulunması imkân dahilinde olmayan, sonsuz ve muhkem kudret sahibi fâil anlamını ihtiva etmektedir.[307]

3.3. Sıfat-ı Müşebbehe Sîgasındaki Lafızların Leksik-Semantik Analizi

Bu bölümde, türediği lâzım (geçişsiz) fiilin delâlet ettiği mâna ve vasfın, fâilde geçici bir durum olmayıp sabit, kalıcı, sürekli ve yerleşik bir nitelik (seciye) hâlini aldığını bildiren sıfat-ı müşebbehe formundaki Esmâ-i Hüsnâ tahlil edilecektir. Kelâm-ı ilâhîde yer alan esmâ-i hüsnânın bu formda sevk edilmesi, söz konusu kemâl vasıflarının ilâhî zâttan hiçbir zaman ayrılmayan ezelî ve ebedî nitelikler olduğunu semantik olarak belgeler. Semantik açıdan bu sîga, eylemin (حدث/hades) zamansal sınırlarını ortadan kaldırarak onu fâilin ayrılmaz bir öznesi (substantive) haline getirir. Dinamik bir süreç ifade eden fiilî anlam boyutu, sıfat-ı müşebbehe kalıbıyla statik ve sarsılmaz bir mutlaklık kazanır. Dolayısıyla bu isimler, ilâhî zâtın değişkenlik ve sonradan olma (hudûs) emârelerinden münezzeh olduğunu, vasıfların

[305] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s. 194.
[306] İbn Manzûr, **a.g.e.,** s.399.
[307] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, Âlemü'l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, s. 2065.

ontolojik olarak zâta köklü ve daimî bir süreklilikle (istimrâr ve lüzûm) ait olduğunu dilsel düzlemde ispat eder.

3.3.1. el-Kavî (القوي)

Tablo 3.32: el-Kavî İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
القوي	Mutlak Güç Sahibi/Sınırsız Kudret	ق- و- ي	Güç ve Hâkimiyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *k-w-y* (*قوي*) kökünden türeyen *el-Kavî* (*القوي*) lafızı, fâildeki gücün, takatin ve muktedir oluşun geçici bir durum olmayıp zâtî, kalıcı ve sarsılmaz bir nitelik olduğunu bildiren *faîl* (*فَعِيل*) sîgasında bir sıfat-ı müşebbehedir.[308] Sözlükte "kudret, kuvvet, bedenî veya ruhî güç, sözü geçerlilik ve nüfuz sahibi olmak" anlamlarında kullanılır. Kelimenin kök muhtevasını oluşturan "kuvvet" kavramı, lügat düzeyinde doğrudan "kudret" mânasını karşılamaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'deki, "...Size verdiğimiz şeyi kuvvetle (büyük bir azim ve kudretle) tutun..." (*خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ*) (el-Bakara 2/63) ayetinde geçen kuvvet lafzı, bu leksik anlama örnek teşkil eder.[309] Dilsel sistemde zayıflık ve acziyet ifade eden *du'f* (ضعف) kelimesinin tam zıddı olarak konumlanan bu kavram, beşerî alanda kullanıldığında "hastalıktan, tûl-i emelden veya fiziki zayıflıktan kurtularak yeniden dinamizm kazanan, güç bulan ve harekete geçen varlık" mânalarını ifade eder. Kelimenin semantik boyutu yaratıcıya (Allah Teâlâ'ya) nisbet edildiğinde ise beşerî fâniliklerden bütünüyle sıyrılarak; **"kendisine hiçbir şekilde, hiçbir zaman ve hiçbir surette acziyetin, noksanlığın veya yorgunluğun ârız olamayacağı, her şeye tek başına gücü yeten mutlak kudret sahibi"** fâil anlamına gelir.[310] İlâhî zâtın bu mutlak gücü, kelâm-ı ilâhîde, *...Şüphesiz Allah güçlüdür, mutlak üstündür.* (*إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ*) (el-Hac 22/40) şeklinde beyan buyurulmuştur.

[308] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, Âlemü'l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, s.1881.
[309] Bakara Suresi, 2/63.
[310] Ahmet Muhtar Ömer, **a.g.e.,** s.1880/1881.

Kur'an-ı Kerîm'in metinsel nizamı incelendiğinde, *kavî* kelimesinin dokuz yerde doğrudan Allah Teâlâ'ya nisbet edilerek zikredildiği müşahede olunmaktadır. Bu kullanımlardan iki tanesi ilâhî cezanın sarsılmazlığını bildiren *şedîdü'l-îkâb* (şiddetle cezalandıran) terkibiyle müşterek olarak zikredilmiştir; geriye kalan yedi yerdeki kullanımlar ise kâinattaki yegâne galibin Allah olduğunu, O'nun iradesine hiçbir gücün karşı duramayacağını izah eden sıfat tamlamaları formunda, ayetlerin nihayetinde yer alarak konuyu semantik olarak nihayete erdirir.[311]

Lafzın Kur'an'daki bağlamsal genişlemesinde, kuvvetin bazen "beden/fiziki yapı" bazen de "kalp/ruhi azim" için kullanıldığı görülmektedir. Kehf sûresinde sed yapımı esnasında Hz. Zülkarneyn'den yardım talebinde bulunan kavme, Zülkarneyn'in yönelttiği ...*Siz bana kuvvetinizle (bedenî gücünüzle, işçiliğinizle) destek olun*... (فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ) (el-Kehf 18/95) ifadesindeki kuvvet, fiziki ve bedenî gücü temsil etmektedir. Buna mukabil, bir başka ayette Hz. Yahyâ'ya hitaben sevk edilen "Ey Yahyâ! Kitab'ı kuvvetle (bütün kalbinle, sarsılmaz bir azim ve inançla) tut!" (يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ) (Meryem 19/12) emr-i ilâhîsindeki kuvvet ise tamamen kalbî ve ruhî yetkinliği, irade gücünü semantik olarak karşılamaktadır.[312]

3.3.2. el-Azîz (العزيز)

Tablo 3.33:el-Azîz İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
العزيز	İzzet ve Şeref Sahibi	**ع- ز- ز**	Güç ve Hâkimiyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *'a-z-z* (عزز) kökünden türeyen *el-Azîz* (العزيز) lafızı, zâtındaki mutlak üstünlüğün, yenilgi kabul etmez gücün ve şerefin geçici bir vasıf olmayıp ezelî ve ebedî bir seciye olduğunu bildiren *faîl* (فَعِيل) sîgasında bir sıfat-ı müşebbehedir.[313] Sözlükte *el-'Izz* (العِزّ) masdarından neşet eden bu kavram; "kuvvet, şiddet, galebe, şeref ve üstünlük" mânalarını kapsar. Aynı kökten türeyen ve esmâ-i

[311] Bekir Topaloğlu, **DİA/ Kavî Maddesi,** T.D.V. Yay., Ankara, 2002, Cilt.25, s.68.
[312] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.541.
[313] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 5, s. 374.

hüsnâ arasında yer alan *el-Mu'izz* (الْمُعِزّ) lafızı ise, "izzet veren, güçlendiren" anlamında *e'azze* (أَعَزَّ) fiilinden türetilmiş bir ism-i fâildir. [314]

Ebû İshak ez-Zeccâcî, Arap dil kuralları ve kelâmî tasavvur ekseninde *azîz* kelimesinin delâlet ettiği dört temel anlamsal boyuttan (veçh) bahseder: [315]

Gâlib ve Kâhir Mânası: Her şeye boyun eğdiren, kendisi ise asla mağlup edilemeyen fâili ifade eder. Dilciler bu anlama Sâd sûresindeki, "...ve tartışmada bana baskın çıktı (beni mağlup etti)." (وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ) (Sâd 38/23) ayetinde geçen fiilin semantik işlevini delil gösterirler.

Celîl ve Şerefli Mânası: Kadri yüce, haysiyet ve şeref sahibi varlığı niteler.

Kavî ve Kuvvetli Mânası: Kudret sınırları geniş olan fâili bildirir. Nitekim Araplar, *"A'azzehullâhu bi-veledihî"*(أَعَزَّهُ اللَّهُ بِوَلَدِهِ) dediklerinde, "Allah onu oğlu vasıtasıyla kuvvetlendirdi, destekledi" mânasını kastederler.

Eşsiz ve Ulaşılmaz Mânası: Benzeri ve dengi bulunmayan, kendisine ulaşılması imkânsız veya son derece güç, ender olan varlığı ifade eder ki bu boyut tenzihî olarak doğrudan Allah Teâlâ'ya mahsustur.

