

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLE ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
KELAM BİLİM DALI

EBÛ ŞEKUR ES-SALİMÎ'NİN ET-TEMHÎD Fİ BEYÂNİ TEVHÎD
ADLI ESERİ BAĞLAMINDA İMAM EŞ'ARÎ'YE VE BİDAT
MEZHEPLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

İsmet KORKMAZ

Yüksek Lisans Tezi

DANIŞMAN

Prof. Dr. RAMAZAN ALTINTAŞ

KONYA-2023



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	İsmet KORKMAZ		
	Numarası	18810601216		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Ebû Şekur Es-Salimî'nin Et-Temhîd Fi Beyâni Tevhid Adlı Eseri Bağlamında İmam Eş'arî'ye Ve Bidat Mezheplere Yönelik Eleştirileri			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

İsmet KORKMAZ



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	İsmet KORKMAZ		
	Numarası	18810601216		
		Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Tezin Adı	Ebû Şekur Es-Sâlimî'nin Et-Temhîd Fi Beyâni Tevhid Adlı Eseri Bağlamında İmam Eş'arî'ye Ve Bidat Mezheplere Yönelik Eleştirileri			

Ebû Şekûr es-Sâlimî, Semerkant şehrinin Keş bölgesinde H. V. asrın ilk yarısında doğmuş ve muhtemelen VI. asrın ilk çeyreğinde vefat etmiştir. Kendisi Hanefî-Mâtürîdî Kelam geleneğine mensup bir âlimdir.

Sâlimî'nin Eş'arî'liğe eleştirisini ele alan bu çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi vermektedir.

Birinci bölümde; Sâlimî'nin ismi ve kökeni, doğum yeri ve tarihi, ilmi kişiliği, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca Sâlimî'nin yaşamış olduğu sosyo-kültürel durum ele alınarak dönemin şartları genel hatlarıyla ele alınmıştır.

İkinci bölümde onun dinlere ve mezheplere bakışı doğrultusunda kendisine göre şirk ve küfür kavramları üzerinde durulup eserinde bahsettiği dinler hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca Sâlimî'ye göre İslam mezhepleri ile bidat mezhepleri ele alınıp bidatle mücadele konusunda görüşleri açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde ise Sâlimî'ye göre Ebû'l-Hasan el-Eş'arî özelinde Eş'arîlik konusu hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra Sâlimî'nin zat ve sıfatlar, akıl ve varlık, Allah-insan ilişkisi ve Nübüvvet ile ilgili meseleler bağlamında Eş'arîyye'yi eleştirdiği konular hakkında değerlendirilmiştir. Sonuçta ise Sâlimî'nin İslam kelamı nezdinde konumu ve Eş'arîliğe eleştirisinin muhtemel sebepleri ortaya konulmuştur.



ÖZET

Anahtar kelimeler: Kalam, Hanefî-Mâtürîdîlik, Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhid fi Beyâni't-Tevhîd, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Eş'arîyye Ehli Sünnet, Sevad-ı A'zam.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	İsmet KORKMAZ		
	Student Number	188106012016		
		Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Title of Thesis/Dissertation	Ebû Şekur Es-Salimî'nin Et-Temhîd Fi Beyâni Tevhid Adlı Eseri Bağlamında İmam Eş'arî'ye Ve Bidat Mezheplere Yönelik Eleştirileri			

Ebu Şekur es-Sâlimî was born in Keş region in Samarkand in the first half of 5th Hijri century and probably died in the first quarter of 6th century. He was an omniscient that belonged to tradition of Hanafi – Maturidi Kalam.

This study that deals with the criticism of Sâlimî's Ash'arism consist of three parts and conclusions. In the prologue, it informs about the subject, importance , method and resources of the study.

In the first part; it is informed that Sâlimî's name and origin, birth place and birth date, scientific personality, his teachers, his students and works. Moreover, it is dealt with in general terms by mentioning the socio-cultural condition that Sâlimî experienced.

In the second part, it is mentioned about polytheism and kufur with his view to the religions and sects for himself and the religions that he mentioned in his work are dealt with as titles. In addition that, according to Sâlimî, Islamic sects and bidat sects are discussed and some ideas are explained about struggles of bidat.

In third part, according to Sâlimî, it's given informations about Ash'arism in perspective of Ebu'l Hasan el-Eş'ari



ABSTRACT

After that, some approaches are mentioned that Sâlimî' s personalities and adjectives, mind and existence, relationship of God and humans, his criticisms about el-Eş'ari's opinions related with prophethood.

As a result, the place of Sâlimî in İslamic remarks and possible reasons for the criticism of Ash'arism have been presented.

Key words: Kalam (remark), Hanafî-Maturidism, Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhid fi Beyâni't-Tevhîd, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Eş'ariyye's followers of Sunnah, Sevad-ı A'zam.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
GİRİŞ.....	5
1. Çalışmanın Önemi ve Amacı.....	5
2. Çalışmanın Kapsamı	6
3. Çalışmanın Yöntemi ve Kaynakları	7

I. BÖLÜM

EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ'NİN HAYATI

1.1. İsmi ve kökeni.....	9
1.2. Doğum Yeri, Tarihi ve Vefatı	11
1.3. Etnik kökeni.....	12
1.4. İlmi Kişiliği.....	13
1.4.1. Hocaları	14
1.4.2. Öğrencileri	14
1.4.3. Eserleri.....	15
1.5. Sosyo-Kültürel Durum.....	18
1.6. Ebu Şekur es-Sâlimî Hakkında Yapılan Çalışmalar	21

II. BÖLÜM

EBU ŞEKUR ES-SÂLİMÎ'NİN DİNLERE VE MEZHEPLERE BAKIŞI

2.1. Sâlimî'nin Genel Olarak Dinlere Bakışı	23
2.2. Ebu Şekur es-Sâlimî'ye göre Şirk ve Küfür.....	25
2.2.1. Mecusiler	26
2.2.2. Yahudiler	28
2.2.3. Hristiyanlar	29
2.2.4. Tenasüh İncancına Sahip Dini Akımlar.....	31
2.3. Sâlimî'nin İslam Mezheplerine Bakışı.....	33
2.3.1. Ehli Sünnet ve Sevad-1 Azam	34
2.4. Bidat ve Bidat Ehli Mezhepler.....	39

2.4.1. Sâlimî'ye göre Bidat ve Bidatçılarla Mücadele	39
2.4.2. Sâlimî'ye Göre Bidat Mezhepler	44
2.4.2.1. Rafiziye.....	45
2.4.2.2. Nâsibiyye.....	46
2.4.2.3. Kaderiyye.....	49
2.4.2.4. Cebriyye.....	51
2.4.2.5. Muattıla.....	54
2.4.2.6. Müşebbihhe.....	55

III. BÖLÜM

EBU ŞEKUR ES-SÂLİMÎ'YE GÖRE EBÛ'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ ÖZELİNDE EŞ'ARİLİK

3.1. Zat ve Sıfatlar	62
3.1.1. Sıfatların Tasnifi	62
3.1.2. Fiili Sıfatlar Meselesi.....	64
3.1.2.1. Tekvin.....	67
3.1.3. İsim-Müsemma Meselesi.....	69
3.1.4. Kelam Sıfatı ve Halku'l-Kur'ân	70
3.2. Akıl ve Varlık	72
3.2.1. Akıl.....	72
3.2.1.1 Akıl-Bilgi İlişkisi.....	74
3.2.1.2. Aklın Delil Oluşu.....	75
3.2.1.3. Akıl Sahiplerinin Üstünlüğü Meselesi.....	76
3.2.1.4. Husün ve Kubuh Meselesi.....	78
3.2.2. Varlık.....	80
3.2.2.1. Mizaç ve Tabiatın Hudûsü Meselesi.....	81
3.2.2.2. Âlemin Hudûsü.....	82
3.3. Allah İnsan İlişkisi	85
3.3.1. İmanın Tasnifi Meselesi	85
3.3.2. Teklif ve Takat Meselesi	86
3.3.3. Saadet- Şekavet.....	89
3.4. Nübüvvet ile İlgili Meseleler	91

3.4.1. Peygamberlerin Masumiyeti Meselesi	91
3.4.2. Ölümler ile Risalelerin Düşmesi Meselesi	92
3.4.3. Mucize ve Kur'an	93
SONUÇ.....	95
KAYNAKÇA	97



KISALTMALAR

b. : İbn

Bk./bk. : Bakınız

Çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

Ed. : Editör

H. : Hicri

Haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

İSAV. : İslamî İlimler Araştırma Vakfı

nşr. : Neşreden

ö. : ölüm tarihi

ss. : Sayfalar arası

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkîk eden

ünv. : Üniversite

vb. : ve benzeri

vs. : ve saire

yay. : Yayınları

ÖNSÖZ

İnsan hayatı sürekli değişim içerisindedir. Dinamik olan toplum hayatında her gün yeni bir mesele ve bu meseleye dair yeni görüş gündeme gelmektedir. O halde insanın yaşamış olduğu toplumda birbirinden farklı fikirlerin ve düşünen grupların olması doğal bir gerçekliktir. Toplumsal hayatta sürekli dini, siyasi ve sosyal meseleler baş göstermekle birlikte hayatın bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu meseleler bazen kolaylıkla çözüme kavuşturulduğu gibi bazen de çözülmez bir yumağa dönüşebilir. Meselelerin dini içerikte olması, birbirinden farklı grup ve mezheplerin kendi düşüncelerini haklı çıkartmak ve karşı tarafın görüşlerini çürütmek adına bir mücadelenin içine girmesine neden olmaktadır.

İslam düşüncesinin çeşitliliği konusunda yapılan bilimsel çalışmaların tarihi bir arka plana sahip olduğu bilinen gerçekliktir. Bu olayların yer edindiği tarihi doku, ilmi ortam ve siyasi havayı bilmeden konular üzerinde çıkarımda bulunmak ve sağlıklı neticeler elde etmek mümkün değildir. Bilhassa yapılan araştırmaların sınırlı bilgiler içermesi bu durumun önemini göstermektedir.

Hanefi-Maturidî bir kalamcısı olan Ebû Şekur es-Sâlimî'nin çeşitli meselelere dair fikirleri hakkında yorum yapmadan önce dönemin tarihi dokusunu, siyasi olaylarını ve sosyal-kültürel durumunu çok iyi bilmek gerekir. Bu bağlamda Salimî'nin *et-Temhîd* adlı eserinde özellikle Eş'arî konusunda yaptığı sert eleştirileri ve tekfire varan söylemleri dikkat çekicidir. Özellikle Hanefi-Maturidi ilk dönem âlimlerinden biri olan Sâlimî'nin Eş'arî'ye karşı olan bu negatif tavrının iç yüzünü araştırma gereğini hissettik. Zira Ehli Sünnet çatısını ayakta tutan bu iki güzide mezhep mensuplarının birbirine karşı olan bu çatışma hakkında, bilimsel araştırmanın gerekliliğini ortaya koyma ihtiyacı hâsıl oldu.

Sâlimî'nin Eş'arî'liğe eleştirisini ele alan bu çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde; Sâlimî'nin ismi ve

kökeni, doğum yeri ve tarihi, ilmî kişiliği, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca Sâlimî'nin yaşamış olduğu tarihi, siyasi ve sosyo-kültürel durum ele alınarak dönemin şartları genel hatlarıyla ele alınmıştır. İkinci bölümde onun dinlere ve mezheplere bakışı doğrultusunda kendisine göre şirk ve küfür kavramları üzerinde durulup eserinde bahsettiği dinler, başlıklar halinde ele alındı. Ayrıca Sâlimî'ye göre İslam mezhepleri ile bidat mezhepler ele alınıp bidatle mücadele konusundaki görüşleri açıklanmıştır. Üçüncü bölümde ise Sâlimî'ye göre Ebû'l-Hasan el-Eş'arî özelinde Eş'arîlik konusu hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra Sâlimî'nin zat ve sıfatlar, akıl ve varlık, Allah-insan ilişkisi ve nübüvvet ile ilgili meseleler bağlamında Eş'arîyye'yi eleştirdiği hususlara dair görüşlerine yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise Sâlimî'nin İslami kelimeler içerisinde konumu ve Eş'arîliğe eleştirisinin muhtemel sebepleri ortaya konulmuştur.

Tezimin hazırlanmasında yoğun bir çalışma sürecinde olmasına rağmen bana değerli vaktini ayıran, yazma sürecinde çalışmamın okunup incelenmesinde ve kendileriyle ulaşma konusunda kolaylık sağlayan kıymetli Prof. Dr. İbrahim COŞKUN ve tez danışmanım Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ hocama teşekkürü bir borç bilirim. Yine bu çalışmada tezin içeriğinin şekillenmesinde bilfiil yardımcı olan değerli dostum Faruk MERGEN'e teşekkür ederim. Son olarak bu sürecin zorluklarına benimle birlikte sabırla katlanan eşim Hacer'e şükranlarımı dile getirmek isterim.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

İsmet KORKMAZ

Konya 2023

GİRİŞ

“Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhid fi Beyani't-Tevhîd* adlı eseri bağlamında Eş'arî özelinde Eş'arîyye mezhebine yönelik eleştirisi” adlı tezimizin giriş bölümünde çalışmamızın önemi, amacı, kapsam ve yöntemi ele alınacaktır.

1. Çalışmanın Önemi ve Amacı

Çalışmamız, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Keşşî'nin kelim anlayışını ve Eş'arî özelinde Eş'arîyye mezhebine yönelik eleştirileri ele almaktadır. Sâlimî *et-Temhid fi Beyani't-Tevhîd* adlı kitabında H. V. asır Hanefî-Mâtürîdî kelam ekolünün tanıtılmasına ve anlaşılmasına katkı sağlamakla birlikte dönemin ve bölgenin ilmi, sosyo-kültürel ve siyasi havasını ışık tutmasıyla da önem arz etmektedir.

Sâlimî, eserinde belirttiği üzere Ehli Sünnet sınırını, Ebû Hanîfe ve taraftarlarını alacak şekilde daraltması ve Eş'arî'yi Ehli Sünnet dışında kabul etmesi çalışmamızın önem arz eden yönlerin başında gelmektedir. Çünkü *Et-Temhîd*, Hanefî-Mâtürîdî ekol içerisinde Eş'arî'yi açıkça muhalif kabul eden ilk nüshalardan biri olma niteliğini taşımaktadır. Sâlimî'nin Eş'arî'ye olumsuz yaklaşımının temelinde Allah'ın fiili sıfatları ve özellikle Eş'arî'yi tekfire varacak şekilde eleştirmesine neden olan tekvin meselesi yer almaktadır. Ayrıca Sâlimî eserinde diğer birçok meselede de Eş'arî'yi eleştirdiği görülmektedir.

Sâlimî'nin özellikle Eş'arî özelinde Eş'arîyye mezhebine karşı bu denli karşı çıkması Kelam ve Mezhepler Tarihi literatüründe önem arz eden bir durum teşkil etmektedir. Nitekim ilk dönem Hanefî-Mâtürîdî gelenekte olup Eş'arî mezhebine karşı negatif yaklaşım sergileyen ve onları Ehli Sünnet çizgisinin dışında gören ilk kaynak olması çalışmanın önemini göstermektedir.

Ayrıca Sâlimî'nin eserinde dönemin ilmi, sosyo-kültürel ve siyasi havasına ışık tutması neticesinde fikir-hadise irtibatı bağlamında bilgiye ulaştıran deliller sayılması

ayrı önem arz eder. Bununla birlikte Sâlimî'nin h. V. asrın ikinci yarısında yaşaması Batı Karahanlı döneminde ve bölgesinde yaşananları, o dönemde varolan devlet ve milletler; Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik, Mutezile, Mütekaşşife, Kerramiyye vb. farklı dini inanç ve sistemlere yer vermesi, dönemin siyasi ve dini halini, toplum ve nesebi oluşturan teolojik tutumu betimlemesi bakımından önem arz etmektedir.

Çalışmamızın gayesi Sâlimî'nin kimliği, ilmi kişiliği, yaşamış olduğu ortamın sosyo-kültürel durumu, eserleri, görüşleri ve bu görüşler üzerinde kelam anlayışını tespit etmek, Eş'arî konusunda tekfire varan eleştirilerin perde arkasını yansıtmaktır. Ehli Sünnet sınırını Hanefî-Mâtürîdî mensuplarıyla sınırlandırmasındaki prensibin altında yatan düşünceyi tespit etmektir.

2. Çalışmanın Kapsamı

Çalışmamız üç taraflı bir incelemeyi barındırmaktadır. Bir yönüyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin ismi, kökeni, etnik yapısı, yaşamış olduğu çevrenin sosyo-kültürel yapısı gibi hayatını içermektedir. İkinci bölümünde ise Sâlimî'nin din ve mezheplere bakışı, Ehli Sünnet ve sevad-ı azzam kavramı ile bidat olan fırkalar içermektedir. Üçüncü kısımda ise çalışmamızın da ana konusu olarak Sâlimî'nin Eş'arîyye'ye karşı tekfire varan söylemler neticesinde ona yönelttiği eleştiriler kapsamaktadır.

Çalışmada Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin hayatı hakkında oldukça kısıtlı bilgiye sahip olmamıza karşın yaşadığı dönem, mekân, kültür, olaylar hakkında bilgi verilecektir. Çünkü bir kimsenin görüşlerini temele oturtmanın en önemli noktalarından biri yaşamış olduğu sosyo-kültürel hayatını iyi kavranmakla olacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Sâlimî'nin dinlere bakışı ele alındıktan sonra özellikle üzerinde durduğu şirk ve küfür kavramları kapsamında eserinde bahsi geçen dinler tek tek ele alınacaktır. Daha sonra Sâlimî'nin İslam mezheplerine bakışı çerçevesinde Ehli Sünnet ve sevad-ı azam hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. İkinci bölümün son kısmında ise Sâlimî'y göre bidat ve bidatçılarla mücadele ne şekilde olmalı ve kendisine göre bidat mezheplerin kimler olduğuyla ilgili başlıklar halinde aktarılacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Sâlimî'nin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî özelinde Eş'arîlik eleştirisi ele alınacaktır. Özellikle Allah'ın fiili sıfatları ile tekvin sıfatı hakkındaki görüş farklılıklarından dolayı Eş'arî'ye karşı tekfire varan söylemler ve daha birçok konu, başlıklar halinde tek tek ele alınıp açıklanacaktır.

3. Çalışmanın Yöntemi ve Kaynakları

Çalışmamız genel manada kelim ve mezhepler tarihi alanın araştırma yöntemi esas alınmıştır. Öncelikle Sâlimî'nin hayatı ele alınmış; etnik kökeni, ilmi hayatı, yaşamış olduğu dönemin sosyo-kültürel yapısı, ilmi hayatı, eserleri ve yetişmiş olduğu ortam incelenmiştir. Fakat bu çalışma sırasında Sâlimî'nin hayatı konusunda kısır bir bilgi elde edilmiştir. Bilhassa biyogafi ve tabakat kitaplarına bakıldığında hayatıyla ilgili neredeyse hiçbir veri bulunmadığı görülmüştür. Bu sebeple Sâlimî hakkında yapılan bu bölümde kendi eserinden ve güncel çalışmalardan faydalanmıştır.

İkinci bölümde ise Sâlimî'nin dinlere bakışı ele alınmadan evvel kendisine göre şirk ve küfür kavramları açıklanarak bu minvalde dinlerin ele alınması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Daha sonra Sâlimî'ye göre din tasnifi yapıldıktan sonra Sâlimî'nin İslam mezheplerine bakışı ele alındı. Sâlimî'nin Ehli Sünnet çizgisini daraltması ayrıca "Fırkatü'l Naciye" hadisi ve "sevad-ı azam" olarak açıkladığı isimler doğrultusunda kendisine göre İslam mezhepleri ele alındı. Bölümün son kısmında ise Sâlimî'ye göre bidat nedir, bidatçılarla nasıl mücadele edilir, şeklinde bir girizgahtan sonra kendisine göre bidat olan mezhepler başlıklar halinde tek tek ele alındı.

Son bölümde tezimizin de ana konusunu oluşturan Sâlimî'ye göre Eş'arîlik yer almaktadır. Sâlimî'nin özeldir Ebû Hasan el-Eş'arî'ye genelde ise Eş'arîliğe karşı tekfire varacak seviyede bir tutum sergilemesi çalışmamızın hususiyet arz eden yönlerinden biridir. Çünkü Sâlimî'ye eseri bağlamında baktığımızda eser Hanefî-Mâtürîdî gelenek içinde Eş'arî'yi açıkça muhalif kabul eden ilk eserlerden biri olma özelliği barındırmaktadır. Sâlimî'nin Eş'arî'ye olumsuz yaklaşım sebepleri tek tek maddeler halinde ele alınmıştır. Ayrıca eserinde Eş'arî ile muhalif olduğu konular objektif bir şekilde ele alınıp açıklanmıştır.

Sâlimî'nin “*Kitâbü't-Temhîd fi beyâni't-Tevhîd*” adlı eseri ise yakın dönemde İslam Araştırmaları Merkezi tarafından yayımlanmıştır. Bu eserle ilgili Yusuf Şevki Yavuz, Ömür Türkmen'in doktora çalışması olarak metin üzerinde tahkik yaptığını ve eserdeki görüşlerin Ebu Hanife ile mukayesede bulunduğunu ifade etmiştir.

Sâlimî'nin *et-Temhîd fi Beyani Tevhid* adlı eseri günümüze ulaşmıştır. Kendisi ile ilgili yapılan araştırmalar bu eser esas alınarak yapılmaktadır. Eser farklı tarihlerde basımı yapılmıştır. Ayrıca eser üzerinde tez, tanıtım yazısı ve makale olmak üzere birçok çalışma yer almaktadır.

Çalışmada esas aldığımız “*et-Temhid*” eserinin baskısı: 2002 yılında Ömür Türkmen tarafından yazdığı doktora tezi çerçevesinde, Süleymaniye Kütüphanesi’de bulunan üç baskı esas kabul edilerek tahkiki yapılmış ve İslam Araştırmaları Merkezi tarafından Erken Klasik Dönem Projesi’nin bir ürünü olarak 2017 senesinde neşredilmiştir. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tarafından kontrole tabii tutulan bu esere, Yusuf Şevki Yavuz’da Sâlimî’nin hayatı ve genel anlamda kısaca kelami görüşlerini ilave etmiştir.

Çalışmada kullanılan bütün kaynaklar kaynakça bölümünde belirtilmektedir. Çalışmanın ilk bölümünde Sâlimî'nin kimliği, yaşadığı ortam ve zamanı, ilmi kişiliği, hocaları ve eserleri ile ilgilidir. Bu nedenle tabakat, ensab, tarih ve mezhepler tarihi eserlerinden faydalanmıştır. Aynı şekilde çalışmanın ikinci bölümünde Sâlimî'nin din ve mezheplere bakışı konusunu *et-Temhid* adlı eserinin yanında ensab, tabakat, mezhepler tarihi ve kelim eserlerine başvurulmuştur.

İlaveten çalışma esnasında eserde eleştirilen kişi veya mezheplerin görüşleri, kendi kaynaklarına ulaşılarak belirtilmiştir. Misalen Eş’arîyye mezhebi hakkında eleştiri konusu olan bir görüş için kendi kaynaklarına ulaşılarak aktarılmıştır. Ayrıca eserde kullanılan nakiller için de asıl rivayetin kaynağına varılmıştır.

I. BÖLÜM:

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hayatı

1.1. İsmi ve kökeni

Hanefî-Mâtürîdî ekolünün erken dönem âlimlerinden biri olmasına karşın¹ özellikle Hanefî-Mâtürîdî kaynaklara bakıldığı zaman Ebû Şekur es-Sâlimî'nin hayatıyla ilgili neredeyse hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır.² Ebû Şekur es-Sâlimî'nin tam ismiyle ilgili yapılan araştırmalarda farklılıklar göze çarpmaktadır.³

Kaynak kitaplarda kendisinin adı, “Ebû Şekur Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Leysî⁴ ve “el-Mühtedi Ebû Şekur Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb el-Keşşi es-Sâlimî el-Hanefî”⁵ diye yer almaktadır. Burada künyesinde “Ebu Şekur” denilmesindeki hikmet iki manada düşünülebilir. Birinci mana “Şekur adında bir çocuğun babası” olabileceği gibi, ikinci mana “şükredenlerin öncüsü”⁶ anlamına da gelebilir.⁷

“El-Muhtedi” lakabı sonradan Müslüman olma anlamına geldiği gibi hakikati arama⁸ veya hidayet yolundan ayrılmama anlamlarına gelebilir, denilmiştir. Ancak baba ve dedesinin adlarıyla nisbesini de düşündüğümüzde “el-Muhtedi” lakabı sonradan Müslüman olma anlamında değil de diğer iki anlam olan, hakikati arama ve hidayet yolundan ayrılmama şeklinde anlam verilmesi daha muteber gözükmektedir.⁹

¹ Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2017, 38: 246.

² Şule Nur Ahıska, *Mâtürîdî'nin et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî'nin et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi İlahiyat Babı* (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2019), 21.

³ Ahıska, *Maturidi ile Sâlimî Mukayesesi*, 21.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebu Şekur es- Sâlimî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV İslam Araştırmaları Merkezi, t.y.), 372, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-sekur-es-salimi> (23.10.2021).

⁵ Kılavuz, “Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, 38: 245; Ömer Sadıker, *Ebu Şekur es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı* (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2019), 14; Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, 16: 260.

⁶ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1983), 128=129.

⁷ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 14.

⁸ Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi”, 16: 259.

⁹ Kılavuz, “Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, 38: 247.

Sâlimî'nin bir diğer nisbesi olan “el-Hanefî”, bağlı olduğu mezhebe mensubiyetinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendi eserinde atıfta bulunduğu kimselere baktığımızda Ebû Hanîfe, Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan'a yapılan nispetler kendisinin Hanefî bir kimliğe sahip olduğunu açıkça göstermektedir.¹⁰ “es- Sâlimî ve el- Keşî” nisbeleri ise “el-Hanefî” nisbesinin aksine aidiyeti açık değildir. Öyle olunca da bu iki nisbenin bir belde, kabile veya aileye aidiyeti söz konusu olabilir.¹¹

Sâlimî'nin yaşamış olduğu Semerkant bölgesinde “Keş” adında bir beldenin bulunması, “Keşî” nisbesinin bu beldeye atfen kullanıldığına delalet eder. Ayrıca “Sâlimî” nisbesi de mensub olduğu kabileye delalet ettiğini güçlendirmektedir.¹²

Fakat bazı kaynaklara baktığımızda birçok araştırmacıya göre “Leysi” olarak geçen kavramın yanlışlıkla “Keşî” olarak kayıtlara geçmiş olduğu belirtilmektedir.¹³ Örneğin Y. Şevki Yavuz, Kâtip Çelebi'nin leysi nisbesini kendi eserinde “keşî” olarak aktarmasının sehven olduğunu söylemektedir.¹⁴ Ancak bu görüşün çoğunluk tarafından kabul görülmediğinin de altını çizelim. Bazı araştırmacılar ise “Leysi” olarak geçen nisbenin “Keşî” olarak geçmesinde bir yanlışlık olmadığını düşünmektedir.¹⁵ Ebu Şekur es-Sâlimî'nin kendi eserindeki bilgiler ışığında baktığımızda, kendisinin Semerkant hatibi olarak nam salan Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Hatîb'den ders aldığı, ayrıca kendisinin nakillerde bulunduğu hocasının hocası olan Abdülaziz el-Halvânî'nin¹⁶ de Keş'te vefat etmesini düşündüğümüzde Sâlimî'nin Semerkant bölgesine aidiyeti kesinlik derecesinde olup “Keşî” nisbesi

¹⁰ Sadıker, *Ebu Şekur es-Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 14; Ebu Şekur es- Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd* (Beyrut- İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları-Dar İbn Hazm, 2017), 52,53,54,58,61,64,66,71,110, vb.

¹¹ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 14.

¹² Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, 38: 246.

¹³ Yusuf Şevki Yavuz, *Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelamî Görüşleri* (Beyrut- Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları-Dar İbn Hazm, 2017), 15.

¹⁴ Kâtip Çelebi, *KEŞFÜ'z-ZUNÛN* (Bağdat: Mektebetü'l Müsenna, 1941), I,484; Yavuz, “Ebu Şekur es- Sâlimî”, 372.

¹⁵ Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, 38: 247; Sadıker, *Ebu Şekur es-Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 15.

¹⁶ Şemsüleimme Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed b. Nasr b. Sâlih el-Halvânî el-Buhârî, Şemsüleimme unvanını taşıyan ilk kişi ve kendi döneminde ehl-i re'yan önderi kabul edilen bir Hanefî fakihidir. Serahsî, Ebû'l-Usr el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr el Pezdevî gibi âlimler onun talebeleri arasındadır.Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-ENSÂB*, 1. Bs (Haydarabad: Dairetü'l maarifi osmaniyye, 1962), 4,216.

daha tercih edilebilir olmaktadır.¹⁷ Yani bu hususta bir yanlışlık söz konusu değildir. Üstelik Leysi nisbesinin yazım hatası değil de doğru yazıldığını varsaydığımızda neye nisbet edildiği tartışma konusu olacaktır. Nitekim Ensâb kitaplarına baktığımızda “Leysi” kavramının kabile veya aileyi belirtmek için kullandığı anlaşılmaktadır. Özellikle birçok sahabinin de mensubiyeti olan Kinâne kabilesinin Leys oğullarını ifade ettiği görülmektedir.¹⁸ Dolayısıyla Hicaz merkezli olan bir Arap kabileye nisbet edilen “Leysi” nisbesini Semerkant ile mensubiyeti bulunan Sâlimî ile ilişkilendirmek pek mümkün görülmemektedir.

“Leysi” ifadesiyle aileye nisbet edilmiş olması mümkündür. Zira Semerkant bölgesinde yaşamış hadis hafızı olan Ebû Müslim, el-Leysî künyesiyle bilinir. Nitekim o, Amr b. Ali b. Ahmed b. el-Leys¹⁹ olan büyük dedesinin ismiyle künyelenmiştir. Bu bilgiler ışığında Sâlimî’nin de üst soyundan birinin ismiyle künyelemiş olması imkân dâhilindedir.²⁰

Ayrıca şunu da ifade edelim ki, ilim adamları sahip oldukları birçok künye ve nisbeler içinde bir nisbeyle daha çok anılırlar. Ebu Şekur’da aynı şekilde birçok nisbe ve künye ile nisbetlenmesine rağmen daha çok “Sâlimî” nisbesiyle maruftur.²¹ Mesela İmam Rabbani’nin Mektubat’ında ve Şafiî fakihî Hasan b. Muhammed el-Attar kendi eserinde et-Temhid’i kaynak gösterirken Sâlimî nisbesini kullandığını görüyoruz.²²

1.2. Doğum Yeri, Tarihi ve Vefatı

Ebu Şekur es-Sâlimî’nin doğum ve vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte kendi eserlerinde verdiği bilgiler ışığında, H. 460 yılından birkaç sene sonra Semerkant’ta Ebubekir Muhammed bin Hamza’dan Fıkıh dersi aldığını görürüz.²³ Buradaki bilgiden yola çıkarak fıkıh ile ilgili konuları özellikle muamelat konularıyla

¹⁷ Sadıker, *Ebu Şekur es-Sâlimî’nin Kelam anlayışı*, 15; Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin et-Temhîd’ine Dair Notlar”, 38: 247.

¹⁸ Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem’ânî, *Ensab*, XI,241; Sadıker, *Sâlimî’nin Kelam Anlayışı*, 16.

¹⁹ Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem’ânî, *Ensab*, XI,241.

²⁰ Sadıker, *Sâlimî’nin Kelam Anlayışı*, 16.

²¹ Sadıker, *Sâlimî’nin Kelam Anlayışı*, 17.

²² Ahıska, *Maturidi ile Sâlimî Mukayesesi*, 23; Sadıker, *Ebu Şekur es-Sâlimî’nin Kelam anlayışı*, 17.

²³ Yavuz, *Sâlimî’nin Başlıca Kelami Görüşleri*, 15; Yavuz, “Ebu Şekur es-Sâlimî”, 372; Ebu Şekur es-Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 343.

ilgili, ders alınabilmesi için en az yirmili yaşlarda olabileceği kabul edilir. Ayrıca o dönemde medreselerin öğrencileri derse kabul etme yaş kriteri belirtilmese de genelde yirmili yaşlarda bu seviyedeki dini eğitimler alındığı görülmektedir.²⁴ Sâlimî'nin H. 460 yılında yirmili yaşlarda olduğunu kabul edersek doğum tarihinin H. 440'lı yıllar olması ihtimal dâhilindedir.

Yine Sâlimî'nin et-Temhid'inden yola çıkarak, kendisinin hocasının da hocası olan Halvânî (ö. 448)²⁵ ile görüştüğünü, 448 yılına dayanarak doğum tarihinin 430'lu yıllar olabileceği savunulmuştur.²⁶ Fakat detaylı bir şekilde incelendiğinde Sâlimî'nin Halvani ile görüşmesi yüz yüze bir görüşme değil de kaynaklar üzerinde olduğu anlaşılmaktadır.²⁷ Nitekim Sâlimî'nin hocası olan Ebu Bekir Muhammed bin Hamza'nın Halvani'nin öğrencisi olduğunu da hesaba kattığımızda, Sâlimî'nin Ebubekir Muhammed'den ders alırken hocasının hocasından kaynak olarak faydalanmış olması ihtimal dâhilindedir.

Vefat tarihini ise özellikle 460'lı yıllarda 20 yaşında olduğunu ve Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l Muîn en-Nesefî ile aynı dönemde olmasını da hesaba kattığımızda vefatının H. VI. yüzyılın ilk çeyreği olarak kabul edilmesi mümkündür.²⁸

1.3. Etnik kökeni

Sâlimî'nin etnik kökenine baktığımızda özellikle yaşamış olduğu bölgenin kozmopolit yapısından ötürü Türk, Fars ve Arapların yaşadığı bilinmektedir. Kendisinin hangi kökene mensup olduğunu eserinde geçen Arapların; Kur'an'ın Arapça indirilmesi, ehli cennetin dili Arapça olması ve Peygamber Efendimizin Arap olmasından ötürü mevaliden üstün olduğunu²⁹ söyler. Ayrıca Peygamber Efendimiz

²⁴ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 18.

