

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ'NİN KELAM ANLAYIŞI**

**ÖMER SADIKER**

**DOKTORA TEZİ**

**ADANA / 2019**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ'NİN KELAM ANLAYIŞI**

**ÖMER SADIKER**

**Danışman: Doç. Dr. İsmail ŞIK**

**Jüri Üyesi: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**

**Jüri Üyesi: Prof. Dr. Hülya ALPER**

**Jüri Üyesi: Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ**

**Jüri Üyesi: Doç. Dr. İbrahim KAPLAN**

**DOKTORA TEZİ**

**ADANA / 2019**

**Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;**

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalında  
DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

**Başkan:** Doç. Dr. İsmail ŞIK  
(Danışman)

**Üye:** Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

**Üye:** Prof. Dr. Hülya ALPER

**Üye:** Prof. Dr. Fatih Yahya AYZAZ

**Üye:** Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

**ONAY**

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2019

Prof. Dr. Serap ÇABUK  
Enstitü Müdürü

**NOT:** Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

## ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 24 / 05 / 2019

İMZA  
Ömer SADIKER

## ÖZET

### EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ'NİN KELAM ANLAYIŞI

ÖMER SADIKER

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. İsmail ŞIK

Nisan 2019, 362 sayfa

Ebû Şekûr es-Sâlimî, Hanefî-Mâtürîdî Kelam geleneğine mensup bir alimdir. O, Mâtürîdîliğin neşet ettiği Semerkand şehrinin Keş beldesinde hicri V. asrın ilk yarısında doğmuş ve muhtemelen VI. asrın ilk çeyreğinde de vefat etmiştir.

Sâlimî'nin kelam anlayışını ele alan bu araştırma, giriş, sonuç ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynaklarının yanısıra, dönemin sosyokültürel durumu, Sâlimî'nin kimliği ve mezheplere yaklaşımı hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde; Sâlimî'nin, akıl, duyular, haber ve bunlarla bağlantılı konular ekseninde bilgiye; tabiat, ruh ve hareket, gök cisimlerinin hudûsü bağlamında varlığa; yaratıcının zâtı ve sıfatlarına dair görüşlerinin değerlendirilmesi merkezinde ilahiyat bahisleri ele alınmıştır.

İkinci bölümde; Sâlimî'nin, imanın mahiyeti, bilgiyle ilişkisi, tasnifi, İslâm ve amel kavramlarıyla irtibatı, artması, eksilmesi ve şüphe edilmesi bakımından imana; aidiyeti, yaratılması, güç yetirilmesi yönüyle insan fiilleri konularına bakış açısı değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde; onun, risaletin imkanı, peygamberlerin masumiyeti, mucize ve onunla ilişkili Kur'ân, isra, miraç gibi meseleler bağlamında nübüvvvet; dört halife, Muaviye'nin isyanı, Hz. Hüseyin'in şehadeti ve Abbasiler'in hilafeti doğrultusunda hilafet; ölüm ve sonrası, şefaatin imkanı, cennet ve cehennem, Allah'ın ahirette görülmesi hususunda da ahiret konularına yaklaşımına yer verilmiştir. Sonuçta ise Sâlimî'nin İslâm kelamı içerisinde yeri ve kelam anlayışı ortaya konmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Kelam, Hanefî-Mâtürîdîlik, Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd*, varlık ve bilgi teorisi, akıl nas ilişkisi.

**ABSTRACT****THE TEOLOGY OF ABÛ SHAKÛR AL-SÂLIMÎ****ÖMER SADIKER****Doctorate Dissertation, Department of Basic Islamic Sciences****Supervisor: Assoc. Prof. İsmail ŞIK****April 2019, 362 pages**

Abû Shakûr al-Sûlimû is a scholar from the theology tradition of Hanafî-Mâtürîdî. He was probably born in the first half of the 5th century AH and died in the first quarter of 6th century AH in the the town of Kash in the city of Samarkand where al-Maturidiyya was born.

This research, which deals with al-Sâlimî's understanding of theology, consists of introduction, conclusion and three parts. In the introduction, the subject of the study, the importance, purpose, method and resources, as well as the sociocultural status of the period and al-Sâlimî's approach to the Islamic sects were given information about.

In the first chapter; al-Sâlimî's views on these theological issues are discussed: the knowledge in the context of reason, senses and hearing, the nature, the soul and movement, the being the contexts of the formation of celestial bodies, the essence of the creator and his attributes in the terms of whether it is permissible to link or not.

In the second chapter, al-Sâlimî's point of view has been evaluated on these topics: the nature of faith, the relationship of faith with knowledge, classification of faith, the connection of faith with the concepts of Islam and good deeds, increase and decrease in faith, faith in terms of doubt, ownership of acts of humans, creation of acts of humans, powering the acts of humans, acts of humans and other related issues.

In the third chapter, al-Sâlimî's approaches to these issues are discussed: the possibility of Prophethood, the innocence of the prophets, miracles, The Quran in the context of revelation to Prophet Muhammed, the Prophethood in the contexts of the Night Journey and Mi'raj, four Rashidun Caliphs, Muawiyah's rebellion, martyrdom of Hussein, Imamet in the direction of Abbasids Caliphate, the death and afterlife, possibility of intercession, the heaven and the hell, possibility to see Allah directly. As a result, al-

Sâlimî's place and opinions in Islamic Theology and his understanding of theology were revealed.

**Key Words:** al-Kalam, Hanafite – Maturidite, Abû Shakûr al-Sâlimî, *al-Tamhîd fî Bayân al-Tawhîd*, theory of being and knowledge, relationship between reason and revelation.



## ÖN SÖZ

Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup âlimlerin eserlerinin pek çoğunun günümüze ulaşmadığı ve ulaşanların da tarihi süreç içinde ihmal edildiği bilinen bir gerçektir. Maverâünnehir bölgesinin dönemin yönetim merkezine uzak olması, siyasi erkle aralarında mesafenin bulunması ve istilalar sonucunda oluşan kültürel yıkımların bunda etkisi olduğu düşünülmektedir.

Son dönemlerde memnuniyet verici bir şekilde Ebû Hanîfe'nin eserlerine ek olarak hem Mâtürîdî hem de Mâtürîdî gelenek içerisinde yer alan düşünürler üzerinde yoğun bir şekilde çalışmalar sürmektedir. Bu hareketlilik asırlardan beridir göz ardı edilen İslam düşüncesinin bir yorumu olan Hanefî-Mâtürîdî anlayışın açığa çıkarılmasına yol açacak, böylece hem İslam düşüncesinin çeşitliliği ortaya konulmuş hem de onun fikri devamı sağlanmış olacaktır.

Bilimsel konuların tarihi bir arkaplana sahip olduğu bilinmektedir. Bu konuların ortaya çıktığı tarihsel doku, siyasi atmosfer, ilmi zemin bilinmeden onlar üzerinde yorum yapmak ve sağlıklı sonuçlar elde etmek mümkün değildir. Özellikle de sınırlı veriler üzerinden yapılan araştırmalarda bu durum çok daha büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla günümüze ulaşan tek eseri üzerinden gerçekleştirdiğimiz bu çalışmada Sâlimî'nin kelamî kimliğini tespit etmek için onun görüşlerini paralelleri ve karşıtlarıyla karşılaştırma yöntemini tercih ettik.

Hanefî-Mâtürîdî bir kalamcı olan Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin kalam anlayışını tespit etmek üzerine kurgulanan bu araştırma, onu tanıtmaya, düşünce ve görüşlerini açığa çıkarma amacını gütmektedir. Sâlimî'nin eserinde temas ettiği yerlerin Türklerin atayurdu Türkistan bölgesi olmasından ve Türk-İslâm anlayışının da bu topraklarda gelişen Hanefî-Mâtürîdî geleneğe dayanmasından yola çıkarak, geleneğin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlama düşüncesi, Sâlimî ve eseri *et-Temhîd* özelinde araştırma yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu düşünceyle etnisitesi hakkındaki değerlendirmelerin yanısıra, yaşadığı dönemin dini ve sosyo-kültürel şartlarının onun görüşlerinin fikri altyapısı üzerindeki etkilerine de yer vereceğiz.

İhmal edilmiş düşünce geleneğinin mensuplarından bir halkanın kalam anlayışını ortaya koyan bu çalışmanın, Hanefî-Mâtürîdî kalam literatürüne katkı sağlayacağını ve gelenek hakkında devam eden çalışmalara yeni açılımlar kazandıracağını düşünmekteyiz.



Bu açıklamalardan sonra bilimsel bir araştırmanın meydana gelmesinde birçok kişinin katkısı olduğu açık bir gerçektir. Teşekkürlerimi sunarak bu hakikati dile getirmek istiyorum. Öncelikle konu seçiminde ve çalışmanın her aşamasında görüşlerinden istifade ettiğim başta tez danışmanım Doç. Dr. İsmail Şık olmak üzere Doç. Dr. İbrahim Kaplan, Dr. Öğr. Üy. İsmail Yürük ve Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz hocalarıma müteşekkirim. Yazmalar ve taş baskı eserler üzerinde zahmetle yürütülen çalışmalar sırasında hem eserin tashihli bir versiyonuna ulaşmamı sağlayan hem de rehberlik yapan Prof. Dr. Sönmez Kutlu, değerli görüşleriyle çalışmaya olgunluk kazandıran Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün ve Prof. Dr. Hülya Alper'e, redaksiyon hususunda özverili bir şekilde yardımda bulunan hocalarıma minnettar kaldığımı belirtmek isterim. Ayrıca bu sürecin zorluklarına benimle birlikte sabırla katlanan eşim Betül Hanım ile kızım Erva ve oğlum Bera'ya da şükranlarımı dile getirmek isterim. Son olarak araştırmamı SDK-2016-5458 ID'li Doktora tez projesi ile destekleyen Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne teşekkürü bir borç bilirim.

Ömer SADIKER

ADANA 2019

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ .....	vii
İÇİNDEKİLER .....	ix
KISALTMALAR .....	xiii

## GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı.....	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	8
3. Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kimliği.....	13
4. Sâlimî'nin Yaşadığı Dönemde Sosyo-Kültürel Durum .....	20
5. Sâlimî'nin Dinlere ve İslam Mezheplerine Bakışı.....	25

## BÖLÜM I İLAHİYAT

1.1. Bilgi .....	48
1.1.1. Bilginin Kaynakları .....	49
1.1.1.1. Akıl .....	50
1.1.1.1.1. Aklın Mahalli .....	55
1.1.1.1.2. Aklın Niceliği ve Niteliği.....	56
1.1.1.1.3. Aklın Yeterliliği ve Sınırlılığı / Çocukların Durumu.....	61
1.1.1.1.4. Aklın Faydası ve Zevali .....	65
1.1.1.1.5. Akıl-Bilgi İlişkisi .....	66
1.1.1.1.6. Aklın Hüccet Oluşu.....	69
1.1.1.1.7. Aklın Zorunluluk Oluşturması .....	76
1.1.1.1.8. Akıl ile İlim Arasındaki Efdaliyyet Problemi .....	79

1.1.1.1.9. Akıl Sahibi Mükellef Varlıkların Üstünlüğü .....	81
1.1.1.1.10. Husün ve Kubhun Bilinmesinde Aklın Rolü .....	85
1.1.1.2. Duyular .....	89
1.1.1.3. Haber .....	90
1.1.1.4. İlham .....	91
1.1.2. Bilginin Çeşitleri.....	92
1.2. Varlık .....	95
1.2.1. Temel Kavramlar ve Tanımlar.....	99
1.2.2. Mizaç ve Tabiatın Hudûsü.....	105
1.2.3. Göksel Cisimler ve Meteorolojik Olayların Hudûsü.....	112
1.2.4. Ruh ve Hareketin Hudûsü.....	118
1.2.5. Âlemin Hudûsü.....	122
1.3. Zat ve Sıfatlar.....	129
1.3.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği .....	129
1.3.2. Zat Sıfat İlişkisi.....	143
1.3.3. Sıfatların Tasnifi ve Ezeliliği.....	148
1.3.4. İsimlendirme Meselesi.....	160
1.3.5. Kelam Sıfatı ve Halku'l-Kur'ân .....	164

## BÖLÜM II

### ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ

2.1. İman .....	169
2.1.1. İman-Bilgi İlişkisi.....	170
2.1.2. İmanın Tasnifi.....	172
2.1.3. İmanın Mahiyeti.....	176
2.1.4. İman-Amel İlişkisi .....	182
2.1.5. İman-İslam İlişkisi .....	183

2.1.6. İmanın Artması ve Eksilmesi.....	186
2.1.7. Büyük Günah Meselesi.....	190
2.1.8. İmanda İstisna ve Şüphe .....	194
2.1.9. Misak .....	197
2.1.10. İmanın Yaratılmışlığı, Yeri ve Bekası .....	201
2.2. İnsan Fiilleri .....	204
2.2.1. Fiillerin Yaratılması.....	205
2.2.2. İstîtâat ve Tefviz .....	210
2.2.3. Emir ve Yasakların Mahiyeti.....	218
2.2.4. Aslah Prensibinin Reddi .....	220
2.2.5. Teklif ve Takat.....	222
2.2.6. Tevbe, Dua ve Sadaka .....	228
2.2.7. Saadet-Şekavet.....	232
2.2.8. Ecel ve Rızık.....	238

### BÖLÜM III

#### NÜBÜVVET, HİLAFET VE AHİRET

3.1. Nübüvvet.....	242
3.1.1. Nübüvvetin İmkânı .....	242
3.1.2. Peygamberlerin Masumiyeti .....	245
3.1.3. Mucize ve Kur'ân .....	247
3.1.4. Hz. Muhammed'in Peygamberliği.....	255
3.1.5. Nübüvvet İle İlgili Diğer Meseleler.....	257
3.1.6. İsra-Miraç .....	264
3.2. Hilafet .....	267
3.2.1. Hilafetin Hükümü ve Dört Halife .....	268
3.2.2. Muaviye'nin İsyanı.....	279

3.2.3. Hz. Hüseyin'in Şehadeti .....	282
3.2.4. Abbasilerin Hilafeti .....	286
3.3. Ahiret .....	295
3.3.1. Kabir Hayatı ve Suali.....	296
3.3.2. Ölümden Sonra Diriliş.....	301
3.3.3. Mizan, Sırat, Kitap ve Hesap .....	302
3.3.4. Melek, Cin ve Şeytanların Ahiretteki Durumu.....	304
3.3.5. Cennet ve Cehennem .....	308
3.3.6. Cennet Nimetlerinin Niceliği.....	313
3.3.7. Şefaât ve Fidâ .....	315
3.3.8. Allah'ın Ahirette Görülmesi .....	318
<b>SONUÇ</b>	
Sonuç .....	325
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>330</b>

**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
Krş.	: Karşılaştırınız
Mat.	: Matbaa
nşr.	: Neşreden
ö.	: ölüm tarihi
Sad.	: Sadeleştiren
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	: Sayfalar arası
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trs.	: Tarihsiz
ünv.	: Üniversite
vb.	: ve benzeri
vs.	: ve saire
vr.	: varak
v.dğr.	: ve diğerleri
yay.	: Yayınları
yrs.	: Yersiz

## GİRİŞ

### 1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Bu çalışma, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Keşşî el-Mühtedî'nin (muhtemelen ö. VI. asrın ilk çeyreği) kelim anlayışını ele almaktadır. Ebû Şekûr es-Sâlimî, Ebû Hanîfe'nin düşüncesini merkeze alan, tarihsel süreçte Mâtürîdî (ö. 333) ve takipçilerinin katkılarıyla gelişmiş olan Hanefî-Mâtürîdî düşünce sistemine mensup bir kelimcidir. Onun bu mensubiyetine klasik ve güncel çalışmalarda da atıflar yapılmıştır.<sup>1</sup> Ne var ki günümüze ulaşan *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd* adlı eseri bağlamında görüşleri ve kelim anlayışı, detaylı ve kapsamlı olarak araştırmalara konu edilmemiştir. Bu yüzden çalışmamızda, temel kaynaklara dayalı olarak onun kimliği, yaşadığı dönemdeki siyasî ve sosyo-kültürel atmosfer, mezhepleri değerlendirmesi ve bütün konularıyla kelim anlayışı tahlil edilmiştir.

Şu ana kadar Sâlimî ve eseriyle ilgili yapılan çalışmalar şunlardır:

- 1) 1947'de Abdullah Muhlis tarafından Dımaşk merkezli bir dergide yayımlanan *Temhîd*'in tanıtımı yazısı.<sup>2</sup>
- 2) 2002'de Ömür Türkmen tarafından hazırlanan *Temhîd*'in tahkik, tahric ve tahlilini konu edinen yayımlanmamış doktora tezi.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Beyâzizâde, Kemalettin Ahmed (ö. 1098), *İşârâtü'l-Merâm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, 74; Kutlu, Sönmez, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-makâlât*, 3/1, ss. 7-41, 9-10, 2010; Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", *DİA*, ek-1, ss. 374-377, İstanbul 2016; "Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelamî Görüşleri" (*et-Temhîd fi Beyani't-Tevhîd* içinde), TDV Yayınları-Daru İbn Hazm, Ankara-Beyrut 2017, 15; Rudolph, Ulrich, "Abû Shakûr al-Sâlimî", Leiden 2009, fas. 3, 32b-33b; Kılavuz, Ulvi Murat, "Yeni bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar" (bundan sonra çalışma "Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar" olarak kullanılacaktır), *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38, ss. 245-255, 245, 2017; Erdemci, Cemalettin, "Ehl-i Sünnet Kelamı", *Kelama Giriş* (Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı), Anadolu Üniversitesi Web Ofset, Eskişehir 2013, 94.

<sup>2</sup> Muhlis, Abdullah, "Kitabü't-Temhîd fi Beyani't-Tevhîd" *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi*, 22/1-2, ss. 65-68, Dımaşk 1947.

<sup>3</sup> Türkmen, Ömür, *Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb el-Kişşî'nin "Kitabü't-Temhîd fi beyâni't-Tevhîd" Adlı Eserinin Tahkik, Tahric ve Tahlili*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Şanlı Urfa 2002.

3) 2009'da Ulrich Rudolph tarafından *The Encyclopaedia of Islam Three*'de yayınlanan Sâlimî'yi tanıtan şahıs maddesi.<sup>4</sup>

4) 2014'de Taşkent'te *Temhîd*'in Said Murat Primov tarafından tetkik edilerek Özbekçe tercümesiyle birlikte yayımlanan neşri.<sup>5</sup>

5) 2016'da Ömer Sadıker tarafından yayımlanan Sâlimî'nin akıl ve iman ilişkisine yaklaşımını ele alan makale.<sup>6</sup>

6) 2016'da Yusuf Şevki Yavuz tarafından *DİA*'nın ek-1 cildinde yayımlanan Sâlimî'yi tanıtan şahıs maddesi.<sup>7</sup>

7) 2017'de Ömür Türkmen'in tahkikinin Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi ilmî kontrolü ve redaksiyonu, Yusuf Şevki Yavuz'un "Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelami Görüşleri" başlıklı giriş bölümü ekiyle ülkemizde Türkiye Diyanet Vakfı, yurt dışında da Daru İbn Hazm tarafından basım ve neşri.<sup>8</sup>

8) 2017'de Ulvi Murat Kılavuz tarafından *İslâm Araştırmaları Dergisi*'nde yayımlanan *Temhîd*'in yeni neşrini değerlendirmeye yönelik araştırma notu.<sup>9</sup>

9) 2018'de Ulvi Murat Kılavuz tarafından daha önce yayımlanmış araştırma notunun gözden geçirilmesiyle hazırlanan itikadî kimliğini konu edinen İngilizce makale.<sup>10</sup>

10) Angelika Brodersen editörlüğünde 2018'de İslâm Tarihi ve Düşünce serisi olarak hazırlanan ve önümüzdeki günlerde yayımlanması beklenen *et-Temhîd*'in yeni bir tahkikiyle birlikte Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin gelişimi ve Eş'arîlik ile irtibatını konu edinen çalışma.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> Rudolph, Ulrich, "Abû Shakûr al-Sâlimî", Leiden 2009, fas. 3, 32b-33b.

<sup>5</sup> Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, tetkik ve Özbekçeye trc. Said Murat Primov, Maveraünnehir Neşriyat, Taşkent 2014.

<sup>6</sup> Sadıker, Ömer, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, 259-276.

<sup>7</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", *DİA*, ek-1, 374-377, İstanbul 2016.

<sup>8</sup> Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.-Daru İbn Hazm, İstanbul-Beyrut 2017/1438.

<sup>9</sup> Kılavuz, Ulvi Murat, "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38, ss. 245-255, İstanbul 2017.

<sup>10</sup> Kılavuz, Ulvi Murat, "Abû Shakûr al-Sâlimî And His Theological Identity Within The Scope Of al-Tamhîd fî Bayân al-Tevhîd", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2, 1-16, 2018.

<sup>11</sup> Brodersen, Angelika, *Zwischen Mâtürîdîya Und Aş'arîya Abû Şakûr as-Sâlimî Und Sein Tamhîd fî Bayân al-Tavhîd*, Gorgias Press LLC, 2018. Her ne kadar Sâlimî adına müstakil çalışma olmasa da Mehmet



Çalışmalar değerlendirildiğinde, Abdullah Muhlis'in çalışmasının Akka'da Türk kökenli bir şahsın özel kütüphanesinde bulunduğu *Temhîd* yazmasının tanıtımı mahiyetinde olduğu tespit edilmiştir. Arap memleketinde yaşayan Türk kökenli bir aile tarafından bulundurulmasının ilginçliğine çekilen dikkatle birlikte, muhtemelen başka nüshalardan haberdar olmaması sebebiyle; çalışma, Sâlimî'nin ismi hakkında eksik ya da yanlış tespitler içermektedir.<sup>12</sup> Buna dair yorumumuz Sâlimî'nin kimliği başlığında ele alınmıştır.

Ömür Türkmen ve Said Murat Primov'un çalışması, eserin tahkikli neşri amacını gütmektedir. Türkmen'in tahkik çalışmasına ilaveten özet biçiminde Sâlimî'nin görüşlerinin Ebû Hanîfe'ye mukayesesi de yapılmış, ne var ki yayımlanmamıştır. Rudolph'un çalışması sadece Sâlimî'nin ilmî kişiliğini konu edinmektedir. Yavuz'un *DÎA*'daki Ebû Şekûr es-Sâlimî maddesi ve tahkikli neşrin girişindeki çalışması, Sâlimî'nin ilmî kişiliğini ve görüşlerini kısaca tanıtmaktadır. Kılavuz'un birbirini tamamlayan iki çalışması, neşredilen eserin değerlendirilmesi mahiyetinde olup önemli ve dikkate değer tespitler içermektedir.<sup>13</sup> Brodersen'in çalışması özellikle de Sâlimî'nin

---

Kalaycı Sâlimî'nin ve *et-Temhîd*'in bu özgün yönüne hazırlamış olduğu *Eş'ârilik Mâtürîdilik İlişkisi* kitabında Brodersen'den çok daha önce vurgu yapmıştır. Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'ârilik Mâtürîdilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, 27-28, 30, 287-288.

<sup>12</sup> Abdullah Muhlis ulaştığı tek nüshadaki Leysî kaydı üzerinden Kâtip Çelebi'nin Sâlimî'nin künyesinde zikrettiği Keşşî nispesinin hatalı olduğu iddiasında bulunmuştur. (Muhlis, "Kitâbü't-Tevhîd fî Beyânî't-Tevhîd", 66-68) Oysa Sâlimî'nin kimliği başlığı altında ele aldığımız üzere Keşşî nispesi başka nüshalarda da bulunmaktadır. Üstelik Sâlimî adına Keşşî nispesi Leysî nispesine nispetle daha anlaşılır ve dayanaklı gözükmektedir.

<sup>13</sup> Kılavuz'un çalışmasında dile getirdiği bazı noktalarda farklı değerlendirilmelere de imkân vardır. Mesela Kılavuz, ilk olarak "Biz resul göndermediğimiz müddetçe azap etmeyeceğiz (İsra, 15)" ayetindeki resul ile kastın peygamber/ilahî bildirim olduğu düşüncesinden hareketle, Sâlimî'nin kısmen Eş'ârî görüşe meylettği yorumuna gitmiştir. Hâlbuki paragraf bağlamıyla birlikte bütüncül değerlendirildiğinde resul ile kastın peygamber/ilahî bildirim değil akıl olduğu ortaya çıkar. Böylece Sâlimî'nin, Ebû Hanîfe'nin sözündeki akli işlevsel akıl olarak tevil ettiği söylene de bu konuda Eş'ârî görüşe meylettği söylenemez. Meseleyi "Akıl hüccet oluşu" başlığı altında detaylıca ele aldık. İkinci olarak da Kılavuz, İbrahim b. Edhem ile Harun Reşid arasında geçen hikâyeyi *Kitabü'l-Mirac*'ın yazılma sebebi olarak aktarmıştır. Oysa *Keşfu'z-Zunûn*'da ve bu konuda Kâtip Çelebi'nin de kaynak gösterdiği *el-Fetâvâ*'da bu hikâye eserin yazılma nedeni olarak belirtilmemiştir. Zaten aralarında neden-sonuç ilişkisini gerektiren bir bağlantı da gözükmemektedir. Birincil kaynak olan *el-Fetâvâ*'da (Mâcevî, Fadlullah Muhammed (ö. 666), *el-Fetâvâ's-Sûfiyye fî Turuki'l-İlhamiyye*, İstanbul Müftülük Kütüphanesi, kayıt no: 340, tasnif no: 297/511, vr. 11a, 20a-21b) rivayet edilen hikâye, bazı sâlih, âlim ve fakir insanların hallerini ve

Eş'arîleri açıkça muhalif ve rakip mezhep olarak adlandırması üzerinden, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik arasında Sâlimî ve eserini değerlendirmektedir.

Yapılan bu çalışmalar, kimliği, ilmî kişiliği ve eseri hakkında özet bilgiler içermekle birlikte, kelâm geleneği içerisinde Sâlimî'nin konumunu tespitinde yeterli değildir. Bu yüzden onun mezhepleri değerlendirmesi, bilgi ve varlık düzleminde ilahiyat meseleleri, nübüvvet, imamet ve ahiretle ilgili konular, iman ve insan fiilleri merkezinde Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisini ortaya koyan ve onu akademik camiaya tanıtan kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç olduğu kanaati oluşmuştur.

Araştırmanın konusu adına verdiğimiz özet bilgiler aynı zamanda onun önemini de ortaya koymaktadır. Her şeyden önce kelâmın neredeyse bütün konularını Sâlimî açısından kapsamlı bir şekilde ele alan bu çalışma, müteakiben yapılacak Sâlimî ve *Temhîd* konulu spesifik araştırmalara da zemin olacaktır. Zira genel konuların özgül araştırmalara zemin oluşturmasının, bilginin terakkisi bağlamında kayda değer bir yeri vardır.

*et-Temhîd*'in üslubu ve muhtevasının dönemin ve bölgenin ilmî, siyasî ve sosyo-kültürel atmosferine ışık tutması da bir o kadar önem arz etmektedir. Zira bu tür verilerin fikir-hadise irtibatı bağlamında sosyal bilimlerde özellikle de Mezhepler Tarihi alanında bilgiye ulaştırılan deliller sayılması itibarıyla ayrı bir yeri vardır.<sup>14</sup> Bu bağlamda Hicri V.

---

menkıbelerini ele alan bölümde sıralanan örneklerden biri olarak geçmektedir. Söz konusu hikâyenin verilmiş olduğu kaynağın da Sâlimî'nin *Miraç kitabı* olduğu belirtilmiştir. Hatta sonunda eserin içeriğiyle birlikte -bizim için Mâcevî'nin esere bizzat ulaştığının delili de olan- merak edenlerin kitaba bakabileceğine dair ifade de yer almaktadır. İkincil kaynak diyeceğimiz *Keşfü'z-Zunûn*'de (Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-İstanbulî, *Keşfü'z-Zünun an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941-1942, II, 1460) de aynı hikâyeye yer verilmiştir. Hikâyenin aktarıldığı metnin (*ellefehû lemmâ raâ enne ibne Edhem a'tahu Harun'ür-Reşid elfe dinarin fe lem yakbelhü ve caale İbrahim yedehü tahte bisâdhi fe ahrace hufneten mine'l-cevahir*) başındaki *lemmâ* kelimesi *limâ* şeklinde okunduğunda kitabın gerekçesini ifade ettiği zannına gidilebilir. Fakat metnin devamında *fe* ile başlayan *lem yakbelhü* kelimesi baştaki kelimenin *limâ* değil de *lemmâ* olduğunun delilidir. Zira şart fiilinin başında *lemmâ* geldiği zaman cezasına *fe* gelmektedir. Anılan *fenin* *lemmâ*ya cevap olarak gelmesi i'rab açısından en doğru olanıdır. Fakat *ellefehû* fiilinden sonra *lemma* kelimesinin gelmesi onun yazım gerekçesini ortaya koyan *limaya* karışmasına neden olmuştur. Oysa *ellefehû* Sâlimî'nin eseri yazdığını ifade eden bir cümledir. Devamında gelen kısım ise Mâcevî'nin eserinde kullanmasını gerektiren bilgiyi ifade eden bölümdür.

<sup>14</sup> Fikir-hadise irtibatı, fikirlerin hangi zaman ve mekânda, hangi olaylarla irtibatlı olarak doğduklarını ve hangi olayların nasıl etkilediklerini tespit etmektir. Fikir-hadise irtibatına dikkat etmemek, Müslümanların mevcut birikimini doğru değerlendirmeyi güçleştiren bir husustur. Hiçbir fikir, görüş ve düşünce boşlukta doğmaz; her fikrin mutlaka sosyal, siyasal, teolojik, felsefi vb. dayanak noktaları ya da

asrın ikinci yarısında yaşayan Sâlimî'nin Hakaniyye tabiriyle Batı Karahanlılar dönemi ve bölgesine;<sup>15</sup> Doğu ve Çin ülkesi, Tibet, Gazne Ülkesi, Türklerin yaşadığı bölgeler ifadeleriyle de o dönemde yaşayan devletlere ve milletlere;<sup>16</sup> Mecusilik, Yahudilik, Hristiyanlık, Mutezile, Eş'arîlik, Kerramiyye, Mütekaşşife vb. söylemleriyle farklı din ve inanç gruplarına yer vermesi, dönemin dinî ve siyasî durumu, etnisiteleri ve toplumu oluşturan teolojik tavrı tasvir etmesi açısından kayda değerdir.

Sâlimî'nin özellikle de Ehl-i Sünnet sınırını, Ebû Hanîfe ve takipçilerini içine alacak biçimde daraltarak Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet dışında görmesi<sup>17</sup> eserin hususiyet arzeden yönlerinden biridir. Çünkü *Temhîd* Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde Eş'arî'yi sarahatle muhalif gören ilk metinlerden biri olma özelliği taşımaktadır.<sup>18</sup> Sâlimî'nin Eş'arî'ye negatif yaklaşımı, tebeası bulunduğu Batı Karahanlılar'ın tehdit unsuru gördüğü Selçuklu'ya ve Eş'arî merkezli din politikasına tepki olarak da okunabilir. Bu durumda Batı Karahan hükümdarı Tamgaç Han'ın kendi adına yaptırdığı medreseyi Nizamiye'ye alternatif görmesi gibi,<sup>19</sup> Sâlimî'nin de Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet dışı sayması, Selçuklu bünyesindeki Horasan Eş'arîliğinin Maverâünnehir'dekileri mürcî ve bid'atçı kisvesiyle ithamlarına cevap niteliği taşımaktadır.<sup>20</sup>

---

beslenme kaynakları vardır. Bkz. Onat, Hasan, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslâm Bilimlerinde Yöntem*, ANKUZEM, Ankara 2007, 20; Kutlu, Sönmez, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*, haz. İsmail Kurt-S.Ali Akyüz, Ensar Neş., İstanbul 2005, 435.

<sup>15</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 117; Hakaniyye tabiri ile Batı Karahanlılar kastedilir. Daha geniş bilgi için bkz. Hunkan, Ömer Soner, "Mâverâünnehr'de Ali Tegin Oğulları: Kutlug Ordu Devleti (1020-1041)", *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 40, ss. 35-77, 63, 69, 2007.

<sup>16</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 337.

<sup>17</sup> Sâlimî ve *et-Temhîd*'deki Eş'ariyye yaklaşımı diğer kelim kitaplarında karşılaşılmamış biçimde dikkat çekicidir. O yüzden bu ayrı bir çalışma konusudur. Nitekim yapılan çalışmalarda da temas ettiğimiz üzere Brodersen önümüzdeki günlerde yayınlanacak olan kitabında bu konuyu ele almıştır. Kitabın linki: <https://www.gorgiaspress.com/der-tamhid-fi-bayan-at-tavhid>.

<sup>18</sup> Kalaycı, *Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, 287; Kılavuz, "Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar", 250.

<sup>19</sup> Bkz. Hunkan, Ömer Soner, "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8, ss. 17-44, 2014.

<sup>20</sup> Bkz. Hasîrî, Muhammed b. İbrahim (ö. 500), *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 549, vr. 257b: (Hasîrî Şafîilerin Hanefileri küçük düşürmek ve aşağılamak amacıyla Mürcî olarak isimlendirdiklerinden bahseder); Rudolph, Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, çev. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, Otto Yay., Ankara 2015, 313-321, 321; Demir, Abdullah, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelam Yöntemi*, TDV Yay., İstanbul 2018, 92.

Sâlimî, eserinde Ehl-i Sünnet geleneğinde sıkça kullanılan sevad-ı azam ifadesi altında zikrettiği isimlerin dışında Ebû Hanîfe (ö. 150), Halvânî (ö. 448), Ebû Bekir b. Muhammed b. Hamza el-Hatib (ö. 461?), Muhammed b. Fazl er-Ravves el-Müfessir (ö. 415/416), Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 350 takriben), Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217), Züfer (ö. 158), Muhammed b. Hasan (ö. 189), Ebû Yusuf (ö. 182) gibi birçok fakih âlime de atıflarda bulunmaktadır. Sâlimî'nin kelama dair eserinde fakih kimliği ön plana çıkmış kişilere yer vermesi, kelam-fıkıh diyalogu bağlamında eserin dikkat çeken ve önem arzeden yönlerinden bir diğeridir. Bu durum Sâlimî'den sonra gelen Fadlullah Muhammed b. Eyyub el-Mâcevî<sup>21</sup> (ö. 666), Muhammed b. Hüsâmeddîn el-Horasânî el-Kuhistânî (ö. 962), Osmanlı fakihî Şeyhîzade (ö. 1078), Hasan b. Muhammed el-Attar (ö. 1250), İbn Abidin (ö. 1252) gibi fakihlerin eserlerinde *Temhîd*'e yaptıkları atıf ve alıntılarda da kendini göstermektedir.

Diğer dikkat çeken yönü de benimsemedikleri kişilerin görüşlerine yer vermeme hassasiyetleri bulunan sufi meşrebe mensup âlimlerin, Sâlimî ve eserine ilgi duymalarıdır. Bunlara Pakistanlı Mâcevî, Hindistanlı Nakşibendîliğin Müceddidiyye kolunun lideri İmam Rabbanî (ö. 1034) ve Rânîrî (ö. 1068) gibi mutasavvıf Hanefî-Mâtürîdî şahsiyetler örnek verilebilir.<sup>22</sup> Nitekim bu ilgi, ileride temas edeceğimiz üzere miracın önemine vurgu yapan bir eser kaleme almasıyla ve rüyasında peygamberimizi gördüğünü dile getirmesinden hareketle ulaştığımız, mistik karakterinin somut yansıması olarak değerlendirmemize neden olmuştur.

<sup>21</sup> Sâlimî'den yaklaşık olarak bir asır sonra yaşayan Mâcevî'yi ayrıca zikretmekte yarar vardır. Zira o İstanbul Müftülük Kütüphanesi, kayıt no: 340, tasnif no: 297/511 sicilinde bulunan *el-Fetâvâ's-Sûfiyye fi Turuki'l-İlhamiyye* adlı eserinde Sâlimî'nin hem *Temhîd* (vr. 20a-21b) hem de miracın beyanına dair yazdığı esere (vr. 11a) atıfta bulunmuş ve ikisinden de geniş alıntılar yapmıştır. Hatta miraç ile ilgili eserinden alıntı yaptığı yerde İbrahim b. Edhem ile Harun Reşid arasında cereyan eden hikâyeyi görmek isteyenlerin kitaba bakması gerekir diyerek telmihte bulunmuştur. Kâtip Çelebi de Sâlimî'ye nispet ettiği *Kitabü'l-Mirac*'a dair malumata buradan ulaştığını ifade etmiştir. (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1460) Ayrıca ilgili araştırmacılara yön vermek adına şunu da belirtmekte yarar vardır. Mâcevî'nin kitabının ismi hakkında iki farklı yazım görülmüştür. Elimizdeki yazma nushada kitab *fi Turuki'l-İlhamiyye* olarak isimlendirilmiştir. Mâcevî, yazmanın ilk sayfalarında eserin tertibini de Sühreverdî'nin *Avarifü'l-Maârif* adlı eserin tertibine uydurduğunu belirtmiştir. Fakat hem Kâtip Çelebi hem de bu eseri ihtisar eden Haskefî (ö. 1088) eserin *fi Tarîki'l-Behâiyye* olarak adlandırıldığından bahsetmektedir. *Behâiyye* isminin, müstensihler tarafından Mâcevî'nin takipçisi olduğu Sühreverdî'nin Hindistan ve Pakistan'daki halifesi Bahaeddin Zekeriyya'nın kurduğu Behâiyye koluna nispetle verildiği ihtimalini hatıra getirmektedir.

<sup>22</sup> Bkz. Kalaycı, *Eş'arilik Mâtürîdilik İlişkisi*, 250.

Sâlimî'nin *et-Temhîd*'inin Güneydoğu Asya özellikle de Hindistan'ın eğitim müfredatında Şemseddin Semerkandî'nin *es-Sahâifi* ile birlikte kelimeler olarak yer alması, eserin Doğu İslâm dünyasında etkisini ve önemini ortaya koymaktadır.<sup>23</sup> Özellikle de Hindistanlı mutasavvıf İmam Rabbânî'nin *el-Mektûbât* isimli eserinde ona atıfta bulunması<sup>24</sup> ve Hindistan kökenli Açe Kırallığı dinî lideri Nureddin Rânîrî'nin *et-Tıbyan fi Marifeti'l-Edyan* adlı eserinin büyük bir bölümünün *et-Temhîd*'in mezhepleri ele aldığı son kısmındaki bilgilerin tercümesinin oluşturması<sup>25</sup> bunun örnekleridir.

Ayrıca Osmanlı coğrafyasında medrese müfredatına girememiş ve Hindistan'da olduğu gibi yaygınlık kazanmamış ise de Türkiye kütüphanelerindeki belli bir yeküne ulaşan yazma nüshalarının varlığı, Molla Ali el-Kârî<sup>26</sup> (ö. 1014), Damat Efendi namıyla maruf Şeyhîzâde<sup>27</sup> (ö.1078), Haskefî<sup>28</sup> (ö. 1088) ve Beyâzizâde'nin<sup>29</sup> (ö. 1098) Sâlimî ve eserlerine atıfta bulunması, Osmanlı âlimlerinin de esere kayıtsız kalmadığının nişanesidir.<sup>30</sup>

Araştırmanın amacı, Sâlimî'nin kimliği, ilmî kişiliği, eserleri, kaynakları, görüşleri ve bu görüşler üzerinden kelâm anlayışını, temel kaynaklardan doğru bir şekilde tespit etmek, değerlendirmek ve sistematik biçimde dilimize ve günümüze aktarmaktır.

Sâlimî'nin klasik kelâm kitaplarının muhteviyatında bulunan hemen hemen bütün ilahiyat, nübüvvet, semiyat konularını içeren *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd* adlı eseri;

<sup>23</sup> Bruckmayr, Philipp, "Mâtürîdî Kelâmının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Asra Kadar)", çev. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Otto Yay., Ankara 2015, 416-418.

<sup>24</sup> İmam Rabbani, Ahmed b. Abdilehad el-Farukî (ö. 1034), *el-Mektûbât*, Enver Baytan Kitabevi, İstanbul trs., I, 230.

<sup>25</sup> Göksoy, İsmail Hakkı, "Nureddin er-Rânîrî", XXXIII, ss. 256-257, 256, İstanbul 2007; Malik, Alfina Hidayah, *Dirase Mukaranetü'l-Edyan fi'l-Karni'l-İşrîn bi Endonezya*, Yüksek Lisans Tezi, el-Camiatü'l-İslâmiyye el-Alemiyye, İslâmabad 2010, 35. Eser, Rânîrî tarafından derlenen eski dinler ve İslâm mezheplerinin incelenmesi üzerine bir literatürdür. (Kitap tanıtım yazısından naklen.)

<sup>26</sup> Molla Ali el-Kârî, Nüreddin Alî b. Sultân (ö. 1014), *Minahu'r-Ravzı'l-Ezher fi Şerhi'l-Fikhi'l-Ekber*, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998, 211; *Şemmü'l-Avarız fi Zemmi'r-Ravafız*, thk. Mecid Halef, Merkezü'l-Furkan, Kahire 2004, 35.

<sup>27</sup> Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 1078), *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mültekal-Abhur*, Daru İhyai't-Turas, Beyrut trs., I, 554.

<sup>28</sup> Haskefî, Alaüddin Muhammed b. Ali (ö. 1088), *İhtisarü'l-Fetâvâ's-Sûfiyye fi Tariki'l-Behâiyye*, vr. 9a. Açık internet arşivi linki: <https://archive.org/details/haskati/page/n11>

<sup>29</sup> Beyâzizâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 74.

<sup>30</sup> Bkz. Kılavuz, "Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar", 252.

mahiyeti, miktarı, faydası, hücciyeti, zorunluluk yüklemesi, üstünlüğü, iyiyi-kötüyü ayırt etmesi açılarından akıl; duyuş-biliş ve bunlara konu olan tabiat, ruh, hareket, gök cisimleri, meteorolojik olaylar da dâhil varlık alanı; bilgi ve bilginin kaynakları; Allah'ın varlığı ve birliği; ilahî sıfatlar; isim müsemma ayrımı; nübüvvet ve Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle ilgili konular; Kur'ân ve geçmiş kitaplar; din ve şeriatler; bilgi-iman ilişkisi ve imana dair meseleler; imanın şartları; halifeler, hilafet ve emirlik; Ehl-i Sünnet ve bid'at olmak üzere mezhepler ve diğer dinler gibi konuları barındırmaktadır.

Bu yönüyle çalışmanın, Sâlimî ve *et-Temhid* merkezinde Hicri V. asır Hanefî-Mâtürîdî kelimeler geleneğinin anlaşılmasına ve tanıtılmasına katkı sağlaması hedeflenmektedir. Ayrıca Sâlimî'nin bütün konular bağlamında kelam anlayışının ortaya konması, onun ve eseri *et-Temhid* özelinde yapılacak özgül akademik çalışmalara zemin hazırlayacağı düşünülmektedir.

## 2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Sâlimî'nin kelam anlayışının ele alındığı bu çalışmada, Kelam ve İslâm Mezhepleri Tarihi<sup>31</sup> bilim dallarının araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Kelam çalışma alanlarının Kur'ân odaklı, Kelam Tarihi (mezhep, şahıs, eser veya konu odaklı), edisyon kritik ve güncel konular merkezinde ele alınan çalışmalar olduğu görülür.<sup>32</sup> Bu alanlar içerisinde araştırmacının yürüttüğü konuya göre de kullandığı yöntem farklılık gösterir.<sup>33</sup> Sâlimî'nin kelam anlayışı başlıklı bu çalışma şahıs ve eser merkezli olması itibariyle sözü edilen alanlardan Kelam Tarihi alanında yapılan bir çalışma grubuna girer.

<sup>31</sup> İki disiplin genel anlamda muhteva noktasında ortaklıklar. Topaloğlu, Bekir, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2004, 73.

<sup>32</sup> Türkiyede 1953-2014 yılları arasında kelam alanında hazırlanan doktora tezlerinin metinde zikredilen dört başlık altında sınıflandırıldığı görülür. Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelam Yöntemi*, 22; Topaloğlu, kelam araştırmalarında alanları “Kur'ân'dan Konular”, “Hadis-Siyer Literatüründen Konular”, “Kelâm Problemleri” “Önemli Kelâm Âlimleri”, “Edisyon Kritik Çalışmalar”, “Dokümanter Çalışmalar”, “Mezhepler ve Akımlar” çalışma alanları olarak belirtmektedir. Topaloğlu, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, 62-73.

<sup>33</sup> Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelam Yöntemi*, 22.

Kelam Tarihi ile ilgili bu çalışmada “şahıs üzerine derinleşme”<sup>34</sup> yöntemi kullanılmıştır. Anılan yöntemde şahsın kimliği, eserleri, eserde seçtiği başlıkları ve kullandığı kavramlar, görüşleri ve yöntemi, içerisinde yetiştiği dinî, ilmî ve sosyo-kültürel şartlar müvacehesinde değerlendirilir. Bu çalışmada da zikredilen yöntemin gerçekleştirilmesi amacıyla öncelikle Sâlimî'nin kimliği ve yaşadığı dönem üzerinde durulmuştur. Fakat kendi eseri *et-Temhîd*'de dâhil biyografi kitaplarında künyesi ve ona nispet edilen iki eserden başka veri bulunmaması nedeniyle bir takım zorluklarla da karşılaşmıştır.

Kaynaklarda hayatı hakkında bilgi bulunmamasından dolayı, künyesi ve *et-Temhîd*'de geçen eğitim aldığı belirtilen tek tarih üzerinden doğum ve vefat tarihinin tahmini tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca kimlik tespitine katkısı olması amacıyla çeşitli nüshalarda aynı künye ile alakalı karşılaşılan farklı yazımlar dikkate alınıp, muhtemel anlamlar gözetilerek uygun değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca kelama dair konular bağlamında ihtilafa neden olan farklılıkları tahlil etme ve değerlendirme adına elde bulunan yazma nüshalara<sup>35</sup> başvurulmuştur.

Sâlimî'nin *et-Temhîd*'de vermiş olduğu tarih üzerinden Hicri V. Asrın ikinci yarısında yaşadığı ortadadır. Ayrıca bölgeye yönelik dile getirdiği devletler, yaşayan milletler ve mezhepler de bunu destekler mahiyettedir. Bu bağlamda çalışmamızda bölge, millet ve devlet gibi siyasî tarihi ilgilendiren konular tarih kaynaklarıyla, İslâm mezhepleriyle alakalı konular da Mezhepler Tarihi kaynaklarıyla karşılaştırılıp kritik edilerek kullanılmıştır. Kaynak kullanımında birincil kaynak kullanımına özen gösterildi. Bunun yanında yerine göre ikincil kaynaklar ve güncel çalışmalar ışığında söz konusu veriler değerlendirilmiştir.

<sup>34</sup> Şahıs üzerine derinleşme ve diğer Kelam ve İslâm mezhepleri tarihi yöntemleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 431-440.

<sup>35</sup> Tahkikte kullanılan üç yazma ve Pirimov tarafından yapılan tashihli metne ilaveten kullanılan nüshalar şunlardır. 1- Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fi't-Tevhîd*, Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 609 numaralı nüsha. 2- Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd*, Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, 6628 nolu nüsha. 3- 123 varaktan ibaret Muhammed (künyesi silinmiş) tarafından istinsah edilen 1090 tarihli nüsha. 4- Tahran Kitaphâne-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî'nin 485 numarasında kayıtlı 21x31 ebatında 134 varaktan ibaret 1142 tarihli nüsha. 5- İran Milli Kütüphanesinde kayıtlı gözüken 304 sayfadan ibaret 1238 tarihli nüsha. 6- İran Milli Kütüphanesinde kayıtlı gözüken 229 sayfadan ibaret Molla Abdussamed tarafından istinsah edilen 1248 tarihli nüsha. 7- Hicri 1309 tarihli 216 sayfadan ibaret Hindistan Dehli'de el-Matbau'l-Farukî'de Mir Muhammed tarafından tashihi yapılan taş baskı. 8- Hicri 1269 tarihli 211 sayfadan ibaret Muhammed Mübareküddin tarafından tashih edilen taş baskı.

Çalışmamızın esasını Sâlimî'nin kelim anlayışı oluşturmaktadır. Bu yüzden Sâlimî'nin kaynaklarda belirtilen iki eserinden günümüze ulaşan *et-Temhîd* ve içeriği hakkında bilgi sahibi olduğumuz *Kitabü'l-Mirac* üzerinde yoğunlaşıldı. *Kitabü'l-Mirac*, Sâlimî'nin miraca yüklediği anlamı ortaya koymada ve mistik yönünü değerlendirmede referans oldu. Fadlullah Muhammed Mâcevî'nin Sâlimî'ye nispet ettiği ve henüz kendisine ulaşamadığımız bu kitap, yazarın elinde olduğunu ifade ettiği bir eserdir. Mâcevî'nin beyanına göre otuz bölümden oluşan eserin on bölümü miraçla ilgili bilgileri, yirmi bölümü de miracın hikmetini ihtiva etmektedir.<sup>36</sup> Ayrıca otuz bölümden oluşacak kadar detaylı olması, Sâlimî'nin miraç konusuna ilgisinin üst seviyede olduğunu da ispatlar niteliktedir. Bibliyografik anlamda *Kitabü'l-Mirac* eserinin varlığını bize haberdar eden Kâtip Çelebi de (ö. 1067) eserle ilgili Mâcevî'nin *el-Fetâvâ*'sını referans göstermektedir. Elimizdeki yazma eser de Kâtip Çelebi'nin bize verdiği bu bilgiyi birebir ispatlar mahiyettedir. Dolayısıyla daha eski tarihli yeni bir veri ulaşınca kadar *et-Temhîd* ve *Kitabü'l-Mirac*'ın varlığı ve Sâlimî'ye nispetinin birincil kaynağının Mâcevî'nin *el-Fetâvâ*'sı olduğu söylenebilir.

Çalışmamızda, anılan usulü yürütmek üzere ele aldığımız temel kaynak Sâlimî'nin *et-Temhîd fi Beyani't-Tevhîd* adlı eseridir. Eserin tahkik mahiyetinde olmasa da *et-Temhîd* adıyla Hisar Firûze'de (Matbau'l-Garîb, 1269, taş baskı), *Temhîdü Ebî Şekûr es-Sâlimî* ismiyle Delhi'de (el-Matbau'l-Fârûkî, 1309, taş baskı) ve Said Murad Primov'un tetkiki ve Özbekçe'ye çevirisiyle *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd* adıyla Taşkent'te (Maveraünnehir Neş., 2014) farklı tarihlerde baskısı yapılmıştır. Bu çalışmada istifade edilen baskı ise Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi'nin kontrol ve redaktesinde, Ömür Türkmen tarafından 2002 yılında doktora tezi düzleminde hazırlanan, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç nüsha<sup>37</sup> esas alınarak tahkik edilen ve TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin kritiğinden geçirilerek Erken Klasik Dönem Projesi bağlamında 2017 yılında yayımlanan baskısıdır.

Araştırmada ulaşılan veriler, Batı Karahanlılar Maveraünnehir bölgesinde aynı sosyo-kültürel zeminde yaşayan Hanefî-Mâtürîdî kelamcıları Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493) *Usûlü'd-Dîn*; zaman zaman onun fıkıh konusunda ön plana çıkmış büyük kardeşi Ebû'l-Usr Pezdevî'nin (ö. 482) *Usûlü'd-Dîn* ve Ebû Yusuf'un eserinin şerhi olan *Şerhu'l-*

<sup>36</sup> Mâcevî, *el-Fetâvâ's-Süfiyye fi Turuki'l-İlhamiyye*, vr. 11a, 20a-21b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1460.

<sup>37</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 524; 525; Laleli, nr. 2167.



*Camiü's-Sağır*, Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî'nin (ö. 500) *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*; Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508) *Bahru'l-Kelam, et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd ve Tabsiratü'l-Edille*, Mahmud b. Zeyd el-Lamişî'nin (ö. 534) *Kitabü't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*; Ebû İshak es-Saffar'ın (ö. 536) *Telhîsü'l-Edille* adlı eserlerindeki görüşleriyle de mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Bu karşılaştırmada aralarında farklılık söz konusu ise metin içerisinde tartışmaya açılmış; aksi durumda tekrardan kaçınmak amacıyla metinde ayrıca belirtmek yerine dipnotta “bkz.” ifadesiyle bu görüş benzerliğine dikkat çekilmiştir.

Çalışmamız neticesinde ulaşılan veriler tasvir metoduyla objektif biçimde yansıtılmaya çalışılmıştır. Kaynak gösteriminde klasik dipnotlu sistem (Chicago of Manual Style) tercih edilmiş ve sonuçların yazımında “Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Tez Yazım Kılavuzu”nda belirtilen tez şablonu, ilke, esas ve yazım kuralları gözetilmiştir.<sup>38</sup>

Çalışmada kullanılan bütün kaynaklar, kaynakça bölümünde belirtmekle birlikte, doğrudan ilgililerine binaen bazı eserleri burada zikretmede yarar görülmüştür. Çalışmanın giriş bölümü Sâlimî'nin kimliği, yaşadığı dönem ve mezheplere bakışıyla ilgilidir. Bu yüzden ensâb, tabakat, tarih ve mezhepler tarihi eserlerine başvurulmuştur. Sâlimî'nin künyesi üzerinden kimliğini tespit üzere istifade edilen eserlerin başında Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ı gelmektedir. *Ensâb*'ın Semerkand'da yazılmaya başlanması, kabilelerin nesebi yanında şehir, belde, ülke, mezhep ve meslek gibi mensubiyetlerini de belirtiyor olması, Sâlimî'nin nisbelerini yorumlamada etkili olmuştur.

Ayrıca onun yaşadığı Mâverâünnehir'in V. yüzyıldaki siyasî tarihine ışık tutmak üzere, birincil kaynak olarak Ortaçağ tarihçisi İbnü'l-Esîr'in (ö. 630) *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eseri kullanılmıştır. Zira bu eserde hicretten itibaren Sâlimî'nin yaşadığı dönem de dâhil olmak üzere hicri 628 yılına kadar olaylar kronolojik biçimde ele alınmıştır. Bunun yanında güncel çalışmalardan Barthold'un *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* kitabından da ikinci kaynak olarak istifade edilmiştir.

Sâlimî'nin mezheplere bakışı Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'nin (ö. 318) *Kitabü'r-Red ala Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ* adlı eseriyle ve özellikle de Sâlimî'den sonra yaşayan Osman b. Abdullah el-Kirmânî el-İrâkî el-Hanefî'nin (ö. 641'den sonra) *el-Kenzü'l-Hafî* adlı eserinin *el-Fırakü'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka* bölümü dikkate alınarak

<sup>38</sup> Adres linki: <http://sosyalbilimler.cu.edu.tr/tr/detay.aspx?pageId=1501>

değerlendirilmiştir. Zira Mekhûl en-Nesefî'nin *er-Red*'di doğu hanefî fırak geleneğinin zamanımıza ulaşan en eski çalışması özelliğini taşımaktadır. Bunun yanında Kirmânî'nin *el-Fırakü'l-Müfterika*'sı, elimizdeki mevcut verilere göre mezhepleri sınıflandırmada Sâlimî'den sonra Ebû Hanîfe'nin altılı tasnifini merkeze alan ikinci kaynak özelliği taşımaktadır.

Girişi takip eden ana bölümler Sâlimî'nin kelim anlayışını ele almaktadır. Bu yüzden kelim eserlerinin yanında kelama dair konular ihtiva eden Fıkıh ve İslâm mezhepleri kaynakları da çalışmamıza dâhil edilmiştir. Sâlimî'nin özellikle Ehl-i Sünnet adıyla belirttiği görüşlerin genelinin Hanefî ve Mâtürîdî âlimlere ait olması sebebiyle mukayese amacıyla istifade edilen kaynakların başında, Ebû Hanîfe'ye (ö. 150) nispet edilen *el-Fikhü'l-Ekber*, *el-Fikhü'l-Ebsat*, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *Risale ila Osman el-Bettî* ve *el-Vasiyye*'si; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189) *el-Asl* ve *el-Câmiü's-Sağîr*'i; Ebû Mansur Mâtürîdî'nin (ö. 333) *Kitabü't-Tevhîd* ve *Tevilatü'l-Kur'ân*'ı gelmektedir.

Varlığın konu edildiği bölümde anılan eserlere ek olarak filozofların görüşlerine de yer verilmiştir. Bu amaçla Eflatun'un (m.ö. 427-347) *Devlet*, *Menon*, *Phaidon*, *Phaidros*, *Timaios*; Aristoteles'in (m.ö. 384-322) *Fizik*, *Metafizik*, *Ruh Üzerine*, *Gökyüzü Üzerine*; Muhammed b. Tahir el-Mantikî es-Sicistânî'nin (ö. 391) *Sivanü'l-Hıkme: ve hüve Târîhün li'l-Hukemâi Kable Zuhuri'l-İslâm ve Ba'dehû*; İbn Sivar, Ebû'l-Hayr el-Bağdâdî'nin (ö. 407) "*Makale li-Ebi'l-Hayr el-Hasan b. Sivar el-Bağdâdî fi Enne Delile Yahya en-Nahvi ala Hadesi'l-Âlem Evla bi'l-Kabuli min Delili'l-Mütekellimine Aslen*"; Gazâlî'nin (ö. 505) *Tehâfütü'l-Felâsife*'si, Şehristânî'nin (ö. 548) *el-Milel ve'n-Nihal* ve *Nihayetü'l-İkdâm* adlı eserlerinden de istifa edilmiştir.

Ayrıca Sâlimî'nin eleştirdiği İslâm mezheplerinin görüşleri, mezhep mensubu âlimlere ait birincil kaynaklardan kritik edilerek değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Sâlimî'nin en çok eleştiri yönelttiği mezheplerin başında Mutezile gelmesinden dolayı mezhebin kendi kaynaklarına ulaşılmaya özen gösterilmiştir. Bu prensip çerçevesinde Mutezile'den Dırar b. Amr'ın (ö. 200) *Kitabü't-Tahriş*'i; Amr b. Bahr el-Cahız'ın (ö. 255) *Resâilü'l-Câhız*, *Kitabü'l-Hayevan* ve *Kitabü't-Tabai*'i; Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300) *el-İntisar*'ı; Ebû'l-Kasım el-Ka'bî'nin (ö. 319) *Kitabü'l-Makâlât ve maahû Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevabat*'ı; Sahib b. Abbad'ın (ö. 385) *Kitabü'l-İbane an Mezhebi Ehli'l-Adl bi Huceci'l-Kur'ân ve'l-Akl*, *Kitabü'z-Zeydiyye* ve *Kasîdetü's-Sahib b. Abbad*'ı; Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, *Tabakâtü'l-Mutezile*, *el-Münyeye*

ve'l-Amel'i; Ebû'l Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436) *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*'i; İbn Metteveyh'in (ö. 466) *el-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*'i, Ebû Reşîd Nisaburî'nin (ö. V. Asrın ortaları), *el-Mesail fi'l-Hilaf Beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*; Şerif Murtaza'nın (ö. 486) *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel, İnkazü'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader*; Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494) *Uyûnü'l-Mesâil*'i; Kâdî Cafer b. Ahmed el-Mutezilî'nin (ö. 573) *Şerhu Kasîdeti's-Sahib b. Abbad fi Usûli'd-Din* adlı kitapları kullanılan birincil kaynaklar arasındadır.

*et-Temhîd*'in öne çıkan yönlerinden biri de diğer Hanefî-Mâtürîdî kaynaklarda görülmemiş biçimde Eş'arîlerle yaşanan tartışmayı yansıtmadır. Muhalif mezhep olarak anılan Eş'arîler'e Sâlimî tarafından yöneltilen eleştiriler yine mezheb mensuplarının âlimlerine ait eserlerden kritik edilerek değerlendirilmiştir. Araştırmanın sonucu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324) *Makâlâtü'l-İslâmiyyin, el-İbane, Risale ila Ehli's-Seğr*; Ebûbekir el-Bâkillânî'nin (ö. 403) *Temhîdü'l-Evâil, el-İnsâf ve İ'câzü'l-Kur'ân*'ı; İbn Fûrek'in (ö. 406) *Mücerredü Makâlâti'l-Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*'si; Abdülkahir el-Bağdâdî'nin (ö. 429) *el-Fark ve Usûlü'd-Dîn*'i, Cüveynî'nin (ö. 478) *Kitabü'l-İrşâd*'ı ve Gazâlî'nin (ö. 505) *Kavâidü'l-Akâid, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, Faysalü't-Tefrika, el-Mustasfâ, İlcâmü'l-Avâm* vs. kitaplarından mukayese edilerek kaleme alınmıştır.

Özellikle imamet konusunda Muhammed b. Hasan el-Kummî'nin (ö. 290) *Kitabü'l-Makâlât ve'l-Fırak ve Tefsîrü'l-Kummî*'si; Naşî el-Ekber'in (ö. 293) *Mesâilü'l-İmâme*'si; Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (ö. 310) *Fıraku's-Şîa*'sı; Küleynî'nin (ö. 329) *el-Kâfi*'si eleştiriye konu olan görüşlerin kritik edilerek değerlendirildiği kaynaklar arasındadır.

### 3. Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kimliği

Hanefî-Mâtürîdî biyografi kitaplarında Ebû Şekûr es-Sâlimî'yle ilgili, kaleme aldığı iki eserin varlığından başka, hayatına dair neredeyse hiçbir bilgi mevcut değildir. Ne var ki Sâlimî'nin günümüze ulaşan *et-Temhîd fi Beyani't-Tevhîd*<sup>39</sup> adlı eserinden, konuyla ilgili sınırlı malumata ulaşabilmekteyiz. Eserin içeriğinden ve bazı müstensihler

<sup>39</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I, 484; *Süllemü'l-Vüsûl ila Tabakati'l-Fühûl*, thk. Mahmut Abdulkadir Arnavut, nşr. Mektebetü İrsikya, İstanbul 2010, III, 174; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Littiratur*, Leiden 1943-1949, I, 535; Brockelmann, *Supplementband*, Leiden 1937-1942, I, 744; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV, Ankara 2006, 37.

tarafından ilave edilen notlardan ulaşıldığı kadarıyla müellifin tam ismi “el-Mühtedî Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb el-Keşşî es-Sâlimî (el-Leysî) el-Hanefî”dir. Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb ismi, Ebû Şekûr künyesi, el-Mühtedi lakabı, el-Keşşî, es-Sâlimî ve el-Hanefî ise nisbetidir.