Kavramın somut/fiziki dünyadaki leksik kökenlerine bakıldığında, Arapların bu kökü dayanıklılık, azlık ve şiddet bildiren doğa olaylarında kullandıkları görülür. Üzerinde yürünmesi ve kazılması zor olan "sert ve çetin toprak" için *"ardun 'azâz"* (أَرْضٌ عَزَازٌ); yeryüzünü etkisi altına alan "şiddetli, coşkun ve sel getiren yağmur" için "'azze'l-mataru" (عَزَّ الْمَطَرُ); memesinin darlığı veya sütünün kıtlığı sebebiyle sağılması zor olan "az sütlü koyun" için ise "şâtün 'azûzun" (شَاةٌ عَزُوزٌ) tabirleri kullanılmıştır. Bu somut kullanımların ortak semantik paydası, "kendisine kolayca nüfuz edilemeyen, direnen ve çetin olan" gerçekliktir.[316]

---

[314] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, Âlemü'l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, s.1493.
[315] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmai'llah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.237/ 238/ 239.
[316] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.432/433.

el-Azîz ismi, Kur'an-ı Kerîm'in metinsel nizamı içerisinde ilâhî zâtı nitelemek üzere son derece yoğun bir kullanım ağına sahiptir. Kelime, marife (belirli) formda *"el-Azîzü"* (العَزِيزُ) şeklinde 64 defa doğrudan Allah'a nisbet edilmiş; nekre (belirsiz) formda *"'azîzün"* (عَزِيزٌ) olarak 28 defa sevk edilmiş; mansub (üstünlü) olarak da *"'azîzen"* (عَزِيزاً) şeklinde 7 defa ilâhî zâtın mutlak egemenliğini, üstünlüğünü ve azametini vurgulayacak bağlamlarda zikredilmiştir.[317]

3.3.3. el-Alî (العلي)

Tablo 3.34:el-Alî İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
العلي	Yücelik ve Şeref Sahibi	ع- ل- ي	Güç ve Hâkimiyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *'a-l-y* (علي) kökünden türeyen *el-Alî* (العلي) lafızı, zâtının ve sıfatlarının kadr ü kıymet, şan ve şerefle mutlak olarak yüce olduğunu; O'nun için bu niteliğin geçici veya izâfi olmayıp, ezelî ve ebedî bir seciye mahiyetinde bulunduğunu bildiren *faîl* (فَعِيل) sîgasında bir sıfat-ı müşebbehedir. Kelimenin lügat kökenini oluşturan *el-ulüvv* (العُلُوّ) ve *el-alâ'* (العَلَاء) masdarları; "yükseklik, yücelik, şeref, saygınlık ve kıymetli olmak" mânalarını kapsamaktadır.

Nitekim klasik dilde mevkisi yüksek, şerefli, haysiyetli ve toplum nezdinde kıymetli olan kimseler için "fülânün 'aliyyün zû 'alâ'in" (فُلَانٌ عَلِيٌّ ذُو عَلَاءٍ) ifadesi kullanılır.[318]

Semantik bir kural olarak mekan veya rütbe yönüyle "yükseklik" mânasındaki ulüvv kavramının dilsel zıddı es-süfl (السُّفْل / alçaklık/aşağılık) kelimesidir. Kökün fiil kalıplarından olan 'alâ (عَلَا) eylemi, bağlama göre hem övülmeye değer (memdûh) hem de yerilen/kınanan (mezmûm) durumlar için ortaklaşa kullanılabilen müşteka bir yapıya sahiptir. Buna mukabil, sıfat formu olan 'alî (عَلِي) lafızı, lügatte sadece övgüye değer, asil ve şerefli nitelikleri karşılamak

[317] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, Cilt 1, s.762.
[318] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.108.

üzere tahsis edilmiştir. Örneğin, Kasas sûresinde yer alan, "Kuşkusuz Firavun yeryüzünde (ülkesinde) ululuk taslamış/zorbalık etmiştir." (إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ) (el-Kasas 28/49) ayetindeki 'alâ fiili, kibir ve istibdat gibi tamamen yerilen (zem ifade eden) bir bağlamda zikredilmiştir. Bir başka ayette geçen, "İşte ahiret yurdu! Biz onu yeryüzünde ululuk taslamayanlara ve fesat çıkarmayanlara veririz." (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً) (el-Kasas 28/83) ifadesindeki ulüvv kavramı da yine yerilen bir beşerî kibri semantik olarak tasvir etmektedir.[319]

Râgıb el-İsfahânî, *el-Alî* kavramının ilâhî zâta nisbetindeki semantik sınırları belirlerken tenzihî bir yaklaşım sergiler. Müellif, Allah Teâlâ'nın kendisini bu vasıfla nitelendirmesinin, beşerî akıl dairesinin bütünüyle üstünde bir hakikate delâlet ettiğini vurgular. İsfahânî'ye göre, ne O'nu kelimelerle ululamaya çalışan nâsiflerin (vasıflandıranların) nitelemeleri, ne de O'nu idrak etmeye çalışan âriflerin irfan ve ilimleri Allah'ın gerçek azametini kuşatmaya yetebilir.[320] Çünkü O, kudreti, kahrı, şanı ve saltanatı mutlak yüce olandır; O'nun kudsî makamının, re's-i iktidarının üzerinde hiçbir makam, güç veya harici irade bulunması imkân dahilinde değildir.

el-Alî ismi, Kur'an-ı Kerîm'in metinsel nizamı içerisinde lafzî form varyasyonlarıyla yer bulmuştur. Bu ilâhî vasıf, marife (belirli) sıfat-ı müşebbehe formunda *"el-Alî"* (*العَلِي*) sîgasıyla 6 defa Allah Teâlâ'ya nisbet edilmiş; nekre ve mansub (üstünlü) olarak da *"'aliyyen"* (*عَلِيّاً*) vezninde 3 yerde zikredilerek ilâhî zâtın mutlak aşkınlığını, beşerî tasavvurlardan münezzeh ve yüce olduğunu anlamsal düzeyde tahkim etmiştir.[321]

3.3.4. el-Hay (الحي)

Tablo 3.35: el-Hay İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الحي	Ezelî ve Ebedî Hayat Sahibi/Ölümsüz	**ح- ي- ي**	Benzersizlik ve Vahdaniyet

[319] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.448.
[320] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.449.
[321] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, Cilt 1, s789.

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *h-y-y* (حيي) kökünden türeyen *el-Hay* (الحي) lafzı, fâildeki diriliğin, canlılığın ve hayat vasfının geçici bir ârız veya biyolojik bir süreç olmayıp zâtî, ezelî, ebedî ve sarsılmaz bir nitelik olduğunu bildiren *faîl* (فَعِيل) sîgasından muvehhid (idgam edilmiş) sıfat-ı müşebbehedir. Sözlükte "canlı ve diri olmak, yaşamak, büyüyüp gelişmek" anlamlarını kapsayan kelimenin semantik zıddı *el-mevt* (الموت / ölüm) kavramıdır. Kelimenin asıl masdarları *el-hayât*(الحياة) ve *el-hayevân* (الحيوان) formlarıdır.[322] Arap filologları, diriliğin mübalağalı müstakil masdarı olan *el-hayevân* kelimesinin kökeni (iştikakı) hususunda felsefi ve morfolojik açıdan farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Halîl b. Ahmed, kelimenin aslının *hayeyân* (حييان) şeklinde yâî asıllı olduğunu, iki yâ harfinin peş peşe gelmesinden doğan ağırlığı gidermek adına ikinci yâ harfinin vâv harfine kalb edilerek *hayevân* biçimine dönüştürüldüğünü savunur.

Buna mukabil Mâzinî, kelimenin morfolojik olarak doğrudan vâvî asıllı bir köke dayandığını fona-semantik kanıtlarıyla birlikte izah eder [323]

Râgıb el-İsfahânî, lügat nizamı ve Kur'ânî bağlamlar ekseninde *el-hayât* kavramının delâlet ettiği ve maddîden manevîye, beşerîden ilâhîye doğru katmanlaşan altı temel semantik hususiyeti tetkik eder:[324]

1. Nâmî (Gelişen/Büyüyen) Kuvvet: Bitki ve hayvanlar aleminde var olan, büyüme ve gelişmeyi sağlayan biyolojik canlılıktır. Nitekim, *"Bilin ki Allah, yeryüzünü ölümünden sonra diriltir (hayat verir)..."* (اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا) (el-Hadîd 57/17) ayetinde geçen diriltme, bu nebatî ve gelişimsel hayata işaret eder.

2. Hassas (Duyusal) Kuvvet: Canlıyı cansızdan ayıran, hissetme ve hareket etme kabiliyetidir. *"Diri olanlarla ölüler bir olmaz."* (وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ)

[322] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **el-Mu'cemu'l-Vesîd,** 2.Bas., el-Mektebetü'l-İslâmiyye Yay., İstanbul, Cilt 1., s.213.
[323] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillâh**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.104/105.
[324] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.182/183.

(Fâtır 35/22) ayeti ile Allah'ın ölüleri diriltici vasfı bu duyusal ve hayati kuvvete delâlet eder.

3. Akleden Âmil (Etken/Zihnî) Kuvvet: Cehaletten kurtulup hidayet ve ilimle hayat bulan akli erdemdir. Kur'an'da, *"Ölü iken hidayetle dirilttiğimiz kimse..."* (*أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ*) (el-En'âm 6/122) ayetindeki diriltme, bu entelektüel ve kalbî hayattır.

4. Kederden Azade Olma/Nimet Hayatı: Şehitlerin durumunu anlatan ve beşerî ölüm algısını yıkan ruhanî kuvvettir. *"Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanmayın! Aksine onlar diridirler, Rableri katında rızıklandırılmaktadırlar."* (*وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ*) (Âl-i İmrân 3/169) ayeti, onların yok olmayıp aksine en yüce nimetler içinde diri olduklarını beyan eder.

5. Uhrâvî (Ebedî) Hayat: Gerçek dünyevi bilince, akıl ve ilim realitesine bu dünyada teslim olmakla ulaşılan nihai ahiret hayatıdır. *"Ey iman edenler! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Resûlü'nün davetine uyun..."* (*اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ*) (el-Enfâl 8/24) ayetindeki çağrı bu ebedî kurtuluşadır.