²⁵ Şemsüleimme Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed b. Nasr b. Sâlih el-Halvânî el-Buhârî, Şemsüleimme unvanını taşıyan ilk kişi ve kendi döneminde ehl-i re'yin önderi kabul edilen bir Hanefî fakihidir. Serahsî, Ebû'l-Usr el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî gibi âlimler onun talebeleri arasındadır (Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *Ensab*, 4.216.)

²⁶ Yavuz, *Sâlimî'nin Başlıca Kelami Görüşleri*, 15; Yavuz, "Ebu Şekur es-Sâlimî", 372; Ebu Şekur es-Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 86.

²⁷ Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhid'ine Dair Notlar", 38: 246; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 18.

²⁸ Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhid'ine Dair Notlar", 38: 246; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 19.

²⁹ Hadisin tam karşılığı: Şu üç şeyden dolayı Arapları seviniz: Çünkü ben Arap'ım, Kur'an Arapça ve Cennetliklerin dili Arapçadır. Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek Ala'l Sahiheyne*, 1. Bs (Beyrut: Darü'l

(sav)’in şu hâdisini de aktarır. Hz. Selman (-ı Farisi) anlatıyor. Resulullah bana: “*Ya Selman! Sakın bana buğzetme, dinden çıkarsın.*” diye buyurdu. Ben:“Ya Resulullah! Allah senin sayende bizi hidayete erdirmişken, nasıl olur da sana buğzederim?” dedim. Bunun üzerine, “*Araplara buğz etmen, bana buğzetmen anlamına gelir.*”³⁰ diye buyurdu. Bu rivayetlerden sonra Sâlimî, biz de Allah ve Resulü için onları severiz, der.³¹ Buradan anlaşılıyor ki Sâlimî mevalidendir. Kendisinin Türk kökenli olacağı gibi Farisi kökenli olması da ihtimal dâhilindedir.

1.4. İlmî Kişiliği

Sâlimî Ehli Sünnet mezhebine müntesip olduğunu açıkladıktan sonra Ehli Sünnet’in, Allah’ın gönderdiği dini temsil eden kimseler olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu gruptan ayrılan kimselerin de cehennemlik olacağını belirtir. Sâlimî, eserinde de anlaşılacağı üzere kendisinden çokça atıfta bulunduğu Ebû Hanîfe’nin ekolüne bağlı bir kelamcıdır.³²

Sâlimî, fırkaları Ehli Sünnet ve ehli bidat olmak üzere ikiye ayırır. Ehli Sünnet’i Kur’an ve Sünnet’e tabî olanlar, ehli bidati ise Kur’an ve Sünnet’e muhalif olanlar şeklinde tanımlar. Sâlimî’ye göre Ehli Sünneti, sevad-ı azam diye isimlendirilen büyük çoğunluk oluşturmaktadır. Bu çoğunluğa sahip olanların din anlayışı hak olup bu gruptan ayrılanların bidat, bidat ehlinin de cehenneme gideceğini belirtmektedir.³³ Ayrıca eserinde sevad-ı azam olarak belirttiği listeye bakıldığında Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’yi bu listenin dışında tuttuğu görülmektedir.³⁴ Sâlimî’nin bazı meselelerde Eş’arî’yi açıkça Ehli Sünnet’in dışında görmesi ve tekfir etmesi dahi söz konusudur.³⁵ Bunun sebebini ileride çalışmamızın da temel konularından olduğu için ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Kütübü’l İlmiyye, 1990), 4.98; Ebü’l-Kasım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb El-Lahmi Taberâni, *Mu’cemü’l Kebir*, 2. Bs (Kahîre: Mektebetü’l İbni Teymiye, 1415), 11.185.

³⁰ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, 2. Bs (Mısır: Matba’at’ü Mustasfa, 1975), Menakıb 5.723; Taberâni, *Mu’cemü’l Kebir*, 6.238; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî Bezzâr - Muhafazarahman Zeydinillah, *el-Müsned*, 1. Bs (Medine: Mektebetü’l Ulûm ve’l Hüküm, 2009), 2.48; Hâkim en-Nisâbü’rî, *Müstedrek*, 4.96.

³¹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 324.

³² Kılavuz, “Sâlimî’nin et-Temhîd’ine Dair Notlar”, 38: 248.

³³ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 334.

³⁴ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 335-336.

³⁵ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 122-123,124,137.

Sâlimî'nin eserinde dikkatlerden kaçmayan bir başka nokta ise Hanefî-Mâtürîdî gelenekte Eş'arîyye mezhebine muhallif olan ilk âlimlerden biri olmasıdır. Eserin birçok bölümünde atıflarda bulunmaktadır. Yaşanan durumlara bakıldığında, o dönemde Eş'arîyye'nin fikir dünyası Hanefî ortamında büyük etki uyandırdığı göstermektedir.³⁶

Sâlimî fırkaları Ehli Sünnet ve Ehli bidat diye ikiye ayırmakta ve Ehli Sünnet'in dışında kalan fırkaları bidat fırkalar olarak görmektedir. Bu fırkalar; Nasıbiyye, Rafızıyye, Cebriyye, Kaderiyye, Muattıla ve Müşebbihe'dir. Sâlimî'nin belirtmiş olduğu bu altı bidat fırka, Ebu Hanîfe'nin: “*Ehli Sünnet ne nasb ne rafz ne cebr ne kader ne teşbih ne de ta'til*” sözü ile neredeyse aynıdır.³⁷ Sâlimî'nin bu açıklamaları sıkça atıfta bulunduğu Ebû Hanîfe'ye bağlılığıyla birlikte Mâtürîdî'nin görüşleriyle de paralellik gösterdiği ortadadır. Bu durumda Sâlimî'nin Hanefî-Mâtürîdî ekolünden olduğu açıkça anlaşılmaktadır.³⁸

1.4.1. Hocaları

Sâlimî'nin hocalarının kimler olduğu hakkında yeterince bilgi bulunmamakla birlikte kendi eseri ve diğer çalışmalarda belirtildiği üzere kendisi, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Hatîb'den ders aldığı bilinmektedir. Ayrıca Sâlimî'nin, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile çağdaş olduğu bilinmektedir.³⁹

1.4.2. Öğrencileri

Sâlimî'nin öğrencileri hakkında yeterince bilgiye sahip olmamakla birlikte, Nûreddin er-Rânîrî'nin (ö. 1068/1658) “*et-Tibyân fî ma'rifeti'l-edyân*” adlı eserinde çok fazla *et-Temhid*'den faydalanması hatta eserinin neredeyse dörtte birinin *et-Temhid*'den olması, kendisinin Sâlimî'nin öğrencisi olduğunu kanıtlamasa da sıkı bir

³⁶ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara Üniversitesi SBE, 2011), 287-288.

³⁷ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhid*, 345.

³⁸ Ahıska, *Maturidi ile Sâlimî Mukayesesi*, 28.

³⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 343; Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhid* 'ine Dair Notlar”, 38: 246; Yavuz, “Ebu Şekur es- Sâlimî”, 372.

takipçisi olduğunu göstermektedir. Ayrıca *et-Temhid*'in eğitim müfredatı olarak Hindistan ve Güney Asya başta olmak üzere birçok Doğu İslam dünyasında etkili olduğu görülmektedir. Son olarak her ne kadar Osmanlı medreselerinde yaygınlık kazanmamış olsa da eski yazma eserlerde kendine yer bulması, Osmanlı uleması tarafından yalnız bırakılmadığını göstermektedir.⁴⁰

1.4.3. Eserleri

Sâlimî'nin günümüze kadar tek ulaşan eseri *et-Temhid fî beyâni't-tevhîd* adlı eseridir. Ayrıca Kâtip Çelebi *Keşf-u Zünun*'da “*Kitabü'l Mirac*” adlı bir eseri Sâlimî'ye nisbet etmektedir.⁴¹

1.4.3.1. et-Temhid fî Beyâni't-Tevhîd

Sâlimî'nin *et-Temhid* adlı eseri klasik kelim kitapları gibi üç temel konudan müteşekkildir. İlahiyat, Nübüvvet ve Semiyat konuların yanı sıra akıl, duyular gibi konuları da ele almaktadır. Ayrıca kitabın son bölümlerinde makalat konularını da ele aldığı görülmektedir. Eser toplamda 11 babdan oluşmakta olup bunlar: Akıl babı, duyular babı, Allah'ın varlığı babı, ilâhî sıfatlar babı, isimler babı, nübüvvet babı, bilgi ve iman babı, imanın şartları babı, şeriatler ve din babı, hilâfet ve emirlik babı ve Ehli Sünnet ve ehli bidat babı şeklindedir.⁴²

Bu eser, Sâlimî'nin yaşamış olduğu dönemin prototipini yansıtmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere Sâlimî'nin, dönemin özellikle siyasi çalkantıları, kozmopolit ve teo-politik yapının vermiş olduğu kargaşanın etkisiyle bir Hanefilik merkezli Ehli Sünnet anlayışının mücadelesine girdiği görülmektedir.

Sâlimî'nin bahsetmiş olduğu Ehli Sünnet anlayışında, Eş'arîyye mezhebini dâhil etmemesi dikkatten kaçmayacak detaylar arasındadır. Kendisinin eserinde Eş'arîyye mezhebini eleştirmekle beraber bazı konularda İmam Eş'arî özelinde tekfire

⁴⁰ Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd* 'ine Dair Notlar”, 38: 252; Ahıska, *Maturidi ile Sâlimî Mukayesesi*, 29.

⁴¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2.1460; Yavuz, “Ebu Şekur es- Sâlimî”, 374.

⁴² Ahıska, *Maturidi ile Sâlimî Mukayesesi*, 29-30.

varacak şekilde tenkit ettiği görülmektedir.⁴³ Bununla birlikte Sâlimî'nin kaleme aldığı bu eser Eş'arîyye'ye karşı açık bir şekilde yazılmış ilk eser olma hüviyetine sahip olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁴

Sâlimî eserinde Ehli Sünnet'e bağlılığını dile getirirken Mâtürîdîyye mezhebinden bahsetmemesi, İmam Mâtürîdî'ye yer vermemesi dikkatlerden kaçmayacak detaylar arasındadır. Kendisinin İmam Mâtürîdî'yi referans olarak görmemesi Mâtürîdîyye mezhebine bağlı olmadığı anlamına gelmez. Referans olarak Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, Hammâd b. Ebî Hanîfe, Ebu Hafs el-Kebir el-Buharî ve Ebu Mutî el-Belhî gibi Hanefî imamlardan ismen bahsetmesi buna mukabil İmam Mâtürîdî'den bahsetmemesi şu şekilde açıklanabilir: Sâlimî'nin döneminde İmam Mâtürîdî bir mezhebin imamı değil de Ebû Hanîfe'nin bir taraftarı olarak tanılıyor olabilir. Zaten Ebû Hanîfe gelenek üzerinde olan âlimlerin itikadi mezheb hakkında Mâtürîdîyye olarak adlandırılması geç döneme rastlanır. Bu konuda delil olarak Sâlimî'nin de çağdaşı olan Ebu Mu'in en-Nesefî örnek gösterilebilir. Kendisi Mâtürîdîyye ekolünü sistemleştiren biri olmasına rağmen benimsediği mezhebi Mâtürîdî değil de Ehli Sünnet olarak ifade eder. Ayrıca Beyazizade Ahmet Efendi'nin, Sâlimî'yi Mâtürîdî imamları arasında göstermesi bu tespiti teyit eder niteliktedir.⁴⁵

Sâlimî her ne kadar Mâtürîdî'yi mezhep kurucusu olarak görmeyip, bu konuda Ebû Hanîfe'yi kendine öncü kabul edip bağlılığını ifade etmiş olsa da genel olarak Hanefilik-Mâtürîdîlik ekolünden farklı olarak zorunlu haller dışında tevilden kaçınan daha çok nasçı bir tavır sergiler. Eserine baktığımız zaman diğer kelim kitaplarına nazaran daha çok nas ağırlıklı bir metodu takip eder.⁴⁶

Ayrıca Sâlimî'yi birçok Mâtürîdî kelamcıdan ayıran noktalardan biri de kendisinin sufi bir yanının olmasıdır. Bu görüşümüzü destekleyecek konu başlığı ise Sâlimî'nin kabir azabının hak olduğuna dair kendi rüyasını delil olarak aktarmasıdır.

⁴³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 122-123.124.137; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 28.

⁴⁴ Mehmet Ümit, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri", 2019, 1: 333; Ahıska, *Maturidi ile Sâlimî Mukayesesi*, 30.

⁴⁵ Yavuz, *Sâlimî'nin Başlıca Kelami Görüşleri*, 15-16; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 28.

⁴⁶ Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar", 38: 248.

Rüya şu şekildedir: *Ebu Şekur es- Sâlimî derki; Allah'a yemin olsun ki rüyada Nebi (sav)'i gördüm. Kendisi etrafi çevirilmiş bir yerdeydi. Yanakların nurunun çokluğundan dolayı az kalsın kendisini göremeyecektim. Sonra Hz. Peygamberin şöyle dediğini duydum; kim her cuma günü ekmekten bir parça veya iki dirhem tasaddukta bulunursa (buradaki zan benden kaynaklı) Allah Teâla kabirde bulunan anne ve babasına azap etmez. Bu da kabir azabının hak olduğuna delildir.*⁴⁷ Görüldüğü üzere Sâlimî görmüş olduğu rüyayı delil olarak göstermesi kendisinin sufi bir yanının olduğunu göstermektedir. Nitekim rüyayı delil olarak kabul eden tasavvufi düşüncüyü düşündüğümüzde bu konuda ulaştığımız kanının doğruluğu güçlenmektedir. Burada belki Sâlimî'yi diğer birçok Hanefî-Mâtürîdî kelamcıdan ayıran nokta, eserinde nas ağırlıklı delil getirme ile birlikte sufi bir yanının da bulunmasıdır.

Sâlimî eserinde mezhebin yaygın olduğu alanlar hakkında bilgi vermektedir. Sâlimî'ye göre; Doğu ülkeleri, Mâverâünnehir, Horasan, Hindistan, Gazne ve Türkistan dediğimiz bölgelerde bulunan Ehli Sünnet âlimleri; Kur'an, Sünnet, sahabe ve onun takipçilerinin benimsediği yöntemlerle dini meselelerde çözüm buluyorlardı.⁴⁸ Sâlimî'nin bu ifadesi benimsemiş olduğu mezhebin inancı hakkında bilgi verdiği gibi mezhebin yaygınlık gösterdiği alanlar hakkında da bilgi vermektedir.

Sâlimî'nin *et-Temhîd fi Beyani't-Tevhîd* adlı eserinin tahkik olmadan farklı yer ve tarihlerde baskısı yapılmıştır. *et-Temhid* ismiyle 1269 yılında Hisar Fîrûze'de, 1309 yılında "*Et-Temhîdü Ebu Şekur es-Sâlimî*" adıyla Delhi'de ve 2014 yılında "*et-Temhid fi Beyâni't-Tevhîd*" ismiyle Taşkent'te, Said Murad Primov'un tetkiki ve Özbekçe'ye çevirmesiyle baskısı yapılmıştır.

Çalışmamızda esas aldığımız baskı ise Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi'nin kontrolünde 2002 yılında, Ömür Türkmen'in doktora tezi olarak hazırlanmış olduğu, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç nüshayı esas alınarak tahkik edilen baskıdır. Üstelik bu baskı TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin Erken Klasik Dönem Projesi adına 2017 yılında yayımlanmıştır.⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz tarafından da eserin

⁴⁷ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 300.

⁴⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 337.

⁴⁹ Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar", 38: 252; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 10.

müellifi Ebû Şekur es-Sâlimî'nin hayatı ve başlıca kelami görüşleri şeklinde giriş eklenmiştir.⁵⁰

1.5. Sosyo-Kültürel Durum

İnsanın kişilik yapısını en çok etkileyen şey ferdin dini inancı ile yaşamış olduğu toplumun inancının paralellik göstermesidir.⁵¹ Yani ferdin dini inancını şekillendiren, tabiri caizse belli bir kılıfa sığdıran temel etkenlerden biri yaşamış olduğu toplumda geçerli olan duygu, düşünce ve inançlarıdır. Öyle olunca da Sâlimî'nin yaşamış olduğu sosyo-kültürel hayatı genel hatlarıyla ele almak da fayda vardır.

Sâlimî'nin yaşamış olduğu Maverâünnehir bölgesinde bulunan ve dönemin en önemli şehirlerden biri olan Semerkant, tarihine bakıldığında İslamiyet'ten önce birçok devletin hâkimiyeti altına girmiş dönemin önemli şehirlerdendir. Semerkant isminin nerden geldiği ile ilgili birçok rivayet karşımıza çıkmaktadır. İslam ve coğrafya kaynaklarında geçen en meşhur rivayete göre bu bölgeye Semerkant denmesindeki sebep Himyeri Kralı Şemir bin Yeşir'dir. Rivayet odur ki Şemir bu bölgeyi kendi hâkimiyeti altına almak ister. Fakat karşısında direnen bir halk görünce sinirlenir, orayı ele geçirdikten sonra taş üstüne taş baş üstünde baş bırakmayacak şekilde her yeri yakıp yıkar ve halkın pek çoğunu katleder. Bundan dolayı Şemir'in yıktığı, yaktığı yer manasında "Şemirkent" denilmiştir. Daha sonra Müslümanlar burayı fethettikten sonra Şemirkent ismi zamanla Arapça haliyle "Semerkant" halini almıştır.⁵²

Semerkant, Emeviler döneminde Kuteybe bin Müslim tarafından H. 93 yılında fethedildi. Bölge H.132 yılına kadar Emevilerin hâkimiyetinde kaldı.⁵³ Daha sonra Emevilerin yıkılışıyla birlikte bölge Abbasilerin kontrolüne girdi.⁵⁴ Abbasilerin III. yüzyıldan sonra gücünü kaybetmesiyle birlikte bölgeye devletçikler ve hanedanlar hükmetmeye başladı. Bölgeye ilk hükmeden Samanîler'dir. Emeviler ve Abbasiler

⁵⁰ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 17-34.

⁵¹ İbrahim Coşkun, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*, 1. Bs (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, t.y.), 135.

⁵² Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi* (Marmara Üniversitesi, 2001), 78-79.

⁵³ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l Büldân* (Beyrut: Darü Mektebetü'l Hilal, 1988), 394-405.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l Buldan*, 416.

döneminde şehir hüviyetini yansıtan bölge, Samanilerle bağımsız bir konum kazandı. Bölgeye 2 asır hükmeden Samaniler Karahanlılar tarafından H. 389 yılında yıkıldı.⁵⁵

Karahanlılar bölgeyi fethettikten sonra stratejik yönü ağır basan Semerkant'ı siyasi merkez haline getirdi. Ayrıca devletin bastığı bazı sikkeler üzerinde “Medinetü'l Mahfuza” yazılması dönemin merkez vilayeti olduğunu göstermektedir. Bölgenin hem siyasi hem de ekonomik olarak güç kazanmasıyla Maverâünnehir, Türklerin yoğun göç aldığı bir bölge haline gelmeye başladı. Ancak hanedan mensupları arasında yaşanan iç çekişme devletin H. 433 yılında Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılmasına neden oldu. Semerkant'ın başkent olduğu Batı Karahanlıların başına Tamgaç Han İbrahim geçti.⁵⁶

Tamgaç Han yaşanan siyasi iç çekişmelerin ardından, tebaasının gönlünü kazanmak adına dini, ekonomi, sanat ve birçok alanda reformlar gerçekleştirmiştir. Halkının huzur ve güvenini sağlamaya çalışan Tamgaç Han, bir yandan da Selçuklu devletinin baskılarına karşı mücadele etmeye çalışmıştır. Yaşanan tüm zorluklara rağmen Tamgaç Han dönemi, halkın refah içinde yaşadığı bir dönem olarak tarihe geçmiştir.⁵⁷

Yaşanan bu gelişmeler, doğum tarihi H. 440 olarak kabul edildiğinde Sâlimî'nin çocukluk yıllarına denk gelmektedir. Ayrıca bu konuda Sâlimî eserinde “Hakkaniye”⁵⁸olarak belirttiği devlet Batı Karahanlı Devletidir. Nitekim Tamgaç Han'nın Batı Karahanlılar için en çok kullandığı kavram bu kavramdır.⁵⁹

⁵⁵ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 20-21.

⁵⁶ Ömer Soner Huncan, “Ortaçağ Semerkant'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, 4: 19.

⁵⁷ Tamgaç Han'ın halkına göstermiş olduğu refah ve huzuru, Huncan açık bir şekilde ifade ettiği için tekrar izaha girmeden, bizzat Huncan'dan olduğu gibi aktarmayı tercih ettik: bkz. Huncan, “Semerkant'ta Tamgaç Han İbrahim Medresesi”, 4: 19-20. Anılan açıklama şu şekilde: Tamgaç Han İbrahim'in sosyal alanda yapmış olduğu politikalarla gönlünü ve desteğini kazanmaya yönelik faaliyetler olarak özetlemek mümkündür. Mâverâünnehr halkının beklediği dindar, adil, suçluları cezalandırmada tavizsiz, yoksulu doyuran ve giydiren, kul hakkına riayet eden, her tabakadan insanlara eşit davranan ve şikâyetlerini dinleyen, usulsüz vergiler koymayan, hukukun dışına çıkmayan ve her ne olursa olsun halkın yanında yer alan bir hakan portresini canlandırmaktadır.

⁵⁸ Ebu Şeker es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 117.

⁵⁹ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 21; Huncan, “Semerkant'ta Tamgaç Han İbrahim Medresesi”, 4: 19-20.

Bu dönemde özellikle Semerkant, devletin başkenti ve yapılan reformların merkezi olmasıyla birlikte kentleşmenin kırsal alanlara yayılmasına neden olmuştur. Ayrıca doğu İranlı olan Soğd, Türk ve Arap gibi farklı etnik grupların bu bölgede toplanması zamanla çeşitli dini ve mezhebi çatışmaların merkezi haline gelmesine zemin hazırladı.

Tamgaç Han dönemi her ne kadar refah içinde geçse de sürekli Selçukluların baskısına maruz kalan Batı Karahanlı Devleti zor dönemler geçirmiştir. Özellikle Tamgaç Han'ın vefatından sonra H. 460 yılında yerine oğlu Şemsülmülk Nasr gelmiştir. Onun döneminde ilk önce Alparslan daha sonra Melik Şah ile yapılan mücadeleler şiddetli geçmiştir. Şemsülmülk'ün H. 472 yılında vefatıyla birlikte kendisinden sonra başa geçenler devletin huzur ve istikrarını sağlayamamış, bunun akabinde H. 482 yılında önce Semerkant daha sonra Batı Karahanlı Devleti Selçuklu Devleti'nin hâkimiyeti altına girmiştir. Selçuklu Devletine tabi olduktan sonra aile içi taht kavgaları ve çevresindeki diğer güçlerin baskısı ve ayrıca Selçukluların siyasi çalkantıların içinde kendini bulduğu dönemde putperest Karahitaylar bunu fırsat olarak değerlendirmiştir. Batı Karahanlı ve Selçuklu Devleti'nin orduları 536 yılında Karahitaylarla yapılan Katvan Savaşı'nı kaybetti. Bunun sonucunda Batı Karahanlı Karahitayların idaresine geçmiş oldu.⁶⁰

Sâlimî'nin çocukluk yılları her ne kadar Tamgaç Han'ın müreffeh yıllarına denk düşse de hayatının büyük bir kısmı siyasi istikrarın bulunmadığı, savaş ve çalkantılı bir dönemi kapsıyor.

Bölgenin siyasi açıdan bu denli çalkantılı olması, dini açıdan bir mücadelenin başlangıcını da birlikte getirdi. Bilindiği üzere Maverâünehir Bölgesinde İslamiyetten önce; Zerdüştlük, Sümeniyye, Maniheizm, Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik ve bazı mahalli Asya dinleri yaşamaktaydı.⁶¹ Sasani Devleti'nin hüküm sürdüğü bu topraklarda dönemin hükümdarı Afridun, Buhara'ya ateş evi yaptırmıştır. Kuteybe b.

⁶⁰ Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2013), 73; Osman Aydın, "Semerkant", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV İslam Araştırmaları Merkezi, t.y.), 36: 483, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Semerkant#1>; Sadıker, *Ebu Şekur es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 22.

⁶¹ Aydın, "Semerkant", 36: 483.

Müslim H. 63 yılında burayı fethettiğinde halkın çoğu Zerdüşttü. Ayrıca bölge, özellikle İpek yolu üzerinde olmasıyla birlikte birçok farklı etnik grup ve din mensuplarının uğrak yeriydi. Bu durum zamanla bölgede birçok farklı dinlerin bir arada toplanmasına ve çeşitli mücadelelerin verilmesine de neden oluyordu. Sâlimî'nin eserinde Sümeniyye, Mecusilik, Berahime, Maniheizm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerle ilgili görüş bildirmesi,⁶² Merv bölgesinde bir Mecusi ile görüşmesi⁶³ dönemin birçok inanç çeşitliliğinin var olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁴

Ayrıca bölgede farklı din mensuplarının yanı sıra, İslamiyet'in gelişile birlikte, çeşitli İslami mezhepler görülmeye başlamıştır. Özellikle bölgenin siyasi ve otoriter merkezden uzak olması, mezheplerin daha yoğun faaliyet yapmasına olanak sağlamıştı. Ayrıca Sâlimî eserinde; Eş'arîyye,⁶⁵ Şia-Rafiziler,⁶⁶ Kerramiyye⁶⁷ ve Kerrâmiyye'nin alt kolu Mütakaşifi,⁶⁸ gibi mezhep mensuplarıyla bizzat karşılaştığını ifade etmektedir. Bunun haricinde Kaderiyye, Havâric, Mürcie, Mu'tezile, Cebriyye, Cehmiyye, Karâmita, Neccâriyye, Hanbelîler, Müşebbihe gibi fırkalar hakkında görüşlerini belirtir.⁶⁹ Bütün bu bilgiler neticesinde bölgenin dini ve mezhebi konuda çok çeşitliliğin olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu durum Sâlimî'nin söz konusu mezhepler hakkında bilgi sahibi olduğunu destekler niteliktedir.⁷⁰

1.6. Ebu Şekur es-Sâlimî Hakkında Yapılan Çalışmalar

Özellikle şunu ifade edelim ki Ebu Şekur es-Sâlimî hakkında çok fazla çalışma görülmemektedir. Yapılan çalışmaların geneli tanıtım, madde, makale tarzında olduğu görülmektedir. Bu manada Sâlimî hakkında en kapsamlı çalışma 2019 yılında Ömer Sadıker'in "Ebû Şekûr Es-Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı" adlı doktora tezi olduğu açıktır.

⁶² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 362-378.

⁶³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 128.

⁶⁴ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı*, 23-24.

⁶⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 126.

⁶⁶ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 323-324.

⁶⁷ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 123,174.

⁶⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 110-111.

⁶⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 113, 116, 121, 127, 135, 137, 140, 142, 145, 162, 189-190, 200-201, 211, 219, 229, 238-239, 241, 243, 246, 254, 256-259, 264, 275-276, 283-284, 296, 298, 302, 306-308, 343.

⁷⁰ Ümit, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri", 1: 332.

2016 yılında Yusuf Şevki Yavuz tarafından DİA'da Sâlimî'yi tanıtan bir tanıtım maddesi yayımlanmıştır.⁷¹ 2017 yılında ise şu an çalışmamızda esas aldığımız, Muhammed Aruçi ve Bekir Topaloğlu'nun kontrolü, Ömür Türkmen'in tahkiki ve Yusuf Şevki Yavuz'un "Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmi Görüşleri" şeklinde giriş bölümü eklemesiyle gerçekleştirilen Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlanmıştır.⁷²

⁷¹ Yavuz, "Ebu Şekur es- Sâlimî", 372-375.

⁷² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*.

II. BÖLÜM

Ebu Şekur es-Sâlimî'nin Dinlere ve Mezheplere Bakışı

Çalışmamızın ikinci bölümünde Sâlimî'nin din ve mezheplere bakışı ele alınacaktır. Özellikle Sâlimî'nin küfür ve şirk kavramları çerçevesinde dinlere olan bakışını ve İslam mezhepleri ile bidat mezhepleri hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Ayrıca bidat mezhepleri başlıklar halinde verdikten sonra Sâlimî'ye göre bunlara karşı verilmesi gereken mücadeleyi de anlamaya çalışacağız.

2.1. Sâlimî'nin Dinlere Bakışı

Sâlimî'nin dinlere bakışını aktarmadan önce Semerkant bölgesinde yaşayan dinleri tespit etmemiz gerekmektedir. Kaynaklara baktığımızda Budizm, Zerdüşizm, Manehizm, Hırsityanlık, Yahuhidik ve diğer inançların varlığı görülmektedir. Semerkant'ın da içinde bulunduğu Soğd⁷³ dediğimiz bu bölgede birçok dinin toplanması dikkatlerden kaçmamaktadır. Bölgenin bu denli çok kültür ve dini bir arada barındırmasındaki temel nedenlere de bakmamız gerekmektedir.

Soğd, özellikle Semerkant'ın da içinde bulunduğu Keş, Nesef, Küşaniye gibi şehirleri içine alan bölgenin ismidir. Soğd isminin nereden geldiği ve nereleri kapsadığı ile ilgili çeşitli rivayetler mevcuttur. Soğd bölgesinin içine almış olduğu şehirler hakkında her ne kadar ihtilafli bilgiler mevcut olsa da genel olarak Semerkant'ın Soğd bölgesinin merkezi olduğuyula ilgili herhangi bir ihtilaf yoktur.⁷⁴

Bölgenin birçok kültür ve dinleri bir arada barındırmasındaki etkenlere baktığımızda öncelikle bu bölgenin İran, Çin ve Hindistan'dan gelen yolların kesişim noktası olması birçok kültür ve medeniyetin uğrak yeri olmasında etkili olmuştur. Ayrıca bölge ticari açıdan olduğu gibi dini ve kültürel açıdan da Maverünnehir'in merkezi konumuna sahipti. Dolayısıyla İran, Hindistan dinleri olan Maniheizm, Zerdüşlük, Budizm gibi dinler bu bölgede yayılmak için çok iyi bir zemin

⁷³ Bu bölgeye Soğd denmesindeki neden ve bunun gibi detaylı bilgiler için bkz: Aydınli, *Semerkant Tarihi*, 36-45.

⁷⁴ Aydınli, *Semerkant Tarihi*, 459-460.

bulmaktaydı. Çünkü baskı, zorbalık ve ölüm tehdidi ile dinlerini rahatça yaşayamayan kimseler çıkış noktasını göç etmekle buluyordu. Göç ettikleri Soğd bölge halkı ise her dine müsamahakâr davranmakla birlikte onlara rahat bir şekilde dinlerini yaşama imkânı sağlıyordu. Birçok yerde takip edilip öldürülmek istenilen din mensupları bu topraklara gelip rahat bir şekilde hayatını ve dinini idame edebilmekteydiler.⁷⁵

Birçok dinin himaye edildiği bu bölgede İslam'dan önce resmi bir devlet dininin varlığından bahsedilmez. Bölgenin kendi varlığını sürdürmek adına yapmış olduğu mücadelelerde herhangi bir dini mesele veya din adamlarının katılımının olduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Yalnız dini inançlarını rahatça yaşamak adına bu bölgeleri bir sığınma alanı olarak görüyorlardı. Nitekim İran'da cezalandırılmak istenilen Zerdüştlere bazıları Soğd bölgesini kendisi için bir sığınma alanı olarak görmekteydi. Ayrıca Budist ve Nesturî Hıristiyanlar gibi dini inanca mensup insanlara hoşgörülü davranıldığı için onlar da bu bölgede güvenle yaşamaktaydı. Her türlü dini ve fikri akımın yaygınlık gösterdiği bu topraklarda çeşitli dinler, özelde Soğd bölgesinde genelde Türkistan toprakları ile Çin'e kadar geniş yayılım imkânı sağlamaktaydı.⁷⁶

Soğd bölgesinde dinlere verilen hoşgörü neticesinde birçok dinin bu topraklarda yayılım göstermesinde etkili olmuştur. İslam'ın bu topraklarda hüküm sürmesine rağmen diğer dinlerin de bölgede varlık gösterdiği görülmektedir. Zira Sâlimî'nin eserinde çeşitli din mensuplarıyla tartıştığıyla ilgili beyannameleri bölgede bu dinlere mensup kimselerin varlığını açıkça göstermektedir.⁷⁷

Sâlimî'nin; Yahudilik, Hıristiyanlık, Maniheizm, Budizm, Mecusîlik, Tenâsuh ehli vb. dinleri ve görüşlerini eserinde ele aldığı görülmektedir. O, İslam harici dinleri şirk ve küfre sebep olan dinler şeklinde ikiye ayırır. Ayrıca insanları itikadi açıdan 13 fırkaya ayırır. Bunların ilki İslam'dır. Diğer 12 fırkayı ise şu şekilde sınıflandırmaktadır: Müşriklerden dört sınıf, Mecusilerden üç sınıf, Yahudilerden iki

⁷⁵ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 459-460.

⁷⁶ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 460.

⁷⁷ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 365-378.

sınıf, Hıristiyanlardan üç sınıf olmak üzere toplamda 13 fırka olarak ayırmaktadır. O, İnsanların İslam dışında küfür veya şirke girmesiyle doğru yoldan ayrıldığını belirtir.⁷⁸

2.2. Ebu Şekur es-Sâlimî'ye göre Şirk ve Küfür

Bilindiği gibi küfür; hakkı örtbas etmek, şirk de Allah'a ortak koşmak anlamına gelir. Ancak Sâlimî'ye göre anlamca her ne kadar birbirinden ayrı iki kavram olsa da her iki inancın temsilcilerinin akıbeti aynı olup ebedi cehennem olacaktır. Bu iki kavram arasındaki fark genellikle dünyevi ilişkilerden kaynaklıdır. Mesela Ehli kitabın kestiği hayvanın etinin yenilebilmesi ve onlarla evliliğin caiz olmasına karşın Müşriklerin kestiği hayvanların etinin yenmemesi ve onlarla evliliğin caiz olmaması, ikisi arasındaki farkı açıklar niteliktedir. Her ne kadar dünyevi açıdan aralarında fark görülse de Sâlimî'ye göre akıbetleri aynı olduğu için aralarında fark olmadığını belirtmektedir. Sâlimî'nin bu iki kavram üzerindeki görüşü Ebû Hanîfe'nin görüşüyle örtüşmesine karşın, Şafii'nin görüşüyle örtüşmediği görülmektedir.⁷⁹

Şafii'ye göre Ehli kitaptan olan bir kimse dinini değiştirip müşrik olduysa eski dinine tekrar dönmesi gerekmektedir. Ebû Hanîfe ise tekrar eski dinine dönmesine gerek yoktur, bulunduğu hal üzere bırakılır, der. Şafii ile Ebû Hanîfe'nin bu iki kavram üzerindeki görüş farklılıkları dini yaşantıda kendisini göstermektedir. Örneğin Şafii'ye göre İslam topraklarında yaşayan Ehli kitap ve Ehli kitaptan sayılan Sabiiler ve Mecusilerden cizye alınır. Bunun karşılığında ise canı, malı ve namusu korunur. Eğer Ehli kitaptan bir kimse dininden dönüp müşrik olursa cizye ödeyerek kazanmış olduğu can, mal ve namusun korunması gibi hakları kaybeder. Onların can, mal ve namusu konusunda herhangi bir himaye söz konusu olamaz. Ebû Hanîfe'ye göre ise Ehli kitap iken müşrik olan birinden cizye alınır ve dinin korumaya çalıştığı can, mal ve namus güvenliği devam eder.⁸⁰

⁷⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 362.