Kaynaklarda Sâlimî'nin hayatına dair hiçbir bilginin bulunmaması, konunun başlığını “Sâlimî'nin hayatı” yerine “kimliği” olarak tercih etmemize neden olmuştur. Bu yüzden isimlerden hareket ederek Sâlimî'nin kimliğini tespit etmek amacıyla künyeyi tartışmaya açacağız. Künyesinde bulunan “Ebû Şekûr” ifadesinden kastın, biyolojik manada “Şekûr adındaki evlâdın babası” olabileceği gibi “Ebû Hanîfe” terkibine benzer bir şekilde sufi yönüne atıfla “şükredenlerin öncüsü”<sup>40</sup> anlamında da olabilir.

“el-Mühtedî” lakabı, sonradan Müslüman olma veya hidayet çizgisinden ayrılmama<sup>41</sup> ya da hakikati arama çabası gösterme<sup>42</sup> şeklinde yorumlamaya açıktır. Ancak baba ve dedesinin adları ile nisbeleri dikkate alındığında, “el-mühtedî”nin sonradan Müslüman olma anlamından ziyade diğer ihtimalleri taşımasının daha isabetli olduğu akla gelmektedir.<sup>43</sup>

Sâlimî'nin nisbesinde bulunan üç isimden “el-Hanefî”nin mezhebî aidiyeti ifade ettiği ortadadır. Nitekim eserde Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan'a yapılan atıflar, yazarın Hanefî kimliğini teyit eder mahiyettedir.<sup>44</sup> “es-Sâlimî” ve “el-Keşşî” nisbelerinin, “el-Hanefî” gibi ifade ettiği mana açısından aidiyeti açık değildir. Bu yüzden iki nisbe makule yakın olana ulaşma amacıyla tartışmaya açılmıştır. Ensap kitapları gözden geçirildiğinde nisbenin genelde mezhebe, kabileye, şehre ya da aileye aidiyeti ifade etme biçiminde kullanıldığı görülmektedir. Bu durumda “el-Keşşî” ve “es-Sâlimî” kabile, belde ya da aileye aidiyetten birilerini karşılıyor olmalıdır.

Sâlimî'nin yaşadığı Semerkand bölgesinde Keşş olarak bilinen bir yerin varlığı, “el-Keşşî” nisbesinin beldeye, “es-Sâlimî”nin de kabileye nisbeti ifade için olacağı düşüncesini güçlendirmektedir. Bunun üzerinden “el-Keşşî” nisbesinin Semerkand'ın

<sup>40</sup> Şekûr kelimesinin bu anlamı için bkz. Cürcanî, Seyyid Şerif (ö. 816), *et-Ta'rîfât*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2013, 132.

<sup>41</sup> Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelamî Görüşleri”, 16.

<sup>42</sup> Sadiker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi”, ss. 259-276.

<sup>43</sup> Bkz. Kılavuz, “Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar”, ss. 245-255.

<sup>44</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 52,53,54,58, 61,64, 66, 71, 110, 126 vd.

güneydoğusunda yer alan Keş (Kis) şehrine,<sup>45</sup> “es-Sâlimî”nin de kabileye mensubiyetini<sup>46</sup> ifade ettiğini söyleyebiliriz. Kaldı ki bazı nüshalarda “Keşşî” nisbesinin kullanılmasının yanı sıra, kendisinin Semerkand hatibi olarak bilinen Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Hatîb’den (ö. 491) eğitim alması, hocasının hocası olduğunu ifade edip kendisinin de nakillerde bulunduğu Abdülaziz el-Halvânî’nin<sup>47</sup> (ö. 448) Keş’te vefat etmesi, Sâlimî’nin Semerkand bölgesindeki Keş’e aidiyetini destekler niteliktedir.<sup>48</sup> Bu durumda Abdullah Muhlis tarafından bazı nüshalarda<sup>49</sup> belirtilen “Leysî” ibaresine dayanarak, Kâtip Çelebi tarafından düşülen “Keşşî” kaydının sehven yazıldığı düşünülmesi ve bu nisbenin yanlış olduğunun ileri sürülmesi pek isabetli görünmemektedir.

“Leysî” nisbesinin yazım hatası ya da bilinçli olmak üzere iki şekilde değerlendirilmesi gerekir. Yazım hatasının olduğu düşünüldüğünde; “Keşşî” yazılırken kefin üst çizgisinin ihmal edilip, peltek se (لَيْسَى) ile şın harfinin (لَشَى) her ikisinin de üç noktalı olması nedeniyle aralarında oluşan şekli benzerlik sonucu “Keşşî” yerine “Leysî”

<sup>45</sup> Bölgede Keş ismiyle maruf iki yer bulunmaktadır. Biri, Cürcan’a üç fersah mesafede bulunan Keş diğeri de Semerkant’ın güneydoğusunda bulunan Kis’dir. Semerkant havzasında bulunan kefin kesresi ve sin ile olmasına rağmen hak tarafından kefin fethası ve şın ile ifade edilmiş, nihayetinde Keş olarak kullanılagelmiştir. (Bu yüzden bazıları Sâlimî’nin el-Kişşî şeklinde de isimlendirildiğini söylemiştir.) Semânî burada on iki gün kaldığından bahseder. İbnü’l-Kaysarânî, Muhammed b. Tahir (ö. 507), *el-Ensâbü’l-Müttefika*, Leiden 1865, I, 129; Semânî, Abdülkerim b. Muhammed (ö. 562) *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman Yemani vd., nşr. Meclisü Daireti’l-Maârif, Haydarabat 1962, XI, 11; Coğrafi özelliği ve diğer beldelere mesafesi hakkında geniş bilgi için bkz. Barthold, V.V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, hzr. Hakkı Dursu Yıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990, 146.

<sup>46</sup> Türkmen, *Muhammed b Abdüsseyyid b. Şuayb el-Kişşî’nin “Kitabü’t-Temhîd fi Beyani’t-Tevhîd” Adlı Eserinin Tahkik, Tahric ve Tahlili*, 1.

<sup>47</sup> Kendi devrinde Buhara’da Ehl-i Rey’in (Hanefiler) imamı olarak bilinen bir zattır. Serahsî ve Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî gibi âlimler onun talebeleri arasındadır. Semânî, *el-Ensâb*, II, 248; Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed (ö. 775), *el-Cevahirü’l-Mudiyye fi Tabakati’l-Hanefiyye*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2005, 207; Kavakçı, Yusuf Ziya, *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları*, Sevinç Mat., Ankara 1976, 40.

<sup>48</sup> Kılavuz, “Sâlimî’nin *et-Temhîd*’ine Dair Notlar”, 246.

<sup>49</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, (Süleymaniye), vr. 1b; Muhlis, “Kitabü’t-Temhîd fi Beyani’t-Tevhîd”, 68. Abdullah Muhlis Akka’da bir şahıs kütüphanesinde ulaştığı yazma nüshada Leysî nisbesinin kullanıldığını buna dayanarak Kâtip Çelebi’nin dile getirdiği Keşşî nisbesinin Leysî’den tahrif olduğunu dile getirmektedir. Karşılaştırmak için bkz. Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelamî Görüşleri” 15; Kılavuz, “Sâlimî’nin *et-Temhîd*’ine Dair Notlar, s. 247.

kaydı düşülmesi ihtimal dâhilindedir. “Leysî” nisbesini kullanan nüshanın sınırlı olması da bu iddiayı desteklemektedir.

Leysî nisbesinin bilinçli yazıldığı varsayıldığında Leysî’nin Sâlimî’ye nispeti için hangi karşılığın uygun geleceğini tartışmak gerekir. Ensâb kitaplarında “Leysî” kelimesinin kabile ya da aileye nisbet için kullanıldığı görülmektedir. Kabile bağlamında “Leysî” birçok sahabenin de bulunduğu Kinâne kabilesinin Leys oğullarını ifade ettiği<sup>50</sup> tespit edilmiştir. Bu çerçevede “Leysî” hicaz merkezli bir Arap kabilesini işaret etmektedir. Dolayısıyla Semerkand’a mensubiyeti malum olan Sâlimî’yi “Leysî” kabilesiyle ilişkilendirmek isabetli görünmemektedir.

“Leysî” ifadesiyle aileye nisbet de kast edilebilir. Bu kabileye nisbetten daha makuldür. Zira Semerkant havzasında bu nisbeyi kullanan âlimler mevcuttur. Mesela hadis hafızı, bir dönem Keş’te de Abdülaziz b. Ahmed el-Halvânî’den hadis alan Ebû Müslim el-Leysî (ö. 466) künyesiyle maruf, Amr b. Ali b. Ahmed b. el-Leys<sup>51</sup> bunlardan biridir. Görüldüğü üzere o, büyük dedesinin ismine nisbetle künyelenmiştir. Bu yüzden kaynaklarda tespit edilemese de Sâlimî’nin üst soyu içerisinde Leys adını taşıyan birinin ismiyle nisbelenmiş olması ihtimal dâhilindedir.

Nüşhalarda Sâlimî için “Keşşî” ifadesine şeklen benzeyen “el-Kebşî” ve “el-Keşfî” gibi farklı nisbeler de bulunmaktadır. Karşılıklarının olup olmadığını değerlendirmek adına kaynaklara başvurulduğunda, ensâb kitaplarında “Kebşî” nisbesinin kullanıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Fakat bu, Bağdat bölgesinde yaşayan bir âlim için söz konusudur.<sup>52</sup> Üstelik coğrafya kitapları, Maveraünnehir ve Horasan bölgesindeki âlimler için kullanılan “Kebşî” nisbesinin yazım hatası olduğunu ifade

<sup>50</sup> İbnü’l-Kaysarânî, *el-Ensâbü’l-Müttefika*, I, 133; Semânî, *el-Ensâb*, XI, 241; İbnü’l-Esir, İzzüddin (ö. 630), *el-Lübâb fî Tehzîbi’l-Ensâb*, Daru Sadır, Beyrut trs., III, 137-138; Süyûtî, Celaladdin (ö. 911), *Lübû’l-Elbâb fî Tahriri’l-Ensâb*, Daru Sadır, Beyrut trs., 231; Hazimî, Zeynüddin (ö. 584), *Acâletü’l-Mübedî ve Faziletü’l-Müntehâ fi’n-Neseb*, nşr. el-Heyetü’l-Amme, Kahire 1973, 110.

<sup>51</sup> Zehebî, İbn Kaymaz (ö. 748), *Tezkiratü’l-Huffâz*, Daru’l-Kütüb, Beyrut 1998, VI, 23; Semânî, *el-Ensâb*, XI, 241; Ertürk, Mustafa, “Leysî”, *DİA*, XXVII, 168, İstanbul 2003.

<sup>52</sup> Semânî, *el-Ensâb*, XI, 36-37; Hamevî, Yakut (ö. 626), *Mucemü’l-Büldân*, nşr. Daru Sadır, Beyrut 1995, IV, 434; İbnü’l-Esir, *el-Lübâb fî Tehzîbi’l-Ensâb*, III, 81; İbn Nasiriddin, Muhammed b. Abdillâh (ö. 842), *Tavzihu’l-Müştebih fî Zabtu Esmâi’r-Ruvât ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Künâhüm*, thk. Muhammed Nuaym, nşr. Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1993, VII, 278; Kâtip Çelebi, *Süllemü’l-Vüsûl İla Tabakati’l-Fühûl*, V, 238.

etmekte, doğrusunun “Keşşî” olması gerektiğini de belirtmektedirler.<sup>53</sup> “Keşşî” nisbesi ise bölgeye nisbeti ifade için değil, daha çok bilgi yollarından biri<sup>54</sup> ya da tasavvufun önde gelenlerine verilen bir lakap yahut Şia’nın radikal gruplarını<sup>55</sup> ifade için kullanılan bir tabirdir. Sufî karakteri barındırsa da Sâlimî için bu denli bir meşrep söz konusu değildir. Bu veriler, nisbelerin Sâlimî adına bir karşılığı olmadığı ve “Keşşî” nisbesinin yazılması ya da aktarılmasından kaynaklanan hatalar olduğu fikrini teyit etmektedir.

İlim adamları birçok nisbe ve ünvanı içerisinde genelde birisiyle anılırlar. Ebû Şekûr’un nisbeleri içerisinde hangi nisbeyle maruf olduğu da merak konusudur. Bu bağlamda Ebû Şekûr’u ifade etmek için Sâlimî’nin daha çok tercih edildiği söylenebilir. Mesela İmam Rabbanî, Muaviye’nin konumuyla ilgili olarak *el-Mektûbât* isimli eserinde *et-Temhîd*’i kaynak gösterirken Sâlimî nisbesini;<sup>56</sup> Şafî fakihî Hasan b. Muhammed el-Attar (ö. 1250) bid‘atçılar hakkındaki hükümleri ele alırken Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin *Temhîd*’i<sup>57</sup> ifadesini tercih etmiştir. Hanefî fıkıhçısı İbn Abidin eserini ve künyesini birleştirerek Sâlimî’nin *et-Temhîd*’i<sup>58</sup> söylemini kullanmıştır. Bu verilerden, nisbeleri içerisinde Ebû Şekûr için “Sâlimî”nin yaygın olarak kullanıldığı kanaati hâsıl olmaktadır.

Doğum ve vefat tarihi hakkında kesin bir bilgiye ulaşamamakla beraber kendisi “*et-Temhîd fî Beyani’t-Tevhîd*” adlı eserinde h. 461-463 yılları<sup>59</sup> içerisinde hocası Ebûbekir Muhammed b. Hamza’dan (ö. 491) fıkıh bahislerinden “Serika ve diğerleri

<sup>53</sup> Cürcanî, Hamza b. Yusuf (ö. 427), *Tarihü Cürcan*, thk. Muhammed Abdülmüîd, nşr. Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1987, 99, 121; Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî (ö. 1158’den sonra), *Keşşafü Istilahati’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, II, 1170.

<sup>54</sup> Gazalî, Ebû Hâmid (ö. 505), *İhyai’l-Ülûmî’d-Din*, Daru’l-Marife, Beyrut trs, 28; İbn Arabî, Muhyiddin (ö. 638) *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut trs., V, 416; VI, 230; Bursevî, İsmail Hakî (ö. 1137), *Tefsiru Ruhi’l-Beyan*, nşr. Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, Beyrut trs., V, 221.

<sup>55</sup> Nasır b. Abdullah, *Usûlü Mezhebi’ş-Şia*, Yayınlanmamış Doktora Çalışması, Arabistan trs., III, 166.

<sup>56</sup> İmam Rabbanî, *el-Mektûbât*, I, 230.

<sup>57</sup> Attar, Hasan b. Muhammed eş-Şafî (ö. 1250), *Haşiyetü’l-Attar ala Şerhi’l-Celal*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut trs., II, 173.

<sup>58</sup> İbn Abidin, Muhammed b. Ömer (ö. 1252) *Reddü’l-Muhtar ala’d-Dürri’l-Muhtar*, nşr. Daru’l-Fikir, Beyrut 1992, IV, 199, 242-243.

<sup>59</sup> Metinde kullanılan نيف و ستين ibaresindeki نيف/neyyif kelimesiyle bir ile üç arasında sayılar anlaşılır. O nedenle neyyif 61-63 yılları içerisinde kapsar. Ayrıca 4’ten 9’a kadar olan aralık da بضع biz’ kelimesiyle ifade edilir. İbrahim Mustafa vdğr., *el-Mu’cemü’l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 964.

kitabı”<sup>60</sup> bölümünü okuduğunu beyan etmektedir.<sup>61</sup> Fıkıhın muamelat alanıyla ilgili konuları ders alabilecek birinin, en az yirmili yaşlar da olabileceği varsayılır. Nitekim o dönemin medreselerinde öğrenci olmak için herhangi bir yaş kaydı aranmasa da, genelde yirmili yaşlarda bu seviye dinî eğitimler alındığı bilinmektedir.<sup>62</sup> Ayrıca Yavuz tarafından *et-Temhîd*’de geçen ibarelere istinaden, Sâlimî’nin 448’li yıllarda Halvânî (ö. 448) ile karşılaştığı iddiasına dayanarak doğum tarihinin 430’lu yıllar olabileceği belirtilmiştir.<sup>63</sup> Bu kanaatte gözetilen durum da söz konusu derslerin yirmili yaşlarda verildiği fikrinin teyidi mahiyetindedir. Ne var ki Sâlimî’nin Halvânî ile karşılaştığı iddiasını ortaya atmaya neden olan ibareler dikkatlice tahlil edildiğinde, bu görüşmenin vicahi değil de kaynaklar üzerinden olduğu görülecektir.<sup>64</sup> Bu durumda eserin metninde Sâlimî’nin

<sup>60</sup> Kitaptan maksat günümüzde yaygın biçimde kullanılan anlamıyla “iki kapak arasına konulmuş müstakil çalışma” değil, daha çok bölüm anlamına gelmektedir. Aybakan, Bilal, “Füru’ Fıkıh Sistematiği Üzerine”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/2, ss. 5-32, 6, 2006.

<sup>61</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 86; bkz. Primov, Said Murat, “Abû Shakûr as-Solimiyy Al-Keshiyying “At-Tamhîd Fî Bayon At-Tavhîd” Asari Moturidiya Ta’limotiga Oid Muhim Manba”, *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, ed. Sönmez Kutlu, Olivin Ofset, Ankara 2018, ss. 360-374, 360-361.

<sup>62</sup> Safedî, Halil b. Aybek (ö. 764), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmet Arnavut, nşr. Daru İhyai’t-Türas, Beyrut 2000, I, 119, Talas, M. Asad, *Nizamiye Medresesi ve İslâm’da Eğitim-Öğretim*, çev. Sadık Cihan, Etüt Yay., Samsun 2000, 112, 114. Söz konusu yerlerde Kemaleddin Musa Ebû Fetih b. Mana’a (551-639/1156-1241), Ebû Abdullah Muhammed b. Hâmid İmâd İsfehânî (517/1123-1200) gibi şahsiyetlerin yirmili yaşlarda medresede yüksek seviye eğitim aldıkları haber verilmektedir.

<sup>63</sup> Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelamî Görüşleri” 15.

<sup>64</sup> Görüşmenin bir araya gelmek şeklinde olmadığını ifade eden açıklamayı Kılavuz açık bir şekilde izah ettiği için ayrıca açıklamada bulunmadık. Onun yerine anılan açıklamayı burada olduğu gibi aktarmayı tercih ettik. Bkz. Kılavuz, “Sâlimî’nin *et-Temhîd*’ine Dair Notlar”, 246. Anılan açıklama şu şekildedir: “Sâlimî ile Halvânî’nin bir araya geldiği tespitinin dayandırıldığı ifadelerde iki problem alanı ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, söz konusu pasajda Sâlimî, öncelikle hocası Ebûbekir Muhammed el-Hatîb’in ağzından Halvânî’den bazı nakillerde bulunmakta ve bunun için -hocasına işaretle- “kâle rahimehullah” tabirini kullanmaktadır. Hemen takip eden cümlede de aynı usulü takip ettiğini yani yine hocasından naklettiğini sezindirir biçimde “ve/fe-kâle” ibaresiyle cümleye giriş yapmaktadır ki buradaki “kâle” ibaresinin Sâlimî’ye değil Ebûbekir el-Hatîb’e işaret olması kuvvetle muhtemeldir. Belki burada kullandığı ibarenin, eserinde sıklıkla başvurduğu kendisinden üçüncü şahıs olarak bahsetme üslûbunun sonucu olduğu düşünülebilir. Ancak ikinci olarak, bir başka şahıs üzerinden nakil için istimal edilen ve aynı zamanda doğrudan Halvânî’nin ağzından değil, onun yazdırdığı metindeki ibareden aktarıma işaret eden “semi’tü ani’ş-şeyh ... zekera fi emâlihi” (şeyhin imlâ ettiği eserinde şöyle söylediğini işittim) ibaresini kullanması dikkat çekicidir. Burada Sâlimî’nin, eserinde Halvânî’den bahsettiği ve nakilde



bizzat kendisi tarafından öğrencilik yaptığı yıllar dikkate alınarak doğum tarihi tespit edilebilir. Bu yüzden metinde kesin bir veri olarak 461-463 yılları arasındaki öğrenciliği merkeze alınıp, yirmi yaş evveline gidildiğinde daha sağlıklı bir doğum tarihi tespiti mümkün olacaktır. Bunlara dayanarak Sâlimî'nin doğum tarihinin 440'lı yıllar olması da ihtimal dâhilindedir. Ayrıca bu tarih esas alındığında Brockelmann'ın Sâlimî hakkında beşinci asrın ilk yarısında vefat ettiğine dair söyleminin de karşılığı olmadığı görülmektedir.<sup>65</sup> Çünkü Sâlimî söz konusu asrın ikinci yarısının başında yani 461 ve 463 yılları arasında Halvânî'nin öğrencisi Muhammed b. Hamza'dan ders aldığını açıkça belirtmiştir. Serahsî (ö. 483), Ebû'l-Usr Pezdevî (ö. 482) ve Ebû'l-Yüsr Pezdevî (ö. 493) de Halvânî'nin talebeleri arasındadır. Bu durumda Sâlimî'nin Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l Muîn en-Nesefî (ö. 508) ile muasır olduğu bilgisine de dayanarak<sup>66</sup> vefat tarihinin VI. (XII.) asrın ilk çeyreği şeklinde verilmesi mümkündür.<sup>67</sup>

Kaynaklardaki künyesi, Sâlimî'nin etnisitesi hakkında her hangi bir bilgi vermese de *et-Temhîd*'de etnik mensubiyetine yönelik bir takım ipuçlarından söz edilebilir. Bölgenin ağırlıklı olarak Türklerden ve Farslardan oluştuğu, bununla beraber İslâm fetihleriyle Arapların da bölgeye yerleştiği bilinmektedir. Dolayısıyla Sâlimî'nin etnik kökeninin bu unsurlardan birine dayanması da ihtimal dâhilindedir. Onun Arap-mevali ayırımına temasından sonra sahabenin birbirlerine üstünlüğü başlığı altında sarfettiği bir ifade, etnik kökeni hakkında ipucu vermektedir. O, öncelikle Arab'ın mevaliden üç yönden faziletli olduğuna değinir. Peşinden Araplara buğz edilmemesi gerektiğine yönelik bazı hadisler zikrettikten sonra Sâlimî, “Biz de onları Allah ve Resul’ü için severiz.”<sup>68</sup> demektedir. Sâlimî'nin bu söyleminden kendisiyle Arapları ayrı değerlendirdiği ve mevaliden olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında bölgedeki Türklerin yoğunluğu ve onların Ebû Hanîfe'ye olan bağlılıkları dikkate alındığında Sâlimî'nin Türk kökenli olma olasılığı güçlenmektedir. Ayrıca cevherde bulunması

---

bulunduğu ikinci yerde de yine dolaylı aktarıma işaret eden “ve hukiye an Şemsileimme ... el-Halvânî” (... Halvânî'nin şöyle dediği aktarıldı / rivayet olundu) ifadesinin kullanıldığına dikkat edilmelidir (bk. Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 86, str. 11). Dolayısıyla Sâlimî ile Halvânî'nin bizzat görüştükleri, kesinlik arz etmeyen bir veridir.”

<sup>65</sup> Brockelmann, GAL, I, 535; Supplement, I, 744.

<sup>66</sup> Semânî, el-Ensâb, II,

<sup>67</sup> Bkz. Kılavuz, “Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar”, 246.

<sup>68</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 324.

gereken dokuz niteliği Farsça bir beyitle ifade etmesi<sup>69</sup> Farisi kökenli olma ihtimalini de hatıra getirmektedir.

#### 4. Sâlimî'nin Yaşadığı Dönemde Sosyo-Kültürel Durum

İnsanlar sosyal varlık olmaları nedeniyle yaşamış oldukları dönemin ve içerisinde bulunduğu toplumun etkisinden uzak kalamazlar. Kimliklerinin oluşumu ve görüşlerinin yerleşmesinde bu etkilerin de rolü büyüktür. İnsanların görüşleri dönemin ve toplumun durumları dikkate alınarak değerlendirilmelidir.<sup>70</sup> Dolayısıyla Sâlimî'nin yaşadığı dönemi sosyo-kültürel olarak ana hatlarıyla değerlendirmekte fayda vardır.

Sâlimî, hicri V. asrın ortası VI. asrın başlarında Maverâünnehir bölgesinde yaşamıştır. Sâlimî'nin yaşadığı döneme kadar genel bir değerlendirme yapıldığında bölgenin, hicri 86 yılından itibaren başlayan fetih hareketleriyle beraber 132 yılına kadar Emeviler'in yönetiminde kaldığı,<sup>71</sup> Emevilerin yıkılışından itibaren de Abbasilerin hükümlerine geçtiği görülür.<sup>72</sup> Abbasi otoritesinin III. yüzyıldan itibaren de zayıflamasıyla bölge, devletçikler ve hanedanlıklar tarafından yönetilmiştir. Bölgeye hükmeden ilk hanedan Sâmânîler'dir. Sâmânîler'e kadar Emevi ve Abbasiler'in valiliği konumunda olan Maverâünnehir, Sâmânîler'le birlikte bağımsız bir statü kazanmıştır.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 80.

<sup>70</sup> Bkz. Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", 19-20.

<sup>71</sup> Balâzûrî, Ahmed b. Yahya (ö. 279), *Fütûhü'l-Büldân*, nşr. Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1988, 394, 405; Dîneverî, Ahmed b. Davud (ö. 282), *el-Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdülmünim Amir, nşr. Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, Kahire 1960, 280, 327-328; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 200-201; Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2010, 151.

<sup>72</sup> Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (ö. 355), *el-Bed' ve 't-Târîh*, nşr. Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kahire trs., VI, 74; Balâzûrî, *Fütûhü'l-Büldân*, 416; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 210; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 151.

<sup>73</sup> İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Alî b. Muhammed (ö. 630) *el-Kamil fi't-Târîh*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dakkâk, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, VI, 253-254; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 225, 226-229; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 153; Özgüdenli, Osman Gazi, "Maverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 178, Ankara 2003.

İki asır kadar bölgeye hâkim olan Sâ mânîler, Karahanlılar tarafından 389 yılında yıkılmıştır.<sup>74</sup>

Karahanlılar, 433 yılına kadar tek devlet olarak bölgeye hükmetmiş ve bundan sonra hanedan mensuplarının iç çekişmeleri sonucunda, Doğu ve Batı Karahanlılar olmak üzere iki ayrı devlete bölünmüştür.<sup>75</sup> Kadir Han oğulları Doğu Karahanlılar, İlig Nasr'ın oğulları da Batı Karahanlılar devletini kurmuştur. Doğu hanlığının sınırları içerisinde Talas, İsficâb, Şaş, Doğu Fergana, Semireci ve Kaşgar, Batı hanlığında Maverâünnehir ve Hocend'e kadar Batı Fergana bulunmaktadır. Balasagun, Doğu Hanlığının siyasî ve askerî, Kaşgar da dinî ve kültür merkezi iken önceleri Özkend (Özgen), daha sonra da Semerkand Batı Hanlığının devlet merkezi olmuştur.<sup>76</sup>

Batı Hanlığında Semerkand'ın başkent olmasında Tamgaç Han İbrahim b. Nasr'ın (ö. 460) burayı mesken edinmesinin etkisi vardır. Zira İbrahim b. Nasr'ın kardeşi Muhammed b. Nasr, Özkend'de ciddi manada kuvvetlenirken kendisi de Semerkand çevresindeki Keş, Soğd ve Buhara'yı ele geçirmiştir. Kardeşi Muhammed b. Nasr'ın ölümünden sonra artık Semerkand hem siyasetin hem de dinî ve kültürel hayatın merkezi haline gelmiştir.<sup>77</sup>

Muhtemelen 440 yılı civarı doğan Sâlimî'nin de çocukluğu, Tamgaç Han'ın hâkimiyet dönemine denk gelmektedir. Bu yüzden Sâlimî'nin eserinde “Hakaniyye” diye bahsettiği devlet, Batı Karahanlı devletidir. Çünkü “Hakaniyye” tabiri Tamgaç Han'ın özenle kullandığı bir sıfattır.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Târîh*, VIII, 5-6; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 286-287; Hunkan, “Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi”, 19.

<sup>75</sup> Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 324, İlaveler ve düzeltmeler bölümü, 572; Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1992, 84; Hunkan, “Maverâünnehr'de Ali Teğın Oğulları: Kutlug Ordu Devleti (1020-1041)”, 63; Doğu batı şeklinde ayrılmanın siyasî alanda çözülme ve çöküşün, medenî alanlarda ise tam bir gelişme, refah ve istikrar devresinin başladığını habercisidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hunkan, “Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi”, 17-44.

<sup>76</sup> Merçil, Erdoğan, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2013, 37-38; Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 84; Hunkan, “Maverâünnehr'de Ali Teğın Oğulları: Kutlug Ordu Devleti (1020-1041)”, 63.

<sup>77</sup> Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 324-326; Genç, Reşad, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, Kültür Bakanlığı Yay., Tifdruk Matbaası, İstanbul 1981, 51-52; Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 84.

<sup>78</sup> Hunkan, “Mâverâünnehr'de Ali Tegin Oğulları: Kutlug Ordu Devleti (1020-1041)”, 63, 69.

Adil ve dirayetli bir hükümdar olan Tamgaç Han, hayatının son döneminde Horasan'dan Akdeniz'e kadar hükmeden Selçukluların hızlı yükselişine şahit olmuş ve topraklarına yaptıkları akınlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Vefatından sonra yerine 460 yılında oğlu Şemsülmülk Nasr geçmiştir. Onun zamanında önceleri Alparslan, akabinde de Melikşah'ın bulunduğu Selçuklularla mücadele devam etmiştir.<sup>79</sup> Siyasî açıdan istikrarsızlık devam ederken, bölge, dinî açıdan da Mısır merkezli İsmâîlî-Fatımîler'in Şîî yayılmacı politikalarına maruz kalmıştır.<sup>80</sup> Sâlimî de dâhil Ehl-i Sünnet âlimlerinin ikincil bir mesele konumda olmasına rağmen, eserlerinde imamete yer vermelerinde bölgeyi etkisi altına almaya çalışan Şîî-Batınî fikirlerle mücadele etme kaygısının bulunduğu söylenebilir.<sup>81</sup>

Şemsülmülk'ün 472'de vefatından sonra kardeşi Ebû Şuca' b. İbrahim, akabinde oğlu Ahmed b. Hızır, Batı Karahanlılar'ın başına geçtiyse de devlet içerisindeki huzursuzlukların ve istikrarsızlığın önü alınamamıştır. Ahmed b. Hızır'ın Selçuklu sultanı Melikşah tarafından 482'de esir alınmasıyla başlayan süreç, önce Semerkand'ın düşmesi sonra da Batı Karahanlılar'ın Selçuklular'a tabi olmasıyla devam etmiştir. Selçuklu etkisi Batı Karahanlılar'ın yıkılışına kadar kendisini göstermiştir.<sup>82</sup> Bu süreçte bir yandan aile içi taht kavgaları, diğer yandan da bölge devletlerinin müdahaleleri sebebiyle hem Batı Karahanlılar hem de Selçuklular siyasî istikrarsızlıklarla karşı karşıya kalmıştır. Bu durum putperest Karahitayların işlerini kolaylaştırmış ve 536 yılında yapılan Katvan Savaşı'nda Selçuklu-Karahanlı ordusu Karahitaylara mağlup olmuştur. Böylece Batı Karahanlılar Karahitayların idaresine geçmiştir.<sup>83</sup> Katvan savaşının etkisiyle 552'de Selçuklular, 608'de de Karahitaylar'ın hâkimiyetindeki Batı Karahanlılar yıkılmıştır.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 332, 334-335; Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri*, 85.

<sup>80</sup> Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 152; mezhep mensuplarının yoğunlaştığı bölgeler hakkında geniş bilgi için bkz. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 152, 156-168; Sümer, Faruk, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, ss. 292-397, 370, İstanbul 2009; Seyyid, Eymen Fuad, "Fatımîler", *DİA*, XII, ss. 229-230, İstanbul 1995.

<sup>81</sup> Bkz. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 206-207, 209; Huncan, "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi", 18.

<sup>82</sup> Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 337; Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri*, 85; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, 54-55; Komisyon, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, X, 470; Aydın, Osman, "Semerkant", *DİA*, XXXVI, ss. 484-486, 483, İstanbul 2009.

<sup>83</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, IX, 320-322; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 348-349; Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, 73; Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, 58-59; Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri*, 85.

<sup>84</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, IX, 415; Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, 75.

Her ne kadar ilk yılları Tamgaç Han'ın dönemine denk gelse de Sâlimî, hayatının önemli bir kısmını iç çekişmeler yaşayan Batı Karahanlılar'ın çözülme sürecinde ve Selçuklular himayesindeki siyasî istikrarsızlık devresinde geçirmiştir. Dolayısıyla o, siyasî istikrarsızlığın hüküm sürdüğü ve kültürel hayatın dış etkilerle çalkantı içerisine girdiği bir ortamda yaşamıştır.

Bölge etnik açıdan değerlendirildiğinde Sâlimî'nin yaşadığı dönemde Semerkand'da nüfusun çoğunluğunu Doğu İranlı Soğdlular/Suğdlular<sup>85</sup> ardından da Türkler ve Araplar oluşturmaktadır.<sup>86</sup> Sâlimî'nin cevherlerde bulunması gereken dokuz niteliği Farsça bir beyitle dile getirmesi, Soğdların bölgede hâkimiyetini ortaya koyan bir delil olarak yorumlanabilir.<sup>87</sup> Ayrıca Hakaniyye tabiri ve Türk bölgeleri ifadeleri de Türklerin bölgedeki varlığını destekler niteliktedir.<sup>88</sup>

Dinî açıdan ise Müslümanların fethinden önce Maverâünnehir bölgesinde Sümeniyye, Zerdüştlük, Maniheizm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik ve bazı mahalli Asya dinleri bulunmaktaydı.<sup>89</sup> Nitekim Kuteybe b. Müslim'in Hicri 93'de şehri fethi sırasında halkın çoğunluğunu Zerdüştlük teşkil ettiği bilinmektedir. Zira İslâmiyet'in hâkimiyetinden önce yönetimi elinde bulunduran Sasanî devletinin resmi dini Zerdüştlük'tür. Sasanî hükümdarı Afridun Buhara'ya ateş evi yaptırmıştır.<sup>90</sup> Ayrıca bu şehirde Mecusilerin yaşadığı bir mahalle de vardır.<sup>91</sup> Bunun yanında Semerkand ve

<sup>85</sup> Müslümanlar tarafından Suğd şekliyle söylenen kelime, hem İran menşeli bir kavim hem de bölge adı olarak kullanılmıştır. Önceleri daha geniş bir havzayı kapsasa da özellikle İslâmiyet'ten sonra Buhara ve Keş'in de içerisinde sayıldığı Semerkand'a kadar uzanan bölge anlaşılır olmuştur. Hatta bazen Keş, Soğd'un başşehri olarak gösterilmiştir. Himyerî, Abdülmelik b. Hişam (ö. 213), *et-Ticân fi Mülûki Himyer*, thk. Merkezü'd-Diraset, nşr. Merkezü'd-Diraset, Yemen 1347, 442-444; Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim (ö. 548) *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013, II, 278; Hamevî, *Mucemü'l-Büldân*, III, 222-223; Taşağıl, Ahmet, "Soğd", *DİA*, XXXVII, ss. 348-349, 349, İstanbul 2009. Soğd halkı ve dilleri Soğdca hakkında geniş bilgi için bkz. Eker, Süer, "Orta Asya'nın Gizemli Halkı: Soğdlular ve Soğdca", *Türkbilig*, 24, ss. 77-92, 2012.

<sup>86</sup> Aydınli, "Semerkant", 483; Eker, "Orta Asya'nın Gizemli Halkı: Soğdlular ve Soğdca", 80.

<sup>87</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 80.

آرسته نشستہ برکار خویش بروز

مردی دراز نیکو درخان خویش امروز

Mardi deruz niku dar khane emruz Araste neşeste bar kar beruz

Uzun boylu yakışıklı bir adam bu gün derli toplu ve güzel bir şekilde işini yapmakla meşgul.

<sup>88</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 117, 337.

<sup>89</sup> Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 156; Aydınli, "Semerkant", 483.

<sup>90</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 59; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 156.

<sup>91</sup> Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 109; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 156.

çevresinde azımsanmayacak miktarda Yahudi ve Hristiyan bulunmaktadır. IV. yüzyılda Semerkand'da bir Nesturi başpiskoposluğunun varlığı da bunu destekler mahiyettedir.<sup>92</sup> Sâlimî'nin de eserinde Sümeniye, Mecusilik, Yahudilik, Hristiyanlık, Berahime ve Maniheizm gibi dinlerle ilgili başlıklar<sup>93</sup> açması, Merv'de bir Mecusi ile görüşmesi<sup>94</sup> dönemin bu inanç çeşitliliğini ortaya koyar mahiyettedir.

Bölgede adı geçen dinlerin yanında İslâmiyet'in gelişiyle birlikte muhtelif İslâm mezhepleri de görülmeye başlanmış, merkezden uzak, otorite boşluğunun bulunduğu yerlerde bu mezhepler daha yoğun faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bahsi geçen mezheplerin görüşleri IV. asırda netleşmeye başlamış, problemler karşısında tutumları belirginleşmiş ve nihayetinde V. asırda takip ettikleri itikadî metotlar da sistematik hale gelmiştir.<sup>95</sup> Söz konusu dönemlerde Horasan-Maveraünnehir bölgesinde faaliyetleri olan itikadî mezheplerin Hanefî-Mâtürîdîlik, Eş'ariyye, Mutezile, Şia, Batıniyye ve Kerramiyye olduğu tespit edilmektedir.<sup>96</sup> Sâlimî'nin söz konusu mezheplerin bazıları hakkında ayrı bölümler açması<sup>97</sup> ve diğer bölümlerde de yeri geldikçe görüşlerine atıflarda bulunması, Şîî bir grupla<sup>98</sup> ve Kerramiyye mensuplarıyla<sup>99</sup> münakaşa etmesi bu tespiti destekler mahiyettedir.

<sup>92</sup> Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 414; "Orta Asya'da Moğol Fütuhata Kadar Hristiyanlık", trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal, *Türkiyat Mecmuası*, I, ss. 47-100, 70, 1925; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 157; Aydınlı, "Semerkant", 483.

<sup>93</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 362-378.

<sup>94</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 128.

<sup>95</sup> Şık, İsmail, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015, 7.

<sup>96</sup> Ak, Ahmet, *Selçuklular Dönemi Mâtürîdîlik*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2009, 14; Söz konusu mezheplerin varlığı ve dönem içi yaşanan tartışmalar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelam Yöntemi*, 78-109.

<sup>97</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 344-361.

<sup>98</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 323.

<sup>99</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 110, 123.

## 5. Sâlimî'nin Dinlere ve İslam Mezheplerine Bakışı

Erken dönem İslâm mezhepleri kaynakları genelde mezhepleri yetmiş üç fırka hadisi üzerinden değerlendirmekte<sup>100</sup> ve hadisin yönlendirmesiyle biri dışında diğerlerinin cehennemde olacağını belirtmektedir. Kurtuluşa erecek olan tek mezhebi de Hz. Peygamber ve ashabının yolundan gidenler şeklinde tanımlanmaktadır. Bu rivayet merkezinde yapılan değerlendirmelere bakıldığında, yetmiş ikisinin batıl, bir fırkanın ise hak olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu minvalde her mezhep, hak ve şariat üzere olduğunu ispatlamak adına deliller getirmekte ve kurtuluşa eren mezhebin kendileri olduğunu iddia etmektedir.

Mezheplerin haklılık iddiaları, müntesiplerini bunu ispat edecek dayanaklar aramaya itmiştir.<sup>101</sup> Mesela Mutezile haklılığını sayılarının azlığına<sup>102</sup> bağlarken, Ehl-i Sünnet büyük çoğunluğu oluşturmalarına dayandırmıştır. Nitekim mezhepler arasında görülen bu yaklaşım aynı mezhep mensupları arasında bile kendini göstermektedir. Örneğin Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden Ebû'l-Yüsr Pezdevî'nin itikadî konularda ortayolu ölçü aldığı<sup>103</sup> görülürken, muasırı Sâlimî'nin büyük çoğunluğu oluşturmayı dikkate aldığı görülür. Bu doğrultuda Sâlimî, mezhebî haklılığı, dinin muhatap olduğu büyük kitle

<sup>100</sup> Makâlât ve firak türü eser yazan âlimlerin izledikleri metot için bkz. Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2013, 90-120; Bahçivan, Seyyid, “Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Neseî'nin “Kitabü'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ ed-Dâle” Adlı Eserinin ve Marie Bernard Tahkikinin Değerlendirilmesi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, VI/I, s. 5-43, 10-17, 2013; Neseî, Mekhûl b. Fazl (ö. 318), *Kitabü'r-Redd ala Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ*, nşr. Marie Bernard, Annales İslâmologiques, Mısır 1980; Pezdevî, Ebû'l-Yüsr (ö. 493), *Usûlü'd-din*, thk. Hans Peter Lens, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li-t'Türas, Kahire 2015, 249; *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 2013, 374 (Buradan itibaren sadece çeviride belirtilen sayfalar kullanılacaktır.).

<sup>101</sup> Neseî, *Kitabü'r-Redd*, 54; Kirmânî, Ebû Muhammed Osman b. Abdillâh el-İrakî el-Hanefî (ö. 641'den sonra), *Kitabü'l-Firaki'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka*, thk. Yaşar Kutluay, Nur Matbaası, Ankara 1961, 8; Devvanî, Muhammed b. Es'ad (ö. 908), *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1317, I, 37; İmam Rabbani, *el-Mektûbât*, I, 92-94.

<sup>102</sup> Mutezile Sa'd süresi 24. ayette geçen “Ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır.” ayetindeki pek azdır ifadesine vurgu yaparak sayıca az olmalarının onların haklılığının delili olduğunu öne sürerler. İmrânî, Ebû'l Hüseyin Yahya b. Ebî'l-Hayr (ö. 558), *el-İntisar fi'r-Redd ale'l-Mutezile el-Kaderiyye el-Eşrâr*, thk. Suud b. Abdülaziz, nşr. Advâü's-Selef, Riyad 1999, I, 161-162; Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, 57.

<sup>103</sup> Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlü'd-din*, 366.

üzerinden ortaya koymaya çalışır. Başka bir ifadeyle dinde çoğunluğu referans edinerek mezhepte hak olmayı da aynı referansa dayandırır. Bu nedenle o, öncelikle dinde çoğunluk olgusuna dikkat çeker.

Sâlimî'ye göre Allah'ın Kur'ân'da beyan ettiği halis din<sup>104</sup> Allah'ın, meleklerinin, peygamberlerinin, veli kullarının ve Müslümanların benimsediği dindir.<sup>105</sup> Sâlimî'nin bu söyleminde vurgunun, içerisinde Allah, melekler, peygamberler ve veli kulların bulunduğu dinen seçkin büyük çoğunluğa olması dikkat çekmektedir. Ona göre halis dinin seçkin topluluk tarafından yaşanması onun haklılığını, aynı şekilde topluluktan ayrılma da haktan sapmayı ifade eder. Din hakkında ortaya koyduğu bu önermeyi mezhep bağlamında da uygulayan Sâlimî "*Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız sarılınız ve tefrikaya düşmeyiniz*"<sup>106</sup> ayetindeki Allah'ın ipini din, dini de sünnet ve cemaat mezhebi diye tevil etmektedir. Çünkü halis dini seçkin kitle oluşturduğu gibi Ehl-i Sünnet'i de sevad-ı azam denen seçkin büyük çoğunluk oluşturmaktadır. Bu düzlemde o, sünnet ve cemaatin edindiği din anlayışını hak, ondan ayrılmayı bid'at ve dalalet; ayrılanları da bid'atçı ve cehennem ehli olarak görür.<sup>107</sup> Sâlimî'nin mefkûresinde halis din ve mezheplerin hakkaniyeti hususunda ölçünün, dinen seçkin büyük çoğunluğa sahip olma anlayışı olduğu ortadadır.

Sâlimî, hak mezhep tespitinde seçkin büyük çoğunluğun din anlayışını merkeze almasından dolayı, bu anlamındaki sevad-ı azam terkibine ayrı bir önem vermekte, Hâkim'in *Müstedrek*'inde geçen bu terkiibi, Peygamberin ashabı, tabiîn, tebe-i tabiîn, mezhep imamları ve onlara uyanlar olarak tarif etmektedir. Akabinde sevad-ı azamın sünnet ve cemaat ehli olduğuna hükmetmekte hatta isimler üzerinden sevad-ı azamın kimler olduğunu beyan etmektedir. Ona göre söz konusu kişiler -kronolojik sırayı takip etmeden *et-Temhîd*'de sıralandığı üzere- 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-Nehâî (ö. 96), Şa'bî (ö. 104), Malik (ö. 179), Hammad (ö. 120), İbn Ebî Leyla (ö. 148), Ebû Hanîfe (ö. 150) ve bunları takip edenlerdir. Yine Ebû Hanîfe ve Cafer es-Sadık'ın (ö.148) öğrencilerinden Ebû Yusuf el-Kâdî (ö. 182), Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (ö.

<sup>104</sup> Beyyine 98/5; Zümer 39/3.

<sup>105</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 334; İmrânî, *el-İntisar fi'r-Red ale'l-Mutezile*, 159-160.

<sup>106</sup> Ali İmran 3/103.

<sup>107</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 334. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat terimi bid'at ve fitne terimleriyle karşıt bir içerik içinde kullanılmış ve bu şekilde anlaşılmalıdır. Evkuran, Mehmet, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, 106.



189), Züfer (ö. 158), Hasan b. Ziyad (ö. 204), Davud et-Taî (ö. 165), İdris eş-Şafî (ö. 204), İbn Abdullah el-Müzenîdir (ö. 264).

Ayrıca bunlara Horasan âlimlerinden 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) örnek olarak vermekte, Hz. Peygamber'den günümüze kadar onları takip edenlerin de bu gruba dâhil olacağını belirtmektedir.<sup>108</sup> Sıralanan isimler incelendiğinde sevad-ı azamı Ehl-i Sünnet-i hasa denilen Selefiyye ve Ehl-i Sünnet-i amme denilen Hanefiyye ve Eş'ariyye mezhebi mensubu âlimlerin oluşturduğu görülmektedir. Bu yüzden onun Ehli Hadis'i de Ehl-i Sünnet içerisinde saydığı yorumu yapılabilir. Ayrıca Ehl-i Sünnet'in sevad-ı azam olduğunu belirttikten sonra onları şahıslar üzerinden açıklaması *et-Temhîd*'in dikkat çeken yönlerinden biridir.

Bu verilerden Sâlimî'nin Ehli Cemaat tabirindeki cemaat kelimesiyle toplumun birlik ve bütünlüğünü ön planda tutanlar<sup>109</sup> anlamından ziyade, İslâmiyet'in daha başlangıcından sonraki dönemlere kadar sevad-ı azam denen büyük çoğunluğu oluşturanlar anlamına kullandığı anlaşılmaktadır. Bu anlam Ehl-i Sünnet'in farklı görüşlerin senteziyle zaman içerisinde oluşmuş bir akım olmayıp, sapık fırkalardan ayrı, onlara karşıt olarak İslâmiyet'in çok erken döneminde teşekkül etmeye başladığı görüşünü de destekler mahiyettedir.<sup>110</sup>

Sâlimî'nin sevad-ı azam içerisinde Şafî'yi zikretmesine rağmen Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den bahsetmemesi dikkatten kaçmamaktadır.<sup>111</sup> Genelde Ehl-i Sünnet kavramını ifade ettiği düşünülen sevad-ı azam isimlendirmesinin, o günlerde Maverâünnehir bölgesinde itikadî tavırlarıyla yer almasına rağmen, müstakil bir ekol olarak Eş'arîlik için kullanılmaması, aslında kelimelerin tarihi gelişim süreci dikkate alındığında bir problem arz etmemektedir. Nitekim Sâlimî de "bunlar gibiler" diyerek söz konusu

<sup>108</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 335-336.

<sup>109</sup> Karşılaştırmak için bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, Evkafı İslâmiyye Matbaası, Şehzade Başı 1339-1341, I, 96; sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu, Ankara 2013, 90; Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2014, 440.

<sup>110</sup> İnal, İbrahim Hakkı, "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği", *Usûl*, 11/1, ss. 55-70, 58, 2009; ve ondan naklen Lewinstein, Keift, *Studies in Islamic heresiography: The khavarij in two firaq traditions*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, New Jersey 1989, 8; Nevbahtî'nin de Sevadı Azamı büyük çoğunluk anlamına kullanıldığı görülmektedir. Nevbahtî, Hasan b. Musa, *Fıraku 'ş-Şîa*, Menşuratü'r-Rıda, Beyrut 2012; 33.

<sup>111</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 335-336.

kişilerin zikredilenlerden fazla olduğuna işaret etmektedir. Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin listede bulunmayışını da bu şekilde açıklamak mümkündür. Sâlimî'nin Mâtürîdî'yi bir mezhep imamı olarak değil de Ebû Hanîfe'nin bir takipçisi olarak gördüğü söylenebilir. Fakat esere bütüncül yaklaşıp yapılan eleştirilere bakılırsa Mâtürîdî'nin aksine Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin sevad-ı azam içerisinde sayılmadığı görülür. Bir kelimelerin Ehl-i Sünnet listesinde Eş'arîliğin amelde önde gelen imamlarından imamı Şafî'ye yer verilirken, itikadî liderlerinden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin zikredilmemesi, dahası bazı konularda hakkında tekfire varacak söylemlerin bulunması, Sâlimî'nin tavrının tesadüfi olmadığını düşündürür. Bunu Sâlimî'nin Şafî'yi Eş'ariyye mezhebinin imamı olarak görmesiyle açıklamak da ikna edici olmaz. Zira kitabın birçok yerinde akaid ve kelama dair konularda Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Eş'ariyye mezhebiyle birlikte anılmakta, Şafî ise daha çok fikhî konularda ön plana çıkmaktadır.

Eş'arî'nin listede olmayışının nedeni, fiilî sıfatlar ve tekvin konusundaki görüşleri olabilir. Çünkü Sâlimî, fiilî sıfatları hâdis görmesi nedeniyle Eş'arî ve Eş'ariyye hakkında tekfire varan söylemlerde bulunmaktadır.<sup>112</sup> Bunun yanısıra Sâlimî'nin sıkı bir Ebû Hanîfe takipçisi olması nedeniyle ondan eğitim alanlara karşı mutedil yaklaşımı da etkili olabilir. Nitekim Hanefî geleneğin hocalarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den eğitim alan Şafî'yi, birçok yerde “Allah merhamet eylesin” şeklinde hayırla yâd edip aykırı görüşlerinden dolayı sadece eleştirirken,<sup>113</sup> Allah'ın fiilî sıfatlarını hâdis görmesinden dolayı Eş'arî'yi ise tekfir etmektedir. Eş'arî'nin Mutezile geçmişi ve fiilî sıfatlar konusunda Mutezile'ye benzer bir yaklaşım sergilemesi, esasında Sâlimî'nin ona bu olumsuz tavrı alması için yeterli gözükmektedir.

Sâlimî, firkaları Ehl-i Sünnet ve ehli bid'at olarak değerlendirir. O, Ehl-i Sünnet'i Kur'ân ve Sünnet'e uyan; ehli bid'ati ise Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olanlar olarak tanımlar. Sevad-ı azam'ı tarif edip kimler olduğunu belirttikten sonra Sâlimî, onların sünnet ve cemaat ehli oluşunun delili, yaşadığı bölgede Ehl-i Sünnet âlimlerinin durumu, bid'at mezhepler, bid'ate neden olan anlayışları ve onlarla mücadele etmenin gerekliliği,

<sup>112</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 122-123; 124; 137; Ebû'l-Muîn Nesefî ise Sâlimî'den daha yumuşak bir tavrıyla tekvin sıfatı konusundaki iddiaları nedeniyle Eş'arîleri batıl anlayışta olmakla itham eder. Nesefî, Ebû'l-Muîn (ö. 508), *Tabsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara 2004, I, 400, 413.

<sup>113</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 308, 310

bid‘atçılara uygulanacak şer‘î ve siyasî müeyyideler, İslâm dışı dinlerin küfür ya da şirk içerisinde olmalarına dair açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>114</sup>

Sâlimî, sevad-ı azamın sünnet ve cemaat ehli tabirini hak etmelerini ispatlamak adına şöyle bir çıkarımda bulunur:

Yetmiş iki fırkadan birincisi bir mesele hakkında muhalefet ettiğinde, diğer yetmiş bir fırka, sevad-ı azamla birlikte dolaylı olarak muhalefet eden birinci fırkanın görüşlerinin hatalı olduğuna ittifak etmiş olur. Yine varsayalım ki başka bir meselede ikinci fırka muhalefet ettiğinde, birinci fırka ve diğer bütün fırkalar ikinci fırkanın hata ettiğinde ittifak etmiş olur. Bu yüzden bid‘atçı bütün fırkaların bir mesele hakkında topluca sevad-ı azama ve diğer fırkalara muhalefet etme imkânı yoktur. Elbette ki birileri muhalefet edecektir ki bu olumlu bir durumdur. Çünkü bu aynı zamanda diğer fırkaların muhalefet edenin hata ettiği hususunda bir ittifaktır. Fakat genele karşı bir ya da birkaç grubun itirazı ve muhalefeti muteber 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.<sup>115</sup>

İtikadî mezheplerin prensip ve görüşleri incelendiğinde ilim erbabı içerisinde itikat sahasında kitap ve sünnete en fazla bağlı kalan, kitap ve sünnette bulunan inançlara dair delilleri İslâm’ın ana prensipleri ve ruhuna uygun şekilde yorumlayan ve semiyyata dair konularda nakle teslim olan, ashabin hepsine hürmet ve saygı ile bağlı kalan ve onları önder tanıyan toplulukların Ehl-i Sünnet olduğu fikri hâkimdir.<sup>116</sup> Onlara göre Ehl-i Sünnet bu yaklaşımlarıyla sünnet üzere olma ve cemaat olarak bulunma tabirini hak etmektedirler.

Ehl-i Sünnet toplulukları İslâm dininin temel konularında görüş birliği içinde iseler de detayları yorumlamada görüş ayrılıklarına düşmüşler ve farklı gruplara ayrılmışlardır. Bu görüş ayrılıkları, dinin temel konularında olmadığı için onları Ehl-i Sünnet olmaktan çıkarmamıştır. Bu doğrultuda Hz. Peygamber, sahabe ve tabiini doğrudan takip etmekle birlikte, naslarda olanı olduğu gibi kabul eden ve onları tevil

<sup>114</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 334-378.

<sup>115</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 337; Sâlimî’nin öne sürmüştüğü tezin bir benzerini Gazalî, *Tehafütü’l-Felasife*’sinde savunmaktadır. O, filozofların görüşlerini çürütmek için bütün İslâm mezheplerinin görüşlerinden faydalanacağını söylemekte, bu meyanda Mutezile, Kerramiyye ve Vakıfiyye’den destek alacağını belirtmekte ve onlara karşı bütün mezhepleri tek bir mezhep olarak kullanacağını belirtmektedir. Gazalî, Ebû Hâmid (ö. 505), *Tehafütü’l-Felasife/Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, 34-35.

<sup>116</sup> Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmîne Giriş*, Damla Yay., İstanbul 2016, 112; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, 440.

etmeyen Ehl-i Sünnet-i hassa/Selefiyye, nasların yanında akli da merkeze alan Ehl-i Sünnet-i amme/Mâturîdiyye ve Eş‘ariyye ekolleri ortaya çıkmıştır.<sup>117</sup> Geçmişte olduğu gibi bugün de Ehl-i Sünnet toplulukları dünya Müslümanlarının büyük çoğunluğunu oluşturan ana mezhep özelliğini taşımaktadır.<sup>118</sup>

Ne var ki hakikati çoğunluğun olduğu yerde aramak her zaman isabetli bir tutum olmasa gerektir. Zira dinler tarihine göz atıldığında Hz. İsa ve Üzeyr’in bir kul ve peygamber olduğu inancına karşın, Allah’ın oğlu olduğunu söyleyenler çoğunluğu oluşturmaktadır. Aynı şekilde zulmün, şirkin ve batıl inanışın hâkim olduğu uzun zamanlar olmuş ve zaman zaman olmaya da devam etmiştir. Onların başlarında ya da içlerinde sözde seçkin ve önder niteliği taşıyan kişiler de bulunabilir. Bu doğrultuda hareket ederek çoğunluğun takip ettiği çizgiyi hak olarak tanımlamak, haksızlığın ve yanlışın karşısında durmak yerine günün akışına ayak uydurma için bahanelere zemin hazırlar. Kaldı ki Tekâsür sûresinde çokluğun inananları aldattığına, Sa‘d sûresinde geçen iman edip sâlih amel işleyenlerin azlığına ve yeryüzündeki çoğunluğa uymanın yoldan sapmaya neden olabileceğine dair ayetler, çoğunluğun gittiği yolun her zaman hak olamayacağı sonucunu ortaya koymaktadır.<sup>119</sup>

*et-Temhîd*’de bulunan ibarelerden bölgede Ehl-i Sünnet’in de yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Sâlimî’nin belirttiğine göre Doğu ülkeleri, Hindistan, Horasan, Maverâünnehir, Gazne ve Türkistan bölgelerinde bulunan Ehl-i Sünnet imamları; kitabı, sünneti, sahabe ve onların takipçilerinin benimsediği yöntem ve delilleri kullanarak dinî meseleleri çözüme kavuşturmuştur.<sup>120</sup> Sâlimî’ye ait bu ifade benimsediği mezhebin

<sup>117</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Sünnet”, DİA, X, ss. 525-530, 527, İstanbul 1994; Ayrıca bkz. Kurt, Hasan, “İtikadî Mezheplerin Oluşumu Serüveni”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3, 32, 2013.

<sup>118</sup> Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, 527; Ayrıca bkz. Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 154; ayrıca bkz. Günal, Tuğba, ‘*Müteşâbih*’ Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011, 18-20.

<sup>119</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar (ö. 415), *el-Muhtasar fi Usûli’-d-Dîn*, San Franciszo trs., 200; *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996, 61-62; Âmidî, Seyfettin (ö. 631), *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, thk Abdurrazzak Afîfî, nşr. el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut trs., IV, 227; daha geniş bilgi için bkz. Orum, Fatih, “Serahsî’ye Göre İmanın Meşruiyeti”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/13, ss. 237-258, 2017.

<sup>120</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 337.

inancı hakkında bilgi verdiği gibi kendi döneminde mezhebinin varlık gösterdiği coğrafyayı da tanıtmış olmaktadır.<sup>121</sup>

Sâlimî'nin beyanına göre bazı Ehl-i Sünnet âlimleri bid'ati haram, bid'atte ısrar etmeyi günahla ısrar etmekten daha çirkin görmüştür.<sup>122</sup> Ancak burada Sâlimî'nin bid'ati haram gören Ehl-i Sünnet ile kastının ilk selef âlimleri olduğu kanaatindeyiz. Zira ilk selef âlimleri özellikle de Hanbelî gruplar, bid'atlere karşı genelde sert bir tutum sergilemişlerdir.<sup>123</sup> Aynı katı tutum Ehl-i Sünnet'in diğer gruplarında görülmez. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet'e göre kendilerini haklı görme tutumlarından dolayı, onların hatalarını açığa çıkarmak adına bid'atçılarla mücadele etmek gerekir. Çünkü fasık günahında ısrar etmez. Etse de tevbe etmesinin zorunlu olduğunu bilir. Fakat bid'atçı doğru olduğunu düşünerek fikrinde ısrar eder ve tevbe etmeyi gerekli görmez. Dolayısıyla onlarla mücadele edilmesi, fasıkla mücadeleden daha çok önem arz etmektedir.<sup>124</sup>

Bid'atle mücadele etmenin gerekliliğini benimseyenlerin yanısıra aksini beyan eden gruplar da mevcuttur. Zahiriler, sahabe içerisinde görülmeşi ve Hz. Peygamber'in de faydasız tartışmayı hoş karşılamaması gerekçesiyle, bid'at ve bid'atçılarla mücadeleyi caiz görmemişlerdir.<sup>125</sup> Sâlimî Zahiriler'in yaklaşımını eleştirir ve sahabenin söz konusu tavrının kendi zamanlarında bid'atçı olmaması nedenine bağlar. Kaldı ki o, kendi içlerinde kader konusunda yaşanan tartışmanın<sup>126</sup> haddi zatında bid'atçılarla

<sup>121</sup> Kılavuz, "Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar", 250.

<sup>122</sup> Karşılaştırmak için bkz. Ahmed b. Hanbel (ö. 241), *er-Red ale'z-Zanadika ve'l Cehmiyye*, thk. Sabri b. Sellame, Daru's-Sebat, (İbn Teymiyye'nin açıklamalarıyla) Riyad 2003, Mukaddime 6-12. Tehânevî, *Keşşâfü Istulâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I, 314.

<sup>123</sup> Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Mizanü'l-Hak fi'htiyari'l-Ehak*, sad. Kara, Mustafa-Uludağ, Süleyman, Marifet Yay., İstanbul 2001, 216,217; Sancaklı, Saffet, "Hadisler Bağlamında Bid'at Olgusu ve Bid'atle Mücadelenin Gerekliliği", *İslâmî İlimler Dergisi*, 11/1, 42, 2016; Yaran, Rahmi, "Bid'at", *DİA*, ss. 129-131, 131, İstanbul 1992.