6. İlâhî/Mutlak Hayat: Allah Teâlâ'nın zâtını nitelediği mutlak ve aşkın *"Hüve'l-Hayy"* (*هو حي*) mefhumudur. Bu boyut; hakkında ölümün, uyuklamanın, fâniliğin veya sonradan olmanın asla geçerli olmadığı, varlığı kendinden (kāim bi-zâtihî), ölümsüz ve ebedî yegâne hakikati ifade eder.

el-Hay ismi, Kur'an-ı Kerîm'in tevhîdî ekseninde ilâhî zâtın en kurucu ve kuşatıcı sıfatlarından biri olarak konumlandırılmıştır. İsmin bu mutlak, zamansal sınırlardan münezzeh ve ölümsüz karakteri, zikredildiği tüm bağlamlarda ilâhî zâtın ezelî-ebedî sürekliliğini dilsel düzlemde pekiştirmiştir.

3.3.5. el-Hakem (الحكم)

Tablo 3.36:el-Hakem İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi

الحكم	Mutlak Hüküm Veren	ح- ك-م	Benzersizlik ve Vahdaniyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *h-k-m* (حكم) kökünden türeyen *el-Hakem* (الحكم) lafzı, fâildeki hükmetme, adaletle karar verme ve hakkı bâtıldan ayırma vasfının geçici bir yetki veya beşerî bir rol olmayıp; zâtî, kalıcı, sarsılmaz ve sürekli bir nitelik (seciye) olduğunu bildiren *fa'al* (فَعَل) sîgasında bir sıfat-ı müşebbehedir. Sözlükte "yargılamak, gerçek ile asılsız/mesnetsiz olanın arasını adalet ve kanunla tespit etmek suretiyle ıslah etmek için karar vermek" anlamlarını kapsayan bu kavram, semantik düzlemde "ilmi ve adaletiyle kusursuz bir şekilde her şeye hükmeden mutlak otorite" mânasına delâlet eder.[325]

Râgıb el-İsfahânî, kelimenin leksik kökenine dair derinlikli bir tahlil sunarak, *h-k-m* asıl muhtevasının "bir şeyi düzeltmek, ıslah etmek ve geliştirmek amacıyla engellemek/alıkoymak" anlamına geldiğini ifade eder. Kavramın somut/fiziki dünyadaki bu kökeninden ötürü, binek hayvanlarını sevk ve idare etmek, onların yanlış yöne gitmesini engellemek için kullanılan dizgin ile gem parçasına Araplar tarafından *"el-hakeme"* (الحَكَمَة) adı verilmiştir. Dolayısıyla kelimenin asıl semantik çekirdeğinde; bir varlığa hükmetmek, onu hikmet ve bilgiyle donatarak hatadan, yanlıştan ve fesattan menetmek fikri yer almaktadır.[326]

Dil bilimciler tarafından *hâkim* (حاكم), *hakîm* (حكيم) ve *hakem* (حكم) kelimelerinin aynı iştikak kökenine dayanmaları hasebiyle birbirine yakın anlamsal katmanlar barındırdığı kabul edilmektedir. Ancak bu kavramlar arasında ciddi semantik ve teolojik nüanslar bulunmaktadır. İbn Manzûr'un İbnü'l-Esîr'den aktardığına göre, *hakem* lafızı (beşer için izâfi kullanımları bulunsa da) mutlaklık ve nihailik boyutuyla sadece Allah Teâlâ'ya hasredilen aşkın bir sıfattır. Nitekim Ebû Şüreyh'in câhiliye döneminde "Ebû'l-Hakem" (Hükmün/Kararın Babası) künyesiyle çağrılması üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.s.), *"Hakem olan yalnızca Allah'tır ve hüküm de yalnızca O'na aittir."* buyurarak bu künyeyi lağvetmesi ve onu "Ebû Şüreyh" olarak yeniden adlandırması bu semantik hassasiyetin en somut delilidir.

[325] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 12, s.140/141.
[326] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.167.

Nebevî öğretideki bu müdahale, ilâhî sıfatlarda ve mutlak egemenlikte yaratıcıya hiçbir fânî ortağın yakıştırılamayacağı gerçeğini dilsel düzlemde koruma altına almıştır.[327] Bu teolojik istisna ve mutlaklık, Tîn sûresinde yer alan, *"Allah, hüküm verenlerin en üstünü (en adili) değil midir?"* (أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ) (et-Tîn 95/8]) ayetiyle de semantik olarak tahkim edilmiştir. Ayette geçen *ahkemü'l-hâkimîn* terkibi, ilâhî hükmün üstünde hiçbir beşerî veya kevnî karar mekanizmasının bulunmadığını beyan eder. Öte yandan kökten türeyen bir diğer önemli kavram olan *hikmet* (الحكمة) ile *hüküm* (الحكم) arasındaki ilişkiyi tetkik eden İsfahânî, hükmün hikmetten daha genel bir anlamsal çerçeveye sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Müellife göre, "her hakiki/adil hüküm bir hikmet barındırır; lâkin her hikmet (bilgi ve eylem bütünlüğü) doğrudan kazaî bir hüküm niteliği taşımaz."[328]

el-Hakem ismi, temsil ettiği bu mutlak adalet, fesadı engelleme ve nihai karar mercii olma karakteriyle, kâinattaki mülk ve idarenin yegâne sahibini nitelemekte ve ilâhî iradenin sarsılmazlığını ifade etmektedir.

3.3.6. es-Samed (الصمد)

Tablo 3.37:es-Samed İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الصمد	Herkesin Muhtaç Olduğu Mutlak Uluhiyet	ص-م-د	Benzersizlik ve Vahdaniyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *s-m-d* (صمد) kökünden neşet eden *es-Samed* (الصمد) lafızı, sülâsî *samd* (صَمْد) ve *sumûd* (صُمُود) masdarlarından türetilmiş, fâildeki mutlak reislik, ihtiyaçsızlık ve sığınak olma vasfının kalıcı, ezelî ve ebedî bir nitelik (seciye) olduğunu bildiren *fa'al* (فَعْل) sîgasında bir sıfat-ı müşebbehedir. Kelimenin leksik kökeni "yönelmek, dayanmak, birine kastetmek ve sığınmak" anlamlarını ihtiva eder. Kavramsal olarak "kendisinden başka hiçbir gücün nihai karar verme ve işi sonuçlandırma yetkisi bulunmayan, emirlerine mutlak itaat edilen yüce efendi

[327] İbn Manzûr, **a.g.e.,** s.141.
[328] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.168.

(seyyid) ve tüm yaratılmışların ihtiyaçlarını arz etmek üzere yöneldiği yegâne mercî" mânasına delâlet eder.[329] Masdar kökenli bir sıfat-ı müşebbehe olan bu lafız, bünyesinde barındırdığı anlamsal köklülük ve sabitlik sebebiyle bu morfolojik grupta tahlil edilmektedir. İbnü'l Enbârî, *ez-Zâhir fi Ma'ânî Kelimâti'n-Nâs* eserinde, *samed* kelimesinin delâlet alanı hakkında klasik Arap dil bilimi geleneğinde üç temel görüşün öne çıktığını belirtir:[330]

Yemek Yemeyen/Beslenmeye İhtiyacı Olmayan Varlık: Maddî ve biyolojik gereksinimlerden bütünüyle uzak olan fâili ifade eder.

Bünyesinde Hiçbir Boşluk Bulundurmayan Nesne: Herhangi bir noksanlığı, yarılması, parçalanması veya eksikliği söz konusu olmayan, nüfuz edilemez derecede som, sarsılmaz ve tam olan gerçekliği niteler. Nitekim İbn Manzûr da *Lisânü'l-Arab*'ta kelimenin bu leksik boyutunu aktarırken, Allah Teâlâ hakkında beşerî/fiziki bir iç boşluktan (cevftan) bahsetmenin aklen ve naklen imkân dahilinde olmadığını tenzihî bir dille vurgular.

Dilcilerin İttifak Ettiği Mutlak Otorite: İnsanların tüm hacet, iş, keder ve arzularını doğrudan kendisine yönelttiği, sıkıntı anında sığındığı, üstünde hiçbir makam ve gücün bulunmadığı yegâne ulu efendidir.

İslâm âlimleri ve müfessirler, kelâmî ve semantik tahliller neticesinde *samed* lafzının ilâhî zâta nisbetini iki temel kuramsal eksende özetlemişlerdir. Birincisi; yaratılmışların (maslahat ve hacetlerinin karşılanması adına) kapısına yüz sürdüğü, sığındığı ve yegâne başvurduğu mutlak ulu varlık olmasıdır. İkinci anlam boyutu ise tamamen paganist tasavvurları reddeden tenzihî bir muhtevaya sahiptir. Buna göre *samed*; "canlıların yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan iç organları, mideyi, göğüs ve karın boşluğunu ihtiva etmeyen, dolayısıyla maddî olarak parçalara ayrılmayan eksiksiz varlık" demektir. Nitekim nüzul dönemi ve öncesinde puta tapan kavimlerin, ilâhlaştırdıkları nesneleri veya tanrısal varlıkları beşerî formda, karnı,

[329] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 3, s. 258. ; Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.375.
[330] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillâh**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.252.

azaları ve iç organları olan tasvirlerle sembolleştirdikleri bilinmektedir. İşte Kur'an-ı Kerîm, Allah Teâlâ'nın bu tür antropomorfik (insan biçimci) her türlü kusurlu tasvirden, somut eksikliklerden ve fânî özelliklerden bütünüyle münezzeh olduğunu bu kelime vasıtasıyla beyan etmiştir.[331]

es-Samed ismi, İhlâs sûresinin metinsel nizamı içerisinde tevhîd inancının merkezî bir sütunu olarak konumlandırılmıştır. İlâhî zâtın doğma, doğurma ve dengi bulunma gibi beşerî noksanlıklardan uzak olduğunu bildiren bağlamda zikredilmesi, O'nun zamandan ve ihtiyaçlardan münezzeh, mutlak aşkın bir varlık olduğunu göstermektedir.