⁷⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 362-363.

⁸⁰ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 362-363.

İmam Şafii ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerine baktığımızda her ne kadar farklılıklar göze çarpsa da Sâlimî'nin de üzerinde durduğu gibi bu farklılıklar dünyevi konular hakkında olup her ikisinin de akıbeti aynıdır.

Sâlimî şirkin başlangıcını Hz. İdris'ten sonra başladığını söyler. Birçok kaynakta da belirtildiği gibi halk, Hz. İdris'in Vüd, Süva, Yegus, Yeûk ve Nesir adında 5 öğrencisine olan sevgi ve ta'zimlerini yerine getirmek adına heykellerini yapmış ve zamanla onlara tapmış olduğunu belirtir. Kaynaklara göre bu heykeller cahiliye dönemi Arapların Tanrıları arasında yer aldığını belirtmektedir. Ayrıca Sâlimî şirke yol açan görüşlerin kökünde putları veya melekleri Allah'ın kızları olarak kabul etme, putları Allah katında insanların şefaathçileri olarak görme ya da Allah'a ortak koşma anlayışının yattığını belirtir. Böylece şirk İdris Peygamberden bugüne kendini toplumdan topluma farklı göstermiştir.⁸¹

2.2.1. Mecusiler

Sâlimî şirk-küfür kavramlarından sonra Mecusilerden bahseder. Mecusileri; Zemzemiyye, Şemsaniyye, Şümeniyye, Zerdüşiiyye, Mazdekiyye ve Nûşirvaniyye diye altı gruba ayırmaktadır. Bunlardan ilki olan Zemzemiyye ateşe tapan bir firkadır. Ateşe tapma sebeplerini ise iki nedene dayandırmaktadırlar. Bunlardan ilki Hz. İbrahim'in ateşe atılıp ve ateşin onu yakmamasına bağlarlar. İnançlarına göre İbrahim, ateşi ilah olarak bilip ona taptığı için ateş onu yakmadı. Aynı şekilde ahirette ateşin bizi yakmaması için biz de İbrahim'in taptığına taparız, derler. Diğer bir gerekçe ise, ateşin Kabil'in ateşe tapmadığı için kurbanını yakmadığını (kabul etmediğini), Habil ateşe taptığı için onun kurbanını yaktığına inanırlar. Bunlara göre her faydalı, güzel ve iyi olan şeyler nur olan Allah'tandır. Her zararlı, kötü ve karanlık şeyler ise Şeytandandır. Bu ikisi ezelden bu yana birbirinden düşman olan iki kardeş Yezdan ve Ehrimen ismiyle bilinirler. Zemzemiyye fırkasının ateşe olan saygıları o kadar fazladır ki ateşin onların üflemesinden rahatsız olmaması için ona doğru üflemez, onun yanında uyumaz, onu övmeden yanından gitmez ve sönene kadar onun yanından ayrılmazlardı.⁸²

⁸¹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 363-364; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 42.

⁸² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 365.

Mecusilerden diğerk bir fırka olan Şemsaniyye'ye göre Güneş ve ateş En Yüce olan Allah'ın nurundan olduğu için her ikisine de ibadet edilmelidir.

Sâlimî'nin tasnif ettiği Mecusilerden bir diğerk fırka olan Şümeniyye; yıldız, ay ve ateş gibi her türlü ışığı yansıtan ibadet ederler. Bunlara göre Allah; âlemi yer, levh ve göklerden yaratmadan önce bütün şeyler tek bir nurdu. Allah yartamayı başladıktan sonra bu nurlar ayrılmaya başladı. Ancak bu ayrılık yalnız zahiren olan bir durumdur. Hakikatte ise bunlar ayrılmamışlardır. Bunlar tenasühe ve basit cevherden sudûra inanmaktadırlar. Sâlimî, Sümeniyye, Tibet Berâhime ve putperestler ile Türkistan yurdunun Hakaniye bölgesinde yaşayan Hulûliyye mezhebinin görüşlerinin bu şekilde olduğunu söyler.⁸³

Sâlimî'nin Mecusilerden bir diğerk fırka olan Zerdüştiyye hakkında ise; Zerdüş adında bir kişinin Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu ve kendisine “*Zend u ba-Zend*” adında kitap gönderildiği iddiasında bulunan birinden bahseder. Sâlimî diğerk iki fırka hakkında ise sadece isimlerini vermekle yetinmektedir.⁸⁴

Mecusiler esas olarak parlak ve yanan elementler olan güneş, ay, ateş, nur gibi varlıklara tapınmaktadır. Sâlimî Hz. Ali'den bize nakledilen bir rivayeti delil olarak kabul edip Mecusileri Ehli kitap hükmünde olduğunu ifade etmektedir. Rivayet şu şekildedir; Allah Mecusi inancına sahip olanlara bir kitap indirmiştir. Bunların bir de adaletli ve halk tarafından sevilen kralları vardı. Bu kral âşık olduğu kız kardeşiyle birlikte olmuş. Kız kardeşi bu durumu halka bildirince toplum krala karşı çıkıp isyan etmiş ve kral da sarayına kaçmış. Kral bu durum karşısında şöyle bir çözüm bulmuş; tüm insanların Hz. Adem'in çocukları olduğunu ve getirmiş olduğu şeriatın daha güzel olduğuna halkı inandırmış ve sonuç olarak halk kral ile kız kardeşini evlendirmişler. Bunun sonucunda Allah kitabını o gece üzerlerinden kaldırmıştır.⁸⁵

⁸³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 366.

⁸⁴ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 367.

⁸⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 366; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Mâverdî, “Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlilik”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, trc. Muhittin Özdemir, 2007, 421; Bahsi geçen bu hadisin kaynağı araştırmaya çalışılmıştır. Rivayetin birebir aynısı olmasa da anlam bakımından en yakın rivayet olarak bknz: Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî İmam Beyhaki, *Ma'rifetü's-Sünen vel-Asar* (Dimeşk-Beyrut: Daru Kuteybe, 1991), 13,369.

Sâlimî yukarıdaki rivayeti delil göstererek Mecusilerin Ehli kitap hükmünde olduğunu beyan etmektedir. Burada dikkat edilecek husus Sâlimî Mecusileri direkt Ehli kitaba mensup olduğunu söylemeyip onların ehli kitap hükmünde olduğunu beyan etmesidir. Nitekim Ehli kitap ve Ehli kitap hükmünde olan ayrımı Mâverdi, Ehli kitabı kendilerine Tevrat ve İncil gibi kitap verilenler Tevrat ve İncil gibi kitap verilenler, Mecusi ve Mâni dinleri gibi kitap verilme ihtimali olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁸⁶ Aynı şekilde Sâlimî'nin onları Ehli kitap hükmünde görmesindeki diğer etken ise Hz. Peygamber'in Mecusiler hakkında Ehli kitaba yapılan hükümle muamelede bulunması gerektiği ile ilgili hâdistir: “*Hatim bin İsmail Cafer'den, O'da babasından rivayet ettiğine göre Hz. Ömer (ra) şöyle demiştir. Mecusilerin yapmış olduğu şeylere karşı ne yapmamız gerektiğini bilmiyoruz. Onlar Ehli kitaptan değiller. Buna karşılık Abdurahman bin Avf (ra) şöyle cevap vermiştir; yemin ederim ki Resulullah(sav)'in şöyle buyurduğunu işittim: Ehli kitabın yolunu yol edindiğiniz gibi onların yolunu da yol edinin.*”⁸⁷ Dolayısıyla bu hadisten ahkâm ile ilgili Ehli kitaba nasıl muamelede bulunuyorsanız Mecusilere de aynı muamelede bulunun anlamı çıkmaktadır. Yine bu doğrultuda hareket eden Hz. Ömer'in onlardan cizye alması etkili olmuştur.⁸⁸

2.2.2. Yahudiler

Sâlimî, Mecusilerden sonra Yahudi ve Hristiyan mezheplerden de geniş bilgi vermektedir. Yahudi mezheplerini Üzeyriyye ve Talmutiyye/Samiriyye olmak üzere ikiye ayırır. Sâlimî, Üzeyriyye mensuplarının Üzeyr peygamberi Allah'ın oğlu olarak gördüklerini belirtir.⁸⁹

⁸⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhı Mezhebi'l-İmam eş-Şâfî*, 1. Bs (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmîyye, 1999), 9, 223-224.

⁸⁷ Ebubekir İbn Ebi Şeybe, *el-Kitabü'l-Musannef fî'l-Ehadis ve'l-Asar* (Riyad: Mektebetü'l r-Rüşd, 1988), 2, 435.

⁸⁸ Bknz: Muhammed b. Hasan Şeybanî, *el-Asl* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 2, 246; Muhammed b. İdris Şafî, *er-Risale* (Mısır: Mektebetü'l Halebi, 1940), 425.

⁸⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 368. Bu konuda Sâlimî eserinde şöyle ifade etmektedir: Dönemin güçlü krallarından olan Buhtun Nasır adında bir kral Beytü'l Makdis'i ele geçirmişti. Beytü'l Makdis ve çevresinde bulunan bütün İsrailoğullarını Irak bölgesinde sürmüştü. Daha sonra Buhtun Nasır'ın ölümünden sonra yerine geçen kral İsrailoğullarından bir kadın ile evlenir ve “dile benden ne dilerse” der. Kadın bu talebi boş çevirmez ve sürülen İsrailoğullarını bağışlamasını ister. Kral kabul eder ve sürgün edilenler tekrar Beytü'l Makdis'e geri dönerler. Sürülenler arasında Üzeyr (as) de vardır. O zaman daha genç ve delikanlı döneminde olan Üzyr(as)'a bir gün Cebrail gelir ve ona Vahyi üfler ve

Samiriyye mensuplarını ise buzağıya taptıklarından dolayı bu ismi aldıklarını belirtir. Kendilerinin buzağıya tapmalarını meşrulaştırmak adına şöyle bir yol izlediklerini söylerler: “*Şüphesiz bizim nefsimiz o kadar kötü ki biz bu nefis ile Allah’a ibadet edemeyiz, buna yüzümüz yok. Onun için bizim yerimize günahsız olan bu ineğe tapalım ki bize şefaathçi olsun.*” Onların bu görüşünü Sâlimî, putperestlerin görüşleriyle eşit tutmaktadır. Ayrıca Sâlimî Yahudilerin şirke düştüğünü, bu şirkin altında Üzeyr’i Allah’ın oğlu olarak görmeleri ve buzağıya tapınmaları olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Sâlimî Yahudilerin bu inanç üzerinde olduklarından dolayı putperestlerden bir farkı olmadıklarını da söyler.⁹⁰

Yahudiler’e göre Hz. Musa’dan ne önce ne de sonra herhangi bir şeriat gelmemiştir. Onlara göre Allah görülemez, eğer görülmesi caiz olsaydı bu durum Hz. Musa’dan engellenmezdi. Eğer Hz. Musa engellenmişse Allah’ın görülmeyeceği doğrudur. Yine Hz. Peygamberimiz hakkında ise; Hz. Muhammed (sav) (sav)’in hem Arap hem de Acemler için şeriat sahibi bir peygamber olduğunu söylerler. Ancak onlara gönderilmiş peygamber ve şeriat, İsrailoğullarına gönderilen şeriatı neshedemez. Çünkü Hz. Muhammed (sav) (sav) İsrailoğulları hariç diğer milletlere gönderilmiş bir peygamberdir. Hz. Musa’dan gelen bir şeriat olduğu için başka şeriata ihtiyaç yoktur, derler.⁹¹

2.2.3. Hristiyanlar

Sâlimî, Hristiyanları; Melkâiyye, Nastûriyye ve Yakubiyye olmak üzere üç sınıfa ayırır.⁹² Bu üç sınıf Yahudiler arasındaki tartışmayla var olagelmıştır.⁹³

kendisi Tevrat hıfzına nakşedilir. Bu durum karşısında daha öncede İsrailoğullarından yaşlı olup Tevrat’ı iyi bilenlere Üzeyr’in Tevrat’ı ezbere bildiği haberi gelince yaşlılar derhal Üzeyr’i çağırır ve Üzeyr onlara Tevrat’ı yazdırdı. İşlerinden biri ben Tevrat’ın içinde bulunan en seçkin 9 mucizeyi biliyorum ve bu mucizelerin hepsini bu kimse eksiksiz bir şekilde aynısını söyledi. Daha sonra Üzeyr’in imla etmiş olduğu Tevrat’ı kabul ettiler. İblis onlara dedi ki: eğer o Allah’ın oğlu olmasaydı, şekilde Tevrat’ı ezber bilmezdi. Tevrat’ın tamamını dört kimse ezbere biliyordu. Musa, Harun, Yuşa ve Üzeyr. Yahudilerden geri kalanlar ise ya bir sayfa ya da iki sayfa biliyorlardı. Bunun üzerine İblis; o Allah’ın oğlu olup nebilikten farklı bir şeydir, diye vesvese verdi. Onlarda Üzeyr’in Allah’ın oğlu olduğuna inandı.

⁹⁰ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 367-368.

⁹¹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 368.

⁹² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 370.

⁹³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 369. Bu konuda Sâlimî eserinde şöyle ifade etmektedir: Yahudilerden tecrübe sahibi bir rahip onların en bilgini ve önde gideniydi. Aralarındaki tartışma da onun sebebiyleydi. Kendisi yapmak istediklerine mazeret öne sürmek adına eliyle sert bir şekilde

Melkâiyye, İsa'nın iki tabiatlı olduğu ve Meryem'in de Tanrı annesi olduğu inancına sahiptir. Nastûriyye'de İsa'nın, ilahi ve beşerî olmak üzere iki unsurdan teşekkül ettiği inancı vardır. Yani bu inanca göre İsa beşer yönüyle tam bir insan, ilahi yönüyle tam bir ilah olmak üzere iki tabiatı barındırmaktadır.⁹⁴ Yakubiyye ise İsa'yı direk İlah olarak görür. Kendilerine göre haç gerildikten sonra Tanrı öldü. Bu ölüm ile yeryüzü ve gökyüzü üç gün müdebbirsiz kaldı. Daha sonra muhdis bir Tanrı olarak tekrar geri döndü ve muhdis sonrasında kadîm olmuş oldu.⁹⁵

Yahudiler gibi Hristiyanlar da Allah'a oğul isnat etmelerinden dolayı şirke düşmüşlerdir. Hristiyanların tahrife uğramasında Yahudilerin etkisi çok büyük olmuştur. Özellikle Allah'ın oğlu İsa mı yoksa Üzeyr mi tartışması üzerinde aralarında çok büyük nizalar ve katliamlar gerçekleşmiştir. Sâlimî, bu tartışmalar sonucunda dört bin veya daha fazla katliamın gerçekleştiğini belirtir.⁹⁶

yüzüne vurup gözünü çıkartmış ve Hristiyanların yanına gidip şöyle demiştir. Beni tanıyor musun? Oradakiler "evet" demiştir. Bilir misiniz ki İsa (as) bir gece semadan bana indi ve bana dedi ki: "Ey falan, ümmetim nasıl olurda bunu sana yapabildi? Sana yapılan aslında bana yapıldı. O zaman bilin ki ben Yahudilikten yüz çevirdim ve artık sizden biriyim. Ben şimdi Yahudilikten döndüm." Bu sözüm gerçekten doğrudur. Onlar da bu kişiye inandılar ve eğitmesi için bu kimseye çocuklarını verdiler. O, çocuklardan üç kimseyi seçti; bunlar Melakiyye, Nasturun ve Yakup adında üç kimseydi. Onlar bu kimseden birçok ilim öğrendi ve ona inandılar. Rahip Bir gün Melakiyye'yi karşısına alıp şöyle sordu; İsa (as)'ı tanır mısın? Melakiyye: Evet o, Allah'ın Resulü ve ruhudur. Rahip: Hayır, bunu bu şekilde söyleme. Sen bir peygamberin ölüyü dirilttiğini, alaca hastalığı ve körlüğü iyileştirdiğini ya da kuşu yarattığını gördün mü? Bilakis o, semadan gönderilmiş bir ilahdır. Yapacağını yaptıktan sonra tekrar göğe çıkmıştır. Senden bundan başka bir şey duymamayım, dedi. O da hocasından bunu aldı ve kabul etti. Sonra Nastura'ya sordu; İsa (as)'ı tanır mısın? Nastura; evet o Allah'ın peygamberi, kulu, elçisi ve ruhudur. Rahip sakın böyle bir şey söylememesi gerektiğini ve daha öncekine verdiği emsalleri tekrarladıktan sonra şöyle demesini istedi; İsa'nın Allah'ın oğlu olup semadan inip yapacağını yapıp daha sonra göğe tekrar yükseldiğini söyledi. Ve o da kabul edip inandı. Sonra Yakup'a geldi ve kendisine sordu; İsa (as)'ı tanır mısın? Yakup: Evet o, Allah'ın elçisi, Peygamberi ve âdemoğullarından seçilmiş bir kimsedir. Rahip diğer ikisini ikaz ettiği gibi Yakup'u da ikaz edip şöyle demesini istedi; O hem ilahdır hem de Allah'ın oğludur. Çünkü ilahlık gökten indi ve görünene yani İsa Peygamberin insan kılığında olan kimseye girdi. Daha sonra İsa'dan çıkıp üçün üçüncüsü oldu, dedi. Rahip 'ten bu bilgileri alan üç öğrenci öğrendiklerini halka anlatmaya başladı. Bunun akabinde bu öğretilerin ortaya çıkardığı çatışma ile birlikte insanlar birbirini öldürmeye gitti. Öyle ki ölen kişi sayısı az öncede belirtildiği gibi kırk bin kişi ya da daha fazla olduğu ve bu olayın bu şekilde süre geldiği aktarılmaktadır. Detaylı bil için bkz: Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 379-381.

⁹⁴ İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam Kelamî açıdan modern çağ ateizminin eleştirisi*, 1. basım (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 118.

⁹⁵ Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri İbni Hazm, *el-Fisalu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal* (Kahire: Mektebetü'l Hanci, t.y.), C 1. 48.

⁹⁶ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 370-371.

2.2.4.Tenasüh İnancına Sahip Dini Akımlar

Sâlimî tenasüh inancına sahip olan bazı gruplardan bahsetmektedir. Kendisine göre tenasüh inancına sahip olanlar seksen dört şubeye ayrılmış olsa da genel manada dört temel ana gruptan meydana gelmektedir.⁹⁷

Birincisi Allah'ın nur olduğu yönünde görüşü olanlardır. Güneş, ay, yıldızlar, gündüz, görme duyusu gibi var olan bütün ışık ve nurun Allah'tan kaynaklı olduğuna inanırlar. Ruhun Allah'ın nuru olarak kabul ederler. Ayrıca nur ve parlayan cisimlere ibadet ederler. Sâlimî, bu görüşü benimseyenlerin Hindistan ve Keşmir bölgesinde yaşayan Berahime mezhebi ile Acem diyarlarında varlığını devam ettiren Mecusiler olduğunu belirtir.⁹⁸

İkinci grup ruhlar dâhil olmak üzere var olan her şey yaratıcının bir parçasıdır. Yaratıcının yaratmasıyla birlikte bu eylemin yaratılmışı da geçtiğini ileri sürerler. Onlara göre yaratma eylemi yaratıcıda başlamış, yaratılmışta son bulmuş ve oraya hülul etmiştir. Bu düşüncede olanlar kâinatta güzel olan herşeye ibadet ederler. Ağaç, bitki, dağ, su, koyun, erkek, kadın ne varsa güzel olma şartıyla ibadet edebilirler. Sâlimî bu görüşü benimseyen Hulûliyye mezhebinin yanı sıra, Rafiziyenin Galiye grubunun, Çin ve Tibet'te bulunan Manilerin ve Türk diyarlarındaki Hakaniyyenin bu inançta olduğunu söyler. Ayrıca Sâlimî özellikle Rafizilerin Gulat olan kesiminin Hz. Ali'yi ilah seviyesine getirmesindeki sebebin bu görüşe inanmalarından kaynaklı olduğunu belirtir.⁹⁹

Üçüncü grubun anlayışına göre Allah; cenneti, melekleri ve ruhları kendi nurundan yaratmıştır. Cennete; varolanların yeri, meleklerle; nefsi ruhani ve ruhlara ise, nefsi insani olarak tanımlamıştır. Bu anlayışa sahip olanlar bütün bu durumları Allah'ın bir parçası olması hasebiyle kadîm saymışlardır. Sâlimî bu görüşe mensup olanların Mısırda bulunan Rafiziler olduğunu ve bu görüşlerinden dolayı küfür içinde olduklarını belirtmektedir.¹⁰⁰

⁹⁷ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 371.

⁹⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 371-372.

⁹⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 372.

¹⁰⁰ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 373-375.

Dördüncü gruptakiler üç çeşit ruhun var olduğunu söylerler. Filozofları yaratıcı olarak kabul eden bu görüş, ruhları da şu şekilde taksim eder:

- Cevheri basit diye adlandırdıkları, varlıkların kadim olduğu inanılan küllî ruh,
- İnsanları da içine alacak şekilde bütün varlıkları kapsayan cüzî ruh,
- Cüzden külliye bağı sağlayan birleştirici ruh.

Bu gruptakiler konuşma, görme, duyma; hikmet, ilim, akletme, düşünme vb. olguların birleştirici ruh vasıtasıyla külli ruhun cüzî ruhu etki etmesiyle ortaya çıktığına inanırlar. Ayrıca bu gruba göre vahiyden kast edilenin bu bağlantı olduğunu ve bu sebeple başka bir vahye hacet duyulmayacağını belirtmektedirler. Sâlimî, bu görüşün vahiy inkâr etmek anlamına geldiği için küfür üzere olduğunu belirtir.¹⁰¹

Yaratıcı ile yaratılmış olanlar arasında sıfat farklılıklarından ötürü Sâlimî, tenasüh inancına mensup olanların kabul ettiği Tanrı anlayışı, yaratıcının vasfına uygun olmadığını belirtmektedir. Zira tenasüh inancındaki ruhun, yaratıcının bir bölümü olarak kabul edilmesi ruha kıdem sıfatını yakıştırmak anlamına gelmektedir. Bu durum Kur'an'ın temel kaidesine ters düşmektedir. Zira Kur'an'da ruh hakkında; "*Ruh rabbimin emrinden ibarettir*"¹⁰² ayetiyle onun yaratılmış olduğunu kesin bir dil ile ifade etmektedir. Sâlimî'ye göre ayette murad edilen ruhun Allah'ın yaratmasıyla ortaya çıktığı, O'nun emri dahilinde cesede girdiği ve cesetten çıktığı manasındadır. Bu anlamda ruhu Allah'ın bir parçası olması veya ondan sadır olması gibi sıfatlar isnat etmek Sâlimî'ye göre doğru değildir. Ona göre bu inanca mensup olanların küfür üzere olduğu da aşikârdır.¹⁰³

Sâlimî, dinlerin görüşlerini belirtmeden önce şirk ve küfür kavramları konusunda ön bilgi vermekte, daha sonra bu dinlerin küfür ve şirke düşmelerindeki nedenleri açıklamaktadır. Dinlerin görüşlerine genel manada baktığımızda; yaratıcıda

¹⁰¹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 375.

¹⁰² İsra 17/85

¹⁰³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 376-378.

var olanı yaratılmışta arama çabasına girdiklerini ve bunun sonucunda yaratıcı ve yaratılan arasında bir ikilemde kaldığı görülmektedir. Sâlimî'ye göre Allah'ın vahdaniyetine ve onun kıdem sıfatına ters düşmeleri, bu görüşlerin Allah'a karşı şirk ve küfür üzere olduklarını göstermektedir.

2.3. Sâlimî'nin İslam Mezheplerine Bakışı

Bir âlimin benimsediği görüşleri bilmekle birlikte kimlerle tartıştığını da bilmek gerekir. Bu bağlamda Sâlimî'nin de birçok mezhep ve grup hakkında tartıştığını eserinde görmekteyiz. Özellikle yaşamış olduğu çevrenin heterojen yapıda bulunması bu tartışmaların kaçınılmaz olduğunu göstermektedir.

Bilindiği üzere Peygamber Efendimizin bildirdiği ve İslam kaynaklarında 73 fırka hadisi olarak tanımlanan hadisinde Peygamber Efendimiz şöyle buyurmaktadır: *“Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldılar. Birisi hariç diğerlerin hepsi cehenneme girecek. Hıristiyanlar yetmiş iki fırkaya bölündüler. Birisi cennette geri kalan yetmiş biri cehennemdedir. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, şüphesiz benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacak, biri hariç hepsi cehenneme girecektir. Sordular ki; Ey Allah'ın Resülü! Onlar kimlerdir? Buyurdu ki: Cemaattir”*¹⁰⁴ *Başka bir rivayette ise kurtuluşa ulaşan fırka, “Benim ve ashabımın yolu üzerinde olanlardır.”*¹⁰⁵ Bu rivayetten yola çıkarak, her grup kendilerini necat ehli kabul edip geri kalanların bidat ehli olduğuna dair bir ispatlama çabasına girdiği görülmektedir. Bu bağlamda necat ehli olduğunu iddia edenler; kendilerini Hz. Peygamber ve onun ashabının yolunda gidip kurtuluşa erenler olarak tanımlamış, geri kalan 72 fırkayı ise cehennem ehli olarak kabul etmiştir.¹⁰⁶

Her mezhebin kendi mezhebinin hak olduğunu ispatlamak adına çeşitli deliller arama çabasına girdiği görülmektedir. Misal; Mutezile hak olduğunu sayılarının azlığına dayandırırken, Ehli Sünnet ise hak oluşunu büyük çoğunluğa sahip olmasına bağlamaktadır. Fakat Ehli Sünnetin bu konuda kendi içinde de bir ayrıma gittiği

¹⁰⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbni Mace, *Sünen-i İbni Mace* (Halep: Darü'l İhya'ül Kütüp, t.y.), Fiten 17.

¹⁰⁵ Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, İman 18.

¹⁰⁶ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 25.

görülmektedir. Zira Sâlimî hak mezhep olmanın ispatı büyük çoğunluğa sahip olmaya bağlarken muasırı olan Ebu Yüsr Pezdevi ise çoğunluktan ziyade itikadi konularda orta yolu bulanlar olarak kabul etmektedir. Bu manada Sâlimî mezhebin haklılığını, dinin muhatap aldığı büyük çoğunluğa bağlarken muasırının aynı görüşte olmadığı görülmektedir.¹⁰⁷

Konumuzun daha iyi anlaşılması adına Sâlimî'nin mezhep tasnifi başlıklar halinde açıklamaya çalışılacaktır. Öncelikle Sâlimî'nin sevad-ı azam ve Ehli Sünnet ilişkisi bir başlıkta toplanılacak, daha sonra Sâlimî'nin bidat ehli olarak nitelendirdiği mezhepler tek tek ele almaya çalışılacaktır.

2.3.1. Ehli Sünnet ve Sevad-ı Azam

Sâlimî'ye göre Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de belirttiği üzere kulları üzerinde görmek istediği halis din;¹⁰⁸ Allah'ın, peygamberlerin, meleklerin, veli kulların ve müslümanların özümsemişi dindir.¹⁰⁹ Burada Sâlimî üzerinde durduğu halis dinde Allah, peygamber, melek, veli kullar ve çoğunluğu teşkil eden müslümanlar olarak dikkat çekmektedir. Özellikle Sâlimî seçkin topluluk nezdinde benimsenen halis dinin kendisinin haklı olduğunu, toplumdan ayrılmasının da haktan ayrıldığını ifade etmektedir. Ayrıca Sâlimî eserinde; *“Hep birlikte Allah'ın ipine sınıksız sarılın ve parçalanıp bölünmeyin”*¹¹⁰ ayetinde Allah'ın ipinden kasıt din, dinden kasıt ise sünnet ve cemaat olarak yorumlamıştır.

Yine kendisi halis dini seçkin bir topluluğun oluşturması gibi Ehli Sünneti de sevad-ı azam dediğimiz seçkin büyük çoğunluğun oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda kendisi, sünnet ve cemaatin benimsemiş olduğu din anlayışını hak, benimsemeyip sünnet ve cemaatten ayrılanları ise bidat ve ehli cehennem olarak görmektedir.¹¹¹ Sâlimî'ye göre büyük çoğunluğu oluşturan seçkin topluluk Allah'ın

¹⁰⁷Sadiker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 25.

¹⁰⁸ Beyyine 98/5; Zümer 39/3.

¹⁰⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 334.

¹¹⁰ Ali İmran 3/103.

¹¹¹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 334; Sadiker, *Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 26.

kullarında görmek istediği topluluktur. Allah'ın kullarında görmek istemediği topluluk ise bu topluluktan ayrılan ve bidat ehli olarak kabul edilen topluluktur.

Sâlimî'nin seçkin büyük çoğunluk anlamına gelen sevad-ı azama çok önem verdiği görülmektedir. “*Ümmetim delalet üzerine birleşmez. Öyleyse bir konuda ihtilafa düştüklerini gördüğünüzde sevad-ı azama (büyük çoğunluğa) tâbi olunuz.*”¹¹² Hadiste geçen sevad-ı azam terkiibini Sâlimî; Hz. Muhammed (sav)'in ashabı, tabiîn, tebe-i tabiîn, mezhep imamları ve onlara tâbi olanlar olarak belirtmektedir. Bu anlamda sevad-ı azamı, ehli cemaat ve sünnette tâbi olanlar olduğuna hükmetmektedir.¹¹³

Hakikaten itikadi alanda Ehli Sünnet mezhebinin genel prensibine baktığımız zaman Ehli Sünnet; Kur'an ve Sünnete dört elle sarılan, diğer mezheplerin aksine ashabın hepsine saygı ve muhabbetle bakan ve hayırda onları önder kabul edip peygamberden sonra da takip edenler olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁴ Aynı şekilde ashabtan sonra gelen tabiîn, tebe-i tabiîn ve mezhep imamlarına karşı hürmet ve muhabbetle bağlı kalmışlardır.

Ayrıca Sâlimî bu toplulukta olanları isim isim açıklamaktadır. Bu kişiler belli bir sıralama olmaksızın eserde şu şekilde geçmektedir: Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74), Hasan el-Basrî (ö. 110), Evzâî (ö. 157), Süfyan es-Sevrî (ö. 161), Alkama (ö. 62), Esved (ö. 75), İbrahim en-Nehaî (ö. 96), Şa'bî (ö. 104), Malik (ö. 179), Hammad (ö. 120), İbn Ebî Leyla (ö. 148), Ebû Hanîfe (ö. 150), Ebû Yusuf el-Kâdî (ö. 182), Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (ö. 189), Züfer (ö. 158), Hasan b. Ziyad (ö. 204), Davud et-Taî (ö. 165), İdris eş-Şafîî (ö. 204), İbn Abdullah el-Müzenî (ö. 264) ve bunları takip edenler.¹¹⁵

Ayrıca o, Horasan bulunan Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199), Ebû Süleyman el-Cüzcânî (ö. 200), Ebû Hafs el-Kebir (ö. 217), Şakik b. İbrahim (ö. 194), İbrahim b. Ethem'i (ö. 161) gibi alimleri örnek olsun diye vermekte, Hz. Muahhmed (sav)'den

¹¹² İbni Mace, *Sünen-i İbni Mace*, Fiten 8.

¹¹³ Ömer Sadıker, “Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bidat Mezhepler ve İslam Dışı Dinler: Ebu Şekur es-Sâlimî Örneği”, *Uluslararası Balkan Üniversitesi*, 2019, 14: 2436.

¹¹⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İlaveli 5. baskı (İstanbul: Damla Yayınevi, 1993), 112.

¹¹⁵ Ebu Şekur es-Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 335-336.

günümüze kadar onlara tâbi olanların da bu topluluğun içinde olacağını ifade etmektedir.¹¹⁶

Bahsi geçen isimlere baktığımızda sevad-ı azamı oluşturan kesimde Ehli Sünnet'i Hassa dediğimiz Selefiyye mezhebine mensup, Ehli Sünnet'i Amme dediğimiz Hanefiyye ve Eş'arîyye mezhebine mensup âlimlerin yer aldığı görülmektedir.¹¹⁷ Sâlimî'nin yukarda ismi geçen âlimleri sıralarken şahıs üzerinde belirttiğini, herhangi mezhep çerçevesinde ele almadığını belirtmekte fayda olacaktır. Zira genele bakıldığında Sâlimî, Ehli Sünnet ve Cemaat içerisinde Selef, Ehli Hadis ve Hanefî gelenekleri dâhil edip Eş'arîyye mezhebini dâhil etmediği görülmektedir.