<sup>124</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 338; Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde* (Ebûbekir el-Hallal rivayeti), nşr. Daru Kuteybe, Dımaşk 1408h., 125; Neseî, Ebû'l-Muîn (ö. 508), *Bahru'l-Kelam*, Daru'l-Kütüb, Beyrut 2005, 15; Şatibî, İbrahim b. Musa (ö. 790), *el-İ'tisâm*, nşr. Daru İbni Affan, Suudiyye 1992, I-II, I, 177.

<sup>125</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 339; Ayrıca bkz. Herevî, Ebû İsmail (ö. 481), *Zemmü'l-Kelam ve Ehlihi*, thk. Ebû Cabir Abdullâh b. Muhammed, Mektebetü'l-Ğurabi'l-Eseriyye, Medine 1998, I, 371; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, IV, 223-225. Abdullâh et-Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbelî*, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2002, I, 353; Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelamda Kozmolojik Delil*, İz Yay., İstanbul 2009, 211-212.

<sup>126</sup> Kader konusundaki tartışma hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Zür'a, Abdurrahman b. Amr (ö. 281), *Tarihü Ebî Zür'a ed-Dımaşkî*, (Ebû'l-Meymûn b. Raşid rivayeti), nşr. Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, Dımaşk trs. 177; Taberî, Muhammed b. Cerir (ö. 310), *Tarihu Taberî*, nşr. Daru't-Türas, Beyrut 1387,

karşılaştıklarında onlarla münazara etmekten kaçınmayacaklarının bir delili olduğunu da sözlerine ekler. Çünkü bid‘atçılarla münazara etmenin asıl dayanağı onlarla karşılaşmak değil, “Onlarla güzel mücadele et”,<sup>127</sup> “Ehli kitapla güzel bir yolla mücadele et”<sup>128</sup> ayetlerinde de beyan edildiği üzere, batıl inanç sahipleriyle üslubunca münazara ve mücadele etmenin nas tarafından bildirilmesidir. Sâlimî’ye göre böyle bir durumla karşılaşan sahabenin münazara etmekten kaçınmayacağı ortadadır.<sup>129</sup>

Dahası En‘am sûresinde Arapların, Allah’ın hükmü olduğunu ileri sürerek bazı hayvan etlerinin yenmesinin haram kılındığının ifade edildiği ayetlerde,<sup>130</sup> cedel metotlarından “sebr ve taksim”<sup>131</sup> yöntemiyle müşriklerin iddiaları çürütülerek, söz konusu hayvanlar hakkındaki görüşlerin reddedilmesi, münazaranın en iyi örneğidir. Sâlimî’ye göre Nuh peygamberin görevlendirildiği toplumla,<sup>132</sup> İbrahim peygamberin Nemrut’la yapmış olduğu münazaralar da<sup>133</sup> konuyu destekleyen kanıtlardan bazılarıdır.<sup>134</sup> Bunlardan başka Hz. Peygamber’in bilgi sahiplerinin bilgisini yayması, Hz. Ömer’in kader ehliyle münazara edilmesi gerektiğini belirtmesi ve Ebû Hanîfe’nin bid‘at ehli ile mücadele etmek için kelim öğrenilmesinin lüzumuna dair sözleri,<sup>135</sup> bid‘atçılarla üslubunca ilmî münazara etmenin zorunluluğunu ortaya koyan diğer delillerdir. Aksi durumda Sâlimî, Müslümanların yanlış inanışlar karşısında sessiz kalmalarının, İslâm düşmanlarının galip gelmesi ve hak ile batılın ayırt edilmemesi neticesi doğuracağına

---

IV, 60; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, II, 377; Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yay., Ankara 2015, 255; Sinanoğlu, Abdülhamit, “İslâm’ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde “Kader” İnancı”, *AÜİFD*, 43/2, ss. 249-276, 254.

<sup>127</sup> Nahl 16/125.

<sup>128</sup> Ankebut 29/46.

<sup>129</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 339.

<sup>130</sup> Enam 6/144.

<sup>131</sup> Bkz. Bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak teker teker eleyip geride kalan tek illetle hüküm vermeye sebr ve taksim denir. Cürcanî, *et-Ta'rifât*, 119; Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., İstanbul 2010, 273.

<sup>132</sup> Hud 11/32.

<sup>133</sup> Bakara 2/258.

<sup>134</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 340.

<sup>135</sup> O Ebû Hanîfe ve oğlu arasında geçen kelim ilminin gerekliliğine dair konuşmayı bütünüyle zikreder. Ayrıca *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de de benzer bir diyalog yer almaktadır. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri)*, çev. Mustafa Öz), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2017, 8; ayrıca bkz. Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 63.

işaret eder. Ona göre hakikat, delil ve hüccetle açığa çıkar. Delil ve hüccet de ilmî münazara da ortaya konur.<sup>136</sup>

Kelam ilmine karşı ortaya koyduğu bu olumlu tavır Sâlimî'yi Mâtürîdî'nin anlayışına yaklaştırmaktadır. Çünkü Mâtürîdî de *Te'vilât*'ında kelam ilminin bir ihtiyaç olduğunu, dinî açıdan yasak ve sakıncalı olmadığını savunmuştur.<sup>137</sup> Üstelik Sâlimî'nin ortaya koymuş olduğu deliller, Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında ortaya koyduğu delillerin bir kısmıyla paralellik arz etmektedir.<sup>138</sup> Dolayısıyla kelam ilmine yaklaşımı açısından Sâlimî'nin Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımı benimsediği görülür.

Kelam okulları, bid'atin tarifi ve bid'atçının hükmü hakkında görüş birliği sağlayamamışlardır. İçlerinde bid'ati haram veya küfür görenler olduğu gibi meseleyi tevilden ibaret kabul ederek caiz sayanlar da olmuştur. Fakat Sâlimî bu hususta küfür ya da caiz şeklinde toptancı bir yaklaşımı doğru bulmamakta ve konumuna göre hükmetmenin isabetli olacağını belirtmektedir. Çünkü yerine göre küfrü ve günahkâr olmayı gerektiren meseleler olduğu gibi iyi veya kötü olarak değerlendirilebilecek meseleler de vardır. Dolayısıyla hüküm vermek için bid'at kabul edilen konular bazı temel başlıklar halinde ele alınmalı ve onlar üzerinden değerlendirilmeye gidilmelidir. Bu konular Allah'ın zatı ve kelamı, takdiri, insan fiilleri ve sahabe hakkındaki görüşler olmak üzere beş kısım üzerinde değerlendirilebilir.<sup>139</sup>

Bu minvalde Sâlimî'ye göre Allah'ın zatı, kelamı veya takdirleri hakkında şanına yakışmayan ifadelerde bulunmak görüş birliğiyle küfürdür.<sup>140</sup> İnsan fiilleri veya sahabe hakkında sarf edilen sözler açık nassa, mütevâtir habere veya icmaya<sup>141</sup> aykırı ise o da

<sup>136</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 340-341.

<sup>137</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur (ö. 333), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslum, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, II, 244.

<sup>138</sup> Mâtürîdî de *Te'vilât*'ın birçok yerinde ilmî mücadelenin gerekliliğine temas etmiştir. Bunlarla ilgili bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 244; IV, 142; VI, 596; VII, 62; VIII, 234; IX, 38.

<sup>139</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 341; Ayrıca bkz. İbn Kudame, Muvaffaküddin (ö. 620), *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kahire Mısır 1968, II, 137, 140, 359; İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*, haz. ve sad. Refik Erkin, Ötüken Yay., İstanbul 2014, 102.

<sup>140</sup> Karşılaştırmak için bkz. Gazalî, Ebû Hâmid, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, yrs., trs., 91-92; *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, 145, 348,

<sup>141</sup> İcmayı inkâr etmenin küfrü gerektirmesi ittifak olmadığını söyleyenler de vardır. Gazalî'nin beyanına göre bunlardan biri de Nazzam'dır. Ona göre göre icma ihtilaf edilen bir hüccettir. Bu nedenle icma ile sabit olanı inkâr etmek küfrü gerektirmez. Gazalî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, 63-64; *el-Mustasfâ*, 289.

ihtilafsız küfrü gerektirir. Fakat kıyasa veya haber-i vahidle sabit olmuş bir duruma aykırı davranma ya da tevil imkânı olan bir alanda yorum yapma şeklinde ise küfrü gerektirmez; bu kötü bir bid'attir ve tevbe gerektirir. Bunların yanında itidali aşmadan Kur'ân'ı ya da ezanı makamla veya koro halinde okumak, onu otuz cüz olarak ayrı ciltler halinde bastırmak da bid'attir; ama güzel bir uygulamadır, bundan dolayı tevbe gerekmez.<sup>142</sup>

Bid'ate düşenlerin dünyalık hükümlerine gelince; Sâlimî'ye göre bid'at küfrü barındırmış ve halka mal olmuş ise, bid'atlarından dönmediği ya da tevbe etmediği müddetçe, bid'atçıların tamamının öldürülmesi mubahtır. Fakat tevbe edip Müslüman olurlar ise tamamı affedilir ve ceza verilmez. Sâlimî, bazı âlimlerin tevbe etsin ya da etmesin yaratıcıyı inkâr barındıran inançları nedeniyle İbahiyye, Gulâtı Şia, Karamita ve Zanadika'ya mensup bid'atçıların katledilmeleri gerektiği kanatında olduğunu belirtir. Çünkü onlar inkâr etmeleri nedeniyle tevbe edecekleri bir yaratıcıya inanmamaktadırlar. Fakat küfrü barındırmayan bir bid'at ise hapis cezası gibi caydırıcı önlemler alınarak bir şekilde bid'atçıların bid'atleri engellenir. Buna rağmen engellenemiyorsa infiali önlemek adına siyaseten liderlerinin katledilmesi caizdir.<sup>143</sup> Sâlimî, öğrenciliğini yaptığı Ebûbekir b. Muhammed b. Hamza ile onun hocası Şemsüleimme Halvanî'nin de aynı görüşü benimsediğini belirtir.<sup>144</sup>

Sâlimî, bid'atçılara uygulanacak cezalar konusunda kendisinden sonra gelen âlimleri görüşleriyle etkilemiş, öne sürdüğü dünyevi cezalar sonraki Hanefî âlimler tarafından da benimsenip kullanılmıştır. Mesela İbn Abidin *Reddü'l-Muhtar* adlı eserinde *et-Temhîd*'i kaynak göstererek sözü geçen ibareleri aynıyla nakletmektedir.<sup>145</sup>

Bid'at ehli ile ilgili açıklamalarından sonra Sâlimî, bid'at fırkalarının altı ana mezhepten ibaret olduğunu belirtir. Altı ana mezheple de her biri belirli bir sorun etrafında dönüp duran üç muhalif grubu kasteder. Hz. Ali'nin konumuyla ilgili tartışmalarda Nasıbiyye ve Rafiziyye; kader ve irade özgürlüğü probleminde Cebriyye ve Kaderiyye; Allah'ın sıfatları meselesinde Müşebbihe ve Muattıla iki aşırı tavrı yansıtır.

<sup>142</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 342; daha geniş bilgi için bkz. Gazalî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, 69-74.

<sup>143</sup> Karşılaştırmak için bkz. Sarsarî, Necmeddin (ö. 716), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah et-Türki, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987, III, 209; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar ala'd-Dürri'l-Muhtar*, IV, 15, 199, 242-243; Keşmirî, Muhammed Enver Şâh, *İkfaru'l-Mülhidîn fi Zarûriyyâti'd-Din*, nşr. İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 2004, 48.

<sup>144</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 343-344.

<sup>145</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, IV, 243.



Ona göre Ehl-i Sünnet; Ebû Hanîfe'nin de belirttiği gibi bu aşırı gruplardan birisi olmayan, onların arasında olandır. Bu anlatıdan amaçlanan hedef, yazarın benimsemiş olduğu mezhebin ortayol olduğu imajını ortaya koymaktır.

Yetmiş üç fırkayı oluşturan mezhepler genelde birbirinden tamamen bağımsız müstakil mezhepler şeklinde değil, aynı çatı altında birleşen temel fırkaların alt kollarının toplamından ibarettir. Bu temel fırkaların isimleri ve sayıları Makâlât yazarları arasında farklılık arz etmektedir. İçlerinden temel mezhepleri dört, beş, altı, sekiz ve ona kadar çıkarımlar vardır. Mesela Hanefî âlimlerinden Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî yetmiş üç fırka hadisini verdikten sonra, fırka sayısının yetmiş ikisinin bid'at, biri de hak olmak üzere yetmiş üçe ulaştığını belirtmekte; bid'at mezheplerini de Hârûriyye, Ravafidiyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürchie şeklinde altı ana grup altında toplamaktadır. O, kurtuluşa eren fırkayla birlikte altı temel bid'at fırkayı on iki alt fırkayla sabitleyerek sayının yetmiş üçe çıktığını belirtmektedir.<sup>146</sup>

Diğer İslâm Mezhepleri Tarihi yazarları gibi Sâlimî de kurtuluşa erenin dışında kalan yetmiş iki fırkanın, altı temel bid'at fırkada toplandığını belirtir. Her bir temel fırka, kendi içerisinde on iki şubeden oluşur. Böylece bid'at fırkalar yetmiş ikiye ulaşır. Altı temel bid'at fırka; Rafiziyye, Nasıbiyye, Kaderiyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Muattıla'dır.

Sâlimî'nin belirtmiş olduğu altı temel bid'at fırka, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen "Ehl-i Sünnet ne *nasb* ne *rafz*, ne *cebr* ne *kader*, ne *teşbih* ne de *ta'til*" sözü<sup>147</sup> ile birebir paralellik arz eder. Anılan sözün altı fırkanın kimliklerini tespit etmede doğrudan etkili olduğu aşikârdır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Sâlimî'den önce temel altı bid'at fırkayı bu isimlerle sıralayan başka kimse tespit edilememiştir. Bu nedenle *et-Temhîd*'in, Doğu Hanefî fırak geleneğinde altı fırkayı Ebû Hanîfe'nin sözünden hareketle belirleyen bize ulaşmış ilk örnek olma özelliği taşıdığı tespitinin hakikati yansıttığını söyleyebiliriz.<sup>148</sup>

Sâlimî, temel altı bid'at fırkayı ve bid'ate neden olan görüşlerini ele alırken yetmiş iki fırkanın isimlerini vermese de görüşlerine temas eder. O, mezhepler hakkında küfür ya da bid'atle hükmetmesinin gerekçesini açıkça ortaya koyar. Bu düzlemde nas veya

<sup>146</sup> Karadağ, Cafer, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2014, 50-51; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 50.

<sup>147</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 345.

<sup>148</sup> Gömbeyaz, Kadir, "Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe İle İrtibatlandırılmasının Arka Planı", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı Azam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir 2015, 506; Kılavuz, "Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar", 251.

haber-i mütevâtirle sabit olan haberleri ya da ümmetin icması gibi nas makamında olan hükümleri inkâr anlamına gelen söylem ya da inanışta bulunmak küfrü gerektirir. Fakat kıyas veya haber-i vahidle sabit olmuş bir meselenin aksi bir söylem ya da inanışta bulunmak, bid‘at olarak kabul edilse de küfrü gerektirmez. O, mezheplerin bid‘ate neden olan anlayışlarını bu çerçevede değerlendireceğinden bahseder. Sâlimî'nin kriterler müvacehesinde değerlendirme yapması sebebiyle sistematik davrandığı söylenebilir de Hanefî-Mâtürîdî dışındaki mezheplere yaklaşımının mesafeli olduğu ortadadır.

Rafiziyye, Sâlimî'nin bid‘at addettiği fırkaların ilkidir. Onun beyanına göre Rafiziyye isimlendirmesi, İslâm dinini ortadan kaldırdıkları<sup>149</sup> iddiasıyla muhalifleri tarafından verilmiştir. Kur‘ân‘da Allah onların takınmış olduğu tavrı küfür,<sup>150</sup> Hz. Peygamber ise şirk olarak nitelemiştir. Rafizilerin küfrü gerektiren bazı anlayışlarına Hz. Ali‘yi ilah görmek<sup>151</sup> ya da onu Hz. Muhammed‘in peygamberliğine ortak kılmak, peygamberlik görevini tebliğ etmede Cebrail‘in hata yaptığını söylemek<sup>152</sup> gibi görüşleri örnek verilebilir. Küfrü gerektirmeyen bid‘atlerine ise Hz. Ali‘yi Ebûbekir ve Ömer‘den

<sup>149</sup> Nesefî Rafizilerin Hz. Ali‘nin masum olup günahlardan beri olması anlayışları gereği onu aşırı sevmeleri neticesinde İslâm‘ın getirdiği prensipleri reddetmeleri nedeniyle Râfıza diye isimlendirdiklerini belirtir. Bu durumun Hristiyanların İsa Peygamberin bıraktığı yolu, üslubu ve hakikati bırakıp İsa Peygamberin kendini sevmeyi öncelemeleriyle paralel olduğuna dikkat çeker. Nesefî, *Kitabü‘r-Red*, 63.

<sup>150</sup> Feth 48/29.

“Muhammed Allah‘ın elçisidir. Onun yanında bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûa varırken secde ederken görürsün. Allah‘tan lütuf ve rıza isterler. Yüzlerinde secdelerin izinden nişanları vardır. Bu, onların Tevrat‘taki vasıflarıdır. İncil‘deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ziraatçıların da hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelenendirir. Allah inanıp iyi işler yapanlara mağfiret ve büyük bir mükâfat vaad etmiştir.”

<sup>151</sup> Eş‘arî, Ebû‘l-Hasan (ö. 324), *Makâlâtü‘l-İslâmiyyin ve‘htilafü‘l-Müsallîn*, nşr. thk. Hellmut Titter, Wiesbaden 1980, I, 82-83; Saffâr, Ebû İshak (ö. 534), *Telhîsü‘l-Edille li Kavâidi‘t-Tevhîd*, el-Mektebetü‘l-Ezheriyye, Kahire 2012, 774.

<sup>152</sup> Bkz. Nesefî, *Kitabü‘r-Red*, 63, 79, 80; Malatî, Ebû‘l-Hüseyyin (ö. 377), *et-Tenbih ve‘r-Red alâ Ehli‘l-Ehvâ ve‘l-Bida‘*, thk. Zahid Kevseri, nşr. el-Mektebetü‘l-Ezheriyye, Mısır trs., 23; İbnü‘l-Attar, Alâeddin (ö. 724), *el-İ‘tikâdü‘l-Halis mine‘ş-Şekk ve‘l-İntikâd*, thk. Sa‘d b. Hüleyl, nşr. Vizeratü‘l-Evkâf, Katar 2011, 219. Nesefî Ravâfız‘ın Galeviyye, Emriyye fırkalarının bu görüşte olduğunu belirtir.

daha üstün görmek,<sup>153</sup> Muaviye, Talha, Zübeyir ve Aişe gibi sahabilere lanet etmeyi vacip addetmek<sup>154</sup> gibi anlayışlar sıralanabilir.<sup>155</sup>

Bazı mezhep isimlerinde olduğu gibi Rafizi tanımlamasında da anlam değişimi söz konusudur. Erken dönem kaynaklara bakıldığında Rafizi kelimesinin Zeyd b. Ali'yi veya Muğire b. Saîd'i terk edenlere, onu yalnız bırakmaları gerekçesiyle verildiği bilgisine ulaşılmaktadır.<sup>156</sup> Fakat sonraları kelimenin anlamının bu topluluğun olumsuz yönlerini vurgulamak ve onları kötü göstermek amacıyla muhalifler tarafından dini ortadan kaldıranlar manasına evrildiğini görmekteyiz.

Sâlimî'nin bid'at mezhepler içerisinde saydığı ikinci grup Nâsibiyye'dir. Nâsibiyye, Haricilerin diğer bir adıdır. Bundan başka onlar Hz. Ali'ye karşı ayaklanarak Hârûra denen yerde toplandıkları için Hârûriyye diye de anılmışlardır. Onların küfrü gerektiren bid'at anlayışlarına tahkim meselesinden dolayı Hz. Ali'nin kâfir olduğuna hükmetmeleri<sup>157</sup> ve bazı harici fırkaların mümin ya da kâfirin kimler olduğunun bilinmeyeceği<sup>158</sup> yönündeki anlayışları örnek verilebilir. Bunun yanında dirilerin ölümler arkasından yaptıkları duaların yarar sağlamayacağı, toprağa bevletmenin caiz olmayacağı<sup>159</sup> gibi küfrü gerektirmeyen bid'at anlayışları da vardır.<sup>160</sup>

Üçüncü bid'at mezhep olan Kaderiyye, Sâlimî tarafından iki farklı yerde ele alınır. İlki, bid'at fırkalar hakkında genel bilgi verdiği yerde, ikincisi de müstakil başlık olarak Kaderiyye'yi anlattığı yeredir. Sâlimî'nin genel bilgi verdiği yerde<sup>161</sup> bahsi geçen Kaderiyye ile Mabed el-Cüheni ve Gaylan ed-Dimeşki'nin kurucusu olan Kaderiyye'yi kastettiği anlaşılmaktadır. Zira orada sadece insanın fiillerinde özgürlüğüne vurgu yapılmakta, bunun da Allah'ın vahdaniyetine aykırı olması gerekçesiyle küfrü gerektireceği üzerinde durulmaktadır.

<sup>153</sup> Neseî Nâvisiyye'nin bu görüşte olduğunu belirtir. Neseî, *Kitabü'r-Red*, 81-82; Kirmânî, *el-Fırakü'l-Müfterika*, 9.

<sup>154</sup> Neseî bu görüşün Lâiniyye fırkasına ait olduğunu belirtir. Neseî, *Kitabü'r-Red*, 85-86.

<sup>155</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 346-349.

<sup>156</sup> Naşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed el-Enbârî (ö. 293), *Mesailü'l-İmame*, thk. Josef Van Ess, Franz Steiner Verlag, Beyrut 1971, 46; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 16; Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankuzem Yay., Ankara 2009, 94, 97.

<sup>157</sup> Bkz. Neseî, *Kitabü'r-Red*, 62; Kirmânî, *el-Fırakü'l-Müfterika*, 9,11.

<sup>158</sup> Bu görüş Harici fırkalardan Ezrakiyye'ye aittir. Neseî, *Kitabü'r-Red*, 69.

<sup>159</sup> Bu görüş Harici fırkalardan Kûziyye'ye aittir. Neseî, *Kitabü'r-Red*, 73.

<sup>160</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 350-351.

<sup>161</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 345; bkz. Kirmânî, *el-Fırakü'l-Müfterika*, 9.

Müstakil başlık halinde Kaderiyye'nin ele alındığı ikinci yerde ise Mutezile kastedilmektedir. Zira Sâlimî, burada Kaderiyye'yi; akli nassa ve haber-i meşhura önceleyenler olarak tanıtmakta ve bu öncelemenin Allah'ın kötüyü yaratmasını inkâr etme anlayışına neden olacağına değinmektedir.<sup>162</sup> Başka bir ifadeyle bu anlayışa göre akıl, iyilik sahibi birinin kötülüğün varlığına imkân tanımayacağına ve bu nedenle de bütün iyilikleri kendinde bulunduran Allah'ın kötüyü yaratmayacağına hükmeder. Anılan görüşün Mutezile'nin kötünün yaratılması hususundaki anlayışı olduğu malumdur. Bu yüzden müstakil başlık halindeki Kaderiyye ile kastının, Mutezile olduğu sonucuna gidilmiştir.

Yine Mutezile'ye göre Allah, emirleri ve yasakları beyan etmiş, insanın iradi fiillerinin yaratılmasını ve işlenmesini insana bırakmıştır. Zira sorumluluk ve yükümlülük açısından insan fiillerini Allah'ın takdir etmesi, dilemesi ve yaratması caiz değildir. İnsan, kendi eylemlerinin sorumluluğunu yine kendisi almalıdır. Bu yüzden Sâlimî, Mutezile'nin insan fiillerindeki yaklaşımlarının Allah dışında bir yaratıcıyı ispata neden olduğu ve bunun da küfrü gerektirdiğini belirtir. Bunun yanında bazı Mutezile âlimlerinin hayrı Allah'ın, şerri ise insan ya da İblis'in yarattığına hükmetme, Allah'ın sıfatlarını inkâr etme, Kur'an'ın yaratılmış, cennet ve cehennem ise yaratılmamış ve ebedi olmayacağı gibi küfrü gerektiren görüşlerinin bulunduğuna değinir.<sup>163</sup> Bu verilerden Sâlimî'nin Kaderiyye ile Mutezile arasında, insan fiillerinde tefvizi benimseyen yaklaşımlarından dolayı ayırım yapmadığı her ikisini de bid'at mezhepler olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Sâlimî'nin bid'at fırka olarak saydığı ekollerden dördüncüsü Cebriyye'dir. Sâlimî'nin ifadesince Cebriyye, iyiliklere karşılık olarak sevap verilse de kötü eylemlerden dolayı ceza verilmeyeceği düşüncesindedir. Çünkü iyi ve kötü bütün eylemler Allah tarafından yaratılmaktadır. Dolayısıyla insanlar davranışlarında özgür

<sup>162</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 352.

<sup>163</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 352-353; bkz. Ka'bi, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö. 319), *Kitabü'l-Makâlât ve Maahû Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd., KURAMER-Daru'l-Feth, İstanbul 2018-Amman 1439, 157, 320; Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed (ö. 494), *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, Mektebetü'l-Bedr, Abdullah el-Vecîhî koleksiyonu, vr. 6b-7a, 17a; Özcan Hanefî, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 29/3, ss. 85-100, 94, 1993.

değil, mecburdurlar. Bu nedenle kâfir ve günahkârlar kötü davranışlarından dolayı sorumlu olmaz, aksine mecbur olmalarından dolayı mağdurlardır.<sup>164</sup>

Cebriyye başlığı altında Mürcie'ye de temas eden Sâlimî'nin, özellikle yerilen Mürcie'yi bid'at fırka olma bağlamında Cebriyye'yle birlikte değerlendirdiği görülmektedir. Ancak övülen Mürcie'yi Cebriyye ile aynı konumda görmez. Çünkü ona göre övülen Mürcie'nin yaklaşımı, Hz. Peygamber'in ashabının yaklaşımıyla benzerdir. Sâlimî, bu tavrın doğruluğunu ispatlamak üzere bazı sahabenin benimsediği irca görüşünün, haddi zatında peygamberlerin de anlayışı<sup>165</sup> olduğunu belirtir.<sup>166</sup> Bu yüzden övülen Mürcie'nin, sahabenin benimsediği bir görüşte olduğunu vurgulayarak yerilen Mürcie'den ayrıldığına dikkat çeker. Yerilen Mürcie'nin temel anlayışı ise günah işlemenin imana zarar vermeyeceği ve günahkârların azap görmeyeceği yönündedir.<sup>167</sup> Mürcie'yi iki şekilde ele almasından dolayı Sâlimî'nin bid'at fırka olarak gördüğü Mürcie'nin yerilen Mürcie olduğu açıkça anlaşılmaktadır.<sup>168</sup>

Sâlimî, Cebriyye ve yerilen Mürcie'nin hayır ve şer bütün fiillerin gerçek failinin Allah olduğu, kulun fiil işlemeye istitâatının bulunmadığı, kendi fiilleri olmasına rağmen günahları nedeniyle Allah'ın kullarını cezalandırdığı, Allah sevgisinin zirvesine çıkıldığında kulluğun düşeceği gibi görüşlerinin küfrü; kıyası hüccet saymama gibi düşüncelerinin de bid'ati gerektirdiğini belirtir.<sup>169</sup>

<sup>164</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 353; bkz. Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 14a; Neseî, *Kitabü'r-Red*, 65; Kirmânî, *El-Fırakü'l-Müfterika*, 9.

<sup>165</sup> İsa Peygamberden hikâye olarak Maide sûresinde şöyle geçmektedir.

إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَلَنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.” Maide 5/118

<sup>166</sup> Söz konusu savunma irca kitaplarında da görülmektedir. Nitekim Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'ye nispet edilen irca akidesinin bize ulaşan en eski ilk yazılı metni kabul edilen Kitabü'l-İrca'sında ilk nesillerin durumuna ancak Allah'ın vakıf olacağı anlatıldığı Taha 52. Ayeti örnek verilmektedir. Bkz.Kutlu, Sönmez, “İlk Mürciî Metinler ve Kitabü'l-İrca”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 326.

<sup>167</sup> Bkz. Neseî, *Kitabü'r-Red*, 67.

<sup>168</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 354.

<sup>169</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 355; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 14a.

Bid‘at fırkalarından beşincisi, tatil tavrını benimseyen fırkalardır. Bu meyanda varlığın kendini, isimlerini, isim-varlık eşleşmesini, Allah’ın ve sıfatlarının varlığını ve nasları ihmal ya da inkâr edenler Muattıla olarak isimlendirilirler.<sup>170</sup>

Sâlimî, İndiyye, İnadiyye ve La edriyye şeklinde üç grubuyla da Sofistlerin Muattıla grubuna girdiğini ifade eder. Zira onların varlığı inkâr etmeleri aynı zamanda ilahlığı, kulluğu, ahkâmı ve peygamberliği inkâr anlamına gelir ki bu da küfürdür. Varlığın ve olayların gerçekliğini ve bilginin doğruluğunu inkâr merkezinde hareket eden Muattıla’nın bu yaklaşımı, yaratıcının varlığını ve sıfatlarını inkâr anlamına gelmesinden dolayı Sâlimî tarafından küfre nisbet edilmiştir.<sup>171</sup>

Sâlimî’nin bid‘at fırka olarak değerlendirdiği ekollerden altıncısı Müşebbihe’dir. Onlar, naslarda literal bir okuma yaparak delile dayanmayan görüşler ve anlamı olmayan lafızlar ileri sürmüşlerdir. Bu metodik hatalarından dolayı nasları değerlendirmede yaratıcı için caiz olmayan sıfatlar ortaya koydular. Oysa delile dayanmayan görüşün bilgi değeri olmadığı gibi manası olmayan lafzın da bir kıymeti yoktur. Müşebbihe, salt varlık kavramı üzerinden hareketle, Allah’ın var olma sıfatına dayanarak onun cevher ve cisim olmasını caiz görmüştür. Ne var ki Kur’ân’da Allah kendini böyle bir şeyle nitilemediği gibi İslâm âlimleri de bu sıfatı kullanmamışlardır. Bu nedenle Sâlimî, ileri sürülen görüşün bilgiye dayanmayan ve etraflıca düşünülmeden yapılan bir yorum olduğunu ileri sürer. Neticede onlar naslarda geçen antropomorfik kavramları yaratıcıya uygunluğunu tahlil etmeden Allah’a nisbet etmişlerdir. Bu yüzden Sâlimî, sıfatlar konusunda nassa aykırı davranmak ve yaratıcıya nisbet edilmesi caiz olmayan sıfatları nisbet etmekten dolayı Müşebbihe’nin görüşlerinin küfrü gerektirdiği kanaatindedir.<sup>172</sup>

<sup>170</sup> Ayrıca bkz. Kirmânî, *el-Fırakü'l-Müfterika*, 9-10.

<sup>171</sup> Diğer Muattıla grupları için bkz. Sâlimî, *et-Temhîd*, 356; bkz. Taftazânî, Sa‘deddin (ö. 792), *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l-Akaid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013, 88-89; Molla Ali el-Kari (ö. 1014), *Şerhu's-Şifa*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., II, 512; Hafâcî, Şihâbüddîn (ö. 1069), *Nesîmü'r-Riyâz fi Şerhi Şifâi'l-Kâdî İyâz*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, VI, 350; Düzgün, Şaban Ali, *Neseîfî ve İslâm Filozoflarında Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, 21-22.

<sup>172</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 358-361; İsfehânî, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-Mutezilî (ö. 322), *Mültekadü Camii't-Te'vil li Muhkemi't-Tenzîl*, haz. Said Ensari (*Camii't-Te'vil*'den en fazla iktibas yapanların başında gelen Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde Ebû Müslim'den naklettiği görüşleri toplayarak bu isimle bir eser meydana getirmiştir), Matbaatü'l-Belağ, Kalküta 1340, 31; Sahib b. Abbad (ö. 385), *Kitabü'l-İbane*, yrs. trs., 11; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 21; Cüşemî, *Uyünü'l-Mesâil*, vr. 15a. Kirmânî, *el-Fırakü'l-Müfterika*, 9-10.

Sâlimî, İslâm mezheplerini bid'at olup olmama açısından değerlendirdiği gibi İslâm dışı dinleri de küfür ve şirke neden olan görüşleri bakımından ele alır. O, insanların itikatları bağlamında on üç fırkaya ayrıldığını, İslâm dışındakilerin küfre ya da şirke düşme sebebiyle yoldan çıkan inanışlar olduğunu belirtir.<sup>173</sup>

Bilindiği üzere genel bir ifadeyle küfür, hakkı gizlemek, şirk ise Allah'a ortak koşma olarak tanımlanır. Fakat Sâlimî'ye göre küfür ve şirkin ismi ve tanımları farklı olsa da bazı özel durumlar dışında pragmatik anlamda akıbetinde karşılaşılabilecek sonuçlar açısından aralarında bir fark yoktur. Ehli kitabın kestiği hayvanların etinin yenmesi ve onlarla evliliğin caiz olmasına rağmen, müşrikler için caiz olmaması gibi dünyaya yönelik bazı uygulamalarda aralarında ayrımlar var ise de ahirette kâfir ve müşrik her ikisi de ebedi olarak cehennemde kalacaklardır.<sup>174</sup> Sâlimî'nin beyanına göre Ebû Hanîfe de benzer bir görüştedir. Fakat Ebû Hanîfe'nin aksine Şafiî, şirk ve küfrü birbirinden ayrı değerlendirir. Ona göre Ehl-i Kitap ya da Mecusilerden birisi dinini terk edip şirke düşse tekrar eski dinine dönmesi gerekir. Fakat Ebû Hanîfe'ye göre halleri üzere bırakılır.

Ebû Hanîfe'yle Şafiî arasındaki söz konusu ihtilafın karşılığı dinî yaşantıda kendini göstermektedir. Şafiî'ye göre Ehl-i Kitap, Ehl-i Kitap sayılan Mecusiler ve Sabiîler'den cizye alınır, bunun karşılığında malı, canı ve namusu koruma altına girer. Ama müşriklerden cizye alınmaz ve onlar bu himayeye sahip olmazlar. Dolayısıyla Ehl-i Kitap iken müşrik olan birisinin konumu değişir; artık cizye alınmaz, hazinedeki hakları iptal olur, mal ve can güvenliğini kaybeder. Fakat Ebû Hanîfe'ye göre de böyle bir kimseden cizye alınır ve dinin teminat altına aldığı söz konusu güvenliği devam eder.<sup>175</sup> İki mezhep arasındaki görüş ayrılıkları Eş'arî kelamcısı Bağdadî, Hanefî âlimi Suğdî ve Serahsî tarafından da dile getirilmektedir.<sup>176</sup>

Âdem peygamber zamanından İdris peygambere kadar şirkin olmadığına değinen Sâlimî, şirkin ilk olarak İdris peygamber zamanında zuhur ettiğine dikkat çeker. O, birçok kaynakta yer alan İdris peygamberin insanlara yol gösteren Vüd, Süva', Yegus, Yeûk ve

<sup>173</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 362.

<sup>174</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 362; Geniş bilgi ve karşılaştırmak için bkz. Suğdî, Ali b. Hüseyin (ö. 461), *en-Nütef fi'l-Fetâvâ*, thk. Selahaddin Nahi, nşr. Daru'l-Furkân, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1983, II, 709, 710.

<sup>175</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 362-363.

<sup>176</sup> Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1977, 349-350; Suğdî, *en-Nütef fi'l-Fetâvâ*, II, 709; Serahsî, Şemsüleimme (ö. 483), *el-Mebsût*, nşr. Daru'l-Marife, Beyrut 1993, X, 119.

Nesir<sup>177</sup> adlarında beş öğrencisi olduğunu, ölümlerinden sonra anılarını canlı tutmak ve hatıralarına saygı göstermek amacıyla heykelleri yapılarak her birine kendi isimlerin verildiğini, fakat zamanla kutsallık yüklenen bu heykellere tanrı gözüyle bakılıp tapıldığını aktarır. Kaynaklar bu heykellerin cahiliye dönemi Arapların da tanrıları arasında yer aldığını kaydetmektedir. Böylece İdris peygamberden bu güne şirk, kendini farklı toplumlarda farklı şekillerde göstermiştir. Sâlimî, şirke neden olan görüşlerin temelinde melekleri ya da putları Allah'ın kızları görme, putları Allah'a ortak koşma ya da Allah katında insanların şefaathçileri olarak görme anlayışlarının yattığını belirtir.<sup>178</sup>

Sâlimî, müşriklerden sonra kısaca Mecusi mezheplerinden de bahseder. Buna göre Zemzemiyye, Şemsâniyye, Şümeniyye, Zerdüşiyye, Mazdekiyye ve Nûşirvaniyye isimleri altında gruplardan oluşan Mecusiler, esasında ateş, nur, güneş ve ay gibi parlak ve yanan varlıklara tapınmaktadırlar. Sâlimî, onların Ehl-i Kitap hükmünde olduğunu söyler. Bunu da Mecusilere Allah tarafından kitap benzeri bir şey verildiğine dair rivayete dayandırır.<sup>179</sup> Ehl-i Kitap ve ehl-i kitap hükmünde olan ayırımının Mâverdî ve Şehristanî tarafından yapıldığı da görülmektedir. Mâverdî, ehl-i kitabı Tevrat ve İncil gibi kitap verilenler ve Mecûsî ve Mani dinleri gibi kitap verilme şüphesi olanlar diye ikiye ayırır.<sup>180</sup> Aynı nedenle Sâlimî'nin de Mecusileri Ehl-i Kitap olarak değerlendirdiği görülmektedir. Söz konusu değerlendirmenin benimsenmesinde, Hz. Peygamber'in Mecusiler hakkında

<sup>177</sup> Tefsir kaynaklarında burada geçen isimlerin, aslında Âdem'in çocuklarına veya sâlih kişilere ait isimler olduğu bildirilmektedir. Buna göre sâlih kişilerin ölümünden sonra, önceleri onların anılarını canlı tutmak ve hâtıralarına saygı gösterip şefaathlerini dilemek amacıyla heykelleri yapılarak her birine temsil ettiği sâlih kişinin ismi verilmiş; fakat zamanla kutsallık yüklenen bu heykellere tanrı gözüyle bakılıp tapılmıştır. Kaynaklar bu heykellerin Câhiliye dönemi Arapları'nın da tanrıları arasında yer aldığını kaydetmektedir. Nitekim Araplar çocuklarına "Vedd'in kulu, Yegs'un kulu" anlamında Abdü Ved, Abdü Yegs adlarını veriyorlardı. Zemahşerî, Mahmut b. Ömer (ö. 538), *el-Keşşaf an Gavamizi'-Te'vîl*, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1407, IV, 164.

<sup>178</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 363-364.

<sup>179</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 365-366.

<sup>180</sup> Mâverdî, Ali b. Muhammed (ö. 450), *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fıkhı Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, IX, 223; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 227. bkz. Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed el-Hanbelî (ö. 510), *et-Temhîd fi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, Camiatü Ümmi'l-Kura, Mekke 1985, 158.



ehl-i kitaba yapılan ahkâmla muamele edilmesi gerektiğine yönelik hadisi<sup>181</sup> ve bu doğrultuda hareket ederek onlardan cizye alan Hz. Ömer'in tutumu etkili olmuştur.<sup>182</sup>

Mecusilerin ardından Yahudi ve Hristiyan mezhepleri hakkında bilgiler veren Sâlimî, Yahudilerin Üzeyriyye ve Talmûtiyye; Hristiyanların ise Melkâiyye, Nastûriyye ve Yakubiyye olmak üzere üç gruptan meydana geldiğinden bahseder. Yahudi ve Hristiyanlar arasında Allah'ın oğlunun Hz. Üzeyir mi yoksa Hz. İsa mı olduğu tartışması üzerinden büyük niza ve katliamlar meydana geldiğine de dikkat çeker.<sup>183</sup>

Son olarak Sâlimî, tenasüh anlayışı bulunan bazı grupları ele alır. Ona göre tenasüh anlayışını benimseyen ekoller seksen dört şubeye kadar çıksa da dört ana gruptan oluşmaktadır. Birincisi, Allah'ın nur olduğu görüşünde olanlardır. Onlar evrende bulunan her türlü ışık ve nurun Allah'tan kaynaklandığına inanırlar ve nura, parlayan cisimlere ibadet etme eğilimi gösterirler. Sâlimî, Hindistan ve Keşmir'de varlığını gösteren Berahime'nin ve Acem diyarındaki Mecusilerin bu anlayışta olduğunu da sözlerine ekler.<sup>184</sup>

İkinci gruba göre ruhlar da dâhil olmak üzere bütün varlıklar yaratıcının bir parçasıdır. Yaratıcının yaratması nedeniyle yaratma fiili onlara geçmiştir. Yaratma fiili yaratıcıdan başlar, yaratılarda son bulur ve oraya hulûl eder. Bu anlayışta olanlar evrende bulunan her güzel şeye ibadet ederler. Sâlimî, Hulûliyye, Rafizilerin Galiye grubu, Çin

<sup>181</sup> Mâlik b. Enes (ö. 179), *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, (Muhammed b. Hasan eş-Şeybani rivayeti), thk. Takıyyüddin en-Nedvî, Dâru's-Sünne ve's-Sîre-Dâru'l-Kalem, Bombay-Dımaşk 1991, I, 111; Şafîî, Muhammed b. İdris (ö. 204), *el-Müsned*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1400, I, 209; İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir (ö. 235), *el-Kitabü'l-Musannef fi'l-Ehadis ve'l-Asar*, thk. Kemal Yusuf, nşr. Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409h., II, 435.

<sup>182</sup> Bkz. Şeybanî, Muhammed b. Hasan (ö. 189), *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012, II, 246; *es-Siyerü's-Sağîr*, thk. Mecid Haddurî, nşr. ed-Daru'l-Müttahide, Beyrut 1975, 263; Şafîî, Muhammed b. İdris (ö. 204), *er-Risale*, thk. Ahmed Şakir, nşr. Mektebetü'l-Halebî, Mısır 1940, 425; Ebû'l Hüseyin el-Basri (ö. 436), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403h., I, 68, 114; İbn Hazm (ö. 456), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Daru'l-Fikir, Beyrut trs., VI, 146; Gazalî, *el-Mustaşfâ*, 118; Kelvezânî, *et-Temhîd fi Usûli'l-Fıkıh*, 158; Mergînânî, Burhaneddin (ö. 593), *el-Hidaye fi Şerhi'l-Bidaye*, thk. Tallah Yusuf, nşr. Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut trs., II, 401, 402; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, II, 64 Urmevî, Siracüddin (ö. 682), *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988, I, 92.

<sup>183</sup> Geniş bilgi için bkz. Sâlimî, *et-Temhîd*, 367-371.

<sup>184</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 371; Ayrıca bkz. Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehl'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, 23; Bağdâdî, *el-Fark*, 345; İsfarayînî, Ebû'l-Muzaffer (ö. 471), *et-Tabsir fi'd-Din*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, 149.

ve Tibet'te bulunan Maniler ve Türk diyarlarındaki Hakaniyye'nin bu anlayışta olduğunu söyler.<sup>185</sup>

Üçüncü grup, Mısır'da bulunan bazı Rafızilerin edindiği anlayıştır. Onlara göre Allah cenneti, melekleri ve ruhları kendi nurundan yaratmış cennete “oluşların yeri”, meleklerle “ruhani nefis” ve ruhlara da “insanî nefis” adını vermiştir. Onlar bütün bunları Allah'ın bir parçası görmeleri nedeniyle kadîm saymışlardır. Bu görüşleri nedeniyle Sâlimî'ye göre küfür içerisinde oldukları aşikârdır.<sup>186</sup>

Dördüncü grup üç çeşit ruh olduğunu öne sürer. Bunlar, filozofların yaratıcı olarak tanımlayıp cevher-i basit diye isimlendirdikleri, varlıkların kaim olduğu “küllî ruh”, insanlar da dâhil bütün canlıları içine alan “cüzî ruh” ve cüzden külle bağlantıyı sağlayan “birleştirici ruh”tur. Kelam, işitme, görme, ilim, hikmet, düşünme, akletme vb. olgular birleştirici ruh aracılığıyla küllî ruhun cüzî ruha tesiri neticesinde meydana gelir. Bu grup, vahiyde kastedilen mananın bu etkileşim olduğunu ve bu nedenle de başka bir vahye ihtiyaç kalmadığını belirtirler. Sâlimî'ye göre vahyin inkârı anlamına gelen bu yaklaşım küfürdür.<sup>187</sup>

Yaratıcı ile yaratılmış olanın sıfatları arasındaki farklardan dolayı Sâlimî, tenâsühiyye'nin benimsediği tanrı anlayışının, yaratıcının niteliğine uygun düşmediğini belirtir. Çünkü tenâsühiyye yaratıcının bir parçası olması sebebiyle ruha kıdem sıfatı isnad etse de Kur'ân bunun aksini belirtmektedir. “*Ruh rabbimin emrindedir*”<sup>188</sup> ayeti onun mahlûk olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Sâlimî'ye göre ayet, “ruh rabbimin yarattığı bir şeydir; O'nun emriyle cesede girer ve emriyle cesetten çıkar” anlamındadır. Bu durumda ruha Allah'tan sadır olma veya onun bir parçası olma gibi sıfatlar isnad etmek doğru değildir.<sup>189</sup>

*et-Temhîd*'de yer alan mezhepler ve dinler hakkındaki malumatın akademik olarak kritik edilmesi ayrı bir çalışma konusudur. Fakat burada onun bir kelamcı olarak mezheplere yaklaşımı değerlendirilebilir. Bu bağlamda Sâlimî'nin mezheplere ve dinlere yaklaşımı tarihsel gelişimi aktarma kaygısından ziyade şematik ve normatiftir. Nitekim

<sup>185</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 372; ayrıca bkz. Malatî, *et-Tenbih ve 'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve 'l-Bida'*, 21; Bağdâdî, *el-Fark*, 215; İsfereyînî, *et-Tabsir fi'd-Din*, 120, 132.

<sup>186</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 373-374; ayrıca bkz. Malatî, *et-Tenbih ve 'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve 'l-Bida'*, 23.

<sup>187</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 115, 375.

<sup>188</sup> İsrâ 17/85.

<sup>189</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 376-378; Hucvîrî, Ebû'l-Hasan (ö. 465), *Keşfü'l-Mahcûb*, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sikafe, Kahire 2007, II, 502.

*et-Temhîd*'te yetmiş üç fırka hadisi, mezheplerin tasnifinde belirleyici rol olmuş, İslâmi mezhepler hak-batıl olmaları, İslâm dışı dinler de şirk ve küfrü barındırmaları bağlamında değerlendirilmiştir. Bu anlamda *et-Temhîd*'in mezhepleri ele alışını, mezhepler ya da dinler tarihi değil de normatif yapıya sahip olan kelimelerin tarzında olduğunu söyleyebiliriz.

Sâlimî'nin mezhepleri tasnif etmede hangi geleneğin literatüründen faydalandığı meselesi de önem arz etmektedir. Çünkü Lewinstein'in de belirttiği gibi ilk dönem mezhepleriyle ilgili aktarılan materyal, "Mutezilî-Eş'arî" ya da "Doğu Hanefî" fırak geleneklerinden beslenmektedir.<sup>190</sup> *et-Temhîd*'in mezhepleri ele alışını iki gelenek dikkate alındığında Doğu Hanefî gelenek üslubunu yansıtmaktadır. Zira *et-Temhîd*'in son kısmında "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ve bid'at mezheplere ret" başlığı adı altında ele alınan üslupla, başlığın *Kitabü'r-Red* adını taşıyan söz konusu eserle isim benzerliği taşıması bir yana, mezheplerin bid'at ve hak olmaları yönüyle değerlendirilmesi, bid'at mezheplerle yapılması gereken mücadele, mezheplerin yetmiş üç fırka hadisi üzerinden tasnif edilmesi ve  $6 \times 12 + 1 = 73$  sistemi üzerinden yapılan şematik yapı açısından doğu fırak geleneğinin ilk temsilcilerinden olan Nesefî'nin *Kitabü'r-Red* adlı eserinin üslubuyla ciddi benzerlikler taşımaktadır.

Ayrıca kronolojik olarak Sâlimî'den sonra gelen Osman b. Abdullah el-Kirmânî el-İraki el-Hanefî'nin (ö. 641'dan sonra) *el-Kenzü'l-Hafî* adlı eserinin Fırak/*el-Fırakü'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka* bölümünün<sup>191</sup> *Temhîd*'in mezhepler bölümüne benzerliği göz ardı edilemez. Özellikle temel altı bid'at mezhebin isimlerinin birebir aynılığı, metinler arasındaki temel ve alt mezheplerin görüşlerini ifade sadedinde belirtilen bazı kavram ve cümlelerin benzerliği, mezheplerin  $6 \times 12 + 1 = 73$  şematik yapısını taşıması<sup>192</sup> ve üslubu bu benzerliği bariz bir şekilde yansıtmaktadır. Hatta Rafiziyye,

<sup>190</sup> İnal, "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği", 58; ve ondan naklen Lewinstein, *Studies in Islamic heresiography: The khavarij in two firaq traditions*, 8; Gömbeyaz, "Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe İle İrtibatlandırılmasının Arka Planı", 505.

<sup>191</sup> Eserin 115. babı olan fırak bölümünü Yaşar Kutluay bulduğu yazma nüshadan hareketle müstakil bir eser zannederek *el-Fırakü'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka* şeklinde isimlendirip tahkik ederek yayımlamıştır. Bkz. *Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*, thk. Yaşar Kutluay, Nur Matbaası, Ankara 1961. Ancak Gömbeyaz'ın bahsettiği gibi bulunan başka yazma nüsha (Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 37 HK 2890/2 196b-222b vr.) Kutluay'ın neşrinin müstakil bir eser olmayıp müellifin *el-Kenzü'l-Hafî* adıyla kaleme aldığı eserinin 115. babı (son kısmı) olduğunu ortaya koymuştur. Gömbeyaz, "Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe İle İrtibatlandırılmasının Arka Planı", 509.

<sup>192</sup> *el-Fırakü'l-Müfterika* doğu fırak geleneğinin altılı tasnifiyle başlar fakat her bir ana gruptaki alt gruplar 12 sayısı ile sınırlı kalmaz. Böylece yazarın standart sabit bir yetmiş iki sayısına ulaşma kaygısı olmadığı

Nasibiyye, Kaderiyye, Cebriyye, Muattıla ve Müşebbihe şeklindeki temel altı mezhebin isimlerinin aynı olmasının yanında Cebriyye ile Mürcie'nin bir başlık altında işlenmesi iki eser arasında tesadüfen olabilecek bir benzerlik değildir. Öyle ki bu *et-Temhîd*'te özet olarak anlatılan verilerin *el-Fırakü'l-Müfterika*'da<sup>193</sup> tafsilatlı biçimde ele alındığını akla getirmektedir. Dolayısıyla Kirmânî, Sâlimî'den sonra Ebû Hanîfe'nin altılı tasnifini merkeze alan ikinci kişi özelliğini taşımaktadır. Bu düzlemde ulaştığımız verilere dayanarak Doğu Hanefî fırak geleneğini yansıtmaya açısından Mekhûl en-Neseî'nin eseri ilk olsa da Ebû Hanîfe'nin altılı tasnifini merkeze alarak mezhepleri Doğu Hanefî geleneğinde inceleyen ilk kaynağın Sâlimî'nin *Temhîd*'i olduğunu söyleyebiliriz.

*Kitabü'r-Red* ve *el-Fırakü'l-Müfterika* arasındaki benzerliğin genel kabulünden<sup>194</sup> sonra şöyle bir sonuca varılabilir. Sâlimî, doğu fırak geleneği bağlamında Neseî'nin, Kirmânî de Ebû Hanîfe'nin tasnifi merkezinde Sâlimî'nin takipçisidir. Hatta *el-Fırakü'l-Müfterika*'nın, *et-Temhîd*'e benzerliği Neseî'nin *Kitabü'r-Redd*'ine benzerliğinden daha öndedir. Bu, Sâlimî ile Kirmânî'nin aynı bölgenin insanları olma

---

izlenimi ortaya çıkar. Bu bağlamda yazarın eserine geleneksel doğu taslağıyla başladığı; ancak onun da ötesine gittiği anlaşılmaktadır. Kutlu, Sönmez-Tan, Muzaffer, “Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar”, *İmam Maturîdî ve Mâtürîdîlik*, Otto Yay. Ankara 2015, 114-115; ve ondan naklen Lewinstein, Keith, “Notes on Eastern Hanafite Heresiophy”, *Journal of the American Oriental Society* 114/4, ss. 583-593, 590, 1994.

<sup>193</sup> Çalışmamızla dolaylı yönden ilgisi olması nedeniyle Kirmânî'nin eserinin yazım tarihini de değerlendirmekte yarar vardır. Kirmânî'nin söz konusu eserinin yazım tarihiyle ilgili iki farklı tarih öne sürülmüştür. Hicri 483 tarihinde gerçekleşen Alamût kalesinin düşüşü, Batıniyye bölümünde Bâtıniğin güçlü olduğu dönemlerden bahsetmesi gibi metinden yola çıkarak ulaşılan veriler üzerinden Ritter ve Lewinstein 500 olarak tarihlendirmişlerdir. Dânişpajuh ise 540 yılını tercih etmiştir. Bu veriler Yaşar Kutluay'ın *el-Fırakü'l-Müfterika*'sından yola çıkarak, bütünü bir cüzüne vakıf olunma yoluyla ulaşılan tespitlerdir. Zira her iki tarih de söz konusu bölüm üzerinde yapılan değerlendirmeler sonucu ortaya atılmıştır. Oysa *el-Fırakü'l-Müfterika el-Kenzü'l-Hafî* adıyla 222 varaklı geniş bir yazmanın son bölümü 115. babıdır. Dolayısıyla eserin bütünü yazarla ya da eserle ilgili yeni veriler sunması muhtemeldir. Bu minvalde yaptığımız araştırmalar sonucunda 115 baptan oluşan yazmanın bab başlarında kullandığı rivayet zincirindeki isimler bize söz konusu tarihlerin olması gerekenden daha erken olduğu kanaatini oluşturmuştur. Çünkü yazarın kendisinden direk rivayette bulunduğu şahıslardan biri Ömer b. İbrahim et-Türkistani (ö. 602)'dir. Üstelik yazmanın ilk sayfasında Kirmânî, 60'lı yaşlarda olduğunu söyleyerek yaşlılıktan dem vurmaktadır. Yazarın serzeniş ve rivayette bulunduğu şahsın vefat tarihini dikkate aldığımızda eserin yazım tarihinin 500 ya da 540 olması ihtimal dışıdır.

<sup>194</sup> Kutlu-Tan, “Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar”, 106; ondan naklen Lewinstein, “Notes on Eastern Hanafite Heresiophy”, 586.

ihtimalini güçlendirmektedir. Özellikle Kirmânî'nin Türk kimliğini dikkate aldığımızda Sâlimî'nin de aynı kimliği paylaştığı kanaati güçlenmektedir.

Nesefî ve Kirmânî de görülen sufi bağlantı benzer bir şekilde Sâlimî'de de görülmektedir. Mesela Nesefî o dönemde dikkat çekmesine rağmen Kerramiyye'yi bid'at fırkalar içerisinde zikretmez, Osman el-Hanefî de gnostikler arasında sayılan Ebû Yezid el-Bestami'den lehte bir tavırla bahseder.<sup>195</sup> Benzer bir şekilde rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünden bahsetmesi, ondan hadis rivayetinde bulunması, Mâcevî'nin beyanına göre miracın hikmetlerine yönelik *Kitabü'l-Miraç* isimli bir eser kaleme alması<sup>196</sup> Sâlimî'de de Kirmânî'de karşılaştığımız türden bir sufi bağlantının varlığını düşündürür.<sup>197</sup>

Son söz olarak *et-Temhîd*'deki mezhepler tasnifinin, doğu fırak geleneği denen Hanefî-Mâtürîdî geleneğin literatürünü yansıttığı kesindir. Bunun yanında bid'at mezhepleri Ebû Hanîfe'nin tasnifi merkezinde ele alanların da ilkidir. Ayrıca Sâlimî'de bulunan veriler, *Kitabü'r-Red*'de bulunanlarla benzerlik arzetsede de oradaki malzemenin doğrudan aktarımından da ibaret değildir. Çünkü Sâlimî, detaylıca temel ve alt bütün mezheplerin görüşlerini aktarmak ve onlara cevaplar vermek yerine, sadece temel bid'at fırkaların bid'ate ya da küfre götüren anlayışlarını normatif biçimde ortaya koymakta, yeri geldikçe onlara cevaplar vermektedir. Sâlimî'nin bu üslubunun Mekhûl en-Nesefî gibi mezheplere bir tarihçi gözüyle bakmaktan ziyade kelamcı olarak yaklaşmasından kaynaklandığı söylenebilir.

<sup>195</sup> Kirmânî, *el-Fırakü'l-Müfterika*, 4; Kutlu-Tan, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", 105, 106 ve ondan naklen Lewinstein, "Notes on Eastern Hanafite Heresiophy", 586.

<sup>196</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, II, 1460.

<sup>197</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 300; ayrıca bkz. Kılavuz, "Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar", 247.

## BÖLÜM I

### İLAHİYAT

#### 1.1. Bilgi

İlim ve marifet sözcükleriyle karşılanan bilgi, “bilen ile bilinen arasındaki ilişki” yahut “bilme eyleminin ‘belli bir ifade şekline bürünmüş yargısı” olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Bundan başka tanımlar da<sup>2</sup> yapılmakla beraber tarife konu olmayacak kadar açık olduğu öne sürülerek tanımlanamayacağını belirtenler de olmuştur.<sup>3</sup>

Kelam ilmi, bilgi teorisiyle başlar. Bu nedenle bilginin mahiyeti, alanı, kaynağı, değeri ve çeşitleri gibi konular kelamın temel meselelerinden biri sayılmış ve kelam eserlerine bu konuyla başlamak gelenek haline gelmiştir. Sâlimî, Mâtürîdî ile başlayan ve sistemleşmiş dönem kelam eserlerinin ortak özelliği haline gelen bu geleneği<sup>4</sup> takip etmiş, kelam meselelerini sistematik biçimde ele almadan önce bilgiden bahsetmiştir. O, bilgi elde etme yolları olarak dile getirilen duyular, haber ve akıl üçlüsünden akli diğerlerine önceleyerek, eserine akıl ile başlamış böylece bilgi kaynaklarından akla verdiği öneme dikkat çekmiştir. Ayrıca bu yaklaşımıyla haber<sup>5</sup> (*la yekau 'l-farku beyne 'l-mucizeti ve 'l-muhrikati illa bi 't-teemmüli 'l-akliyyi*) ve duyular<sup>6</sup> (*el-İlmü bil mahsüsi yekau bi 'l-akli la bi 'l-hissi*) aracılığıyla gelen bilgileri test eden yerin akıl olduğuna vurgu yaparak akli diğer bilgi kaynaklarından daha önemli bir konuma taşımıştır.

<sup>1</sup> Cürcânî, *et-Ta 'rifât*, 157; Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule, Ankara 2008, 188; Taylan, Necip, “Bilgi”, *DİA*, VI, 157, İstanbul 1992.

<sup>2</sup> Bkz. Cürcânî, *et-Ta 'rifât*, 157; Râzî, Fahreddin (ö. 606), *Mefâtihu 'l-Gayb*, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1420, I, 343-344; Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV, İstanbul 2012, 40-42.

<sup>3</sup> Râzî, *Mefâtihu 'l-Gayb*, I, 345; Beyâzizâde, *İşaratü 'l-Meram*, 24; Cürcânî, *et-Ta 'rifât*, 157; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 150; Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 73; Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 2014, 91.

<sup>4</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabü 't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, nşr. Daru'l-Camiati'l-Mısriyye, İskenderiyye trs., 7-11.

<sup>5</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 63; bkz. Cessas, Ebûbekir Râzî (ö. 370), *el-Füsûl fi 'l-Usûl*, Vizeratü'l-Evkafî'l-Küveytiyye, Kuveyt 1994, III, 380.

<sup>6</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 56,170.

Sâlimî'nin aklı, önce varlık açısından ontik sonra da bilgi açısından onto-epistemik<sup>7</sup> boyutuyla ele aldığını söyleyebiliriz. O, birinci babta doğuştan varolan aklı mahiyeti, alanı, değeri ve bağlayıcılığı üzerinde değerlendirmesinin<sup>8</sup> akabinde, ikinci bölümde onu bilişe ve duyuşa götüren bir güç ve araç olarak ele almıştır.<sup>9</sup> Bu bağlamda varlığı, özelde âlemi, duyular ve akıl yoluyla (mahsûs ve malum) bilinenler başlığı altında detaylı bir tahlile tabi tutmuştur.<sup>10</sup> Onun aklın, duyunun, ruhun ve tabiatın hâdis olmasını ortaya koyma çabasından, Allah'ın varlığını ispat etmeye zemin olan âlemin hudûsü meselesine bir altyapı oluşturma amacı güttüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bilgi ve varlıkla salt felsefi yaklaşımları değerlendirmekten ziyade Allah'ın ispatını ortaya koymak amacı güdüldüğünden dolayı çalışmamızda bilgi ve varlık meselesi ilahiyat üst başlığı altında ele alınmıştır.

### 1.1.1. Bilginin Kaynakları

Epistemolojinin üzerinde durduğu temel problemlerden biri bilginin kaynağı meselesidir. Her bilgi teorisi, bilginin hangi kaynaklardan elde edildiği ve nasıl meydana geldiği hususuna cevap bulmak zorundadır.