3.3.7. el-Evvel (الأوّل)

Tablo 3.38:el-Evvel İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الأول	Başlangıcı olmayan/Varlığı ezelî	أ-و-ل	Benzersizlik ve Vahdaniyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *e-w-l* (*أول*) kökünden neşet eden *el-Evvel* (*الأوّل*) lafızı, fâilin varlığındaki ve önceliğindeki mutlaklığın zamansal bir başlangıca veya sonradan olmaya (hudûs) dayanmayıp; zâtî, kalıcı, ezelî ve sarsılmaz bir nitelik (seciye) olduğunu bildiren, aslı itibarıyla *ef'al* (*أَفْعَل*) sîgasından türetilmiş bir sıfat-ı müşebbehedir. Kelimenin iştikakı (türediği kök) ve morfolojik yapısı hakkında klasik Arap filolojisinde birbirine tezat teşkil eden muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. ez-Zeccâcî, kelimenin aslen dönmek, rücu etmek mânasındaki *e-w-l* kökünden sülâsî mücerred olarak türediğini ve *ef'al* vezninde olduğunu savunur. Dilci, bu savına kanıt olarak Arapçada *evvel* kelimesinin peşinden üstünlük ve karşılaştırma bildiren *"min"* (*مِنْ*) edatıyla birlikte kullanılabilmesini (Örn: *Evvelü min kezâ* / Şundan daha önce) delil gösterir. İki vâv harfinin yan yana gelmesiyle oluşan morfolojik dönüşüm, kelimeyi *evvel* formuna sabitlemiştir.[332] "İlk ve başlangıç" mânasına gelen

[331] Bekir Topaloğlu, **DİA/Samed Maddesi**, T.D.V. Yay., İstanbul, 2009, C.36, s.68.
[332] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillâh**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.204-208.

bu sıfat, mahlukata (yaratılmışlara) nisbet edildiği takdirde göreceli (izâfî) olarak üç farklı anlamsal katmanı ihtiva eder:[333]

Zamanda Öncelik (Kronolojik): Zaman diziliminde öne geçen varlığı ifade eder. *İlk gelen Abdülmelik idi, sonra Mansûr geldi* cümlesindeki öncelik bu kabildendir.

Rütbe ve Yönetimde Öncelik (Hiyerarşik): Makam, itaat ve örnek alınma bakımından önde olmayı nitelemektedir. *Devlet başkanı önceliklidir, sonraki sıra bakanındır* tabiri bu hiyerarşik önceliği gösterir.

Mekan ve Nisbette Öncelik (Doğrusal): Konumsal mesafe ve doğrultu açısından ilk karşılaşılan noktayı tasvir eder. Nitekim *Mekke'den çıkan bir yolcu, evvelen (ilk olarak) Feyd bölgesine, sonrasında ise Kādisiye bölgesine ulaşır* ifadesindeki öncelik, mekan bağlamındadır.

Bu üç izâfî ve maddî anlama mukabil, *el-Evvel* kavramı ilâhî zâta nisbet edildiğinde, yaratılmışlara ait tüm kronolojik, hiyerarşik ve mekansal sınırlamalardan bütünüyle sıyrılır. Allah Teâlâ'nın evvelliği; varlığından önce hiçbir mahlukun, nesnenin veya zaman diliminin bulunmadığı mutlak bir ilkliktir. O, öncesinde yokluğun (adem) kendisini asla geçmediği, ezelî ve kadîm olan yegâne fâildir. Dolayısıyla ilâhî zât için öncelik ve sonralık durumları beşerî düzlemdeki gibi akan bir zamana tekabül etmez; aksine O, zamanı ve mekânı yaratan olarak zamansal kavramların bütünüyle üstünde ve münezzehtir.[334] *el-Evvel* lafızı, Kur'an-ı Kerîm'in metinsel nizamında ilâhî zâtı nitelemek üzere iki yerde zikredilmiştir. Kâf sûresinde yer alan, *"İlk yaratmada acizlik mi gösterdik?"* (أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ) (Kâf 50/15) ayetinde kelime, doğrudan yaratma eyleminin kronolojik ve kevnî olarak başlangıcına (ilk yaratılışa) delâlet ederken; Hadîd sûresindeki, *"O, evveldir (ilktir), âhirdir (sondur), zâhirdir (apaçıktır), bâtındır (gizlidir)..."* (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ

[333] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.40.

[334] Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, Âlemü'l-Kütüb Yay., 1.Bas., Kahire, 2008, s.140.; Muhammed el-Gazzalî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.135-136.

وَالْبَاطِنُ) (el-Hadîd 57/3) ayetinde ise mutlak bir esmâ formuyla zikredilmiştir. Dört zıt ontolojik vasfın bir arada zikredildiği bu bağlam, ilâhî zâtın varlık dünyasını hem başlangıç hem de sonuç itibarıyla bütünüyle kuşattığına işaret etmektedir.[335]

3.3.8. el-Âhir (الآخر)

Tablo 3.39:el-Âhir İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الآخر	Sonu olmayan/Varlığı ebedî	أ-خ-ر	Benzersizlik ve Vahdaniyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *e-h-r* (أخر) kökünden türeyen *el-Âhir* (الآخر) lafızı, fâilin varlığındaki ve sonrasındaki mutlaklığın zamansal bir bitişe, yok oluşa veya fâniliğe uğramasının imkânsız olduğunu; O'nun için bu niteliğin kalıcı, ezelî ve ebedî bir seciye mahiyetinde bulunduğunu bildiren *fâ'il* (فَاعِل) sîgasında bir sıfat-ı müşebbehedir. Kelimenin lügat muhtevasını oluşturan *e-h-r* kökü; "geride kalmak, bir şeyi sona bırakmak, ertelemek ve nihayet" anlamlarını kapsamaktadır. Kelime, anlamsal nizam açısından *el-Evvel* (الأوّل) isminin tam karşıtı (mukâbili) olarak konumlanır. Kavramsal düzlemde yaratıcıya nisbet edildiğinde *el-Âhir*; nâtık (konuşan/akleden) ve gayri nâtık (konuşamayan/cansız) olan tüm mahlukatın varlık sahnesinden çekilip yok olmasından sonra da yegâne bâkî kalacak olan, varlığının nihayeti ve sonu bulunmayan mutlak ebedî fâil anlamına gelir. Dil sisteminde bu kökten türeyen *te'ḫîr* (تأخير /ertelemek/geriye bırakmak) eylemi, *taḳdîm* (تقديم /öne almak) kelimesinin semantik zıddıdır. Kelâm-ı ilâhîde bu iki zıt kökün bir arada zikredilerek kullanılışına A'râf sûresindeki şu ayet dil bilimsel bir örnek teşkil eder: *"...Ecelleri geldiği zamanlar ne bir an geciktirebilirler (yestâ'ḫirûne) ne de öne alabilirler (yestaḳdimûne)."* (el-A'râf 7/34). Ayetteki morfo-semantik örgü, zaman üzerindeki tasarrufun ve nihai sınırın kulun iradesi dışında, mutlak olarak yaratıcının elinde olduğunu belgeler.[336]

[335] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.1., s.103.
[336] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 4, s.11/12.; Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **İştikâku Esmaillâh**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986, s.204-208.; Muhammed

Râgıb el-İsfahânî, *âhir* kelimesinin ve bu kökten neşet eden *el-âḫireh* (الآخِرَة) lafzının Kur'ânî bağlamlardaki anlamsal genişlemesini incelerken, dünya ve ahiret hayatının kronolojik ve ontolojik yapısına dikkat çeker. Kur'an-ı Kerîm'de ölümden sonraki ebedî saadet ve bekâ yurdu, dünya hayatına nisbetle daha sonraya bırakılmış, ertelenmiş ve nihai durak olması hasebiyle *el-âḫireh* (الآخِرَة) kelimesiyle kavramsallaştırılmıştır. Nitekim, *"Şüphesiz ahiret yurdu (ed-dârü'l-âḫireh), işte asıl hayat (hayevân) odur..."* (el-Ankebût 29/64) ayetinde, dünya hayatı bir ilk başlangıç ve geçici bir evre olarak sunulurken; ahiret hayatı ise mahlukat için ikinci ve kalıcı bir varoluşsal boyut olarak ifade edilmiştir.[337]

el-Âhir ismi, mutlak bir esmâ formuyla Kur'an-ı Kerîm'de sadece bir yerde, Hadîd sûresinin 3. ayetinde *el-Evvel*, *ez-Zâhir* ve *el-Bâtın* isimleriyle müşterek bir nizam içerisinde zikredilmiştir. Bu bağlam, ilâhî zâtın zamanın ötesinde, her şeyin nihayet bulduğu noktada da mutlak varlık olarak devam edeceğini tescil eder. Öte yandan kökün Kur'an'daki kavramsal ağ haritası incelendiğinde; kıyamet ve sonrasını niteleyen *"el-yevmü'l-âḫir"* (son gün) ifadesinin 26 yerde, müstakil olarak *"el-âḫireh"* kelimesinin 104 yerde, *"dârü'l-âḫireh"* terkibinin 2 yerde ve marife olarak *"ed-dârü'l-âḫireh"* (ahiret yurdu) tamlamasının ise 7 yerde zikredildiği müşahede olunmaktadır.[338]

Bu yoğun morfo-semantik kullanım ağı, yaratılmış her şeyin zamansal ve mekansal olarak bir sona mahkûm olduğunu vurgularken; Allah Teâlâ'nın zâtının bu sonlardan münezzeh, yegâne ebedî sığınak ve nihai merci olduğuna işaret etmektedir.