Sâlimî, sevad-ı azam bünyesinde öncü âlimlerden Ebû Hanîfe ile İmam Şafî'i zikretmesine karşın İmam Mâtürîdî ve Ebu Hasan el Eş'arî'yi zikretmemesi dikkatlerden kaçmayan bir husustur.¹¹⁸

İmam Mâtürîdî özelinde baktığımızda o dönemde Ehli Sünnet'i ifade eden sevad-ı azamın içinde kendisinden bahsedilmemesi, Maveraünnehir bölgesinde itikadi konular üzerinde görüş belirtmesine karşın henüz müstakil bir ekol olarak kabul görülmemesi durumu üzerinden açıklanabilir. Başka bir deyişle o dönemin kelim okullarının tarihi gelişim sürecine baktığımızda Mâtürîdî'nin itikadi görüşleri vardı fakat görüşleri müstakil bir ekol haline daha gelmemişti. Çünkü o dönemde Hanefilik ekolü fihhi konularda olduğu gibi itikadi konularda da en üst merci olarak kabul edilmekteydi. Zira *et-Temhid*'de baktığımızda Ebû Hanîfe fıkıh konularının yanında itikadî ve kelimî konular üzerinde de yetkili mezhep imamı konumundadır. Bu manada *et-Temhid* eseri Ebû Hanîfe'nin itikadi konularda da mezhep imamı görüldüğünün bir kanıtıdır. Ayrıca Sâlimî, sevad-ı azamda olanların isimlerini verirken son olarak "*bunları takip edenler*" diye ek düşmesi, sadece sevad-ı azamın bünyesinde bahsedilen kişilerden ibaret olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Sâlimî'nin, İmam Mâtürîdî'den bahsetmemesi veya ona atıfta bulunmaması onu

¹¹⁶ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 335-336.

¹¹⁷ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 27.

¹¹⁸ Sadıker, "Bidat Mezhepler ve İslam dışı Dinler", 14: 2436.

muhalif olarak veya bir mezhep imamı olarak görmemesi değil de onu Ebû Hanîfe'nin sıkı bir taraftarı şeklinde ele alması, akla en yakın olanıdır.¹¹⁹

Bu durum Ebu Hasan el Eş'arî için geçerli değildir. Zira Sâlimî Eş'arî özelinde Eş'arîyye mezhebini Ehli Sünnet'e dâhil etmemektedir. Dâhil etmemesinin nedenleri tezimizin de ana konusu olması hasebiyle üçüncü bölümde detaylı bir şekilde ele alınmasının daha isabetli olacak kanaatindeyiz.

Sâlimî'ye göre sevad-ı azam dediğimiz kesimin sünnet ve cemaat ehli olmayı hak etmeleri için şöyle bir ispata ihtiyaç duymaktadır:

“Yetmiş iki fırkadan biri bir konuda muhalefet ettiğinde, diğer yetmiş bir fırka, sevad-ı azam ile birlikte dolaylı olarak muhalefet yapan birinci fırkanın görüşlerinin yanlış olduğuna ittifak etmiş olur. Yine diyelim ki bir başka konuda ikinci fırka ihtilaf yaptığında, birinci fırka ve diğer bütün fırkalar ikinci fırkanın hata yaptığını ittifak etmiş olur. Bundan dolayı bidatçı bütün fırkaların bir konuda topluca sevad-ı azama ve diğer fırkalara ihtilafa düşme ihtimali söz konusu değildir. Muhakkak ki birileri ihtilafta bulunacaktır ki bu olumlu bir noktadır. Zira bu durum aynı zamanda diğer fırkaların ihtilaf yapanın hata ettiği hususunda bir ittifaktır. Ancak genele karşı bir ya da birkaç grubun itirazı ve muhalefeti geçerli olmaz ve reddedilir. Söz konusu çoğunluğun sahabe, tabiîn, tebe-i tabiîn ve onların takipçileri tarafından sağlanmış olması, muhalefet edenlerin de bunların dışında olması, anılan kişilerin sünnet ve cemaat ehlini oluşturduğunun göstergesidir.”¹²⁰

Burada Sâlimî'nin haklı olmayı çoğunluğa indirmediği görülmektedir. Bu konuda Sadıker şu şekilde bir çıkarımda bulunmakta;

“Hak olmayı çoğunluğa indirgemek her zaman isabetli bir sonuç vermese gerektir. Zira dinler tarihi Hz. İsa ve Üzeyr'in bir kul ve peygamber olduğu inancına karşın, Allah'ın oğlu olduğunu söyleyenler çoğunluğu oluşturduğuna

¹¹⁹ Sadıker, “Bidat Mezhepler ve İslam dışı Dinler”, 14: 2436.

¹²⁰ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 337.

şahitlik eder. Aynı şekilde zulmün, şirkin ve batıl inanışın hâkim olduğu devreler olmuş ve zaman zaman olmaya da devam etmiştir. Onların başlarında ya da içlerinde sözde seçkin ve önder niteliği taşıyan kişiler de bulunmuştur. Seçkin çoğunluk anlayışıyla hareket ederek çoğunluğun takip ettiği çizgiyi hak olarak tanımlamak, haksızlığın ve yanlışın karşısında durmak yerine günün akışına ayak uydurmak için bahanelere zemin hazırlar. Kaldı ki Tekâsür sûresinde özellikle dikkat edilecek hususlardan biri de Sâlimî, Naciye Ehli olmanın delilini çoğunlukta olmayı delil göstermesi çokluğun inananları aldattığına, Sa'd sûresinde geçen iman edip sâlih amel işleyenlerin azlığına ve yeryüzündeki çoğunluğa uymanın yoldan sapmaya neden olabileceğine dair ayetler, bu algının her zaman hak olamayacağı sonucunu ortaya koymaktadır.”¹²¹

Ehli Sünnet'in kendi arasında her ne kadar bazı konularda ayrıma gitseler de genel prensipleri aynıdır. Bu görüş farklılıkları dinin asıl konuları olmadığından Ehli Sünnet çizgisinden çıkartmamıştır. Mesela Ehli Sünnet içinde, Kitap ve Sünnette olanı olduğu gibi kabul edip bu konuda hiçbir şekilde tevile gitmeyen Ehli Sünnet -i Hassa, Kur'an ve sünnet ile birlikte akli da önceleyen Ehli Sünnet -i amme ortaya çıkmıştır. Ehli Sünnet -i Hassa genellikle kelim kaynaklarında Selefîyye, Ehli Sünnet -i Amme ise Mâtürîdîyye ve Eş'arîyye olarak sınıflandırılır.¹²² Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslümanların büyük çoğunluğu Ehli Sünnet mezhebinin çatısı altında olduğu bilinmektedir.¹²³

Sâlimî *et-Temhid*'de de belirttiği üzere Ehli Sünnet'in bölgede yaygın olduğu görülmektedir. Beyanına göre Doğu ülkeleri, Horasan, Hindistan, Maveraünnehir, Gazne ve Türkistan topraklarında varolan Ehli Sünnet âlimleri; Kur'an, Sünnet, ashab ve onun takipçilerinin kabul gördüğü delil ve yöntemleri kullanarak dini konularda çözüme gidilmiştir.¹²⁴ Sâlimî'nin vermiş olduğu bu bilgi mezhebin benimsediği yöntemi ve varlık gösterdiği coğrafyayı tanıtmış olmaktadır.¹²⁵

¹²¹ Sadıker, “Bidat Mezhepler ve İslam dışı Dinler”, 14: 2438; Fatih Orum, “Serahsi'ye göre İcma'nın Meşruiyeti”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2017, 7: 237-258.

¹²² Topaloğlu, *Kelâm ilmi*, 112; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 30.

¹²³ Topaloğlu, *Kelâm ilmi*, 154.

¹²⁴ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 337.

¹²⁵ Kılavuz, “Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, 38: 250; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 31.

2.4. Bidat ve Bidat Ehli Mezhepler

Sâlimî'ye göre bidat ve bidat ehli mezheplerini açıklamadan önce bidatın ne olduğu hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca Sâlimî'ye göre bidatçılarla mücadele edilmesi gerektiğini ve bu mücadelenin nasıllığıyla ilgili bilgi verilecektir. Ardından Sâlimî'ye göre bidat ehli mezhepler başlıklar halinde ele alınacaktır.

2.4.1. Sâlimî'ye göre Bidat ve Bidatçılarla Mücadele

Sâlimî'nin Bidat ile ilgili görüş ve bidatçılarla olan mücadelesine geçmeden önce bidat nedir? sorusunu cevaplamaya çalışalım.

Arapça'da “بدع” kökünden türeyip icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan şey anlamına gelir. İstilahî manada ise; Hz. Muhammed (sav)'in risaletinden sonra ortaya atılan, Kur'an ve Hadiste hiçbir hükmü olmayan, dolayısıyla dini açıdan bir delil ile sabit olmayan, ayrıca sahabe, tabiin ve müçtehit âlimlerin görüşlerine muhalif olan düşünce, görüş, fikir ve eylemler olarak tanımlanmaktadır. Bidatın ortaya çıkmasına “ibtida”, onu ortaya çıkartana ve uygulayana ise de “mübtedi” denir.¹²⁶ Bu minvalde her ne kadar bidat kelimesi günlük yaşamda kullanılan bir terim olsa da dini alanda daha çok kullanıldığı görülmektedir.

Sâlimî, *et-Temhid*'deki açıklamalarına göre bazı Ehli Sünnet imamları, bidati haram olarak görmekte ve bidatte direktmeyi gûnahta direktmekten daha beis görmektedir. Sâlimî'nin ifade ettiği bidatı haram gören Ehli Sünnet imamlarından kast ilk dönem selef âlimler olduğu yönündedir.¹²⁷ Çünkü ilk selef âlimlerden özellikle Hanbelîler, bidatlere karşı sert bir duvar örmüşlerdir.¹²⁸ Ehli Sünnet'in selef âlimleri dışında olan kesim her ne kadar sert bir tutum sergilemeseler de bidat ehlinin kendilerini haklı çıkartmak için ortaya koydukları hatalarla mücadele edilmesi gerektiğine hem fikirlerdir. Bununla beraber Ehli Sünnet'e göre bidat ehlinin

¹²⁶ Rahmi Yaran, “Bidat”, *İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 129, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bidat>.

¹²⁷ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 31.

¹²⁸ Saffet Sancaklı, “Hadisler Bağlamında Bid'at Olgusu ve Bid'atle Mücadelenin Gerekliliği”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2016, 11: 42; Yaran, “Bidat”, 131.

kendilerini haklı çıkarmaya çalışmalarından dolayı yapmış oldukları hataları ortaya koymak adına onlarla mücadele etmek gereklidir. Bu mücadelenin gerekçesini Sâlimî eserinde şu şekilde açıklamaktadır: *Bidat fasıklıktan daha çirkindir. Çünkü fasık olan kimse günahında ısrar etmez. Etse de tövbe etmenin zorunlu olacağını bilir. Ancak bidatçı doğru olduğunu farzederek fikrini diretir ve tövbe etmeye lüzum gömez. Bundan dolayı kendileriyle mücadele etmek fasık ile mücadele etmekten daha önce gelmektedir.*¹²⁹

Bidatle mücadele etmenin gerekliliğini savunanlarla beraber mücadele etmeyi gerekli görmeyenler de olmuştur. Sâlimî bunların Zahiriler olduğunu söyler. Gerekçeleri ise şu şekildedir: Böyle bir mücadele sahabiler arasında görülmediği için ve Hz. Muhammed (sav)’in fayda vermeyen tartışmayı hoş karşılamamasından dolayı bidat ve bidatçılarla mücadele edilmesi caiz görülmemiştir. Sâlimî, Zahirilerin bu konudaki tavrını kabul etmeyip eleştirdiği görülmektedir. Nitekim her dönemin kendi zamanın şartlarına göre bir mücadelesi vardı. Sahabilerin o dönemdeki mücadelesi küffara karşıydı. Bizim mücadelemiz bidatçılara karşıdır, der. Kaldı ki Sâlimî, ashab kendi döneminde kader konusunda aralarında tartıştığını ifade etmektedir. Nitekim kader konusunda mücadeleden kaçınmayan ashabın aynı şekilde bidatçılarla karşılaştıklarında da onlarla mücadele etmekten kaçınmayacaklarını bir delil olarak göstermektedir. Çünkü Sâlimî bidatçılarla münazara etmenin gerekliliğini onlarla karşılaştıklarında değil, “*Onlarla en güzel şekilde mücadele et*”¹³⁰, “*Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin*”¹³¹ ayetlerin ifade ettiği üzere, batıl inanç mensubu olmasına rağmen nassın bildirdiği çerçevede üslubunca münazara ve mücadele edilmesi gerektiğini ve bidat gibi bir durum ile karşılaşan ashabın münazara etmekten kaçınmayacağı üzerinden ifade eder.¹³²

Aynı şekilde Kur’an-ı Kerim’in birçok yerinde müşriklere karşı münazara ve mücadelenin var olduğunu görmekteyiz. Misal; Araplar, bazı hayvan etlerinin yenilmesini haram saymaları üzerine Enam süresinde: *Koyundan iki, keçiden iki olmak*

¹²⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 338; Ahmed Bin Hanbel, *el-Akîde (Ebûbekir el-Hallal rivayeti)* (Dımeşk: Daru Kuteybe, 1987), 125.

¹³⁰ Nahl 16/125.

¹³¹ Ankebut 29/46.

¹³² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 339-340.

üzere sekiz eş ... De ki: “O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişiyi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavrularını mı haram kıldı? Eğer doğruysanız bana bilerek söyleyin.” Ve deveden iki, sığırdan iki ... De ki: “O, bunlardan iki erkeği mi, iki dişiyi mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerindeki yavruları mı haram kıldı? Yoksa Allah'ın size böyle vasiyet ettiğine şahit mi oldunuz? Bilgisizce insanları saptırmak için Allah'a karşı yalan uydurandan kim daha zalimdir! Şüphesiz Allah o zalimler topluluğunu doğru yola iletmez.”¹³³ Ayet, yanlış olan bu iddiaları çürütmek adına cedel metodlarından olan sebr ve taksim yöntemini kullanarak müşriklerin konu edilen hayvanlar hakkındaki görüşlerin yanlışlığını ortaya çıkartması, münazara ve mücadelenin en güzel örneğidir. Yine Hud süresinde: *Dediler ki: “Ey Nûh! Gerçekten bizimle tartıştın ve bizimle çok fazla mücadele ettin. Eğer doğrulardan isen, bizi tehdit ettiğin azabı başımıza getir!”*¹³⁴ Hz. Nuh'un müşriklerle olan tartışması ve mücadelesi ile Bakara süresinde geçen; *“Allah'ın kendisine verdiği iktidara dayanarak rabbi hakkında İbrâhim ile tartışmaya giren kimseyi görmedin mi? İbrâhim “Rabbim hayat veren ve öldüren” deyince o, “Hayat veren ve öldüren benim” dedi. İbrâhim “Allah güneşi doğudan getirmektedir, hadi sen de onu batıdan getir” dedi. Bunun üzerine inkârcı ne diyeceğini bilemedi. Allah zalimler topluluğuna rehberlik etmez.”*¹³⁵ Ayetiyle Hz. İbrahim'in Nemrut ile yaptığı münazaralar bu konuya örneklik teşkil edecek ayetlerden bazılarıdır.¹³⁶

Aynı şekilde Hz. Muhammed (sav)'in bilgi sahibi kimselerin bilgilerini paylaşması konusundaki hadisleri, Hz. Ömer'in kader meselesi konusunda kader taraftarlarıyla münazara yapılması gerekliliğinden söz etmesi, Ebû Hanîfe'nin bidat

¹³³ Enam 6/143-144

¹³⁴ Hud 11/32.

¹³⁵ Bakara 2/258.

¹³⁶ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 340.

ehli kimselere karşı kelam ilmi öğrenmenin gerekliliği konusundaki tavsiyeleri¹³⁷ bidatçılarla üslubunca mücadele edilmesi gerektiğini gösteren diğer delillerdir.¹³⁸

Sâlimî, İslam ile bağdaşmayan her ne varsa onunla mücadele edilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca yapılacak mücadelenin nasıl olması gerektiğini de yukarıda verilen Nahl ve Ankebut surelerindeki ayetler ile açıklamaktadır. Yöntemi ayetlerden alan Sâlimî emsaller vererek bu konudaki münazara ve mücadelenin önemini dikkat çekmektedir. Aksi takdirde Müslümanlar yanlış inançlar karşısında sessiz kalmaları durumunda düşmanların zafer elde edeceğine ve hak ile batılın birbirinden ayırt edilmemesi sonucuna götüreceğine inanır. Sâlimî'ye göre hakikat, hüccet ve delille ortaya çıkar. Hüccet ve delil de yapılan ilmi münazara ile meydana gelir.¹³⁹

Sâlimî'nin Kelam ilmine karşı katmış olduğu bu müspet tavrı Mâtürîdî'nin kelam anlayışıyla paralellik göstermektedir. Çünkü Mâtürîdî de *Te'vilat* adlı eserinde kelamın bir gereksinim olduğu ve dinen hiçbir şekilde yasak ve mahzurlu olmadığını savunmaktadır. Bununla birlikte Sâlimî, göstermiş olduğu deliller ile *Te'vilat*'ta geçen dayanakların bir kısmının birbiriyle örtüşmesi Sâlimî'nin Hanefi-Mâtürîdî ekol üzerinde bir yol izlediğini göstermektedir.¹⁴⁰

¹³⁷Bu konuda Ebû Hanîfe ile oğlu arasındaki konuşma: Bazı kimseleri gördüm. Onlar, bana; bu meselelere asla girmemem gerektiğini, zira Hz. Muhammed'in ashâbı bu konulara girmediğini, ashâb için yeterli olan senin için de yeterlidir, dediler. Bunu söyleyenler benim üzüntümü artırdı. Onların bu ahvalini suyu bol bir nehirde çıkış yolu bilmediği için boğulmak üzere olan birine, bir başkasının “Dur durduğun yerde, çıkış yeri arama,” demelerine benzettim. Alim şöyle dedi: Senin onlara ait bazı kusurlarını bulduğunu ve onlara karşı bazı deliller öne sürdüğünü görmekteyim. Ancak onlar sana “Hz. Muhammed'in ashâbı için yeterli olan senin için de yeterli olmaz mı?” dediklerinde, “evet ben onların durumunda bulunsaydım, onlar için yeterli olan benim için de yeterli olurdu.” diye cevap ver. Oysa bizim şartlar ile onların şartları birbirinin aynı değildir. Biz, bize vurmak isteyen, kanımızın dökülmesini helal sayan kimselerle yüz yüzeyiz. O halde aramızda kimin isabetli veya hatalı olduğunu bilmememiz, canımızı ve namusumuzu müdafaa etmememiz caiz değildir. Hz. Muhammed'in ashâbının durumu, kendileriyle savaşan olmayan, silah taşımaya hacet duymayan bir kavmin hali gibidir. Oysaki bizler, bizi vuran ve kanımızı helal kabul edenlerle karşı karşıyayız. O kadar ki kişi, insanların muhalif oldukları konular üzerinde dilini tutsa bile, işittiği hususlarda kalbinde geçen duygulardaki duyguları terk edemez. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, trc. Mustafa Öz, 13. baskı (İstanbul: IFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 8.

¹³⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 340-341.

¹³⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 341.

¹⁴⁰ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 33.

Kelam konusunda söz sahibi olanların, bidatin tarifi ve bidat ehli hakkında hüküm vermede bir ittifak sağlamadıkları görülmektedir. Aralarında bidati küfür ya da haram sayan olduğu gibi sadece tevilden meydana gelip caiz sayanlar da olmuştur. Sâlimî bu konuda toptan haram veya küfür ya da caiz görmek şeklinde kabul etmeyip konunun durumuna göre hükmedilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü yerine göre günahkâr olmayı veya küfre girmeyi gerektiren durumlar olacağı gibi, iyi ya da kötü olarak nitelendirilecek konular da olabilir. Binaenaleyh Sâlimî'ye göre bidat kabul edilen şeyler hakkında hüküm vermek için temel başlıklar şeklinde ele alınıp onların üstünde değerlendirme yapılmalıdır. Bu temel başlıklar; Allah'ın zatı, Allah'ın kelamı, Allah'ın takdiri, insan eylemleri ve ashab hakkındaki görüşleri olacak şekilde beş kısma ayrılmaktadır.¹⁴¹

Bu bağlamda Sâlimî'ye göre bidatin küfrü ve haramı gerektirmesi için Allah'ın zatı, kelamı ve takdirine karşı muhalif bir eylemin gerçekleşmesi gerekmektedir. Eğer bu üç temel esasa aykırı bir bidat ise ihtilafsız küfürdür. İnsan fiilleri ve ashab hakkında dile getirilen söylemler nassa, haber-i mütavatire ve icmaya ters düşüyorsa o da görüş birliğiyle küfrü gerektirmektedir. Ancak kıyasa ve haberi vahid ile sabit olmuş bir durum hakkında veya teville açık bir konu hakkında yapılan yorum şeklinde olursa küfrü gerektirmez. Onun yerine bu kötü bir bidattir ve tövbeyi gerektirir, şeklinde hüküm verilir. Bunun yanında ölçüyü geçmeden Kur'an-ı Kerim'i veya ezanı makam veya koro halinde seslendirmek, Kur'an'ı otuz cüzünü ayrı ciltler şeklinde bastırmak da bidat ama faydalı bir uygulama olduğu için bundan ötürü tövbe gerekmez.¹⁴²

Bidatin tarif ve hükmünü belirttikten sonra bidate düşen kesimin dünyalık durumlarına bakıldığında Sâlimî, bidat küfür ile hemhal olmuş ve halkı bağlıyorsa, yapmış oldukları bidatlerinden vazgeçmediği ya da tövbe etmeye yanaşmadığı müddetçe bidatçıların tamamını öldürmek mubahtır. Ancak tövbe edip Müslüman olurlarsa hepsi affedilip cezaya çaptırılmaz. Şu da var ki Sâlimî, bazı âlimlerin İbahiyye, Karamita, Gulâtı Şia ve Zanadika'ya tabî bidatçıların ister etsin ister

¹⁴¹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 341; Sadıker, *Ebu Şekur es-Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 33.

¹⁴² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 342.

etmesin yaratıcıyı inkâr etmeyi içeren inançlarından dolayı katledilmeleri gerektiği kanaatinde olduğunu belirtir. Çünkü onlar inkârları sebebiyle tövbe edebilecekleri bir mabuda inanmamaktadırlar. Ancak küfür içermeyen bir bidat ise cezaevi gibi caydırıcı önlemler alınacak şekilde bidatçıların bidatleri engellenmeye çalışılır. Buna karşın engellenemiyorsa bu durumu engellemek pahasına bidatin başını çeken kimseleri katledilmesi caizdir. Sâlimî, hocası olan Ebubekir b. Muhammed b. Hamza ile hocasının hocası Şemsüleimme Halvani’inde aynı görüş üzerinde olduklarını belirtir.¹⁴³

Sâlimî, bidatçılara verilecek hüküm konusundaki görüşüyle kendisinden sonra gelen âlimleri etkilemiştir. Özellikle Hanefi-Mâtürîdî gelenekten gelen âlimler bu görüşleri benimseyip kullanmışlardır. Örneğin İbn Abidin “*Reddü’l-Muhtar*” adlı eserinde *et-Temhid*’i kaynak göstererek söz konusu hükümlerin aynısını aktarmaktadır.¹⁴⁴

2.4.2. Sâlimî’ye Göre Bidat Mezhepler

Bidat ve bidat ehli ile yapılması gereken mücadele hakkında yapılan açıklamadan sonra Sâlimî, Ehli Sünnet dışında kalan diğer 72 fırkayı 6 ana fırka olacak şekilde sınıflandırıp her birinden de 12 alt fırka olarak sınıflandırmaktadır. Bu temel bidat fırkalar; Rafiziyye, Nasıbiyye, Kaderiyye, Cebriyye, Muattıla ve Müşebbihe’dir. Sâlimî’nin bu sınıflandırması Ebû Hanîfe’nin “*Ehli Sünnet ne nasb ne rafz, ne cebr ne kader, ne teşbih ne de ta’til*”¹⁴⁵ sözüyle paralellik göstermektedir. Burada önem arz eden bir başka detay ise Sâlimî’nin eseri, Ebû Hanîfe’ye nispet edilen bu sözden yola çıkılarak Doğu Hanefî geleneğinde 6 ana fırka ayırımına giden bu konuda elimize ulaşmış ilk eser olma hüviyetine sahip olmasıdır.¹⁴⁶

¹⁴³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 343-344; Sadıker, *Ebu Şekur es-Sâlimî’nin Kelam anlayışı*, 34.

¹⁴⁴ Sadıker, *Sâlimî’nin Kelam Anlayışı*, 34; Muhammed b. Ömer İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtar ala’l-Dürri’l-Muhtar* (Beyrut: Daru’l-Fikir, 1992), C.4.243.

¹⁴⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 345.

¹⁴⁶ Kılavuz, “Sâlimî’nin et-Temhîd’ine Dair Notlar”, 38: 251; Sadıker, *Sâlimî’nin Kelam Anlayışı*, 35.

Ayrıca Ehli Sünnet ve Cemaat kapsamını dar tutan Sâlimî 6 temel mezhebin muhalif olduğu konular bütününe baktığımız zaman bu mezhepler 3 temel grup olarak da toplanabilir. Bunlar;

- Hz. Ali ile ilgili konu bağlamında Rafiziyye ve Nasıbiyye,
- Kader ve özgür irade konusunda Kaderiyye ve Cebriyye,
- Allah'ın sıfatları meselesi konusunda Muattıla ve Müşebbihe şeklinde sınıflandırılabilir.

Sâlimî'ye göre bu aşırı gruplar içinden olmayanlar, Ebû Hanîfe'nin de belirttiği gibi Ehli Sünnet'in içinde yer almaktadır. Yani bu gruba dâhil olmayanlar dolaylı yönden Ehli Sünnet çizgisi üzerinedir. Bu açıklamadan amaçlanan hedef Sâlimî'nin benimsemiş olduğu Ehli Sünnet mezhebinin orta yol imajı vermek isteğidir, denilebilir.¹⁴⁷

Sâlimî, temel 6 bidat fırka ve onların bidate neden olan görüşlerini ele aldığında 72 fırkanın tamamının isimlerini vermese de temel altı fırkanın görüşlerine temas ettiği görülmektedir. Kendisi mezhepler hakkında küfür veya bidat olarak hükmedilme gerekçelerini açıkça ifade etmektedir. Bu manada nas veya mütevatir haber üzerinde konumlanmış haberler ya da ümmetin icması dediğimiz nas konumunda bulunan hükümler hakkında inkâr anlamına gelen söylem ve inanışlar küfre götüren unsurlardır. Ancak kıyas ile haberi vahid üzerinde sabit olmuş bir mesele hakkında inkâr anlamına gelen söylem ve inanışlar küfrü gerektirmez.¹⁴⁸

Şimdi Sâlimî'nin bidat olarak sınıflandırdığı mezhepleri başlıklar halinde tek tek ele almaya çalışacağız.

2.4.2.1. Rafiziyye

Sözlükte “terk eden, ayrılan” manasındaki rafz kökünden gelen Rafıza; bir grup, fikir ya da ideolojiden ayrılan kişi veya topluluk anlamına gelmektedir. Çoğul

¹⁴⁷ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 35.

¹⁴⁸ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 36.

manası revâfız olmasına karşın rafıza kavramı bazen topluluk manasında da kullanılmaktadır. Terim manası ise; Zeyd b. Ali'nin Emeviler karşısında başlattığı mücadelede Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in halifeliklerini meşru kabul ettiğinden dolayı kendisini terk edenler, sonrasında üç halifenin hilafetini kabul etmedikleri için Şîi grupların hepsini, daha sonrasında da Şîi hüviyeti taşıyan batını grupların hepsini kapsamaktadır.¹⁴⁹

Ayrıca Rafizi kavramı şu olay üzerinde kullanıldığı da kabul edilmektedir: Zeyd bin Ali, dönemin Emevi halifesi olan Hişam Abdülmelik'in her türlü baskıları karşısında dedesi olan Hz. Hüseyin gibi Kufe ehlinin vaatlerinden hareketle yola koyulur. Zeyd, Kufe'ye vardığında zafer elde etmek veya onun uğrunda canını vermek üzere on beş bin kişi kendisine tabî olmuşlardır. Fakat savaş öncesi onların Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer hakkında sarf ettiklerine mukabil Zey b. Ali; *"Allah onlara mağfiret eylesin. Ehli Beyt'ten hiçbir kimsenin onlardan uzak durduğunu görmedim. Bende onlar hakkında hayırdan başka bir şey söylemiyorum."* diye karşılık vermiştir. Kufeliler bu cevap karşısında itirazda bulunmaları üzerine Zeyd; *"Rafaztumûni"* diyerek bu topluluğun kendisinden ayrıldığını ifade etmiştir.¹⁵⁰ Bir başka tanıma göre ise Hz. Ali'yi aşırı sevmeleri ve İslam'ın temel ilke ve kaidelerini kabul etmemelerinden kaynaklı kendilerine Rafizi ismi verilmiştir.¹⁵¹

Sâlimî'ye göre Rafiziler bidat olarak isimlendirilen mezheplerin ilkidir. Kendisine göre mezhebin bu ismi almasının sebebi ise şudur: Rafiziler, İslam'ı ortadan kaldırmaya çalıştıkları için muhalifleri tarafından bu ismi almıştır. Kur'an-ı Kerim'de Allah onların gösterdikleri tavrı küfür¹⁵², Hz. Peygamber ise Allah'a karşı şirk olarak belirtmiştir. Rafiziler için küfrü gerektiren tavırlarına örnek verilirse; Hz. Ali'yi ilahlık mertebesinde görme veya onu Hz. Muhammed (sav)'in risalet görevine ortak kılma,

¹⁴⁹ Mustafa Öz, "Rafiziler", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007), 396.

¹⁵⁰ Mücahit Çıtır, *İbn Kemal ve Rafıza'ya Bakışı* (Yozgat Bozok Üniversitesi, 2019), 49.

¹⁵¹ Sadiker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 36.

¹⁵² Feth 48/29. "Muhammed, Allah'ın Resûlüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler. Onların, rûkû ve secde hâlinde, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk istediklerini görürsün. Onların secde eseri olan alametleri yüzlerindedir. İşte bu, onların Tevrat'ta ve İncil'de anlatılan durumlarıdır: Onlar filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ziraatçıların hoşuna giden bir ekin gibidirler. Allah, kendileri sebebiyle inkârcıları öfkelenmek için onları böyle sağlam ve dirençli kılar. Allah, içlerinden iman edip salih amel işleyenlere bir bağışlama ve büyük bir mükâfat vaad etmiştir.

risalet görevi sırasında tebliğ etmede Cebrail'in hataya düştüğünü savunma gibi örnekler sıralanabilir. Küfür gerektirmeyen bidatleri ise; Hz. Ali'yi Hz. Ebubekir'den ve Hz. Ömer'den daha faziletli görmek; Aişe, Zübeyir, Talha ve Muaviye gibi sahabilere lanet edilmesini vacip olarak kabul etmek gibi anlayışları sıralanabilir.¹⁵³

2.4.2.2. Nâsibiyye

Sözlükte nasb kökünden türeyen Nasebe bir şeyi ortaya dikmek, birine karşı açık seçik düşmanlık ve kötülük beslemek manasına gelmektedir.¹⁵⁴ Kelimenin ıstılahi manası ise; bizzat Hz. Ali'nin kendisine, çocuklarına ve taraftarlarına düşmanlık besleyenler olarak tanımlanmaktadır.¹⁵⁵ Nasibiyye kavramı Ehli Sünnet literatüründeki karşılığı genellikle Hariciler olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Sünni makâlat kitaplarına bakıldığında Nasibe kavramından ziyade Hariciyye kavramı daha çok kullanılmıştır. Ehli Sünnet kaynaklarının bu kavram üzerine yükledikleri anlama baktığımızda ise verilen bilgiler şu şekildedir;

- Hâricilik ile Nâsibilik kavramları birbirlerinin yerine kullanılsa da daha çok Hâricilik kavramı kullanılmaktadır.
- Nâsibiliğin Hârici fırkalardan biri olduğu belirtilmiştir.
- Haricîlerden ayrı olarak Ehli Beyt'e zulmetmekle birlikte onları lanet etmeyi mubah gören Emevî anlayışı da Nâsibî olarak tanımlanmıştır.
- Sünniler, Nâsibîlerin en belirgin özelliklerini; Hz. Ali ve Ehli Beyt'ine karşı çıkmak, onalara karşı düşman vari bir tavırda bulunmak ve Hz. Ali'yi tebberî etmeyi dinin vecibesi olarak kabul etmek şeklinde tanımlamaktadır.¹⁵⁶

Sünni makalat eserlerinin her ne kadar iki kavram birlikte kullanılsa da daha çok Haricilik kavramı üzerinde durdukları görülmektedir. Ayrıca bu kavram ile genel

¹⁵³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 346-349; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 37.

¹⁵⁴ Ebü'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, *Lisânu'l- 'Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1993), 1/761.

¹⁵⁵ Mustafa Öz, "Nâsibe", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32: 393.

¹⁵⁶ Hilmi Kemal Altun, "Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, 7: 1205.

olarak Hz. Ali ve Ehli Beyt'e karşı olan kesimi tanımladıkları görülmektedir. Ancak Haricilik kavramı değil de Nâsibi kavramını daha çok kullanan Şia'nın literatürüne baktığımızda verilen bilgiler şu şekildedir;

- Hz. Ali'yi Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'den daha üstün olması gerektiğini reddeden, her ikisini imamet ve fazilet açısından Hz. Ali'nin önünde kabul edenlerdir. Hz. Ali'nin Hz. Muhammed (sav) (sav)'in peygamberliğinden sonra halife olma hakkını kabul etmeyenlerdir.
- Hz. Ali'ye ve Ehli Beyt'e düşmanlık besleyenlerdir.
- Şiilere yani Ehli Beyt taraftarlarına karşı çıkan herkestir.
- Hz. Muhammed (sav)'in Ehli Beyt'ine düşman olan ve onlara karşı olan kimselere Hâricîlerdir.
- Dini gerekçeleri göstererek imamların tamamı veya birisine karşı düşmanlık besleyenlerdir.¹⁵⁷

Görüldüğü üzere Hz. Ali'ye düşmanlıkla başlayan sürecin Şia'yı sevmeyenleri de kapsayacak şekilde uzadığı görülmektedir. Bu manada ele alındığına Şia'nın bu kavramı geniş bir şekilde ele aldığı ve kendisinden olmayan bütün Ehli Hilaf olarak nitelendirdiği kesimi Nasibi olarak kabul ettiği görülmektedir. Bu anlamda kendilerinden olmayan Sünniler, Hz. Ali'yi tekfir eden Haricilerden bir farkı yoktur. Hepsi yoldan çıkmış dalalet ehli olarak değerlendirilmektedir.¹⁵⁸

Nasıbiyye, Sâlimî'nin bidat olarak isimlendirdiği mezhebin ikincisidir. Kendisine göre Nâsıbiyye kavramı Hâricilerin başka bir adıdır. Aynı şekilde bu kimseler Hz. Ali'ye karşı ayaklanmak adına Hârûra denilen bölgede toplandıkları için Hârûriyye olarak da anılmaktadırlar. Sâlimî'ye göre bu mezheb, Hz. Ali'nin kafir olduğuna inanmaları ve mümin ya da kafirin kim olduğunun bilinmeyeceği şeklindeki düşüncelerin dolayı küfrü gerektiren bidat anlayıştır. Bununla birlikte hayatta olanların

¹⁵⁷ Altun, "Nâsibi Kavramı", 7: 1208.