Sâlimî'nin bilgiyi ele alışı tahlil edildiğinde, onun “bilginin kaynakları şunlardır” şeklinde bir başlık açmadığı görülse de yeri geldikçe vurgulaması,<sup>11</sup> eserin tasnif biçimi ve konuların işlenişi bize eserini bilgi kaynakları üzerine inşa ettiği fikrini vermektedir. Zira eserin birinci babında akıl, ikinci babında duyuş ve biliş, yaratıcının ispatı başlığıyla üçüncü babında da haber çeşitleri işlenmiş, her babta bu araçlar yoluyla imanla ilgili problemlere ek olarak âlemin hudûsü, yaratıcının ve sıfatlarının ispatı ortaya konmuştur. Bu yüzden biz Sâlimî'nin akıl, duyular ve haber şeklinde bir bilgi edinme anlayışına sahip olduğu, iman ve ilahiyat konularını da bu minvalde ele aldığı kanaatindeyiz.

<sup>7</sup> Aklın onto-epistemik yapısı ve değerlendirmeleri için bkz. Dönmez, Süleyman, *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet*, Karahan Kitabevi, Adana 2015, 31-32.

<sup>8</sup> Bkz. Sâlimî, *et-Temhîd*, 49-72.

<sup>9</sup> Bkz. Sâlimî, *et-Temhîd*, 73-95.

<sup>10</sup> Bkz. Türkmen, *Muhammed b Abdüsseyyid b. Şuayb el-Kişî'nin “Kitabü't-Temhîd fi Beyani't-Tevhîd” Adlı Eserinin Tahkik, Tahric ve Tahlili*, 10.

<sup>11</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 63. (*Enne'l-akla sebübü'l-ilmî ve âletün li-husûli'l-ma'rifeti...*)

Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd*'i<sup>12</sup> ve Neseî'nin<sup>13</sup> eserleri de dâhil, Hanefî-Mâtürîdîliğin sistemleşmiş kelim dönem eserlerinin genelinde<sup>14</sup> bilgi kaynakları “duyular, doğru haber ve akıl” şeklinde sıralanırken, Sâlimî'nin “akıl, duyular ve doğru haber” şeklinde akli ilk sıraya alan bir metod takip etmesi, bu kaynaklar içerisinde de aklın denetleyici olduğunu belirtmesi, akla verdiği önem açısından dikkate şayandır. Eserinin ilk bölümünü akla, ikinci bölümünü de duyuş ve bilişe ayırması bu durumu yansıtmaktadır. Bunun yanında Sâlimî'nin akıl, duyular ve haber şeklindeki sıralaması Mâtürîdî'nin *Tevîlat*'ındaki<sup>15</sup> tasnifiyle aynıdır. Mâtürîdî, *Tevîlat*'ında *Kitabü't-Tevhîd*'deki tertipten farklı olarak bilgi kaynaklarını “akıl, duyular ve haber” şeklinde sıralamıştır. Bu yönüyle Sâlimî'nin, Mâtürîdî'nin *Tevîlat*'taki tertibini dikkate aldığı da söylenebilir.

#### 1.1.1.1. Akıl

Akıl, sözlükte “bilmek”, “anlamak”, “bir şeyden uzak durmak” ve “korunmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>16</sup> Terim olarak Amr b. As'a nispet edilen “zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek” şeklindeki tarife nazaran daha ashab döneminde akıl ile ilgili fikir yürütüldüğü ifade edilse de asıl tartışmanın Mutezile kelamcılarının ortaya çıkmasından sonra başladığını söylemek mümkündür.<sup>17</sup>

İslâmın ilk çağından günümüze kadar birçok konuda olduğu gibi aklın tanımı ve mahiyeti hakkında biri diğerinden farklı bir takım görüşler öne sürülmüş ve zaman zaman bu konuda müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bilginin kaynaklarından biri olması münasebetiyle Müslüman filozoflar ve kelam âlimleri de akli ve akletmeyi çalışmalarının merkezine almışlardır.

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 7.

<sup>13</sup> Neseî, *Tabsıra*, 24; *et-Tevhîd li Kavaidi't-Tevhîd/Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas/İz Yay., Kahire/İstanbul 2006/2010, 14.

<sup>14</sup> Semerkandî, Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Saim Kılavuz, TDV, İstanbul 1989, 8; Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn*, 28; İmamzade, Muhammed b. Ebîbekir, *Ukûdü'l-Akâid fi Fünûni'l-Fevâid*, Daru'l-Feth, Amman 2018, 75.

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 291.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711), *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013, IV, 540.

<sup>17</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, II, ss. 246-247, 246, İstanbul 1989.



Eserinde akılı ve işlevselliğini inceleyen söz konusu kelimâ âlimlerden biri de Hanefî-Mâtürîdî kelamcısı Ebû Şekûr es-Sâlimî'dir. O, konuya aklın mahiyetini tartışmaya açarak başlamaktadır. Ona göre akıl "keyfiyeti zihnen idrak edilemeyen latif bir varlıktır".<sup>18</sup> Bu yaklaşım, bilgi kaynaklarını ilk defa sistemli bir şekilde ele alan Mâtürîdî'nin yaklaşımından farklıdır. Zira Mâtürîdî, aklın kendi mahiyetinin<sup>19</sup> ne olduğunu bilecek güce sahip olmadığını<sup>20</sup> ve onun mahiyeti açısından değil, nitelikleri ve fonksiyonları açısından değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>21</sup> Burada Sâlimî'nin Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu fonksiyonel akıl yaklaşımına ilaveten mahiyet bakımından latif bir varlık olduğunu söylemesi (kasıt ve niyet bilinmemekle beraber) onun bilgi sistemine katkı olarak değerlendirilebilir. Sâlimî'nin aklın mahiyetini ortaya koymasının altında, ilahiyat alanında muhalefet ettiği filozofların aklın mahiyetine yönelik anlayışlarına tepki yattığı yorumu yapılabilir.

Latif bir varlık olarak görmesi itibariyle aklın araz olduğunu belirten Sâlimî, onu cevher olarak gören filozofları eleştirmektedir.<sup>22</sup> Sâlimî'nin ifadesince onlar aklın zıya veren, hisseden ve fayda veren bir cevher olduğunu<sup>23</sup> hatta ruha hulûl edip ona hayat

<sup>18</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 49.

<sup>19</sup> Hanefî-Mâtürîdî gelenekte mahiyet kavramının nasıl anlaşılması gerektiği hakkında bkz. Şık, İsmail, *Şemseddin es-Semerkandî'de Varlık*, Giriş Mat., Adana 2011, 75-85.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 26.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 26; Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2010, 54; Alper, Hülya, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal*, 7/2, ss. 7-29, 10, 2010. Mâtürîdî'nin aklın mahiyetini belirtmemesinin nedenleri için bkz. Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", 9-12.

<sup>22</sup> Sâlimî'nin filozoflardan tam olarak kimleri kastettiği bilinmese de kendinden önce yaşayan Kindî (ö. 252), Farabî (ö. 339) ve İbn Sina (ö. 428) gibi aklın cevher olduğu görüşünü benimseyen âlimleri kastettiği düşünülmektedir. Bkz. Kindî, Ya'kûb b. İshâk (ö. 252), *fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ*, (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içerisinde), nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1369, I, 165. *Risaletü'l-Kindî fî ennehü Cevahirü le Ecsamü* (Resailü'l-Kindî içerisinde), nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1369, 263, 267; *el-Kavlü fi'n-Nefs el-Muhtasar min Kitabi Aristo ve Eflatun ve Sairi'l-Felasife*, (Resailü'l-Kindî içerisinde), nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1369, 274-276, 281; Farabî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed et-Türkî (ö. 339), *Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1974, 146-151; İbn Sina, Hüseyin b. Abdillâh (ö. 428), *İşaretler ve Tembihler*, Litera Yay., İstanbul 2013, 109-110; *Kategoriler*, felsevuf.com, 9; Bolay, Süleyman, "Akıl", *DİA*, II, 238-42, İstanbul 1989; Uysal, Enver, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2, ss. 141-156, 143, 2004.

<sup>23</sup> Bolay, "Akıl", *DİA*, II, 238-42.

verdiğini iddia ederler. Öyle ki onlara göre ceset, nasıl ki ruh sebebiyle hayat bulmuş ise, ruh da akıl sebebiyle hayat ve hareket sahibi olmuştur.<sup>24</sup>

Sâlimî, filozoflar tarafından akla yüklenen bu niteliklerin nassa ve akla uygun düşmediğini ifade etmekte ve aklın ruha hulûlü iddiasını da tutarsız bulmaktadır. Zira eğer aklın ruha hulûl etmesi sebebiyle ruh varlık kazanmış olsaydı, ruh cesetler yaratılmadan önce mevcut olduğu gibi cesedin ölümünden sonra da baki olması gerekirdi. İkinci olarak böyle bir ilişki mümkün olsaydı ruhun, aklın varlığı sebebiyle cesede girmeden önce hissedilenleri ve yaşananları hatırlaması icab ederdi.<sup>25</sup> Oysa geçmişe yönelik böyle bir hatırlama söz konusu değildir. Üçüncü olarak akıl, ruhun hayat sahibi olmasına sebep olsaydı, cesede bağlı olmadan ruhun akıl sahibi olması, bunun sonucu olarak da iyi ve kötüyü ayırt etme, iman etme ve dinî hükümleri yapma gibi mükellefiyetten doğan insan fiillerini yerine getirmeye mecbur olurdu. Hâlbuki İslâm âlimleri ruhun böyle bir sorumluluğu olmadığına görüş birliğindedir. Bu deliller, ruhun akılla hayat bulduğu iddiasını çürütmektedir. Kaldı ki ruh eşyayı görmez ve sadece ruh olarak, akıl olmadan hiçbir şeyi bilemez, hayır ve şerri ayırt edemez, mükellef olmaz ve ceza görmez.<sup>26</sup> Bu da filozofların aklın ruha hulûlü sebebiyle varlık kazandığına yönelik iddialarının yanlış olduğunu gösterir. Akıl ruh ilişkisini somut bir örnek üzerinden de değerlendiren Sâlimî'ye göre bebek dünyaya ruh ve cesediyle beraber gelir. Eğer akıl, ruh ile beraberse bebek ve hatta onun ana rahmindeki cenin hali, aynen buluş çağındaki insanlar gibi eşyayı biliyor olması gerekirdi ki bu fiziken imkânsızdır. O halde filozofların akıl sebebiyle varlık kazanan ruh anlayışları batıldır.<sup>27</sup>

Sâlimî'nin beyanına göre aklın cevher olması, filozoflar dışında bazı kelamcılar tarafından da dile getirilmektedir. Onların bu anlayışı benimsemesinde akli çıkarımdan

<sup>24</sup> Bkz. Farabi, *Aristo Felsefesi*, 161-163; Ruh hakkındaki diğer yaklaşımlar için bkz. Günal, Tuğba, "Osmanlı'nın Son Döneminde Ruh Telakkisi", *Dini Araştırmalar*, 19/50, ss. 185-208, 2016; "İnsana Dair Bir Değerlendirme: Giritle Sırrı Paşa'nın Ruh Risalesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/1, ss. 29-43, 2017.

<sup>25</sup> Sâlimî'nin cevher varsayıldığında akılla ilgili görüşlerini ve itirazlarını Semerkandî ruh ile ilgili olarak işlemektedir. Aslında akıl ve ruhun cevher olduğunu iddia etmek tenasüh ile de yakından ilgilidir. Daha geniş bilgi için bkz. Semerkandî, Şemseddin, *el-Mutekad li'tikadi Ehli'l-İslam/ İslâm İnanç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yay., Ankara 2011, 82-84.

<sup>26</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 50.

<sup>27</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 50.

ziyade bir takım rivayetlerin etkili olduğu bilinmektedir.<sup>28</sup> Kelamcılarını aklın cevher olmasına iten rivayetler şunlardır:

a) “Allah akli yarattığı vakit ona önünü dön dedi, o da döndü; sonra arkanı dön dedi, o da döndü; sonra otur dedi, o da oturdu. Allah “seni rızık olarak verdiğim kimselere müjdelersun, ben seninle verir, seninle alır, seninle ibadet olunur, seninle sevap verir ve seninle ceza veririm.” dedi.<sup>29</sup>

b) “Allah akli yarattığı vakit ona otur dedi, oturdu; sonra kalk dedi, o da kalktı; sonra önünü dön dedi, o da döndü; sonra konuş dedi, o da konuştu; sonra gör dedi, o da gördü; sonra işit dedi, o da işitti. Sonra Allah “izzet, celal ve azametime yemin olsun ki senden daha kerametli bir şey yaratmadım. Seninle ibadet olunur seninle bilinir seninle hamd edilir. Seninle alır, seninle verir, seninle cezalandırır ve seninle sevap veririm” dedi.<sup>30</sup>

c) “Allah akla ben kimim diye sordu, o da sustu. Sonra Allah onu marifet nuruyla sürmeledi de o da “bir ve kahhar olan tek olan Allah’sın” dedi. Allah da rububiyyetime yemin olsun ki senden daha güzel bir şey yaratmadım” dedi.<sup>31</sup>

Öncelikle rivayetlerin sıhhat durumunu dile getirmekte yarar vardır. Zira bazı âlimler sahih dese de Ahmed b. Hanbel (ö. 241) ve İbnü’l-Cevzî (ö. 597)<sup>32</sup> söz konusu rivayetlerin uydurma ya da metruk<sup>33</sup> olduğunu belirtmektedir.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 50; Söz konusu kelamcılarının Nazzam’ın ashabından Ahmed b. Habit ve Hadesî olduğu söylenmektedir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 261; İsferyânî, Ebû’l-Muzaffer (ö. 418), *et-Tabsîr fi’l-Din*, thk Kemal Yusuf, nşr. Alemü’l-Kütüb, Lübnan 1983, 139; Gazalî, Ebû Hâmid (ö. 505) *Mearicü’l-Kudüs fi Medarici Ma’rifeti’n-Nefs*, Daru’l-Afak, Beyrut 1975, 18; Şehristani, *el-Milel ve’n-Nihal*, 60, 63; İmranî, *el-İntisar fi’r-Red ale’l-Mutezile*, III, 769; İsfehani, Hüseyin b. Muhammed (ö. 502) *Tefsirü’r-Rağib el-İsfehani*, nşr. Külliyyetü’l-Adab, Camiatü Tanta, Tanta 1999, I, 141, 498.

<sup>29</sup> Taberânî, Süleyman b. Ahmed (ö. 360), *el-Mu’cemü’l-Kebir*, nşr. Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Kahire 1983, VIII, 283.

<sup>30</sup> Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 458), *Şüabü’l-İmân*, nşr. Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1415, IV, 154.

<sup>31</sup> Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim (ö. 380), *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, nşr. Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1400, 66.

<sup>32</sup> İbnü’l-Cevzî (ö. 597), *el-Mevzûât*, nşr. Muhammed Abdulmuhsin, Medine 1966, I, 173-175.

<sup>33</sup> Hüseyin Kuvvetli Muhâsibî’nin *el-Aklü ve Fehmü’l-Kur’ân* adlı eseri üzerine yaptığı çalışmada beş sebeple rivayetlerin uydurma olduğuna ilişkin ifadelerin netlik ve kesinlik ifade etmediğini delillendirmeye çalışmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Hüseyin el-Kuvvetli, *Aklın Mahiyeti ve Kur’ân’ın Anlaşılması*, ter. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2006, 131-136.

<sup>34</sup> Yavuz, “Akıl”, II, 243.

Söz konusu kelâmcılar bu rivayetlerdeki aklın, ilahî emirlere muhatap oluşu ve bu emirleri yerine getirişini, onun cevher olmasının kanıtı olarak öne sürmektedirler. Ancak Sâlimî'nin kanaati bu rivayetlerin aklın cevher oluşunu ispatlamaya yeterli olmayacağı yönündedir. Çünkü Allah'ın, konuşan ve düşünen hayat sahibi bir varlık yaratıp, ona da akli yükleyip, sonra onun ile konuşmuş olması mümkündür.

Rivayetleri tevil mahiyetindeki savunması, Sâlimî'nin rivayetlere yaklaşımının pozitif anlamda temkinli olduğunu göstermektedir. Zira o, zayıf ya da metruk olması üzerinden hareket etmek yerine, tevil etme çabasıdadır. Bunda kelâmcıların rivayetlere mesafeli yaklaşımına yönelik toplum baskısının etkisi olduğu aşikârdır.

Filozofların görüşlerine yaptığı reddiyenin yanısıra Sâlimî, aklın cevher olamayacağına dair bir takım çıkarımlarda da bulunur. Ona göre, akıl cevher olsaydı, diğer organlar gibi insanda bir parça halinde bulunması gerekirdi. İnsanda böyle bir organın varlığı söz konusu değildir. Ayrıca akıl, herkeste farklı mahiyette olan; artan ve azalan, bebeklik çağında etkisiz iken büyü zamanında etkili olmaya başlayan, ileri yaşlarda fonksiyonunu kaybeden, baygınlık esnasında gidip baygınlık geçtikten sonra tekrar harekete geçen, arazi nitelikler barındıran bir şeydir. Bütün bunlar aklın cevher olmadığını ortaya koyma adına yeterlidir.<sup>35</sup>

Mutezile akli, kalbi nurlandıran, ilham veren latif bir varlık olarak görür. Onlara göre akıl, insanın varlıkları tanımamasını sağlayan, iyi ile kötüyü ayırt etme yetisi veren, insan fiillerine yön veren, varsayımların muhal ya da mümkün olanlarının tespitini yapan, bilgi ve kısımlarını bilen, onu elde etme yollarını araştıran bir varlıktır.<sup>36</sup> Bu açıklamalarda akla yüklenen nitelikler, Mutezile'nin akli araz kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim cevher gören Nazzam (ö. 231) dışında Mutezile'nin geneli akli araz kabul etmektedir.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 49-50.

<sup>36</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 51; Aklın fonksiyonları için bkz. Cahız, Amr b. Bahr (ö. 255), *Kitabü'l-Hayevan*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Matbaatü Mustafa el-Babi, Mısır 1968, VII, 56; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 480; Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", 9; Hüsnî, Zeyne, *el-Akl İnde'l-Mu'tezile, Tasavvuru'l-Akl İnde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Dârü'l-Afaki'l-Cedîde, Beyrut 1978, 19.

<sup>37</sup> Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, 44.

Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324) akli, iyi ve kötüyü ayırt etme bilgisi, zekâ, hayat ve yaşamı tanzim etme ve firaset olarak tanımlar. Ona göre de dinî mükellefiyet, ancak akıl sebebiyle gerçekleşir.<sup>38</sup>

Sâlimî, akli, mana, alet, maddeden arınmış cisim, insanı âkil, âlim ve ârif yapan bir illet şeklinde tanımlayan düşünürlerin varlığından da haber vermektedir.<sup>39</sup> Ayrıca Muhâsibî ve Ahmed b. Hanbel gibi akli bir seciye olarak görenler olduğu gibi bir meleke, nur olarak görenler de mevcuttur.<sup>40</sup>

Sâlimî ye göre yapılan açıklamalar içerisinde en doğrusu, aklın mahiyetinin araz olduğu yönde yapılan tanımlamalardır. O, araz olarak insanda uygun bir yere yerleşir ve delillendirmenin gerçekleşmesine aracılık eder.<sup>41</sup> Dolayısıyla bu açıklamalarından Sâlimî'nin, aklın cevher ve cisim olarak mahiyetlendirilmesini reddettiği, araz olmaya yönelik yaklaşımları ise makul gördüğü tespit edilmiştir.

#### 1.1.1.1.1. Aklın Mahalli

Aklın mahiyeti hakkında ileri sürülen farklılık, onun bulunacağı yer ile ilgili tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Sâlimî'nin ifadesince bazılarına göre<sup>42</sup> aklın yerinin “dimağ/zihin, beyin” olduğu söylenmektedir. Hz. Ali'nin kanaati de bu yöndedir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber “Kabak dimağı dimağ da akli güçlendirir.” buyurmaktadır.<sup>43</sup> Böylece onlar akılla beyin arasında ilgi kurarak, akli fonksiyonların beyin vasıtasıyla gerçekleştirildiğini savunmuşlardır.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 51; bkz. İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan (ö. 406), *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, nşr. Mektebetü's-Sikâfeti'd-Diniyye, Kahire 2005, 29-30.

<sup>39</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 51; Kâdî Abdülcebbar (ö. 415), *el-Muğnî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, XI, 371; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 44; Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn*, 212.

<sup>40</sup> Kuvvetli, *Aklın Mahiyeti*, 207.

<sup>41</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 51.

<sup>42</sup> Sâlimî'nin bunlarla kimi kastettiğini belirtmese de Ebû Hanîfe ve İdris eş-Şafiî, Ahmed b. Hanbel, Tûfî aklın yerinin beyin olduğunu söylediği bilinmektedir. İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Ahbâru'l-Ezkiyâ*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2003, 36; Sefarîni, Ebû'l-Avn Şemseddin, *Levamiü'l-Envari'l-Behiyye*, Müessesetü'l-Hafikin, Dımaşk 1982, II, 437.

<sup>43</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 51.

<sup>44</sup> Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn*, 213.

Bazıları da aklın yerinin, kalp olduğunu söylemektedirler. Onlara göre akıl kalpten doğar ama dimağdan da ziya alır. Çünkü nazar ve istidlâl tefekkürle olur. Tefekkürün yapıldığı yer de kalptir. Tefekkür bir nevi, akletmenin bir sonucudur. Bu da aklın kaynağının kalp olduğunu gösterir. Aynı zamanda akıl, dimağdan ziya alır. Böylece akıl her ikisinden de (kalp ve dimağ) faydalanmış olur. Onlara göre bu kökleriyle sudan, yaprak ve filizleriyle güneşten yararlanan ağaca benzer.<sup>45</sup>

Sâlimî, aklın yeri ile alakalı kalp ya da beyin olduğu yönünde her hangi bir yer tahsisinde bulunmaz. Ona göre akıl, araz kabul edildiği için eşyanın bilinmesinde kullanıma en uygun yer neresi ise orada bulunur.<sup>46</sup>

#### 1.1.1.1.2. Aklın Niceliği ve Niteliği

Sâlimî, aklın nicelik yönünden bir sınırı ve kemal derecesi olup olmadığı hususunda, Mutezile ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin ihtilaf ettiklerini dile getirmekte ve her birinin delillerini tartışmaya açmaktadır.

Sâlimî'nin beyanınca Mutezile, adalet ve va'd-vaîd prensipleri gereği, aklın her insanda eşit olması gerektiğini belirtmekte<sup>47</sup> ve bunu da “*Ey akıl sahipleri ibret alınız.*”<sup>48</sup> ve “*Şüphesiz bunda akıl sahipleri için çok ayetler vardır.*”<sup>49</sup> ayetleriyle temellendirmektedir. Şöyle ki, Allah akıl sahipleri için delil getirme ve ibret almayı emretmektedir. Şayet akıl, insanlarda farklı olursa bazılarının aklının diğerlerinden noksanlığı sebebiyle, onların ayetleri delil olarak kullanmaları ve ibret almaları da aynı olmayacaktır. Oysa sözü edilen ayetlerde ibret alma emri herkesi içine alacak derecede geneldir. Bu durumda hiçbir kimsenin akli diğerine üstün olmamalı ve böylece herkes ayetleri delil olarak kullanmalı ve ibret almalıdır. Çünkü akıl, Allah'ı anlamının

<sup>45</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 51; Bu anlayışın Hanbeliler ve Şafiîlere ait olduğu belirtilmektedir. İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'l-Ezkiyâ*, 36; Seferîni, *Levamiü'l-Envari'l-Behiyye*, II, 437; Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003, 187.

<sup>46</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 51.

<sup>47</sup> Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin (ö. 482), *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi ts., 322; Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî (ö. 730), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IV, 327; Sefârîni, *Levamiü'l-Envar*, II, 437.

<sup>48</sup> Haşr 59/2

<sup>49</sup> Tâhâ 20/54

hüccetlerinden biridir. Dolayısıyla akıldaki farklılık, Allah'ın emrine muhatap olma farklılığı icap eder. Bu da bazıların dinî hükümleri anlamasında ve uygulamasında ihmellere neden olur. Zira bir insanda aklın ziyadeliği, teklifi anlama ve yerine getirmekte daha ileride olmayı, kusurlu olması da teklifte ve onu yerine getirmekte kusurlu olmayı gerektirir. Aynı ilahî emrin insanlarda farklı anlaşılıp farklı uygulanması doğru değildir. Öyleyse akıl bütün insanlarda eşittir.<sup>50</sup>

Sâlimî'nin beyanına göre Mutezile, ikinci olarak Ebû Hanîfe'nin (ö. 150) "yaratıcıyı bilmekte akıl sahipleri<sup>51</sup> için bir özür söz konusu değildir." sözünü delil olarak getirmektedir. Buna göre şayet akıl insanlarda farklı olsaydı, akli noksan olan bazıları, bu sebeple Allah'ı bilmemekten dolayı özür sahibi olması gerekirdi. Oysa Ebû Hanîfe'nin sözü, açıkça böyle bir mazeretin olamayacağını ifade etmektedir.<sup>52</sup> Bu da herkesin aklının aynı seviyede olduğunu gösterir.

Üçüncü olarak akılda ziyade ve noksan caiz olsaydı, mükellef olmak için onun bir noksan bir de ziyade sınırı olması gerekirdi. Hâlbuki görülemeyeceği ve müşahede edilemeyeceğinden dolayı akla böyle bir sınır takdir etmek mümkün değildir. Ayrıca eşitsizlik olduğunda ilahî hitabın gelmesi gerektiği miktarın alt ve üst sınırı da bilinemezdi. İlahî hitap bütün akıl sahiplerine yönelik olduğuna göre akıl da herkeste eşit olmalıdır. Mutezile'ye göre bütün bunlar, aklın herkeste eşit olduğunun ve farklı olmadığının bir nişanesidir.<sup>53</sup>

Pezdevî'nin (ö. 482) *Usûl*'ünü şerh eden Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî (ö. 730) Mutezile'nin eşit akıl anlayışının altında aslah prensibinin yattığını belirtir. Yani onlara göre insanların aklen eşit yaratılmaları, ilahî hitabı anlamada onlar için en doğru ve yararlı olanıdır. Buhârî, bu tutumun müşahede/ıyân yoluyla bilineni inkâr anlamına geldiğini ifade eder. Başka bir deyişle çocukların anlayış, yetenek ve sezgileri ile yetişkinlerin tecrübe, eğitim ve çalışmalarının farklı olduğu gerçeğini görmezden gelmezdir.

<sup>50</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 52.

<sup>51</sup> Ebû Hanîfe'nin akıl sahipleri ile kastı "yeryüzü ve semavatın yaratılmışlığını gören" bir kimsedir. Kâsânî, Ebûbekir b. Mesud (ö. 587), *Bedaiü's-Sanai' fi Tertibi's-Şerai'*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, VII, 132; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 171; Mathat b. Hasan, *Asaru Huceci't-Tevhîd*, Daru'l-Kitab ve'Sünnet, Pakistan 1995, 130.

<sup>52</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 52.

<sup>53</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 52.

Dolayısıyla bu insanların iyilik-kötülük, kuvvetlilik-zayıflık ve korkaklık-cesurluk gibi özelliklerde farklı olmalarının hakikatini inkâr gibi bir şeydir.<sup>54</sup>

İleri sürülen verilere bakıldığında Sâlimî'nin bütün Mutezile'yi bir değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Oysa Mutezile'nin aklın eşitliği konusunda homojen olmadığını belirtmekte yarar vardır. Zira Mutezilî müfessirlerden Ebû'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384)<sup>55</sup> tefsirinde, Kâdî Abdülcabbar *el-Muğnî*'sinde,<sup>56</sup> Hanbelî fakihî Kelvezânî (ö. 510/1116) *et-Temhîd*'inde<sup>57</sup> Mutezile'nin akli eşit görmediğini beyan etmektedir. Aynı çevrede yaşayan Sâlimî ve Pezdevî'nin Mutezile'nin akli eşit gördüğü bilgisini vermesi bize en azından Maveraünnehir bölgesinde bulunan Mutezile âlimlerinin böyle bir kanaate sahip olduğu izlenimini vermiştir.

Ehl-i Sünnet âlimleri aklın çeşitliliği görüşünü benimsemişler ve Mutezile'nin de ictibas ettiği “*Ey akıl sahipleri ibret alınız*”<sup>58</sup> ayetini farklı bir bakış açısı ile izah etmişlerdir. Buna göre insanların akli eşit olsaydı, olaylardan herkesin ibret alması gerektiği gibi aldıkları ibretlerin de birbiriyle aynı olması gerekirdi. Dolayısıyla maksat hâsıl olmasından dolayı da Allah tarafından ibret almaya yönelik böyle bir emir gelmezdi. Yani Allah insanlardan yapageldikleri bir şeyi istemezdi. Oysa benzer ibretler çıkarmak bir yana, olaylardan ibret çıkarmaktan aciz durumda olan insanlar mevcuttur. Bu da insanların akıl ve anlayışlarının eşit olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>59</sup>

Mutezile ve Ehl-i Sünnet aklın niceliği hususunda aynı ayet üzerinden farklı yorumlara ulaşmışlardır. Elbetteki bunda bakış açılarının etkisi kaçınılmazdır. Mutezile, ibret emrinin genel gelmesinden adalet ve aslah prensibinin gereği, herkesin aynı akli melekelerle sahip olması ve aynı ibreti alması gerektiği sonucunu çıkarırken, Ehl-i Sünnet'in insanların farklı akli yeteneklere sahip olmasından dolayı, farkındalık oluşturmak gayesiyle ibret alma emrinin geldiği sonucunu çıkardığı tespit edilir.

Sâlimî, Ehl-i Sünnet tarafından Hz. Peygamber'e hadis olarak isnad edilen “*Kuşların en akıllısı güvercindir*” rivayetinin, Mutezile'nin benimsediği akılda eşitlik prensibi kabul edildiğinde, güvercinin de diğer akıl sahipleri gibi şeriatle yükümlü olması

<sup>54</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 232-237.

<sup>55</sup> Arap dili ve belagati âlimi ve Mu'tezile kelâmcısıdır. Rummânî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali (ö. 384), *Tefsîru Ebû'l-Hasan er-Rummânî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, 120.

<sup>56</sup> Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, XI, 372.

<sup>57</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, I, 52.

<sup>58</sup> Haşr 59/2.

<sup>59</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 52.



gerekeceğine istinaden, aklın farklı olduğu sonucuna gidildiği görülür.<sup>60</sup> Fakat insan ve kuşun birbirine kıyas edilmesindeki sıkıntı bir yana, delile kaynak olarak kullanılan rivayetin Hz. Peygamber'e ait bir hadis olmadığı, fıkıh alanında rivayet edilen bir hadis üzerinden Şafî'ye ait yorum olduğu tespit edilmiştir. Şafî, *el-Müsned*'inde hac döneminde Mekke'de öldürülen güvercin kuşunun diyetinin, bir koyun olması gerektiğine yönelik hadis rivayet etmiştir.<sup>61</sup> Ayrıca *el-Ümm* adlı kitabında diyetin fazla olmasındaki gerekçeyi Araplar arasında güvercinin çok değerli, pahalı ve akıllı sayılmasına bağlamıştır.<sup>62</sup> Fakat Sâlimî'nin, Şafî'ye ait bu yorumu Hz. Peygamber'e nispet edilmiş bir hadis olarak naklettiği görülür.

Sâlimî, Mutezile ve Ehl-i Sünnet'in aklın niceliği hususunda görüşleri ve delillerini naklettikten sonra, kendi kanaatini dile getirmektedir. Buna göre öncelikle o, aklın “yasaklardan kaçınma, faydalı ve zararlı şeyleri ayırt edebilme, dostunu ve düşmanını tanıma” anlamındaki sözlük manasına temas eder. Bu manadaki akıl kelimesinin “devenin ayağını zarar verecek şeylerden korumak için bağlamak” manasına “عقال” ıkâl kelimesinden müştak olduğuna vurgu yapar. Yani nasıl ki deveyi tehlikelerden korumak için bağlamaya “ıkâl” deniyorsa, insanı tehlikelerden korumaya da “akletmek” denmektedir. Bu manadaki akıl olgusu, insan ve hayvan bütün canlılarda mevcuttur ve ortaktır. Fakat sözlük manasından başka aklın iki farklı kullanımı daha vardır.

Birincisi, kendisine ilahî teklifin yöneldiği mümeyyiz akıl; yani istidlâl kabiliyeti olan ve bununla evrene bakarak Allah'ı bilen ve onun bütün sıfatlarını tanımlayan akıldır.<sup>63</sup> Bu kelâmcıların “garîzî/asli akıl” –Sâlimî bu şekilde bir isimlendirme yapmasa da- dedikleri, her insanda doğuştan var olan ve insanı diğer canlılardan ayıran aslî akıldır.

<sup>60</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 53.

<sup>61</sup> Şafî, *el-Müsned*, 135.

<sup>62</sup> Şafî, Muhammed b. İdris (ö 204), *el-Ümm*, thk. Rifat Fevri, Daru'l-Vefa, Mısır 2001, III, 506. Rivayetin Şafî'ye ait olduğunu destekleyen başka kaynaklar da bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr (ö. 543), *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 472; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, XIII, 176; Saâlibî, Abdurruhman b. Muhammed (ö. 875), *el-Cevahirü'l-Hisan fi Tefsîri'l-Kur'an*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1418, IV, 245.

<sup>63</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 53.

İnsanın Allah'ın varlığını bilip tasdik etmekle yükümlü olmasının temel dayanağı da bu akıldır.<sup>64</sup>

İkincisi, verilerin sorgulandığı, sebeplerin irdelendiği ve delillerin analiz edildiği akıldır.<sup>65</sup> Bu da kelâmcıların “müktesep/fer‘î akıl” dedikleri garîzî aklın kullanılmasıyla kazanılan akletme biçimidir. Tecrübe, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla mesmu‘, müstefad ve tecrübî akıl adı da veriler.<sup>66</sup> Müktesep aklın gelişmesinde zekâ yanında deney ve öğrenim de büyük rol oynadığı için bu nevi aklın verdiği hükümler, insandan insana farklılık gösterir. İnsanlar arasındaki farklı düşünceler genelde bu noktadan kaynaklanır.<sup>67</sup> Çünkü insanlar farklı yeteneklere sahiptirler. Bu taksim müvacehesinde Sâlimî'ye göre insanlar birinci mana (garîzî) akılda eşittir. Ancak tebliğ kendilerine ulaştıktan sonra, insanlar akli melekelerinde (müktesep akıl) farklılık göstermeleri sebebiyle farklı tepkiler verirler. Zira bir kısmı kendine ulaşan bu tebliği peşinen kabul ettiği gibi bir kısmı da sorgulayarak, sebeplerine inerek, açık deliller isteyerek kabul etmiştir. Bu, insanların akletmelerinin farklılığından ileri gelmektedir. Bu yönüyle de aklın insanlarda farklılık göstereceği aşikârdır.<sup>68</sup>

Sâlimî'nin beyanına göre Ehl-i Sünnet'in bazı düşünürleri aklın sınırı hakkında özünde bir ihtilafın söz konusu olmadığını, tartışmanın lafzi farklılardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Şöyle ki: Mutezile'nin “akılda farklılık yoktur; herkesin akli eşittir” sözüyle ileri sürdükleri akıl, insanların mükellef olmaya ehil olmaları için gerekli olan (garîzî) akıldır ve bu akılda bütün insanlar eşittir. Ebû Hanîfe'nin “akıl sahiplerinin

<sup>64</sup> Mâverdü, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri (ö. 450), *Edebü'd-Dünyâ ve 'd-Dîn*, Daru İkra', Beyrut 1985, 8; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 151-152.

<sup>65</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 53.

<sup>66</sup> Beyâzizâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 62; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 159.

<sup>67</sup> İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Rağıb, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, Dımaşk-Beyrut 2009, 577-578; *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, thk. Ebû'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire 2007, 134; Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, 246; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 159-160.

<sup>68</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 53; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 152; Aklın İslâm âlimleri ile modern filozoflar arasındaki karşılaştırılması hakkında geniş bilgi için bkz. Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 159, 162.

Allah'ı bilmede mazeretleri yoktur" sözüyle kastettiği akıl da bu akıldır.<sup>69</sup> Bu durumda onlara göre Hanefî-Mâtürîdîler ile Mutezile arasında kayda değer bir fark kalmamış olur.

Aklın niceliği ve niteliğiyle yakından ilgili konulardan biri de çocukların durumudur. Bireyin belli bir yaş ve olgunlukta teklife ehil olacağı genel kabulünden sonra rüşde ya da temyiz gücüne sahip olmayan çocukların durumu tartışma konusudur. Bu bağlamda çocukların hem dünyaya yönelik uygulamalarda nasıl bir muamele görecekları hem de ahiretteki durumları merak konusudur.

### 1.1.1.1.3. Aklın Yeterliliği ve Sınırlılığı / Çocukların Durumu

Aklın yeterliliği meselesinin, çocuklar bağlamında dünyaya yönelik bir takım hukuki sonuçlar da doğurmasından dolayı Sâlimî, onların dünya ve ahiretteki durumları ile ilgili İslâm hukukunda öne sürülen görüşleri beyan ederek konuya başlamaktadır. İslâm hukukunda, akıl baliğ olmayan çocukların durumlarının ebeveynine göre şekillendiği bilinmektedir. Bu bağlamda Müslüman bir anne veya babadan dünyaya gelen çocuklar, dünyada mümin muamelesi gördüğü gibi çocuk iken vefat ettiğinde ahirette de mümin muamelesi görecektir.

Müşriklerin ve kâfirlerin çocuklarının durumları dünya ve ahirette olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır. Dünyadaki durumları ile ilgili genel kanaat, ebeveynlerine tabi olmalarından dolayı kâfir oldukları yönündedir. Eğer ebeveyni bilinmiyorsa, küfür diyarında ya da kâfirlerin bulunduğu yerde bulunur, özellikle de bulan kâfir olur ise bulunduğu yere tabi olarak yine kâfir muamelesi görür. Fakat bulan mümin ise ihtilaf söz konusudur. Bu durumda Muhammed b. Hasan'dan mekâna itibar edileceğine,<sup>70</sup> nerede olursa olsun Müslüman olduğuna<sup>71</sup> ve nerede olursa olsun çocuğu bulana itibar edileceğine yönelik üç farklı rivayet gelmiştir.<sup>72</sup>

Ahirette ki durumları hakkında ise Kelâm ekollerinden farklı görüşler ortaya atılmıştır. Sâlimî'nin ifadesince Mutezile ve Hariciler, çocuğun cehenneme gireceği

<sup>69</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 53; Sâbûnî, Nureddin (ö. 580), *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, Araştırma ve notlar ilavesiyle terc. Bekir Topaloğlu, TDVY, İstanbul 2015, 19 (Arapça metin); Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 171.

<sup>70</sup> Şeybânî, *el-Asl*, V, 244; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 215; Sâlimî, *et-Temhîd*, 64.

<sup>71</sup> Şeybânî, *el-Asl*, VIII, 74-76; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 215.

<sup>72</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 215; Sâlimî, *et-Temhîd*, 64.

yönünde görüş bildirmişlerdir.<sup>73</sup> Lakin Sâlimî'nin ifadesinin tersine, Mutezile âlimlerinin genelinin görüşlerinin aksi yönde olduğu tespit edilmiştir. Zira Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*'ında,<sup>74</sup> Ka'bî, *Makâlât*'ında,<sup>75</sup> Kâdî Abdülcebbar *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* ve *Tabakatü'l-Mutezile*'sinde<sup>76</sup> Râzî Cübbâ'ten naklen tefsirinde<sup>77</sup> Allah'ın adaletine sığmayacağı gerekçesiyle, günah sahibi olmayan müşrik çocuklarının ebeveynleri yüzünden azap görmeyeceğini beyan etmişlerdir. Üstelik onlar da azabı benimseyen görüşlerinden dolayı Hariciler'i, Ehli Hadis'i<sup>78</sup> vb. görüşte olan grupları eleştirmişlerdir. Ne var ki Sünni kaynaklarda Mutezilî Bişr b. Mutemir'in çocuklara azap edileceği yönünde fikri olduğu rivayet edilmektedir. Sâlimî de dâhil diğer Ehl-i Sünnet âlimlerinin Mutezile hakkındaki söz konusu kanaatinin, Bişr üzerinden Mutezile genellemesi şeklinde gerçekleştiği söylenebilir. Haddi zatında adaleti beş esastan biri olarak gören Mutezile âlimlerinin böyle bir yaklaşımı benimsedikleri söyleminin, prensipleriyle uyuşmadığı ve izaha muhtaç olduğu ortadadır.

Ehl-i Sünnet içerisinde çocukların ahirette azap görmeyeceğini söyleyen âlimlerin yanında, Araf'ta kalacaklarını veya yemin ashabı sayıldıklarını ya da cennet ehlinin hizmetçileri olacaklarını belirtenler de mevcuttur. Ebû Hanîfe bu konuda ihtiyatlı davranarak fikir beyanında bulunmazken,<sup>79</sup> Muhammed b. Hasan'ın günah işlemeyen birinin azap görmeyeceği inancında olduğu tespit edilmiştir.<sup>80</sup>

<sup>73</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 64; bkz. Neseî, *Bahru'l-Kelam*, 101; İbn Emîri'l-Hâcc (ö. 879), *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996, II, 219; Karadaş, Cafer, "Akıl ve İman: Meseleye Kelami Nazar", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/2, ss. 593-614, 601, 2015.

<sup>74</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*, III, 397.

<sup>75</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 337.

<sup>76</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996, 477-478; *Fazlü'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mutezile*, thk. Fuad Seyyid, Daru't-Tunisiyye, yrs. trs., 148, 349. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar Beni Ümeyye'den sonra bir grubun çıktığını onların teklifi ma la yutakı caiz görme gibi Allah'a şanına yakışmayan bir takım sıfatlar nispet ettiklerini ifade eder. Yusuf es-Semfî bu gruptandır. es-Semfî bunu Vasit'da Darir adında Senevi bir zındıktan almıştır. Kâdî, müşriklerin çocuklarının da azap görmelerini caiz görenlerin bunlar olduğunu söyler. Kâdî Abdülcebbar (ö. 415), *Fazlü'l-İ'tizal*, 148; *el-Muğnî*, VIII, 27; bkz. Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 158.

<sup>77</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 448; XXIII, 207.

<sup>78</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 338.

<sup>79</sup> Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen (ö. 189), *Kitâbü'l-Kesb*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997, 54.

<sup>80</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 64; Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, Daru't-Türas, Kahire 1185, 592; Beyhakî, *Şüabü'l-İmân*, I, 183; Kirmânî, *el-Fırakü'l-Müfterika*, 66; Neseî, *Bahru'l-Kelam*, 101; Semânî,

Bazı kaynaklarda çocukların ahiretteki durumlarına dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Sâlimî, bu rivayetleri ve onların nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili dikkat çeken önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Hz. Peygamber'den, müminlerin çocukları hakkında Allah'tan şefaet istediğini ve Allah'ın onları mağfiret ettiğini, müşriklerin çocukları için de şefaet istediğini ve onları da cennet ehlinin hizmetçileri yaptığına dair rivayetler bu minvaldedir.<sup>81</sup> Aynı şekilde Abdullah b. Mesud tarafından, müminlerin çocuklarının, melik ve hizmet edilenler, müşriklerin çocuklarının ise cennet ehline hizmet edenler olduğu rivayet edilmiştir. Sâlimî'ye göre her iki rivayetin ortak yönü, müşriklerin çocukları hakkında ileri sürülen görüşün, cennet ehlinin hizmetçileri sayılarak azaptan kurtulmalarıdır. Anlaşılması gereken de budur. Çünkü müşriklerin çocukları hakikatte kâfir olarak doğmamış, kâfir bir anne ve babadan doğdukları için dünyada yürütülen velayet, miras ve evlenme gibi hükümlerin uygulanmasında ebeveynlere tabi olarak kâfir sayılmışlardır. Yoksa haddi zatında kâfir değillerdir. Dolayısıyla küfür ve günah işlemeyen birine azap etmesi onun adaletine sığmayacağı için Allah onlara azap etmez.<sup>82</sup> Burada Sâlimî'nin de Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi günah işlemeyen birinin azap görmeyeceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Sâlimî'nin tahlile tabi tuttuğu diğer bir hadis de Hz. Hatice'nin Peygamber efendimize çocuklarının durumunu sorduğu, Hz. Peygamber'in de kendinden dünyaya gelen çocuklarının (tıfil) cennette, kendinden önce dünyaya gelen müşrik çocukların ise cehennemde olduğuna dair rivayettir.<sup>83</sup> Bu rivayette müşrik çocukların cehennemde olduğu ifade edilmektedir. Ne var ki günah işlemeyen birinin cehennemde olmayacağı kanaatine sahip olan Sâlimî, tevil yoluna giderek burada Hz. Hatice'nin buluğa ermiş çocuklarını (tıfil) kastettiğini ifade etmektedir. O, tevilini de buluğa erenlere de "tıfil/çocuk" denebileceği üzerinden yürütmektedir.<sup>84</sup> Bu halen de geçerli olan ileri yaşlarda da olsalar ebeveynlerin evlatlarına "çocuğum" demesi gibi bir durumdur. Çocukla kastedilenin ileri yaş olduğu fikrini desteklemek üzere Sâlimî, "ثم نخرجكم طفلاً"

---

Ebû'l-Muzaffer (ö. 489), *Kavatrü'l-Edille fi'l-Usûl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, II, 371; Zebîdî, Murtaza (ö. 1205), *İthafü's-Sadeti'l-Müttakîn*, Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, Beyrut 1994, II, 217.

<sup>81</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 64; Nureddin el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevaid*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1412, VII, 443.

<sup>82</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 64-65.

<sup>83</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XXIII, 16; Mevsilî, Ebû Ya'la Ahmed b. Ali (ö. 307), *Müsnedü Ebî Ya'la*, Daru'l-Me'mun, Dimaşk 1984, XII, 504.

<sup>84</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 65; bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 481; *Fazlü'l-İ'tizal*, 148.

*/sonra sizi tıfıl (çocuk) olarak çıkarırız”*<sup>85</sup> ayetini de delil getirmiştir.<sup>86</sup> O, ayette “sizi” şeklinde hitap edilen kimselerin, baliğ olmalarına rağmen tıfıl kelimesinin kullanılması üzerinden, mecaz yoluyla (geçmişte çocuk olan bu günün) buluğa erenlere de tıfıl denebileceği yorumunu yapmaktadır. Dolayısıyla Sâlimî’ye göre Hz. Hatice, çocuk olarak ölen değil de ileri yaşta olup iman etmeyen evlatlarının akıbetini sormuş, Hz. Peygamber de ona cevap vermiştir. Zira Sâlimî’ye göre müşrik ana babadan da olsa günah işlemeyen birine Allah azap etmeyecektir.

Bazı Ehl-i Sünnet âlimleri, çocuğun azap görmemesini akli yeterliliğe sahip olmama şartıyla kayıtlı olduğunu belirtir. O zaman azap konusunda tevakkuf edilmesinin (çekimser kalmak) icap ettiğini dile getirmişlerdir. Nitekim Ebû Hanîfe de tevakkuf edenlerdendir. Zira çocuk, akli yeterliliğe sahip olduğu zaman özellikle de Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan’a göre Müslüman olma tercihi geçerli olduğu gibi küfrü de geçerli olur. Fakat Sâlimî’ye göre buluğa ermeyenler hakkında tevakkuf etmek yerine, en doğrusu buluğa girmeden önce ahirete dair hükümlerde küfürle hükmetmemektir. Çünkü bu sabi hitaba ehil olmadığı gibi cezaya da ehil değildir.<sup>87</sup> Sâlimî’nin akli yeterlilikten önce tevakkuf etme konusunda Ebû Hanîfe’den farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Aynı görüş ayrılığı aklın hücceti bahsinde geleceği üzere, buluğa ermesine rağmen akledemeyen kimseler hakkında da görülmektedir.

Sâlimî’nin ifadesine göre cinlerin çocukları hakkında ileri sürülen görüşler, insanların çocukları hakkında ileri sürülenlerle aynıdır. Şeytanların çocukları hakkında ise mütekaddimûn âlimleri tarafından herhangi bir rivayet gelmemiştir. Ama Mutezile onları kesin olarak cehennem ehlinde sayarlar. Şeytanların çocuklarının azap görme gibi bir durumlarının olmadığını söyleyenler, şeytanların doğdukları zaman âkil ve bâliğ olarak doğdukları ve doğrudan küfrü tercih etmeleri sebebiyle azap görmeleri gerekeceğinden dolayı böyle söylerler. Bunun yanında şeytanların çocukları olmadığı için onlar hakkında cevap aramaya ihtiyaç olmadığını dile getirenler de bulunmaktadır.<sup>88</sup>

Çocuk olsun ileri yaşta olsun insanı diğer yaratılmışlardan ayıran temel faktörün akıl ve onu kullanabilme yetisi olduğu ortadadır. Bu yüzden akletmenin diğer sonsuz

---

<sup>85</sup> Hac 22/5.

<sup>86</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 65.

<sup>87</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 66.

<sup>88</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 66; bkz. Neseî, *Bahru’l-Kelam*, 101-104.

nimetler içerisinde yerinin ayrı ve insanı en güzel sûrette yaratmanın neticesi olduğu sonucuna gidilebilir.

#### 1.1.1.1.4. Aklın Faydası ve Zevali

Aklın Allah'ı tanıma ve dinî sorumlulukları yerine getirme noktasında temel faktör olduğuna yönelik açıklamalarda bulunan Sâlimî, onun sayılamayacak kadar faydalarına değinir. Fakat yararları içerisinde en önde geleni, bireyi ilahî hitaba ehil kılmasıdır. Bu yüzden ilahî teklif ve tebliğ gelmese de aklederek imana ve İslâm'a erişen bir insanın bu eylemleri geçerli olur. Özellikle de Ebû Hanîfe bu görüşüyle öne çıkmıştır. Çünkü buluğa ermediği halde akli yeterliliğe sahip biri, esasında iman etmekle sorumlu değildir. Fakat iman etmiş olsa Ebû Hanîfe'ye göre imanı geçerli olur. Benzer şekilde akıl sağlığını kaybetmek, mükellef olmayı ortadan kaldırıp kişiyi dinî yükümlülüklerden mahrum bırakır. Örneğin mecnun/deli sayılan bir kimse artık mükellef değildir, Allah'a yönelik sorumluluklarını yerine getirme yetkinliğini kaybetmiştir. Bu bağlamda onun talak, nikâh vs. gibi hukuki uygulamaları geçerli olmadığı gibi imanı da geçerli olmaz. Mecnunun bu durumu ileri yaşta da olsa akli melekeleri olmayan bir kimsenin, dinî sorumlulukları taşımayacağına bir örneğidir. Aynı şekilde akli melekesi henüz oluşmamış sabi birinin de iman etse bile ittifakla imanı geçerli olmaz. Bu sabi ve mecnun örneği, insanı ilahî teklife/mükellefiyete muhatap olmada en önemli unsurun akıl olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>89</sup>

Teklif bağlamında akli ele alan Sâlimî'nin akıl-vahiy ilişkisi düzleminde de akli ele aldığı görürler. O, Allah'ın insanlara vahyini tebliğ etmekle sorumlu tuttuğu peygamberlerin ister sabi isterse de ileri yaşlarda olsun akli melekelerinin zayıflaması ya da tamamen onlardan ayrılması gibi bir durum yaşamalarının tahayyül edilemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre peygamber buluş çağından önce ve sonra, vahiyden önce ve sonra Allah'a göre daima peygamberdir. Nitekim Hz. İsa hakkında indirilen “*Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz dediler. O, dedi ki haberiniz olsun, ben Allah'ın kuluyum, O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı.*”<sup>90</sup> ayeti, peygamberlerin sabi iken de nübüvvetinin Allah tarafından tasdik edildiğinin bir delilidir. Dolayısıyla peygamberlerin

<sup>89</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 54-55; Sefarîni, *Levamiü'l-Envar*, I, 114:

<sup>90</sup> Meryem 19/29-30

risaletleriyle alakalı konularda akıl-vahiy ilişkisi gereği, akli melekelerini kullanamama gibi bir durum söz konusu olamaz.<sup>91</sup>

Sâlimî'ye göre peygamberlerden aklın ayrılabilceğini caiz görmek, esasında onlardan peygamberliğin de ayrılabilceğini caiz görmeye eş değerdir. Çünkü peygamberden akıl gittiği zaman, onun ibadetleri ve muameleleri sahih olmaz. Ayrıca Allah tarafından hitap ve vahyin gelmesi, peygamberin onları beyan etmesi ve dinî yasalar koyması da düşünülemez. Bütün bu varsayımlar gerçekleştiğinde peygamberlik o kişiden zail olmuş olur. Oysa peygamberlerden peygamberlik ebediyen zail olmaz.<sup>92</sup> Bunu iddia eden de küfre girer. Fakat peygamberlerin Allah korkusundan dolayı baygınlık geçirmeleri caizdir. Bu Allah'ın celali ve azameti karşısında peygamberlere galebe gelme halidir. Nitekim Musa Peygamber'in Allah'ı görmeyi murat etmesinin akabinde baygın olarak yere düştüğü<sup>93</sup> ifade edilmektedir. Lakin insanlarda olduğu gibi baygınlık hali, olayların ve oluşların peygamberlere kapalı ve gizli olduğu bir durum değildir. Şayet öyle olsa, Allah adına beyan etmesi gerekenler de gizli olur ve böylece risaletin gereği olan tebliğ ortadan kalkmış olur ki bu caiz değildir.<sup>94</sup>

Bütün bu verilerden aklın varlığı-teklifin imkânı bağlamında dinî sorumluluğun temel şartının akıl olduğu gibi akıl-vahiy ilişkisi açısından da risaletin varlığı ve imkânının delilinin de yine akıl olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca akla yüklenen bu misyon, bilgilerin en yücesi olarak kabul edilen Allah'ın bilgisine ulaşmanın aracısı olarak da görülmüştür. Bu konu kelim kitaplarında akıl-bilgi ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.

#### 1.1.1.1.5. Akıl-Bilgi İlişkisi

Kelam ekolleri içerisinde akli, bilginin kaynakları arasında sıralayarak eser kaleme alanların, Mâtürîdî ve takipçileri olduğu bilinmektedir. Aynı geleneğe mensup âlimlerden birisi olarak Sâlimî de akli, bilgi kaynaklarından biri olarak görmekte ve

<sup>91</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 55.

<sup>92</sup> Eş'arî'ler'e göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra risaleti devam etmezken, Mâtürîdîlere göre devam etmektedir. Bu görüş, Sâlimî'nin Mâtürîdî gelenekten olduğunu emarelerinden biridir.

<sup>93</sup> A'raf 7/143.

<sup>94</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 55.



onunla evrene bakarak, yaratıcının varlığı ve birliği gibi konulara dair verilere ulaşabileceğini ifade etmektedir.

Sâlimî'ye göre akıl, Allah'ın kudretiyle meydana gelen yer, gök ve bütünüyle tabiat hakkında tefekkür ederek, bir takım çıkarımlarda bulunmanın aracıdır. Bu yolla insanda, onları var eden hakkında bilgiler meydana gelir. Bu bilgiyi, akla izafet etmek mümkün olduğu gibi onu işleten faile yani insana izafe etmek de mümkündür. Dolayısıyla insan, Allah tarafından böyle bir kabiliyette var edilmiştir.<sup>95</sup>

Akla yüklenen bu keyfiyet, bütün İslâm âlimlerinin kanaati değildir. Nitekim Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, marifetullah konusunda aklın bilgiye sebep olmasını kabul etmez. Ona göre akıl, bilgiye ulaştırmaz. Bilgi, akıl yürütmeden vahiy yoluyla meydana gelir. Yani akıl ancak vahyin haber verdiğini bilebilir. Aklın vahiy olmadan bilgiye ulaşması mümkün olamaz.<sup>96</sup> Bunun yanı sıra Hanefi fakihi Cessas (ö. 370) bazı Şafiîlerin aklın bilgi kaynağı olabileceği ama vahyin varlığının ona ihtiyaç bırakmadığı görüşünde olduğu bilgisini de aktarmıştır.<sup>97</sup>

Sâlimî, aklın bilgiye ulaşamayacağına dair iddiaları doğru bulmaz. Ona göre akıl, bilginin meydana gelmesinin asli unsurudur. Hatta diğer bilgi kaynakları akla muhtaçtır. Duyu organlarından gelen veriler onunla değer bulur. Duyu organları göz, kulak, burun gibi azalar hissedilmesi mümkün olan şeylerin hissedilmesi için bir alettir. Lakin hissedilme gerçekleştikten sonra akıl, hisleri değerlendirerek bilginin sıhhatinin test edilmesinde etkili olur. Nasıl ki duyular, bilgi arayışı esnasında vasıta olarak kullanıldıklarından dolayı alet sayılıyorsa, akıl da değerlendirme hususunda bilginin meydana gelmesinde o kadar alettir. Hatta azalardan alınan bu verileri değerlendirmeye tabi tuttuğu için bilgiye götürmede onlardan daha önceliklidir.<sup>98</sup>

Aklın bilgiye alet olmasına itiraz edenlerin iddialarına da yer veren Sâlimî, bu iddiaları eleştirmekte ve onlara cevaplar vermektedir. İtirazlardan ilki aklın mahiyetine yöneliktir. Onlara göre aklın bilgiye alet olması, onun cevher olmasına neden olur. Sâlimî,

<sup>95</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 55-56; bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 52-54; Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 378-380; İbn Hazm, *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Muhammed Şakir, Daru'l-Afak, Beyrut trs., I, 13-14.

<sup>96</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Mektebetü's-Sekafe, Kahire 2005, 301; Sâlimî, *et-Temhîd*, 170.

<sup>97</sup> Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 380.

<sup>98</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 56, 63. 170; Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 379-380; İbn Hazm, *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkâm*, 67.

aklın cevher ya da araz olmasının, bilgiye alet olmasında bir engeli olmadığını dile getirir. Nitekim daha önce temas edildiği üzere, âlimler içerisinde aklın cevher veya araz olmasını kabul edenler de vardır. Araz olan bilgiye, aklın cevher ya da araz olarak alet olması mümkündür. Çünkü araz cevherle kaim olabildiği gibi araz arazla da kaim olabilir.<sup>99</sup> Dolayısıyla cevher ya da araz olsun akıl, bilginin meydana gelmesinin aracıdır.

Ayrıca bilginin naslarda kalp, dimağ ve akıl gibi farklı uzuvlara ya da mahallere nispet edilmesi aklın bilgiye alet oluşu hakikatini değiştirmez. Çünkü hakikatte eylem bazen onu yerine getirene nispet edildiği gibi bazen de ona sebep olan güce, mahalle ya da failin bizzat kendine izafe edilebilir. Nitekim “*Kalpleri olup da bunlarla anlamayan*”<sup>100</sup> ibaresinde, bilgi kalbe izafe edilmişken, “*Ya ataları bir şeye akıl erdiremez ve doğruyu seçemez idiyseleler*”<sup>101</sup> ayetinde de akla nisbet edilmiştir.<sup>102</sup> Bu örneklerden anlaşıldığı üzere bilgi failine, kuvvete ve bazen de bilginin çıktığı mahalle nispet edilebilir. Dolayısıyla bilginin farklı azalara nispet edilmesi aklın, bilginin meydana gelmesinde etkili olduğu gerçeğini değiştirmez.

Sâlimî’ye yöneltilen diğer itiraz da aklın ulaşacağı bilginin sınırıyla ilgilidir. Akletmeyi, idrak ve ihata biçiminde anlayan bazıları, Allah’ın bilgisine ulaşmanın O’nun varlığını kavrama anlamına geleceğini düşünmüşler, bunun da muhal olduğunu öne sürerek, akıl yoluyla bilginin imkânsızlığını dile getirmişlerdir. Sâlimî, cevap mahiyetinde onlar tarafından aklın tanımında ulaşılan sonucun hatalı olduğunu belirtir. Çünkü akli çıkarımlarla bilgiye ulaşmak ile idrak etme arasında farklar vardır. İdrak, bir şeyin yeri, yapısı, uzunluğu, genişliği, özellikleri ve renklerini etraflica kavramaktır.<sup>103</sup> Dolayısıyla idrak, bilmenin ötesinde bir anlam barındırır. Bu yüzden akletme, varlığı idrak ve ihata biçiminde gerçekleşmez. Zira akıl, sınırı olan insanda bulunmaktadır. Ondan sınırından bağımsız olup aşkın/müteal varlıkların mahiyetini kavraması beklenemez.<sup>104</sup> Başka bir ifadeyle sınırlı alanda bulunan bir varlığın, sınırsız alanı idrak ve ihata etmesi mümkün değildir.

<sup>99</sup> Araz cevher ilişkisi bağlamında geniş bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “İslâm Kelamında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6, ss. 73-83, 77, İstanbul 1993.

<sup>100</sup> Araf 7/179.

<sup>101</sup> Bakara 2/170.

<sup>102</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 56.

<sup>103</sup> Ayrıca bkz. Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, İz Yay., İstanbul 2014, 62.

<sup>104</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 57.

Ayrıca akletme, varlıkları nitelikleri ile bilmedir, yoksa özü/mahiyetiyle bilme değildir. Akıl sahipleri idrak ve ihata biçiminde olmasa da gitmedikleri, görmedikleri Mekke, Basra gibi uzak şehirlerin varlığını bilmektedirler. Bunların bilgisine ulaşmanın tespiti için idrak ve ihatadan beklenen veriler istenmez. Öyle ise idrak ve ihata olmadan da bilgi edinilebilir. Allah'ın varlığına ulaşılan bilgi böyle bir bilgidir. Evrendeki eserlerine bakıp akletme yoluyla O'nun varlığı, birliği ve sıfatları, idrak edilmeden bilinmesi gerektiği kadar bilinir.<sup>105</sup> Bu durumda bütün detaylarıyla bilinmediği tezinden hareket ederek, bilginin meydana gelmediği sonucuna gidilemez.