3.4. Masdar Formundaki Lafızların Leksik-Semantik Analizi

Arap dili morfolojisinde kelimelerin iştikak merkezini oluşturan masdarlar, zaman ve şahıs eklerinden bağımsız olarak soyut bir eyleme delâlet ederken; belâgat ilminde bir fâilin doğrudan masdar lafıyla adlandırılması, mübalağa ve tahsis

---

el-Gazzalî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.135-136.

[337] Rağıb el-Isfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke, s.16.
[338] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, Cilt 1, s.37/38.

amacıyla "vasfın bizzat aynısı kılınması" esasına dayanır. Bir kimseyi sıfat kalıbıyla nitelemek o vasfı taşıdığını gösterirken, doğrudan masdarla adlandırmak (örneğin "âdil" yerine adaletin kendisi mânasında "adl" demek) o niteliğin fâilin zâtıyla bütünleştiğini ve sarsılmaz bir karaktere büründüğünü ilan eder. Esmâ-i Hüsnâ sistemi içerisindeki masdar formlu ilâhî isimler de bu semantik mantıkla tahlil edilmelidir; zira bu lafızlar, delâlet ettikleri mutlak hakikat, adalet veya selâmet gibi mânaların yaratılmışlardaki gibi geçici ve izâfî olmayıp, ezelî ve ebedî bir süreklilikle (sübût ve istimrâr) bizzat ilâhî zâtın kendisiyle kâim olduğunu **semantik olarak tescil etmektedir.**

3.4.1. el-Hak (الحق)

Tablo 3.40:el-Hak İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
الحق	Mutlak Gerçek	**ح-ق-ق**	Benzersizlik ve Vahdaniyet

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde h-k-k (حقق) kökünden neşet eden *el-Hak* (الحق) lafızı, morfolojik olarak bir masdar formuna sahip olmasına rağmen, ilâhî zâtı nitelemek üzere Esmâ-i Hüsnâ nizamına dâhil edilmiştir. Klasik Arap sarfında masdarların sıfat veya isim olarak zikredilmesi, mübalağa (abartı) ve mutlaklık bildirmek amacıyla başvurulan köklü bir dilsel yöntemdir. Dolayısıyla bu lafız, fâildeki hakikat ve sabitlik vasfının sonradan olma veya izâfî bir durum olmayıp; ezelî, ebedî, sarsılmaz ve bizzat zâtın kendisiyle kâim bir nitelik olduğunu semantik olarak belgeler.[339]

Sözlükte *el-bâtıl* (الباطل) kelimesinin tam karşıtı (mukâbili) olan bu kavram; "doğru, sabit, gerçek olmak, bir şeyin şüpheden uzak bir biçimde kesin olarak gerçekleşmesi ve adalete/gerçekliğe uygunluk" anlamlarını içerir. İbn Manzûr, kavramın leksik sınırlarını genişleterek *hak* kelimesinin aynı zamanda "inkârı

[339] İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, Dar Sader Yay., Beyrut, Cilt 10, s.49/50/51.

mümkün olmayan doğru söz" ve "her türlü kuşkudan arınmış yakînî, kesin bilgi" anlamına geldiğini ifade eder.[340]

ez-Zeccâcî, *el-Hak* isminin ilâhî zâta nisbetindeki teolojik ve kelâmî çerçeveyi ontolojik bir bütünlükle ele alır. Zeccâcî'ye göre Allah Teâlâ, mutlak ve hakiki anlamda yegâne haktır; zâtı hak olan bir yaratıcıdan sâdır olan, O'na nisbet edilen ve nihai olarak yine O'na rücu edecek olan her şey de zorunlu olarak haktır. Bu bağlamda ilâhî iradenin kullarına yönelik kılavuzluk ettiği, emrettiği veya yasakladığı her bir hüküm, itaat ve teslimiyet noktasında mahlukat için sarsılmaz bir vecibedir. O, mutlak haktır ve O'nun dışındaki tüm sahte mâbutlar bütünüyle bâtıldır; keza O'nun vaadi, tehdidi ve kelâmı da hakikatin ta kendisidir.[341]

Râgıb el-İsfahânî, kavramın semantik çekirdeğini (aslını) "mutâbaka" (tam uyum) ve "muvâfaka" (uygunluk) ilkelerine dayandırır. Müellif, bu dilsel uyumu zihnî düzlemden somut dünyaya aktarmak adına klasik dönem mimarisindeki bir benzetmeyi kullanır: *Hak* kelimesinin aslı, kapı milinin/ayağının (günümüz mekaniğindeki karşılığıyla kapı menteşesinin) yuvasına dik ve pürüzsüz bir şekilde tam oturarak sabit kalması ve kapının bu eksen üzerinde kusursuzca dönebilmesi gibidir. İsfahânî, bu "tam uyum ve sabitlik" ekseninden hareketle *hak* kavramının delâlet ettiği dört temel boyutu zikreder:[342]

Hikmetin Gerektirdiği Biçimde İcat Eden: Bir şeyi olması gereken tam yetkinlikle var eden fâildir ki bu yönüyle doğrudan Allah Teâlâ *el-Hak* olarak adlandırılır.

Hikmete Uygun Olarak İcat Edilen/Yaratılan: İlâhî nizamın ve ölçünün bir eseri olarak varlık sahnesine çıkarılan mahlukattır. Bu sebeple Allah'ın tüm fiilleri ve yarattığı kevnî düzen haktır. *"Güneşi bir ışık (ziyâ), ayı da bir nur kılan O'dur..."* (Yûnus 10/5) ayeti, kevnî yaratılıştaki bu mutlak uyumu ve hakikati modeller.

---

[340] İbn Manzûr, **a.g.e.** s.52.; Muhammed el-Gazzalî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003, s.126.127.
[341] Abdurrahman b. İshak ez-Zeccacî, **a.g.e.,** s.178.
[342] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.165.*(zamanımızda kullanılan adı kapı menteşesine tekâbül etmektedir.)

İnanç ile Gerçekliğin Mutâbık Olması: Kişinin kalben benimsediği itikadî ilkelerin, hakikatin özüyle uyuşmasıdır. Kulun cennet, cehennem, haşir ve sevap hakkındaki inancının "hak olması" bu kategoridedir.

Söz ve Eylemin Gereken Zamanda, Gerektiği Şekilde Vuku Bulması: Yapılan bir işin veya söylenen bir sözün adalet ve doğruluk ölçüleriyle tam olarak örtüşmesidir. Bir kimseye yöneltilen *"Eylemin haktır, sözün haktır"* ifadesi bu pratik uyumu anlatır.

el-Hak ismi, Kur'an-ı Kerîm'in tevhîdî ekseninde ilâhî zâtın aşkınlığını, kuruntulardan uzaklığını ve mutlak gerçekliğini ifade eden en temel kavramsal sütunlardan biridir. İsmin müstakil bir masdar formuyla doğrudan doğruya Allah'a nisbet edilmesi, O'nun varlığının değişkenlikten ve yokluk şüphesinden münezzeh olduğunu dilsel ve **semantik olarak tescil etmektedir.**

3.4.2. es-Selâm (السلام)

Tablo 3.41:es-Selâm İsminin Morfo-Semantik Matrisi

Arapça Lafız	Türkçe Karşılığı	Kök Harfleri	Anlam Kategorisi
السلام	Esenlik Veren	س-ل-م	Cemâl ve Hüsn

Kaynak: Literatürdeki Esmâ-i Hüsnâ tasniflerinden hareketle yazar tarafından oluşturulmuştur**.**

Arap dilinde *s-l-m* (سلم) kökünden neşet eden ve aslı *selâmetün* (سَلامةٌ) veya *selâmen* (سلاماً) olan *es-Selâm* (السلام) lafızı, yapısal olarak bir masdar formuna sahiptir.