¹⁵⁸ Altun, "Nâsibi Kavramı", 7: 1208.

ölenlerin arkasında yaptığı duaların kendilerine yarar sağlamayacağını ve toprağa bevletmenin caiz olmadığı gibi küfür gerekmeyen bidat inançları da vardır.¹⁵⁹

2.4.2.3. Kaderiyye

Sözlükte kadere mensup olan, kader taraftarı anlamına gelse de ilk dönemden itibaren bu tanımın tam tersine, sorumluluğu doğuran fiiller ile ilgili ilahi kaderi reddedenleri belirtmek için kullanılmaktadır. Kavramın bu şekilde kullanılmasındaki sebeplere bakıldığında karşımıza iki görüş çıkmaktadır. İlk görüşe göre fiilleri İlahi kadere değil de insana nispet ettikleri için bu ismi almıştır. Yani İlahi kaderi reddederek insanın irade ve dilemesine bağladığında bir bakıma kaderi kula nispet ettiğinden dolayı bu ismi almıştır. Bir diğer görüş ise bu grubun kader konusunda yoğunlaşması kendilerini doğru, diğer grupları yanlış bulmalarına dayanmaktadır. Yani Kaderiyye denilmesindeki sebep kader konusunu merkeze almalarından kaynaklanmaktadır.¹⁶⁰ Kaderiyye mezhebinin kurucuları ise Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed- Dimeşkî'dir.

Sâlimî, Kaderiyye'yi iki farklı yerde ele almaktadır. İlki, bidat fırkalar hakkında genel bilgileri aktardığı yerde diğeri ise hususi olarak Kaderiyye başlığı adı altında verdiği bilgiler şekliindedir. Sâlimî'nin genel bilgi verdiği yerde kurucusu Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed- Dimeşkî'nin olduğu Kaderiyye mezhebi hakkındadır. Çünkü Sâlimî orada Kaderiyye'den bahsederken insanın fiillerinde özgür olduğu, kendi hür iradesi ile her şeyi seçebileceği konusundaki bu yaklaşımın Allah'ın vahdaniyetine aykırı olmasından dolayı küfrü gerektirdiğini ifade etmektedir.¹⁶¹

Müstakil olarak Kaderiyye başlığı adı altında verdiği bilgilere bakıldığında burada Kaderiyye mezhebinden ziyade Mutezileden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Çünkü burada Sâlimî, akıllı, nas ve haberi, alışagelene önceleyenler olarak tanımlamakta ve bu öncelemeyle Allah'ın kötüyü yaratmasının imkansızlığına neden olacağına değinmektedir. Başka bir deyişle akıl, iyilik sahibi bir varlığın kötülük sahibi bir

¹⁵⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 350-351.

¹⁶⁰ İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 24: 64.

¹⁶¹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 345.

varlığa imkân tanımayacağı için bütün iyilikleri kendinde barındıran Allah'ın da kötülüğü yaratmayacağına hükmedilir. Bu görüş Mutezilenin görüşü olduğu malumdur. Bundan dolayı müstakil olarak bahsedilen Kaderiyye'den kastın Mutezile olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶²

Mutezile'ye göre Allah-insan ilişkisindeki sorumluluk konusu şu şekildedir; Allah emir ve nehiyleri açıklamış, insana ait iradi eylemlerin yaratılması ve uygulamasını insana bırakmıştır. Çünkü Allah'ın yaratması, takdir etmesi ve dilemesiyle insanın sorumluluk ve yükümlülük altına girmesi caiz değildir. İnsan kendi fiillerinin sorumluluk ve neticesini yine kendisi yüklenmelidir ki bu da onun irade ve sorumluluk sahibi olduğunu gösterebilsin. Sâlimî, Mutezilenin insan fiillerindeki bu yaklaşımının Allah'ın dışında bir yaratıcının varlığına delalet etmesine neden olduğunu ve bu durumun kişiyi küfre götüreceğini belirtir. Bununla birlikte kimi Mutezili âlimlerin; hayrın Allah'tan, şerrin ise insan ya da İblis'ten sadır olduğuna hükmetmeleri, Allah'ın sıfatlarını inkâr etmeleri, Kur'an'ın yaratıldığını iddia etmeleri, cennet ile cehennemin yaratılmamış olduğunu ve ebedi de olmayacağına yönelik kişiyi küfre götüreceği görüşlerinden de bahsetmektedir.¹⁶³ Buradan hareketle Sâlimî Kaderiyye ve Mutezileyi özellikle insan fiillerinde benimsenen görüşleri neticesinde birbirinden ayırmayıp her ikisini de bidat mezhepler olarak değerlendirdiği görülmektedir.¹⁶⁴

Son olarak Kaderiyye mezhebi hakkında Mecusilik ile itham edilen rivayetler de mevcuttur. “*Her toplumun mecusileri vardır. Bu ümmetin Mecûsîleri kader yoktur, diyenlerdir. Öldüklerinde cenazelerine katılmayın, hastalandıklarında onları ziyaret etmeyin. Karşılaştığınızda ise onlara selam vermeyin.*”¹⁶⁵ İbni Mace'de geçen bu rivayetin sıhhati konusunda ravilerinden biri olan Bağiyye b. Velid, metruk ve zayıf ravilerden tedlis yaptığı için rivayetleri delil olarak kabul edilemez biri olarak tanımlanmaktadır.¹⁶⁶ “*Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir. Hastalandıklarında*

¹⁶² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 352; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 38.

¹⁶³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 352-353.

¹⁶⁴ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 38.

¹⁶⁵ İbni Mace, *Sünen-i İbni Mace*, Bab-u fi'l-kader bab no:10, 35.

¹⁶⁶ Celaleddin Abdurrahman es-Suyuti, *el-Leâlii'l-Masnua fî'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1996), c.1, 260.

onları ziyaret etmeyin. Öldüklerinde cenazelerine katılmayın."¹⁶⁷ Muhadisler bu hadisi munkatı olarak kabul etmişlerdir. Nedeni ise; Ebu Hazım Seleme b. Dırar adlı ravi İbni Ömer'den hadis işitmemesine karşın bu hadisi ondan rivayet etmiş olmasıdır. Ayrıca söz konusu ravi birçok zayıf hadis rivayet etmek ve vehm ile itham edilmiştir. Bu hadisi Suyuti'de tenkid edip mevzu olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁸

Yukarıda zikredilen rivayetlerin sıhhatine baktığımızda Kaderiyye'nin Mecusilikle ilgili yapılan ithamlar delil olarak kabul edilmesi çok zor olan zayıf ve mevzu rivayetler olmasına karşın sıhhati sorgulamaksızın Mutezile ve Ehli Sünnet tarafından kullanılmaktadır. Rivayetlerde anlaşılacağı üzere Kaderiyye kavramının Mecusilikle bağdaştırılması olumsuz bir duruma düşürdüğünden her fırka kendini bu durumdan aklamak ve muhalif gördüğü kesimi bu kavram ile niteleme çabasına girdiği anlaşılmaktadır.

Fırkalar arasında yaşanan bu mücadelenin yoğun olduğu dönemlerde her mezhep kendini haklı çıkarmak adına söz konusu rivayetlerin sahliliğine bakmadan kullanmasına, zamanla rivayetlerin yayılarak şöhret bulmasına ve sahliliği konusunda genel kabul görmesine yol açmıştır. Çok sayıda problem teşkil etmesine karşın söz konusu rivayetler, bazı hadisçiler tarafından sırf meşhur olsun diye sahlil olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁹

2.4.2.4. Cebriyye

Cebr kelimesi sözlükte; zorlama, zor kullanma, baskı yapma, irade ve seçmenin zıddı olarak geçmektedir. Araplar cebr kelimesini kul anlamında da kullanmışlardır. Hatta Cebrail'in ismi de cebr kelimesinden türediğı söylenir. Şöyle ki cebr (kul) ve iyl (rububiyet) kelimelerin birleşmesiyle Cebrail kelimesi türemiştir, denilmektedir.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Muhammed b. Süleyman b. İshak b. el-Ezdî es-Sicistânî Ebu Davud, *Sünen-i Ebu Davud*, 1430/2009 Bs (Darü'l Risaletü'l Alimiye, t.y.), Bab fi'l Kader, Bab no: 17 hadis no:4691.

¹⁶⁸ es-Suyuti, *Hadisi'l-Mevdua*, c.1, 258; Hilmi Karaağaç, "Kaderiyye/ Mutezile'nin Mecusilikle ithamının Teolojik Arkapları", *Kelam Araştırmaları*, 13 1, 2015, 198.

¹⁶⁹ Karaağaç, "Kaderiyye/ Mutezile'nin Mecusilikle İthamının Teolojik Arkapları", 200-201.

¹⁷⁰ Büyükçorak, *İslam Mezhepleri Tarihi Kaynakları Açısından Cebriyye* (Hitit Üniversitesi, 2019), 5.

Cebriyye ise sözlükte; bozuk olanı düzeltmek, birine zorla iş yaptırmak gibi manalara gelen cebr kelimesi, nisbet ekini ilave almasıyla ortaya çıkan bir terim olup herşeyi zorlayan bir gücün egemenlik fikrini kabul edenler için kullanılmıştır.¹⁷¹ Cebriyye'ye cebr görüşünden dolayı bu isim verilmiştir.¹⁷² Kalam kaynaklarında her ne kadar bu kavram üzerinde farklı tanımlar olsa da genellikle insanların kendilerine özgü bir iradenin olmadığına, akli ve fiili bütün eylemlerin ilahi gücün zorlaması ve etkilemesiyle gerçekleştiğine inanmak şeklinde tanımlanabilmektedir. Bununla birlikte Mutezile ile Ehli Sünnet'in Cebriyye kavramına verdikleri anlam, büyük ölçüde birbirinden farklılık göstermektedir. Mutezile; Kader inancına sahip olan herkes Cebriyye'dir, der. Mutezile'nin bu görüşüne göre kader inancı olan ve kulların işlemiş olduğu fiillerin yaratıcısı Allah olduğunu savunan bütün sünni ekoller Cebriyye'ye dahil edilmiştir. Ehli Sünnet kelimcilerin çoğu Cebriyye'yi şu şekilde tanımlamaktadır; insanların eylemlerinde kendilerinin hiçbir etkisi olmadığını, yapılan eylemlerin sadece İlâhi irade ve kudretiyle meydana geldiğini ve insanların bu konuda gerçek manada hiçbir eylemin sahibi olmadığını kabul edenlere Cebriyye demişlerdir.¹⁷³

Sâlimî'nin bidat fırka olarak kabul ettiği mezheplerden dördüncüsüdür. Sâlimî'ye göre Cebriyye; iyilik yapmanın karşılığı sevap olmasına karşın kötülük yapmanın karşılığı ceza olmayacağına inanır. Çünkü iyi veya kötü olan bütün fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Dolayısıyla insanlar zihni ve fiili eylemlerinde özgür değil mecburdur. Bu nedenle iman etmeyen kâfirler ile günahkâr olanlar yapmış oldukları davranışlarından sorumlu olmadığı gibi mecbur kaldıkları için mağdurlardır.¹⁷⁴

Ayrıca Sâlimî bu başlık altında Mürcie'nin bir kısmını da bidat fırkalar içine dâhil etmektedir. Cebriyye ile birlikte bidat fırka olarak kabul ettiği kesimi yerilen Mürcie olarak tanımlamaktadır. Fakat övülen Mürcie'yi Cebriyye ile aynı kefeye koymaz. Nedeni ise kendisine göre övülen Mürcie, Peygamberin ve onun ashabının

¹⁷¹ İrfan Abdulhamid Fettah, "Cebriyye", *İslam Ansiklopedisi DİA* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2005), 205.

¹⁷² İbn Manzur, *Lisânu'l- Arab*, C.1, 536.

¹⁷³ Fettah, "Cebriyye", 205.

¹⁷⁴ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 353.

yolunu tutanlardır. Sâlimî bu görüşünün doğru olduğunu ispatlamak adına Peygamberlerin ve bazı sahabelerin kabul ettiği irca görüşleri olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁵ Misalen Kur'an'da Hz. İsa'dan kıssa olarak şöyle geçmektedir: “Eğer kendilerine azap edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphesiz sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.”¹⁷⁶ Burada söz konusu irca karşımıza çıkmaktadır.

Bundan kaynaklı Sâlimî, övülen Mürcie'nin, sahabinin kabul ettiği yol üzerinde olduğunu belirterek yerilen Mürcie'den ayrı olduğunu ifade etmektedir. Yerilen Mürcie'nin görüşlerine baktığımız zaman, günah işleyen birinin imanında eksilme olmayacağını ve bu kimselerin günahlarından dolayı azap görmeyeceği şeklindedir. Mürcie'yi iki şekilde ele alan Sâlimî'nin, bidat fırka olarak yerilen Mürcie'yi ele aldığı açıkça anlaşılmaktadır.¹⁷⁷

Cebriyye ve yerilen Mürcie'ye göre iyi ve kötü fark etmeksizin bütün fiillerin faili Allah olduğuna, kulun fiilin işleyip işlememesinde herhangi bir istiâatının bulunmadığına inanmaktadırlar. Yine bu mezhebe göre Allah, kendi fiilleri olmasına rağmen kulun işlemiş olduğu günahlardan dolayı cezalandırdığına ayrıca Allah sevgisinin zirveye çıktığı vakit kulluğun düşeceğine inanmaktadırlar. Sâlimî Cebriyye ve yerilen Mürcie'nin bu görüşlerinin küfrü gerektirdiğini, kıyası delil kabul etmemelerini de bidati gerektiğini belirtir.¹⁷⁸

2.4.2.5. Muattıla

Kelimenin köküne bakıldığında, kadınların ziynet eşyasını takmaması veya gerdanlığın bulunmaması anlamında kullanılan a-t-l (عطل)¹⁷⁹ kökünden türeyen tatil veyahut bu fiilleri yapan manasında olan muattıla sözlükte; hükmü olmayan, boş,

¹⁷⁵ Sadiker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 39. Ayrıca bu konuda icra kitaplarında da savunma konusu olmuştur. Zira Hasan b. Muhammed el-Hanefîyye'ye ait olduğuna dair geçen ve icra akidesinin en eski yazılı eseri olan Kitâbü'l-İrca'da ilk dönem nesillerin ahvalini ancak Allah'ın bilebileceğini anlatıldığı Taha 52. Ayeti: Mûsâ, “Onlar hakkındaki bilgi rabbimin katındaki bir kitaptadır; Rabbim ne yanılır ne unuttur” dedi, örnek verilir. Bkz.Kutlu, Sönmez, “İlk Mürciî Metinler ve Kitâbü'l-İrca”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37, 326.

¹⁷⁶ Maide 5/118.

¹⁷⁷ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 354.

¹⁷⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 355.

¹⁷⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l- Arab*, c.1, 453.

işlemeyen, işlemsiz, işsiz, tatil edilen, arıza veren gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁸⁰ Zemahşeri, Muattıla kelimesini şu şekilde tanımlar: Suyu olmakla beraber o suyu çıkartacak alet edevat olmasına rağmen bir kuyunun işlevsiz bırakılması, atıl duruma gelmesi veya sahiplerinin kaybolmasıyla birlikte terkedilmiş olması anlamına gelmektedir.¹⁸¹ Kur'an'da da sözlük manasında kullanılan Muattıla kelimesi Hac süresinde “*nice kullanılmaz kuyular*”¹⁸² şeklinde ifade edilmektedir.

Muattıla ilk dönemlerde Allah'ın zatını sıfatlarından soyutlayanlar için kullanılmaktaydı. Daha sonraları ise Allah'ın var olduğunu tanımayanlar, yaratıcının tabiat ile ilgili herhangi bir tasarrufu olmadığını ve taibatın varlığını bağımsız sürdürdüğünü söyleyenler için kullanılmıştır. Kaynaklar muattıla yerine ehl-i ta'til tabirini de kullanmıştır. Ta'til tabirini ilk kullanan Ca'd b. Dirhem olduğu kabul edilir. Farklı tanımlara rağmen genel manada bakıldığında Allah'ın sıfatlarını reddetmekle başlayan bu süreç, Allah'ın evren üzerindeki hâkimiyetinin kalmadığı ve evrenin yaratıcıdan bağımsız olduğunu ileri sürenler için de kullanıldığı görülmektedir.¹⁸³ Ayrıca farklı anlamları kullanmalarına rağmen yaratıcının varlığını ve sıfatlarını reddetmelerinden dolayı Felasife, Cehmiyye ve Mutezile de Muattıla olarak isimlendirildiği görülmektedir.¹⁸⁴

Sâlimî'nin ise bidat fırka olarak gördüğü mezheplerden beşincisidir. Sâlimî'ye göre Muattıla; varlık dediğimiz şeyin kendini, ismini, isim- varlık eşleşmesini, Allah'ın zat ve sıfatların varlığını ve nassı ihmal veya inkâr edenler için kullanılmaktadır. Ayrıca Sâlimî, Sofistlerin; İndiyye, İnadiyye ve La edriyye şeklindeki üç grubuyla birlikte Muattıla grubuna dahil olduğunu belirtmektedir. Nitekim varlığın inkârına gitmeleri ilahlık, kulluk, ahkam ve peygamberlik gibi varlıkları da inkâr ettiklerinin sonucuna varılır. Bu da küfrü gerektirir. Muattıla; varlığı, olayları ve bilgilerin doğruluğunu inkâr merkezinde tutmaktadır. Bu yaklaşım

¹⁸⁰ Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *İslam Ansiklopedisi DİA* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005), 330; İbrahim Halil Erdoğan, “Muattıla Düşüncesi ve Günümüze Yansımaları”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 2019, 6: 28.

¹⁸¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşeri, *Tefsîru'l-Keşşâf* (Beirut: Darü'l Kitâbü'l Arabî, 1984), c.3, 162.

¹⁸² Hac, 22/45.

¹⁸³ Sinanoğlu, “Muattıla”, 330.

¹⁸⁴ İlyas Çelebi, “Sıfatıyye”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2019), 504.

Allah'ın zatının ve sıfatlarının inkârı anlamına gelmektedir. Sâlimî bu görüşlerden dolayı bu mezhebi küfür ile nispet etmektedir.¹⁸⁵

2.4.2.6. Müşebbihe

Sözlükte; teşbih kökünden “benzetmek” anlamına gelen bu kelime, müşebbihhe kelimesiyle “benzetenler” anlamına gelmektedir. Terim manası ise Allah'ı mahlukata ya da mahlukatı Allah'a benzetenler veyahut bu sonuçları meydana geldiğini öne atan inançları benimseyenleri ifade etmektedir.¹⁸⁶ Şehristani ise Müşebbihe'yi Sıfatiyye fırkasının ikincisi olarak kabul etmektedir.¹⁸⁷ Ayrıca Müşebbihe'nin ortaya çıkış sebebine bakıldığında:

1) Teşbih konusu özellikle Yahudi inancından Müslümanlara İsrailiyat bilgileriyle gelmekte ve bazı hadis âlimleri tarafından kabul görüp Müşebbihe olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Şehristani, teşbihin kendilerinde tabiat haline gelmiş olan Yahudilerden de alındığını belirtmektedir. “Allah'ın gözleri rahatsız oldu, melekler kendisine ziyarette bulundular, Nuh tufanın etkisiyle gözlerinden hasta olacak kadar ağladı. Yer onun altında demir yükün çıkardığı gibi sesler çıkarır, yerin her tarafından dört parmak fazla gelmektedir.”¹⁸⁸ gibi sözler bu topluluğun ortaya çıkardığı asılsız bilgilerden bazılarıdır.

2) Cehmiyye ve Mutezilenin özellikle tenzih düşüncesinde aşırıya giderek ilahi sıfatları yok saymalarına karşı Ashabu'l Hâdis dediğimiz kesimden bir grubun ilahi sıfatları ispat etmeye çalışması sonucunda teşbihe yol açan ve zamanla sahih olup olmadığına bakmadan delil olarak kabul ettiği rivayetler ortaya çıkmıştır. Ayrıca nasların lafzi manada yorumlanması Müşebbihe'yi meydana getiren başlıca etkenlerden biri olarak zikredilmektedir.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 356-358; Sadıker, “Bidat Mezhepler ve İslam dışı Dinler”, 14: 2442.

¹⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *İslam Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989), 156.

¹⁸⁷ Muhammed ibn ‘Abd al-Karîm Şehristani, *El-Milel ve 'n-nihal: dinler, mezhepler ve felsefî sistemler tarihi: (Metin - çeviri)*, trc. Mustafa Öz, 1. baskı (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 130.

¹⁸⁸ Şehristani, *El-Milel ve 'n-nihal*, 132.

¹⁸⁹ Yavuz, “Akıl”, 156.

3) Aşırı Şia grubun, liderlerini yüceltme çabaları teşbih inancının yayılmasına yol açmıştır. Özellikle liderlerinin ilahi özellikler bulundurduğuna dair söylemler, bazen imamlardan birini ilaha, bazen de ilahı yaratılmışlardan birine benzetmeye yol açmaktaydı. Şehristani'ye göre bu kesim ifrat ve tefrit üzeredirler. Ayrıca bunların ortaya koymuş olduğu bu inanç Yahudi ve Hristiyan mezheplerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Yahudiler yaratıcıyı yaratılana, Hristiyanlar ise yaratılanı yaratana benzetmişlerdir. Bu da Şia'nın zihnine sirayet ettiği görünen bir vakıadır.¹⁹⁰

4) Bazı Sufi grupların liderlerini yüceltme ve ilahi vasıf yükleme çabası Müşebbihe'nin yayılışını hızlandıran etkenlerden biridir.¹⁹¹

Sâlimî'nin bidat fırka olarak gördüğü mezheplerden altıncısıdır. Sâlimî'ye göre bu mezheb naslarda bulunan antropomorfik kavramları, yaratıcıya uygun olup olmamasını incelemeyen direkt Allah'a çeşitli yakıştırmalarda bulunmuşlardır. Sâlimî, Müşebbihe'yi sıfatlar konusunda nassa aykırı davranmak ve yaratıcıya nispet edilmesinin caiz olmadığı sıfatları nispet ettikleri için küfrü gerektirdiğini belirtmektedir.¹⁹²

¹⁹⁰ Şehristani, *El-Milel ve'n-nihal*, 228; Yavuz, "Akıl", 156.

¹⁹¹ Yavuz, "Akıl", 156.

¹⁹² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 358-361; Sadıker, *Ebu Şekur es-Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 40.

III. BÖLÜM

Ebu Şekur es-Sâlimî'ye Göre Ebû'l-Hasan el-Eş'arî Özelinde Eş'arîlik

Ebu Şekur es-Sâlimî'nin eserine baktığımızda özellikle Ehli Sünnet ve Cemaat sınırını, Ebû Hanife ve takipçileriyle sınırlandırarak şekilde daraltıp Eş'arîyye mezhebini Ehli Sünnet'in dışında tutmaktadır. Bu durum eserinin önem kılan yönlerinden biridir. Yine Sâlimî sevad-ı azam âlimlerini sıralarken Eş'arîliğin amelde önde geleni olan Şafî'yi zikretmesine karşın itikad önderlerinden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi zikretmemesi dikkatlerden kaçmayan detaylardır.¹⁹³ Sâlimî, Eş'arîyye mezhebine mensup bir kimse ile yaptığı münazarayı belirtirken, o kimsenin abdest ve namaz gibi ameli konular hakkındaki eleştirilerine karşılık Eş'arîyye mezhebinin itikadi noktada yanlış gördüğü görüşleri dile getirip tartışmayı farklı bir yöne çekmesi yaşadıkları dönemde Şafî-Hanefî ayrışmasıyla Eş'arîyye-Mâtürîdî ayrışmasının iç içe olduğunu göstermektedir.¹⁹⁴ Dahası Sâlimî'nin bu tutumu özelde Eş'arî, genelde ise Eş'arîyye mezhebinin fiili sıfatlar ile tekvin sıfatı hakkındaki görüşlerine yönelik eleştirilerini tekfire varacak derecede ileri götürmüştür.¹⁹⁵

Öte yandan Sâlimî'nin sevad-ı azzam içerisinde Şafî'yi zikredip Eş'arî'yi zikretmemesi, Eş'arîyye mezhebinin imamı olarak Şafî'yi kabul etmiştir, şeklinde yapılan değerlendirme pek sağlıklı bir çıkarım değildir. Zira Eş'arîlik bağımsız bir ekol

¹⁹³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 335-336.

¹⁹⁴ Eserde şu şekilde geçmektedir: Muhtedi Ebu Şekur es-Sâlimî şöyle dedi: Bir Eş'ari ile karşılaştım ve bana şöyle dedi; Abdest, namaz bir oluğun başında oturup yüzünüzü, dirseklerinizi, başlarınızı ve ayaklarınızı yıkanmanızdır. Sonra güvercin oturduğunuz yerde üzerinize pisler sonra kalkıp farsça Allahuekber deyip farsça birkaç ayet okursunuz. Ondan sonra rükû, secde edersiniz. Kaide-i ahirde oturup yellenirsiniz. İşte sizin ibadetiniz böyledir. Sizin bu durumunuz Ebû Hanife(ra) ve ahabına bir hakarettir. Ben de ona şöyle cevap verdim: Siz Allah Teala'nın yaratıklarını yaratmadan önce yaratıcı ve rızık verici değildir diye inanıyorsunuz. Sizin inancınıza göre Allah şu anda ne bağışlayıcıdır ne cezalandırıcıdır. Peygamber şu an yok, vahiy gelmeden önce peygamber olmadığı gibi vahiy bittikten sonra da peygamber değildi. Günah işleyen müminden imanı eksilir, diyorsunuz. Bütün bu söylenenler aptallıktan başka bir şey değildir. Bu konuda biz Allah'a sığınırız. Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 126; Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", 251.

¹⁹⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 122, 124, 137; Sadıker, "Bidat Mezhepler ve İslam dışı Dinler", 2437.

hüviyetini sürdürmekteydi. Nitekim eserinin birçok yerinde Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin, Eş'arîyye mezhebiyle birlikte anıldığı görülmektedir.¹⁹⁶ Sâlimî'nin sevad-ı azzam içerisinde Şafî'yi zikretmesi şu şekilde açıklanabilir: Kendisi, Ebû Hanîfe'ye karşı sıkı bir bağlılığı olduğu için ondan eğitim alan kişilere de ılımlı bir yaklaşım sergilemiş olabilir. Nitekim Şafî, Hanefî geleneği âlimlerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den eğitim almıştır.¹⁹⁷ Bundan dolayı Sâlimî, İmam Şafî'den bahsederken çoğu yerde “Allah merhamet eylesin” şeklinde hayır duada bulunmuş, kendine aykırı gördüğü görüşlerinden dolayı ise sadece eleştirmekle yetinmiştir.¹⁹⁸

Daha öncede ifade edildiği gibi Sâlimî'nin kaleme aldığı bu eser Hanefî/Mâtürîdî gelenek içerisinde Eş'arîyye'yi açık biçimde muhalif olarak bahseden ilk metindir.¹⁹⁹ Sâlimî'nin bu denli Eş'arîyye mezhebine karşı tutumunun altında yatan nedenlere baktığımızda kuvvetle muhtemel olasılıklar şu şekilde sıralanabilir:

- 1) Sâlimî'nin Eş'arî'ye bu denli olumsuz tavır sergilemesindeki neden tekvin ve fiili sıfatlar hakkındaki görüşleri olabilir. Çünkü Sâlimî, Eş'arî'leri fiili sıfatları hâdis olarak görmesinden dolayı eleştiri yapmanın ötesinde tekfire varacak söylemlerde bulunmuştur.²⁰⁰
- 2) Sâlimî Karahanlılar'ın hakimiyeti altında yaşamıştır. Devletin 1046 yılında Doğu ve Batı Karahanlı Devleti şeklinde bölünmesi Sâlimî'nin 460/1068 yılı dolaylarında vefat ettiği hesaba katıldığında bu ayrışmanın onun hayatta olduğu dönemde gerçekleştiğini göstermektedir. Karahanlı döneminde Hanefiler desteklenmekteydi. Öyle ki Batı Karahanlı Devleti'nin en parlak dönemi olan Tamgaç Han İbrahim Semerkant'ta 1066 yılında kendi adını taşıdığı bir medrese kurmuş ve hocalarının Hanefî olmasını zorunlu kılmıştır.²⁰¹ Aynı dönemde Selçuklu Devleti yönetiminde etkin rol oynayan Tuğrul Bey ve Alparslan'ın kudretli veziri olan Ebu Nasr Mansur b.

¹⁹⁶ Sadıker, “Bidat Mezhepler ve İslam dışı Dinler”, 14: 2436-2437.

¹⁹⁷ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 28.

¹⁹⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 308, 310.

¹⁹⁹ Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhid 'ine Dair Notlar”, 38: 250; Sadıker, “Bidat Mezhepler ve İslam dışı Dinler”, 14: 2437.

²⁰⁰ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 122-123,124,137; Sadıker, *Ebu Şekur es-Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 28.

²⁰¹ Abdullah Demir, *Ebû İshak es- Saffâr'ın kelâm yöntemi* .(İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 46.

Muahmmmed el- Kündürî Mutezile mezhebine mensup ve Eş'arîlere karşı şiddetli muhalefetiyle nam salmış biriydi. Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî ve İmâmu'l Haremeyn Ebu'l-Meâli el-Cüveynî gibi âlimler, Kündürî'nin baskılarına karşı daha fazla dayanmayıp Hicaz bölgesine yerleşmeleri yaşanan baskının şiddetini gözler önüne sermektedir.²⁰² Bu olay Semerkant ve yakın bölgelerde Eş'arîlere karşı olumsuz bir tavır takındığını göstermektedir. Bu nedenle Sâlimî yaşamış olduğu dönemde Eş'arîlere karşı olumsuz havanın etkisiyle Eş'arî'ye ve görüşlerine karşı sert tavır göstermiştir. Bu olay yaşanan dönemin teo-politik ortamın etkili olduğu göstermektedir.²⁰³

- 3) Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Hanîfe'yi Ehli Sünnet'in içine almayıp onu Mürchie'ye mensup olan bir âlim olarak kabul etmekteydi.²⁰⁴ Sâlimî'nin Ebu Hanefî'nin sıkı bir takipçisi olması hasebiyle Eş'arî karşıtlığında bulunma sebeplerinden biri olarak açıklanabilir.²⁰⁵
- 4) İmam Eş'arî'nin geçmişte Mutezile'den dönmesi konusunda iddia edildiği gibi samimi olup olmadığı hususunda şüphede kalan bir kesim Ashâbu'l-Hâdis uleması mevcuttu.²⁰⁶ Bu konuda Sâlimî'nin eserinde nas ağırlıklı görüş belirtmesi, acaba Sâlimî ilk dönem Hanefi-Mâtürîdî gelenekte kelimadan ziyade fıkıh-hadis ağırlıklı bir yaklaşım izlemiş olup kelamda ekol olarak bilinen Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi sert eleştirmesi aynı şekilde Hanefi ekolünde kelamın reisi olan Mâtürîdî'yi ismen zikretmemesi bu düşünceden kaynaklı olabilir mi diye akla gelebilir. Ancak eserin genel muhtevasına baktığımız zaman Sâlimî “meşâyihu Buhârâ”²⁰⁷ ya da

²⁰² Abdülkerim Özaydınlı, “Kündürî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2002), 26: 554-555.

²⁰³ Mustafa Aykaç, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 2019, 6: 200, Trabzon İlahiyat Dergisi.

²⁰⁴ Ebû'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, 3. Bs (Wiesbaden: Franz Steins, 1980), 138.

²⁰⁵ Aykaç, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri”, 6: 201.

²⁰⁶ Ümit Toru, “Teşekkül Sürecinde Diğer Mezhep Mensuplarının İmam Eş'ari Ve Eş'arîlik Algısı”, *Mezhepler Araştırmaları Dergisi*, 2019, 61.

²⁰⁷ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 140.

“ashâbü’z-zevâhir”²⁰⁸ şeklinde belirttiği kelama karşı tavır sergileyen fakih Hanefiler’i bazı konularda eleştirmesi kelama karşıt düşüncede olmadığını gösterir niteliktedir. Aynı şekilde İmam Mâtürîdî’nin neden eserinde ismen zikredilmediğini tezimizin ikinci bölümünde izah etmiştik.

Verilen bu dört olasılıkla birlikte konuyu toparlayacak olursak, özellikle Maverâünnehir’deki siyasi ve sosyokültürel şartlar dikkate alındığında Sâlimî’nin düşünce dünyası okunulabilir. Nitekim Abbasiler, Samaniler ve Batı Karahanlı dönemlerinde Hanefî mezhebin devlet tarafından desteklendiğini ve Ebû Hanîfe’nin görüş dünyası halkın itikadi ve fihhi anlayışlarıyla örtüşmesi, Hanefiliği üstün bir mezhep olmasını kolaylaştırmıştır. Bununla beraber kendilerine karşı müdafaa edilecek Eş’arîyye, Mutezile ve İsmailiyye fırkaları bölgede hakimiyeti elinde bulunduran Samani, Batı Karahanlı ve Selçuklu yöneticilerin siyasi, ilmi ve askeri önlemleri neticesinde belli bir vakit takipçi bulamamışlardır. Ancak zamanla Selçuklu Devletinde vezirlik makamında Kündürî’den sonra başa geçen Nizamülmülk, kendisinden önceki yönetimin Eş’arîyye mezhebine karşı gösterdiği baskısının tam tersi bir anlayışla karşılık vermiş ve kendi ismiyle Nizamiye Medresesi kurmuştur. Medresenin başına da Şafii-Eş’arî hocaları görevlendirmiştir. Ayrıca Selçuklu yönetimin Eş’arîlik anlayışına göstermiş olduğu ekonomi ve siyasi destek, çoğunluğu Sufilerden oluşan topluluğun çalışmalarıyla Maverâünnehir’de gücünü ve yaygınlığını artırmıştır.²⁰⁹

İki ekol liderlerinin vefatından yarım asır sonra tekvin konusunda tartışmalar başlamış olsa da²¹⁰ asıl sebep, Batı Karahanlı Devleti Selçuklu Devletini düşman olarak benimsemekte, bunun mukabilinde de Selçuklu bünyesinde yayılım gösteren Eş’arîleri de tehdit olarak görmekteydi.²¹¹ Bu minvalde bakıldığında Batı Karahanlı Devleti döneminde Hanefî âlimlerinin etkinliği, idarecilerden bir kısmın Hanefiliği benimsemesi ve onları desteklemesi, İsmaili gibi gruplara karşı yapılan mücadelelerde Hanefî ulemasından faydalanması, Sâlimî’nin iktidarla ilişki içinde olduğunu

²⁰⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 339.