Sâlimî, bütün bu açıklamalarında genel olarak aklın bilginin meydana gelmesinin aracı olduğuna değinmekle beraber, onun mutlak olmadığı ve bir sınırının bulunduğu da dikkat çekmektedir. Nitekim o, Hasan-ı Basrî'den naklen, Allah'ın insana verdiği akletme yetisinin, kulluğun gerektirdiği kadarıyla sınırlı olduğunu bildirmiştir. Bu bağlamda insan yaratıcının ispatına delalet eden eserlere bakıp onlar hakkında istidlal, nazar ve teemmülde bulunarak, yaratıcının varlığı, birliği ve sıfatlarına ulaşabilir. Ama Rabbin kadîm bilgisi ve hikmetini, varlıkların diriltilmesi, öldürülmesi, inşası ve şeriat yapma gibi hakikatlerini bilemez. Çünkü bütün bu saydıklarımız Allah'ın ilminin iktizası ve özellikle hikmetinin gereğidir. İnsan aklının erişeceği alanlar değildir.<sup>106</sup> Bu açıklamalarıyla Sâlimî'nin, bilgiyi kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırdığı gibi bilinenleri de rububiyete ve ubudiyete yönelik bilgiler şeklinde tasnife tabi tuttuğu tespit edilmiştir.

#### 1.1.1.1.6. Aklın Hüccet Oluşu

Aklın hücciyeti, haricî bir unsurdan etkilenmeden, insanın yaratıcısına ulaşabileceği problemini ifade eden bir kelam terkididir. Sâlimî o yüzden bu terkibi, ıssız bir ada ya da dağda doğan, bilgi kaynaklarından bağımsız bir şekilde buluşa eren bireyin, yaratıcının varlığı ve birliğine ulaşmasının imkânı üzerinden ele almaktadır.<sup>107</sup> Kelam kaynaklarında tebliğ ulaşmayan insanın, akletmeyle iman edip etmemesindeki zorunluluk bağlamında işlenen konu, Mutezile, Eş'ariyye ve Hanefî-Mâturîdiyye mezhepleri tarafından tartışılmıştır.

<sup>105</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 57.

<sup>106</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 57; Kâsânî, *Bedaiü's-Sanai'*, VII, 132; Mathat b. Hasan, *Asaru Huceci't-Tevhîd*, 130.

<sup>107</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 57-58.

Mutezilî anlayışa göre, buluğ çağına eren her insan, aklını kullanarak iman etmek zorundadır. Akıl sahiplerinin imanı terk etmesi, sorumlu olmasına neden olur.<sup>108</sup> Çünkü aklın varlığı, yaratıcıya iman için yeterli bir sebeptir. İman etmemeleri halinde, küfrü benimsemeseler bile zorunlu olan imanı terk etmeleri sebebiyle kâfir sayılırlar.<sup>109</sup> Böylece Mutezile'nin, akıl baliğ olmayan çocuklar ile bülüğa eren akıl sahipleri hakkında ayrıma gittiği ortaya çıkar. Çünkü Mutezile'ye göre aklın ontik varlığı, hem Allah'a imanının hem de imanın gereklerini bilmenin temel dayanağıdır.

Mutezile'nin tersi bir tavırla Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, yaratıcıya iman etmeyi zorunlu kılan sebebin akıl değil, vahiy olduğu görüşündedir. O, bu yüzden kendisine vahiy ve tebliğ ulaşmayan kişinin bütün koşullarda mazur olacağını belirtir.<sup>110</sup> Çünkü vahiy gelmemesi sebebiyle iman etmek vacip olmadığı gibi küfürden kaçınma da yasak değildir; vahiy ulaşmadığı müddetçe şirke düşseler bile onlar mazurdurlar.<sup>111</sup> Lakin Eş'arîlerin genel prensibi bir tarafa, mütekaddimûn devri Eş'arî kelâmcısı ve Şâfî fakihî Halîmî (ö. 403) gibi aksi beyanda bulunanlar da vardır. O, davet ulaşmasa da aklın yaratıcıyı bulmada yeterli olduğunu beyan etmekte, bu yönüyle Hanefî-Mâtürîdîlere benzer bir yaklaşım ortaya koymaktadır.<sup>112</sup>

Hanefî-Mâtürîdî âlimler sadece aklın ontik varlığının, Mutezile'nin benimsediği şekliyle vacipliği gerektirmeyeceği kanaatindedirler. Onlar, aklın varlığı ile işlevselliği arasında ayrıma gitmişler ve iman etmenin zorunluluğunu, aklın biliş düzeyine

<sup>108</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 64, 67, 88; *el-Muğnî*, XI, 188; Sâlimî, *et-Temhîd*, 58, 60; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, 282; Sönmez, Vecihi, "İslâm Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/1, ss. 229-247, 238-239, 2005.

<sup>109</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 188; *Tesbitü Delaili'n-Nübüvve*, nşr. Daru'l-Mustafa, Kahire trs., I, 46; Sâlimî, *et-Temhîd*, 60; Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Usûlü'l-Pezdevî*, 322-323; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 327-328; Sefarînî, *Levamiü'l-Envar*, I, 114-115; Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza (ö. 834), *Füsûlü'l-Bedâyi' fi Usûli's-Şerâi'*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, I, 182; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 157-158; Hüsnî, Zeyne, *el-Akl İnde'l-Mu'tezile, Tasavvuru'l-Akl İnde'l-Kâdî Abdülcebbar*, 92; Maraz, Hüseyin, *Mutezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*, Endülüs Yay., İstanbul 2017, 108.

<sup>110</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 287-288.

<sup>111</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 61; Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Usûlü'l-Pezdevî*, 322-323; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 327-328; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 157.

<sup>112</sup> Halîmî, Hüseyin b. Hasan (ö. 403), *el-Minhâc fi Şuabi'l-İman*, thk. Hilmi Muhammed Fûde, Daru'l-Fikr, Beyrut 1979, I, 175.

ulaşmasına bağlamışlardır. Buna göre aklını kullanma melekesine sahip olmayan ya da henüz mümeyyiz vasfını taşımayanlar, zorunlu olarak iman etmekle yükümlü olmazlar. Yine küfre düşmediği müddetçe, Mutezile'nin iddia ettiği gibi imanı terk etmeleri sebebiyle de kâfir sayılmazlar. Hanefî-Mâtürîdîlerin yaklaşımı, Mutezile'den farklı olduğu gibi ilahî hitap gelmediği müddetçe, küfre düşülse bile mazur olunacağı fikrinde olan Eş'arîler'den de farklıdır. Çünkü Hanefî-Mâtürîdîlere göre akledemedikleri için iman etmeyenler, Eş'arîlerin aksine şarta bağlı olarak yani küfre düşmediği müddetçe mazurdurlar. Küfrü benimsemeleri halinde, ona ancak akletmeyle ulaşılabileceğinden dolayı, artık mazur sayılmazlar. Zira küfrü akledebilen, evleviyetle imanı da akledebilir.<sup>113</sup>

Hanefî-Mâtürîdîler adına belirtilen bu yaklaşım, aynı zamanda Sâlimî'nin de benimsemiş olduğu yaklaşımdır. O akledemeyen kimselerin imanı terk etmeleri sebebiyle kâfir olmayacağı gibi, küfrü benimsemeleri halinde de buna ancak akıl yürüterek ulaşılabileceğinden dolayı masum sayılamayacağı görüşündedir. Dolayısıyla Kılavuz tarafından dile getirilen resul gönderilinceye kadar azap edilmeyeceğine dair ayeti kullanması sebebiyle, Sâlimî'nin kısmen de olsa Eş'arî görüşüne kaydığı yorumunun<sup>114</sup> literal bir tespit olduğu kanaatindeyiz. Zira Sâlimî'nin anılan ayeti kullanması üzerinden resul ile de kastının ilahî hitap olduğu zannına gidilmiştir. Oysa Sâlimî'nin resul ile kastı ilahî hitap değil, akıldır. Çünkü konunun bağlamı bir tarafa, iki detay, Sâlimî'nin resulle kastının akıl olduğunu ortaya koymaktadır. İlki, hemen ayetin peşinde küfrü benimsemeleri halinde mazur olmayacakları görüşünün gerekçesinde belirtilen aklın küfre nazaran imana olan yatkınlığı ifadesidir. İkincisi de yine hemen devamındaki ibarede onun, resulü akıl olarak tevil eden Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşüne yer vermesidir. Sâlimî, hem kendi hem de Hanefî-Mâtürîdîlerin, akletme yorumunu desteklemek üzere, ismini belirtmediği bazı Ehl-i Sünnet âlimlerinin, “*Biz resul gönderinceye kadar azap edici değiliz*” ayetindeki resul ile kastının akıl olduğu görüşünü paylaşmaktadır.<sup>115</sup> Konuya ilişkin birçok görüşten Sâlimî'nin özellikle de resulün akıl manasına gelişini seçmesinin, tesadüfi olduğu söylenemez. Buna göre ayetteki resul,

<sup>113</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 59, 61; Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Usûlü'l-Pezdevî*, 322; Abdulaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 327; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, III, 185; Beyâzizâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 61-62; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 284; Kâsânî, *Bedaiü's-Sanai'*, VII, 132.

<sup>114</sup> Kılavuz, “Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar”, 249.

<sup>115</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 61.

zannedildiği gibi özel delil olan ilahî hitap değil, Allah'ın bütün insanlara verdiği delil-i âmm olan akıldır. Bu durumda, Sâlimî'nin Ebû Hanîfe'nin meşhur sözünde geçen akli işlevsel akıl ile tevil ettiği<sup>116</sup> söylenebilirse de Eş'arî görüşe meylettiği söylenemez.

Eş'arîler'e meyil yorumu Buhara'daki Hanefiler (İbn Abidin Buhara Mâtürîdîleri ifadesini kullanır) için geçerli olabilir. Zira İbn Hümmam onların Eş'arîler gibi düşündüğünü ve Ebû Hanîfe'nin "Gökler, yer ve kendisinin yaratılmasını müşahede eden birinin yaratıcısını bilmeme hususunda hiçbir mazereti yoktur" meşhur sözüne "tebliğ geldikten sonra" anlamında "bi'setten sonra" yorumunu ilave ettiklerini belirtir. Ayrıca o, Ebû Hanîfe'nin sözüne yapılan "tebliğden sonra" kaydıyla çelişmemesi için yine onun, "Allah peygamber göndermeseydi bile onların akıllarıyla Allah'ın bilgisine ulaşmaları vacip olurdu" ifadesindeki zorunluluk anlamı taşıyan "vacip olurdu" kelimesini de ideal olan anlamındaki "yenbeği" ile tevil ettiklerini belirtmektedir.<sup>117</sup>

Sâlimî'nin Ebû Hanîfe'nin sözündeki akli, işlevsel akıl olarak yorumlaması meselesine gelince; o, Sâlimî'ye özgü bir durum değildir. Bazı Mutezililer tarafından işlevselliği dikkate alınmadan mücerred akla yüklenen yükümlülükler karşısında, Ebû Hanîfe'nin işlevini merkeze alan bir akıl anlayışına sahip olduğu, sonraki Hanefilerin yorumları bir yana kendi açıklamalarında da tespit edilmektedir. Mesela onun, sefih bir kimsenin rüşde ermesi için yirmi beş yaşına kadar bile beklenmesi gerektiği açıklaması, aslolanın aklın somut varlığı değil de onun işlevselliği olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 61.

<sup>117</sup> İbn Hümmâm, Kemaleddin (ö. 861), *et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkhî'l-Camii beyne Istulâhayi'l-Hanefiyye ve 'ş-Şafîyye*, Mustafa el-Babi el-Halebi mat., Mısır 1351, 224-225; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr ve 't-Tahrîr fi İlmi'l-Usûl*, II, 120; Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd, el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987), *Teysîrü't-Tahrîr*, Daru'l-Fıkr, Beyrut trs., II, 152, 216; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, III, 185;

<sup>118</sup> Hz. Ömer'den insan zekâsının yirmi beş yaşına kadar gelişebileceği aktarılmış, hekimlerden de bunu destekler mahiyette benzer görüşler gelmiştir. Yirmi beş yaşın öne sürülmesinin gerekçesini izah sadedinde bazı yorumlar da yapılmıştır. Buna göre yirmi beş yaş sayısal anlamda görgü olarak ata/dede sayılacak yaştır. Çünkü on iki yaşında bülüğa eren ve altı ay sonra çocuğu olan birinin aynı minvalde on iki yıl altı ay sonra da çocuğu olabilir. Bu durumda insan sayısal olarak dede/ata statüsüne girer. Cessas, Ebûbekir Razî el-Hanefî (ö. 370) *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Şahin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 593; Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid (ö. 552), *Tarikatü'l-Hilâf fi'l-Fıkh beyne'l-Eimmeti'l-Eslâf*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Daru't-Türas, Kahire trs., 453; Timurtaşî, Muhammed b. Abdillâh (ö. 1006), *Tenvîrü'l-Ebsâr* (Reddü'l-Muhtar ile birlikte) Daru'l-Fıkr, Beyrut 1992, VI, 150; Haskefî, Alaaddin, *ed-Dürrü'l-Muhtar* (Reddü'l-Muhtar ile birlikte), Daru'l-Fıkr, Beyrut 1992, VI, 150;

Çünkü insan büluğa erdiği vakitte akledebiliyor olsa da onun işlevsel hale gelmesi daha ileri yaşlarda kendini gösterebilmektedir. Hanefî fakihî Pezdevî, “somut akılla mükellefiyet gerçekleşmez” sözünden kastın, Ebû Hanîfe’nin sefihlere yönelik yaklaşımından hareketle ulaşılan, işlevsel akıl olduğuna da dikkat çekmektedir.<sup>119</sup>

Anılan örnekteki kişinin dünya ve ahirete yönelik durumunun, benimsedikleri prensipleri gereği Mutezile’ye göre kâfir ve Eş‘ariyye’ye göre de mazur olacağı açıktır. Fakat Sâlimî’nin ifadesince Hanefî-Mâtürîdîler’e göre ise dünyalık bağlamında İslâm’a ya da küfre yönelik alamet<sup>120</sup> bulunmaması nedeniyle böyle bir alamet açığa çıkıncaya kadar<sup>121</sup> tevakkuf edilir. Çünkü küfür ve şirk alametleri bulunmaması nedeniyle kâfir denemeyeceği gibi, tevhid inancını benimsediği ya da ikrar ettiğinin bilinmemesi nedeniyle de Müslüman olduğuna hükmedilemez.<sup>122</sup>

Ahiretiyle alakalı Muhammed b. Hasan’ın günah işlemeyen hiçbir kimseye Allah’ın azap etmeyeceği düsturundan hareketle, küfür belirtisi bulunmayan böyle bir kişinin azap görmeyeceği kanaatinde olduğu belirtilmiştir.<sup>123</sup> Fakat tevakkuf ettiği bilinmesine rağmen Ebû Hanîfe’nin böyle birinin küfrüne hükmettiği ileri sürülmektedir. Buna da ona nispet edilen “böyle bir kimse katledilse, katiline kısas ve diyet gerekmez”<sup>124</sup> görüşü dayanak alınmıştır. Diğer bir deyişle Ebû Hanîfe’ye nispet edilen bu söz “kişi kâfir sayılmasa idi, kısas veya diyetin vacip olması gerekirdi; kâfir sayıldığı için kısas ve diyet vacip olmuyor” yorumuna neden olmuştur. Ancak Sâlimî, Ebû Hanîfe’nin bu görüşünün

---

İbn Abidin, *Reddû'l-Muhtar*, VI, 150; *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, Vizeratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1990, XVII, 92.

<sup>119</sup> Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfü'l-Esrar'la birlikte)*, IV, 331-332; Üsmendî, *Tarikatü'l-Hılâf fi'l-Fıkh beyne'l-Eimmeti'l-Eslâf*, 453; Aynî, Bedreddin (ö. 855), *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidaye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, XI, 96; Kasım İbn Kutluboğa (ö. 879), *et-Tashîh ve't-Tercîh*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, 233.

<sup>120</sup> Söz konusu kişi böyle ıssız bir yerde olmasa idi, yaşadığı yere göre muamele görürdü. İslâm diyarında ise küfür belirtisi bulunmadığı müddetçe Müslüman muamelesi, küfür diyarında ise de Müslüman belirtisi bulunmadığı müddetçe de kâfir muamelesi göreceği belirtilmiştir. Sâlimî, *et-Temhîd*, 58.

<sup>121</sup> İnsanlar bütünüyle halleri üzerine terk edilmezler. Şartlar ya da gelişimleri dikkate alınır. Mesela Ebû Hanîfe sefahliğin rüşde ermesinin 25 yaş bulacağını beyan etmiştir. Molla Fenârî, *Füsûlü'l-Bedâyi' fi Usûli'ş-Şerâi'*, I, 182.

<sup>122</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 58; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-Bedâyi' fi Usûli'ş-Şerâi'*, 182; Beyâzizâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 61-62; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 287-288; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VII, 132.

<sup>123</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 58; Kirmânî, *el-Fırakü'l-Müfterika*, 66; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 101.

<sup>124</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 58; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 287-288.

söz konusu kişinin kâfir olduğu yorumuna neden olamayacağını belirtmekte, konunun boyutunun itikadî değil, hukukî olduğuna işaret etmektedir. Ona göre kısas ve diyetin gerekmeişinin sebebi, şahsın itikadî durumu değil, kıtal ve ahkâmını konu edinen İslâm hukukudur. Buna göre, öldürmenin gerçekleştiği bir olayda hak sahiplerine kısas ve diyetin gerekmesi için maktülde can ve mal güvenliğinin teminatı olan üç şarttan birinin bulunması gerekir. Bunlar:

- a-) Müslüman olmak.
- b-) Müslüman değilse, İslâm diyarında bulunmak.
- c-) Zimmet yani sözleşme yaparak kendini güvence altına almış olmak.

İslâm, İslâm diyarı ve zimmet, can ve mal güvenliğinin teminatıdır. Fakat son tahlildeki kişi İslâm ya da küfür diyarına aidiyeti belirli olmayan, ıssız dağ ve adada bulunması nedeniyle, bu güvencelerden hiç birisini taşımamaktadır. Bu yüzden İslâm hukukunun icra edileceği bir konumda değildir.<sup>125</sup> Sâlimî'ye göre Ebû Hanîfe'nin, söz konusu kişi hakkında kısas veya diyet gerekmez demesinin sebebi, şahsı kâfir saydığı için değil, şahsın kısas ve diyeti gerektiren güvencesi bulunmadığı içindir. Çünkü şahıs kâfir olsaydı bile İslâm'ın teminatı altına girmediği müddetçe yine tazmin gerekmezdi.<sup>126</sup> Dolayısıyla bu veriler üzerinden Ebû Hanîfe'nin de söz konusu kişiyi kâfir saymadığı anlaşılmış olur. Sâlimî'nin bu açıklamalarının altında Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. Hasan'ın da benimsediği, Allah'ın küfür veya günah işlemeyen kimselere azap etmekten münezzeh ve beri olduğu, azap etmesinin Allah'ın adaletine yakışmayacağı mefküresi yatmaktadır. Sâlimî'ye göre son tahlildeki kişinin azap görmemesinin yanında iman karşılığı olmasa da küfür icra etmemesinden dolayı Allah'ın bir lütfu olarak cennete girebilmesi dahi caizdir.<sup>127</sup>

Sâlimî'nin azaptan korunma kanaatinin, Eş'arî'ler'in tebliğ ulaşmama şartlarının aksine akletmeyle ilgili olduğuna temas etmiştik. O, bu yaklaşımını yanlış anlaşılmalari ortadan kaldıracak bir şekilde akleden birinin durumunun mazur sayılmayacağını açıkça ifade ederek ortaya koyar. Esasında bu açıklama bile Sâlimî'nin Eş'arî anlayışa kısmen bile olsa kaymadığının net ifadesidir. Aklını kullanarak çevresinde olup biteni tahlil eden, sebep-sonuc ilişkisini bilen, varlıklar arasını ayırt edecek işlevsel akla sahip birinin,

<sup>125</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 58.

<sup>126</sup> Taftazânî, Sa'düddin, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh*, thk. Zekeriye Umeyrat, Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1996, II, 336.

<sup>127</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 58; bkz. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 91.



yaratıcısının varlığı ve birliğine ulaşma çabası gütmesi gerekir. Böyle bir çabayı gerçekleştirmediğinde, araştırma ve akli istidlali terk etmesinden dolayı sorumlu tutulur. Bu ifadeler muhteva olarak Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'deki<sup>128</sup> yaratıcı hakkında şüphesi olanların, şüphe giderilinceye kadar peşine düşülmesine yönelik ifadelerine benzemektedir. Çünkü Sâlimî'ye göre İbrahim peygamber örneğinde de olduğu gibi “*Ve bizim uğrumuzda cihat edenleri (aklî mücadele), mutlaka bizim yollarımıza hidayet ederiz.*”<sup>129</sup> ayetinin delaletiyle, Allah'ı bulma hakkında istidlalde bulunanlara, O'nun bilgisinin verileceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla dağ başında olup aklî yetilere sahip olduğu halde onu kullanamayan bir kişinin küfrüne hükmedilmez ama araştırmayı terk ettiği için mazur da sayılmaz. Bu kişi Allah'ın dilemesine kalmıştır. Allah dilerse affeder dilerse azap eder.<sup>130</sup>

Sâlimî'de şahit olduğumuz işlevsel akıl vurgusu, Mâtürîdî'nin akıl yaklaşımıyla da örtüşmektedir. Zira Mâtürîdî, bilgi kaynağı olması açısından aklın ontik varlığını yeterli görmez, aklın bir tür faaliyetini ifade eden nazar kelimesini kullanarak işlevsel aklın bilgi kaynağı olacağına dikkat çeker.<sup>131</sup> Dolayısıyla işlevsel aklın hüccet oluşu hususunda Sâlimî ile Mâtürîdî'nin benzer görüşler ortaya koyduğu söylenebilir.

Sâlimî, insanın aklıyla Allah'a ulaşabileceğini belirttiği gibi akla yüklediği misyon gereği, edindiği inancından da sorumlu olduğunu belirtir. Ona göre insan doğru bir yaratıcı anlayışı edinme kabiliyetindedir. Bu yüzden istidlali neticesinde ulaştığı anlayışı kendini bağlar; küfrü gerektiren bir anlayış içerirse kâfir, bid'ati içerirse de bid'atçı olarak nitelenir. Çünkü istidlal kabiliyeti olan birisi, benimsediği yaratıcı fikrinin Allah'a uygun olup olmadığını da bilir. Aklî melekeleri, onu İslâm dininin benimsediği doğru anlayışa ulaştırır. Zira küfrün kötülüğüne nispetle, imanın iyiliği daha önceliklidir.<sup>132</sup> Burada Sâlimî'nin, Allah'ın eseri olan insan fitratının, kötüye nispetle iyi olana yatkınlığı genel prensibine işaret ettiği görülmektedir.

<sup>128</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz), İstanbul 2017, 77.

<sup>129</sup> Ankebût 29/6.

<sup>130</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 59; Halîmî, *el-Minhâc fi Şuabi'l-İman*, I, 175; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, III, 185.

<sup>131</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 101-102, 195-196; bkz. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 90-99; Alper, “İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, 15; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 154.

<sup>132</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 61; Halîmî, *el-Minhâc fi Şuabi'l-İman*, I, 175; Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Usûlü'l-Pezdevî*, 322-323; Abdulaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 327-328.

Sâlimî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aklın işlevselliğiyle açıklarken, esasında Muhammed b. Hasan'ın kanaati ve Mâtürîdî'nin de sistemini gözettiği söylenebilir. Özellikle de ihtiyaten Ebû Hanîfe'nin konu hakkındaki tevakkufu, öğrencisi Şeybânî'nin günah işlemeyene Allah'ın azap etmeyeceği yorumu, sonra da Mâtürîdî'nin probleme işlevsel akılla yaklaşımı dikkate alınır, Sâlimî'nin tavrı Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin yaklaşımının sentezini ortaya koyma çabası olarak okunabilir.

Aklın, yaratıcının varlığı için dayanak oluşunda yapılan tartışma, akla yüklenen misyon bağlamında iman esaslarının bilinmesi problemini de beraberinde getirmektedir. Bu yüzden konuyu, aklın iman esaslarının bilinmesini zorunlu kılıp kılmaması meselesi takip etmiştir.

#### 1.1.1.1.7. Aklın Zorunluluk Oluşturması

İslâm âlimleri, zorunluluk yükleyen kaynağın Allah olduğu hususunda ittifak halindedir. Fakat tartışma, yükümlülüklerin akıl yoluyla mı bilineceği ya da vahiy tarafından mı bildirileceği noktasındadır.

Bazı Mutezilîlere göre<sup>133</sup> vahiy gelmeden akıl, dinî hükümleri bilir, şeriat de aklın hükmettiğini teyit eder. Dolayısıyla onlar dinî hükümleri vacip kılan dayanağın akıl olduğunu belirtmişlerdir. Öyle ki onlara göre şeriatlar ve hükümlerinden akla uygun olanların şeriat olmasının geçerli, akla uygun olmayanların ise şeriat olması geçerli değildir.<sup>134</sup> Dolayısıyla onlara göre şer'an vacip kılınan şeyler akla uygun olmak zorundadır.

<sup>133</sup> Zerkeşî, Nazzam ve bazı Zahirî mensubu kişilerin bu görüşte olduğundan bahseder. Zerkeşî, Bedreddin (ö. 794) *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, VII, 20.

<sup>134</sup> Kâdî Abdulcabbar, *el-Muğni*, XI, 188, 379; *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 199-200; Sâlimî, *et-Temhîd*, 59; Semerkandî, Alaaddin (ö. 539), *Mizanü'l-Usûl*, Matbau'd-Duha, Katar 1984, 193-194, 747, 750; Semânî, *Kavatu'l-Edille fi'l-Usûl*, II, 63, 190; İmrânî, *el-İntisar fi'r-Red ale'l-Mutezile*, 116; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 87, 92; IV, 5-7, 13, 23; Sıgnâkî, Hüsameddin (ö. 711), *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001, V, 2135; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, VII, 20; Attar, *Haşiyetü'l-Attar ala Şerhi'l-Celal*, II, 514.

Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ise imana ve ahkâma dair bütün konuları vacip kılan dayanağın vahiy olduğunu dile getirmiş, kendisine vahiy ve tebliğ ulaşmayan kimselerin hangi itikat üzere ölürse ölsün, kâfir olmayacağı görüşünü benimsemiştir.<sup>135</sup>

Hanefî-Mâtürîdîlere göre şeriatları ve dinî hükümleri zorunlu kılan sebep, vahiy ve vahiy makamında bulunan akıldır. Çünkü bazı hükümler akıl ya da duyu yoluyla anlaşılabilirken bazılarını sadece vahiy yoluyla erişilebilir.<sup>136</sup> Mesela yaratıcının varlığına aklen ulaşılabilirken, ibadete yönelik ritüellere ancak vahiy aracılığıyla ulaşılabilir. Sâlimî'ye göre de teolojik uygulamaların dayanağı hem vahiy hem de akıldır.

Sâlimî akli, dinî zorunluluğun dayanağı görmekle beraber onun ritüeller bağlamında bir sınırı olduğu hakikatini de dile getirmektedir. Bundan dolayı o, fetret dönemlerinde, Allah'a iman etmesine rağmen, vahiy ulaşmadığından dolayı teolojik ritüelleri yerine getiremeyen kimsenin mazur olduğunu belirtir. Ona göre dar-ı harpte iman eden kimse fetret döneminde yaşayan kimse gibidir. Onlardan oruç ve namazla ilgili yapılması gerekenleri bilemeyen ve yapamayan kimselerin imanı geçerli olur. Çünkü aklın Allah'ı bilmekle yükümlü tutulduğu husus onun ispatı, varlığı ve birliğidir. Dolayısıyla akıl şeriatların ve hükümlerinin gereklerini bilmeye ve onların nasıl yapılacağını anlamaya dayanak olamaz. Aklın delaletiyle bu bilgilere ulaşılamaz. Daha kendini ve sınırını tanımakta yeterli açıklamaya sahip değilken, akıldan imanın gerektirdiği yükümlülükleri bilmesi beklenemez. Bu ve benzeri hususlar ancak nakille bilinebilir.<sup>137</sup> Nitekim Ebû'l-Muîn en-Neseî de Sâlimî gibi peygamberlerin getirmiş olduğu maslahatları, akıl ile bilinecek olan ve akıl ile ulaşılamayanlar şeklinde tasnif

<sup>135</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 60; İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 301; Siczî, Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd (ö. 444) *Risaletü's-Siczî ila Ehli Zebid fi'r-Red ala Men Enkere'l-Harf ve's-Savt*, nşr. İmadedü'l-Bahsi'l-İlmi, Medine 2002, 132-138; İmrânî, *el-İntisar fi'r-Red ale'l-Mutezile*, 116.

<sup>136</sup> Sâlimî, *et-Temhîd* 60. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 558; Alper, *Akul-Vahiy İlişkisi*, 145-146; Ekollerin akli ne ölçüde kullandıkları hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Şık, *Eş'arî'nin Kelâm Metodu ve Bilimsel Metod Açısından Değerlendirilmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yük. Lisans Tezi), Adana 2003, 34-37.

<sup>137</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 10, 12; Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Usûlü'l-Pezdevî*, 322-323; Abdulaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 327-328; Attar, *Haşiyetü'l-Attar ala Şerhi'l-Celal*, II, 514; Sığnâki, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, V, 2133; Kalaycı, *Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, 317.

ederek bu hakikati desteklemektedir.<sup>138</sup> Dolayısıyla Sâlimî'ye göre de aklın Allah'ı bilmesi ile imanın gereklerini bilmesi arasında farklar vardır.

İmanı ikrar etmeye de akılla ulaşamayacağına değinen Sâlimî'ye göre kendisine davet ulaşmayan ıssız adadaki bir kişi, tefekkürde bulunup yaratılmış olduğunu ve bir yaratıcısının olduğunu bilse ve öylece inansa, bundan başka bir yolun olmayacağını bilincine varsa, fakat bunu diliyle itiraf etmese o, Allah katında mümindir. Diliyle ikrar etmemesi, onun imanına zarar vermez. Çünkü imanı diliyle ikrar etmek aynen ibadetler gibi şer'an bilinebilir. Şer'î hükümlerin zorunlu hale gelmesi, insana davetin ulaşmasına bağlıdır. Böyle bir kişiye vahiy/tebliğ ulaşmadığı için dil ile ikrarın niteliğini, nasıl yapılacağını bilemez. Bundan dolayı diliyle ikrar etmese de inancı doğrultusunda Allah katında mümin sayılır.<sup>139</sup>

Sâlimî, aklın ahkâma yönelik uygulamalardaki etkinliği üzerinden hareket ederek, onun imanın gereklerine de hükmedebileceği iddiasını değerlendirir. Bazılarına göre akıl nasıl ki kıyas yapmanın, istihsanın, istishabın, bedihi bilgilerin ve naslarda tevil yapmanın illeti konumunda ise şer'î hüküm ispat etmede de illet konumunda olabilir. Fakat Sâlimî'ye göre durum anlatıldığından daha ileri manalar taşır. Zira kıyasta sonuca götüren illet akıl ise de akli hükme yetkili kılan da nastır. Dolayısıyla kıyasın yetkinliği şer'iden kaynaklanmaktadır. Zira şeriat kıyasa itibar vermiş ve onu hüküm ispat etmeye hüccet kılmıştır. Yani akıl bu vasfını vahiyden almıştır. Şayet akıl, nassa dayanan bir hüccet değil de, tek başına hüccet olabilse idi hakkında nas bulunana kıyas edilmeden de hüküm ispat edebilmesi caiz olmalı idi. Oysa nassa kıyas edilmeden akıl şer'î bir hüküm ispat edemez. Öyle ise aklın hüccet olması demek, bilginin meydana gelmesi için alet ve hitabın yönelmesini sebebi olmak demektir. Yoksa akıl hüccetin bizzat kendisi ve ahkâmı vacip kılmanın delili değildir. Aklın durumu namazın vacip olmasında vakit ve vahyin durumu gibidir. Vakit, namazın vacip olması açısından bir sebeptir. Fakat namazın farz olmasının dayanağı vakit değil, ilahî hitaptır yani vahiydir. Oruç konusunda ramazan ayı, zekât konusunda nisap da aynı şekildedir; ramazan ayı oruca, nisap zekâta sebeptir ama orucun ve zekâtın farz olmasının dayanağı onlar değil, vahiydir. İman etmenin zorunluluğu konusunda akıl da böyledir; yani akıl iman etmenin sebebi olabilir ama iman etmenin

<sup>138</sup> Akıl ile bilinenler: âlemin yaratılmışlığı, yaratıcının varlığı ve birliği, kemal sıfatlarla nitelenip noksan sıfatlarla nitelenemeyeceği gibi. Akıl ile bilinmeyenler: ibadetler ve şartları, hadler ve keffaretler gibi. Neseî, *Tabsıra*, I, 48, 461; bkz. Alper, *Akl-Vahiy İlişkisi*, 130.

<sup>139</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 61.

zorunluluğunun dayanağı olamaz, onun dayanağı vahiydir. Bu nedenle akıl yaratıcıyı bilse de O'nun vahyi olmadan iman etmenin gerekleri olan ikrarı ve ona kulluk etmenin ritüellerini bilemez.<sup>140</sup>

Sâlimî'nin ifadesine göre bazı düşünürler yaratıcının varlığı ve emirlerine dayanak aramanın sunî olduğunu, haddi zatında böyle bir problemin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem, kendinden sonrakilere davette bulunmuş ve vahyi tebliğ etmiştir. Hz. Âdem'den sonra vahiy gelmemiş olsa bile esasen onun tebliği yeterlidir. Çünkü insanların tamamı babaları ve ataları ile ilgili haberleri tevatüren almakta ve bilmektedirler. Atalarının haberleri tevatüren geldiğine göre peygamberlik haberleri de tevatüren onlara ulaşmıştır. Dolayısıyla onlara göre fetret döneminde yaşayanlardan Hz. Âdem'i ve ondan sonra fetret dönemine kadar gelen peygamberleri inkâr edenler kâfir olduğu gibi, kendisine Hz. Peygamber'imizin davet haberi ulaşmayan insanlar da Allah'ı bilmemekte mazur olmayıp kâfirdirler. Çünkü onlara Hz. Peygamber'in olmasa da atalarının aktarımı aracılığıyla Âdem peygamberin davet haberi ulaşmış olmalıdır.<sup>141</sup>

#### 1.1.1.1.8. Akıl ile İlim Arasındaki Efdaliyyet Problemi

Akıl ve ilim eş değer görüldüğünde aralarında efdaliyyet problemi olmayacağı ortadadır. Fakat aralarında fark gözetildiğinde efdaliyyet problemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İslâm âlimleri içerisinde aklı ya da ilmi üstün gören anlayışlar olagelmıştır. Bu yaklaşım Hz. Ali'ye kadar götürülebilir.<sup>142</sup> Nitekim "Akıl ilimden üstündür zira ilim akla muhtaçtır ama akıl ilme ihtiyaç duymaz" sözüne istinaden onun da aklı üstün görenlerden olduğu ileri sürülmektedir.<sup>143</sup> Sâlimî'nin bu rivayeti özellikle zikrettiği söylenebilir. Çünkü rivayette geçen ihtiyacı, kendi zihninde kurguladığı akıl ile ilim arasındaki üstünlük tasnifinde miyar ve bir mihenk olarak kullanmaktadır.

<sup>140</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 62-63; Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, 35.

<sup>141</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 63; bkz. Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 380.

<sup>142</sup> Muhasibi, Haris b. Esed (ö. 243), *Mahiyetü'l-Akl*, thk. Hüseyin Kuvvetli, Daru'l-Fikr, Beyrut 1398, 226; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim (ö. 970), *el-Bahru'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*, Daru'l-Kitabi'l-İslâmi, Beyrut trs., VIII, 206.

<sup>143</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 66.

Sâlimî, aklın üstünlüğü meselesine toptan yaklaşmak yerine ilmin türleri üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır. O, öncelikle kadîm olması itibariyle Allah'ın ilmini ayrı bir konuma yerleştirmekte ve onun bütün ilimlerden üstün olduğunu dile getirmektedir. İnsana ait ilimleri de iki açıdan ele almaktadır. Birincisi “dinî ilimler” başlığı altında toplayabileceğimiz marifetullah, din ve şariat ilimleri, ikincisi de “beşeri ilimler” adı altında toplayabileceğimiz meslek, iktisat, islah, astronomi ve tıp ilimleridir.<sup>144</sup>

Dinî ilimleri akıldan, akılı da beşerî bilimlerden üstün gören Sâlimî, üstünlük değerlendirmesinde bilgiye ulaşma ve doğru netice almayı merkeze aldığı görülmektedir. Çünkü Hz. Ali de akıl ve ilmin üstünlüğü meselesinde ihtiyacı merkeze alan bir değerlendirme üzerinden sonuca ulaşmıştır. Buna göre o, dinî ilimleri akletmekten üstün görmesinin gerekçesini iki sebebe dayandırmaktadır. Birincisi dinî ilimlere akıl yürütmeden peygamberin verdiği haber yoluyla ulaşıp kurtuluşa erişilebilir. Dolayısıyla akıl, ihtiyaç anlamında birinci öncelik arz etmemektedir. İkinci olarak da akıl sahipleri dinî ilimleri öğrenmek ve talep etmekle emrolunmuştur.<sup>145</sup> Her iki gerekçe de dinî ilimlerin amaç, akletmenin ise o amaca yönlendirilen bir araç olduğunu göstermektedir. Amacın araçtan üstün olduğu aşikârdır. Bu iki sebep dinî ilimlerin akıl yürütmeden üstün olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla beraber Sâlimî'nin dinî ilimlerin akletmekten üstün olduğunu ifade ederken kullandığı yöntemin de bir akıl yürütme olduğunu gözden irak tutmamak gerekir.

Beşeri bilimlerin yaşamı kolaylaştırmak amacı taşıdığını belirten Sâlimî, bu ilimlerde çözüm açısından akletmenin daha isabetli olacağını beyan etmektedir.<sup>146</sup> Yani bölge, zaman ve mekâna göre değişiklik gösteren insan ihtiyaçlarına cevap verecek aktör, analiz ve sentez kabiliyeti olan akıldır. Bu da akılı, beşeri bilimlerin lokomotifine haline getirerek üstün kılar. Sâlimî'nin açıklamalarından yola çıkarsak Hz. Ali'nin akılı üstün kıldığı ilmin, beşeri bilimler olduğu anlaşılır.

Sâlimî, açıklamasının sonunu “ilmin üstün olduğunu söyleyen bununla dinî ilimleri, aklın üstün olduğunu söyleyen de ilimle, beşeri bilimleri kastettiğini belirtir.”<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 66.

<sup>145</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 66-67.

<sup>146</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 67.

<sup>147</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 67.

şeklinde bağlar. O, dinî ilimlerde ilmin kendisini akletmeye öncelerken, beşeri ilimlerde akıl yürütmeyi ilme öncelemektedir.

#### 1.1.1.1.9. Akıl Sahibi Mükellef Varlıkların Üstünlüğü

Yaratılmışlar arasındaki üstünlük meselesi kelim kaynaklarının genelinde ele alınan bir konudur. Sâlimî'nin bu meselede prensip edindiği hususiyet, genelde risaletin seçkin üstünlüğü, özelde ise takvadır. Bu yüzden de onun, konuyu genel ve özel bağlamda değerlendirdiği tespit edilmiştir. Bu anlayışının temelinde Ebû Hanîfe'nin melekler ve peygamberlere yaklaşımının yattığı söylenebilir. Zira onun da üstünlük hususunda risalet ve takvayı<sup>148</sup> ön planda tuttuğu bilinmektedir. Buna göre yaratılmışlar içerisinde en aşağıda olan şeytandır. Şeytanın dışındakilere gelince; genel anlamda insan cinsi, cin cinsinden üstündür. Çünkü insanlardan peygamber gelmesine karşın cinlerden peygamber gelmemiştir. Bu da insan cinsini üstün yapar. Fakat özel anlarda itaatkâr cin, asi insandan üstündür. Zira özel bağlamda takva ondadır. Aynı ölçü çerçevesinde insanların velileri inananlardan, nebiler velilerden, resuller nebilerden, ülü'l-azm peygamberler de resullerden daha üstündür.<sup>149</sup>

Melekler ile insanlar arasındaki üstünlük meselesinde mezhepler arasında bir ittifaktan söz edilemez. Zira Sâlimî'nin beyanına Mutezile'ye göre melekler, resul ve nebilerden üstündür.<sup>150</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'ari'ye göre insan peygamberler, melek peygamberlerden, insanlar da meleklerden daha üstündür. Muhammed b. Hasan'ın eserlerinde geçen ibarelerin tertibinden onun *el-Asl*'inde<sup>151</sup> Ebû Hanîfe'ye istinaden melekleri, *el-Camiü's-Sağîr*'inde<sup>152</sup> de son kanaati olarak müminleri üstün gördüğü

<sup>148</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 21.

<sup>149</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 67.

<sup>150</sup> Gereçleri hakkında ve daha geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, Ali b. Ahmed (ö. 456), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, nşr. Mektebetü'l-Hanci, Kahire trs., V, 14-18; Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn*, 311-322; Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Şerhu'l-Camiü's-Sağîr*, Millet Genel Kütüphanesi, Fezullah Efendi Koleksiyonu, no: 753, vr. 26b; Ebû'l-Usr Pezdevî, ilgili varakta Mutezile'nin melekleri üstün görmesinin nedeni hakkında onların büyük günah işleyenlere yaklaşımlarından kaynaklandığına temas etmektedir. Buna göre meleklerin üstünlüğü, büyük günah işleyenlerin imandan çıkması neticesinde insanlardan mümin olarak kalanların azlığından kaynaklanmaktadır.

<sup>151</sup> Şeybânî, *el-Asl*, I, 12.

<sup>152</sup> Şeybânî, *el-Camiü's-Sağîr* (*en-Nafü'l-Kebîr* Şerhiyle birlikte), Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1406, 105.

yorumu yapılmaktadır.<sup>153</sup> Muhammed b. Hasan adına yapılan değerlendirmeyi tahlil eden Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (ö. 483) *el-Mebstut*'unda bu yorumu isabetli bulmamaktadır. Çünkü ibarelerde peşpeşe sıralanan “hafaza-erkek-kadın” ile “erkek-kadın-hafaza” arasında herhangi bir derece gözetilmez. Zira bunları birbirine bağlayan edat vavdır. Vav edatı bir arada olduklarını ifade etmekten başka, sıralananlar arasında üstünlük bağlamında özel bir tertip ifade etmez.<sup>154</sup> Şeybânî'nin *el-Camii*'ni şerh eden Pezdevî (ö. 482), Serahsî'nin izahını alıntıladıktan sonra öncelikle Şeybânî'nin *el-Camii's-Sağır* eserini *el-Asl* adlı eserinden sonra yazdığını belirtmekte, vav edatı tertibi ifade etmese de sıralananlar içerisinde başta gelmesinin diğerlerine nazaran öncelik hak edeceği uyarınca, insanların meleklere üstünlüğünü tercih ettiğine değinmektedir.<sup>155</sup>

İleri sürülen yorumlar bir yana, Şeybânî'nin iki farklı sıralama yapmasındaki kastı, aralarında üstünlük anlamı çıkarmaya yönelik algıları ortadan kaldırma da olabilir. Çünkü her iki ifadede de sıralama aynı olsa idi, birini diğerine tercih ettiği anlaşılabilirdi. Esasında bu anlaşılmayı önlemek amacıyla farklı bir tertipte sıralamış olması da muhtemeldir. Lakin burada daha köklü bir problem vardır ki o da takipçilerinin metne aşırı anlamlar yükleme çabasıdır. Başka bir ifadeyle, kanaatimizce, burada melek ve insan arasında üstünlüğe götürecek hiçbir veri yoktur. Zira konu selam verirken yapılan niyetin içeriğidir. İçerikte dile getirilen kelime de melek değil, hafazadır. Yani genel melek-insan ayırımından ziyade, selam verirken insanın sağında ve solunda bulunan görevli melekler ve cemaati oluşturan insanlardır. Dolayısıyla Şeybânî'nin iki farklı eserde iki farklı sıralama yapması, birini diğerine tercihten ziyade, tercihsizliğin nişanesidir. Anlaşılan metin bağlamından koparılmış ve metne gereğinden fazla anlamlar yüklenmiştir. Nihayetinde Sâlimî'nin de Şeybânî adına genel bir üstünlük tercihinde bulunmadan uzak durduğu görülür. Bu noktada tutumu Serahsî'nin yaklaşımına benzemektedir.

Sâlimî, üstünlük meselesinde “melekler insanlardan ya da insanlar meleklerden üstündür” şeklinde genelleme yaparak kesin bir yargıda bulunmayı doğru bir bakış açısı olarak görmemektedir. Çünkü “Allah meleklerden ve insanlardan resuller seçer”<sup>156</sup> ayeti

<sup>153</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 67.

<sup>154</sup> Serahsî, *el-Mebstut*, I, 30.

<sup>155</sup> Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Şerhu'l-Camii's-Sağır*, vr. 26b; Ayrıca bkz. Leknevî, Abdülhay (ö. 1304), *el-Camii's-Sağır ve Şerhuhû en-Nafü'l-Kebîr limen Yutaliu'l-Camia's-Sağır*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1406, 104-195.

<sup>156</sup> Hac 22/75



meleklerden de insanlardan da resuller bulunduğunu haber vermektedir. Genel bir üstünlük tanımlamasında her iki taraftan resul olmayanın, resul olana tercihi gerekir ki bu da caiz değildir.<sup>157</sup> Sâlimî bu açıklamasıyla genelleme yapan Mutezile'ye cevap vermektedir. Böylece müellifin genel ve özel ayırımına gitmesinin nedeni de anlaşılmış olur. Ona göre doğrusu, insan elçilerin melek elçilerden; meleklerin de insandan üstün olmasıdır.<sup>158</sup> Dolayısıyla Sâlimî'ye göre Mutezile'nin benimsediği şekliyle müminlerin genelini meleklerin genelinden üstün görmek doğru olmadığı gibi, Eş'arî'nin yaptığı şekliyle insanları meleklerden üstün görmek de doğru olmaz. Çünkü müminin fazileti imanı sebebiyledir. İman ise meleklerde bütün vasıflarıyla bulunmaktadır. Ayrıca meleğin taatı müminin taatından daha çoktur. Kaldı ki müminin fık ve fücür ve fuşiyat işlemesi sonucunda azap, hesap, sual ve cehenneme girmesi beklenirken, imtihana muhatap olmadıklarından dolayı melekler bu tür niteliklerden korunmuştur. Bütün bu tehlikeler göz önünde bulundurulduğunda müminin melekten daha üstün görülmesi doğru bir yaklaşım olmaz.<sup>159</sup>

Son tahlilde Ehl-i Sünnet arasındaki ayrışmanın, peygamber olmayan insanlarla melekler arasında da olduğu gözlemlenmektedir. İnsanların meleklerden üstünlüğünü öne sürenler, bu görüşlerini ispatlama adına Ebû Zer el-Ğıfarî rivayetini örnek gösterirler. Rivayete göre Hz. Peygamber “*Dünyada Allah'a öyle yakın insanlar vardır ki onlar meleklerden daha hayırlıdır. Ebû Zer el-Ğıfari bunlardandır.*” buyurmaktadır. Onlara göre rivayet, peygamber olmayan bir insanın, genel olarak meleklerden daha üstün olduğuna delalet etmektedir. Fakat Sâlimî, ileri sürülen bu delile rivayetin sıhhati ve insanın mahiyeti açısından itiraz eder. Bu minvalde Sâlimî âhad tarikiyle varit olması nedeniyle bunu hüccet olarak kullanmanın sahih olmayacağını belirtir. İkinci olarak rivayet delil olarak kullanılsa bile, ona göre şahısların üstünlüğü dönemsel, ebedî olamaz.

<sup>157</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 68. Mukarrabîn melekleri olarak tavsif edilen meleklerin insanlardan üstün olduğu ileri sürülmüştür. Daha geniş bilgi için bkz. Alper, Hülya, “Mukarrabîn”, *DİA*, XXXI, ss. 128-129, İstanbul 2006.

<sup>158</sup> Semerkandî'nin, peygamberlerin bedenden kaynaklanan bir takım engellere rağmen, böyle bir engelle karşılaşmayan melekler gibi üstün niteliklere sahip olmasından dolayı peygamberlerin üstün olmasını benimsemesi de nahif bir bakış açısidir. Bkz. Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Riyad ts., 436.

<sup>159</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 68.

Sâlimî'nin açıklama mahiyetinde kullandığı materyallerden dönemle kastının dünya, üstünlüğün taraflarından biri olarak öne sürdüğü meleklerin ya da hadiste kastedilen meleklerin de Harut ve Marut olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ona göre Ebû Zer iman edip taati ve zühdü sebebiyle Allah'a yakın olarak dünyada Hârût ve Mârût'tan<sup>160</sup> daha üstün yaşasa da ahirette hesaba çekilmeyeceği anlamına gelmez. Hâlbuki Hârût ve Mârût dünyada sıkıntı çekseler de ahirette suale çekilmeyeceklerdir. Dolayısıyla Ebû Zer, ebedi anlamda Harut ve Marut'tan ve diğer meleklerden daha üstün sayılmaz. Kaldı ki Ebû Zer, İslâm'dan önce kâfir olduğuna göre Müslüman olduktan sonra tekrar küfre dönmesine mani bir durum yoktur. Dolayısıyla İslâm'a girmesi onun sürekli olacağı manasına gelmez ve ölüm anında iman kaybından emin kılmaz. Hal böyle iken Ebû Zer'in akıbetinde isyan ve küfürden masum olduğu inancına kapılmak ve buna dayanarak onun küfür ve isyandan masum olan meleklerden üstün olduğuna hükmetmek caiz olmaz.<sup>161</sup>

Meleklerin peygamber olmayan insanlardan üstünlüğüne dair daha epistemik bir yaklaşım ortaya koyan Sâlimî'ye göre, melekler nübüvvet makamındadır. Çünkü onlara Allah tarafından peygamberlere benzer bir şekilde, gizli vahiy denebilecek haber ve ilham gelmektedir. Oysa peygamber olmayan insanlara Allah tarafından bu tür olgular gelmez. Buradan da meleklerin Allah'ın has kulları, habercileri ve elçileri olduğu sonucu çıkar.<sup>162</sup> Nitekim benzer bir yaklaşımın Ebû Hanîfe'de de bulunduğu görülmektedir. O, *el-Âlim ve'l-Müteallim* kitabında<sup>163</sup> meleklerin insanlara üstünlüğünün bir takım hasletlerden kaynaklandığını belirtmekte, bunlardan birisinin de meleklerin nübüvvet ve risalet makamlarında sayılmaları olduğunu dile getirmektedir.

İnsanların üstünlüğünü öne sürenlerin ileri sürdükleri delillerden biri de cennetle müjdelenen kimselerin durumudur. Hz. Peygamber'in cennetlik olmalarına dair bilgiler vermesi, nihai akıbet anlamında onları melekler gibi imanın zevalinden emin kılar. Fakat Sâlimî, olaya farklı bir bakış açısı getirir. Cennetle müjdelenenlerin imanının emniyette olması, kendi şerefleri ve faziletlerinden değil, Hz. Peygamber'in haber vermesinden kaynaklanmaktadır. Onlar akıbetten emniyette olsalar da başlangıçta küfür sadır

<sup>160</sup> Rivayetlere göre işledikleri hatadan dolayı hatalarının karşılığı olarak Hârût ve Mârût dünyada azap görmeyi tercih etmişlerdir. Demirci, Kürşat, "Hârût ve Mârût", *DİA*, XVI, ss. 262-264, İstanbul 1997.

<sup>161</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 68-69.

<sup>162</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 69.

<sup>163</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 20.

olmuştur. Kendilerinden kaynaklanan bir durum olsaydı, başlangıçta da küfre düşmezlerdi. Bu durumda emniyetleri küfür ve isyandan arınmış olmalarından değil, bizzat peygamberin haber vermesindedir. Buna rağmen onlar “İçinizde o cehenneme uğramayacak hiçbir kimse yoktur”<sup>164</sup> ayeti uyarınca, azap görmeseler bile cehenneme uğrayacaklardır. Daha önce de belirtildiği üzere peygamberler ve melekler cehenneme girmeyeceklerdir.<sup>165</sup> Bu da meleklerin insanlardan daha üstün olduğunu ortaya koyar.

Melek cinsi, hem ontolojik hem de değer düzleminde insan cinsinden farklıdır. Çünkü ontolojik olarak melekler nurdan, insanlar ise topraktan yaratılmışlardır. Değer düzleminde insanlar günah işlemeye yatkın yaratılmışken, melekler günah işlemekten masumdur. Bunlar melek cinsini insanlardan üstün görmeye götüren nitelikler olarak görülebilir. Fakat daha çok Sufi gelenekte dillendirilen, insandaki nefsin varlığı üzerinden farklı bir okuma biçimi de görülmektedir. Buna göre insanda onu günah işlemeye teşvik eden nefis bulunmaktadır. İnsan meleklerde bulunmayan bu varlık ile mücadele ederek yüksek mevkiler elde eder. Bu durumda nefsiyle mücadele eden itaatkâr bir mümin, böyle bir mücadele sıkıntısı olmadan itaat eden melekten daha üstün olmalıdır.<sup>166</sup> Söz konusu bakış açısının da kendi içerisinde bir bütünlük oluşturduğu söylenebilir. Ne var ki bütün bunların yanında insanın melekler dâhil tam varlık türlerine üstünlüğünü ortaya koyma adına, Allah’ın öğreticiliğini yaptığı ilk insan Âdem peygamberin ve meleklerin sınıdığı Kur’ân’da geçen isimleri sayma hadisesi göz ardı edilmemelidir.<sup>167</sup>

#### 1.1.1.1.10. Husün ve Kubhun Bilinmesinde Aklın Rolü

Aklın ontolojik, epistemolojik ve teolojik yansımalarının tartışıldığı bir platformda iyi kötü problemlerine temas edilmeden geçilmeyeceği aşîkârdır. Çünkü iyi ve kötüyü belirleyen aktörün neliği meselesi, kelamcılarının temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. Nitekim Sâlimî de problemi “aklın iyi görmesi babı” başlığı altında işlemekte, başka bir açıdan da akla yönelik pozitif eğilimini ortaya koymaktadır. Bu

<sup>164</sup> Meryem 19/71.

“وان منكم الا واردها”

<sup>165</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 69-70.

<sup>166</sup> Bkz. Semerkandî, *es-Sahâifü 'l-Îlâhiyye*, 436.

<sup>167</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Âdem'den Öncesine Dönüş*, Otto Yay., Ankara 2017, 123; *Sosyal Teoloji İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Otto Yay., Ankara 2018, 59.

anlamda kelamcılar içerisinde iyi ve kötüyü belirlemede sadece akıllı veya sadece vahyi tam yetkin kılanların yanında, ikisinin etkileşimini kabul eden ekoller de vardır. Bu konunun taraflarını Mutezile, Eş'arîler ve Hanefî-Mâtürîdîler oluşturmaktadır.

Mutezile, iyi ve kötüye hükmeden etkenin akıl olduğunu iddia ederken,<sup>168</sup> Eş'arîler vahyin, Hanefî-Maturidiler de aklın yeterli olduğu alanlarda aklın, yeterli olmadığı alanlarda da vahyin hükmettiği şeklinde eklektik bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Sâlimî'ye göre bu mesele daha detaylı bir şekilde ele alınmalı ve ona göre hükmedilmelidir. Zira varlıkların iyi ya da kötüyle nitelenmelerinde, kendileri ve hariçtekilerden kaynaklı olmak şeklinde bir döngüsü vardır. Bu yüzden aklen ya da şer'an bilinmeleri de bu yaklaşımlar gözetilerek ele alınmalıdır. Bu anlamda bir şeyin niteliğini ortaya koymada mantıksal düzlemde ortaya dört durum çıkar. Bunlar, liaynihi iyi olan, liaynihi kötü olan, ligayrihi iyi olan, ligayrihi kötü olanıdır.

Kendinde bulunan bir güzellikten dolayı iyi olan (liaynihi iyi olan): Allah'a iman, ibadetler ve nimete şükür etmek vs.

Kendinde bulunan bir çirkinlikten dolayı kötü olan (liaynihi kötü olan): Allah'a şirk koşmak, zina ve hırsızlık yapmak vs.

Başkasında sağladığı yararlarından dolayı iyi olan (ligayrihi iyi olan): Konaklama yerleri, mescitler inşa etmek ve insanlara sıkıntı veren şeyleri yoldan kaldırmak vs.

Başkasının haklarına zarar vermekten dolayı kötü olan (ligayrihi kötü olan): Bayram günlerinde oruç tutmak, Cuma namazı saatinde alışveriş yapmak vs.<sup>169</sup>

Sâlimî'ye göre, ligayrihi iyi ve kötüyü vahiy belirler, bunda aklın herhangi bir etkisi söz konusu değildir.<sup>170</sup> Liaynihi iyi ve kötü olan fiillerin iyiliği ve kötülüğü, kendi zatlarındandır ve vahiy de bunu destekler. Benzer söylemler Ebû Hanîfe'de de görülmektedir. Misal üzerinde ele alınırsa zulüm liaynihi kötüdür. Bunun için akıl yürütmeye gerek yoktur. Dolayısıyla onun iyi ya da kötü olduğuna akıl ile hükmetmeye gerek kalmaz. O zaten onda bulunmaktadır. Ancak zulmün yapısında var olan iyiliği ya da kötülüğü hem akıl hem de vahiy yoluyla keşfedebiliriz. Başka bir ifadeyle iyilik de kötülük de eşyanın kendisinde mevcuttur. Bu insan tarafından şeriatın delaletiyle bilindiği

<sup>168</sup> Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 6a; Şerif Murtaza (ö.486), *Resailü's-Şerif el-Murtaza*, nşr. Daru'l-Kur'âni'l-Kerim, Kum 1405, 177; Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn (ö. 478), *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdullah Cevlem-Beşir Ahmed, Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1996, II, 460.

<sup>169</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 70.

<sup>170</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 70.

gibi aklın delaletiyle de bilinir. Hatta şeriat gelmemiş olsa da adalet ve iman haddi zatında iyi, zulüm ve küfrün ise haddi zatında kötü olduğu akılla bilinecektir.<sup>171</sup>

Sâlimî, varlıkların iyiliğini ve kötülüğünü bilme hususunda akıl ve vahyin uzlaşması içerisinde olduğuna<sup>172</sup> dikkat çekmekte ve bunu da örnekler üzerinden açıklamaktadır. Mesela imanını açıklamak, takdir edilen bir durumken; gizlemek, yerilen bir durumdur. Buna rağmen akıl, tehdit altında iken kendini korumak adına imanını gizlemeyi de doğru bulur. Benzer şekilde vahiy de aklın doğru bulunduğu bu yaklaşımı desteklemiş ve “*Firavun ailesinden imanını gizlemekte olan mümin bir adam dedi ki...*”<sup>173</sup> ayeti deliliyle imanını gizleyen adamı mümin saymıştır. Dolayısıyla aklın doğru bulunduğu bir olguyu şeriat da doğru bulmuştur. Burada olduğu gibi, tehlike altında imanını gizleme detayı aklın delaletiyle bilindiği gibi, bazen de vahyin delaletiyle bilinir. Bu anlamda söz konusu kişinin tehlike altındayken imanını ifşa etmesi de caizdir ve vahiy bunu güzel bulur. Çünkü ikrah altında iken imanını ifşa etmenin çok büyük mükâfatları vardır ki bu da ancak vahiy yoluyla bilinir. Akıl da vahyin izahından sonra bu güzelliği onaylar. Sonuç itibarıyla tehlike altında imanını gizlemenin faydası, aklen anlaşılabilirliği gibi bazen de aklın ilk etapta hükmedemese de zıttı olan ifşa etmenin de şeriat tarafından bir faydası olduğu ifade edilir. Şeriatın izahından sonra akıl da bu yararı onaylar. Böylece hüsün ve kubhun anlaşılmasında akıl ve vahyin kolektif olmasının semeresi ortaya çıkmış olur. Zira sadece aklın ya da sadece vahyin aktör olduğu durumlarda ikna olunmayan durumların olması kaçınılmazdır. Sâlimî'nin bununla hem iyi ve kötünün sadece şeriat tarafından belirleneceğini söyleyen Eş'ari'ye hem de sadece akıl ile bilineceğini iddia eden Mutezile'ye cevap verdiği anlaşılmaktadır.<sup>174</sup>

Akıl ve vahyin kolektifliğine değinen Sâlimî, benzer bir örnek üzerinden onların birbiriyle çelişmediğini de ortaya koymaya çalışır. Buna göre haksız yere bir insanı

<sup>171</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 71; benzer bir yaklaşım için bkz. Üsmendî, Alâüddîn es-Semerkindî (ö. 552), *Bezli'n-Nazar fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Mektebetü Dari't-Türas, Kahire 1992, 677-678.

<sup>172</sup> Hem İslâm, hem de Hıristiyan ilim çevrelerinde Yunan düşüncesinin hâkimiyeti akli; bir dine mensup olma düşüncesi de vahiy vazgeçilmez kaynaklar olarak öne çıkarmıştır. Her ikisi de Tanrı'dan geldiği için akıl ve vahiy arasında doğal bir uzlaşma olduğu varsayılmıştır. Bkz. Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih Teolojide Yöntem Sorunu*, Otto Yay., Ankara 2017, 20.