Bir önceki kuramsal paragrafta da temellendirildiği üzere, Esmâ-i Hüsnâ sisteminde masdarların ilâhî zâtı nitelemek amacıyla doğrudan isimleşmesi, o vasfın mutlaklığını ve fâilin zâtıyla bütünüyle kaynaştığını gösteren yüksek bir belâgî üsluptur. Dolayısıyla *es-Selâm,* fâildeki selâmet, kusursuzluk ve emniyet vasfının geçici veya parçalı bir durum olmayıp; ezelî, ebedî ve sarsılmaz bir biçimde bizzat zâtın kendisiyle kâim olduğunu bildiren ve bu yönüyle bünyesinde yüksek düzeyde mübalağa ve tahsis barındıran bir isimdir. Sözlükte "her türlü görünür/görünmez

tehlikeden güvende olmak, afiyet bulmak, tüm keder ve afetlerden esenliğe erişmek" anlamlarını kapsayan bu kavram, semantik düzlemde mutlak kurtuluşun ve arınmışlığın dilsel sembolüdür.[343]

İsfahânî, *es-Selâm* kelimesinin leksik çekirdeğinde "kesintisiz esenlik ve kurtuluş" mânalarının yer aldığını belirtir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de ebedî saadet yurdu olan cennetin *"Dârü's-Selâm"* (Gerçek Esenlik Yurdu) (el-En'âm 6/127) şeklinde kavramsallaştırılması bu dilsel kökenle doğrudan irtibatlıdır. Cennet, dünya hayatına has olan ölüm, fânilik, hastalık, yoksulluk, acziyet ve zelil olma gibi her türlü insanî noksanlıktan ve afetten bütünüyle yalıtılmış yegâne mekândır. Dolayısıyla bu mukaddes yurdun selâmetle adlandırılması, esenliğin asıl kaynağına ve o kaynağın kullarına yönelik lütuflarına hiçbir zevâlin, eksikliğin veya kesintinin asla erişemeyeceği gerçeğini semantik olarak tescil etmektedir.[344]

es-Selâm ismi ilâhî zâta nisbet edildiğinde, hem tenzihî (olumsuzlamalı) hem de sübûtî (ispatlamalı) iki temel anlamsal katmanı ihtiva eder. Tenzihî açıdan O; zâtında, fiillerinde, sıfatlarında ve hükümlerinde yaratılmışlara ait olan tüm kusurlardan, eksikliklerden, fânilikten ve noksanlıklardan bütünüyle münezzeh ve sâlim olandır. Sübûtî açıdan ise O; hem dünyada hem de ahiret hayatında mahlukatı her türlü korkudan, tehlikeden ve azaptan emin kılan, onları nihai selâmnete ulaştıracak olan yegâne esenlik sahibidir.[345]

Dil sisteminde bu kökten türeyen *es-silm* (السلم) kavramı "sulh ve barış" demek olup, çatışmayı ve kural tanımazlığı ifade eden *el-harb* (savaş) kelimesinin tam karşıtıdır. Keza, mutlak bir teslimiyeti, emniyeti ve esenliğe girmeyi sembolize eden *el-İslâm* (الإسلام) kelimesi de aynı iştikak kökenine dayanmakta ve "ilâhî iradeye kayıtsız şartsız boyun eğmek, sâlim olmak" anlamını taşımaktadır. Kökün Kur'ânî bağlamlardaki kavramsal ağ haritası tetkik edildiğinde, *selâm* lafzının muazzam bir semantik genişlemeye uğrayarak; "boyun eğmek, hâlis bir niyetle teslim olmak, zâhiren/hukuken teslim olduğunu göstermek, esenlik dileğiyle selam vermek, barış antlaşması yapmak, Müslümanlığı seçmek, emniyet ve güvende kalmak, uhrevî

[343] İbn Manzûr, **a.g.e.,** Cilt 12, s.289/290/291.
[344] Rağıb el-Isfahânî, **a.g.e.,** s.315-316.
[345] Ahmet Muhtar Ömer, **a.g.e.,** s.1100.

kurtuluşa ermek ve borç/ticaret hukukunda bedel ödemek (selem) gibi pek çok farklı ve zengin fona-semantik mânada zikredildiği müşahede olunmaktadır.[346]

Bu zengin kavramsal ağın zirve noktası olarak *es-Selâm* ismi, Kur'an-ı Kerîm'in metinsel nizamında doğrudan doğruya Allah Teâlâ'nın has sıfatı ve esmâsı olarak sadece Haşr sûresinde sevk edilmiştir: *"O, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayan Allah'tır. Mülkün gerçek sahibi (el-Melik), mukaddes olan (el-Kuddûs), selâmet veren/kendisinin kusursuz olduğunu bildiren (es-Selâm)...'dır."* (el-Haşr 59/23). İlâhî zâtın mutlak hâkimiyetini ve kutsiyetini bildiren bu ardışık esmâ dizilimi, O'nun evrendeki her türlü düzensizlikten, adaletsizlikten ve çelişkiden sâlim, mutlak güven mercii olduğunu beyan eder.[347]

[346] İbn Manzûr, **a.g.e.,** Cilt 12, s.293.
[347] Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, Mısır, 1988, c.1, s.587.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerîm'de dört farklı bağlamda zikredilen *"el-Esmâü'l-Hüsnâ"* terkibi, nüzul dönemi sosyo-linguistik şartları çerçevesinde tetkik edildiğinde; bu ilâhî vasıfların, Hz. Peygamber'in tebliğ ve beyan ettiği saf, aşkın ve pratik tevhîd ekseninde anlaşıldığı neticesine varılmaktadır. Nitekim Asr-ı Saâdet'te, ilâhî isim ve sıfatların mahiyetine dair kelâmî, spekülatif veya felsefi mahiyette hiçbir semantik kırılma yahut tartışmaya rastlanılmamış olması bu yalın anlayışın en somut tarihî karinesidir. Ancak İslâm düşünce atlasında zamanla yaşanan havza genişlemesi, mahluk ile Hâlık arasındaki aşılmaz ontolojik mesafeyi ve sonlu bir dizge olan insan dilinin, sonsuz olan ilâhî zâtı kavramsallaştırma sınırlarını tartışmaya açmıştır. Dilin tenzîh ile teşbîh arasında sıkışan bu anlamlandırma çabası, meseleyi kaçınılmaz olarak ontolojik bir düzlemden epistemolojik ve linguistik bir zemine taşımıştır. Hicrî II. yüzyıldan itibaren ivme kazanan sıfatlar ve uluhiyyet tartışmaları, temelde birer dil felsefesi meselesi olarak tebarüz etse de esasen doğrudan İslâm inanç esaslarını şekillendiren itikâdi kırılmaları doğurmuştur. İlâhî isimleri barındıran lafızların Allah Teâlâ'ya hangi anlamsal yöntemle nispet edileceği sorusu; isim-müsemmâ, zât-sıfat ve ayniyyet-gayriyyet tartışmalarının odağını oluşturmuştur. Muhtelif kelâm ekollerinin bu hususta birbirinden tamamen bağımsız teoriler geliştirmelerinin arkasında yatan asıl saik, ilâhî zâta çokluk (taaddüd-i kudemâ) isnat etmeksizin tevhîd ilkesini koruma gayretidir. Bu minvalde dil felsefesi ve kelâm eksenindeki yaklaşımları üç kuramsal grupta hülasa etmek mümkündür: **İsmin Müsemmânın Aynısı Olduğunu Savunanlar (Ayniyyet):** Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da dahil olduğu bu grup, Allah'a esmâ ve sıfatların nispet edilmesinin tevhîd ilkesini zedelemeyeceğini, ismin doğrudan zâta delâlet ettiğini savunur. **İsmin Müsemmânın Gayrısı Olduğunu Savunanlar (Gayriyyet):** Mu'tezile, Cehmiyye ve Şîa'dan oluşan bu cephe, zâta ezelî sıfatlar eklemenin teaddüd-i kudemâya yol açacağını ileri sürerek gayriyyet prensibini benimsemiştir. Öte yandan dilbilimci Sîbeveyhi ve kelâmcı İbn Kayyim el-Cevziyye de linguistik bir yaklaşımla, ismin sesten ibaret bir lafız, müsemmânın ise şahsın veya zâtın kendisi olduğunu belirterek gayriyyeti savunmuşlardır.

Nitekim onlara göre eğer ayniyyet mutlak olsaydı, *"Bismillah"* yerine *"Bimüsemmallah"* demenin de dilsel olarak mümkün olması gerekirdi. Benzer şekilde Mu'tezilî Kādî Abdülcebbâr da ayniyyet fikrini sert bir dille eleştirerek; eğer isim müsemmânın aynısı olsaydı, necâset kelimesini telaffuz edenlerin ağızlarının somut olarak kirlenmesi gerekeceğini belirtmiştir. **Aparatif/Metinsel Çözümü Benimseyenler:** İbn Teymiyye gibi isimler ise bu spekülatif dil tartışmalarından bütünüyle uzak durarak, kelâmî kavramsallaştırmalar yerine Kur'an'ın nassî ve zâhirî beyanına tâbi olunması gerektiğini savunmuştur.