²⁰⁹ Demir, *Saffâr’ın kelâm yöntemi*, 44.

²¹⁰ Ebu’l-Muîn Neseî, *Tabsiratü’l-Edille fi Usûli’-d-Dîn* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2011), c.1,406.

²¹¹ Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 72-111.

göstermektedir.²¹² Nasıl ki Sâlimî, Batı Karahanlı Devleti nazarında tehdit olarak görülen İsmaililere karşı durduysa aynı şekilde devletin tehdit olarak gördüğü Eş'arîyye'ye karşı da durmuştur, denilebilir.²¹³

Sâlimî'nin muasırı olan Ebü'l Yüsr el-Pezdevi ve Ebü'l Mûin en- Nesefî gibi Hanefî-Mâtürîdî kelamcılarının naklettiği bilgilerden anlaşılacağı üzere, bu dönemde Eş'arîyye ve Hanefî-Mâtürîdî görüşündeki tartışmalar tekvin sıfatı konusunda belirginleştiği görülmektedir.²¹⁴ Nesefî bu konuda kendilerini Eş'arîlerden ayrı konumlandırmak adına onları "muhaliflerimiz" olarak adlandırmaktadır.²¹⁵ Bu dönemde Şafî-Eş'arî âlimler; Hanefîleri, tekvin sıfatıyla bağlantı kurarak alemin kademini savunan felsefeciler ile dini buyrukların önemsizliğini vurgulamakla itham edilen Mürcîlerle ilişkilendirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Aynı şekilde etki-tepki neticesinde Hanefî-Mâtürîdîler ise Şafî-Eş'arî'leri, ilahi sıfatlar hakkındaki görüşlerinden dolayı Haşviyye olarak itham etmektedir.²¹⁶

Bu dönemde kelam ilmini kullanan Sâlimî gibi Hanefî âlimlerin, kendilerine yöneltile ithamlar karşısında savunma durumuna geçmeleri kelam ilminin yeniden canlanmasına yol açmış olabilir. Zira İmam Mâtürîdî'nin vefatından sonra Hanefî ekolde sekteye uğrayan kelam ilmi, karşı taraftan gelen ithamlar neticesinde Sâlimî'nin muasırı olan Ebü'l Yüsr el-Pezdevi, Ebü'l Muîn en- Nesefî gibi âlimlerin kelam ilminin tekrar canlanmasına olanak sağlamıştır.²¹⁷

Yine Batı Karahanlı Devleti döneminde meydana gelen bu tartışmalara, Buhara'da bulunan Hanefî fakihî Muhammed el-Hasiri; Şafî-Eş'arîler'den bir kesimin, Hanefîleri küçük görme ve aşağılamak amacıyla Mürcie olarak adlandırdığını ifade etmektedir.²¹⁸ Bu ve buna benzer aşağılanma ve ithamlar neticesinde Sâlimî,

²¹² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 331-333.

²¹³ Ümit, "Ebü Şekür es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri", 1: 334.

²¹⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c.1, 406; Ebü'l Yüsr Pezdevi, *Usûlüddin* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015), act 259.

²¹⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 160,400,406.

²¹⁶ Demir, *Saffâr'ın kelâm yöntemi*, 45.

²¹⁷ Toru, "İmam Eş'ari Ve Eş'arîlik Algısı", 60.

²¹⁸ Demir, *Saffâr'ın kelâm yöntemi*, 45-46.

Eş'arîlerin fiili sıfatlar ve tekvin konusundaki görüşlerinden dolayı tekfire varan söylemlerde bulunmuştur, denilebilir.²¹⁹

Başka bir ifadeyle Sâlimî, Batı Karahanlı Devleti nazarında tehdit olarak görülen, Ebû Hanîfe'yi Mürcie'ye mensup ve Ehli Sünnet dışı bir âlim olarak gören Eş'arîyye mezhebine –kendisinin de sıkı bir Ebû Hanîfe taraftarı olduğunu da hesaba katıldığında— karşı olmasında yatan nedenin de kendisinden rövanş alma isteği olduğu düşünülebilir.²²⁰

Şimdi Sâlimî'nin özelde Eş'arî, genelde Eş'arîyye mezhebi hakkında eleştiride bulunduğu konuları önem sırasına uygun başlıklar halinde ele alınacaktır.

3.1. Zat ve Sıfatlar

3.1.1. Sıfatların Tasnifi

Sâlimî'nin sıfatları ele alış biçimi genelde mezheplerin veya şahısların üzerinde ihtilafa düştüğü konular hakkında olmuştur. Dolayısıyla Sâlimî bu konuda özellikle mezheplerin veya şahısların üzerinde durduğu zati ile fiili sıfatların ayrımı, sıfatların kıdemi meselesi, yaratma hadisesinin ezeliyeti, semi, basar, ilim, irade, adalet ve fazıl, tekvin ve mükkevven ayrımı, müteşabih ayetler gibi ihtilafa açık konular hakkında durmuştur.²²¹

Âlimler sıfatları birden çok sınıflandırmaya tabi tutmuşlardır. Öyle ki bu şekildeki ilk ayrım Ebû Hanîfe'de karşımıza çıkmaktadır. Kendisi, Zati sıfatlar ve Fiili sıfatlar olmak üzere iki üst başlık belirleyip bu sıfatların ezeli olduğunu belirtmiştir.²²² Eş'arî ise sıfatları iki gruba ayırmıştır. Bu sıfatların ilkinin nefsi sıfat, diğerini ise manevi sıfat şeklinde ikiye ayırmaktadır.²²³ Bunlar farklı bakış açılarına göre tasnif edilmiş olsa da genelde selbi-zati, subuti ve fiili sıfatlar şeklinde sınıflandırılmıştır.

²¹⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 122-123,124,137.

²²⁰ Aykaç, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri", 6: 201.

²²¹ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 148.

²²² Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Â'zam'ın beş eseri*, trc. Mustafa Öz, 11. baskı (İstanbul: IFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 70.

²²³ Sıfatların tasnifi konusunda geniş bilgi için bkz: Fatih Kurt, "Kelam İlmindeki Sıfat Tasniferine İlişkin Bir Değerlendirme", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2019, 621.

Sâlimî'nin de bu konuda Ebu Hanife'nin sıkı bir takipçisi olması hasebiyle sıfatları zati ve fiili olmak üzere sınıflandırmıştır.

Sâlimî, Eş'arî tarafından yedi olarak zikredilen zati sıfatlara kıdem sıfatı da ekleyerek onun adına genel bilinen tasnifin dışına çıkmış, bu şekilde yedi olan zati sıfatın sekiz olduğunu beyan etmiştir. Yani Sâlimî aslında Eş'arînin hayat, ilim, kudret, kelim, basar, semi ve irade şeklinde taksim edilen yedi zati sıfatlara ek olarak selbi sıfatlardan kabul edilen kıdem sıfatını da ekleyerek sekize çıkartmıştır. Sadıker'e göre Eş'arî'nin zati sıfatları açıklarken ortaya koyduğu tavır etkili olmuştur. Eş'arî yedi zati sıfatı belirttikten sonra hemen ardından bu sıfatların hâdis olmadığını belirtmek adına yaratılmışların sıfatlarına benzemediğini söylemektedir. Ayrıca bu sıfatların kadîm olduğunu belirtmekte, fiili sıfatlarda bulunmadığını kabul ettiği kıdem sıfatını da zati sıfatlarda yer aldığını ortaya koymaktadır.²²⁴ Sâlimî de Eş'arî'nin benimsemiş olduğu metot çerçevesinde zati sıfatların kadimliğini ortaya çıkartmak adına sayılan yedi sıfatın ardından kidedemi de ayrıca zikretmektedir.

Sâlimî'nin Eş'arî'ye ithafen zati sıfatların sayısını sekize çıkartması lafzi bir hususdur.²²⁵ Bu durum zati sıfatların kadim olduğunu ileri sürmekten başka, Eş'arî'nin kabul görülen sıfat anlayışının bir etkisi yoktur. Ancak bu olay Sâlimî için konuyu incelemek adına önem arz eden bir durumdur. Çünkü Sâlimî bu konuyla Eş'arî'nin zati sıfatlardan ziyade fiili sıfatları hâdis olarak kabul ettiğini ortaya koymak adına eleştiriye zemin açmış olacaktır.²²⁶

Sâlimî'nin açıklamalarına göre Eş'arî, zati sıfatların haricinde kalan ilim ve kudret sıfatların içerdiği bütün vasıfları kudret sıfatının bünyesinde toplamakta ve bunların hâdis olduğunu beyan etmektedir. Keramiyye'nin diğer bir kolu olan Mütekaşşife de bu konuda benzer bir görüş belirtmektedir. Onlar; hayat, ilim, kudret, basar ve semiyi

²²⁴ Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Seğr bi Babi'l-Ebvab* (Medine: Imadetü'l Bahsi'l-İslam, 1413), 121-122.

²²⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 122.

²²⁶ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 149.

zati sıfatlar olarak kabul edip, bunların haricinde kalanları ise na't²²⁷ olarak isimlendirip ve bunları hâdis olarak kabul etmektedir.²²⁸

3.1.2. Fiili Sıfatlar Meselesi

Fiilî sıfatlar yaratmak veya yaratmamak, rızık vermek veya vermemek, azap etmek veya etmemek gibi olumlu veya olumsuz olarak Allah hakkında kullanılabilen fiillerdir.

Ayrıca “Allah’ın tezatlarıyla vasıflanmasını mümkün kılan sıfatlar” şeklinde tanımlanmaktadır.²²⁹ Bu sıfatları belli ölçüde sayılandırmak mümkün değildir. Fakat kaynaklar hem dünya hem de ahiret ile ilgili olan yaratma, öldürme, rızık, sevap ve ceza verme gibi sıfatları örnek vermiştir.

Fiili sıfatların kevn olması hasebiyle araz olarak sayılmaları ve sonucunun hâdis olarak gerçekleşmesi tartışmalara konu olmuştur. Bu konuda Eş’arîlerin fiili sıfatları hâdis olarak kabul etmesine karşın Hanefi-Mâtürîdîler’in kadim olarak kabul etmesi her iki ekolün bu konuda tartışmaya zemin hazırlamıştır.

Eş’arîlere göre fiili sıfatlar yaratıcıdan yaratılana nispetle akılda meydana gelen öznel ve göreceli bir durum olduğu için hâdis olarak kabul edilir. Yani Allah’ın zatından olmayıp sonradan olan vasıflardır. Başka bir ifadeyle bu sıfatlar; halk fiilinden türediği için halık, rızık fiilinden türediği için rızık gibi kendi varlığın dışında başka bir kelime ile mana bulduğundan dolayı hâdis olarak kabul edilir.²³⁰ Bu sıfatlar

²²⁷ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 90.

²²⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 122-123.

²²⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd* (Beyrut, 1985), 42; Hikmet Yağlı Mavil, “Kelami Bir Problem Olarak Fiili Sıfatlar”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi*, 2015, act 3: 176.

²³⁰ Ebû İshak İbrâhim b. İbrâhim Lekkânî, *Şerhu cevheri't-tevhîd* (Mısır, 1955), 119.

olumsuz kullanıldığı takdirde Allah için bir noksanlık gerektirmez²³¹ ve Allah fiillerinden türetilen bu adlarla da nitelendirilemez.²³²

Sâlimî, Allah'ın fiili sıfatlarını hâdis iddiasında bulunan grup ve şahısların iddiasını muhal görmekte ve hâdis dediklerinden dolayı küfür ile itham etmektedir. Çünkü söz konusu iddianın temeline bakıldığında, fiil işlemeden önce eksik, işlendikten sonra eksiksiz olan kâmil sıfatı barındıran bir Allah tasavvuru bulunmaktadır. O zaman bu yaklaşıma göre Allah mahlukatı yaratmadan evvel yaratma, diriltmeden evvel ihya, öldürmeden evvel öldürme, rızık vermeden evvel rızık verme sıfatlarına muktedir olmaması gerekirdi.²³³

Fiili sıfatları hâdis olarak kabul etmeyi muhal gören Sâlimî'ye göre Allah bir halden başka bir hale geçen değildir. Onun mahlûkatı yarattıktan sonra sahip olduğu sıfatların hepsi aslında yaratmadan evvel de vardı. Başka bir deyişle Allah yaratırken hangi sıfatlara sahip ise yaratmadan evvel de o sıfatlar kendisinde vardır. Çünkü fiili sıfatların hâdis olduğunun kabul edilmesi, Allah'ın mahlukatı yaratmadan önce yaratıcı olmamasını, kullar olmadan önce İlah olmamasını, görülen şeylerin olmamasından önce gören olmamasını, bilinen şeyler olmadan önce alim olmamasını gerektirir. Sâlimî'ye göre bütün bu iddialar ulûhiyet vasfını düşürdüğü için küfürdür.²³⁴

Fiili sıfatların hâdis olduğunu iddia edenler, gerçekleştirmeyen fiillerle nitelenenin doğru olmadığı varsayımından yola çıkarak böyle bir görüş öne sürerler. Ancak Sâlimî, bilmemek ile bilip de onu gerçekleştirmemek arasında fark olduğunu söyler. Kendisinin beyanıyla fiili ne şekilde ve nasıl yapılabileceğine dair bir bilgisi olmayan birine, fiilin ismi ve sıfatı verilemez. Ancak fiilin yapılışını bilen ama yerine getirmeyen birine fiilin sıfatı ve ismi verilir. Sâlimî konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak adına örnekte bulunur. Misal; insanlar arasında dikiş dikme konusunda maharet sahibi olan kimselere elbiseyi dikmeden önce de terzi deniliyorsa, ilahi ilim

²³¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 133.

²³² Mavil, "Fiili Sıfatlar", 3: 182.

²³³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 123; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 149.

²³⁴ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 124-125.

ve kudret sahibi olan Allah'ın yaratma ve rızık verme fiilleri ortaya çıkmadan evvel de bu fiilleri yerine getirmeye muktedir olduğu için Halik ve Rezzak denilebilir.²³⁵

Aslında Eş'arîler ve Hanefî-Mâtürîdîler arasında ihtilafı olan fiili sıfatlar lafzi bir ayrılıktan öteye gitmemiştir. Misalen Şaffî mezhebinin önemli alimlerinden olan Subki, yaşanan bu ihtilafın tekfir veya bidatçılık ile ithamı gerektirmeyecek bir durum olduğunu ifade eder. Çünkü fiili sıfatların varlığının ortaya konmasında veya yokluğunun söylenmesinde Allah için bir noksanlık söz konusu değildir.²³⁶ Aynı şekilde Ali el-Kari ve Gazali'ye göre fiili sıfat konusundaki tartışmalar dinin özünde olmayıp lafzi bir ihtilaftan ibarettir.²³⁷

Sâlimî eserinde hayır ve şerri dilemek ve yaratmak Allah'a ait olduğuna yönelik nakli bir delile yer verirken önemli bir detay gözden kaçmamıştır. Rivayet Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer arasında hayır ve şerrin kime ait olduğu yönündedir. Tartışmanın sonunda bir neticeye varamayan Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer, hakem olması için Peygamberimize varmışlar. Kendisi, “hayır Allah'tan, şer ise kuldandır” diyen Hz. Ömer yerine, “hayır da şer de Allah'tandır” diyen Hz. Ebubekir'i onaylamıştır.²³⁸ Bu rivayette dikkat edilecek nokta Hz. Peygamber'in hayrın ve şerrin yaratıcı Allah olduğunu belirttiikten sonra, şerrin kuldandığını belirten Hz. Ömer'e de müsamahakâr bir yaklaşımla karşılık verdiği görülür. Yani böylesine hayati bir konu karşısında Hz. Peygamber tekfiri bırakın hiçbir şekilde kendisini üzecek bir söylemde bulunmazken bize bu rivayeti paylaşan Sâlimî'nin fiili sıfatlar konusunda farklı düşündüğü için Eş'arî'yi tekfiri varacak şekilde eleştiride bulunması önemli bir detaydır.²³⁹

Sâlimî, fiili sıfatları hâdis gören Eş'arîyye'ye bu denli sert çıkışması dikkat arz eden bir durumdur. Zira Eş'arîyye'nin hâdis olarak telakki ettiği fiili sıfatlar az önce belirttiğimiz gibi dinin özünde olmayan lafzi tartışmanın bir neticesidir. Fakat

²³⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 125.

²³⁶ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Subki, *es-Seyfu'l-meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, trc. Saim Yeprem İstanbul: IFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000, 61,78.

²³⁷ Mavil, “Fiili Sıfatlar”, 3: 177.

²³⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 130-131.

²³⁹ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 153.

Sâlimî'nin tekfire varan bu çıkışının altında yatan neden, bulunduğu dönemde Eş'ârîyye mezhebinin tehdit olarak görülmesidir. Zira müntesibi olduğu Batı Karahanlı Devleti Eş'ârîyye mezhebini tehdit olarak görüyor ve bu konuda mücadele edilmesi gerektiğini savunuyordu.²⁴⁰ Ayrıca İmam el-Eş'ârî'nin Ebû Hanîfe'yi Mürchie olarak görmesi,²⁴¹ yukarıda ifade ettiğimiz gibi Ebû Hanîfe'nin sıkı bir takipçisi olan Sâlimî'yi karşı tarafı eleştirmesinde etkili olduğu söylenebilir.

3.1.2.1. Tekvin

İhtilaf edilen konulardan birisi ise tekvin-mükevven konusudur. Aslında konunun temeli Allah'ın halk, inşa, ibda, terzik gibi fiili sıfatların hâdis olup olmamasıyla alakalıdır. Tekvin dediğimiz şey fiili sıfatları kapsayan bir kavramdır. Nitekim tekvin halka bağlanınca tahlik, rızka bağlanınca terzik, ölüme bağlanınca imate, hayata bağlanınca ihya gibi isimler almaktadır.²⁴²

Eş'ârîyye, tekvin sıfatını hâdis kategorisinde değerlendirmesi aslında onların yaratma eylemini tekvin sıfatıyla değil de kudret sıfatıyla açıklamasından kaynaklıdır. Nitekim kendilerine göre icat etmek, yaratma ve bil-fiil varlık sahasına getirmek, Allah'ın kudret sıfatıyla meydana gelmektedir.²⁴³ Başka bir ifadeyle Eş'ârîyye mezhebi, tekvin sıfatını kudret sıfatının bünyesinde kabul etmiş ve onu kudret sıfatının mahlukatı gören yüzü olarak sayıp mükevven ile birlikte hâdis olarak değerlendirmiştir.²⁴⁴

Sâlimî'nin beyanıyla; İmam Eş'ârî ve Kerramiyye mezhebine göre tekvin yani yaratma fiili yaratıcıdan çıkıp mahlukata hulûl etmektedir. Tekvin sıfatı ezeli olarak kabul görüldüğünde hulûl ettiği için mahlukatın da ezeli olması icab eder. Bu durum muhaldir. Bu nedenle mahlukatın ezeli olmasının imkansızlığı, onlara hulûl eden tekvinin hâdis olmasını gerektirir.²⁴⁵

²⁴⁰ Aykaç, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri", 6: 200.

²⁴¹ Eş'ârî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, 138.

²⁴² Kemaleddin İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi İlmi'l-Kelâm* (Mısır: el-Matbaatü'l-Mahmudiyye, t.y.), 38-39.

²⁴³ Abdurrahim bin Ali bin Müeyyed Şeyhizâde, *Nazmu'l-ferâid ve cem'ul-fevâid* (Mısır, t.y.), 17.

²⁴⁴ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 156.

²⁴⁵ Ebu Şekur es-Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 136-137.

Tekvin ve Mükévvenî aynı şey görüp ve her ikisinin mahlûkata bakan yüzü olarak gören Eş'arîyye ikisini de hâdis olarak görmektedir. Sâlimî'nin Ehli Sünnet ve Cemaat olarak ifade ettiği Hanefî mezhebine göre ise tekvin mükévvenin fiili, mükévven ise tekvinin tesir ettiği şeydir. Başka bir ifadeyle tekvin yaratıcıya bağlı olup ayrılmayan ve yaratılana da hulûl etmeyen bir sıfattır. Özne ile eylemin gerçekleşme esnasında yaşanan ilişki, onları her konuda ortak yapmaz. Bu nedenle tekvin sıfatı yaratıcının bir fiili olup ezeldir. Mükévven dediğimiz şey ise tekvin sıfatının sonucu, yansıması ve hâdistir. Dolayısıyla tekvin mükévven'den farklı bir şeydir.²⁴⁶

Eş'arî, Allah'ın zatı ile fiilleri arasında bir ayrıma gitmektedir. Kendisi Allah zat olarak sürekli var olmasına karşın fiillerinin yok olmasının düşünülebileceğini belirtir.²⁴⁷

Eş'arî, tekvin sıfatının görevini ilim, kudret ve irade sıfatına yüklemekte ve ona göre Allah, ezelde yaratıcı olarak değil de sadece kudret ve ilim sıfatlarının var olmasıyla yaratmaya muktedir olmakla nitelendirilebilir. Eş'arî'nin "Gerçekte yaratıcı Allah Teâlâ olunca yaratmada O'na bir başkası ortak olamaz. O'nun en özel vasfı yaratma kudretidir"²⁴⁸ mealindeki sözüne bakıldığında yaratma eylemi tekvin sıfatıyla değil de kudret sıfatıyla meydana geldiği düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır.²⁴⁹

Sâlimî, tekvin-mükévven konusunda İmam Eş'arî'yi Ehli sünnet içerisinde saymamıştır. Çünkü ona göre, Eş'arî'nin hulûl anlayışı yaratıcıyı hâdis olarak vasıflanmasına ya da yaratılmış olanları ezeli yapmaya götürdüğünü belirtmiş ve bu düşünce tarzının küfre sebep olacağını beyan etmiştir.²⁵⁰ Sâlimî'nin muasırı olan Pezdevî'de bu konuda Eş'arî'nin en hatalı görüşün fiili sıfatlar olduğunu belirtmekte ve onun bu konu hakkında birçok eseri kaleme aldığını ifade etmektedir. Bu görüşlerinden dolayı Mâtürîdî'yi İmam Eş'arî'den fazilet bakımından daha üstün bulmaktadır.²⁵¹

²⁴⁶ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 136-137.

²⁴⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut, 1987), 268.

²⁴⁸ Şehristani, *El-Milel ve'n-nihal*, 91.

²⁴⁹ Ebû'l Yüsr Pezdevî, *Ehli Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük (Kayıhan Yayınevi, 1980), 101.

²⁵⁰ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 137.

²⁵¹ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akâidi*, 101.

3.1.3. İsim-Müsemma Meselesi

Sözlükte “ism” varlıklara verilen ad, “müsemma” ise adlandırılan varlık manasına gelmektedir. İsim, cevher ve araz türünden bütün nesne ve manaları içine alan lafızdır diye tanımlanır. Bununla birlikte Kur’an’da geçen “*Âdem’e bütün isimleri öğretti*”²⁵² ayetiyle cevher ve arazların hepsinin isimlerini kapsadığını göstermektedir. İsimlendirilen şeyler nesne olabileceği gibi zihni bir varlık da olabilir.²⁵³

Eş’arîler ve Hanefî-Mâtürîdîler arasında yaşanan ayrımların bir diğeri ise isimlerin de sıfatlar gibi sınıflandırılma durumudur. Sâlimî, Eş’arîlerin sıfatları zat, sıfat ve fiili olarak ayırdıkları gibi isimleri de ayırdıklarını söyler. O halde Allah’ın zat, sıfat ve fiile dönük üç farklı isim sınıflandırması vardır. Ayrıca Eş’arîler, zata yönelik olan isimleri kadîm bulup isim müsemma bir olarak kabul eder. Sıfata yönelik isimleri kadîm olarak görüp isim müsemmadan ne aynı ne de gayrı olarak kabul eder. Fiile yönelik isimleri ise hâdis olarak görüp isim müsemmadan ayrı olarak kabul ederler.²⁵⁴

Bu konu itibarıyla Hanefî-Mâtürîdîleri Ehli Sünnetin içine alan ve Eş’arîler’i Ehli Sünnetin dışında konumlandıran Sâlimî’ye göre, isimlerde ayırım caiz görülmez. Allah’ın isimleri birdir, tamamı kadîm ve ezelidir. Sıfatlar da olduğu gibi isimlerin de muhdes olduğunu söylemek caiz değildir. Ayrıca isimler ne zatının aynısı ne de gayrisidir. Zira isimler eğer zatının aynısı olursa birden çok ilahın varlığından bahsedilmiş olacaktır. Çünkü her ne kadar isimler sayıca çokluk ifade etmeseler de bireyin zihin dünyasında hükmi bir sayılanıma neden olabilir. İkincisi ismin açıklanmasıyla zatı ağızlarımızda yerleştirmiş oluruz ki bu da muhal bir durumdur. Bu nedenle isimler zatın aynısı olmadığı kadar gayrı da değildir. Nitekim öyle olursa bu sefer hiç kimsenin imanı geçerlilik kazanmaz. Çünkü bu şekilde yapılan iman, isim sahibi zata değil de ismin kendisine edilmiş olur. Misalen bu bağlamda adı Muhammed olan kimse zat değil de bir peygamber olması gerekirdi. Bundan ötürü isim

²⁵² Bakara 2/31.

²⁵³ İlyas Çelebi, “İsim-müsemma”, *İslam Ansiklopedisi DİA* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22: 548.

²⁵⁴ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 144.

müsemmanın ne aynısıdır ne de gayrisidir.²⁵⁵ Sâlimî'nin bu görüşü Hanefî-Maturîdilerin görüşleriyle benzerlik göstermektedir.²⁵⁶

Eş'arîler, fiile yönelik isimde Mutezile mezhebi, sıfata yönelik isimde ise Mâtürîdîler ile benzer görüşü kabul etmişlerdir. Son olarak bu konuda Sâlimî'nin Hanefî-Mâtürîdîleri Ehli Sünnet olarak zikrederken, Eş'arîleri Ehli Sünnetin dışında konumlandığı görülmektedir.²⁵⁷

3.1.4. Kelam Sıfatı ve Halku'l-Kur'ân Meselesi

Allah'ın sıfatları içerisinde en fazla tartışma konularından biri de kelam sıfatının nasıl anlaşılması gerektiği meselesidir. İlahi kelam; yaratıcının mahlukatına buyruklarını ulaştırma aracıdır. Allah kelamının, kendisine has soyut bir tarafı olduğu gibi, insana dönük somut bir tarafı da vardır. Bu durum neticesinde Allah'ın yaratma, rızık verme, öldürme ve diriltme gibi fiili sıfatları var olan âlemde her ne kadar kendisini hissettirse de onun kelamının bir kitap içinde toplanıp mahlukatın ellerinde bulunması, mahiyet ve niteliğini tartışmaya yol açacak hale getirmiştir.²⁵⁸

Kelamın en kısa tanımı konuşma demektir. Yaratıcının akıl sahibi kimselere kendisinin varlığından, birliğinden, dünya ve ahiret ahvalinden bahsedip emir ve yasaklarını bildirmesi kelam sıfatının tecelli etmesinin neticesidir. Bu durum Allah'ın peygamberlerine göndermiş olduğu kitap veya sahifeler aracılığıyla gerçekleşmektedir. O halde bu kitap ve sahifeler ile Allah kelamı arasında mahiyet bakımından nasıl bir benzerlik veya farklılıklar vardır? Birisi kadîm bir varlığın kelamı iken diğerleri yaratılan varlıkların ellerinde dolaşan, matbaalarda basılan, kulak, göz ve hafıza gibi insanın duyu organlarına dokunan hâdis bir varlıktır. Aynı tarafa bakan birinin kadîm olması diğerinin hâdis olması nasıl anlaşılmalıdır? Bütün bu meseleler İslam mezhep âlimlerinin üzerinde durdukları konular olmuştur.²⁵⁹

²⁵⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 144-145.

²⁵⁶ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 163.

²⁵⁷ Ahıska, *Maturidi ile Sâlimî Mukayesesi*, 162; Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 144.

²⁵⁸ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 164.

²⁵⁹ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 165.

Sâlimî'nin açıklamalarına göre mezheplerin görüşlerine bakıldığında temel ayrışma mezheplerin kelimelerin sıfatına yükledikleri anlam ve bu anlamın Allah'a nispet edilmesinin uygunluğudur. Eş'arîler kelâmı, zatta kaim olan ve ondan ayrılmayan mana olarak kabul eder. Hanefî-Mâtürîdîler ise konuşmadan anlaşılabilir muhteva olarak kabul eder.²⁶⁰

Sâlimî, Hanefî-Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki kelâm konusundaki ayrımın nedenini, kelâm kavramına tanımladıkları anlamdan kaynaklandığını belirtir. Eş'arîlerin, kelâmı zatta kaim olan mana olarak görmeleri kadîm olan Allah kelâmının zatından ayrılmasının caiz görülmemesine yol açmıştır. Bu görüşe göre Allah'ın kelâmı ne indirilir ne yazılır ne işitilir ne de ezberlenir.²⁶¹

Sâlimî, kelâm için kullanılan zatta kaim olan mana tanımını kabul etmez. Nitekim bu manaya göre kelâm ya zatın kendisi olmalı ya da zatın tersi olmalıdır. Eğer zatın kendisi olursa sıfatın da zat sayılması neticesinde sıfatların inkâr edilmesi söz konusu olur. Yok eğer zatın tersi olursa bu sefer Kur'an'ın hâdis olması gerekecektir. Ne zatın aynı ne de zatın gayrısı denilirse o zaman da zat için bir mana ifade edilmiş olur ki bu da doğru değildir. Bu durumda birinci olarak kelâm zatta kaimdir, tanımı doğru değildir. İkincisi; “Allah ruhu'l-emini (kur'an) senin kalbine indirdi”²⁶² ve yine “Biz Kur'an'ı Arapça olarak indirdik”²⁶³ ayetleriyle, Allah kelâmını indirdiğini beyanda bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'an için kullandığımız kelâmın, zattan ayrılmayacağı şeklindeki iddia, bizzat Kur'an'ın beyanı ile de çelişmektedir. Üçüncüsü; Allah'ın kelâmının indirilmemiş olması, Cebrail'in işitmiş olduğu ve Hz. Muhammed (sav)'in tebliğ ettikleri şeylerin, içindeki haber, emir ve yasaklar Allah'tan gayrı bir bilgi olmasını gerektirir. Bu ise muhaldir. Bundan dolayı Sâlimî'ye göre kelâm dediğimiz şey mana ve mefhumdur. Bu manayı okumak, yazmak, işitmek ve ezberlemekle anlayabiliriz. Öyle ki bu mana birbirinden farklı onlarca dilde okunsa ve binlerce mushafta yazılsa da hepsi tek sayılır. Çünkü tüm bunlardan yegâne bir anlam ve mana

²⁶⁰ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 187.

²⁶¹ Ebu Bekir Muhammed bin Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkillânî, *el İnsaf fi ma Yecibü İtikadühü ve la Yecüzü'l-Cehlü bihî* (Kahire: Mektebetü'l Ezheriyye, 2000), 25-26.

²⁶² Bakara 2/97.

²⁶³ Zuhuruf 43/3.

anlaşılmaktadır.²⁶⁴Sâlimî'nin bu açıklamalarına bakıldığında Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın başka dillerde çevrilmesi sonucunda manada ve özünde herhangi bir aykırılığın olmadığı düşüncesiyle benzer olduğu anlaşılmaktadır.

Sâlimî, Allah kelamının mefhum olduğunu ve manası itibariyle mahluk olmadığını belirtir. Ancak okuyan kimseye ait kelime, harf, ses, nazım, ayet, sure gibi kısımlarının ise mahluk olduğunu söyler. Kur'an okumayı da manasını açıklamak ve hikâye etmekten ibaret olduğunu ifade eder.²⁶⁵ Sâlimî, açıkça bir sınıflandırmaya gitmese de yapmış olduğu açıklamalara bakıldığında kendisi Kur'an'ın lafzi ve nefsi olmak üzere iki yönüne dikkat çekmektedir. Ayrıca Sâlimî'nin Allah kelamını iki yönlü ele alış biçimiyle Ebû Hanîfe'nin eserlerinde konunun ele alış biçimi birbirine benzerlik göstermesi dikkatlerden kaçmamaktadır.²⁶⁶

Sâlimî'ye göre Kur'an'ın indirilmesi ve yazılması özetle mahluk ile ilgisinin, kelamın intikal etmesi anlamına gelmeyeceği yönündedir. Bu duruma somut bir örnek vererek açıklar. Ona göre Kur'an bir manadır. Nasıl ki bir eser veya tablonun üzerine "bin dinar" yazıldığında o para oradan başka bir yere intikal etmiyor ve yerleşmiyor ama mana bakımından anlaşılıyorsa Kur'an da bir yerlere yazılmak veya okunmakla bir yerden başka bir yere hulûl etmez ve yerleşmez. Ancak yazılan şey üzerinde maksat anlaşılabilir ve kelamın mefhum ve manası anlaşılır.²⁶⁷

3.2. Akıl ve Varlık

3.2.1. Akıl

Akıl, sözlükte bilmek, anlamak, bir şeyden uzak durmak, bağlamak ve korunmak gibi anlamları ifade etmektedir.²⁶⁸ Terim anlamında ise Amr b. As'a ithafen; "*zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek*" şeklinde yapılan tarife bakıldığında

²⁶⁴ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 187-188.