<sup>173</sup> Mü'min 40/28.

قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه

<sup>174</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 71.

öldürmek liaynihi kötüdür. Bir insanı yaşatmak da liaynihi iyidir. Bu aklen bilinebilir bir durumdur. Tehdit yoluyla adam öldürmeye zorlanma konusunda, evla olan öldürmemektir. Hatta tehdit edilen kişi bu yolla öldürülse ecir alır. Fakat kendini korumak amacıyla öldürmek zorunda kalsa, kısas ve diyet icap etmez, yani şer‘an sorumlu olmaz. Çünkü insanın öldürmeye mecbur olduğu bir ortamda kendisini yaşatması, başkasını yaşatmasından daha önceliklidir. Örnek tahlil edildiğinde bazı olayların bir açıdan iyi diğer açıdan kötü olma yönünün bulunduğu görülmektedir. Zira öldürmenin kötülüğü ile kendi can güvenliğini sağlamanın iyiliği bir aradadır. Bu yüzden aklen bilinen bu durum, şer‘an da gözetilerek mükellefe olanaklar sunulmuştur. Bu da vahyin realiteyle uyumunun ve akılla çelişmemesinin bariz örneklerinden birisi olarak yorumlanabilir.<sup>175</sup>

Sâlimî, liaynihi iyi ve kötü olan her şeyin şeriat tarafından da öylece kabul edildiğini belirtir. Aynı zamanda o, vahyin iyi olanı kötü, kötü olanı da iyi bulduğu hiçbir örneğe rastlamadığını söyler. Akabinde de şeriatın dinamizminden kaynaklanan şartlara göre değerlendirme kabiliyetini dile getiren istisnai durumlara temas eder. Başka bir ifadeyle bazen şeriat daha büyük bir kötülük ve tehlikeye düşmekten koruma maksadıyla daha hafif bir kötülüğü iyi bulabilir. Örneğin ölüm korkusundan kaçıp güvenli bir yere sığınan birinin yeri sorulduğunda, onun hakkında yalan söylemek caizdir. Aklen yalan söylemek kötü ise de onun ölümüne sebep olmak çok daha kötüdür. Aynı şekilde Allah’ı inkâr etmek aklen en büyük kötülüktür. Ancak ölüm tehdidiyle küfre zorlanan bir insanın kendini koruma amacıyla bunu kabullenmesi şeriat tarafından mubah görülmüş ve küfür sayılmamıştır.<sup>176</sup>

Yukarıda verilen örnekler iyi ve kötünün sadece aklen bilinebileceğini söyleyen Mutezile’nin ve sadece vahiyle bilineceğini belirten Eş‘arîler’in görüşlerine reddiye sadededir. Zira akıl tereddütsüz yalanı ve küfrü kötü bulurken, şeriat yukarıda zikredilen gerekçelerden dolayı bazı durumlarda iyi ve yerinde bulmaktadır. Öyleyse Sâlimî’nin bu açıklamalarından iyi ve kötünün bilinmesinin sadece vahiy ya da sadece akıl yoluyla olacağı söyleminin yanlışlığı ortaya çıkar. Bunun üzerinden akıl ve vahyin

<sup>175</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 71; bkz. Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih Teolojide Yöntem Sorunu*, 20; Önal, Recep, “İslâm Kelamı’nda Nübüvvet’in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi/Journal of the Human and Social Science Researches*, 2/2, ss. 151-178, 160, 2013.

<sup>176</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 72.

her ikisinin kolektif olduğu sonucuna gidilir. Bunun Hanefî-Mâtürîdî anlayışın<sup>177</sup> yaklaşımı olduğu dikkate alınır, Sâlimî'nin de aynı mefkûreyi paylaştığı söylenebilir.

### 1.1.1.2. Duyular

Arapça'da "hâsse" ya da çoğuluyla "havass" şeklinde ifade edilen duyu ve duyular, Kelam epistemolojisinde bilgi kaynaklarından birisi olarak öne çıkmaktadır. Duyular ile yakından ilgili olan kavramlardan birisi duyular aracılığıyla elde edilen olgu yani "his", diğeri de duyuların nesnesi olan varlıklar yani "mahsüs"dür.

Salimî'ye göre algılama ve kavrama anlamına olan hissin fonksiyonu, nesnelere algılamak ve her yönüyle kuşatmaktan ibarettir. Duyular, aklın nesneyi bilmesini sağlayan araçlardır. İşitme, görme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere beş duyu organı ve her birinin diğeriyle elde edilemeyen kendine has duyuları vardır.<sup>178</sup>

Duyum ile bilmek, biri diğere muhtaç ayrı şeylerdir. Duyum, doğrudan bilgi değildir; o ancak akletmenin aracı konumundadır. Çünkü azalarda duyum olsa da akletme yoktur. Duyu organları bulunan kimsenin, akıl yürütme yeteneğini kaybetmesinin imkânı, duyum ile akletmenin ayrı şeyler olduğunun kanıtıdır. Bu nedenle söz konusu kişi akli çıkarımlarda bulunamaz, mesela acıyı ve tatlıyı duyuşsal olarak hissetse de onun üzerinden epistemik sonuçlara, bilişe varamaz. Fakat diğere açıdan alet olması itibariyle bilginin oluşması için duyum da şarttır. Bilgi, duyular aracılığıyla elde edilen veriler sayesinde gerçekleşir. Şayet duyum gerçekleşmezse bilgi de gerçekleşmez.<sup>179</sup>

Sâlimî'nin ifadesince Ehl-i Sünnet'e göre his, arazdır ve aynı mahiyette iki anda bulunmaz, an be an bulunur. Sâlimî de aynı görüştedir. O hissin bedende tek oluşunu ve cevher oluşunu iddia eden filozofların görüşlerini isabetli görmez. Filozoflar tarafından öne sürülen hissin bedende tekliği ve cevher oluşu iddialarını isabetsiz bulur. Ona göre his cevher olamaz. Aksi halde bir mahalle ihtiyaç duymadan varlığını kendiliğinden devam ettirmesi gerekir ki bu görülmemiştir. Zira evrende sıcaklık, soğukluk, tatlılık, acılığı bilen ve kendisine his denilen canlı veya cansız herhangi bir cisim bulunmamaktadır. Cevher olmadığı gibi bütün vücutta tek bir duyum da olamaz. Her bir

<sup>177</sup> Bkz. Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni es-Semerkindî, *el-Mu'tekad li-'tikâdi Ehli'l-İslâm*, thk. İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yay., Ankara 2011, 42.

<sup>178</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 73.

<sup>179</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 73-74, 96.

uzvun duyumu kendinde bulunur. Rahatsızlık nedeniyle vücudun bazı organlarından ayrılmasına rağmen diğerlerinde hissin devam etmesi bunun kanıtıdır.<sup>180</sup>

Dış duyuların haricinde, insanda istem dışı düşünce (*hatre*), isteğe bağlı düşünce (*fikir*), olgulara dair düşünüp hakkında hayırlı ve doğru olanı tercih etme (*zamir*), nesnelere niteliklerine vakıf olma (*ilim*), ifade edilmek istenen manadan (*kelam*) oluşan iç duyular da vardır. Sâlimî'ye göre dış duyular gibi iç duyular da arazdır ve aynı mahiyette iki anda bulunmaz. Fakat ikisi arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Dış duyular ile sadece mevcut olana, iç duyular ile hem mevcut hem de madum olana ulaşılır. Hariçte varlığı olanlar his ile bilinirken, madum olanlar his ile değil, akıl ile bilinebilir. His ile bilinenle akıl ile bilinen arasındaki ayrım, mekâna nispetleri itibariyle kendilerine işaret edilebilme imkânı ile ortaya çıkar. Bu bağlamda his ile bilinenler hariçte bir yer işgal ederler; dolayısıyla onlara işaret edilebilir. Akıl ile bilinenler bir mekân edinmezler, dolayısıyla kendisine işaret edilmez. Nitekim bu gerçeğe dayanarak Allah'ın varlığının his ile değil, akıl ile bilineceği ifade edilmiştir.<sup>181</sup> Sâlimî'nin dış duyuların yanında Mâtürîdî'nin temas etmediği iç duyulara yer vermesi onun duyular anlayışına katkı olarak okunabilir.

### 1.1.1.3. Haber

Sâlimî'nin bilgi kaynaklarına bakışının onto-epistemik olduğundan bahsetmiştik. O bu bağlamda akıllı, duyuyu ve haberi, ontik varlığıyla beraber, bilgiye özellikle de yaratıcının bilgisine sebep olması itibariyle değerlendirmiştir. Bu meyanda yaratıcının ispatı babında akıl yürütme ve şahidin gaibe delaletiyle yaratıcının varlığına ulaşılabilmesine temas ettikten sonra, bu ispatın haber yoluyla da olacağına değinmiştir. Ayrıca ilgili yerde haberin bilgi değeri ve çeşitlerine de temas etmiştir.

Delile dayandığı ve şüphe barındırmadığı müddetçe haberin bilgi değeri olduğuna değinen Sâlimî, bu haber türlerinin mütevâtir ve resulün haberi olduğuna dikkat çeker. Ona göre mütevâtir haber, yalan üzere birleşmeleri düşünülme-yen insanlar tarafından bize ulaştırılan haberdir. Sâlimî'nin tanımın açıklamasında delile dayanma ve şüphe barındırmama kaydını koymasının altında, Mâtürîdî'nin peygamberlerden bize ulaşan

<sup>180</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 74; bkz. Cahız, *Kitabü'l-Hayavan*, IV, 441-442.

<sup>181</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 75; Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelamî Görüşleri", 18.



haberlerin bireysel olarak yanılma ve yalan söyleme ihtimali olan kişilerden gelmesi<sup>182</sup> gerçeğine işaret etmek yatabilir. Ona göre böyle bir haber tetkik edilmelidir. Bu tetkikler sonucunda delile dayandığı ve şüphe barındırmadığı ispatlanırsa bilgi değeri olur. Nitekim Kur'ân'ın bize ulaşmasında olduğu gibi, anılan niteliklere sahip olan mütevâtir haber yakînî bilgi ifade eder. Bu haberi duyan kimsenin tavrı, bizzat peygamberden duyduğu bir söz gibi telakki etmek olmalıdır.<sup>183</sup>

Sâlimî'ye göre resulün haberi de delile dayanıp şüphe barındırmadığı zaman haber-i mütevâtir gibidir. Eğer bu haber de mütevâtir yolla sabit olursa yakînî bilgi ifade eder.<sup>184</sup>

Sâlimî, diğer bir haber türü olan ahad haberden de bahsetmektedir. Benzeri bir haber mütavatir olarak değil de ahad yoluyla sabit olsa yanılma, hata, adalet, yalan ve kavrayış gibi açılardan ravilerde şüphe bulunması mümkündür. Bu haber her ne kadar peygamberin haberi olma itibariyle şek ve şüphe barındırmasa da ravilerdeki şüphe gerekçesiyle kesin ve yakînî bilgiyi gerektirmez.<sup>185</sup>

#### 1.1.1.4. İlham

Sâlimî, eserinde ilhama iki yerde temas etmektedir. Birincisi, meleklerin insanlardan üstünlüğünü ortaya koymak,<sup>186</sup> ikincisi de vahyi inkâr eden İlhamiyye grubunun delillerini çürütmek üzere ilhamı ele almıştır.<sup>187</sup>

Her iki yerde de Sâlimî, ilhamı gizli vahiy olarak tanımlamıştır. Fakat bu iki yerde ilhamı, iki farklı anlamda kullandığı görülmektedir. Birincisi, Allah'tan haber verme anlamına ki bu meleklerle ve insanlardan sadece peygamberlere muhsustur. İkincisi de Allah'ın insanı söz ya da fiille bir şeye delalet etmesi ve yönlendirmesidir ki bu anlamda ki ilham tefekkür ve akıl yürütmeye eş değerdir ve herkeste bulunabilir.<sup>188</sup>

<sup>182</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 8; *Kitabü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 48.

<sup>183</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 96.

<sup>184</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 96-97.

<sup>185</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 96-97; daha geniş bilgi için bkz. Cessas, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, III, 63, 75, 113, 121.

<sup>186</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 69.

<sup>187</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 151-152.

<sup>188</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 69, 151-152; Yavuz, *Ebü Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelami Görüşleri*, 18.

İlhamın vahiy sayılması, Mâtürîdî'nin vahyin çeşitleri bağlamında ele aldığı ilham ile benzerlik arz etmektedir. O da dâimilerden naklen, vahiy kavramının çeşitleri üzerine durmakta<sup>189</sup> ve bunlardan birisinin de ilham vahyi olduğunu belirtmektedir.<sup>190</sup> Dolayısıyla Sâlimî'nin ilhamı ele alışı, bilgi kaynağı olması yönünde değil, onun gerçekliği bağlamındadır. Yoksa ne konunun bağlamı, ne de Sâlimî'nin bilgi anlayışı, onun ilhama bilgi değeri verdiği sonucuna olanak vermemektedir.

### 1.1.2. Bilginin Çeşitleri

Ontolojik olarak bilgiyi, kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayıran Sâlimî, Allah'ın bilgisini kadîm, insanların bilgisini de hadîs olarak tanımlar. Ona göre hâdis bilgi de kendi içerisinde zarurî ve iktisabî bilgi olmak üzere ikiye ayrılır. Zarurî bilgi, duyuyla elde edilen bilgidir. Duyular yoluyla bir şeyin neliği, nasıllığı, niceliği, hayat sahibi olup olmadığı ve uzunluk-kısalığı, yakînî olarak bilinir. İstidlali bilgi ise akıl yürütmeyle, tefekkür ve nazarla elde edilen bilgidir.<sup>191</sup> Yeri geldikçe temas ettiğimiz üzere Sâlimî üzerinde Mâtürîdî'nin etkisi göze çarpmaktadır. Fakat hangi bilinçle ve niyetle yapıldığı sorgulanmaya açık olmakla beraber Mâtürîdî'nin değinmediği bilgi çeşitlerine temas etmesi, onun bilgi sistemine katkısı bağlamında değerlendirilebilir.<sup>192</sup>

Daha detaylı ele alırsak zorunlu bilgi, akıl yürütme ve delillendirmeye ihtiyaç olmadan insanda oluşan bilgidir. Duyular aracılığıyla elde edilen, mütevatir haber ve bedihî bilgiler, zorunlu bilgilerin kısımları olarak değerlendirilir. Kazanılmış bilgi de denilen istidlali bilgi türü ise akıl yürütmeyle elde edilen, öncüllerden hareketle ulaşılabilen bilgi türüdür. Bu bilgilerin zihinde oluşabilmesi bir takım vasıtalara bağlıdır.<sup>193</sup> İstidlali bilgi delillendirme yapılarak dolayısıyla tecrübe ile elde edilen bilgi türüdür. Örneğin biz daha önce ateş olduğu yerde aynı zamanda dumanın da olduğu bilgisini edinmişizdir. Zira bu ikisinin sebep-sonuç ilişkisiyle bağıntılı olarak birbirini

<sup>189</sup> Vahiy kavramının çeşitleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 532.

<sup>190</sup> Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Akıl Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", 16-17.

<sup>191</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 95.

<sup>192</sup> Kılavuz, "Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar", 248.

<sup>193</sup> Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, 190-191; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 100.

takip ettiği tecrübe edilen bir durumdur. Daha sonra, dumanı tek başına gördüğümüzde ateşin de onunla birlikte mevcut olması gerektiği sonucuna istidlâlî olarak varırız.<sup>194</sup>

İstidlâlî bilginin zarurî bilgi sayılabileceğine değinen Sâlimî, şüpheyi ortadan kaldıracak delili barındırdığı zaman, kesinlik ifade etmesi bakımından istidlâlî bilgi ile zarurî bilgi arasında bir fark kalmayacağını belirtir. Buna göre istidlâlî bilgi, yakînî bir yolla sabit olup şüphe barındırmadığı takdirde bilgi değeri açısından kesinlik, iman ve amel açısından da zorunluluk ifade eder. Örnekler üzerinden açıklamak gerekirse, âlemin bir yaratıcısı olduğu bilgisine doğanın işaretlerine (âyât) bakarak, peygamberliğin ve peygamberin haberinin (haber-i resul) doğruluğuna da mucizeden yola çıkarak istidlâlî bilgi ile ulaşılmıştır. Bunlar istidlâlî bilgi ile sabit olmasına rağmen, delillerinin kesinliğinden dolayı, zorunlu olarak kabulü ifade etmesi açısından zarurî bilgiden bir farkı yoktur. Zorunlu bilgi, nasıl iman ve amel yönünden kesinlik ifade ediyorsa, şüpheleri ortadan kaldıran istidlâlî bilgi de öyle kesinlik ifade eder.

Sâlimî, Allah'tan geldiği bilinen peygamber sözü (kutsi hadis) ile peygamber sözlerinin (hadis), şüphe barındırmadığı müddetçe istidlâlî bilgiyi icap ettiğini ifade etmektedir. Yani bütün bunlar delillerine bakıldıktan sonra şüpheyi barındırmadığı tespit edilirse, yakînî bilgiyi icap eder ve iman edip amel etmek zorunlu hale gelir.<sup>195</sup>

Sâlimî müçtehitlerin bir haberin sıhhati üzerine icma etmelerinin o haberin zorunlu bilgi ifade edeceğini sözlerine eklemektedir. Sıhhatinde icma olan haberlerin zarurî bilgi ifade etmesi, Sâlimî'ye özgü bir durum değildir. Bu, Ehl-i Sünnet'in genelinin tutumudur. Onların icma ile sabit olmuş haberlerin zarurî bilgi ifade etmesi hususundaki kanaatlerinin dayanağı Allah'ın “*Siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık*”<sup>196</sup> ayetidir. Başka bir ifadeyle, ayette peygamber insanlara insanlar da diğer insanlara şahit tutulmuştur. Peygamberlerin insanlar hakkındaki şehadeti hüccettir. Peygamberin insanlar hakkındaki şehadeti hüccet olduğu gibi şüphe ve zan barındırmadığı takdirde insanların şehadeti de hüccet niteliği taşır. Fakat icma ile sabit olmuş haberin zarurî bilgi ifade etmesi şarta bağlıdır. Bu bağlamda Sâlimî'ye göre icma ve içtihatları itibar edilecek kimseler, bilgide ve dinde

<sup>194</sup> Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, 191.

<sup>195</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 95.

<sup>196</sup> Bakara 2/143

rüşuh bulmuş kimselerdir. Günah ve küfrü gerektiren halleri bulunanların, icma ve içtihatlarına itibar edilmez.<sup>197</sup>

Mâtürîdî'nin de icma ile sabit olan haberlerin zaruri bilgi ifade etmesinin dayanağını “Allah’ın iradesini açıklamakla” izah ettiği görülür. O müctehidlerin tek tek her birinin hataya düşüp yanılması ihtimal dâhilinde bulunmakla birlikte, onların icma etmelerinin, ancak iradesini duyurma hikmetine bağlı olarak kendilerini buna muvaffak kılan Allah sayesinde mümkün olacağına değinir. Zira görüş beyan edecek her müctehidin, kendisine has telakkileri ve amaçladığı hedeflerin farklı olması gerçeğinin karşısında, Allah’ın lütfu olmadan beşeri görüşlerin ittifakı söz konusu değildir.<sup>198</sup> Sâlimî ile Mâtürîdî'nin icma ile sabit olmuş haberlerin hüküm ifade etmesi açısından çıkış noktaları farklı ise de ulaştıkları sonuç aynı gözükmektedir.

Sâlimî, istidlâlî bilgi şüpheyi ortadan kaldıracak şekilde sabit olduğu zaman zarurî bilgi ile arasında bir fark olmayışını akli yolla da ispat eder. Zarurî bilgiyi gerektiren duyu, bilginin kendisi değil, bilgiye ulaşmayı sağlayan bir araç konumundadır. İstidlali bilgiyi icap eden akıl yürütme de duyu gibi bilgiye ulaştırıcı bir araçtır. Ne var ki birisi doğrudan, diğeri ise önermeleri barındırması sebebiyle dolaylı araç sayılmaktadır. Bilgiye ulaşmak, ona götüren bir delilin delaletiyle mümkündür. Bu durumda delilin direk bilgiye ulaştırması ile bilgiye ulaştırılacak olan delilin akli önerme olması sebebiyle birden fazla aşamada olması arasında bir fark yoktur. Hatta haber-i mütevâtir ve resulün haberinde olduğu şekliyle bilgiye götüren aracın çok daha fazla olması dahi mümkündür. Ta ki, delil olarak kullanılan araçların delaletinde şüphe bulunmasın.<sup>199</sup> Bu söylemden anlaşıldığı üzere, delilin direk ya da dolaylı olması, bilginin değerini düşürmez. Önemli olan bilgiye götüren delillerin ve araçların, delalette kesinlik ifade etmesi, sübutunda da şüphe barındırmamasıdır.

Sâlimî'den sonra da icmanın bilgi değeri hususunda benzer görüşler ileri sürülmüştür. Mesela, Necmeddin en-Nesefî'nin (ö. 537) resulün haberinin zarurî bilgiyi icap ettiğini belirttiği yerde, eseri şerh eden Taftazânî (ö. 793) resulün haberine ek olarak

<sup>197</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 177; Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 258.

<sup>198</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 9; *Kitabü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 48; Semânî, *Kavatiü'l-Edille fi'l-Usûl*, II, 340.

<sup>199</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 96.

icma ehlinin haberinin de şüphe barındırmadığı takdirde zarurî bilgiyi ifade edeceğini belirtmektedir.<sup>200</sup>

## 1.2. Varlık

Ontolojik bir kavram ya da yüklem olarak ele alınan varlık, bütün var olanların ortak niteliğidir. Hiçbir kavram bundan daha açık ve kuşatıcı değildir. Bu yüzden bütün kavramlar, ona indirgenir, ona izafeyle kullanılır. Bu anlamda var olan, var olması itibarıyla bilginin objesi ve araştırma alanı durumundadır.<sup>201</sup>

Varlık kavramı, epistemolojinin ilgi alanına girdiği kadar teolojik yaklaşımların da konusudur. Çünkü teolojinin ele aldığı konular içerisinde, Tanrı'nın varlığı meselesi de bulunmaktadır. Bu nedenle her teolojik yaklaşımın benimsediği bir varlık anlayışı ve bu anlayışa uygun bir Tanrı modeli vardır. Pasif bir Tanrı varlığına inanan Deist yaklaşımda evreni yaratan ama ona müdahale etmeyen bir tanrı fikri söz konusu iken, aktif Tanrı varlığını savunan Teist tasavvurda ise yarattığı evrene müdahale eden, yarattıkları ile bir şekilde ilişki içerisinde olan, aktif bir tanrı telakkisi söz konusudur.<sup>202</sup> Her şeyi kapsayan içkin bir Tanrı anlayışı doğrultusunda evrenin ya da doğanın Tanrı ile aynı olduğunu savunan Panteist yaklaşımın yanında, teolojik olarak Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun, bilimsel olarak da evrenin nereden geldiğinin bilinemeyeceğini ileri süren Agnostik düşünceler de mevcuttur.<sup>203</sup>

<sup>200</sup> Neseî, Necmeddin (ö. 537), *Metnü'l-Akaid (Mecmûatü'l-Mütûn İçerisinde)*, Fazilet Neşriyat, İstanbul trs., 2; Taftazânî, Sa'eddin, *Şerhu'l-Akaid*, Fazilet Neşriyat, İstanbul trs., 39-40.

<sup>201</sup> Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1958, 106; Düzgün, Ş. Ali, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, 1; *Varlık ve Bilgi*, 23; "Varlık", *Sistemik Kelam*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2007, 73; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 71; Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, 25; Bozkurt, Mustafa, "Fahredden Râzî'nin Varlık Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, ss. 109-121, s. 109.

<sup>202</sup> Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, 118; *Varlık ve Bilgi*, 14; Deizm ve deist gruplar hakkında geniş bilgi için bkz. Düzgün, Şaban Ali, *Dini Anlama Kılavuzu*, Otto Yay., Ankara 2018, 37-42; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 71; Çetin, İsmail, "Tanrının değişmezliği Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*13/1, ss. 39-52, 46, 49, 2004.

<sup>203</sup> Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2002, 180-187; Düzgün, Şaban Ali, "Varlık", *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2013, 205-207; "Allah'a İman", *İslâm İnanç Esasları*,

Teolojideki farklı Tanrı tasavvurları, İslâm düşüncesinde de kendisini göstermektedir. Başka bir ifadeyle İslâm filozoflarının Tanrı ve varlık anlayışı ile kelamcılarının anlayışı birbirinden farklıdır. İslâm filozofları varlık alanını Ay-altı âlem ve Ay-üstü âlem olarak ikiye ayırırlar. Ay-üstü âlemde ezelî varlıklar varken Ay-altı âlemde sonlu varlıklar bulunmaktadır. Tanrı, her şeyin hem Ay-üstü hem de Ay-altı âlemdeki varlıkların hakikî nedenidir; dolayısıyla Tanrı ezelî olduğu gibi nedeni olduğu varlık da ezelîdir.<sup>204</sup> Kelamcılarda ise Allah dışındaki her şey olarak tanımlanan âlem hâdistir ve ezelî olan tek varlık Allah'tır. Allah ve dışındakiler yaklaşımı, Kelam varlık anlayışının en önemli özelliklerinden biri olan “düalist” karakterinin yansımasıdır. Kelamcılar, Tanrı dışındakilerin hâdisliği üzerinden, Allah'ın ezelî varlığına ulaşmışlardır.<sup>205</sup>

Sâlimî'nin varlık anlayışı, diğer kelamcılarda görüldüğü gibi varlığın hudüsü üzerinden Allah'ın varlığına ulaşma metodu üzerine kurulmuştur. O, varlığı, var edenin varlığına delil olması açısından ele alır. Allah dışındaki bütün varlıkların, varlıklarının öncesinde yokluk bulunmaktadır. Bir şeyin yokluktan varlığa çıkması, sadece yokluktan varlığa çıkmaktan ibaret değildir. O, aynı zamanda söz konusu şeyin bir başkası sayesinde varlığa çıkması anlamına gelir. Onların yokluk sıfatını barındırması, bu sıfatı barındırmayacak birinin varlığını zorunlu kılar. Zira bu kadar yokluk sıfatı bulunanların varlığı, kendileri gibi hâdis olmayan bir varlığa muhtaçtır. Sâlimî'ye göre var olanların konuya merkez teşkil etmesinin nedeni, varlıklarının hudüsünün Allah'ın varlığının kıdemine delil olmasıdır.<sup>206</sup> Gazalî'nin “biz âleme âlem, cisim, gök ve yer olarak

---

edt. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara 2013, 66-70; Dorman, Emre, *Modern Bilim: “Tanrı Var”*, İstanbul Yay., İstanbul 2011, 14-20.

<sup>204</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 44-45; Acar, Rahim, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sina'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13, ss. 1-23, 8, 2005; Karagülle, Ulaş, *İbn Rüşd'e Göre Tanrı'nın Bilgisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2010, 100.

<sup>205</sup> Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 71; Karadaş, Cafer, “Eş'arî Kelam Okulu”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara 2013, 123; Bulğen, Mehmet, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, TDVY, Ankara 2018, 156.

<sup>206</sup> Bkz. Neseî, *Tabsıra*, I, 97; Taftazani, Sa'eddin, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi*, (Şerhu'l-Akaid), haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991, 121; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, 279; Düzgün, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, 68; *Allah, Tabiat ve Tarih*, 127, 128; Uluç, Tahir, *İmam Mâtürîdî'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yay., İstanbul 2017, 82.

bakmıyoruz, bilakis onu Allah'ın yarattığı bir varlık olarak değerlendiriyoruz"<sup>207</sup> şeklindeki ifadesinde de belirtildiği üzere, Sâlimî'nin âlemle ilgisinin kozmoloji yapmak değil, âlemi Allah'ın varlığına ulaşmada bir vasıta kılmak olduğunu görüyoruz.

İbn Haldun'un (ö. 808) da filozoflarla kelamcılar arasındaki ayrımı ortaya koyarken belirttiği gibi, kelamcıların gayeleri mevcudat ve bunların özelliklerinden hareketle Allah'ın varlığını ispatlamaktır.<sup>208</sup> Yoksa teori geliştirmek veya var olan teoriyi işleyerek farklı bir form kazandırmak değildir. Ulaştıkları verilerle, dinî düşüncüyü pekiştirmek ve akli bir izaha kavuşturmadır. Başka bir deyişle onların temel kaygıları, âlemin yaratılmışlığı üzerinden Allah'ın yaratıcılığını ispatlamadır.<sup>209</sup>

Kitabın *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd* adından anlaşılacağı üzere, Sâlimî'nin epistemolojisinin merkezinde Tanrı'nın varlığı ve birliğinin ispatı yatmaktadır. Bu yüzden o, varlıkları ele aldığı konunun başlığını "mahsüs ve malum"<sup>210</sup> yani duyuya ve bilgiye konu olan varlıklar olarak seçmiştir. Zira bu başlık altında akıl bahsinde yaptığı gibi duyuların tanımı, mahiyeti, çeşitleri üzerinde durduktan sonra, bunların üzerinden duyu ve bilginin nesnesi olan varlıkların yapısı/tabiat, gök cisimleri, ruh ve hareketin hudûsüne gitmektedir. Bunlardan gök cisimleri ve hareket duyusunun; ruh ve tab' ise bilginin alanına girmektedir. Bunların peşinde âlemi oluşturan fertlerin hudûsünü ortaya koyduktan sonra nihai amaç ise onun bütünü ifade eden âlemin hudûsünü ispatlamaktır.

<sup>207</sup> Gazalî, Ebû Hâmid (ö. 505), *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, 11; Ayrıca bkz. Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 178-179.

<sup>208</sup> İbn Haldun (ö. 808), *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014, 831.

<sup>209</sup> Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 76.

<sup>210</sup> Nüshaların genelinde bab başlığı "*el-Mahsüs ve'l-malûm/duyu ve bilgiye konu olan varlıklar*" şeklinde geçmektedir. Bunun yanısıra başlık bir nüshada "*el-Mahsüs fi'l-malûm/bilinenlerden duyuyula ulaşılanlar*" (Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fi Beyani't-Tevhîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 524) ve diğer bir nüshada da "*el-Mahsüs fi'l-Âlem/âlemde duyuyula ulaşılanlar*" (Sâlimî, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fi't-Tevhîd*, Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 609, vr. 9b) şeklinde de geçmektedir. Kanaatimize göre doğru olan mahsüs ve malûm başlığıdır. Zira burada bazı filozoflar tarafından kadim olduğu ileri sürülen varlıkların hudûsü ve onlar üzerinden de Allah'ın kâdemi ispat edilmektedir. Bu varlıklardan gök cisimleri ve hareket duyusunun alanına girse de tab', ruh ve Allah duyusunun alanına girmez, sadece bilginin alanına girer. Dolayısıyla ünitenin ruh, tab' ve Allah'ın varlığını kapsamayı için mahsüs ve malûm ismini taşıması gerekir. Sadece mahsüs ile sınırlandırılırsa duyusunun alanına girmeyenlerin konu dışında kalması gerekir. Halbu ki duyu alanına girmeyenlerde bu üsüt başlık altında ele alınmıştır. Sâlimî, *et-Temhîd*, 73.

Sâlimî, varlık (vücut) kavramını kullanmaz, onun yerine duyuya ve bilgiye konu olanlar anlamında “mahsûs ve malum” kavramlarını tercih eder. Varlık kavramını değil, duyu ya da akıl aracılığıyla varlığa konu olanı ele alır. Varlık hakkında konuşulacaksa, sırf bir kavram olarak varlıktan değil, var olanlardan özellikle de evrenden işe başlanmalıdır. Çünkü varlığın kavramsal boyutunda temellendirilmemiş yaklaşımlar ve çelişik yöntemler benimsenmiştir. Zira somut gerçeklik ya da duyular gibi bilgi vasıtaları da dikkate alınmaksızın, sırf akıldan yola çıkarak temellendirilmeye çalışılan varlık anlayışı, Parmenides’in (m. ö. 470) varlık anlayışında olduğu gibi problematik sonuçlara yol açabilmektedir.<sup>211</sup> Bu yüzden Sâlimî de mütekaddimun kelamcıları gibi ontolojiden daha ziyade kozmoloji yapmış, evrendeki fiziksel değişim ve dönüşümler üzerinden Tanrı’ya ulaşmış ve böylelikle kadîm bir Tanrı ve hâdis bir evren olmak üzere ikili varlık anlayışını benimsemiştir.<sup>212</sup> Fakat var olanlara yaklaşımı epistemiktir. Çünkü varlığı incelerken duyuların yanında akli da temel almıştır. Başka bir ifadeyle var olanı, epistemolojinin temel dayanaklarından olan duyuyla ve akılla ulaşılabilenler şeklinde bir tasnife tabi tutmuş, âlemin hudûsüne hem duyumla hem de akılla erişilebileceği gerçeğine işaret etmiştir.

Sâlimî, varlığın kavramsal boyutuna temas etmediği için Allah’ın ispatı hususunda onunla doğrudan ilişkili olan imkân deliline değinmez. Bunu, temelde imkân delilinin âlemin yaratılmışlığı/muhdesliği prensibi temeline kurgulanmış olması nedeniyle kozmolojik delilin bir alt basamağı olmasıyla açıklayabiliriz.<sup>213</sup> Nitekim mütekaddimûn kelamcıları imkân kavramını daha ziyade mantık önermelerine ilişkin, reel âlemdeki varlıklara tatbik edilemeyecek unsurlar olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü filozofların “var olması da olmaması da imkân dâhilinde bulunan bir varlık mevcutsa, bu

<sup>211</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 73; Örneğin Parmenides, gözlemler yerine akli merkeze alarak duyularla tecrübe edilen gerçekliğe tamamen aykırı bir varlık kavramı geliştirmesinden dolayı dış dünyada gözlenen hareket, değişim ve çokluk gibi olguları birer yanılgı ve hayalden ibaret saymıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Sunar, Cavit, “Parmenides ve Varlık Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1, ss. 17-27, 17, Ankara 1971; Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., İstanbul 1998, 11; *Varlık ve Bilgi*, 24; Koçar, *Mâtürîdî’de Allah-Alem İlişkisi*, 27; Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 155-158.

<sup>212</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 89, 95, 99. Bkz. Nesefî, *Bahru’l-Kelam*, 35; Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarında Allah-Âlem İlişkisi*, 69; “Allah’a İman”, *İslâm İnanç Esasları*, 88-89; Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 156-157.

<sup>213</sup> İmkân delili için bkz. Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, 40; “Allah’a İman”, *İslâm İnanç Esasları*, 84-87.



varlığın karşısında varlığı zorunlu bir varlık da bulunmalıdır” şeklinde özetlenebilecek imkân delili, ancak kelam düşüncesinin vazgeçilmezi olan âlemin yaratılmış olması prensibi üzerine tesis edilebilir.<sup>214</sup>

Akıl, duyuş ve biliş tanımladıktan sonra Sâlimî, tümevarım metoduyla bireyden doğaya ondan da âlemin yapısı üzerinde değerlendirmelerde bulunur. Bu anlamda mizaç, insanın ve tabiatın doğası, ruh ve hareket, âlemin yapısı, gök cisimleri, meteorolojik olayların kaynağı, konuyla ilgili İslâm âlimleri ve genelde filozoflar arasında cereyan eden ihtilaflar, İslâm kelamıyla ilgili diğer bazı temel kavramların tanımları konunun merkezinde yer alır.<sup>215</sup> Nihayetinde Sâlimî'nin bütün bunlardan ulaşmak istediği asıl amaç, sözü edilen varlıkların hudûsü üzerinden âlemin hudûsü, oradan da Allah'ın kıdemi sonucuna varmaktır.

Sâlimî söz konusu temayı tesis etmenin yanı sıra, âlemin hudûsünü ve Allah'ın kıdemini, hakkıyla inceleyebilmek için bazı kavramların ne anlama geldiğinin bilinmesi gerektiğini ifade etmekte ve bazı tanımlar üzerinde durmaktadır.

### 1.2.1. Temel Kavramlar ve Tanımlar

İnsanların görüş ayrılıklarına düşmelerinin birçok nedeni vardır. Bunlardan biri de tartışmaya zemin hazırlayacak ortak bir dil geliştirememesidir. Bilim adamları söz konusu ayrılığın aşılması için sözlükler ve kaynaklar oluşturmuşlardır. Çünkü dil zamana, bölgeye hatta bilimsel alana göre biçim değiştirmekte, tarihsel süreç içerisinde yeni kelime ve kavramlar ortaya çıkmakta, var olan bazı kelimeler anlam değiştirmekte veya kullanımdan düşmektedir.

Bu değişim teoloji alanında da kendini göstermektedir. Fakat Sâlimî'ye göre özellikle de teoloji alanındaki problemin kaynağı, tanımı oluştururken kullanılan yöntemsizlikten kaynaklanmaktadır. Ona göre insanların dinî konularda ihtilaf etmelerinin nedeni, kavramların ne olduğunu ortaya koymak üzere tasarlanan had/tanım ile kavramların niteliği arasındaki ayrımı fark etmemek ve bunları birbirine karıştırmaktır. Ona göre kavramın niteliği olan şeye tanım adı verilmektedir. Bu

<sup>214</sup> Gazalî, *Tefâfütü'l-Felasife*, 100, Şehristani, Ebû'l-Feth (ö. 548), *Nihayetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, thk., Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2009, 33-34; Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 191, 246.

<sup>215</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 73-94

gerekçeyle o, önce had ile ilgili yapılan yanlışı ortaya koymaya çalışmış, ardından eserinde ilahiyatla ilgili ihtilaf edilen bir takım kelimeler hakkında, ihtiyaca cevap verecek şekilde, terimler sözlüğü denebilecek bir terminolojiye yer vermiştir.<sup>216</sup>

Sâlimî, mantığın temel meselelerinden had/tanım ile ilgili mantıkçılar, kelamcılar ve filozoflar arasındaki ayrılığa işaret ederek konuya başlar. O had kavramının alanının, olması gerektiğinden daha geniş tutulduğu ve bu yüzden de ihtilafa düşüldüğünü beyan etmektedir. Ona göre sözlükteki “men etme”<sup>217</sup> anlamından da anlaşılacağı üzere had, literatürde “bir şeyin sınırını ve niceliğini beyan etmek” demektir. Fakat sonraları anlam genişlemesiyle bir şeyin niteliklerini beyan etmek de had olarak değerlendirilir olmuştur. Böylece ihtilafın önü açılmıştır. Zira terim olarak had bir şeyin niteliğini beyan etmektir fakat her nitelik had olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü bir şeyin niteliklerini ortaya koymak demek, onu her yönüyle sınırlamak demek değildir. Oysa tanımda aslolan sınır koymadır. Nitekim bu anlamından dolayı kapıcıya haddad ismi verilmiştir. Haddad, insanların korunaklı bir yerde bulunmasını sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle içeride olması gerekenleri tuttuğu gibi dışarı da olması gerekenleri de içeri almamaktadır. Aynen kapıcı gibi had de tanımı yapılan şeyi hem tanıma aykırı olanlardan ve hem de tanıma girmemesi gereken benzerlerinden men etmelidir.<sup>218</sup> Had bir şeyi tanıma uygun vasıflarıyla veya temel unsurlarıyla bilmek ya da sınırını niceliğiyle birlikte açıklamak şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>219</sup> Bu noktada Sâlimî ile Neseî'nin benzer yaklaşımlar ortaya koyduğu görülmektedir. Zira Neseî de âlemin hudûsü meselesinde Eş'arî'nin cevherin tanımında ortaya koyduğu sınırı belirlenmemiş geniş tanım sebebiyle eleştirmekte bu yaklaşımın problemlere yol açacağını dile getirmektedir.<sup>220</sup>

Had ile ilgili uyarısından sonra Sâlimî, kelam literatüründe kullanılan kavramları ve tanımlarını farklı kelam ekollerinin bakış açılarıyla birlikte ortaya koymaktadır. Ayrıca

<sup>216</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 88; Ayrıca bkz. Gazalî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 28. Gazalî de filozoflarla kelamcılar arasındaki görüş ayrılığının nedenlerinden birinin terminolojiye dayandığını belirtmektedir.

<sup>217</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 104. Râzî, Muhammed b. Ebîbekir, *Muhtarü's-Sihâh*, thk. Mahmut Hatır, nşr. Mektebetü Lübnan, Beyrut 1995, I, 167; Firuzabadi, Muhammed b. Ya'kub (ö. 817), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2005, I, 352; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, III, 140.

<sup>218</sup> Ayrıca bkz. Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 161.

<sup>219</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 88.

<sup>220</sup> Neseî, *Tabsıra*, I, 63-65; Eş'arî'nin tanım hususunda ortaya koyduğu yaklaşımlar ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit fi Usûli'l-Fıkh*, I, 145; İbn Teymiyye, Takiyyüddin (ö. 728), *er-Red ale'l-Mantukiyyin*, nşr. Daru'l-Marife, Beyrut trs., 15-17.

kavramların dilde kullanıldıkları anlamını da dikkate alarak anlam analizleri yapmaktadır. Bu noktada kavramlar için soyut tanımlar yapmak yerine, dilde kazandıkları anlamların da göz önünde bulundurulmasının, belli bir inancı temellendirme ve bunu topluma aktarma aracı olarak kullanılmasından ileri geldiği söylemi oldukça haklı görünmektedir.<sup>221</sup> Bu üslubuyla Sâlimî'nin meselelere yaklaşımının sistematik olduğunu söyleyebiliriz.

Tanımını yaptığı kavramlar ve bu konuda temas ettiği ayrıntılar şöyledir:

**Kadîm:** Sözlükte bir şeyin önüne geçene verilen addır.<sup>222</sup>

Sözlük manası dikkate alındığında Sâlimî'ye göre Allah'a kadîm denmesinin nedeni varlıkların önüne geçmesidir. Fakat bu öne geçiş için oluş ya da zaman gibi bir bağlayıcılık söz konusu değildir. O, bunlara ihtiyacı olmadan öndedir. Dehriler'e göre de yaratıcı kadîmdir.<sup>223</sup> Ancak oluş açısından değil, açığa çıkma açısından kadîmdir. Var oluşu itibarıyla Allah ile diğer varlıklar arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla Allah diğer varlıklardan oluş açısından değil, zaman olarak önce zuhur etmiştir. Sonra O, zamansal olarak önce açığa çıkma sebebiyle diğer varlıkları yaratmış ardından da aslı olan yokluğa geri dönmüştür.<sup>224</sup>

Sâlimî'ye göre Dehriler'in yaratıcı anlayışı açık küfürdür. Çünkü iddia ettikleri gibi aslında madum olanın, yaratan bir var edici olmadan varlık safhasına çıkması düşünülemez. Zira madum olandan iş ve oluş meydana gelmez. Bir şey kuvvet veya illet ya da bir var eden sebebiyle meydana gelir. Bu durumda söz konusu fail, sani'/yaratıcı sıfatını alır. Şayet Dehriler'in dediği kabul edilirse, madum olan da var olmak için başka bir var ediciye ihtiyaç duyar. O da başka bir yaratıcıya, bu böyle sonsuza kadar devam edip gider.

<sup>221</sup> Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 112;

<sup>222</sup> Bkz. İbnü'l-Ezherî, Muhammed b. Ahmed (ö. 370), *Tehzibü'l-Lüga*, nşr. Daru İhyai't-Türasi'l-İlmi, Beyrut 2001, IX, 56;

<sup>223</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 89; bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 120, 239; Bağdâdî, *el-Fark*, 346; İsferyânî, *et-Tabsir fi'd-Din*, 149-150; Batalyevsî, Abdullah b. Muhammed b. Sîd (ö. 521), *Kitâbü'l-Hadâik Fi'l-Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, thk. Muhammed Rıdvan, Daru'l-Fikr, Dımaşk 1988, 83.

<sup>224</sup> Filozofların dayanakları ve verilen cevaplarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Sicistânî, Ebû Süleymân Muhammed b. Tâhir el-Mantıkî (ö. 391), *Sıvanü'l-Hikme: ve hüve Tarihün li'l-Hukema-i Kable Zuhuri'l-İslâm ve Ba'dehû*, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran 1974, 59-60; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 30-34, 120, 239; *Kitabü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., İstanbul 2015, 80-85; Gazalî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 79-89.

Sâlimî, bazı âlimlerin aksine kadîm ve kıdem birbirinden ayrı şeyler olmadığı kanaatindedir. Ona göre kadîm hayat sahibidir. Kıdem de onun sıfatıdır. Ama kıdem mevsuftan başka bir şey de değildir. Ondan ayrılmaz. Bu Ehl-i Sünnet'in zat sıfat ilişkisini ifade bağlamında kullandıkları, “sıfatlar zat ile ne aynıdır ne gayrıdır” söyleminin başka bir ifadesidir.

**Na‘t:** Dilcilere göre göz, burun, kaş ve el gibi bulunduğu yerden ayrılmayan donatılardır.

**Sıfat:** Renk, kelam, koklama, tatma, meslek vb. gibi kazanılan ve değişime uğrayan şeylerdir.<sup>225</sup>

Burada da beyan edildiği üzere aralarında ayırım görenler<sup>226</sup> olsa da itikadî anlamda bu na‘t ile sıfat arasında bir ayırım gözetilmez. Mesela “şu sıfat ya da na‘tın Allah’a izafeti caiz midir, değil midir” şeklinde bir söylemle, kelimeler eş anlamlı olarak kullanılırlar. Nitekim kelam kitaplarında “Allah bu sıfatlarla mevsuf ve bu na‘tlarla men‘uttur” ibaresi, herkes tarafından bilinen bir terkiptir. Ehl-i Sünnet’e göre her ikisi de mevsufu diğerlerinden ayırt etmek olarak tanımlanır. Ancak Mütekaşşife ve Kerramiyye ikisi arasında ayırım gözetmektedir. Onlara göre zatın varlığı sıfata, sıfatın varlığı da zata bağlıdır. Bu meyanda birini diğerine öncelemek caiz değildir. Fakat na‘t böyle değildir. Zatın varlığı na‘ta bağlı değildir, na‘t olmadan zat kaim olabilir.<sup>227</sup>

**İsim:** Dilcilere göre, isim verilene işaret eden alamettir. Bu anlamda isim alamet manasına olan السمة /es-simetü’den müştaktır. Muhakkik âlimler ve usulcülere göre ise isim; isim verileni diğerlerinden ayıran şeydir.

**Muhdes:** Değişimi kabul edendir. Bazıları ise yok iken varlığa çıkan şekilde tanımlamıştır.

**Cevher:** Ehl-i Sünnet’e göre tek başına var olup varlığı kendine dayanan ve arazları kabul edendir. Filozoflar, Tabiatçılar ve Kerramiyye’ye göre ise varlığı kendine dayanandır.

<sup>225</sup> Aynı ayırım için bkz. Hattabî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (ö. 388), *Beyanü İ‘cazü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Halefullah, nşr. Daru’l-Marife, Mısır 1976, 31; Sâlimî, *et-Temhîd*, 89.

<sup>226</sup> Zerkeşî, Bedreddin (ö. 794), *el-Burhan fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl, nşr. Daru’l-Marife, Beyrut 1957,II, 105.

<sup>227</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 89-90.

**Cisim:** Kerramiyye'ye göre mahalle ihtiyacı olmayandır. Mutezile'ye göre ise uzunluğu, genişliği ve derinliği olan; Ehl-i Sünnet'e göre ise birleşmeden meydana gelen<sup>228</sup> şeydir.<sup>229</sup>

Sâlimî'nin Kerramiyye'nin cisim hakkındaki tanımı, Neseî'nin Kerramiyye'ye nispet ettiği tanım ile benzerlik arz etmektedir. Neseî, Kerramiyye'nin Allah'a cisim ismini isnad etmesinin altında, cismi mahalle ihtiyaç duymadan, bizatihi kaim olan şey olarak tanımlamalarının yattığını belirtmektedir. Yine Neseî ile Sâlimî'nin Ehl-i Sünnet ve Mutezile'nin cisim tanımları hakkındaki aktarımlarının aynı olması da dikkat çeken hususlardandır.<sup>230</sup>

**Araz:** Ehl-i Sünnet'e göre başkasına arız olan, mahalle muhtaç olan ve iki zamanda baki olmayan şeydir.<sup>231</sup> Mutezile ve Müteaşşika'ya göre ise araz, varlığı başkasına dayanandır.

**Sûret, heyet, cüsse ve beden:** Sınırı, sonu olan ve birleşme bulunan şeydir.

**Nefis, şey ve zat:** Ehl-i Sünnet'e göre ilmen var olandır. Batıniyye ve Cehmiyye'ye göre hadesi kabul edendir.

**Mevcud:** Var olandır.

**Adem:** Varlığın zıddıdır.

**His:** Yapısında idrak etme bulunandır.

**Tab':** Elem ve lezzet duymayı sağlayan şeydir. Birleşme ve bölünme özelliği taşır.

**İlim:** Maluma olduğu gibi vakıf olmaktır. Bazıları ilmi, "mevcudun mahiyetine vakıf olmaktır" diye tanımlamışlardır. Sâlimî'ye göre bu doğru değildir. Çünkü madum, mevcut olmadığı halde bilinmektedir. Dolayısıyla ilmi mevcut ile sınırlamak eksik bir tanımdır, çünkü madumun da bilgisine ulaşılır.

<sup>228</sup> Ehl-i Sünnet Bakara 2/247 ayetini delil getirmişlerdir.

وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ

*Allah onu ilimde ve bedende daha güçlü kıldı*

<sup>229</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 90.

<sup>230</sup> Neseî, *Tabsıra*, I, 65-66.

<sup>231</sup> İbn Meymûn (ö. 603), *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire, trs., 196, 201-204; çev. Bilal Taşkın, "İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/1, ss. 219-246, s. 220, 230-233, 2017; D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology", 9/2, ss. 326-344, 1927, çev. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/1, ss. 279-297, 283, 2016.

**Kelam:** Ehl-i Sünnet'e göre anlaşılan manadır. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre kelam, zatta var olan bir manadır. Mutezile'ye göre ise manzum harflerden oluşan ayrılmış seslerdir.<sup>232</sup> Kerramiyye'nin Haşeviyye kolu, iki farklı tanım ortaya atmışlardır. Birincisi, konuşma yetisi, ikincisi ise ifadeden anlaşılan manadır.

**Söz:** Kelamı beyan etmek ve açıklamaktır.

**Nutuk:** Kesik harflerin bir araya gelmesiyle oluşan manzum sestir.

**Savt:** Hareketin verilmesiyle birlikte cevherin kuvvetinin ortaya çıkmasıdır.

**Kitabet:** Yazı yazmaktır.

**İnsan:** Doğasında hayat bulunan, gerçeği dile getirendir.

**Cins:** İki şeyin manaca birbirine uygun olmasıdır.

**Nevi/tür:** Bir şeye bir yönüyle uyum sağlarken diğer yönden aykırı olandır. Sâlimî, cins ile nevi arasındaki farkın anlaşılması adına örnekler üzerinden açıklamalarda bulunur. Buna göre canlı, cins isimdir. İçerisine insan, hayvanlar, kuşlar ve her türlü canlılar girer. Hayvanlar canlının bir türüdür. Koyun, öküz ve deve hayvanın bir türüdür. Bu hayvanlar tür olmakta ortak olduğu insanlara şekil ve nitelik bakımından aykırıdırlar. Ama hayat sahibi olma yönünden onlara benzerler. Cevher de cins isimdir. Camit, canlı, rüzgâr, su ve diğerlerini içine alır. Taş, çamur ve su ise cevher cinsinin bir türüdür. Bu türlerden her biri diğerine cevher olmakta uyum sağlarken, şekil ve nitelik yönünden birbirlerine aykırıdırlar.

**İşaret:** Bir şeyi cinslerinden ayırt etmedir.

**Fiiil:** Ehl-i Sünnet'e göre bir şeyi yerine getirmek için harcanan çabadır. Bazıları bir şeyi yapabilmenin gücü olarak tanımlamıştır. Mütekaşşife ve Eş'ariyye'ye göre failden zuhur eden ve mefule tesir eden şeydir.

**Mekân:** Başkaları tarafından kaplanan şeydir.

**Mahal:** Bir kimsenin indiği yerdir.

**Ezel:** Zamanın başlangıcıdır.

**Ebed:** Zamanın sonudur.

**Fena:** Varlığın yok olmasıdır.

**Beka:** Varlığın devam etmesidir.<sup>233</sup>

<sup>232</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 91.

<sup>233</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 92.

### 1.2.2. Mizaç ve Tabiatın Hudûsü

Sözlükte “yaratmak, inşa etmek, biçim vermek, mühürlemek” anlamlarındaki tab’ mastarından isim olan “tabiat”, lügatlerde “yaratılış, seciye, yaratılıştan gelen aslî yapı” manalarında kaydedilir.<sup>234</sup> Tab’ kavramı, insan söz konusu olduğunda mizaç, doğa söz konusu olduğunda ise tabiat/aslı yapı anlamını ihtiva eder.

Tab’, terim olarak bir varlığı belirleyen özelliklerin tamamını, hareket sağlayıcı güç diye kabul edilen etkeni, doğuştan sahip olunan aslî yapıyı (fıtrat), bilimsel veya metafizik açıdan ele alınan maddî dünyayı, hareketin ve sükûnun ilkesini, kültür ve tekniğin etkisiyle değişikliğe uğramamış olan şeyi ve nefsin ilk güçlerinden birini ifade eder.<sup>235</sup>

Eşyanın kendine has bir tabiatı olduğunu kabul edenler de dâhil bütün kelamcılar onun ilahlaştırılmasına karşı olmuşlar, ashab-ı tabai’, dehriyye, seneviyye ve ashab-ı heyulanın savunduğu, kadîm tabiat anlayışını aklî ve tecrübeye dayalı delillerle reddetmişlerdir. Kelamcıların tabiata karşı takındıkları tavır, onun varlığının kabulüne değil, filozoflar tarafından mutlak fail olarak tanımlama telakkilerinedir.<sup>236</sup>

Tümevarım metodunu kullanan Sâlimî, âlemin hâdisliğini ispatlamak üzere ilk etapta insanın mizacının ve varlıkların doğasının, sonra göksel cisimlerin ardından da ruh ve hareketin hâdisliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Sâlimî’nin varlıklar içerisinde ilk olarak ele aldığı konu, mizacın ve varlıkların tabiatının hudûsüdür. Bu minvalde ona göre insanın mizacı, biyolojik arzusu ve duygusu olduğu gibi tabiatın da kendisine has bir yapısı vardır. Bu görüşüyle Sâlimî, varlıkların

<sup>234</sup> Farabi, İsmail b. Hammad (ö. 393), *es-Sihâh Tacü’l-Lüga ve Sihahu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, nşr. Daru’l-İlm, Beyrut 1987, III, 1252; Râzî, Muhammed b. Ebûbekir (ö. 666), *Muhtaru’s-Sihâh*, thk. Yusuf Muhammed, nşr. el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1999, 188; Harîrî, Kasım b. Ali (ö. 516), *Dürretü’l-Gavvas fî Evhâmi’l-Havas*, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sikafiyye, Beyrut 1998, 273; Sicistani, Sivanü’l-Hikme, 58; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, V, 213; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcü’l-Arûs min Cevahiri’l-Kâmûs*, Beyrut trs., XXI, 437.

<sup>235</sup> Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*; “Tabiat”, *DİA*, XXXIX, ss. 325-327, 327, İstanbul 2010; Sicistani, *Sivanü’l-Hikme*, 58; Altıntaş, Ramazan, “Mutezile’nin Basra Ekolüne Göre Tab’ Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması”, *Kader*, 16/2, ss. 212-228, 215, 2018.

<sup>236</sup> Cüşemî, *Uyûnü’l-Mesâil*, vr. 20b, 23a; Demir, Osman, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, Klasik Yay., İstanbul 2015, 123.

tabiatı olmadığını iddia eden Eş‘arîlere<sup>237</sup> muhalefet ederken, aksi yönde görüş bildiren Mâtürîdî’ye muvafakat etmiştir.<sup>238</sup> Fakat bu tabiatlar arazdır, dolayısıyla da hâdistir ve bizatihi kaim olmaz. Müslümanların geneline göre bu yapı araz olması nedeniyle kendiliğinden meydana gelmemiş, Allah’ın yüklemesiyle yerleşmiştir.<sup>239</sup> İnsan dâhil canlı cansız bütün varlıkların temeli, soğukluk ve sıcaklık, rutubet ve kuruluk denilen arazlardan ibarettir. Araz olmalarının yanında soğukluk sıcaklığa, rutubet kuruluğa zıttır ve zıt yapıları gereği aynı anda bir yerde birleşemezler. Oysa evrende birbirine zıt olan nesnelere bir araya gelebilmektedir. Mesela kesif bedende latif ve temiz bir ruhun bulunması,<sup>240</sup> ölüden dirinin, diriden ölünün çıkartılması, gündüzden karanlığın,

<sup>237</sup> Bu dönemde tabiat karşıtı fikirlerin öncülüğünü Eş‘arîlerin yaptığı söylene de Mutezile’nin Basra ekolüne mensup kelamcılar da bu konuda onlara katılmıştır. Demir, *Kelamda Nedensellik*, 101. Wolfson bu ayrımı nedensellikte açıklamıştır. Onun yorumuna göre nedenselliği kabul edenler, cisimlerde var olan bir tabiatın varlığını kabul etmişler, nedenselliği reddedenler ise cisimlerde var olan bir tabiatın varlığını reddetmişlerdir. Wolfson, Hanry Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Kitabevi, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001, 428-430.

<sup>238</sup> İbn Hazm, *el-Fasl’*nda Eş‘arîlerin varlıkların kendilerine ait herhangi bir tabiatın bulunmadığını mesela ateşte yakıcılık, karda soğukluk, şarapta sarhoş etme, menide canlı meydana getirme, evrenin doğası olma gibi bir niteliğin bulunmadığını, söz konusu niteliklerin temas anında meydana geldiğinden bahsettiğini dile getirir. Onlara göre Allah varlıklarda dilediğini yaratır; erkek menisinden deve, merkep menisinden de insan meydana gelmesi mümkündür. Şehristanî, bunun delile dayanmadığını dile getirir ve cahiliye şiirlerinde varlıkların kendilerine ait tabiatlarına yer veren mısralara, Hz.Peygamberin ve sahabeden hiç kimsenin itiraz etmediğini belirtir. O, bunu İmri’l-Kays’ın bir şiiriyle de örnekendirir. “لكل امرئٍ يا أم عمرو وطبيعة وتفرق ما بين الرجال الطبايع”/“Ey Amr’ın anası, herkesin ayrı bir tabiatı vardır, erkeklerin ki ise çok daha farklıdır.” Söz konusu şiirde insanların birbirinden farklı tabiatları bulunduğundan bahsetmektedir. (Daha geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 11) Eş‘arîlerin bu yorumu hüsün kubuh meselesiyle de benzerlik arz etmektedir. Yani eşya kendisinde iyilik ya da kötülük barındırmaz. Allah’ın onlara yüklemesiyle meydana gelir. Varlıkların tabiatlarının kendilerine has nitelikler barındırması meselesi de bu görüşe benzemektedir. Aksine Mâtürîdî’ye göre varlıkların kendi özündekini doğurduğu nesneye verme özelliği vardır. Mesela sıcaklık harareti, soğukluk üşümeyi doğurur. Fakat Allah birbirlerine zıt olan nesnelere bir araya getirmeye de kadirdir. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, II, 347-349, 551; *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı, Ensar Neş., İstanbul 2015, II, 312-313, 556. Sâlimî’nin de varlıkların özünün bulunmasında Mâtürîdî’yle benzer görüşte olduğu ortaya çıkmaktadır.

<sup>239</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 75; bkz. Altıntaş, “Mutezile’nin Basra Ekolüne Göre Tab’ Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması”, 215.

<sup>240</sup> Daha geniş örnekler için bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIII, 14, 71-73.



karanlıktan gündüzün çıkması, insanda hafıza ve unutmanın bir arada bulunması<sup>241</sup> vs. bunun örneklerindedir. Birbirine zıt tabiatları cisimlerde var eden ve onları bir arada birleştirecek tek zat Allah'tır. Dolayısıyla söz konusu zıtlığı barındıran varlıklar, ancak Allah'ın hassas yaratmasıyla meydana gelirler. Kaldı ki varlıkların doğasında bu özlerden artma veya eksilme söz konusu olsa kargaşaya neden olacaktır. Dolayısıyla bütün bu hassas dengeyi gözetten bir yaratıcının varlığı aşikârdır.<sup>242</sup> Bu veriler ışığında Sâlimî'nin mizaç ve doğanın yapısının hudûsünü, yapıların araz olması ve zıt tabiatların bir arada bulunmasının, ancak bir yaratıcı tarafından meydana getirilebileceği üzerinden ispatladığını görmekteyiz. Sâlimî, varlıkların bir tabiatı olduğunu kabul eden Mâtürîdî anlayışı benimsemekte ve Allah'ı ispatlarken hudûs delilinin yanında nizam delilini de kullanmaktadır.

Sâlimî'nin eşyanın tabiatları konusunda hedefinde Tabaiyye olarak isimlendirdiği Materyalistler ve filozoflar bulunmaktadır. Onlar tabiatın özü hususunda kadîm madde, madde-form, heyula, ilk illet<sup>243</sup> gibi farklı görüşler benimsemişlerse de genelinin bizatihi kadîm ya da yetkin bir yaratıcının fiili ve eseri olarak kadîm bir âlem anlayışına sahip olduğu bilinmektedir. Sâlimî'nin ifadesince materyalist filozofları insan ve tabiatın yapısının kademine götüren neden, tabiatı oluşturan maddenin kadîm olması fikridir. Buna göre âlemin özü ezeli bir cevherdir ve âlem latif parçalardan meydana gelen bir bileşimden ibarettir.<sup>244</sup> Söz konusu cevher kadîmdir; varlıkları yaratır, onların

<sup>241</sup> Cahız, Amr b. Bahr (ö. 255), *Kitabü't-Tabai' ve'l-İtibar ale'l-Halk ve't-Tedbîr*, Daru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, 12, 53.