Bu araştırmada dil bilimsel veriler ışığında serdedilen temel sav; Kur'an'da "isim" olarak nitelenen el-Esmâü'l-Hüsnâ lafızlarının, özleri itibarıyla birer **sıfat** mahiyeti taşıdığı yönündedir. Nitekim İbn Hazm'ın *el-Fisal* adlı eserinde zikrettiği *"Allah'ın (hakiki anlamda) sadece tek bir ismi vardır"* önermesi bu tezi doğrular niteliktedir. Bu doğrultuda tezin bütününde metodolojik bir rehber olarak esas alınan Toshihiko Izutsu'nun semantik alan teorisi, ulaştığımız bu filolojik neticeyi kuramsal düzeyde tahkim etmektedir. Izutsu'nun kuramına göre **Kur'an'ın dünya görüşünü** şekillendiren dilsel sistemde, bütün kavramların etrafında kümelendiği, hiyerarşik olarak en üstte yer alan bir "**Odak Kelime"** (Focus Word) mevcuttur. Esmâ-i Hüsnâ nizamında bu odak kelime, hiçbir kökten türememiş olan (câmid) ve semantik çekimi bulunmayan yegâne has ad, yani Lafzatullah **(Allah**) kavramıdır. Odak kelimenin etrafını kuşatan ve ona nispet edilerek anlam kazanan el-Esmâü'l-Hüsnâ lafızları ise sisteme bağlı birer **"Anahtar Kelime"** (Key Word) konumundadır.

Klasik Arap dilinde özel isim (*alem*); isim, lakap ve künye olmak üzere üç kısma ayrılır. El-Esmâü'l-Hüsnâ terkibindeki kelimeler, bütünü değil sadece tikel bir yetkinlik niteliğini bildirdikleri için lakap veya künye vasfı taşıyamazlar; dolayısıyla **odak kelime olan zâtı niteleyen** *vasfî* unsurlardır. Buradan hareketle, hakiki anlamda *alemî* (özel) isim tektir, o da **Lafzatullah'tır**. Bunun dışındaki tüm lafızlar, isim formunda olsalar dahi muhtevaları bakımından birer sıfattır. Örneğin; *es-Semî'* (السميع) lafzı *s-m-'* (سمع) kökünden türetilmiş bir sıfat-ı müşebbehe/mübâlağalı ism-i fâil olup, özünde türemişlik ve vasıf anlamı barındırır.

Buna mukabil *Allah* ismi, mutlak varlığın zâtına has, hakiki veya mecazi anlamda kendisinden başka hiçbir varlığa nispet edilmesi mümkün olmayan yegâne has addır.

Klasik Arap filolojisinde *Allah* isminin iştikakı, kökeni ve morfolojik yapısı üzerine otuza yakın farklı görüş ileri sürülmüşse de bu yaklaşımları temelde türemişlik ve türememişlik ekseninde iki grupta sınıflandırmak mümkündür. İlk grup, bu mübarek ismin *el-ilâh* (الإله), *vilâh* (ولاه) veya *lâh* (لاه) gibi köklerden türediğini argümanlaştırırken; ikinci grup, kelimenin herhangi bir iştikak kökü bulunmayan, doğrudan uluhiyyet zâtına vazedilmiş câmid bir isim olduğunu savunmuştur. Batı oryantalizmi ve bazı dilciler tarafından kelimenin Aramice, Süryanice veya İbraniceden Arapçaya geçmiş muarreb bir lafız olduğu iddiası ortaya atılmışsa da bu iddia kelimenin fonetik ve semantik yapısıyla uyuşmamaktadır. Arap dilinde *Allah* isminin ikili (tesniye) veya çoğul (cemî) kullanımının bulunmaması ve Kur'an'ın ifadesiyle O'nun hiçbir *"adaşı-semîyyâ"* (Meryem 19/65) olma ihtimalinin reddedilmesi, lafzın benzersiz karakterini morfo-semantik olarak tescil etmektedir.

Tezin birinci bölümünde incelenen "Türk Din Dilinde Uluhiyetin İfadesi: Tanrı Kavramı" başlığı altındaki tartışmalar, meselenin modern dönem Türkiye'sinde teolojik bir problemden ziyade ideolojik ve sosyo-linguistik bir zemin üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Bu tahlile zemin hazırlayan temel argüman, Türklerin İslâm inanç dairesine girmelerinden sonra da uluhiyet bilincini koruyarak *Tanrı* (Tengri) kavramını dinî literatürde kullanmaya devam etmiş olmalarıdır. Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi Türk-İslâm kültürünün kurucu mutasavvıf şairlerinin, aşkın olan yüce yaratıcıyı ifade etmek üzere *Tanrı* kavramını *Allah* lafzının bir mukâbili ve lügat karşılığı olarak serbestçe tercih etmeleri, günümüz din dilinde bu kavrama mutlak bir reddiyeyle yaklaşan kaygıların, dil bilimsel gerçeklerden uzak katı bir kavramcılığın ürünü olduğunu belgelemektedir.

Bu probleme yönelik geliştirilen semantik çözüm önerisi şu şekildedir: *Allah* ismi, mutlak varlığın has ve özel adıdır (özel isimdir); *Tanrı* kavramı ise Türk dil mantığında bu uluhiyet makamının lügatteki cins ad karşılığıdır. Tıpkı Farsça

kökenli *"Hudâ"* veya *"Yezdân"* kelimelerinin kullanımında İslâmî bir sakınca görülmediği gibi, *Tanrı* kelimesinin de din dilinde yer bulması İslâm uluhiyet ve tevhîd inancının özüne halel getirecek bir engel teşkil etmeyeceği yönündedir.

Tezin giriş bölümlerinde tartışılan diğer bir husus ise esmâ-i hüsnânın sayı ile sınırlandırılması (tahsis) meselesidir. Ebû Hureyre'den nakledilen meşhur rivayette geçen "doksan dokuz" ibaresi, tarih boyunca iki farklı yorum çizgisi üretmiştir. İbn Hazm ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi isimlerin temsil ettiği ilk hat, ilâhî isimlerin sadece bu doksan dokuz adetten ibaret olduğunu ve kıyas yoluyla yeni isim türetilemeyeceğini savunurken; ulemanın büyük çoğunluğunu oluşturan ikinci hat, bu sayının bir üst sınır değil, fazilet tahsisi bildirdiğini savunmuştur. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de geçen *er-Rabb* (الرب) veya *el-Gâlib* (الغالب) gibi pek çok ilâhî vasıf bu 99'luk hadis metninde yer almadığı gibi, farklı hadis varyantlarında da sisteme dahil olmayan esmâya rastlanmaktadır. Kur'an nassında da esmâyı bu sayıya hasredecek hiçbir tahsis edici unsura yer verilmemiştir. Bu doğrultuda, ilâhî zâtın fiil ve kemâl sıfatlarının sınırsızlığı ilkesine dayanarak Kur'an nassından yeni esmâ ve sıfat tahrîc edilebileceği gerçeği ortadadır; nitekim Abdullah ez-Zübeyrî'nin Kur'an metni üzerinden yaptığı titiz tahrîc çalışmasında bu sayıyı 313'e kadar ulaştırmış olması, tahsis iddiasını çürütücü bir delil niteliğindedir.

Sonuç olarak, el-Esmâü'l-Hüsnâ bünyesinde barındırdığı zengin anlamsal katmanlar sebebiyle klasik dönemden itibaren alfabetik, muhteva merkezli ve teknik metotlarla tasnif edilmiştir. Ancak bu araştırmada, isimlerin lafız-anlam ilişkisini en rafine biçimde ortaya koyan **morfolojik kategorizasyon metodu** esas alınmıştır. Bu yöntem sayesinde ilâhî isimlerin kalıpları (ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe, mübâlağalı ism-i fâil ve masdar formları) net bir biçimde ayrıştırılmış; Abdülkāhir el-Cürcânî'nin nazım teorisinde temellendirdiği üzere, kalıpların taşıdığı *sübût-hudûs* ve *mübalağa-tahsis* gibi semantik değerlerin ilâhî aşkınlığı ifade etmedeki yüksek retorik gücü dil bilimsel olarak ele alınmaya çalışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Muhtar Ömer, **Esmâullahi'l-Hüsnâ:Dirâse fî binyetihâ ve delâletihâ** Mektebetü'l-Üsra/Alemü'l-Kütüb Yay., Kahire, 2000.

Ahmed Muhtar Ömer, **Ilmu'l-Dilâle**, Alemü'l-Kütüb Yay., 5. Bas., Kahire, 1998.

Ahmet Muhtar Ömer, **el-Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, 1.Cilt, 1.Bas., Alemu'l-Kutub Yay., Kahire, 2008.

Altın, Mehmet **Esma-i Hüsnanın Semantik Tahlili ve Geçtiği Ayetlerle İlgisi** (Doktora Tezi), Van, 2015.

Arutşi, Muhammed **el-Esma ve's-Sıfat Fimâ Beyne Ulemâi's-Selefi ve ehlü'l-İ'tizâl**, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 1, İstanbul, 1997.

Ayverdi, İlhan **Kubbealtı Lugatı**, 3.Bas., Mas Yay., İstanbul, 2008.

b. Haccâc, Müslim **Sahîhu Müslim**, Dâru'l-Hadîs Yay., Kahire, 1991, C.IV, s.2062.

Bahaeddin, Mehmed **Yeni Türkçe Lügat,** 1.Bas., Akçağ Yay., Ankara, 1997.