²⁶⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 192.

²⁶⁶ Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azam'ın beş eseri*, 70-71, 88.

²⁶⁷ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 188; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 168.

²⁶⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l- Arab*, c.4, 540.

akıl ile ilgili fikir yürütme aşap döneminde başlamışsa da asıl tartışmanın Mutezile kelamcılarının ortaya çıkmasından sonra başladığı söylenebilir.²⁶⁹

Akıl, bilginin kaynağı olması hasebiyle Müslüman filozoflar ve kelam âlimleri tarafından da çalışmalarının merkezi haline gelmiştir. Nitekim aklın tanımı ve mahiyeti hakkında birbirinden farklı tanım ve görüş ortaya konulmuştur. Ayrıca bu konu hakkında birçok müstakil eser de kaleme alınmıştır.²⁷⁰

Sâlimî, akıllı ve işlevselliği konusunda görüşlerini belirtmiştir. Kendisi aklın mahiyet konusunu tartışmaya açarak başlamaktadır. O, akıllı keyfiyetini zihnen idrak edilemez bir latif varlık olarak görmektedir.²⁷¹ Akıllı latif bir varlık olarak görmesiyle araz olduğunu belirtmekte ve bu konuda akıllı cevher olarak gören filozofları eleştirmektedir. Ayrıca Sâlimî'nin akla verdiği tanım ile bilgi kaynakları ilk kez sistemli hale getiren Maturidi'nin yaklaşımıyla aynı değildir. Çünkü Maturidi'ye göre akıl kendi mahiyetinin ne olduğunu bilmede yetersizdir. Onun için akıllı mahiyeti açısından değil de özellikleri ve fonksiyonları açısından değerlendirmesi gerektiğini söyler.²⁷²

Eş'arî'ye göre akıl; iyi ve kötü olanı ayırt etme yetisi, hayat, zekâ ve yaşamı düzenleme ve feraset olarak tanımlamaktadır. Kendisine göre dini açıdan mükellef olmak ancak akıl sebebiyle gerçekleşir.²⁷³ Sâlimî'ye göre yapılan açıklamalardan en tutarlı olan aklın mahiyetinin araz olduğu yönündeki tanımdır. Zira ona göre akıl, insanda araz olarak bir yere yerleşen ve delillendirmenin gerçekleşmesine aracılık eden bir varlıktır.²⁷⁴

²⁶⁹ Yavuz, "Akıl", 242-243.

²⁷⁰ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 50.

²⁷¹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 49.

²⁷² Muhammad Ibn-Muhammad al-Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, trc. Yunus Vehbi Yavuz, 1. Bs (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2018), c.8, 280.

²⁷³ Muḥammad ibn al-Ḥasan Ibn Fūrak, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Kahire: Mektebetü's-Sekafe, 2005), 29-30.

²⁷⁴ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 51.

3.2.1.1. Akıl- Bilgi İlişkisi

Sâlimî, akılı; Allah'ın sonsuz kudreti sonucunda ortaya çıkan yer, gök ve bütün tabiat konusunda tefekkür ederek, belli başlı çıkarımlarda bulunma aracı olarak tanımlar. Yapılan bu çıkarımlarla onları var eden hakkında insanda bilgiler zuhur eder. Bu bilgiyi, akla bağlanması mümkün olacağı gibi onu işleten insana bağlamak da mümkündür. Bu nedenle Allah tarafından insan için böyle bir kabiliyet var edilmiştir.²⁷⁵

Bu konuda Eş'arîler marifetullahın bilinmesi konusunda aklın bilgiye ulaşmasını kabul etmezler. Kendilerine göre akıl insanı bilgiye ulaştırmaz. Çünkü bilgi dediğimiz şey akıl yürütmeden vahiy yoluyla ortaya çıkar. Böylece akıl sadece vahyin bildirdiğiyle bilebilir.

Sâlimî, Eş'arî'nin aklın bilgiye ulaşamayacağına dair iddialarını kabul etmez ve bu görüşü zayıf görmektedir. Kendisine göre akıl, bilginin meydana gelmesinde asli unsurdur. Üstelik diğer bilgi kaynakları bu konuda akla ihtiyaç duymaktadır. Misal duyu organıyla gelen işaretler akıl sayesinde bir anlam bulur. Göz, kulak, burun gibi duyu organlar dışardan gelen hissedilmesi mümkün olan verileri hissedilmesini sağlayan birer alettir. Ancak veriler hissedildikten sonra akıl, hisleri kontrol ederek bilginin sıhhatinin test edilmesinde etkili olur. Ne var ki duyu organları bilgi arayışı sırasında vasıta olarak kullanıldığı için alet kabul edildiğinde, aynı şekilde toplanan verilerin değerlendirmesi ve bilginin ortaya çıkması hususunda da o denli alet olarak kabul edilir. Hatta akıl, duyu organlarıyla elde edilen verileri değerlendirmeye aldığından dolayı bilgiye ulaştırmada azalardan daha öncelikli olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle Sâlimî'ye göre nazar ve istidlal ile bilginin hâsıl olması için akıl bir alettir.²⁷⁶

3.2.1.2. Aklın Delil Oluşu

Aklın delil oluşu, dışarda herhangi bir şeyden etkilenmeden insanın yaratıcısına ulaşım ulaşamayacağı hakkında beyan edilen bir kelam konusudur. Sâlimî bu konuyu

²⁷⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 55-56.

²⁷⁶ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 56, 63, 170.

ıpırsız bir ada veya dağda dünyaya gelen, bilgi kaynaklarından bihaber durumda olup buluş çağına giren bir kimsenin yaratıcının varlığı ve birliğine ulaşmanın mümkün olup olmaması hakkında ele almaktadır.²⁷⁷ Birçok kelim kaynaklarında kendisine tebliğ ulaşmayan bir kimsenin aklını kullanarak iman etmenin zorunlu olup olmayacağı konusunda mezhepler tartışmışlardır.

Bu konuda Eş'arî, yaratıcıya iman etmenin zorunluluğu akıl ile değil, vahiy ile olacağı şeklindedir. Bu nedenle kendisine vahiy veya tebliğ ulaşmayan bir kimsenin iman etmesi zorunlu olmadığı için mazur olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle Eş'arî'ye göre bu kişiler puta tapsa bile hepsi mazurdur. Çünkü kendilerine imanı bildirecek haber gelmemesi onları küfür ehli olarak saymaya engeldir. Bundan dolayı onlar kâfir değil, mazurdur.²⁷⁸

Eş'arî'nin tam tersi bir tavırla konuyu ele alan Mutezile'ye göre buluş dönemine giren her bireyin aklını kullanarak iman etmesi zorunludur. Akıl sahibi olan bu kimselerin imanı terk edip sorumluluktan kaçması, mazur görülmemesine neden olmaktadır. Çünkü aklın varlığı, yaratıcının varlığına ve birliğine iman etmede yeterli bir etkidir. İman etmemeleri durumunda küfrü kabul etmeseler bile zorunlu olan imanı terk ettikleri için kâfir kabul edilirler.²⁷⁹

Bu konuda Hanefî-Mâtürîdî âlimler, Mutezilenin benimsediği sadece aklın var olan her şeyi kavrayabileceği şeklindeki düşüncesini vacipliği gerektirmediği kanaatindedir. Nitekim kendileri aklın varlığıyla işlevselliği konusunda ayırım yapmışlardır. İman etmedeki zorunluluğu, aklın biliş düzeyine göre değerlendirirler. Buna göre akıl kullanma yetisine henüz sahip olmayanlar ile mümeyyiz vasfını henüz taşımayan kimselerin, iman etmeleri zorunlu bir yükümlülük değildir. Yine küfrü tercih etmediği müddetçe, imanı terk etmeleri sebebiyle kâfir sayılmazlar. Bu konuda Mutezilenin aksine küfrü tercih etmediği takdirde kendilerine kâfir denmez. Nitekim Mutezile akli ile iman etmeyi vacip görmüş ve iman etmediği takdirde küfür ile hükmedileceğini beyan etmiştir. Hanefî-Mâtürîdî âlimler bu konuda Mutezilenin

²⁷⁷ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 57.

²⁷⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 60.

²⁷⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 58,60.

yaklaşımından farklı bir yaklaşım sergiledikleri gibi vahiy veya tebliğ gelmediği müddetçe, küfrü tercih etseler bile mazurdur diyen Eş'arîlerden de farklıdır. Çünkü Hanefiler, Eş'arîlerin aksine iman etmeyenleri, akletmedikleri için şarta bağlamıştır. Yani küfre düşmedikleri takdirde mazurdur. Eğer aklını kullanarak küfrü benimsemişse bu kimse mazur olmaktan çıkar, sorumlu tutulur. Başka bir ifadeyle küfrü benimsemeleri ancak akletmeyle gerçekleşeceğinden dolayı, artık bu kimseler maruz olmaktan çıkar. Çünkü küfrü tercih etme aklına sahip olan evvelinde iman etmeyi de akledebilir.²⁸⁰

Belirtilen bu görüş Hanefî-Mâtürîdîler'in benimsediği yaklaşım olduğu gibi Sâlimî'nin de benimsemiş olduğu yaklaşımdır. Kendisi akletme melekesine ulaşmayan bir kimsenin imanı terk etmesi sebebiyle kâfir olmayacağını belirtir. Ancak bu kimseler küfrü benimsedikleri takdirde, zira bunu akıl yürüterek benimsenebileceğinden dolayı mazur kabul edilemeyip kafir sayılacağı görüşündedir.²⁸¹

3.2.1.3. Akıl Sahiplerinin Üstünlüğü Meselesi

Mahlukat arasındaki üstünlük meselesi genel kelam kaynaklarının hepsinde ele alınan konulardan gelmektedir. Bu konuda Sâlimî'nin benimsediği anlayış, genelde risaletin üstünlüğü, özelde ise takvanın üstünlüğüdür. Üstünlük meselesini şu şekilde taksim eder: şeytan yaratılmış olanlar içinde en aşağı olandır. Şeytanın dışında olanlara gelince; genel manada insan türü, cin türünden daha üstündür. Çünkü insanlar içinde peygamber gelmesine karşın cinler içinde bir peygamberden söz edilemez. Bu durum ise insanı cine karşı üstün kılar. Fakat özel manada bakıldığında bu durum farklıdır. Çünkü itaatkâr cin, takvası gereği isyankâr bir insandan üstündür. Nitekim özel manada takva ondadır. Aynı ölçüye göre bakıldığında insan olan veliler inananlardan, nebi olanlar velilerden, resul olanlar nebilerden, ülü'l azm peygamberi olanlar resullerden daha üstündür.²⁸²

²⁸⁰ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 59-61; Pezdevi, *Usûlüddin*, 322.

²⁸¹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 61.

²⁸² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 67.

Mezhepler arasında ittifak sağlanamayan diğer bir husus ise melekler ile insanlar arasındaki üstünlük meselesidir. Nitekim Sâlimî'nin beyanına göre Mutezile melekleri resul ve nebilerden daha üstün görmektedir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ise seçkin insanları seçkin meleklerden, avvam insanları da avvam meleklerden daha üstün görmektedir.²⁸³

Sâlimî melek-insan üstünlüğü meselesinde; *“melekler insanlardan ya da insanlar meleklerden üstündür”* şeklinde bir genelleme yaparak kesinlik ifade eden söylemlerden kaçınmış ve böyle bir bakış açısını doğru görmemiştir. Nitekim *“Allah meleklerden de elçiler seçer, insanlardan da.”*²⁸⁴ ayetiyle insanlardan resuller bulunduğu gibi meleklerden de resullerin bulunduğunu haber vermektedir. Genel bir üstünlük meselesine bakıldığında her iki taraftan resul bulundurmamanın, resul olana tercihi gerekirdi ki bu da caiz olan bir durum değildir. Sâlimî'nin yapmış olduğu bu açıklama genelleme yapan Mutezile 'ye cevap niteliğindedir. Nitekim Sâlimî'nin özel ve genel ayırma gitmesinin temelinde bu düşünce yer almaktadır. Sâlimî'ye göre doğru olan görüş, resul olan insanın resul olan melekten, resul olmayan meleklerin ise resul olmayan müminlerden üstün olduğudur. Sonuç olarak Sâlimî'ye göre Mutezile'nin genelleme yaparak meleklerin genelini müminlerin genelinden üstün görmesi doğru bir yaklaşım değildir.²⁸⁵

Sâlimî'ye göre Eş'arî'nin, insanları meleklerden üstün görmesi yanlış bir yaklaşımdır. Nedeni ise mümin olan kimsede fazilet sebebi imanıdır. İmanın bütün vasıflarını kendinde bulduran ise meleklerdir. Kaldı ki meleklerin Allah'a olan itaati müminlerin Allah'a olan itaatlerinden daha fazladır. Ayrıca müminde fisk, fücür, küfre düşme tehlikesi ve günah işlemesi sonucunda azap, hesap, sual ve ateşe girmesi muhtemelken melekler ise belirtilen bütün bu durumlardan masumdur. Söz konusu bu durumlar göz önüne alındığında müminlerin meleklerden üstün olması imkân dahilinde olmayıp doğru bir yaklaşım da değildir.²⁸⁶

²⁸³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 67.

²⁸⁴ Hac 22/75.

²⁸⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 68.

²⁸⁶ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 68.

3.2.1.4. Husün ve Kubuh konusunda Aklın Rolü

İyi ile kötüyü belirleyen faktörün nasıllığı konusu, kelim ilminin temel konularından biri olmuştur. Bu bağlamda kelamcılar arasında iyi veya kötü olanı belirleme konusunda yalnız aklı veya yalnız vahiy referans kabul edenler olduğu gibi her ikisinin etkileşimini kabul eden ekoller de vardır.²⁸⁷

Mutezile'ye göre iyi ve kötüyü etkisi altına alan faktörün akıl olduğu yönündedir. Eş'ariler ise iyi ve kötüye hükmeden etkenin vahiy olduğunu belirtmektedir. Bu konuda Hanefî-Mâtürîdîler ise akıl ile yapılabilip ve yeterli olan alanlarda aklın kullanması gerektiğini, yeterli olmadığı yerlerde ise vahyin devreye girdiği şeklinde görüş belirtmektedir.²⁸⁸

Sâlimî'ye göre bu konu daha detaylı irdelenmesi ve ona göre hükmedilmesi gerektiği yönündedir. Çünkü varlık dünyasının iyi veya kötü nitelenmesinde hem kendilerinden kaynaklı hem de dışardan kaynaklı olmak üzere bir döngü söz konusudur. Bu yüzden bir şeyin akılla mı veya vahiyle mi bilinebileceğini belirlemek için bu faktörü dikkate almak zorunludur.

Bu manada bir şeyin neyliği ortaya koymak adına mantıksal çerçevede şu dört durum karşımıza çıkmaktadır. Bunlar sırasıyla: Liaynihi iyi olan, liaynihi kötü olan, ligayrihi iyi olan ve ligayrihi kötü olandır.²⁸⁹

Liaynihi iyi olan kendisinde var olan bir güzellikten kaynaklı iyi olan anlamına gelir. Misal; Allah'a iman etmek, yapılan ibadetler ve verilen nimetlere şükür etmek gibi.

Liaynihi kötü olan kendinde var olan bir çirkinlikten kaynaklı kötü olan anlamına gelir. Misal; Allah'a karşı yapılan şirk, zina yapmak ve hırsızlık yapmak gibi.

²⁸⁷ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 86.

²⁸⁸ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 70.

²⁸⁹ Ebu Şekur es- Salimî, *et-Temhîd*, 70.

Ligayrihi iyi olan başka birine yaptığı yararlarından kaynaklı iyi olan anlamındadır. Misal; mescitlerin inşası, konaklama yerleri, insanlara engel teşkil edecek şeyleri yoldan kaldırmak gibi.

Ligayrihi kötü olan ise başka birine yaptığı zarardan kaynaklı kötü olan anlamına gelir. Misal; Cuma namazı vaktinde alışveriş yapmak, bayram günü oruç tutmak gibi.²⁹⁰

Sâlimî'ye göre ligayrihi iyi olan ile ligayrihi kötü olanı belirleyen vahiydir. Burada aklın herhangi bir işlevinden bahsedilemez.²⁹¹ Liaynihi iyi olan ile liaynihi kötü olanın eylemlerinin iyiliği veya kötülüğü, kendi zatında mevcuttur, vahiy de bunu desteklemektedir.

Liaynihi iyi ve kötü olan fiillerin iyiliği ve kötülüğü, kendi zatlarından ve vahiy de bunu destekler. Bu konuda Ebû Hanîfe de benzer söylemlerde bulunmaktadır. Örnek üzerinde ele alınacak olursa; zulüm dediğimiz şey liaynihi kötüdür. Bunu anlamak için akıl ile hükmetmeye hacet yoktur. Dolayısıyla burada herhangi bir akıl yürütmeye gerek yoktur. İyi ya da kötü olan zaten kendisinde bulunmaktadır. Fakat zulmün içinde var olan iyilik veya kötülüğü hem akıl ile hem de vahiyle belirleyebiliriz. Başka bir deyişle iyilik veya kötülük dediğimiz şey eşyanın kendisinde var olandır. Bu insan nezdinde vahyin bildirmesiyle bilindiği gibi aklın bildirmesiyle de bilinebilir. Ayrıca şeriat gelmemiş olsa dahi iman ve adaletin zatında var olan iyilik ile küfür ve zulmün zatında var olan kötülük akıl ile bilinebilir.²⁹²

Sâlimî, varlıkların iyi veya kötü olduğunu bilme konusunda akıl ve vahyin birbiriyle uzlaşması halinde hareket ettiğini söylemekte ve bunu örneklerle izah etmeye çalışmaktadır. Örneğin iman ettikten sonra imanını açıklamak övülen bir durum iken gizlemek yerilen bir durumdur. Buna karşın akıl, tehdit altında olan birinin kendini korumak için imanını gizlemeyi doğru bulmamaktadır. Bu görüşü desteklemek açısından vahiy de aklın doğru bulduğu bu görüşü onaylamış ve "*Firavun ailesinden*

²⁹⁰ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 70.

²⁹¹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 70.

²⁹² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 71.

olup da imanını gizlemekte olan mümin bir adam dedi ki..."²⁹³ ayeti de imanını gizleyen bu kimseyi mümin olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla burada aklın doğru bulduğu bu olayı vahiy de doğru bulmuştur. Sâlimî burada iyi ve kötüyü sadece vahiyle bilebiliriz diyen Eş'arî'ye ve sadece akıl ile bilebiliriz diyen Mutezile'ye cevap verdiği anlaşılmaktadır.²⁹⁴

Sâlimî, liaynihi iyi olan ile liaynihi kötü olan her şeyin şeriat tarafından da olduğu gibi kabul görmüştür. Ayrıca o, vahyin kötü olanı iyi, iyi olanı ise kötü gördüğü hiçbir örneğe rastlamadığını belirtir. Devamında da bazen şeriat daha büyük bir kötülük veya tehlikeye girme olasılıktan koruma amacıyla daha hafif kötülüğü iyi bulabilir. Bunu akıl da destekler. Örneğin ölüm korkusuyla karşı karşıya kalan bir kimsenin güvenli bir yere saklanıp yeri sorulduğunda, o kimse için yalan söylemek caizdir. Aklen yalan söylemek her ne kadar kötü bir durum ise de ölüme sebep olmak daha kötü bir durumdur. Aynı şekilde aklen Allah'ı inkâr etme en büyük kötülüktür. Ancak ölüm tehdidiyle karşı karşıya kalıp küfre zorlanan bir kimsenin kendisini kurtarmak amacıyla kabullenmesi şeriat tarafından mubah kabul edilmiş ve bunu küfür olarak saymamıştır.²⁹⁵

Sâlimî yapmış olduğu açıklamalarla iyi ve kötünün sadece akıl veya sadece vahiyle bilinebileceği söylemini yanlış bulmaktadır. Bunun üzerinde akıl ve vahyin birbirlerini tamamlayan destekçi kuvvet şeklinde gördüğü sonucuna varılmıştır.

3.2.2. Varlık

Sâlimî, varlık kavramının yerine duyu ve bilgiye konu olanlar anlamına gelen mahsus ve malum kavramları kullanır. Dolayısıyla varlık kavramını kullanmaz. Başka bir deyişle varlık kavramı yerine duyu veya akıl yoluyla varlığa konu olanı ele almaktadır. Sâlimî'ye göre eğer varlık hakkında bir konuşma yapılacaksa bu sadece bir kavramı ifade eden varlık değil, bilakis var olanlardan bizatihi de evrenden başlanmalıdır. Bu yüzden Sâlimî de mütekaddimun kelamcılarının yaptığı gibi ontolojik verilerden ziyade kozmolojik verileri kullanmıştır. Evrende var olan fiziksel değişim

²⁹³ Mü'min 40/28.

²⁹⁴ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 71.

²⁹⁵ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 72.

ve dönüşümleri üzerinden yaratıcıya ulaşmıştır. Böylelikle yaratıcının kâdimliği ile evrenin hâdis oluşu bağlamında ikili bir varlık anlayışını benimsemiştir.²⁹⁶

Sonuç itibariyle Sâlimî'nin varmak istediği asıl nokta, söz konusu varlıkların hudûsü bağlamından âlemin hudûsü, ordan da Allah'ın kâdim oluşunun sonucuna varmaktır. Bu manada hudûs meselesinde Eş'arîye mezhebi ile Sâlimî'nin muhalif olduğu konular bu şekildedir.

3.2.2.1. Mizaç ve Tabiatın Hudûsü Meselesi

Tab', Allah'ın insanda var ettiği huy, mizaç, cibilliyet ve karakter anlamına gelir. Tabiat ise cisim ve insan özelinde, bütün fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal niteliklerdir. Bu manada insanın tabî' denildiğinde ahlakı, tabiatı denildiğinde ise dış görünüşü dediğimiz yaratılış özellikleri kastedilir.²⁹⁷ Ayrıca tab' kelimesi insan için kullanıldığında mizaç, doğa için kullanıldığında ise tabiat anlamına gelmektedir.

Sâlimî, varlıklar içerisinde ilk ele aldığı konu mizaç ve varlıkların tabiatının hudûsü meselesidir. Bu konuda kendisine göre insanın mizacında kendisine özgü biyolojik arzu ve istekleri olduğu gibi tabiatında kendisine özgü bir yapısı mevcuttur. Sâlimî bu görüşüyle, Eş'arîlerin varlıkların tabiatı olmadığına yönelik iddialarına karşı çıkmaktadır.

Eş'arîler, varlıkların kendilerine has herhangi bir tabiatının olmadığını ifade etmektedir. Misal; ateşin yakıcı oluşu, karın soğuk oluşu, şarabın sarhoş etmesi, meni ile canlının meydana gelişi, evrenin doğası olma gibi bir niteliğinin olmadığını söylemektedir. Buna bağlı olarak söz konusu niteliklerin temas esnasında meydana geldiğini ifade etmektedir. Kendilerine göre varlıklar nezdinde Allah dilediğini yaratır. Misal verilecek olursa; erkek menisinden deve, eşek menisinden de insanın var olması imkân dahilindedir.²⁹⁸

²⁹⁶ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 73,89,95,99; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam anlayışı*, 98.

²⁹⁷ Ramazan Altıntaş, "Mutezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması", *Kader* 16/2 (2018): 215-216.

²⁹⁸ İbni Hazm, *el-Fisalu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, V. 11.

Sâlimî'ye göre tabiat dediğimiz şey araz olup dolayısıyla da hâdistir. Öyle olunca da bizatihi kaim olmaz. Müslümanların çoğunun nezdinde bu durumun araz olmasından dolayı kendiliğinden meydana gelmemiş, bilakis Allah'ın yüklemesiyle gerçekleşmiştir.²⁹⁹ Bütün canlı ve cansız varlıkların temelinde, soğukluk-sıcaklık, rutubet-kuraklık gibi arazlardan teşekküldür. Araz olmalarıyla birlikte sıcaklık soğukluğa, kuruluk rutubete zıttır ve zıt yapıda olmalarının gereği aynı yerde birleşmeleri mümkün değildir. Oysa ki evren içerisinde birbirinden farklı olan nesnelere bir araya gelmektedir. Örneğin yıllanmış bir bedende temiz ve pak bir ruhun bulunması, ölüden diri, diriden ölünün çıkartılması, gündüzden karanlığa, karanlıktan gündüze çıkartılması, insanda unutmaya ve hafıza dediğimiz iki zıt özeliğin bir arada var olması gibi durumlar örnek olarak gösterilebilir. Allah, birbirine zıt olan bütün bu nesnelere, cisimlerde birleştiren yegâne güçtür. Öyle ki içinde zıtlığı bir arada barındıran varlıklar, ancak Allah'ın özenle yaratmasıyla ortaya çıkar. Ne var ki varlıkların içerisinde bu özlerden artma veya eksilmenin söz konusu olması kargaşaya zemin hazırlar. Dolayısıyla bütün bu özel dengeyi sağlayan bir yaratıcının varlığı apaçıktır.³⁰⁰

Bütün bu veriler neticesinde Sâlimî, mizaç ve doğa yapısının hudûs oluşunu ve bu yapıların araz olmasıyla birlikte birbirinden zıt tabiatların yek vucüd şekilde bulunmasını, ancak yüce bir yaratıcı tarafından meydana gelebileceğini ispatlamaya çalıştığını görmekteyiz. Ayrıca Sâlimî varlıkların tabiatının var olduğunu kabul etmekle birlikte Allah'ın varlığını ispatlama konusunda hudûs delil ile birlikte nizam delilini de kullanmaktadır.³⁰¹

3.2.2.2. Âlemin Hudüsü

Sâlimî'ye göre âlemin hudüsü şu temel prensiplere göre belirlenmiştir. Bir şeyin var olmasının imkânsız oluşu, o şeyin yok olmasını zorunlu kılar. Yokluğunun imkânsız oluşu da o şeyin varlığını zorunlu kılar. Aynı şekilde bir şeyin yerine getirilmesi imkânsız ise o şeyin reddine, terk edilmesinin imkânsız oluşunun da onun

²⁹⁹ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 75; Altuntaş, "Tab' Teorisi", 215.

³⁰⁰ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 77, 104-105.

³⁰¹ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 107.

yerine getirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu minvalde âlemin var olmamasının kesinliği, onun yokluğunu zorunlu kılacağı gibi yaratıcı vasfın taşınmasının imkansızlığı da onun inkârı sonucunu doğurmaktadır.³⁰² Sâlimî, kullanmış olduğu bu mantık kuralıyla âlemin hudüsünü; Allah'ın varlığı, birliği ve taşımış olduğu nitelikleri bakımından kati delil oluşturduğunu söylemektedir.

Sâlimî, İslâm geleneğinde süreç içerisinde var ola gelen âlemin ispatı konusunda yürütülen yöntem farklılıklarına dikkat çeker. Bu bakımdan İslâm alimlerinin âlemin hudüsünün ispatı konusunda aynı amaca uygun birbirinden farklı kavramlardan faydalandıklarını belirtmektedir. Belirtilen kavramlar ise; yaratma, değişim, hulûl, hudûs ve cevher-araz kavramlarıdır.³⁰³

Ayrıca Sâlimî, bu kavramlar üzerinde bir sınıflama yaparak bu doğrultuda “cevher-araz” kavramını kullananları kelamcı, “yaratma ve değişme” kavramını kullananları ise sahabe ve erken dönem fakihleri olduğunu belirtmektedir.

Yaratma ve değişme kavramlarını kabul eden kesim Kur'an'da âlemin hâdis olmasını “her hadisin bir muhdisi vardır” delilinden yola çıkmaktadır. Bu bilgilerle insanın akıl ve duyu verilerini kullanarak zorunlu olarak Allah'ın varlığını bilebileceğini, bu zorunluluğa karşı gelenleri ise doğru yoldan sapmış, kalplerinde hastalık bulunanlar olarak belirtmektedir.³⁰⁴ Bu düşünce çerçevesinde birleşen gelenekçi âlimler, Kur'an'da var olan değişim ve sonralığa yönelik bilgileri daha da derinleştirerek bunu Kur'an'ın benimsediği bir metod olarak kabul etmişlerdir. Örneğin Eş'arî, Kur'an'da belirtildiği şekilde bu metodun kullanılması gerektiğini şart koşmakta ve bu konuda açıkça наста olan dururken filozof ve kelamcılarının akli yöntemi kullanmalarını doğru bulmamaktadır. Çünkü kendisine göre bu konuyu cevher ve araz metoduyla delillendirmeye çalışmak, akli öncelemek anlamına geldiğinden peygamberi yok sayma veya ona olan ihtiyacın kalmadığı anlamına

³⁰² Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 92.

³⁰³ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 93.

³⁰⁴ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 124.

gelmektedir. Bundan dolayı da âlemin hudüsü meselesini cevher ve araz ile değil, değişim ve sonradan olma kavramlarıyla ispat edilmelidir.³⁰⁵

Sâlimî bu konuda Eş'arî'nin bakış açısından farklı olarak meseleyi cevher-araz merkezinde açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca konuya olan yaklaşım biçimi mütekellim-fakih kimliğini ortaya koyma adına dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira kendisi gelenekçi kesimin yaklaşımlarına yer vermekle birlikte var olan bütün bu konuları cevher ve araz kavramı merkezinde ele alınması gerektiğini vurgulayarak açıkça kelamcılarının metodunu kullandığını göstermektedir.

Sâlimî, âlemi cevher ve araz olarak iki kısımdan meydana geldiğini belirtmektedir. Evreni oluşturan arazlar birtakım teşekkül ve değişimleri kapsamaktadır. Bu değişimler cevher üzerinde olan etkileşimi neticesinde cevherde yeni bir değişim ortaya çıkar. Ancak bu durum cevherde olan bir arazın yerine gelen bir değişimdir. Bunun akabinde ardınca gelenlerin yerine başka bir bedelin gelmesi takip etmektedir. Yaşanan bu değişim silsilesi hem önceki hem de sonraki bedelin hâdis olduğunun bir delilidir. Çünkü sonradan gelen bedelin öncesi yokluk bulunmakta olup, öncesinde yokluk bulunanın da hâdis olması gerekir. Öncesinde var olanın yerine bedel gelmesi kendisini zail eder ki, zail olanın kadîm olması da imkansızdır. Çünkü onun yokluğu, ademini zorunlu kılar. Zira sonucunda yokluk bulunduranın başlangıcında da yokluk barındırması imkân dahilindedir. Oysa ki kadîm olan hem öncesinde hem de sonrasında yokluktan münezzehtir. Bu durumda âlemi oluşturan iki kavramdan biri olan arazın hâdis olması gerekir.³⁰⁶

Söz konusu âlemi oluşturan bir diğer kavram olan cevhere gelince, arazın hâdis olması aynı zamanda cevherin hâdis olmasını da zorunlu kılmaktadır. Çünkü araz cevhere işlemekte ve onun durumunu değiştirmektedir. İşleyen hâdis olunca işlenilenin de hâdis olması gerekir. Çünkü kadim olan bir varlığa hâdisin işlenmesi veya bulunması caiz değildir. Ne var ki araz mevcut olmadığı müddetçe cevherin varlığından söz edilemez. Çünkü cevher, arazlar olmadan varlıklarından söz edilemez. Bu durumda her ikisinin varlığı diğerine bağlıdır. Cevherin arazsız, arazın ise

³⁰⁵ Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Seğr*, 81, 109; Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 124.

³⁰⁶ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 93.

cevhersiz varlık göstermesi mümkün değildir. Bu bakımdan arazın bir başlangıç ve bitişi olup hâdis olduğu gibi, cevherin de aynı şekilde bir başlangıç ve bitişi zorunludur. Başlangıç ve bitişi olan da kâdim olamayacağı için hâdistir.³⁰⁷ Sonuç itibariyle âlemi oluşturan cevher ve arazın hâdis olması, her ikisinden meydana gelen âlemin de hâdis olmasını gerektirir.

3.3. Allah İnsan İlişkisi

Allah-İnsan ilişkisi başlığı altında Sâlimî'nin; imanın tasnifi, teklif-takat ve saadet-şekavet meselesi hakkında Eş'arîlerin görüşünü belirttikten sonra kendisinin katılmayıp eleştirdiği meseleler üzerinde durulacaktır.

3.3.1. İmanın tasnifi Meselesi

İman genel manada bakıldığında delile dayanması ve inanılacak hususları bilinmesi bakımında iki ayrı başlıkta değerlendirilir. İmanın delile dayanmasını istidlali veya taklidi iman, inanılacak hususlar ise icmali veya tafsili iman olarak taksim edilmektedir. Muhkem delillere, bilgi ve araştırmaya dayanan imana istidlali iman denilmektedir. Kesin delillere dayanmayıp yaşadığı toplumun etkisiyle vücüd bulan imana ise taklidi iman denilmektedir.

İmanın istidlali veya taklidi olup olamama meselesi marifet konusuyla doğrudan ilişkilidir. Bu konuda Sâlimî, Eş'arîler'in marifet ile ilgili görüşlerinden bahsetmektedir. Kendilerine göre marifette esas olan şaşkınlık olup kişinin kendisini bilmekten yetersiz olduğunu bilmesidir. Nitekim Allah hakkında tam manasıyla bilgiye, idrake varılamaz. Dolayısıyla insanlar nezdinde marifetullahın hakikati ve kemalinin bilgisi tam manasıyla elde edilemez.³⁰⁸

İmanın tasnifi meselesi konusunda Eş'arîler'e göre kişi Allah'ın bütün sıfatlarını delil ve hüccetleriyle bilip bunu dile döktüğü zaman taklit seviyesinden çıkıp tahkik

³⁰⁷ Ebu Şekur es- Sâlimî, *Sâlimî Temhid*, 93-94.