<sup>242</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 77, 104-105; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 78, 211, 125; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 11; Rudolph, Ulrich, *Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, trc. Özcan Taşcı, Litera Yay., İstanbul 2016, 414; Uluç, *İmam Mâtürîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 126, 128; Düzgün, "Allah'a İman", *İslâm İnanç Esasları*, 72; Altıntaş, "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması", 216; Kaplan, İbrahim, *İslâm İnanç Esasları*, Öncü Yay., Ankara 2015, 106.

<sup>243</sup> Sicistani, *Sıvanü'l-Hikme*, 58; bkz. Mezkur, Ali Ahmed, *Menahicü't-Terbiye Üsüsühâ ve Tatbîkâtühâ*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Beyrut 2001, 81.

<sup>244</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 75-76; Ayrıca bkz. Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 309, 335, 348, II, 239; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Din*, 150-151; Zehebi, Şemsüddin (ö. 748), *el-Müntekâ min Minhâci'l-İ'tidâl fi Nakzı Kelami Ehli'r-Rafz ve'l-İ'tizal*, thk. Muhibbüddin el-Hatib, Suudi Arabistan 1413, 147; Kuşeyri, Abdülkerim (ö. 465), *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrahim Besyuni, nşr. el-Heyetü'l-Mısıriyye, Mısır 2000, III, 216; Ayrıca bkz. Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, 76, 77; Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 241.

gelişmesini ve bu aşamalarda gereken her türlü bilgi birikimini temin eder. İnsanlar da dâhil âlemdaki her varlığın bir yapısı olduğu gibi aynı zamanda ruhu da vardır.<sup>245</sup> Kadîm olan yapının bir parçası olması itibariyle ruhları da kadîmdir.<sup>246</sup> Varlıklardaki canlılık ve hareket, söz konusu yapının etkisiyle meydana gelir. Canlılık ve hareketteki farklılık, etkinin yoğunluğu ölçüsüyle paraleldir. Hareket sahibi varlıklar doğanın gücünün etkisi oranında canlılık sahibi olur.<sup>247</sup> Mesela canlılardan kimi sürünür, kimisi ayaklarıyla, kimi aceleci, kimisi de yavaş yürür. Bazıları konuşur, bazıları düşünür ve anlar. Bütün bunlar varlıklardaki söz konusu yapının yoğunluğu ile paraleldir. İnsanlar da bu yapının etki etme oranında kâinatın bilgisine ulaşır. Mesela filozoflar diğerlerine göre daha yoğun bir tesir sebebiyle ve o tesirin etkisi miktarınca kâinatın bilgisine ulaşmışlardır. Bu anlamda kâinatın bilgisine ulaşan peygamberler de esasında birer filozoftur. Onlar da doğanın etkisi ölçüsünde varlıkların bilgisine ulaşırlar. Dolayısıyla onlarda bulunan hikmetler için Allah tarafından vahiy değil de tabiatın yoğun tesiri söz konusudur.<sup>248</sup>

Bu anlayışın, maddenin ezeliğine inanan Demokritos atomculuğu ve ezeli varlığın eseri olarak ezeli bir evren anlayışına sahip Aristo felsefesi olduğu malumdur.<sup>249</sup> Sâlimî, söz konusu grupların görüşlerine temas etse de kim olduğundan bahsetmez. Fakat Tabaiyye ve Felasife şeklinde birbirinden ayırarak ayrıca bahsetmesinden Demokritos, Epikür ve Aristo gibi âlemin yaratılmasında Tanrı anlayışına yer vermeyen

<sup>245</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 76; bkz. Doss, W. David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2011, 28, 117; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec (ö. 579), *Telbîsü İblis*, nşr. Daru'l-Fikr, Beyrut 2001, 41-43.

<sup>246</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 76, 82; bkz. Eş'ari, Ebû'l-Hasan (ö. 324), *Risale ila Ehli's-Seğr bi Babi'l-Ebvâb*, thk. Abdullah Şakir, nşr el-Bahsü'l-İlmi, Medine 1413, 89.

<sup>247</sup> Benzer görüş için bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 141; *Kitabü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 224-225.

<sup>248</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 76; Sicistani, *Sıvanü'l-Hıkme*, 68-70; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 22a; Filozoflar ve peygamberler arasındaki fark için bkz. İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed (ö. 595), *Tehafütü't-Tehafüt*, (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*), çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986, 330; Karadeniz, Osman, "Filozof-Peygamber İlişkisi, *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 10, ss. 19-43, İzmir 1998; Özcan, Hanifi, "Ebû Hayyan et-Tevhidi Bir Ateist midir?", *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 6, ss. 485-503, 494-497, İzmir, 1989; İbn Sina'nın peygamberleri filozoflardan ayırt eden değerlendirmeleri için bkz. Alper, Hülya, "İbn Sina ve Bâkillânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışının Kur'âni Perspektifle Değerlendirilmesi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, ss. 53-73, 2005.

<sup>249</sup> Bkz. Aristoteles (M. Ö. 384-322), *Gökyüzü Üzerine*, Yunanca Aslından çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1997, 65-66, 109; bkz. Doss, *Aristoteles*, 28, 117.

materyalistlerle, âlemin Tanrıdan sudur etmesi nedeniyle onun kıdemini savunan Farabi, İbn Sina gibi İslâm filozoflarını kastetmiş olması muhtemeldir.<sup>250</sup>

Doğayı herhangi bir ilahî müdahale söz konusu olmaksızın, tamamen natüralist bir şekilde açıklayan Antik Yunan atom düşüncesine ve Tanrı'ya yer verse de ondan sudur etmesi sebebiyle âlemi kadîm gören Yeni Eflatuncu Meşşai felsefesine kelamcılarının iyi gözle bakmayacağı aşikardır. Bundan dolayı, Sâlimî'ye göre materyalistlerin âlemin kıdemi hususunda ortaya attıkları iddiaları tutarsızdır. O, tutarsızlığı ortaya koymak üzere cedel metodunu kullanır; soru cevap şeklinde cereyan eden cedel metoduyla iddiasını ispatlamaya çalışır. Genelde kullandığı teknik de budur. Buna göre;

Bir materyaliste doğa nedir? diye sormak gerekir. Cisimlerden meydana gelen mürekkep bir varlıktır derse, sen de, öyleyse doğa araz olmalıdır; yoksa cisim ve terkip olmadan varlığı mümkün olmazdı dersin. Yok, eğer cisimlerin kendisi doğadır, derse, bu doğru olmaz. Zira onlar doğanın kadîm olduğunu söylerler. Oysa cisimler fanidir, yok olurlar. Fani olan da kadîm olamaz. Şayet o, doğa; cisimlere hulûl eden, onları inşa eden, birleştiren ve cismi bu niteliğe sokan şeydir derse, sen de ona, bu sana göre cevher midir? yoksa araz mıdır? diye sorarsın. O, arazdır derse, arazlar fani olur, değişime uğrar ve kadîm olamaz dersin. Yok, eğer cevherdir derse, bu yanlış olur. Zira doğa kendiliğinden var olamaz. Oysa cevher varlığı kendinden olandır. Kaldı ki doğa cevher olsaydı, başka bir cevhere ihtiyaç duymadan varlığı gerçekleşmiş olması gerekirdi. Bu da mümkün değildir. Bütün bunlara rağmen doğanın cevher olduğunu kabul ettiğimizde, ona cevher saydığımız doğanın diri mi yoksa ölümü olduğunu sor. Ölü derse, onun gerçekleştirdiği öne sürülen eylemleri ve faaliyetleri yerine getirmediği sonucuna gidilir. Diri olduğunu belirtirse, ona, bunun irade sahibi mi yoksa değil mi, âlim mi yoksa cahil mi, yaratan mı yoksa yaratılan mı? diye sor. Materyalist âlim, irade ve tercih sahibi, yaratan, hükmedendir derse, zaten bunlar Allah'ın sıfatlarıdır. Bu sıfatları kabulden sonra ardından doğanın zatı hakkında sınırı, parçası ya da kısmı olup olmadığını sor. Şayet o, sınırı, parçası olduğunu söylerse, o zaman doğa zaten kadîm olamaz. Çünkü bunlar hâdislerin sıfatlarıdır. O, doğanın sınırı, parçası, sonu olmadığını söylerse, ona bu durumda cevher olamayacağını, çünkü cevherin bu niteliklerden uzak olduğunu söylersin. Şayet cevher olmadığını kabul ederse, zaten o zatı ve bütün sıfatlarıyla ispat ettiğimiz yaratıcıyı ikrar etmiş ama yaratıcının isminde hata etmiş olur.<sup>251</sup>

Sâlimî, cedel metoduyla Materyalistlerin iddialarına cevap verdikten sonra, Harun Reşit'in (ö. 193) huzurunda Mukatil b. Süleyman (ö. 150) ile Zenadika arasında geçen bir

<sup>250</sup> Sicistani, *Sivanü'l-Hıkme*, 58; Müna Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvurü'z-Zerri fi'l-Fikri'l-Felsefiyyi'l-İslâmi*, el-Müessesetü'l-Camiiyye, Beyrut 1994, 8-9; Bulğen, Mehmet, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İFAV, İstanbul 2017, 32, 169-171; *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 80, 88.

<sup>251</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 77-78; bkz. Bâkillânî, Ebûbekir (ö. 403), *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmadüddin Ahmed, nşr Müessesetü'l-Kütübi's-Sikafiyye, Lübnan 1987, 28, 55.

hadiseyi de aktarmakta ve materyalist anlayışa aklî ikinci bir delil sunmaktadır. Bütün varlıkların tabiatın yapısının eseri olduğunu söyleyen bir gruba, Mukatil b. Süleyman, dut yaprağından yiyen ama hepsi birbirinden farklı ürünler veren ipek böceği, arı, buzağı ve ceylan hakkında akıl yürütmelerini ister. O, farklı hayvanların aynı şeyle beslenmesine dayanarak aynı ürünleri vermesi gerekirken, farklı ürünler vermesini nasıl açıkladığını sorar. Ardından da bunun ancak Allah'ın kudreti ve yaratmasıyla açıklanacağını belirtir.<sup>252</sup>

Sâlimî, materyalistlerin peygamberleri filozof olarak görmelerinin küfrü gerektirdiğini belirtir.<sup>253</sup> Çünkü söz konusu peygamberlik algısında hem Allah'ın evrene müdahalesini hem de peygamberin Allah tarafından seçilmişliğini inkâr etme vardır. Bu nedenle Sâlimî'ye göre bir peygambere nübüvvetini reddetme kastıyla filozof veya Süleyman peygambere melik, Musa peygambere çoban ya da yetim demek küfürdür. Çünkü bu bilinçli bir inkârı barındırır. Fakat bunları söylerken hakareti ya da peygamberliği inkârı kast etmiyor da topluma ve tarihe mal olmuş şahsiyetlerine özgü niteliklerini dillendirme söz konusu ise kâfir olmaz, sadece çirkin bir iş yapmış olur.<sup>254</sup> O, tabiatçıların insan ve tabiatın mizacına yönelik iddialarını, sefahatle niteler ve itibar edilmemesi gerektiğini de sözlerine ekler.

Âlemin yapısının kıdemi iddiasında bulunanların, iddialarını ispatlamak adına öne sürdükleri diğer bir kavram da âlemi kül ve cüz olarak açıklama çabasıdır. Materyalist filozoflar cüz ve kül ayrımı üzerinden âlemin yapısının kıdemine ulaşmaya çalışırken, Sâlimî aynı kavramlardan yola çıkarak farklı bir bakış açısıyla âlemin yapısının hudûsüne ulaşır.

<sup>252</sup> Ra'd 13/ 4; Sâlimî, *et-Temhîd*, 79; Benzer bir delillendirme için bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrazzak Mehdi, nşr. Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1422, II, 482; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 96; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 326; III, 476; Cessas, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, III, 378; Düzgün, "Allah'a İman", *İslâm İnanç Esasları*, 72.

<sup>253</sup> Burada söz konusu filozoflardan kasıt Yunanlı filozoflar olsa gerekir. Fakat İslâm filozoflarında da açıklamaya ihtiyaç olmakla beraber benzer görüşleri serdedenler olmuştur. Mesela erdemli şehrin başkanı olacak kişinin nitelikleri bağlamında filozof ve peygamberi ele alan Farabi, felsefenin en uç noktasında filozof ve peygamberi birleştirir. Farabi bu yüzden eleştirilere maruz kalmıştır. Farabi, Ebû Nasr, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yay., Ankara 2001, 77; daha geniş bilgi için bkz. Karadeniz, "Filozof-Peygamber İlişkisi, *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 36-38.

<sup>254</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 77.

Materyalist filozoflara göre âlem, cüz ve külden meydana gelmektedir. Kül, asli yapıdır, heyulanî, basit bir cevherdir. Cüz ise külli, cismani varlıkları oluşturan parçalardır. Külli varlıkları oluşturan bu cüzler fesada/bozulmaya uğradığı zaman aslına ve küllüne döner. Dolayısıyla varlıkların cüzleri hâdis olsa da asılları olan tabiatı ve küllü kadîmdir, yok olmaz. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, su döküldüğü zaman toprağa karışır ve kurur. Suyun molekülleri böylece yok olsa da suyun asli tabiatı olan rutubeti havaya, soğukluğu ise toprağa dönerek varlığını devam ettirir. Böylece fesat/bozulma suyun moleküllerine tesir etse de özüne ve tabiatına etki etmez. Bunun gibi âlemin cüzlerinde bozulmalar meydana gelebilir, fakat küllü dediğimiz yapıda bozulma olmaz.<sup>255</sup> Canlılar da tabiat gibidir, öldükleri zaman bedenleri değişime ve bozulmaya uğrar fakat tabiatı/ruhu kalır ve başka bir canlıda hayat bulur. Ruh, tabiatın parçasıdır. Bedenin ölümü sebebiyle bir kişiden ayrıldığı zaman kadîm olan tabiatına döner. Sonra başka bir kişide hayatını devam ettirir. Onlara göre âlem ve içindekiler atomları itibariyle kadîm, terkipleri itibariyle hâdistir.<sup>256</sup> Cevher, âlemin tabiatının mahallidir (hulûl ettiği yerdir), bir durumdan başka bir diğer duruma geçerek bozulmayı ve değişmeyi kabul eder. Hâdis olan madde ve cisim halidir. Ama aslı olan atomu/tabiatı kadîmdir.<sup>257</sup>

Sâlimî'nin materyalist filozoflar olarak herhangi bir isim vermese de atomların ezelf terkiplerinin hâdis olduğunu söyleyenlerin, Antik Yunan atomculuğu düşüncesinin kurucuları olan Miletli Leucippus (M. Ö. V. yüzyıl) ve öğrencisi Abderalı Demokrit (M. Ö. 460-370) olduğu düşünülmektedir.<sup>258</sup>

Söz konusu görüşün Materyalist filozoflar tarafından benimsendiğine değinen Şehristani, Mutezile'den Amr b. Bahr el-Cahız mensuplarının da benzer bir görüşte olduğundan bahseder. Onlara göre her bir cismin bir yapısı vardır. Bu cisimlerin arazları değişikliğe uğrasa da yapıları yok olmayıp aslına döner.<sup>259</sup>

Sâlimî, Materyalist filozofların âlemin kıdemini, yapısının kül oluşu ile açıklamalarını isabetli görmez. Ona göre kadîm olduğu ileri sürülen "kül"ün mahiyeti sorgulanmalıdır. Araz olduğu iddia edilirse zaten hâdis olur. Cevher olduğu iddia edilirse bu mümkün değildir. Zira o, tabiatın yapısı cevherde bulunması gereken nitelikleri

<sup>255</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 80.

<sup>256</sup> Neseî, *Tabsıra*, 78.

<sup>257</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 80.

<sup>258</sup> Bulğen, *Atomculuk Eleştirileri*, 17-19; *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 99.

<sup>259</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 75.

barındırmamaktadır. Çünkü cevher mahiyet, kemiyet, keyfiyet, izafet, yer, zaman, fail, meful ve değişim olarak belirtilen dokuz arazdan ayrılmaz. Bu vasıflar varlıkların tabiatında bulunmaz. Öyle ise tabiatın küllü cevher olamaz. Kaldı ki bulunduğu varsayılsa bile bu nitelikler hâdislere ait niteliklerdir ve varlığı kadîm olmaktan çıkarır.<sup>260</sup> Sonuç itibariyle Sâlimî'ye göre âlemin kadîm oluşunu kül ya da tabiat-ı asliyye olmasına bağlayarak delillendirmek, âlemin kıdemini ispatlama sadedinde geçerli bir delillendirme değildir.<sup>261</sup>

Sâlimî'nin cevherde bulunması gereken vasıflar olarak zikrettiği dokuz nitelik, Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd*'de<sup>262</sup> dile getirdiği nitelikler ile birebir uyuşmaktadır. Bu benzerliğin tesadüf olduğu söylenemez. Bu nedenle cevhere ait niteliklerin aynı şekilde serdedilmesi, Sâlimî'nin, Mâtürîdî'nin eserlerinden/görüşlerinden istifade ettiğini ortaya koyan kıstaslardan bir diğeri olarak değerlendirilebilir.

### 1.2.3. Göksel Cisimler ve Meteorolojik Olayların Hudûsü

Gökler, yer, gece ve gündüz, denizler, yağmur ve canlılar Kur'ân ayetlerinde yer almakta ve Allah'ın varlığı, bunlar üzerinden bilgi temelli bir akıl yürütmeye konu edilmektedir.<sup>263</sup> Ayrıca gökte ve yerde bulunan bütün maddelerde anbean artmaya ve eksilmeye yönelik bir takım değişimler meydana gelmektedir. Değişimlerin kendiliğinden olmadığı ve bir etkiyle oluştuğu ortadadır. Dolayısıyla bu etkinin kaynağı hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır.<sup>264</sup> Evrene dair değişime tesir ettiği ileri sürülen kaynaklardan biri de göksel cisimlerdir. Bu bağlamda Sâlimî'nin âlemin hudûsünü ispatlamak üzere ele aldığı konulardan ikincisi, değişimlerin kendisine nispet edildiği göksel cisimlerin hâdisliği meselesidir.

Sâlimî'nin belirttiğine göre tabiatçılar ve müneccime, tabiata dair değişimlerin hatta canlılara özgü ölüm, hayat, doğum, yaratma ve icat etme gibi olguların, yıldızların ve tabiatın etkisinden kaynaklandığını ileri sürerler. Onlar falan yıldız, falan burca veya dereceye ya da dakikaya ulaştığı zaman bir kimse için iyilik diğeri içinse şer, birisi için

<sup>260</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 80-81; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 285; X, 360; Sahib b. Abbad *Kitabü'l-İbane*, 9.

<sup>261</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 81.

<sup>262</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 147; *Kitabü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 232.

<sup>263</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Kimliksiz Hakikatler*, Otto Yay., Ankara 2017, 110. Ayet için bkz. Bakara 2/164.

<sup>264</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 81; Şatibi, *el-İ'tisâm*, II, 672.

hastalık diğeri için ise şifa olacağı görüşündedirler. Aynı şekilde onlara göre bitkilerin ve meyvelerin oluşumu, yağmurun yağması ve diğer benzeri doğa olayları, feleğin ve yıldızların yönetmesinin etkisiyle olur. Çünkü yıldızlar ve felekler hava, yer ve tabiata etki eder. Sonra hava ve tabiat da varlıklara etki eder ve bunun neticesi olarak değişimler meydana gelir.<sup>265</sup>

Tabaiyye ile kastedilen filozofların Aristo ve takipçileri<sup>266</sup> olduğu düşünülmektedir. Zira Aristo, evrenin Tanrı tarafından belli bir forma kavuşturulduğunu iddia eden Eflatun'un (m. ö. 427-347) aksine, kendisinden önceki filozofların görüşlerini tenkit ederek, yaratılmamış ve ezelî sadece tek bir gök olduğunu iddia etmiştir. Ona göre evren geçmişte her zaman var olmuş, gelecekte de hep var olmaya devam edecektir. Yıldızları döndüren göksel küre tek ve ezelîdir, ezelden ebede akar. Aristo'yu ezelî göksel küre anlayışına iten etken, hareket teorisiidir. Buna göre yukarı-aşağı ve yana gibi doğrusal hareketlerin aksine, dairevi hareket, başlangıcı ve sonu bulunmayan mükemmel harekettir. Bu harekete ancak nihai amaçlarını kazanmış objeler sahip olabilir. Bu şekildeki mükemmellik, sonradan kazanılamayacağı için dairesel hareket sahibi olan gök cisimleri, mükemmeldir ve ezelîdir. Çünkü bu mükemmel şekle, mükemmel olmayandan mükemmele doğru bir değişimle ulaşamaz.<sup>267</sup>

<sup>265</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 85; bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 116-118, 143; *Kitabü't-Tevhîd Acıklamalı Tercüme*, 191-194, 227; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 22b; Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhûsü'd-Delail*, 66-67; Bağdâdî, *el-Fark*, 346; Râzî, *Mefâfihu'l-Gayb*, I, 210; II, 378; IV, 132; XV, 428; XIX, 6-8; İbn Teymiyye, Takiyyüddin (ö. 728), *Der'ü Taâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, nşr. Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, Suudi Arabistan 1991, V, 168; İbn Asakir, Ali b. Hasan (ö. 571), *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî fima Nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1404, 134; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, 71; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîf fi Usûli'l-Fıkh*, I, 89.

<sup>266</sup> Evren modelinde Aristo'dan etkilendiği bilinen ilk İslâm filozofu Kindî'dir. Nitekim ona göre yeryüzündeki oluş ve bozuluşun yakın sebebi Tanrı değil gök cisimleridir. Tanrıya mutlak itaat içinde gök cisimleri dünyaya olan yakınlık-uzaklık, iniş ve yükselişlerin hızı, toplanma ve ayrılma durumlarına göre insanları huy ve mizaçları da dâhil her türlü oluş ve bozuluşa etkide bulunurlar. Kindî, Ya'küb b. İshâk (ö. 252), *fi'l-İbane an Sücudi'l-Cirmi'l-Aksa ve Taatihi Lillahi Azze ve Celle (Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde)* Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1950, 247-249; Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 125, 169.

<sup>267</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 65-66, 109; *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, 497-500; *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001, 375, 391; bkz. Ross, *Aristoteles*, 155, Bulğen, *Atomculuk Eleştirileri*, 170; *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 97, 99; Topdemir, Hüseyin Gazi, "Aristoteles'in Doğa-Fizik Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, 1-39, 4, 2004.

Gök cisimlerinin yaratıcı olduğunu ileri sürenler onu âlemin yapısı olmak ile açıklamışlardır. Fakat Sâlimî'ye göre gök cisimleri âlemin yapısı olamaz. Zira daha önce de temas edildiği üzere yapı, maddi unsurlar barındırmaz. Oysa gök cisimleri cevher olup maddi unsurlar barındırması itibariyle yapı değil, yapının vücut bulmuş madde halidir. Öyleyse yapı ve gök cisimleri iddia edildiği gibi aynı değil, ayrı şeylerdir. Dolayısıyla bu yolla yapılan bir ispatlama gök cisimlerini yaratıcı yapmaz. İkinci olarak felek/gök cisimleri denen varlık, bir taneden ibaret değildir. Birçok yörüngeyi içerisinde barındıran cisimler topluluğudur. Dolayısıyla bu topluluk içerisinde yaratıcı olanın hangisi olduğuna dair şüphe meydana gelir ki bu da onu yaratıcı ve yönetici olmaktan çıkarır.<sup>268</sup>

Sâlimî, gök cisimlerinin yaratıcı olamayacağına dair daha ayrıntılı bir delillendirme de bulunmaz. Çünkü ona göre, İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi varlığı yaratılmışların varlığı biçiminde olan bir şeyin, yaratıcı olduğuna inanmak bir çelişkidir.<sup>269</sup> Bu yüzden o, daha çok böyle bir inanca varmanın nedeni ve sonuçları üzerinde durmaktadır. Ona göre evrendeki bu değişimin Allah dışında bir güç tarafından gerçekleştirildiği iddiasında bulunmak, evrenin işleyişi ve yaratıcının taşınması gerektiği sıfatları bilmemekten kaynaklanmaktadır.<sup>270</sup> Ona göre âlemi gözlemleyen ve yaratıcının vasıflarına dair fikri olanlar, Allah dışında bir yaratıcı arayışında olmazlar.

Akıl sahiplerinin âlemdeki değişimler hakkında iddiada bulunmalarının, inanç açısından bir takım müeyyideleri vardır. Bu bağlamda Sâlimî, feleği ya da tabiatı yaratıcı olarak görmenin küfre sebep olacağını belirtir.<sup>271</sup> Çünkü bu iddia sema, arz ve içindekilerin Allah tarafından yaratıldığını haber veren ayetlere ve Hz. Peygamber'den gelen habere<sup>272</sup> büsbütün aykırı düşmektedir. Fakat evrenin yaratılması ve yönetilmesini

<sup>268</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 81.

<sup>269</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Taâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, V, 168-169.

<sup>270</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 88. Yıldızların hudüsüyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evâil*, 66-77.

<sup>271</sup> Bkz. Karâfi, Şehâbeddin (ö. 684), *Envâru'l-Buruk fi Envâi'l-Furûk*, nşr. Alemü'l-Kütüb, Beyrut trs., IV, 259.

<sup>272</sup> İsam tarafından 2017 yılında yapılan tahkikli baskısında kitabın metninde bu hadis “و روى عن النبي عليه “” السلام انه قال في المراكز والمعادن : ان الله تعالى خلقها يوم خلق السماوات والأرض” şeklinde geçmekte, muhakkik tarafından da bu hadise ve kaynağına ulaşılamadığı belirtilmektedir. Ama yaptığımız araştırma sonucunda metnin var olan bir hadisin manen rivayeti şeklinde olduğunu tespit ettik. Hadis farklı varyantları ile Muhammet b. Hasan eş-Şeybânî rivayetiyle gelen Malik b. Enes'in *Muvatta'*, Hanefî kaynak eserlerinden sayılan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Asl'*, Serahî'nin *el-Mebsût'* unda ve benzeri eserlerde yer altı madenlerinin zekâtı (rikaz/ الزكاز) babında yer almaktadır. Hadisin metni:



Allah tarafından gerçekleştirildiğini kabul edip, tabiat ve feleğin Allah'ın takdirinin ve hükmünün açığa çıkarılması için bir sebep olduğunu düşünerek, değişimi bu varlıklara bağlamak küfrü gerektirmez. Çünkü fiiller gerçekte müsebbibe (sebebi ortaya koyana) nispet edilirken, mecaz yoluyla sebebe de izafe edilebilir. Gök cisimleriyle ilgili yaklaşım bu şekilde olursa küfrü gerektirmez. Başka bir ifadeyle değişimi sağlayan Allah'tır, yıldızlar ve felek evrenin yaşamı devam ettirmesi için, Allah'ın iradesiyle kendisine takdir edilmiş harekete ve seyre mecbur olan varlıklardır. Allah tarafından gerçekleştirilen değişim ve yönetmenin, görünürde sebepleri olan yıldız ve feleğe, mecaz yoluyla izafe edilmesi caizdir.<sup>273</sup>

Sâlimî, kelam-fıkıh diyalogunun bir örneği olarak yeri geldikçe olayların dünya ve ahirete yönelik ahkâmından da bahseder. Bu durum şu ana kadar tespit edemesek de fıkha dair bir eserin varlığı kanaatini oluşturmaktadır. Bu minvalde Sâlimî, gök cisimleriyle ilgili olması itibariyle astrolojiyle (İlmü'n-nücûm) iştigal etmenin hatalı olduğu düşüncesindedir.<sup>274</sup> Ona göre astroloji İdris peygamber zamanında<sup>275</sup> meşru ve hak iken Süleyman peygamber zamanında nesh edilmiştir.<sup>276</sup> Ayrıca bu ilmin nesh edildiğine dair icma da vardır. Bu yüzden mensuh olan bir iş ile iştigal etmek hata, onunla amel etmek ise batıldır. Sâlimî, görüşünü Hz. Peygamber'in kâhini tasdik edenin Muhammed'e indirilen Kur'ân'ı inkâr ettiği hadisiyle ve önde gelen Hanefî âlimlerinden Halvânî'nin müneccim ve yıldız ilmiyle alakalı “*Yıldız ilmi semada hak, yerde*

---

في الرِّكَازِ الْخُمْسِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الرِّكَازُ؟ قَالَ: الْمَالُ الَّذِي خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْأَرْضِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي هَذِهِ الْمَعَادِنِ،  
فَفِيهَا الْخُمْسُ

Mâlik b. Enes (ö. 179), *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, (Muhammed b. Hasan eş-Şeybani rivayeti), Rikaz babı, hadis no: 339 .

وفي الرِّكَازِ الْخُمْسُ. فقالوا: يا رسول الله، وما الرِّكَازُ؟ قال: “الذهب الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت

Şeybânî, *el-Asl*, III, 36.

<sup>273</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 85.

<sup>274</sup> Kelamcılarının astroloji eleştirileri için bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 60; Gazalî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, I, 29; IV, 117.

<sup>275</sup> Râzî, *Mefâtilu'l-Gayb*, III, 625; Harman, Ömer Faruk, “İdris”, *DİA*, XXI, ss. 478-480, 480, İstanbul 2000.

<sup>276</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 86-88.

*mensuhtur. Onunla iştigal etmek batıl, müneccim de hatalıdır. Hatta filî ve yönetmeyi Allah'tan başkasından bilmek de küfürdür*" ifadeleriyle de destekler.<sup>277</sup>

Sâlimî, gök cisimlerinden Kur'ân'da beyan edildiği yönde istifade edilmesi gerektiğini belirtir. Kur'ân'da yıldızların yaratılma amacının, semayı süslemek,<sup>278</sup> yön tespitinde bulunmak<sup>279</sup> ve şeytanları taşlamak<sup>280</sup> için olduğu açıkça ifade edilmiştir.<sup>281</sup> Hal böyle iken, yaratılış amaçlarının dışına çıkıp onların evreni yönettiği iddiasında bulunmanın, Kur'ân'ın öğretilerine aykırı olduğu ortadadır. Fakat aynı zamanda bu veri, gök cisimlerinden dinin temel esaslarına aykırı olmamak kaydıyla, istifade edilebileceği ve astronominin imkânlarından faydalanılabileceği anlamını da barındırmaktadır. Nitekim Hanefî âlimlerden İbn Nüceym; Şafîî âlimlerinden Gazalî ve Ebû Bekr eş-Şâşî, Ramazan ayının ya da güneş tutulması namazının tespiti hususunda müneccimlerden istifade edilebileceğini dile getirmiştir.<sup>282</sup> Bunun yanında Serahsî gibi müneccimden

<sup>277</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 86; Nücûm ilmiyle iştigal etmenin hükümleriyle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Karâfî, *Envâru'l-Buruk fî Envâi'l-Furûk*, IV, 258-259; Haskefî, Alâeddin, *ed-Dürrü'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, 12.

<sup>278</sup> Sâffât 37/6

إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ

"Biz yakın semayı yıldızların güzelliğiyle bezedik."

<sup>279</sup> Nahl 16/16

وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ

"Daha nice işaretler koydu. Yıldızlarla da insanlar yollarını bulurlar."

<sup>280</sup> Mülk 67/5

وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ

"Gerçek şu ki biz yakın göğü kandillerle süsledik. Ayrıca bunlarla şeytanların taşlanmasını sağladık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık."

<sup>281</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 87; Ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 16.

<sup>282</sup> Gazalî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 29-30; Şâşî, Ebû Bekr el-Kaffal (ö. 507), *Hiletü'l-Ulema fî Ma'rifeti Mezahibi'l-Fukaha*, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1980, III, 148; İbn Nüceym, Zeynüddin (ö. 970), *el-Eşbâh ve'n-Nazâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, 143.

faydalanmayı reddedenler de vardır.<sup>283</sup> Ne var ki fukahanın geneli Serahsî'nin belirttiği yönde tavır almıştır.<sup>284</sup>

Astronomi ve astroloji gök cisimleriyle alakalı olmaları nedeniyle yakın ilişki içerisinde olsalar da Sâlimî'de görüldüğü üzere tevhid esasını gözeterek kelamcılar ikisi arasını ayırt etmişlerdir. Gazalî de bu ayırım daha açık bir şekilde kendini gösterir. O, *Tehafüt*'ünde<sup>285</sup> astronomiye karşı çıkmaz, üstelik bu ilmin kesin delillere dayandığını ve din ile karşı karşıya getirilmemesi gerektiğini söyler. *İhya* da ise astrolojiyi kesin bir dille reddeder.<sup>286</sup> Tabi ki kelamcıların astrolojiye olan tepkilerinin altında, olayların nedeninin Tanrı yerine yıldızlara bağlanması ve göksel etkiler karşısında insanı atıl bırakması fikri yatmaktadır.

Sâlimînin ifadesince, gök cisimlerinin eşyayı yaratma ve yönetme vasfının nassa dayandığı iddiasında olanlar vardır. Onlara göre, Sâffât sûresinde İbrahim peygamber hastalığının yıldızlardan kaynaklandığını<sup>287</sup> belirtmekte ve Nâziât sûresinde de işleri yerine getirenlerin dört büyük melek olduğu<sup>288</sup> bildirilmektedir. Söz konusu iki ayeti birbirine mukayese etmek sûretiyle şöyle bir sonuca varılabilir. Meleklerin âleme dair faaliyetlerde bulunduğu aşikârdır. Yıldızların İbrahim peygamberin hastalığında etkili olduğu da nassa dayanmaktadır. Bu durumda hastalıkta etkili olan yıldızların, aynı şekilde evrenin yönetilmesinde de etkili olması muhtemeldir.<sup>289</sup>

Sâlimî, bu görüşe katılmaz. Çünkü yaratma ve yönetme Allah'a aittir. Ancak "*Her türlü işi kim yürütüyor? "Allah" diye cevap verecekler*"<sup>290</sup> ayetinde açıkça ortaya konduğu

<sup>283</sup> Cüveynî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf (ö. 438/İmamü'l-Haremeyn'in babası), *el-Cem' ve'l-Fark*, nşr., Daru'l-Ceyl, Beyrut 2004, II, 76; Haskefî, *ed-Dürri'l-Muhtar*, II, 393; Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn (ö. 478), *Nihayeti'l-Matlab fi Dirayeti'l-Mezheb*, nşr. Daru'l-Menhec, Amman 2007, II, 641.

<sup>284</sup> Abdühvehab, Ali Cuma Muhammed (çağdaş), *el-Medhal ila Diraseti'l-Mezahibi'l-Fıkhıyye*, nşr. Daru's-Selam, Kahire 2001, 179.

<sup>285</sup> Gazalî, *Tehafütü'l-Felasife*, 29-30.

<sup>286</sup> Gazalî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, I, 29; IV, 117.

<sup>287</sup> Sâffât 37/88-89

فَتَنْظُرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ

"Sonra yıldızlara şöyle bir baktı. 'Ben rahatsızım' dedi."

<sup>288</sup> Nâziât 79/5

فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا

Emri uygun yol ve yöntemle yerine getirenlere!

<sup>289</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 87.

<sup>290</sup> Yunus 10/31

üzere, işi yönettiği iddia edilen melekler, Allah'ın kendilerine yüklemiş olduğu göreve icabet edip, emri yerine getirdiklerini ifade etmektedirler. Yoksa kendi tercihleri değildir. Yıldız ve felekler de melekler gibi Allah'ın emrine amadedir. Yukarıda geçen ayet ve “*O gökten yere her işi düzenleyip yönetir. Sonra bütün işler sizin hesabınıza göre bin yıl tutan bir günde O'nun katına çıkar.*”<sup>291</sup> ayetinin delaletiyle yıldız ve feleklerin dahi yönetimi Allah'ın yetkisindedir. Dolayısıyla melekler nasıl kendilerine tahsis edilen emri yerine getiriyorlarsa, yıldız ve felekler de aynı emri yerine getiriyorlar. Yoksa yıldızları diğer yaratılmışlardan farklı konuma getirecek, kendi irade ve kudretlerinden kaynaklanan özel bir ayrıcalıkları yoktur. İkincisi de Kur'ân'da ve Sünnet'te Allah'ın emriyle işleri yönetmenin meleklerle verildiğine dair naslar mevcuttur. Onlar da yine Allah'ın emriyle o görevleri yerine getirirler. Ama bu yetkinin felek ve yıldızlara havale edildiğine dair herhangi bir nas bulunmamaktadır. Bu nedenle gök cisimlerini meleklerle kıyas etmek doğru bir kıyaslama olmaz. Üçüncü olarak yaratma ve yönetme canlı varlıkların sıfatlarındandır. Meleklerin de hayat sahibi olması nedeniyle bu işlerin onlara havale edilmesi aklen mümkündür. Ama hayat sahibi olmayan yıldız ve feleklere havale edilmesi caiz olmaz. Yıldızların hareketi ve feleğin döngüsü, Allah'ın iradesiyle âlemin yararına gerçekleşmektedir. Dolayısıyla gök cisimleri de diğer cisimler gibi hâdistir.<sup>292</sup>

#### 1.2.4. Ruh ve Hareketin Hudûsü

Âlem, felek, yıldız gibi gök cisimlerinin kıdemini iddia eden materyalistler, bunun kaynağı olarak gördükleri ruh ve hareketin de kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Nitekim insanın mizacı ve âlemin yapısı konusunda filozoflar içerisinde ruhun da kıdemini iddia edenlerin varlığından bahsedilmiştir.

Ruhun ölümsüzlüğünü ortaya atan kişilerin başında Eflatun gelir. O, ruh beden ayırımına giderek ruhun ezeliyetini/ölümsüzlüğünü ileri sürmüştür.<sup>293</sup> Çünkü ona göre

وَمَنْ يُدْبِرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ

<sup>291</sup> Secde 32/5

يُدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ

<sup>292</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 87-88.

<sup>293</sup> Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, haz. Ahmet Cevizci, Say Yay., İstanbul 2015 60-61, 65, 73; *Devlet*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2016, 399-400; *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2017, 52-53; *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2015, 42-44; *Menon*, çev.

evren, atomcuların tasvir ettiği gibi amaçsız değil, Tanrının teleolojik ve etik amaçlarının birleştiği bir alandır. İçindeki varlıklarla beraber bilinçli bir şekilde bu amaca doğru hareket etmesini sağlayan şey ise evrenin tümüne sirayet eden evren ruhudur.<sup>294</sup>

Göksel cisimlerin hudûsü konusunda temas edildiği üzere, onların ezeliğine sebep olan neden dairesel harekettir. Bunun da altında kendisi hareket edemeyenin, başka bir şeyi de hareket ettiremeyeceği gerçeğinden yola çıkarak, hareketin kaynağı kendisi olan bir ruh fikri yatmaktadır. Bu nedenle hareketi sağlayan ruh ve ondan meydana gelen hareket, ezeli birer varlıktırlar. Söz konusu görüşün sahibinin Aristo olduğu malumdur.<sup>295</sup> Bu meyanda Sâlimî'nin materyalistler olarak zikrettiği kişilerin Eflatun ve Aristo olduğu ortaya çıkmaktadır.

Materyalistlerin ezeli ruh görüşlerinin aksine, İslâm âlimleri ruhun mahlûk, dolayısıyla hâdis olduğunda görüş birliğindedir. Ama hayatın yok oluşuyla ruh fani olmayacaktır. İnsanın ölümüyle ruh bedenden ayrılınca muttakilerin ruhu cennete<sup>296</sup> günahkârların ruhu ise cehenneme<sup>297</sup> gidecektir. Allah'ın emriyle mahşer günü ruhlar cesedine dönecek ve hesaba çekileceklerdir. Ardından ruhlar cesetleriyle beraber ebedi

---

Furkan Akderin, haz. Ahmet Cevizci, Say Yay., İstanbul 2013, 50; bkz. Az, Mehmet Ata, "Fârâbî'de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi", *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/20, ss. 85-100, 2017; Aydın, Mehmet, "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 5, 121-128, 1982; *Din Felsefesi*, 43; Düzgün, Varlık ve Bilgi, 40; Dölek, Haydar, "Ölümsüzlük problemi Açısından Tehafütler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1, ss. 199-207, 200; *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, 5.

<sup>294</sup> Platon, *Timaios*, 42-44; bkz. Bulğen, *Atomculuk Eleştirileri*, 22.

<sup>295</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul 2018, 95-96; *Fizik*, 375; Ross, *Aristoteles*, 155; Sicistani, *Sıvanü'l-Hikme*, 372-376, Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, 40; Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 35; Kaya, Mustafa, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18, ss. 91-98, 92, 2014.

<sup>296</sup> Mutaffifin 83/18:

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ

"Hayır, hayır! Şüphesiz ki erdem sahiplerinin kaydı illiyindedir."

<sup>297</sup> Mutaffifin 83/7

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَاجِرِ لَفِي سِجِّينَ

Doğrusu şudur ki, günahkârların yazısı muhakkak siccindedir.

olarak cennette ya da cehennemde kalacaklardır.<sup>298</sup> Sâlimî de anlaşılan Cüveynî ve Nesefî'de olduğu gibi hâdislerin ileriye doğru sonsuz geçip gitmesi ile geriye doğru teselsülü arasında ayırım yapmakta ve birincisini mümkün, ikincisini ise muhal görmektedir.<sup>299</sup>

Sâlimî'nin belirttiğine göre materyalist filozoflar dışında da ruhun kıdemini iddia eden gruplar vardır. Bunlar Karamita,<sup>300</sup> Tenâsühiyye, Berahime, Yahudiler, Hristiyanlar<sup>301</sup> ve bazı Rafizilerdir.<sup>302</sup> Onlar kadîm bir varlığın parçası olarak ya da kadîm bir nurdan yaratılarak, ruhun bir şekilde kadîm olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>303</sup>

Sâlimî, ruhun kıdemini iddia eden gruplardan özellikle de ruh göçüyle gündeme gelen Tenâsühiyye üzerinde durur. Çünkü tabiat, mizaç, göksel cisimlerin kıdemi hakkında ileri sürülen görüşlere cevap olarak verilen cevher-araz teorisi, ruh ve hareketin ezeliğini ileri süren materyalistler için de cevap niteliğindedir. Bu nedenle Sâlimî ruh ve hareketin hudûsü hakkında materyalistlere ve diğer gruplara tekrar cevap vermemektedir.<sup>304</sup> Bu yüzden Sâlimî daha ziyade ruh göçünü benimseyen Tenâsühiyye özellikle de onun Hulûliyye kolu üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Tenâsühiyye'nin Hulûliyye kolunun varlık anlayışı, ruhun kıdemi üzerine kurulmuştur.<sup>305</sup> Çünkü Sâlimî'nin belirttiği üzere onlara göre yaratıcının yaratma fiili insanda tecelli etmiştir. Allah bir kişiye hayat verirken, yaratma fiili ona nüfuz etmiş ve yaratma meydana gelmiştir. Böylece Allah'ın yaratma sıfatı kişiye hulûl etmiştir. Zira yaratma fiili yaratıcıdan başlar yaratılarda son bulur. Bu anlamda Allah'ın yaratmasıyla meydana gelip, yaratma fiili orada tecelli ettiği için Hulûliyye, var olan her şeye secde etmeyi doğru bulur.<sup>306</sup>

<sup>298</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 82; Zerkeşî, Bedrüddin, *Teşnîfü'l-Mesami' bi Cem'ı'l-Cevami'*, nşr. Mektebetü Kurtuba, Mısır 1998, IV, 789-790; Gölcük-Toprak, *Kelam*, 156.

<sup>299</sup> Nesefî ve Cüveynî'nin görüşlerinin detayı için bkz. Kılavuz, *Kelam'da Kozmolojik Delil*, 207.

<sup>300</sup> Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, 20; İbn Hazm, *el-Fasl*, 77.

<sup>301</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XI, 327.

<sup>302</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 198, 234; İsfereyînî, *et-Tabsîr fi'd-Din*, 130-132; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, III, 512.

<sup>303</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 82; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 127; Sicistânî, *Sıvanü'l-Hikme*, 52.

<sup>304</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 81.

<sup>305</sup> Zerkeşî, *Teşnîfü'l-Mesami'*, IV, 788.

<sup>306</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 82-83; Allah'ın bedenler dâhil bütün yerlerde Allah'ın nur olarak bulunduğunu ve ruhlarının Allah'ın bir parçası olduğu şeklinde inandıkları biçiminde farklı bir izahla gelmektedir. Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, 22; daha başka yorumlar için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 198, 234, 241, 345.

Sâlimî, yaratıcıdan yaratılana geçen ruh anlayışını küfür olarak değerlendirir. Çünkü şayet yaratılanlarda bulunan ruh, kadîm olanın bir parçası olursa, onu bir yere vermekle, verdiği parçayla birlikte kâdem sıfatının da yaratıcıdan ayrılması gerekir. Kadîm olan Allah'tır. O'ndan bir parçanın ayrılmasıyla Allah noksan hale gelir ve aciz olur. Noksan ve aciz olan, sâni'/yaratıcı olamaz. Ayrıca bunun pratik hayatta da bir karşılığı olur. Şöyle ki kadîm olana ait bir parçanın bulunması sebebiyle insan tarafından işlenen kötülük ve çirkinliklere Allah da ortak olmuş olur.<sup>307</sup>

Sâlimî'ye göre Hulûliyye mensupları, yaratıcıyı ve niteliklerini bilmemektedir. Zira onların isnat ettikleri şeyler kadîm değil, hâdis varlıkların nitelikleridir. Çünkü iddialarına göre ruh, bir yerden bir yere intikal etmekte, insanlara yerleşmekte ve zamanı geldiğinde ondan ayrılmaktadır. İntikal eden ve ayrılan bir şey onu intikal ettirecek ve izale edecek bir güce ihtiyaç duyar. Muhtaç olan ve mutlak kudret sahibi olmayan bir şey de yaratıcı olamaz.<sup>308</sup>

Sâlimî aynı zamanda Allah'ın emrinde kadîm bir ruh anlayışı olanlardan da bahseder. Onlara göre kadîm ruhlardan bazıları, Allah'ın emrine aykırı davranmış ve ceza olarak Allah tarafından yeryüzüne gömülmüş, sonra yeryüzünde yetişen bitki, meyve ve ekili şeyler aracılığıyla buldukları yerden yeryüzüne çıkmışlardır. Onların anlayışına göre “Ölümünden sonra yeryüzüne onunla hayat veririz”<sup>309</sup> ayetinin de işaret ettiği üzere, doğada bulunan canlı varlıkların tamamının hareketleri bu ruhların varlıklarından ileri gelmektedir. Bu görüşü benimseyenler kadîm ruhlardan dolayı meydana gelen hareketin de kadîm olduğunu ileri sürerler.<sup>310</sup>

Kelam âlimleri hareketi, değişim, sonradan olma ve sona erme nitelikleriyle maddenin ve bütünüyle evrenin yaratılmışlığının ispat aracı olarak görürler. Hareketin gök cisimlerinin veya dünyanın döngüsü biçiminde olması bu gerçeği değiştirmez.<sup>311</sup>

<sup>307</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 83.

<sup>308</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 82.

<sup>309</sup> Fâtır 35/9 ayeti delil getirirler.

فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

“Ölümünden sonra yeryüzüne onunla hayat veririz.”

<sup>310</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 83-84.

<sup>311</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “Hareket”, *DİA*, XVI, 120, İstanbul 1997; Hareketin niteliğine dair daha geniş bilgi için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324, 325, 343, 345; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 78-80; Nisaburi, Ebû Reşid el-Mu'tezilî (ö. V. yüzyıl ortaları), *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyade-Rıdvan Seyyid, Beyrut 1979, 173-177, Şchristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 34-38, 47-63.

Kelamcılarının davranış biçiminde olduğu gibi Sâlimî'ye göre de aşağıdan yukarıya, yukarıdan aşağıya, dairesel-düz, oluş-bozuluş, ziyade-noksan, istihale-intikal ve zorunlu-ihiyari şeklinde her türlü hareket çeşitleri, zorunludur ve hâdistir; Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir.<sup>312</sup> Sâlimî'nin, dile getirdiği hareket çeşitlerinden genel bir felsefe birikimine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Sâlimî'ye göre tercih ve iradeye dayalı tek bir hareket vardır. O da insanın kesbi ve ihtiyarıyla olan hareketidir. Bunun dışındaki bütün hareketler zarurî hareketlerdir ve Allah'ın iradesiyle gerçekleşir.<sup>313</sup> Sâlimî'nin iradi eylemlerinde insanın özgürlüğüne yönelik yaklaşımı, insan fiillerinde sorumluluk ve özgürlüğü benimseyen Mâtürîdî anlayışa mensup olduğunu gösteren emarelerden biri olarak kabul edilebilir.

### 1.2.5. Âlemin Hudûsü

Materyalist filozofların yaratıcı olarak addettikleri, mizaç, tabiat, gök cisimleri, ruh ve hareket gibi tikellerin hudûsü, onların bütünü oluşturduğu âlemin de hudûsü sonucunu doğurur. Zira tümevarım mantığınca âlemi oluşturan parçaların yaratıcı olmayacağını ispatı, onların bir araya gelmesinden oluşan âlemin hudûsünü zorunlu kılar.

Sâlimî, âlemin hudûsünü açıklar iken şu temel prensipten yola çıkar. Bir şeyin varlığının imkânsızlığı, onun yokluğunun zorunluluğuna, yokluğunun imkânsızlığı da varlığının zorunluluğuna delalet eder. Yine bir şeyin yerine getirilmesinin imkânsızlığı onun reddedilmesine, terk edilmesinin imkânsızlığı da onun yerine getirilmesine delalet eder.<sup>314</sup> O halde âlemin bizatihi var olamayacağını kensinliği, onun yokluğunu, yaratıcı nitelikleri taşımasının imkânsızlığı da yaratıcılığının reddi sonucunu doğurur. O, bu

<sup>312</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 84; Gazalî, *Tehafütü'l-Felasife*, 137-140, Yavuz, "Hareket", 120, Halîmî, *el-Minhâc fi Şuabi'l-İman*, I, 213-214.

<sup>313</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 84.

<sup>314</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 92; Allah'ın sıfatları konusunu işleyen İbn Metteveyh'in de (ö. 466) *el-Mecmû'* eserinde aynı akıl yürütmeyi kullandığı gözlenmektedir. İbn Metteveyh el-Mutezilî, Hasan b. Ahmed (ö. 466) *el-Mecmû' fi'l-Muhîti bi't-Teklif*, thk. Jean Joseph Houben, el-Matbaati'l-Katolikiyye, Beyrut 1965, I, 191.



yerleşik mantık kurallarıyla<sup>315</sup> âlemin hudûsünün Allah'ın varlığı ve yaratıcı nitelikleri taşımasının kati delilini oluşturduğunu söyler.

Sâlimî, ilk olarak süreç içerisinde İslâm geleneğinde âlemi ispat hususunda yürütülen yöntem farklılığına dikkat çeker. Bu bağlamda ilim adamlarının âlemin hudûsünü ortaya koyarken aynı amaca matuf farklı kavramlardan istifade ettiklerini belirtir. Bu kavramlar; “yaratma”, “değişim”, “hulûl”, “hudûs” ve “cevher-araz” kavramlarıdır.<sup>316</sup>

Sâlimî, sözü edilen kavramların kullanımı üzerinden bir sınıflama da yapar. Bu doğrultuda “cevher-araz” kavramlarını tercih edenlerin kelamcı, “yaratma ve değişme”yi tercih edenlerin de sahabe ve erken dönem fakihleri olduğunu belirtir. Söz konusu yaklaşımın, sadece bir tercihten ibaret olmadığı ve bir nükteyi haiz olduğu hatıra gelmektedir. Zira bu tavırda iki şey dikkati çeker. Birincisi, âlemin hudûsünü ispatlamada kullanılan kavramların çeşitliliği ki bu âlimler tarafından konunun çok yönlü ele alındığını ortaya koyar. İkincisi ve en önemlisi de kavramları kullanan kitlenin kelamcı – fakihler şeklinde ayrıma tabi tutulmasıdır. Bu ayrım ilim adamlarının akademik kimliklerindeki ayrışmayı göz önüne serer. “Mütekellimûn” karşısında “el-Mütekaddimûn” ve “Sahabe” kelimelerinin kullanılması, ayrımın daha çok yönetime dayalı olduğu izlenimi vermektedir. Bu taksim âlemin hudûsü konusunu ispatlamada geçmiş âlimlerin metodunu kullanan fakihler ile onlardan farklı bir yol izleyerek cevher-araz kavramlarıyla açıklamaya giden kelamcılar arasındaki tartışmayı hatıra getirmektedir.

Söz konusu tartışmayı ele almak, bu ayrımın anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu doğrultuda Kur’ân’da âlemin hâdis olmasından bir muhdisin varlığına delil olduğu bilgisine ulaşılmaktadır.<sup>317</sup> O bu verilerle insanın aklını ve duyu verilerini kullanarak Allah’ın varlığına zorunlu olarak gidebileceğini öngörmekte, bu zorunluluğa direnenleri

<sup>315</sup> İbn Teymiyye, Takiyyüddin (ö. 728), *er-Red ale'l-Mantikiyyîn*, 166; daha geniş bilgi için bkz. İbn Arafе, Muhammed b. Muhammed el-Vergammî (ö. 803), *el-Muhtasar fi'l-Mantık*, trs., yrs., 27.

<sup>316</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 93.

<sup>317</sup> Âlem üzerinden yola çıkılan bu delillendirme yöntemi, kozmolojik delil olarak ifade edilmektedir. Söz konusu delilin Kur’ân’daki örnekleri için bkz. Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 61-67.

sağduyudan sapmış kalplerinde hastalık bulunan kimseler olarak tanımlamaktadır.<sup>318</sup> Gelenekçi âlimler, Kur'ân'da geçen değişime ve sonralığa yönelik verileri daha da geliştirerek bunu Kur'ân'ın benimsediği bir yöntem olarak görmüşlerdir.<sup>319</sup> Mesela Eş'arî, Kur'ân'da belirtilen yöntemin kullanılması gerektiğini vurgulamakta, filozofların ve kelamcılarının açıkça nasta olan dururken, onun yerine akli bir yöntemi kullanmalarını da doğru bulmamaktadır. Çünkü ona göre bu konuyu araz ve cevher teorisiyle ispatlamaya çalışmak akli ön plana çıkarıp peygamberi yok saymak ve peygambere olan ihtiyacı inkâr anlamına gelmektedir. Bu nedenle de âlemin hudûsünü ispat etmede “cevher-araz” değil, “değişme” ve “sonradan olma” kavramları kullanılmalıdır.<sup>320</sup>

Ebû Hanîfe'nin de bu konuda geçmiş âlimlerin görüşlerini paylaştığına dair rivayetler vardır. Nitekim cisim-arazlar hakkında görüşü sorulduğunda, bu konuyu insanların gündemine Amr b. Ubeyd'in taşıdığını, başka bir rivayette de söz konusu metodun filozofların yöntemi olduğunu belirtmekte ve hoş karşılamadığını dile getirmektedir. Esasen onun âlemin değişim olgusundan hareketle Allah'ın varlığını kozmolojik verilerle ispatladığı söylenebilirse de erken dönem olması itibariyle cevher ve araz anlayışına dayalı bir kurgu ortaya koyduğu söylenemez.<sup>321</sup> Fakat Sâlimî'nin meseleye yaklaşımı mütekellim-fakih kimliğini ortaya koyma adına dikkate değerdir. Çünkü onun, gelenekçilerin yaklaşımlarına da yer vermekle beraber bütün bu kavramların cevher-araz merkezinde düğümlendiğini söyleyerek açıkça kelamcılarının metodunu benimsediği görülmektedir.<sup>322</sup>

Sâlimî, yöntem farklılığına temas ettikten sonra âlemin tanımına geçer. O, âlemi cevher ve araz olarak iki sınıfın oluşturduğunu belirtmektedir. Bundan da genel olarak

<sup>318</sup> Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, 39.

<sup>319</sup> D. B. Macdonald, “Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology çev. Mehmet Bulgen, “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”, 279.

<sup>320</sup> Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Seğr*, 81, 109; İbn Teymiyye, Takiyyüddin (ö. 728), *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Salih, nşr. Azvâü's-Selef, Riyad 2000, I, 292; *Der'ü Taâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, VII, 228, 230; *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Mecmau'l-Melik, Medine 1995, VI, 520.

<sup>321</sup> İbn Ebi'l-'Iz, Muhammed b. Alaaddin (ö. 792), *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, thk. Ahmet Şakir, nşr. Mektebetü'r-Riyad, Riyad 1418, 524, 541; Süyûtî, Celaleddin (ö. 911), *Savnü'l-Mantık ve'l-Kelam an Fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelam*, Mecmeu'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Mısır trs., 66; İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-Kelam ve'l-Hikme*, Evkafı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336, 70; Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 74.

<sup>322</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 93; Muhammed b. Abdurrahman el-Humeys, *Usûlü'd-Din inde'l-İmam Ebî Hanîfe*, Daru's-Samimi, Arabistan trs., 194.

kelamcılarının benimsediği âlemin cevher, cisim ve arazdan müteşekkil üçlü taksimini<sup>323</sup> değil de Mâtürîdî'nin de yaklaşımı olan ikili tasnifi<sup>324</sup> tercih ettiği görülmektedir. Üstelik Sâlimî de Mâtürîdî gibi cismi cevherin bir türü olarak değerlendirir.<sup>325</sup> Yine tanımlar bölümünde ihtilafların giderilmesi için bilinmesi gerekenleri cisimler, renkler ve oluşlar olarak (*ma 'rifeti hudûdü 'l-eşyai mine 'l-ecsami ve 'l-elvani ve 'l-ekvani*) belirttikten sonra devamında “ecsam”ı “a'yân”, “elvan ve ekvan”ı da “sıfatlar” (*ma 'rifeti hudûdü 'l-a'yâni ve evsafihâ*) kelimesiyle açıklaması, Mâtürîdî'nin meşhur ayn-araz taksimini hatıra getirmektedir.<sup>326</sup> Bu veriler de eserinde ismine hiçbir atıfta bulunmasa da Sâlimî'nin Mâtürîdî'den etkilendiği iddiasını güçlendiren kanıtlardan biri olarak görülebilir.

Konunun başında da temas edildiği üzere Sâlimî, âlemin hudûsünü ispatlamada cevher-araz ya da başka bir deyimle atom nazariyesini tercih eder.<sup>327</sup> Arazın hâdis oluşunu ispatladıktan sonra cevherin hudûsüne<sup>328</sup> ve oradan da araz ve cevherden müteşekkil âlemin hudûsü sonucuna varır.<sup>329</sup>

Sâlimî'ye göre âlem, cevher ve arazlardan müteşekkildir. Evreni oluşturan arazlar bir takım oluşlar ve değişimleri barındırır. Bu değişimler cevher üzerinde cereyan eder. Şöyle ki cevher üzerinde bir değişiklik meydana gelir. Fakat bu ondan önce cevherde bulunan bir arazın yerine bedel olarak gelen bir değişikliktir. Sonra bunun yerine bir

<sup>323</sup> Bkz. Bâkillânî, *Temhidü 'l-Evail ve Telhûsü 'd-Delail*, 16; İbn Asakir, *Tebyinü Kezibi 'l-Müfteri fima Nüsibe İle 'l-İmam Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî*, 26.

<sup>324</sup> Mâtürîdî, *Kitabü 't-Tevhîd*, 40.

<sup>325</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 93; Benzer görüş için bkz. Mâtürîdî, *Kitabü 't-Tevhîd*, 40.

<sup>326</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 90.

<sup>327</sup> Kelamcılarının hudûs delilinin eleştirisi için bkz. İbn Sivar, Ebû'l-Hayr (ö. 407), “Makale li-Ebi'l-Hayr el-Hasan b. Sivar el-Bağdâdî fi Enne Delile Yahya en-Nahvi ala Hadesi'l-Âlem Evla bi'l-Kabuli min Delili'l-Mütekellimine Aslen”, *el-Eflâtîniyyetü 'l-Muhdesa İnde 'l-Arab*, thk. Abdurrahman Bedevi, Vekaletü'l-Matbûât, Kuveyt 1977, 243; Risalenin Türkçe çevirisi için bkz. “Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelamcılarının Delilllerinin Karşılaştırılması” çev. Cemalettin Erdemci, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/2, ss. 155-164, 2004.

<sup>328</sup> Sâlimî arazların hudûsünün ispatını, cevherlerin hudûsünün ispatı üzerine önceliktir. Fakat Kâdî Abdulcabbar bunun aksi bir delillendirme icra eder. Cisimlerin hudûsünün ispatını arazların hudûsünün ispatına önceler. Gerekçeleri ve daha geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse*, 94.