Çörtü, Mustafa Meral **Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv-Edatlar**, 13.Bas., İfav Yay., İstanbul, 2011.

el-Antâkî, Muhammed	**el-Muhît fî Usûli'l-Arabiyye**, 3.Bas., c.1, Dâru'ş-Şark el-Arabî Yay., Beyrut.
el-Askerî, Ebû Hilâl	**el-Furûk'ul-Lügaviyye,** Thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-Ilm ve's-Segâfe Yay., Kahire,1998.
el-Bağdâdî,Abdülkâhir b. Tâhir	**Usulü'd-Dîn**, 1.Bas., Medresetü'l-İlahiyyât bidâru'l-Fünûni't-Türkiyye Yay.,İstanbul, 1927.
el-Bâkillânî, Ebu Bekr	**Kitabu't-Temhid**, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye Yay., Beyrut, 1957.
el-Beyhakî, Ebu Bekr	**Kitabu'l-Esma ve's-Sıfat,** Mektebetu et-Tev'ıyeti'l-İslamiyye/ Dar'u-Şuheda Yay., Mısır, 2015.
el-Buhârî, Muhammed	**Sahîhu'l-Buhârî**, Dâru İbn Kesîr Yay., Beyrut-Şam, 2002.
el-Cürcânî, Abdülkâhir	**Delâʾilü'l-iʿcâz,** 1.Bas., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., Beyrut/Lübnan, 1988.
el-Cürcânî, Muhammed b. Ali	**Kitâbu't-Ta'rifât,** Thk. İbrahim el-Ebârî, Dâru-Reyyân li't-Türâs, Yay., Mısır, 1983.
el-Endulusî, İbn Hazm ez-Zâhirî	**el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, Mektebetü's-Selâm el-Âlemiyye Yay., Cilt 5, s.21
el-Endülusî, İbn Hazm	**el-Muhallâ bi'l-Âsâr,** Thk, Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî, c.1, 3.Bas., Dâru'l-Kutubu'l-Ilmiyye Yay., Beyrut, 2003.

el-Ensârî, İbn Hişâm **Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dârü'l-Fikr Yay., Beyrut, ty., c. III, s. 216-217

el-Feyruzâbâdî, Muhammed b. Yakub **el-Kamusu'l-Muhît**, Muessetu'r-Risâle Yay. 8.Bas., Beyrut, 2005.

el-Gamîdî, Ahmed b. Atiyye b. Ali **el-Beyhakî ve Mevkıfuhu mine'l-İlahiyyât**, (Doktora Tezi), Medine.

el-Gasun,Abdullah b. Sâlih b. Abdulazîz **Esmâullahü'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru'l-Vatan Yay., Riyad, 1996.

el-Gazzalî, Muhammed **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâillahi'l-Hüsnâ,** 1.Bas., Dâru İbn Hazm Yay., Beyrut, 2003.

el-Ğalâyînî, Mustafa **Câmiu'd-Durusi'l-Arabiyye**, 28.Bas., c.1, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., Beyrut, 1993.

el-Hamlâvî, Muhammed b. Ahmed **Şezâ'l-Urfi fî Fenni's-Sarf,** 12.Bas., Dâru'l-Kiyân Yay., Riyad, 1954.

el-Kureşî, Abdülkâdir **el-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye,** Thk., Abdülfettâh Muhammed el-Huluv, c.1, 2.Bas., Dâru Hicr Yay., Giza, 1993.

el-Meâfirî, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî **el-Emedü'l-Aksâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve sıfâtihi'l-Ulyâ,** Thk., Abdullah et-Tevratî, Ahmed Arabî, C.1, 1.Bas., Dâru'l-Katanî Yay., Tanca/Fas, 2015.

el-Meylânî, Muhammed b. Abdürrahîm el-Ömerî: **Şerhu'l-Muġnî fi'n-Nahv**, tahk. Nihâd el-Berka'î - Mehdî Lechevî, 1.Bas., Seyda Kitabevi Yay., Diyarbakır, 2011.

er-Râcihî, Abduh **et-Tatbîku's-Sarfî,** Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye Yay., İskenderiye, 1992.

er-Rûmî, Mehmed b. Ahmed **Lugât-ı Sübha-i Sıbyân**, Maârif Nezâret-i Celîlesi Yay., İstanbul, h.314/m.926, s.5.

es-Sâmerrâî, Fâzıl Salih **Meâni'l-Ebniye fi'l-Arabiyye,** 2.Bas., Dâru Ammâr Yay., Amman, 2007.

es-Suyutî, Celâlüddin Ebu Bekir **el-Ucâletü'l-Husnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ**, 1.Bas., Dâru'l-Islâh Yay., Dımeşk, 2007.

eş-Şa'râvî, Muhammed Mütevellî **Esmâullâhu'l-Hüsnâ**, Dâru Ahbâru'l-Yevm 6 Uktûbır Yay., Giza/Mısır.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b.Sevre **Sünenü't-Tirmizî: ve hüve el-Câmiu'l-Kebîr**, thk. Merkezü'l-Buhûs ve Tekniyyeti'l-Ma'lûmât, 2.Bas., Dârü't-Taasîl Yay.,c.4.,Kahire, 2016.

ez-Zeccâc, Ebû İshak **Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ**, Thk. Ahmed Yusuf ed-Dakkâk, 2.Bas., Dâru'l-Me'mûn Yay., Dımeşk, 1979.

ez-Zeccacî, Abdurrahman b. İshak **İştikâku Esmai'llah**, 2.Bas., Müeessetü'r-Risale Yay., Beyrut, 1986.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah: **el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân**, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, c.1, Mektebetu Dârü't-Türâs Yay., Kahire.

Gezgin, Ali Galip — **Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi**, 2.Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.

Gölcük, Şerafettin: — **DİA/ Esâtîr maddesi**, T.D.V. Yay., İstanbul, 1995, C.11, s.359.

Gölpınarlı, Abdülbaki — **Yunus Emre - Hayatı Sanatı Şiirleri**, 8.Bas., Varlık Yay., İstanbul, 1975.

Güngör, Harun — "**Tanrı"**, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 2010, c. XXXIX, s.570-571.

Hoca Ahmet Yesevî, — **Dîvân-ı Hikmet,** ed. Mustafa Tatcı, Ahmed Yesevî Üniversitesi Yay., Ankara, 2017.

Izutsu, Toshıhıko: — **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, Çev. Kürşat Atalar, 6.Bas., Pınar Yayınları, İstanbul, 2017.

İbn Manzûr, — **Lisanu'l-Arab**, Cilt 1-13, Dar Sader Yay., Beyrut, s. 114.

İlyas Çelebi, — **DİA/ İsim-Müsemma Maddesi**, T.D.V. Yay.,C.22, İstanbul, 2000.

İlyas Çelebi, — **Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi**, İlam Araştırma Dergisi, C.III,sy.1, (Ocak-Haziran 1998), s.103.

Kadı Abdülcebbâr, — **Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse**, Thk. Abdülkerim Osman, 3.Bas., Mektebetü Vehbe Yay., Kahire, 1996.

Karlığa, H. Bekir — **DİA/Anâsırı Erbaa maddesi**, C.3, T.D.V. Yay., İstanbul, 1991.

Kâşgarlı Mahmut, — **Dîvânü lugâti't-Türk**, 1.Bas., Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye/ Matbaa-i Âmira Yay., İstanbul, 1335, c. II-III, s.278.

Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, — **el-Mu'cemu'l-Vesîd,** 2.Bas., el-Mektebetü'l-İslâmiyye Yay., İstanbul, Cilt 1-2.

Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, — **Mu'cemu'l-Elfâzı'l-Kur'an'ıl-Kerîm**, C.I-II, Mısır, 1988.

Muhammed Yunus Ali, — **Mukaddime fi Ilme'y-Dilâle ve't-Tahâtub,** el-Kitâbu'l-Cedid Yay., Lübnan, 2004, s.11.

Osman Selim Bahit Kavakze, — **"ed-Dilâletü's-Sarfiyye fî Kitâbi'l-Hasâis li'ibn-Cinnî, Dirâsât/el-Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye**", c.46, sy.1, Ürdün, 2019.

Rağıb el-Isfahânî, — **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mektebetu Nizâr el-Mustafa el-Bâğî Yay. Mekke.

Redhouse, Sir James W.: — **Turkish And English Lexicon**, 3.Bas., Çağrı Yay., İstanbul, 2006.

Sönmez, Ramazan: — **el-Esmaü'l-Hüsnâ,** Konya, 2010.

Süleyman Çelebi: — **Mevlid-Vesilet'ün-Necât**, haz. Faruk K. Timurtaş, 3.Bas., Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1990.

Tekin, Talat: **Orhon Yazıtları**, Türk Tarik Kurumu Basım Evi Yay., Ankara, 1988.

Topaloğlu, Bekir: **DİA/ Allah Maddesi**, C.2, T.D.V. Yay., İstanbul, 1989.

Topaloğlu, Bekir: **DİA/ Kavî Maddesi,** Cilt.25, T.D.V. Yay., Ankara, 2002.

Topaloğlu, Bekir: **DİA/Dâr Maddesi**, C.8, T.D.V. Yay., İstanbul, 1993.

Topaloğlu, Bekir: **DİA/Müheymin Maddesi**, , Cilt.31, T.D.V. Yay., İstanbul, 2006.

Topaloğlu, Bekir: **DİA/Samed Maddesi**, T.D.V. Yay., C.36, İstanbul, 2009,

Tuleymât, Gâzi Muhtar **fî Ilmü'l-Lüga**, 2.Bas., Dâru Talâs Yay., Dımeşk, 2000.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi **Hak Dini Kur'an Dili**, c.1, Zehraveyn Yay., İstanbul, 1992.

Yazır, M. Hamdi **Hak Dini Kur'an Dili**, Zehraveyn Yay., İstanbul, 1992.