³⁰⁸ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 197.

seviyesine geçebilir. Buna gücü yetmezse o zaman taklit seviyesinden çıkamaz ve onun imanı da geçerli olmaz.³⁰⁹

Eş'arîler'e karşı Hanefî-Mâtürîdîler'e göre ise taklidi iman geçerlidir. Ancak imanın geçerliliği sadece taklit ile sınırlı değildir. Taklit eden kimse, iman edilecek esasları kabul ettiği takdirde imanı geçerlilik kazanır.³¹⁰ Böylece Sâlimî benimsemiş olduğu taklidi imanının tasdike dayanmayan soyut bir durum olmadığı ve bilgiye dayanması gerektiği yönünde açıklamada bulunmaktadır. Öyle ki onun Şeyhu'l İslam, İmamü'l Eimme olarak övdüğü Semerkant Hanefî kadısı Ebu Said Halil b. Ahmed es-Siczi'nin, "mukallidin imanı geçersizdir" şeklindeki fetvasını önemseydiği görülmektedir. Siczî; yaratıcı hakkında taklidin olmayacağını belirtmektedir. "Onun varlığı ve birliğini bizlere bildiren birçok durum vardır. Öyle ki gök, yer, güneş, ay, gece ve gündüz bunların tümü yaratıcının varlığı ve biricikliği hakkında birer delildir." Diyerek yaratıcı hakkında bilgiye dayanmayan imanın yeterli olmayacağından bahseder.³¹¹ Sâlimî'nin de bu yaklaşımı benimsediği görülmektedir.

3.3.2. Teklif ve Takat Meselesi

Teklif-i mâ lâ yutak; güç yetirilemeyecek olanın teklif edilmesi anlamına gelen bu ifade kelimî bir terim olarak kullanılmaktadır. Terim anlamında bakıldığında yaratıcının kullarını güç yetiremeyecekleri şeyleri onlar üzerinde sınamanın imkânı meselesidir.

Sâlimî'nin konu başlığı olarak Teklif-i mâ lâ yutak değil de teklif ve takat kelimelerini tercih etmesi Allah ve insan boyutuna bakan iki yönünü işaret etmektedir. Bu iki kavram ile teklifin sahibi olan Allah'ın sınırsız güç ve kudretinin büyüklüğü ile takatın muhatabı olan insanın gücünün sınırlılığı kapsamaktadır. Bundan dolayı Allah'ın sınırsız kudretinin sonsuzluğunu merkeze alan kimsenin bu meseleye bakış açısı ile sınırlı bir güce sahip olan insana karşı Allah'ın adaletini merkeze alıp meseleye bakışı birbirinden farklı olacağı aşikârdır. Nitekim Hanefîler, Allah'ın adaletini merkeze alarak sınırlı güç karşısında insanların güç yetiremeyecekleri

³⁰⁹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 200-201.

³¹⁰ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 201.

³¹¹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 200.

şeylerle sorumlu tutulmadığını söyler. Yani Allah'ın sonsuz güç ve kudrete sahip olması onu sınırlı olan insana gücünden daha fazla sorumluluk vermesi adalet anlayışına aykırı olabileceği için bu konuda insana güç yetiremeyeceği sorumluluk yüklemeyiz. Çünkü bu Allah'ın adaletine ters düşebilir. Eş'arîler ise Allah'ın sınırsız ve sonsuz kudretini merkeze alarak Allah'ın kullarından güç yettirmeyecek sorumlulukları yükleyebileceğini söyler.³¹²

Sâlimî'ye göre Allah güç yetiremeyeceği şeyler hakkında kişiyi mükellef tutmaz. Bu bağlamda o, *“Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar”*³¹³ ve *“O halde, gücünüz yettiği kadarıyla Allah'a karşı gelmekten sakınınız”*³¹⁴ ayetlerini delil olarak kabul eder. Ayrıca Sâlimî, teklifin gayesini esas alarak akli delillendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre teklifin amacı teklif edilen mükellefin eylemi yerine getirebilmesidir. Mükellefin teklif edilen eylemi yerine getirmeye gücü ve takati kalmadığı vakit, teklifte bulunmanın bir amacı veya anlamı kalmaz. Hikmet sahibinin gereksiz işlerle uğraşması veya gerçekleştirdiği eylemlerde hikmet barındırmaması düşünülemez. Bu nedenle hikmet sahibinin güç yettiren eylemleri mükellefe teklif etmesi caiz olanıdır. Aksi takdirde güç yettirilemeyen eylemleri teklif etmesi söz konusu değildir.³¹⁵

Sâlimî, kulun güç yetiremeyeceği eylemlerle mükellef tutulmasını caiz gören Eş'arîye mezhebi olduğunu ifade etmekte olup onların delillerine ve cevaplarına değinir. Eş'arîler, Allah'ın insanlar nezdinde kadınlar arasında adaleti sağlamayacaklarını haber eden *“Ne kadar üzerinde düşseniz de kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz”*³¹⁶ ayeti verdikten sonra, adaleti yerine getirmeleri için *“Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı da yasaklar. Tutasınız diye size öğüt veriyor.”*³¹⁷ ayetiyle emretmesi, yine yerine getirilmesi imkân dahilinde olmamasına rağmen insanların kendinden hakkıyla sakınmalarını *“Ey inanlar! Allah'tan, sakınılması gerektiği gibi*

³¹² Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 223.

³¹³ Bakara 286.

³¹⁴ Teğabun 16.

³¹⁵ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 292-293.

³¹⁶ Nisa 4/129.

³¹⁷ Nahl 16/90.

sakının ve siz ancak Müslümanlar olarak ölüün."³¹⁸ ayetiyle istemesi, Bakara süresinde *"Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri taşıtma!"*³¹⁹ ayeti, meleklerin eşyaların isimlerini bilmede aciz olduklarını bildiği halde onlara saymalarını istemesi; *"Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, "Eğer sözüünüzde samimi iseniz, haydi bana bunların isimlerini söyleyin, dedi."*³²⁰ ayetiyle istemesi, yine henüz yaratılmadan sema ve yerin gelmesini *"Sonra, duman halinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin" dedi. İki de "İsteyerek geldik" dediler.*"³²¹ ayetiyle istemesi, Allah'ın kullarından güç yettirilemeyecekleri eylemleri emrettiğinin delilleri olarak kabul etmektedirler. Ayrıca kendileri Hz. Muhammed (sav)'in resim yapanlar için ahirette yapmış oldukları resimlere ruh vermelerini isteyip, onların da bunu yapmada aciz kalacağı rivayetini³²² de delil olarak kullanılabileceğini söylerler.³²³

Sâlimî, Eş'arî'nin öne sürdüğü güç yetirilemez şeylerin teklif edilebileceği yönündeki delilleri tek tek cevaplandırır. Eş'arî'nin ilk delil olarak gösterdiği kadınlar arasındaki adalet konusunu Sâlimî'ye göre buradaki kasıt güç yetirememeden ziyade her zaman aynı maddi desteği sağlayamamadır. Adaletin emredildiği diğer ayette ise, burada zulüm karşısında adalet emredilmiştir. Adalet de güç yetirilemez bir teklif değildir. Dolayısıyla her iki ayette bakıldığında ilk ayette kadınlar arasında güç yetirilemeyecek söylenen adaletin diğer ayette istenmesi şeklinde bir durum söz konusu değildir. Nitekim ilk ayette kadınlar arasında maddi destek ve uyumun gerçekleştirilmenin imkânsızlığından bahsederken diğer ayette ise genel manada güç yetirilebilen adaletin temin edilmesini talep edildiğinden bahsetmektedir.³²⁴

Eş'arîlerin delil olarak kabul ettiği bir diğer ayette ise Allah'ın kendisinden hakkıyla sakınmasını talep etmesi gücü aşan bir eylem değildir. Bu ayet Allah'ın peygamberler ve sevdiği kullar hakkındaki buyruğudur. Onlar da bu emri yerine

³¹⁸ Ali İmran 3/102.

³¹⁹ Bakara 2/286.

³²⁰ Bakara 2/31.

³²¹ Fussilet 41/11.

³²² Muhammed Bin İsmail Ebu Abdullah Buhari, *Sahih Buhari*, 1. Bs (Riyad: Dara Tavki Nacati, 1422), 1: Buyu', 104.

³²³ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 291.

³²⁴ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 291-292.

getirirler. Gücü nispetinde Allah'tan sakınma istenilen ayetin muhatabı genel insanlardır. Onlardan gücü yettiğince sakınmaları istenmiştir. Bu ayet esas itibariyle genel insanların belli bir ölçü dâhilinde Allah'tan sakınılabileceğini ortaya koymaktadır.³²⁵

Bakara suresinde güç yetiremeyeceğimiz şeyleri bizlere taşıma ayetinden kast edilen daha önceki ümmetlere taşımadığın gibi bizlere de taşıma manasındadır. Nitekim daha önceki ümmetlere güç yetiremeyecekleri bir yük taşıtılmamıştır. Ancak güç yetirilecek şeyler kendilerine ağır gelmiştir. Peygamberimiz de ümmeti için daha önceki ümmetlerin yapabilecek güçte olmalarına karşın zor gelen şeyleri ümmeti için Allah'tan niyazda bulunmuştur.³²⁶

Resim yapanlardan yaptığı esere ruh vermelerin istenmesi ve meleklerden eşyalarının isimlerinin istenmesi, onların acizliğini ortaya koymak içindir. Nitekim ruh verme isteği dünyada değil, ahirette olacaktır. Ahirette teklif yeri olmadığı için bunun karşılığı dünya olacaktır. Meleklerden isim saymalarını istenmesi teklif için değildir. Eğer bu istek teklif kabul edilirse bu sefer melekler istenilen teklifi yerine getiremediğinden ceza almaları gerekecekti. Burada her iki ayette kasıt, Allah'ın yüce oluşunu ve kulların aciziyetini ortaya koymaktır.

Son olarak yere ve göğe yapılan çağrıda kullanılan kalıp hitap kalıbı olsa da amaç hitap değildir. Çünkü Ehli Sünnete göre var olmayana hitap olmaz. Ayetteki maksat Allah'ın yer ve göğü yaratması ve bu neticede onların hâdis olduğunu haber vermektir.³²⁷

3.3.3. Saadet- Şekavet

Mutlu olma anlamında kullanılan saadet, İslam literatüründe dünyevi ve uhrevi olmak üzere iki taraflı bir hayatı işaret etmektedir. Saadetin tam zıt manada olan şekavet ise genel anlamda mutsuzluk ve sefaleti ifade etmektedir. İslam kaynaklarında daha çok uhrevi açıdan ele alınan bu iki kavram insan veya Allah'ın fiili olarak ele

³²⁵ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 291-292.

³²⁶ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 292.

³²⁷ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 292.

alınıp değerlendirilir. Nitekim saadetin karşılığı cennet, şekavetin karşılığı ise cehenneme girme şeklinde anlamlandırılır. Bu manada cennete girme özelliklerini taşıyanlara said, cehenneme girme özelliklerini taşıyan kimseye ise şakî denir.³²⁸ Konunun merkezi insan ve Allah'ın fiili olması; buna mukabil insanın fiili şahsın üzerindeki olumlu veya olumsuz değişimi, yaratıcının bilgisindeki değişimine neden olup olmayacağı konusunda problemi ortaya çıkmaktadır.³²⁹

Sâlimî, saadet ve şekavetin insanların iradeleri doğrultusunda gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda Ehli Sünnet'in bazıları saidin sonradan şaki olabileceği gibi şakinin de sonradan said olabileceği görüşünde iken diğerleri böyle bir değişimin söz konusu olmayacağını ifade etmişlerdir. Sâlimî, değişimin olabileceğini dile getirenlerin başında Hz. Ömer ve Abdullah b. Mesud olduğunu böyle bir değişimin olmayacağını söyleyenlerin ise Abdullah b. Abbas ve Mücahit olduğunu belirtir.³³⁰

Sâlimî bahsi geçen görüşlerin takipçileri için detaylı bir açıklama yapmasa da bahsi geçen tarafların Hanefî-Mâtürîdîler ile Eş'arîler olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle Hanefî-Mâtürîdîler söz konusu değişimin olabileceği kanaatindedirler. Kendilerine göre said olan gerçek manada saiddir, şaki olan ise gerçek manada şakidir. Küfür ehli olan kimse İslam'ı seçtiğinde şaki iken said olur. Müslüman olan kimse de dinden çıktığında said iken şaki olur. Bu yüzden de Hanefî-Mâtürîdîler said olan kimselerin imanda istisna kabul etmelerini caiz görmez.³³¹

Eş'arîler ise değişimin olmayacağını savunmaktadır. Çünkü Allah katında insan için takdir edilen ne ise akıbetinde ise aynı şeyin gerçekleşeceğini belirtirler. Onun içindir ki şaki olarak kendisine takdir edilen kimsenin akıbeti yine şaki, said olarak kendisine takdir edilen kimsenin akıbeti yine said olarak gerçekleşebilir. Allah katında kendileri için akıbet bakımından kimlerin şaki veya kimlerin said olacağı bilinmeyeceği için kendileri ihtiyatı elden bırakmamak üzere imanda istisnayı caiz görmüşlerdir.³³²

³²⁸ Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, IX. 355.

³²⁹ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 232.

³³⁰ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd*, 300.

³³¹ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 235; Pezdevi, *Usûlüddin*, 246-264.

³³² Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 235; Pezdevi, *Usûlüddin*, 246-264.

3.4. Nübüvvet ile ilgili Meseleler

Nübüvvet ile ilgili meseleler başlığı altında Sâlimî'nin; Peygamberlerin masumiyeti, ölüm ile risaletin düşmesi ve mucize ile Kur'an hakkında Eş'arîler ile ayrıştığı konular üzerinde olacaktır.

3.4.1. Peygamberlerin Masumiyeti Meselesi

Sâlimî, peygamberlerin vahiy gelmeden öncesinde ve sonrasında, ister küçük isterse büyük olsun fark etmez bütün günahlardan uzak olmalıdırlar. Çünkü onlar risaletten sonra olduğu gibi risaletten önce de peygamberdirler.

Bu konuda Sâlimî, Eş'arîlerin Peygamberlerin masumiyeti konusunda farklı düşündüğünü belirtmektedir. Sâlimî'ye göre bazı Eş'arîler vahiy gelmeden önce peygamberleri nebi ve masum görmemekle birlikte küfür haricinde günah işlemelerini caiz görmektedir. Ayrıca vefat ettikten sonra da peygamberlik görevlerinin son bulunduğunu belirtmektedir.³³³

Peygamberlerin vahiyden sonra nebi ve masum olduğu gibi vahiyden önce de nebi masum olduklarını belirten Sâlimî, bu görüşünü beşikte bebek iken kendisini nebi olarak bildiren İsa Peygamberin ayette “*Ben Allah'ın kuluyum, O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı.*” belirttiği gibi ve peygamberimizin “*Adem peygamber, çamur iken ben peygamberdim.*”³³⁴ hâdisiyle delillendirerek ispatlar. Bu deliller ışığında onların vahiy gelmezden evvel peygamber oldukları için masum olduklarını açıklar niteliktedir. Kaldı ki eğer böyle olmasaydı peygamberlerin toplum nezdinde öncü ve örnek olarak göndermesindeki ilahî hikmetten söz edilemezdi. Bu konuda Ehli Sünnet'in de aynı görüş üzerinde olduğunu bildiren Sâlimî, günahtan masum olmanın zorunlu olması gerektiğine dikkat çeker.³³⁵

Sâlimî'ye göre peygamberlerin masumiyetini nakli delillerin yanında akli delillerle de bilinebileceği yönündedir. Kendisi, vahiyden önce günah işleme veya yalan

³³³ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 158; Abdulkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak* (Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide, 1977), 210.

³³⁴ Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, Menakıb, 1.

³³⁵ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 158-159.

söylemeye müsait olan bir kimsenin davasında şüpheler barındırabileceğini ve öncesinde yalanla itham edilen kimsenin sonrasında yaptığı doğruların da yalanla hamledileceği gerçeğini ileri sürer. Bundan dolayı Sâlimî, vahiy gelmeden önce de sonrasında da peygamberlerin masumiyetinin vacip olması gerektiği yönündedir. Ayrıca kendisine göre bir peygamberin günahattan koruma imkânı ile ümmetinin koruma imkânı eşit olursa, masum olma konusunda da eşit olma ihtimalin önü açıılır. Böylece peygamberin vahiy gelmeden evvelki zuhur eden alametleri kalmamış anlamına gelir. Oysa peygamberlerin vahiyden önce ismet sıfatının varlığı, toplum içinde kendilerine güvenin belirtisi ve gelecekte peygamber olacağının bir delilidir. Aksi takdirde peygamber olan ile peygamberlik iddiasında bulunan kimse arasında herhangi bir fark kalmamış olur ki bu da muhaldir.³³⁶

3.4.2. Ölüm ile Risaletin Düşmesi Meselesi

Eş'arîler peygamberlerin vefatıyla birlikte risaletin düşeceğini savunmaktadır. Eş'arîlerin aksine Sâlimî ise ölüm ile birlikte risaletin düşmeyeceği görüşünü benimsemektedir. Bu görüşü de Hanefî-Mâtürîdîler'in görüşünü destekler niteliktedir. Ona göre risalet ölümle birlikte son bulmaz. Çünkü iman etmenin hükmü gibi peygamberliğin hükmü de sabit olup değişmez. Hatta toplumsal yönüyle bakıldığında iman etmekten daha da ötedir. Kaldı ki Bakara sûresi; *“Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de (iman ettiler). Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. «Allah'ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız. İştittik, itaat ettik. Ey Rabbimiz, affına sığındık! Dönüş sanadır» dediler.*”³³⁷ ayette belirtildiği gibi Allah, geçmiş peygamberler arasında herhangi bir fark gözetilmemesini emretmiş, bununla beraber vefat etmiş peygamberleri de resul olarak adlandırmıştır. Allah, risalet bağlamından ölmüş olan ile hayatta olan arasında fark görmemiştir.³³⁸

³³⁶ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 160.

³³⁷ Bakara 2/285.

³³⁸ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 175-176.

3.4.3. Mucize ve Kur'an

Mucize denildiğinde bir benzirini ortaya çıkartmada insanın aciz kaldığı olağanüstü fiil ve davranışlardır. Her ne kadar zahiren mucizeler peygamberler tarafından ortaya çıksa da hakikatte Allah'ın emri dâhilinde olup onun fiilidir. Bu manada mucize, vahyi ve risaleti doğrulamak adına delil teşkil etmektedir. Bundan dolayı İslâm kelimasında, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin risaletin ispat edilmesi için mucize ortaya koyması gerekmektedir.³³⁹

Kur'an'ın mucize oluşuna delalet eden deliller, aynı zamanda kendisinde zuhur eden kişinin peygamber oluşunu da ispatlamaktadır. Özellikle de Hanefî-Mâtürîdîller'de mucizeler akılla bilinebildiğinden dolayı peygamberliğin de akıl ile bilinebileceği sonucuna varılmaktadır. Başka bir deyişle yaratıcıya akıl ve istidlal ile ulaşılabileceği gibi peygambere de aynı yoldan yani mucize ile ulaşılır.³⁴⁰

Eş'arîlere göre ise kişinin yaratıcıya ulaşması için akıl zorunlu değildir. Bilakis peygamberin bildirmesiyle yaratıcının bilgisine ulaşılmaktadır. Dolayısıyla onlar, Allah'ın bilgisine ve onun resulüne akıl ile değil, vahiy yolu ile ulaşılabilen sonucuna varılır.³⁴¹

Sâlimî, akıl ile risalet arasındaki ilişkiyi somutlaştırmak adına Ebû Hanîfe ile oğlu Hammad arasında geçen diyalogu örnek olarak vermektedir. Baba oğul arasında geçen; Allah'ı Hz. Muhammed'in bildirmesiyle mi bilebiliyoruz yoksa Hz. Muhammed (sav)'i Allah'ın bildirmesiyle mi biliyoruz? tartışmanın sonucunda Hammad; Allah'ı Hz. Muhammed'in bildirmesiyle ulaşıldığını belirtir. Ebû Hanîfe ise kendisinin hataya düştüğünü belirterek Allah tarafından bahşedilen mucizelere dayanarak, Hz. Muhammed'in peygamberlik bilgisine ulaşıldığını belirtir. Ayrıca Ebû Hanîfe, Allah'ın kendisinin bir olduğuna ve Hz. Peygamberin de Allah'ın resulü olduğuna peygamber aracılığıyla değil, bilakis istidlal ile ulaşıldığını söyler.³⁴²

³³⁹ Sadıker, *Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*, 247.

³⁴⁰ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 170.

³⁴¹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 170.

³⁴² Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd, 170.

Sonuç itibariyle Salimî'nin Ebu Hasan el-Eş'ari'ye yapılan eleştirilerin alt yapısına gidilerek Eş'ariyye mezhebi konusunda muhalefet ettiği konular tek tek değerlendirildi. Dönemin sosyo-kültürel ve siyasi ortamının eleştiri dozunu artırarak bazı konularda tekfire varacak söylemlere dahi neden olabileceği sonucuna varıldı.



SONUÇ

Ebû Şekûr es-Sâlimî, h. V. asrın ikinci yarısı ile VI. asrın ilk çeyreğinde Semerkant bölgesinde yaşamıştır. Kendisi batıl dini akımlara karşı tevhid anlayışını, bidat mezhepler karşısında da Hanefî ekolün görüşlerini savunan, akıl-vahiy dengesini iyi kullanan, Hanefî-Mâtürîdî geleneğe müntesip bir kelim âlimidir.

Sâlimî'nin Ebû Hanîfe hakkında sık sık Ehli Sünnet'in ve Hanefî mezhebin en önemli lideri olarak kabul edip kendisinin görüşlerini en isabetli ve doğru olduğunu, onun hakkında saygı ifadeleri kullanması, ayrıca konu bazlı yaklaşımıyla eserinde Hanefî-Maturidi gelenekte ön plana çıkan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Züfer, Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd, Ebû Hafis el-Buhârî, İmam Şeybânî ve Ebû Mutî' el-Belhî gibi âlimlerin görüşlerinden yararlanması, kendisinin Hanefî ekolün bir ferdi ve Ebû Hanîfe'nin sıkı bir takipçisi olduğunu göstermektedir.

Ayrıca Sâlimî, konuların birçoğunda Ebû Hanîfe ve Hanefî âlimlerin görüşlerini en isabetli ve en doğru görüş olarak görmesi ve konuları bu çerçevede ayrıntılı bir şekilde açıklaması hasebiyle kendisi için Ebû Hanîfe'nin görüşlerini şerh eden bir şârih denilebilir.

Salimî, sahip olduğu Hanefî kimliği ile birlikte dönemin siyasi koşullarının tesiriyle Müşebbihe, Mücessime, Şia, Hâricîlik, Mütakaşşife, Karimatîlik vb. mezhepleri ciddi bir tenkide tabi tutmuş, bunun yanında İmam Eş'arî'nin görüşlerini de kıyasıya eleştirmiştir. Hatta eleştiri sınırını aşarak onu tekfir ettiği konular dahi olmuştur.

Sâlimî, İmam Eş'arî'ye karşı olan muhalefetini, fırka-i nâciye hadisi perspektifinde ele aldığında Eş'ariyye Mezhebini Ehli Sünnet içerisinde değerlendirmemektedir. Nitekim İmam Şafii ve bazı Ehli Hadîs âlimlerine dahi eleştiri yöneltmişse de Eş'arî'yi Ehli Sünnet dairesi içine almamış bilakis kendisini fiilî sıfatları hâdis görmesi ve ayrıca tekvin mükevven ayrımı konusunda bir hayli eleştirmiştir. Sâlimî'nin bu tavrının arkasında yatan bir başka muhtemel sebep de İmam Eş'arî'nin Ebu Hanife'yi, Ehli Sünnet dışı Mürcii olarak nitelemesinin rövanşı olarak düşünülebilir. Bundan dolayı her ne kadar Eş'arîler'i kendilerine muhalif olarak görse de aslında bu sert tutumunun

temelinde Eş'arîye mezhep anlayışla alakalı olmayıp İmam Eş'arî'nin şahsiyle alakalı olduğu kanaatine varılmıştır. Ayrıca Eş'arî'ye muhalefetini zat-sıfat, akıllarlık, Allah-insan ilişkisi ile nübüvvet gibi konularda sürdüren Sâlimî, yaşadığı bölge âlimlerinin karakteristik yapılarına uygun olarak, dini konularda aklın pasivize edilemeyip kullanmanın önemli olduğuna inanır. Bu konuda Allah'ı bilmede aklın bir alet olacağını belirtmekte ve bu konuda zıt görüş belirten İmam Eş'arî'yi eleştirmektedir.

İlk dönem kelam âlimlerinin mezhepsel alanda yaptıkları mücadele çerçevesinde Sâlimî'nin hayatı, yaşadığı dönem ve Eş'arî'ye olan bakışı çalışmamızın önemini göstermektedir. Zira Sâlimî'nin yaşamış olduğu dönemin sosyo-kültürel koşullarına baktığımız zaman mezhep temsilcilerinin kendi mezhebini haklı çıkartmak pahasına muhalif gördüğü mezhebi eleştirdiğini ve bu eleştiri sınırını aşarak tekfire dahi yeltendiğini görmekteyiz.

Sâlimî'nin eleştirisinin temelinde itikâdî konular olduğu kadar siyasi nedenlerin de varlığından söz edilebilir. Zira tebaası olduğu Batı Karahanlı devleti, Selçuklu Devleti'ni ve Eş'arî merkezli din politikasını tehdit olarak algılamaktadır. Nitekim Batı Karahanlı hükümdarı olan Tamgaç İbrahim Han'ın kendi adına kurduğu medreseyi, Nizamiye medresesine bir alternatif olarak yaptırmasıyla ve Selçuklu devletinin himayesinde bulunan Eş'arîlerin Maverâünnehirde bulunan Hanefilere Mürcî' ve bidatçı olarak ithamlarda bulunması, Sâlimî'nin İmam Eş'arî'yi Ehli Sünnet dışı saymasınacevap niteliği taşımaktadır.

Çalışmamızın gayesi erken dönem kelam âlimlerinden olan Sâlimî'yi *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd* adlı eseri bağlamından daha yakın tanımak ve tanıtmak olup o dönemde yaşamış olan mezhepler arası ilişkilerde Sâlimî'nin göstermiş olduğu tavrı yansıtmaktır. Hanefî-Mâtürîdî geleneği içinde Eş'arî'yi ilk kez sarahaten bahseden bu eserin ve yazarın anlaşılması ve tanıtılması gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca Sâlimî'nin tekfire varan eleştirilerini ise müntesibi olduğu mezhebi ve tebaası olduğu devleti koruma iç güdüsünün tezahürü olarak nitelendirilebileceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Ahıska, Şule Nur. *Mâtürîdî'nin et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî'nin et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi İlahîyyat Babı*. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2019.
- Ahmed Bin Hanbel. *el-Akîde (Ebûbekir el-Hallal rivayeti)*. 1 Cilt. Dımeşk: Daru Kuteybe, 1987.
- Altıntaş, Ramazan. "Mutezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması". *Kader* 16/2 (2018): 212-228.
- Altun, Hilmi Kemal. "Nâsîbî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2020.
- Aydınlı, Osman. *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*. Marmara Üniversitesi, 2001.
- Aydınlı, Osman. "Semerkant". *TDV İslam Ansiklopedisi*. TDV İslam Araştırmaları Merkezi, t.y. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkant#1>.
- Aykaç, Mustafa. "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi*. 2019. Trabzon İlahiyat Dergisi.
- Bağdâdî, Abdulkahir. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide, 1977.
- Bâkîllânî, EbuBekir Muhammed bin Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsafî ma Yecibü İtikadühü ve la Yecüzü'l-Cehlü bihi*. Kahire: Mektebetü'l Ezheriyye, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*. Beyrut, 1985.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî - Muhafazarahman Zeydinillah. *el-Müsned*. 1. Bs, 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l Ulûm ve'l Hüküm, 2009.
- Buhari, Muhammed Bin İsmail Ebu Abdullah. *Sahih Buhari*. 1. Bs, 9 Cilt. Riyad: Dara Tavki Nacati, 1422.
- BÜYÜKÇORAK, Neriman. *İslam Mezhepleri Tarihi Kaynakları Açısından Cebriyye*. Hitit Üniversitesi, 2019.
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam: Kelâmî açıdan modern çağ ateizminin eleştirisi*. 1. basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Coşkun, İbrahim. *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*. 1. Bs. istanbul: hikmetevi yayınları, t.y.
- Çelebi, İlyas. "İsim-müsemma". *İslam Ansiklopedisi DİA*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Çelebi, İlyas. "Sıfatıyye". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2019.
- Çıtır, Mücahit. *İbn Kemal ve Rafıza'ya Bakış*. Yozgat Bozok Üniversitesi, 2019.
- Demir, Abdullah. *Ebû İshak es-Saffâr'ın kelâm yöntemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Ebu Davud, Muhammed b. Süleyman b. İshak b. el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebu Davud*. 1430/2009 Bs, 7 Cilt. Darü'l Risaletü'l Alimiyye, t.y.
- Ebu Hanife. *el-Âlim ve'l-Müteallim*. Trc. Mustafa Öz. 13. baskı. İstanbul: IFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. 11. baskı. İstanbul: IFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî. *el-ENSÂB*. 1. Bs. Haydarabad: Dairetü'l maarifi osmaniyye, 1962.
- Ebu Şekur es-Salimî. *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*. Beyrut- İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları-Dar İbn Hazm, 2017.
- Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî. *Fütûhu'l Büldân*. Beyrut: Darü Mektebetü'l Hilal, 1988.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Muattıla Düşüncesi ve Günümüze Yansımaları". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. 2019.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*. 3. Bs. Wiesbaden: Franz Steins, 1980.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Risale ila Ehli's-Seğr bi Babi'l-Ebvab*. 1 Cilt. Medine: İmadetü'l Bahsi'l-İslam, 1413.
- Fettah, İrfan Abdulhamid. "Cebriyye". *İslam Ansiklopedisi DİA*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2005.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek Ala'l Sahiheyn*. 1. Bs, 4 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1990.
- Hunkan, Ömer Soner. "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 2014.

- Ibn Fûrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-Sekafe, 2005.
- İbn Abidin, Muhammed b. Ömer. *Reddü'l-Muhtar ala'd-Dürri'l-Muhtar*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1992.
- İbn Ebi Şeybe, Ebubekir. *el-Kütübü'l-Musannefi'l-Ehadis ve'l-Asar*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Rüşd, 1988.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut, 1987.
- İbn Manzur, Ebü'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1993.
- İbni Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri. *el-Fisalu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l Hanci, t.y.
- İbni Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni. *Sünen-i İbni Mace*. 2 Cilt. Halep: Darü'l İhya'ül Kütüp, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin. *el-Müsâyere fi İlmi'l-Kelâm*. Mısır: el-Matbaatü'l-Mahmudiyye, t.y.
- İmam Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-Sünen vel-Asar*. 15 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Daru Kuteybe, 1991.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara Üniversitesi SBE, 2011.
- Karaağaç, Hilmi. "Kaderiyye/ Mutezile'nin Mecusilikle İthamının Teolojik Arkapları". *Kelam Araştırmaları*. 191-212. 13 1. 2015.
- Kâtib Çelebi. *KEŞFÜ'z-ZUNÛN*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l Müsenna, 1941.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 2017.
- Kurt, Fatih. "Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniferine İlişkin Bir Değerlendirme". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*. 2019.
- Lekkânî, Ebû İshak İbrâhim b. İbrâhim. *Şerhu cevheri't-tevhîd*. Mısır, 1955.
- Maturidi, Muhammad Ibn-Muhammad al-. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. Trc. Yunus Vehbi Yavuz. 1. Bs, 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. "Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlilik". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Trc. Muhittin Özdemir. 2007.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fıkhı Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. 1. Bs, 19 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1999.
- Mavil, Hikmet Yağlı. "Kelami Bir Problem Olarak Fiili Sıfatlar". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi*. 2015.
- Merçil, Erdoğan. *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2013.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Orum, Fatih. "Serahsi'ye göre İcma'nın Meşruiyeti". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 2017.
- Öz, Mustafa. "Nâsibe". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Öz, Mustafa. "Rafiziler". *İslam Ansiklopedisi*. 396-397. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007.
- Özaydınlı, Abdülkerim. "Kündürî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV yayınları, 2002.
- Pezdevi, Ebü'l Yüsr. *Ehl-i Sünnat Akâidi*. Trc. Şerafeddin Gölcük. Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Pezdevi, Ebü'l Yüsr. *Usûlüddin*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015.
- Sadiker, Ömer. *Ebu Şekur es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2019.
- Sadiker, Ömer. "Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2016.
- Sadiker, Ömer. "Hanefi-Maturidi Gelenekte Bid'at Mezhepler ve İslam Dışı Dinler: Ebu Şekur es-Salimi Örneği". *Uluslararası Balkan Üniversitesi*. 2019.
- Sancaklı, Saffet. "Hadisler Bağlamında Bid'at Olgusu ve Bid'atle Mücadelenin Gerekliliği". *İslâmî İlimler Dergisi*. 2016.
- Seyyid Şerîf el-Cürçânî. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1983.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Muattıla". *İslam Ansiklopedisi DİA*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005.
- Subki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *es-Seyfu'l-meşhûr fi Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*. Trc. Saim Yeprem. İstanbul: IFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.

- Suyuti, Celaleddin Abdurrahman es-. *el-Leâlii'l-Masnua fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1996.
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. Mısır: Mektebetü'l Halebi, 1940.
- Şehristani, Muhammed ibn 'Abd al-Karîm. *El-Milel ve'n-nihal: dinler, mezhepler ve felsefi sistemler tarihi: (Metin - çeviri)*. Trc. Mustafa Öz. 1. baskı. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. 12 Cilt. Beyrut: Darü İbn Hazm, 2012.
- Şeyhizâde, Abdurrahim bin Ali bin Müeyyed. *Nazmu'l-ferâid ve cem'ul-fevâid*. Mısır, t.y.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb El-Lahmi. *Mu'cemü'l Kebir*. 2. Bs, 25 Cilt. Kahîre: Mektebetü'l İbni Teymiye, 1415.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizi*. 2. Bs, 5 Cilt. Mısır: Matba'at'ü Mustasfa, 1975.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İlaveli 5. baskı. İstanbul: Damla Yayınevi, 1993.
- Toru, Ümit. "Teşekkül Sürecinde Diğer Mezhep Mensuplarının İmam Eş'ari Ve Eş'arilik Algısı". *Mezhepler Araştırmaları Dergisi*. 2019.
- Ümit, Mehmet. "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri". 2019.
- Üzüm, İlyas. "Kaderiyye". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at". *İslam Ansiklopedisi*. 19-131. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bidat>.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *İslam Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebu Şekur es- Salimi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. TDV İslam Araştırmaları Merkezi, t.y. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-sekur-es-salimi> (23.10.2021).
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmî Görüşleri*. Beyrut- Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları-Dar İbn Hazm, 2017.
- Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsîru'l-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l Kitabü'l Arabi, 1984.