<sup>329</sup> Bkz. Cüşemî, *Uyûnü 'l-Mesâil*, vr. 20b; İbn Meymûn, *Delâletü 'l-Hâirîn*, 214; çeviri “İbn Meymûn'un Kelâmçıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi”, 219; Âlemin hudûsünü cevher ve araz metoduna dayalı olarak ilk defa ispat eden kişinin Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan olduğu ifade edilmiştir. İzmirli, *Muhassalü 'l-Kelam ve 'l-Hikme*, 69; Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 73; Kaplan, *İslâm İnanç Esasları*, 106.

başka bedelin gelmesi takip eder. Bu değişim zinciri, hem önceki hem de sonraki bedelin hâdis olduğuna delildir. Çünkü sonradan gelen bedelin öncesinde yokluk bulunmaktadır. Öncesinde yokluk bulunan hâdistir. Önceden var olan da yerine bedelin gelmesiyle zail olur. Zail olan da kadîm olamaz. Çünkü onun zevali, ademini zorunlu kılar. Zira nihayetinde yokluk olanın bidayetinde de yokluk barındırması mümkündür. Hâlbuki kadîm olan, hem öncesinde hem de sonrasında yokluk ve yokluk tevehhümünden uzak olmalıdır. Bu itibarla âlemi oluşturan iki sınıftan biri olan arazın hâdis olduğu ortaya çıkar.<sup>330</sup>

Cevhere gelince, arazın hâdis oluşu aynı zamanda cevherin de hudûsünü zorunlu kılmaktadır. Çünkü araz cevhere hulûl etmekte ve onun durumunu değiştirmektedir.<sup>331</sup> Hulûl eden hâdis olunca hulûl ettiği şey de hâdis olur. Çünkü kadîm olan bir varlıkta hâdisin hulûlü ve bulunması caiz değildir. Ayrıca araz mevcut olmadan, cevherin mevcut olması düşünülemez. Çünkü cevher, arazları olmadan varlık safhasına çıkamaz. Her ikisinin varlığı diğerine borçludur. Cevherin arazsız, arazın da cevhersiz mevcut olması mümkün değildir.<sup>332</sup> Bu durumda arazın bir başlangıcı ve nihayeti olup hâdis olduğuna göre, cevherin de bir başlangıcı ve nihayeti olması zorunlu olur. Başlangıcı ve nihayeti olan şey de kadîm değildir, hâdistir.<sup>333</sup> Âlemi oluşturan cevher ve araz hâdis olunca onlardan müteşekkil âlem de hâdis olur.

Allah'ın kudreti ile varlığın düzeninin birbirini tamamladığına dikkat çeken Sâlimî, kudret ile evrensel yasaların birbirine alternatif olmadığı hususunu özellikle

<sup>330</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 93; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 78-79; *Kitabü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 59; Sicistani, *Sivanü'l-Hikme* 56; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 205; Halîmî, *el-Minhâc fi Şuabi'l-İman*, I, 218; Mazeri, Muhammed B. Ali (ö. 536) *İzahü'l-Mahsul min Burhani'l-Usûl*, nşr. Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Tunus trs., 118; Rudolph, *Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, 413.

<sup>331</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 205; Bağdâdî, *el-Fark*, 318; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 21a.

<sup>332</sup> Karşılaştırmak için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, II, 571; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 17; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, 56; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İtikad*, 27; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 44; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 216; D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology", çev. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", s. 283.

<sup>333</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 93-94; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 77, 83-84; *Kitabü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 58; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 21a; Halîmî, *el-Minhâc fi Şuabi'l-İman*, I, 218; Turtuşî, Ebûbekir (ö. 520), *el-Havadis ve'l-Bida'*, thk. Ali b. Hasan, Daru İbni'l-Cevzî, Damman 1998, 36; Mazeri, *İzahü'l-Mahsul min Burhani'l-Usûl*, 118; Gölcük-Toprak, *Kelam*, 163.

vurgular. O, Allah'ın kudretinin, evrensel yasalarla çelişmesinin yolunu aralama amacıyla maksatlı olarak “Allah hareket eden şey olmadan hareketi yaratmaya güç yetirebilir mi? şeklinde sorular sorulabileceğini belirtir.<sup>334</sup> Bu soru akademik düzlemde bir araz, cevhere tutunmadan varlığını devam ettirebilir mi? şeklinde de yöneltilebilir. Buna arazların süreksizliği prensibi üzerinden cevap verilir. Başka bir ifadeyle arazlar iki zaman atomu süresince var olmazlar. Her atomla birlikte yeni bir araz yaratılır. Allah atomları arazlarıyla birlikte yaratır. Dolayısıyla Allah'a arazlar olmadan atomları, atomlar olmadan da arazları yaratma fiilini atfetmek düşünülemez. Zira aklen imkânsız olan bir şey kudret dâhilinde değildir. Bu Allah'ın kudreti bağlamında imkân dairesinde olsa da âdetullah denen evrensel yasalar gereği muhal bir durumdur. Çünkü açıkça gözlemlendiği üzere madde her zaman arazlarıyla birlikte var olmuştur. Bu gözlemlere dayanarak arazlardan yoksun olmaması maddenin, iki anda sürekli olmaması da arazın gereği olduğu sonucuna varılır.<sup>335</sup> Öyleyse Allah, varlıkları olması gerektiği gibi ve olması gerektiği şekliyle yaratır. Bu O'nun evrene yüklemiş olduğu bir temel yasadır. Dolayısıyla âdetullah denen Allah'ın koyduğu evrensel yasalar gereği arazın bir mahal olmadan varlık safhasına girmesi, cevherin de araz olmadan varlık sahibi olması, âdetullahın aksinedir; muhaldir. Allah da muhal işleri işlemekten beridir.<sup>336</sup>

Bunun yanında Ebû'l-Hüzeyl ve Cübbâî gibi bir grup Mutezile kelamcıları, bazı arazların bir süre devam edebileceği yani iki zaman diliminde bulunabileceği kanaatindedir. Fakat hangileri olduğuna dair arazları birbirinden ayırt edecek bir ilke de bulunmamaktadır. Onları buna sevk eden saiklerin başında, insan hürriyetini temellendirebilme çabası yatmaktadır. Mesela insanın kudreti gibi bazı arazlar, sürekli yeniden yaratılmayıp belli bir müddet varlıklarını devam ettirebilirler.<sup>337</sup>

Sâlimî, araz ve cevherlerin yaratılmışlığını ispatlamak sûretiyle tabiatın, heyûlânın, ruh ve hareketin ve göksel cisimlerin yaratılmışlığının da ispatladığını dile getirmektedir. O, tikellerden hareketle tümeli tanımlama ve özelliklerini belirleme imkânı

<sup>334</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 94.

<sup>335</sup> D. B. Macdonald, “Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology”, çev. Mehmet Bulğen, “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratması. 283-284; Karadaş, Cafer, “Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma”, *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2013, 271.

<sup>336</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 94.

<sup>337</sup> Nisaburî, *el-Mesail fi'l-Hilaf Beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, 122; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 369; Saffar, *Telhîsü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, 286; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 202, çeviri: “İbn Meymûn'un Kelamcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi”, 230-231.

veren tümevarım metodunu kullanmıştır ve bu metot kesinlik açısından burhânî delillere benzemektedir.

Gazalî ve Neseî gibi muasır âlimler, âlemin hudûsü ve yaratıcının kıdemi hususunda daha detaylı değerlendirmelerde bulunmuşlarken, Sâlimî'nin daha çok tabîyyûn denen materyalist felsefenin âlem ve yaratıcı anlayışı üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Üstelik o, daha fazla vesail kullanmak yerine, atom nazariyesi bağlamında sade ve anlaşılır bir üslupla konuyu izah etmeye çalışmıştır. Bu, girift olmayan sade ifade biçiminin, eserin İslâm coğrafyasında yaygınlaşmasına ve ilim dünyasının her kesimine ulaşmasına katkısının olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî, âlemin hudûsünü bilgi kaynaklarının bütün kısımlarıyla değerlendirmiş ayetlerden ise sınırlı alıntılarda bulunmuştur.<sup>338</sup> Sâlimî de duyu ve akli çıkarımlarla meseleyi ele almış, ayetlerden sınırlı olarak istidlal etmiştir.<sup>339</sup> Fakat Sâlimî'nin Mâtürîdî'de olduğu gibi ayetlere kısmi iktibaslarla bulunması, onun âlemin yaratılmışlığı konusunda akli ve mantıki delillere öncelik verdiğinin nişanesidir. Sâlimî'nin muasırı olan Gazalî'de bu durum aksi yöndedir. O, Allah'ın varlığını ispat hususunda hudûs delilini kullansa da Kur'ân metodunu, mantıki önermelere dayalı diğer delillere tercih etmiş, *Cevahirü'l-Kelam* isimli eserinde Allah'ın varlığına delalet ettiğini ve bunlarla O'nun varlığını bilmenin yeterli olacağını söylediği 500 kadar ayeti bir araya getirmiştir. Ona göre kelamcıların Allah'ın varlığını ispat noktasında ortaya koyduğu öncüller, avamın kafasını karıştırmaktan başka bir işe yaramamaktadır.<sup>340</sup> Nakli verileri yoğun bir şekilde kullanmasıyla ön plana çıkan Sâlimî, ontoloji konusunda bilinenin aksine hareket edip mantıki önermeleri kullanarak Mâtürîdî'nin takip ettiği metodu izlemiştir.

<sup>338</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 11; Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, 100.

<sup>339</sup> Sâlimî âlemin yaratılmışlığı bahsinde hiç ayete yer vermemiş, ruhun yaratılmışlığı bahsinde iki ayet, göksel cisimlerin yaratılmışlığı konusunda göksel cisimlerin kullanım amaçları, evreni yönetenin Allah olduğunu belirten ayetleri kullanmıştır.

<sup>340</sup> Gazalî, Ebû Hâmid, *İlcâmü'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, tashih: İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, Kahire trs., 333-334; Kılavuz, *Kelam'da Kozmolojik Delil*, 177-178.

### 1.3. Zat ve Sıfatlar

#### 1.3.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Allah'ın varlığı ve birliği meselesi, Kelam ilminin konusunu ve gayesini teşkil eden temel unsurlardan birisidir. İslâm âlimleri kelam kitaplarında Allah'ın varlığı ve birliğini kabul etmeyen İslâm dışı akımlarla mücadele etmeyi kelamın gayelerinden biri olarak görmüşlerdir. Bu mücadeledeyi zamanın şartları gereği farklı nazariyelerle gerçekleştirmişlerdir. Atom nazariyesi bunlardan birisidir. Sâlimî de Allah'ın varlığını atom nazariyesi ile akli olarak ispatlamaya çalışmış, âlemin sonradan yaratılmışlığını bunun kanıtı olarak sunmuştur.<sup>341</sup>

Sâlimî öncelikle akıl yürüterek ulaşılabileceğinden dolayı Allah'ın varlığına ilişkin bilginin zarurî değil, istidlâlî olduğunu belirtir.<sup>342</sup> Fakat ne kadar istidlâlî bilgi de olsa şüpheyi mahal bırakmadığı için bu bilginin yakîn ve kesinlik ifade etmede zarurî bilgi derecesinde olduğunu da sözlerine ekler. Ona göre dumanın ateşin varlığına, örgünün dikiş yapana, yağmurun buluta delaletinde nasıl şüphe yoksa su, ağaç, bulut, yağmur, gök, güneş ve ayın da varlığı onların bir yaratıcısı olduğuna şüphesiz, kesin ve yakînî olarak delalet eder. Âlemin yapısının bileşik olması, bölümlenmeyi ve parçalanmayı kabul etmesi, sonradan oluşması, onu birleştiren, bölümleyen ve sonradan yaratan kadîm bir zatın varlığının apaçık delilidir.<sup>343</sup>

Sâlimî, Allah'ın varlığını ispat sadedinde şahidin gaibe delaleti yöntemini de kullanmaktadır. Ona göre dünyada gördüğümüz yapıların mutlaka bir banisi olduğunu görür, bundan hareketle benzeri her binanın da bir bina edene ihtiyaç duyduğunu biliriz.

<sup>341</sup> Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 116.

<sup>342</sup> Allah'ın varlığına dair bilgi hususunda zorunlu ve istidlâlî olmak üzere iki yönlü yaklaşım söz konusudur. Aristo'nun şarihi Yahya b. Adi'nin öğrencisi İbn Sivar el-Bağdâdî (ö. 407) bu bilginin akıl açısından bakıldığında zorunlu, duyular açısından bakıldığında ise istidlâlî olduğunu belirtir. Müşahede âlemine ilişkin her türlü bilgiye eğer akılla ulaşılabilecek hususlardan ise akılla, duyularla bilinecek hususlardan ise duyular vasıtasıyla ulaşılmaya çalışılır. Daha geniş bilgi için bkz. Sicistani, *Sıvanü'l-Hikme*, 353-355; Kılavuz, *Kelam'da Kozmolojik Delil*, 215.

<sup>343</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 96; Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 380-381; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 207; Yavuz, Yusuf Şevki, *Ebü Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelami Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2017, 19.

Bu ilgi âlemin yaratıcısı için de geçerlidir. Ahenk içerisinde düzenli bir şekilde varlığını devam ettiren bu âlemin de bir yaratıcısı vardır.<sup>344</sup>

Sâlimî, şahidin gaibe delaletinin reddi mahiyetinde öne sürülen, görünen hayatta âlem benzeri büyük bir şeyin bina edilişi görülmedi ki ondan hareketle görünmeyenin bilgisine ulaşılabilsin şeklinde gelebilecek bir itirazı da ele alır. Ona göre etrafta gördüğümüz yapılarla âlemin bina edilişi arasında bir fak yoktur; onların yapımı aynı minvaldedir. Çünkü bina etmek, varlığı oluşturan parçaları düzenleyip birleştirmekten ibarettir. Bina etme açısından düzenlenen ve birleşen bir şeyin küçük ya da büyük olması arasında bir fark yoktur. Kaldı ki şahit olduğumuz yapılar âlemi oluşturan küçük unsurlarıdır. Şahit olunanlar küçük parça olmasına rağmen bir banisi olmadan meydana gelemediği halde, onların bütünü oluşturduğu âlemin bir bânisi olmadan meydana gelmesini tehayyül etmek batıldır.<sup>345</sup>

Sâlimî “akıl yürütme” ve “şahidin gaibe delaleti” yöntemleri ile Allah’ın varlığını ispatladıktan sonra, mütevâtir haber yoluyla da bunun bilindiğini belirtir. Hz. Peygamber insanlara Allah, melekleri, levhten haber vermiştir. Bu haberler yalanda birleşmeleri düşünülmeyen bir topluluk tarafından günümüze kadar aktarılmıştır. Tevatür yoluyla sabit olan bu haberler Hz. Peygamber’in kendisinden duyulmuş kadar doğrudur. Dolayısıyla Allah’ın varlığı, akıl yürütme ve şahidin gaibe delaleti yollarının yanında bilgi kaynaklarından doğru haber yoluyla da sabit olmuştur.<sup>346</sup>

Sâlimî’nin hem âlemin hudûsünü hem de yaratıcının ispatını kelamın duyular-haber-akıl şeklinde tesis edilen üçlü bilgi tasnifini merkeze alarak açıkladığı görülmektedir. Dolayısıyla Allah’ın varlığının ispatı konusundaki yöntemi, bilgi tasnifinin bir yansıması biçiminde olduğu gibi kendisi de bu prensibin öncüsü olan Mâtürîdî’nin takipçisi konumundadır.<sup>347</sup>

Kelam kaynaklarında yaratıcının ispatından sonra ele alınacak meseleler, onun zatı ve sıfatına ilişkin konular bağlamında olmaktadır. Sâlimî de Allah’ın varlığının

<sup>344</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 97.

<sup>345</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 97; Bkz. Sahib b. Abbad, *Kitabü'l-İbane*, 9-10; Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evâil*, 19; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 210; Cahız, *Kitabü'l-Hayavan*, III, 299; Beyâzizâde, Kemalettin Ahmed (ö 1098), *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, Türkçe tercümesiyle birlikte neşr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2010, 41; Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, 20-21.

<sup>346</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 96.

<sup>347</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 11-12.



ispatından sonra yaratıcının sıfatları konusuna geçmiştir. Yaratıcıyı diğer varlıklardan ayırt eden önemli özelliği kıdem olması nedeniyle Sâlimî, konuyu onunla temellendirmeye başlar. Ardından birliğini, yaratılmışlara benzememesini ve diğer sıfatlarını birer müstakil başlık halinde ele alır.

Sâlimî'ye göre âlemin yaratıcısı kadîm olmalıdır. Zira kadîm olmayıp hâdis olursa var olması için kendinden başka bir muhdise ihtiyaç duyması ve dolayısıyla yaratıcının da o muhdis olması gerekir. Fakat hâdis olması nedeniyle birinci muhdis için de aynı durum geçerlidir. Yani o da kadîm olmalıdır. Şayet kadîm olmaz ise o da ikinci bir muhdise ihtiyaç duyar ki bu durum sonsuza kadar sürer gider. Bu kısır döngünün sona ermesi için yaratıcının, varlığı kendinden olan ve başkasına muhtaç olmayan bir zat olması zorunludur.<sup>348</sup>

Sâlimî, filozoflar tarafından dile getirilen, yaratıcının yaratılmışlardan zamansal olarak önce olmasının, yaratıcıda bulunması gereken kıdem sıfatı için yeterli olacağına dair iddiaları ele alır. Buna göre varlıkların hâdis olmalarından dolayı bir yaratıcıya ihtiyaçları olduğu gerçektir. Ama bu ihtiyaç, yaratıcının başlangıçsız olmasını zorunlu kılmaz. Yaratıcının hâdis olanlardan az bir müddet evvel var olması, daha sonra var olanların yaratılmaları için yeterlidir. Sâlimî, yaratıcının başlangıçsız ve nihayetsiz kadîm olması gerektiğini belirtir. Yaratıcının hâdis olanlardan belli bir süre önce var olması yaratmak için yeterli ise de kadîm olması için yeterli değildir. Çünkü hâdislerden ne kadar önce olursa olsun, varlık alanına geçtiği ilk zaman dilimi, onun hudûsünü gerektirir. Varlığa geçmeden önceki durumu ise yokluktur, dolayısıyla yok iken varlık safhasına geçmiştir. Böylece o, kadîm değil, hâdis olanların ilki olmuş olur ve başka bir muhdise ihtiyaç duyar. Kadîm olamaz.<sup>349</sup> Sâlimî, kıdem sıfatından sonra vahdaniyet konusu üzerinde durmaktadır.

Allah'ın birliği anlamına tevhid, Kur'ân'da çekirdek bir kavramdır. İnsanların yanılgıları, O'nun varlığından ziyade birliği noktasında olmuştur. Bu anlamda Kur'ân Allah'ın birliği konusuna, varlığı konusundan daha fazla yer vermiştir. Bu yüzden

<sup>348</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 100; ayrıca bkz. Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evâil*, 45; Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *Lümau'l-Edille*, thk. Hüseyin Mahmud, nşr. Alemü'l-Kütüb, Lübnan 1987, 93; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, 30; *Kavaidü'l-Akaid*, thk. Musa Muhammed, nşr. Âlemü'l-Kütüb, Lübnan 1985, 156; Gaznevî, Cemaleddin (ö. 593), *Kitabü Usûli'd-Din*, nşr. Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1998, 65.

<sup>349</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 100; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 529; II, 387; Gazalî, *Kavaidü'l-Akaid*, 185.

kelamcılar Allah'ın birliği konusunda da akli ve nakli deliller getirmişler ve düalist ya da teslis anlayışını benimseyenlerin görüşlerini bunlarla çürütmüşlerdir.<sup>350</sup>

Sâlimî'ye göre yaratıcı tektir.<sup>351</sup> Zira yaratma fiilinin varlığı ve âlemin sonradan yaratılmışlığının kabulü, yaratıcının birliğini de ortaya koyar. Bu kabul, tek bir yaratıcının varlığını açıkça ispatlar. Çünkü âlemi yapabilen bir zatın yaratmayı icra etmek adına ikinci ya da üçüncü bir yaratıcıya ihtiyacı yoktur. Ayrıca ikinci ve üçüncü bir yaratıcının varlığını ispatlayan herhangi bir makul delilden bahsetmek de mümkün değildir.<sup>352</sup>

Sâlimî'ye göre yaratıcının birden fazla olması başka bir ifadeyle çokluğu görüşü iki açıdan muhaldir. Birincisi, yaratıcıların mahiyetleri ikincisi de yaratma fiilinin gerçekleşmesi açısından problemlidir. Yaratıcının çokluğu yaratıcıların mahiyetleri açısından muhaldir. Zira âlemin yaratıcısı iki olsa idi bunlar ya birbirine muttasıl/bitişik ya da birbirinden munfasıl/ayrı olmalıydılar. Bitişik olmaları durumunda tek sayılırlar. Zira bitişik olmalarının gereği ikisi arasında ayırım söz konusu olmadığı gibi aralarında bireyselliklerini ifade edecek bir sınır da olmaz. Bu durumda yaratıcıların bireyselliği başka bir ifade ile istiklalleri bozulur. Müstakil varlık sahibi olmayan bir şeye ikinci ya da üçüncü tanrı şeklinde bir varlık yüklemek muhal olur.<sup>353</sup>

Munfasıl, ayrılmış olma durumuna gelince, ayrılık iki şey arasında sınır belirlenmesini gerektirir. Sınırı olan her şeyin tarafları, birbirinin ontolojik olarak cinsi ve türüdür. Çünkü ayrılma kavramının altında daha önce bir olanların sonradan ayrılmaları anlamı yatmaktadır. Bu ikili durum onların hangisinin yaratıcı olduğuna dair bir şüpheyi hatıra getirir. Ayrıca ayrılmanın gerçekleşmesi için söz konusu sınırı takdir eden bir takdir ediciye ihtiyaç duyarlar ki bu durum onların üstünde bir gücün varlığı anlamına gelir. Sonuç itibariyle sınırları olan ve takdir eden tarafından sınırı belirlenen her iki varlıkta da ilahlık vasfı bulunmayacağına göre bunlara ilah denemez. Bu da bizi yaratıcının bir olması gerektiği sonucuna götürür.<sup>354</sup>

Sâlimî, son tahlilde iki ilahın muhalliğine yönelik dile getirdiği delillendirmeye gelebilecek itiraza ve ona dair cevaba yer vermektedir. Bu itiraza göre iki ilahın kabulü durumu, ittisali ya da infisali gerektirme zorunda değildir. Nasıl ki Allah ve evren birleşik

<sup>350</sup> Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 118; Düzgün, "Allah'a İman", *İslâm İnanç Esasları*, 83, 93.

<sup>351</sup> Allah'ın birliğine dair detaylı bilgiler için bkz.. İcî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 45-48; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 48; XXII, 152.

<sup>352</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 102.

<sup>353</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 102.

<sup>354</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 102.

ya da ayrı olarak durmuyorsa, iki ilah da öylece durabilir. Var olmaları böyle bir ilişkiyi zorunlu kılmaz. Nitekim âlem ile yaratıcı arasındaki ilişki dikkate alındığında yaratıcının âleme birleşik olmadığı gibi ondan ayrılmış olmadığı da görülmektedir. Bu durumda iki ilah arasındaki ilişki, ittisal ya da infisal gerektirmeden, yaratıcı ile âlem arasındaki ilişki düzeyinde olması düşünülebilir. Fakat Sâlimî aynı kanaatte değildir. Zira yaratıcı ve âlem arasındaki tek ortak nokta mevcut olmaktır. Ancak ontolojik olarak âlem yaratıcı, yaratıcı da âlem cinsinden değildir. Hâlbuki ittisal ve infisal iki cins arasında veya iki tür arasında ya da cins ile tür arasında aranır. Yaratıcı ile âlem arasında söz konusu cinsiyet ve türlük bulunmadığı için aralarında ittisal ve infisalin varlığı mümkün değildir. Fakat konumuz ilahlık konusudur. Başka bir ifadeyle iki veya daha çok zatın ilahlığı konusudur. Burada her ikisinin de aynı cinse yani ilahlığa sahip olması konuşulmaktadır. Aynı niteliğe sahip iki cins arasında da ittisal ya da infisal aranır. Yukarıda da temas edildiği gibi biri diğerine muttasıl olursa bir sayılırlar. Muttasıl değilse ise o zaman da munfasıl sayılırlar. İnfisal de sınırı olmayı yani hudûsü gerektirir.<sup>355</sup> Sâlimî'nin bu açıklamaları, iki veya üç ilah tasavvuru bulunan Seneviyye, Dehriyye, Mecusiler, Maniheizm ve Hıristiyanlar gibi çok tanrılı dinlere cevap niteliği taşımaktadır.<sup>356</sup>

Yaratıcının çokluğunun muhal olduğu ikinci yön ise yaratma fiilinin gerçekleşme aşamasıdır. Sâlimî, yaratıcıların çokluğunun kabul edilmesi durumunun neden olduğu muhalliği ortak hareket etme ve ayrı hareket etme açısından ayrı ayrı değerlendirir. Şöyle ki Sâlimî'ye göre tanrılar varlıkların yaratılışı hususunda ortak hareket ederler ise her ikisi veya biri aciz durumuna düşer. Tasarruflarının bir kısmını kullanarak ortak hareket ederlerse, var olan tasarrufunun yarısını kullanmış ve bütün tasarrufu kullanmaktan engellenmiş olmasından dolayı tanrılar aciz konumunda olur. Aciz olan da ilah olamaz. Bütün tasarruflarını tam olarak kullanması durumunda problem daha aşılmaz hale gelir. Zira birisi bir şahsın yaşamasını diğeri ölmesini dileyerek görüş ayrılığında olabilirler. Bu durumda bir şahsın aynı anda hem ölü hem de diri olmak gibi bir durumu yaşaması gerekir ki bu da muhaldir.<sup>357</sup> Temânu delili olarak bilinen ve Enbiya sûresinde vurgulanan

<sup>355</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 102.

<sup>356</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 489; VIII, 126; Sahib b. Abbad *Kitabü'l-İbane*, 10; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 23b.

<sup>357</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 148; VII, 336; *Kitabü't-Tevhîd*, 20-21; Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Kitabü'l-Lüma' fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Matbaatü Mısır, Kahire 1955, 20-21; *Risale ilâ Ehli's-Seğr*, 89-90; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 23b; Semerkandî, Ebû'l-Leys (ö. 373), *Bahru'l-Ulûm*, Daru'l-Fikr, Beyrut, trs., I, 34, 110; II, 423; Cüveynî, *Lümau'l-Edille*, 99; İsfarayînî, *et-Tabsîr fi'd-Din*, 155-156; Gazalî,

“Yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsa idi yer ve gök bozguna uğrardı” ayeti de bunu ifade etmektedir.

Sâlimî’nin beyanına göre son tahlilde yani yaratıcıların yaratmada ortak hareket etmeleri durumunda, söylenenin aksine yaratıcılar arasında görüş ayrılığı bulunmayacağına dair bir iddia ortaya atılabilir. Şöyle ki her iki ilah da ulûhiyet sıfatı gereği, kâmil hikmet sahibidir. Böylece yaratıcılardan birisi tarafından gerekli görülen hikmet, diğeri tarafından da anlaşılır ve kabul edilir. Böylece aralarında uyumsuzluk meydana gelmez denirse Sâlimî, şöyle cevap verir. “Her iki yaratıcı da kadir, âlim, yaratıcı, hikmet ve kemal sahibi olurlar ise bu sıfatlar ile bir yaratıcı kâfidir. Böyle bir yaratıcı var iken ikinci bir yaratıcının varlığının herhangi bir yararı söz konusu değildir. Varlığı hususunda yararı olmayan bir yaratıcıya, yaratılanlar ihtiyaç duymazlar. İnsanların ihtiyaç duymadığı bir zat da ilah olamaz. Çünkü ulûhiyet, varlıkların varlığının ve madumun yokluğunun kendisine dayandığı şeydir.<sup>358</sup> Kalam literatüründe ilahların ittifak etme halinin vahdaniyete aykırılığını ortaya çıkaran bu delile “burhan-ı tevarüd”<sup>359</sup> adı verilmektedir.

Yaratma fiilinde birbirinden ayrı hareket ettikleri vakit ise her bir yaratıcı diğlerinden ayrı ve başlı başına yaratmada bulunmuş olur. Bu durumda insan, yaratıcısının ve rızık vereninin yaratıcılardan hangisi olduğunu bilemez. Yaratıcısının ilahlardan hangisi olduğuna dair şüphe taşır. Şüphe barındıran bir şeye iman etmek de geçerli olmaz. Dolayısıyla birbirinden ayrı/bağımsız hareket eden yaratıcıların varlığının kabul edilirliliği de muhaldir. Allah’ın İsra sûresinde belirttiği “*De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah’tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yakınlaşmak için yollar ararlardı.*<sup>360</sup>” ayeti ile Mü’minûn sûresinde belirttiği “*Allah asla çocuk edinmemiştir. O’nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve*

*Kavaidü’l-Akaid*, 94, 172; *el-İktisâd fi’l-İ’tikad*, 50; İmranî, *el-İntisar fi’r-Red ale’l-Mutezile*, 330, 439; Düzgün, “Allah’a İman”, *İslâm İnanç Esasları*, 94; Kaplan, *İslâm İnanç Esasları*, 107.

<sup>358</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 103.

<sup>359</sup> Burhan-ı tevarüd ile alakalı değerlendirmeler için bkz. Şık, İsmail, “Burhan-ı Temanû’ya Eleştirel Bir Yaklaşım” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/ 2, ss. 68-95, 2015; Yavuz, Yusuf Şevki, “Vahdaniyyet”, *DİA*, XXXXII, 429, İstanbul 2012.

<sup>360</sup> İsra 17/42.

*mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir.*<sup>361</sup>” ayetleri bu gerçeği ifade etmektedir.<sup>362</sup>

Sâlimî, yaratıcının yaratılmışlara benzemeyişini, hasmı (ضدّ) ve akranı (نَدْب) olmak kavramları üzerinden ele alır. Başka bir ifadeyle yaratıcıya rakip olan bir hasmı olamayacağı gibi benzeri olan bir akranı da olamaz. O, rakip ve denk olarak her türlü benzerden münezzehtir.

Öncelikle Allah’ın hasmı olmamasını zıt kelimesinin kavramsal analizi üzerinden değerlendiren Sâlimî, zıt/hasım kelimesinin “hasmına engel ve karşı olan şey” olarak tanımlandığını belirtir. Bu durumda yaratıcının hasmının varlığı ihtimali, yaratıcının bekasının imkânsız olması sonucunu doğurur. Dolayısıyla yaratıcı niteliğinde hasmı bulunan bir varlık, yaratıcı olamaz.<sup>363</sup>

İkinci olarak Sâlimî, yaratılmışlara benzemeyişini zıt kavramının mahiyeti merkezinde delillendirir. Buna göre zıtlık, arazi bir niteliktir ve araz olarak bulunur. Zıtlık cevher, zat ve nefislerde bulunmaz. Zat olarak tanımladığımız Allah, araz olmadığı için bu açıdan da onun bir hasmı bulunamaz.

Üçüncü delillendirme ise iki zıt arazın aynı anda bir yerde bulunmasının imkânsızlığı gerçeğidir. Zira bu durumda zıt iki arazdan sadece birisi o mahalde bulunabilir. Dolayısıyla bu açıdan da yaratıcının bir zıttının varlığı düşünülemez. Bir yerde gece varsa gündüz, hastalık varsa sağlık, siyahlık varsa beyazlık yoktur. Daha geniş bir ifadeyle açıklamak icap ederse ayan ve cevher, mevcut olmak için bir mahalle ihtiyaç duymazlar. Dolayısıyla her biri kendi şekli ve alanı içerisinde mevcut olur. Ama arazlar böyle değildir. Onlar var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyar. Mahal olmadan varlıklarını devam ettiremezler. Bir mahal herhangi bir araz ile nitelendiği zaman o mahalde ikinci bir araza yer yoktur. İkinci arazın o mahalde yer bulduğunu varsayalım; bu, birinci arazın söz konusu mahalden ayrılmasını zorunlu kılar. Mesela ayanda bulunan bir beyazlık buna örnek olabilir. Aynı zaman dilimi içinde söz konusu ayan içinde siyahlığın yer edinmesi caiz olmaz. Zira renklerden hangisi mahalli işgal ederse diğeri yok olur. Dolayısıyla zıt arazların aynı anda bir yerde bulunamayacağı ortaya çıkar.<sup>364</sup>

<sup>361</sup> Mü’minûn 23/91.

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ

<sup>362</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 101-104.

<sup>363</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 104-105; Mâtürîdî, *Kitabü’r-Tevhîd*, I, 21.

<sup>364</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 104-105; Mâtürîdî, *Kitabü’r-Tevhîd*, I, 21.

Sâlimî, bundan sonra yaratılmışlara aykırı olmanın ikinci boyutu olan “dengi olma” üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda o, benzerlik konusunu “nid” kavramıyla ele alır. “Nid” kelimesinin tercih edilmesinin sebebi, onun “şibih” ve “misil” gibi birçok benzeme türünü ifade eden kavramları içerisinde barındırmasıdır. Bu bağlamda niddin barındırmış olduğu bütün benzeme anlamlarının Allah için kullanılması muhaldir. Çünkü yaratıcının bir benzeri olduğu varsayılsa o benzer kadîm veya hâdis olmalıdır. Kadîm olduğu düşünülürse, kadîm benzerin yaratıcıya bitişmesi ya da ondan ayrılması gerekir. Bitişme vahdaniyeti gerektirir ve ikisi bir sayılır. Bir sayılma durumunda benzerlik ortadan kalkar ve birbirine benzer iki kadîm anlayışı batıl olur. Ayrışma düşünülürse, ayrışma da ikisi arasında sınır koymayı gerekli kılar. Sınırlı olmak her halükarda ulûhiyyete aykırıdır. Sonuç itibariyle benzer iki kadîmin varlığı mümkün olamaz. Yaratıcının hâdis bir benzeri olduğu varsayılırsa da hâdis olması nedeniyle sıfatı itibariyle o zaman kadîm olana benzemiş olmaz. Böylece yaratıcının kadîm ya da hâdis bir benzerinin bulunması caiz değildir sonucu ortaya çıkar.<sup>365</sup>

Sâlimî’nin, Şura sûresinde yer alan ve ilk etapta Allah’a bir benzer isnadı anlamını ihtiva eden ayeti, diğer İslâm âlimleri gibi vahdaniyete uygun bir şekilde yorumladığı görülür. O, *ليس كمثلها شئى* ayetini *ليس كهو شئى* şeklinde tevil etmiştir. Yani ayette geçen misil kelimesiyle kastedilen nefistir. Zaten Araplarda misil kelimesinin nefis anlamına kullanımı vardır. Dolayısıyla ayet “hiçbir şey onun gibi olmaz” manasına gelir. Sâlimî’nin bu açıklaması İbn Kuteybe’nin (ö. 276) *Garîbü’l-Kur’ân*<sup>366</sup> ve Mâtürîdî’nin *Te’vîlât*’ındaki izahla birebir uyumaktadır.<sup>367</sup>

Ayrıca Sâlimî, benzemeyi kavramsal bölünebilirlik açısından da değerlendirir. Ona göre benzerlik, cinste ve sûrette olur. Cinste benzerlik; şeklen ve manen ortak iki şey arasında gerçekleşir. Şekli olmadığı için Allah’ın şeklen bir ortağı olamaz. Allah’ın manen de ortağı olamaz. Çünkü O’nun sıfatları kadîm, masivânın sıfatları ise hâdistir. Allah’ın bir olması üzerinden yola çıkıp, iki ve üç sayısının biri anlamında manada benzerlik olduğu da ileri sürülemez. Zira Allah’ın birliği sayısal birliği değil de tekliği ifade eder. Nitekim “Allah birdir” demek; sayısal olarak bir demek değildir, Allah tektir demektir. Sayısal tertip ifade eden kavramlar, birbirlerinin cinsi ve türü olanlar için

<sup>365</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 104-105.

<sup>366</sup> İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (ö. 276), *Garîbü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Sagar, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1987, I, 391.

<sup>367</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IX, 109.

kullanılır. Allah'ın bir cinsi yoktur ki O, cinse ilave edilip onun bir türü olabilsin. Bütün bunlar, Allah'ın cinsi ve türü olmadan tek ve eşsiz olduğunu ortaya koyar.<sup>368</sup>

Sûret yönünden de Allah'ın bir benzeri olamaz. Sâlimî bunu Kur'ân'daki "s-v-r" kelimesi üzerinden delillendirir. Ona göre sûret, ayrışma, birleşme ve bütünleşme anlamını içerir. Çünkü Bakara sûresindeki "fe surhünne" ayetinde<sup>369</sup> geçen "s-v-r" kelimesi, "kattaa" yani parçalama ve ayırma anlamına gelmektedir. Bu durumda "Onları parçala, her bir tepeye onlardan bir parça bırak" ayeti bütüncül değerlendirildiğinde sûret kelimesinin bağlamında ayrılma, birleşme ve bütünleşme anlamı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sûrete dayalı bir benzemenin hâdis varlıkların özelliklerinden olduğu kesinlik kazanır. Sûreten benzeyen bir yaratıcı, kendisini parçalayan ve birleştiren birine ihtiyaç duyar. Böyle bir yaratıcı da kadîm olamaz; hâdis olur. Öyle ise sûret yönünden de Allah'ın bir benzerinin bulunması söz konusu değildir.<sup>370</sup>

Kur'ân'da bulunan "surhünne" kelimesi üzerinden sûretin mahlûka ait bir nitelik oluşu, nahif bir değerlendirmedir. Fakat hadis kaynaklarında bizzat sûret kelimesinin Allah'a nispet edildiği görülür. Bundan dolayı Sâlimî, hadis kitaplarında geçen sûret kelimelerini tevil etme ihtiyacı duymuştur. Bu bağlamda antropomorfik söylemler içeren "Hz. Âdem'in sûret üzerine yaratılması", "rabbin en güzel sûrette görülmesi", "kıyamet günü karşılaşılacak Allah'ın sûreti" gibi rivayetler, Sâlimî'nin değerlendirdiği rivayetler arasındadır.

Sâlimî, "Allah Âdem'i sûreti üzere yarattı"<sup>371</sup> rivayetinin, insan biçimci anlamının Yahudi söylem olduğunu belirtmekte ve bunun İslâm inancına aykırılığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda anlaşılması gereken mana, Allah'ın insanların tamamını Âdem'in nutfesinden, Âdem'i ise nutfesiz olarak Âdem olarak yaratması şeklindedir.

<sup>368</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 105-106.

<sup>369</sup> Bakara 2/260

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِنَّكَ تَمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"İbrâhim "Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!" deyince, rabbi "Yoksa inanmıyor musun?" demişti. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye" cevabını verdi. Rabbi "Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir" buyurdu."

<sup>370</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 106; bkz. Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 24a; Gaznevî, *Kitabü Usûli'd-Din*, 68.

<sup>371</sup> Müslim, İbnül-Haccâc (ö. 261), *Sahîhü Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991, Birr, 115.

İkinci olarak zelle işlemesi sebebiyle onda bir değişikliğe gitmedi, zelleden önceki güzellik sûreti üzere yarattı biçimindedir. Çünkü Allah dünyaya indirilmeden önce yaşadığı işlemeye sebep olmaları nedeniyle ceza olarak iblis, yılan ve tavusun seslerini ve sûretlerini değiştirmiştir. Ama Âdemi önceki hali üzere bırakmıştır. Bunun yanında diğer rivayetlerde geçen “Allah Âdem’i rahmanın sûreti üzerine yarattı” demek, rahmanın insana özel olarak seçtiği bir sûret şeklinde yarattı demektir.<sup>372</sup>

Allah’a insan biçimci yaklaşım nispet eden rivayetlerden biri de “*Rabbimi güzel bir sûrette gördüm/ Raeytü rabbî fi ahsen-i sûretin*”<sup>373</sup> ifadesidir. Burada “en güzel sûret” terkinin, irab açısından meful durumunda olan rab kelimesinin hali olarak değerlendirilmesi, antropomorfik anlam içerir. Oysa Sâlimî’ye göre rivayette geçen “en güzel sûret” ifadesinin meful olan Rabbin değil, fail olan “tü/ene”nin halini ifade ediyor olması uygundur. Bu durumda mana “Ben güzel bir sûrette iken rabbimi gördüm” olur ki Allah’a nispet edilen antropomorfik anlam devre dışı kalır. Zaten Arapça’da halin faile ya da mefule nispet edilmesi yaygın bir durumdur. Ayrıca Sâlimî rivayetteki rab ile kastedilen kişinin seyyid manasına<sup>374</sup> Cebraîl olabileceğini de belirtmiştir. Rivayetlerin metafizik boyutun dışında tevellere de müsait olduğunu söyleyen Sâlimî, bu doğrultuda rabbın, Allah anlamına rab değil, Osman b. Affan’ın kölesi Ribbî olabileceği gibi insan ve cinin peygamberi olması itibarıyla rubbi diye bilinen cin taifesi dahi olabileceğine temas eder.<sup>375</sup>

Son olarak Sâlimî, “*Allah kıyamet günü mahşer ehline insanların tanımadıkları bir sûret üzerine tecelli edecek. Sonra da insanların tanıdıkları bir sûrete döner.*”<sup>376</sup> rivayetinde geçen sûretin, şekil anlamında değil, sıfat manasına olduğunu belirtmektedir. Başka bir ifadeyle kıyamet günü adaletin temini için celal sıfatlarıyla tecelli ettikten sonra

<sup>372</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 107.

<sup>373</sup>

رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ

<sup>374</sup> Rab kelimesi Yusuf sûresinde Seyyid/efendi manasına kullanılmıştır. Yusuf 12/42

وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسِبُهُ الشَّيْطَانَ ذَكَرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ

“Onlardan, kurtulacağına inandığı kişiye, “*Efendinin yanında benden bahset*” dedi. Fakat şeytan ona, efendisine Yûsuf’tan söz etmeyi unutturdu. Dolayısıyla Yûsuf birkaç sene daha zindanda kaldı.”

<sup>375</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 107.

<sup>376</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256), *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993, Tefsir, 8; Tevhid, 24.

ان الله تعالى يتجلى لأهل الموقف في القيامة على صورة لا يعرفونه ثم يتحول إلى الصورة التي يعرفونها



Allah, kemal sıfatlarıyla tecelli edecektir. Kaldı ki Arapça'da da sûret kelimesi, sıfat manasına da kullanılmaktadır.<sup>377</sup>

Allah'a nispet edilmesi aklen caiz olmayan "şey" ve "nefis" gibi bazı kelimeler sıfatlar konusunun bünyesinde ele alınmaktadır. Sâlimî'ye göre bu tür müteşabih sıfatlar nasla sabit olduğu zaman, varlığına iman edilip uygun manalarca tevil edilebilir. Ama bir kavramla sınırlandırmak üzere tefsir edilmesi caiz değildir.<sup>378</sup>

Sâlimî, Allah'ın mekândan münezzehliğini "eyniyye" kavramı içerisinde olumsuzlama/selbi yöntemle ele alır. Eyniyye, "nerede" manasına "eyne" kökünden türetilmiş bir edat olup, mekân edinmeyi sorgulayan bir kavramdır. Buna göre Allah âlemi yaratmıştır. Ama kendisi âlemin içerisinde de dışında da değildir. Zira içerisinde olsa âlemden daha küçük olması ve bir mekân ya da ortam edinmesi gerekir ki bu yaratıcı için muhaldir. Allah âlemin dışında da olamaz. Çünkü daha önce de benzer delillendirmelerde gördüğümüz üzere âlemin haricinde olduğunda âleme bitişik ya da ondan ayrı olması gerekir. Her iki durum da hâdis varlıkların nitelikleridir. Bu yüzden âlemin yaratıcısının mekânı ve keyfiyeti olamaz.<sup>379</sup>

Naslarda geçen mekâna yönelik kelime ve kavramlara dayanarak, Allah'a mekân nispetini caiz görenler de vardır. Sâlimî'ye göre bunlar "*Allah yerde ve gökte ilahtır*",<sup>380</sup> "*Allah müttakilerle beraberdir*",<sup>381</sup> "*Üç kişi bir arada bulunsun onun dördüncüsü Allah'tır*"<sup>382</sup> vb. ayetleri iktibas eden, Allah'ın her yerde bulunduğunu ya da arşta olduğunu söyleyen bazı Cehmiyye ve Mutezile ile Kerramiyye'nin Mütekaşşife grubudur.<sup>383</sup> Sâlimî, Allah'a mekân nispeti çağrıştıran söz konusu ayetleri de yaratıcıya uygun manalarla tevil eder. İlk ayeti, "*O, sema ve arzda bulunanların ilahıdır*" ikincisini "*Allah'ın yardımı, muvaffak kılması ve desteği takva ve iyilik sahibi kimselerle beraberdir*" üçüncüsünü "*Allah onların sözlerini işitici ve yaptıklarını görücüdür*"

<sup>377</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 108.

<sup>378</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 106; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 24a;

<sup>379</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 111; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 285; X, 360; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 24a.

<sup>380</sup> Enam 6/3; Zühuf 43/84.

<sup>381</sup> Nahl 16/128.

<sup>382</sup> Mücadele 58/7.

<sup>383</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 109; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290), *er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zanadika*, Daru's-Sebat, Riyad trs., 97-98; Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâ'îl, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, nşr. Fevkiyye Huseyn Mahmûd, Dâru'l-Ensâr, Kahire 1977, 108-109; *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 131, 157, 212; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 96-97.

şeklinde tevil etmiştir. Tespit edildiği üzere Sâlimî, naslardaki yaratıcıyı sema veya arz gibi bir mekâna tahsis etme, yaratılmış olanlarla beraber olma ve arşa istiva biçimindeki ifadeleri, yaratıcının şanına uygun olan manalar ile tevil etmekte ve yaratıcıya mekân nisbet edecek soru ve sorgulamaların, yaratıcı hakkında ileri sürülecek ifadeler olmadığını dile getirmektedir. O, görüşünü Hz. Ali (ö. 40),<sup>384</sup> Cafer es-Sadık (ö. 148)<sup>385</sup> ve Malik b. Enes (ö. 179)<sup>386</sup> gibi şahsiyetlerin, bu tür sorgulamaların ancak hâdis varlıklara yapılabileceğine yönelik sözleriyle de desteklemektedir.<sup>387</sup>

Bazı ilginç ayrıntılardan dolayı Sâlimî, eyniyetle alakalı Ebû Hanîfe ile Ebû Mutî el-Belhî (ö. 199) arasında geçen hadiseyi nakleder. Buna göre “Bilmiyorum Allah nerede / *Lâ edrî eyne'llah*” diyen kişinin hükmünü soran Ebû Mutî el-Belhi’ye, Ebû Hanîfe, “Allah’ı bütün mekânlarla nitelemesinden dolayı küfre girdi” cevabını verir. Akabinden Ebû Hanîfe, şahsın küfre girmesine “*Rahman arşa istiva etti*”<sup>388</sup> ayetine muhalif olmasını gerekçe gösterir. Belhî, “istiva nasıl anlaşılmalıdır” diye sorunca da Ebû Hanîfe, “Arş yaratılmadan önce Allah’ın nerede olduğu sorusuna cevap verecek şekilde Allah mekândan münezzehtir minvalince anlayınız” cevabını verir.<sup>389</sup>

Rivayet üzerinden değerlendirme yapıldığında, Ebû Hanîfe’nin mekân isnad edilmeksizin istivaya inanılması gerektiği fikrinde olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ise Ebû Hanîfe’nin şahsı küfre nispet etmesinin sebebi hususunda akıl yürütmek gerekecektir. Bu bağlamda Sâlimî, “bilmiyorum Allah nerede” sözünün küfrü gerektiren ihtimalleri üzerinde durur. O, iki ihtimalden birisi sebebiyle Ebû Hanîfe’nin şahsı küfre nispet ettiği

<sup>384</sup> Hz. Ali’ye arşı yaratmadan önce Allah neredeydi diye sorduklarında Hz. Ali “nerede” sözcüğünün mekân sormak için kullanıldığını belirttikten sonra “Mekân yok iken Allah var idi. Şimdi de daha önce nasıl ise öyledir.” şeklinde cevap verdi. Sâlimî, *et-Temhîd*, 109.

<sup>385</sup> Cafer b. Muhammed es-Sadık’a göre tevhid üç aşamadır. Allah’ın hiçbir yerde bulunmadığını, hiçbir şeyden kaynaklanmadığını ve hiçbir şey üzerinde bulunmadığını bilmek ve ikrar etmektir. Sâlimî, *et-Temhîd*, 110.

<sup>386</sup> Malik b. Enes’e istiva sorulduğunda “istiva malumdur, nasıl olduğuna aklen ulaşılmaz, ona inanmak vaciptir, ondan soru sormak bidattir ve ben seni de dalalette görüyorum.” diye cevap vermiştir. Burada hitap olunan kişinin Cehm b. Safvan (ö. 128) olduğu belirtilmektedir. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 136; Sâlimî, *et-Temhîd*, 110.

<sup>387</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 110.

<sup>388</sup> Taha 20/5.

<sup>389</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, Tercümeyle birlikte neş. Mustafa Öz, 13. baskı, İFAV, İstanbul 2017, 88; Sâlimî, *et-Temhîd*, 111; Tok, Fatih, “Ebû Hanîfe’nin Müteşabih Ayetlere Yaklaşımı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, ss. 107-124, 114, 2014.

sonucuna varır. Birincisi arada virgöl bulunarak “bilmiyorum, Allah nerede” şeklinde okunması halinde ifadenin, Allah’ı inkâra sebep olmasıdır. İkincisi de “Allah vardır, mekânı da vardır, fakat o mekânın neresi olduğunu bilmiyorum” şeklinde bir anlamdır. Bu da Allah’a mekân izafe etmesi nedeniyle küfrü gerektirir.<sup>390</sup>

Rivayet edilen bu haber, Ebû Hanîfe’nin müteşabih lafızlara nasıl baktığına yönelik de veriler sunmaktadır. Şöyle ki haber bu yönüyle Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhu’l-Ekber*’de<sup>391</sup> ve *el-Vasiyye*’de geçen, nasta yer alan müteşabih lafızların tevil edilmeksizin Allah’a nisbet edilmesi görüşünü destekler mahiyettedir. Başka bir ifadeyle Allah için arşa istiva söz konusudur. Ama bu hâdis varlıkların niteliği olan mekân edinme anlamında değildir.

Sâlimî, yaratıcı hakkındaki görüş farklılıklarının nedenine de temas etmektedir. Ona göre yaratıcıya dair düşüncelerin farklılığı, onun mahiyetine yönelik görüşlerin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Mesela filozoflar yaratıcıyı evrenin illeti olarak görmüşlerdir. Bazı Müşebbihe mensupları yaratıcının nur; Mütakaşşife cevher; bazı Haşeviyye ve Mütakaşşife mensupları cisim; Tenasühiyye ruh; Evveliyye ilk etken; Tabiatçılar tabiat, heyula ve felek olduğunu söylemişlerdir. Mecusiler iyiliği ve kötülüğü yaratan şeklinde Yazdan ve Ehriman; Kaderiyye iradeye dayalı fiilleri yaratan insan, zorunlu fiilleri yaratan ise Allah; Seneviyye hayrı yaratan el-Lahi, kötülüğü yaratan el-Lahü; Yahudiler Üzeyir’i; Hristiyanlar ise İsa’yı ilah oğullar olmak üzere çoklu tanrı anlayışını benimsemişlerdir. Yine İbahiyye ve Mukannaiyye, Allah’a gerçek manada ibadet edildiğinde, yaratıcının kula hulûl ettiğini söylemişlerdir. Bunun yanında Mani dinlerinden olan Hulûliyye ve Türk beldelerinde bulunan Hâkâniyye, Allah’ın dış âlemde bulunan her şeye, Rafiziler’in aşırı olanları ise Allah’ın Hz. Ali’ye hulûl ettiği anlayışını benimsemişlerdir.<sup>392</sup>

Mahiyetteki farklılık yaratıcının farklı olması sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle Sâlimî mahiyet ile ilgili temel alınması gereken ilkeye temas eder. Varlıkların tanımlarını yapabilmek için şekli, mahiyeti, kemiyeti, keyfiyeti, eyniyyeti ve limmiyyetini bilmek gerekir. Bu zorunludur. Allah dışındaki bütün varlıklarda bunlar aranmalıdır. Ama Allah hakkında bunların cevaplarını aramak caiz değildir. Bu nitelikler

<sup>390</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 110.

<sup>391</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, 71-72.

<sup>392</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 113-117; Cüşemî, *Uyûnü’l-Mesâil*, vr. 20b; Bâkillânî, *Temhîdü’l-Evâil*, 320; Bağdâdî, *el-Fark*, 321.

hâdis varlıkların sahip olacağı niteliklerdir. Kadîm olan bir varlık için bunlar doğru sonuçlar vermezler. Çünkü mahiyet, nicelik ve niteliğe dair sorular, varlığına delil olmayan ya da delil bulunmasına rağmen insanlar tarafından keşfedilemeyen şeylerin bilinmesi için sorulur. Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğu dış dünyadaki deliller ile apaçık bilinmektedir. Dolayısıyla onun mahiyetini sorgulamak üzere yönetilecek sorulara gerek kalmaz. Ayrıca Sâlimî'ye göre mahiyet, nicelik, niteliğe yönelik sorular hâdis varlıkların alanına ait sorulardır. Bu soruların kadîm bir varlığa sorulması caiz değildir.<sup>393</sup>

Evreni oluşturan çeşitli varlıklara nispet edilen yaratıcılık vasfı, evrenin diğer bir sakini olan insan tarafından da istismar edilmiş, onlardan da ilahlık iddiasında bulunanlar zuhur etmiştir. Bu durum İslâm düşünce sisteminde terebbi kavramıyla ifade edilmiştir.

Terebbi ilahlık/rablik iddiasında bulunmak demektir. İlahlık iddiasında bulunan kimseye de müterebbi denir. Genellikle iddia sahiplerini buna iten etken, peygamberlik iddiasında olduğu gibi kendisinden diğer insanlardan sadır olmayan sihir gibi olağanüstü durumların sadır olmasıdır. Sihrin gerçekleşmesinin insanları aldatabileceği kaygısıyla hareket eden İslâm âlimleri, bu hususta görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Bazı âlimler, ilahlık ya da nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan kimselerin izhar ettiği olağanüstü hallere şahit olanların, gerçek ile batıl arasında şüphe etmeleri ihtimalini göz önünde bulundurarak, Allah'ın böyle bir şeye imkân vermeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>394</sup> Fakat İslâm âlimlerinin geneli bu görüşü desteklememiş ve tarihi verileri de göz önünde bulundurarak ilahlık ya da peygamberlik iddiasında bulunanların olağanüstü haller ortaya koymasının imkân dâhilinde olduğunu söylemişlerdir.<sup>395</sup>

Allah'ın izin vereceğine yönelik olumlu görüş belirtenlere göre Firavun'un gösterdiği ve Deccal'in gösterecek olduğu olağanüstülükler, bunun delilidir. Sâlimî'nin kanaati de izin vereceği yönündedir. Çünkü bu tür olağanüstü olaylar, akıl sahiplerinde şüphe meydana getirmez. Akıl sahibi bir birey bu iddiada bulunanın ilah olamayacağını bilir. Zira şahsını ve şeklini görüp konuştuğu kişi, etten kemikten, belli bir sûret ve fiziki yapıda birisi olacaktır. Bu haliyle hem cinsleri ve benzerlerine nisbetle ilahlığa onlardan daha elverişli olmayacaktır. Zira onun varlığı için kendine bu cismi ve sûreti veren bir zat

<sup>393</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 112; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 285; X, 360; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 24a.

<sup>394</sup> Sihrin birçok kısmı olduğuna değinen Fahreddin Râzî, Mutezile'nin hayal gücü, bazı ilaçlar yoluyla ve dedikodu dışında genel olarak bu tür olayların varlığını inkâr ettiğine değinmiştir. Geniş bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 619-625.

<sup>395</sup> Fahreddin Râzî, caiz görenlerin Ehl-i Sünnet olduğuna değinir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 625.

gereklidir. Böylece ilahlık iddiasında bulunan ile Allah arasındaki fark ortaya çıkmış olur. Şühheye mahal kalmaz.<sup>396</sup>

Sâlimî, yaratıcının ilahlık iddiasında bulunanlara bu fırsatı vermesinin hikmetinin, kullarını sınama ve imtihan olduğunu beyan eder. Zira her toplum/sınıf/birey kendisinin doğru istikamette olduğu iddiasındadır. Oysa halis din, Allah adına ve Allah için yapılandır. Dünya da imtihan yeridir. Yaratıcı bu ve benzeri sınamalarla akıl sahiplerini imtihan eder ve bu sınamayla iddiasında doğru olan ile yalan olan ortaya çıkar. Böylece doğru olan doğruluğunu ve mükâfatını, yalancı olan da yalanını ve cezasını görür.<sup>397</sup>

Yaratıcının zati nitelikleri ifade edildikten sonra sıfatlarına geçmeden evvel üzerinde durulması gereken konu, zat sıfat ilişkisinin nasıl olması gerektiğidir. Bu yüzden Allah'ın varlığı ve birliği konusunu zat-sıfat ilişkisi takip etmiştir.

### 1.3.2. Zat Sıfat İlişkisi

Bir meseleyi izah etmek kadar, nasıl izah edileceği de önem arz etmektedir. Özellikle de kadîm olan bir zatı ifade ederken bu çok daha zordur. Zira yapılan açıklamalar, onun niteliklerine hâlel getirmemelidir. Bu yüzden Sâlimî, zat-sıfat tartışmasına girmeden, Allah'ın sıfatlarının kîdemini ifade ederken tercih edilen bazı edatların ve söylemlerin kullanımı hususunu ele almaktadır.

Allah'ın kîdemini ifade ederken kullanılması mahzurlu edatlardan birisi “maa” kelimesidir. Sâlimî, “beraber” anlamındaki maa/مع kelimesiyle oluşturulan “الله قديم مع / صفاته / Allah sıfatlarıyla beraber kadîmdir” söylemini caiz görmez. Zira “maa” iki şey arasında yakınlığı ifade eden bir kelimedir. Bu durumda “maa” kelimesinin bir araya getirdiği Allah ve sıfatları iki ayrı şey olurlar. Oysa sıfat mevsuftan ayrı bir şey değildir. Bu yüzden ifade sorunludur.<sup>398</sup>

Allah'ın sıfatları için “şey” kelimesinin kullanımı da mahzurludur. Bu yüzden Sâlimî'ye göre sıfatlara şeydir ya da değildir denemez. Çünkü sıfatın şey olduğu kabul edilirse, mevsuftan hariç olarak varlık kazanmış olur ve kadîm olamaz. Sıfatlar şey değildir de denemez. Zira o zaman da mevsufun, varlığı olmayan bir şeyle nitelenmesi gerekir. Bu iki mahzurlu duruma düşmemek adına Sâlimî, sıfatların şey ile vasıflanıp

<sup>396</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 118; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 89.

<sup>397</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 118.

<sup>398</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 119.

vasıflanamayacağına dair bir ifadede bulunulamayacağını belirtir. Ona göre “sıfatlar bir şeyin nitelikleridir” şeklinde bir ifade tercih edilir ve bu ifadede sıfatların şeyiyyetine yönelik herhangi bir yüklemde bulunulmaz.<sup>399</sup>

Sâlimî'nin sıfatların kademini ifadeye yönelik tavrı, mahiyetini ifadeye dair cevaplarıyla benzerlik taşır. Ona göre sıfatların kadîm olduğu ya da olmadığına dair beyanda bulunulmaz. Zatın sıfatlarıyla kadîm olduğu belirtilir. Zatın dışında sıfatların kademini ya da hudûsünü ifade edecek söylemlerden uzak durulur.<sup>400</sup>

Ayrıca Sâlimî, “Allah’ın sıfatları, zatıyla kaim olur” şeklinde sıfatları “kaim olma” kelimesiyle ifade etmeyi de doğru bulmaz. Çünkü bu, sıfatların zat üzerine zait/ekleni olduğu anlamını ihtiva eder. Bu yüzden Sâlimî’ye göre “Allah’ın zatı sıfatlarıyla mevsuftur” şeklinde bir söylem doğrudur.

Yine o, Allah’ın sıfatları için “sıfat” yerine “vasıf” kelimesinin kullanımını sakıncalı bulur. Çünkü ona göre ikisi arasında fark vardır. Sıfatın aksine vasıf, bir niteleyici tarafından verilen sıfat anlamına gelir. Oysa Allah herhangi birileri tarafından nitelendirilmeden önce de sıfat sahibidir. Bu yüzden vasıf yerine sıfat kelimesi kullanılmalıdır.<sup>401</sup>

Yine o, sıfatları ifade ederken hâdislere yönelik olan “bütün”, “tamamı” gibi birleşme ve ayrılmayı içeren kelimelerin kullanımını doğru bulmaz. Bu anlamda “Allah bütün sıfatlarıyla kadîmdir” terkibi yerine “Allah sıfatlarıyla kadîmdir” söylemini daha isabetli bulur.<sup>402</sup>

Yukarıda zikredilen uyarılar yaratıcıyı ifade ederken hassas davranılması gerektiğini ön plana çıkarmaktadır. Fakat kelimelerin istenilen manayı yansıtmada sınırlı olduğu gerçeğini göz ardı etmemek gerekir. Esasında bu yaklaşım hassasiyeti barındırdığı kadar şekle olan bağlılığı da göz önüne sermektedir. Zira yaratıcıyı ifade eden söylemler yaratıcının mesajını aktaran Arapçada bile bu denli sınırlandırılırsa, diğer dillerde bu hassasiyeti korumanın zorluğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu yüzden kelimelerin ve edatların detay manalarını göz önünde bulundurarak, kılcal anlamlarda boğulmak yerine

<sup>399</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 119.

<sup>400</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 119.

<sup>401</sup> Bağdâdî, bu ayrımı Cehmiyye ve Kaderiyye’ye nispet etmektedir. Ayrıca o, Eş’arî’nin böyle bir ayrıma gitmediğini ve ikisini bir manaya kullandığını belirtir. Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Din*, 149.

<sup>402</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 119.

yaratıcının şanını göz önünde bulundurup bağlamı merkeze alarak yaratıcıyı ifade etmenin yollarını aramak gerekir.

Zat-sıfat ilişkisi bağlamındaki görüşleriyle öne çıkan ekol Mutezile'dir. Zira onların beş esasından ilki olan "tevhîd", Allah'ın zatı ve sıfatlarının birliği anlamına gelmektedir. Bu yüzden Sâlimî'nin Ehl-i Sünnet adına rakip gördüğü muhatap kitle Mutezile olmuş ve onların görüşlerini dayanaklarıyla beraber ortaya koymuştur.

Mutezile'ye göre Allah'ın sıfatları zatıyla gerçekleşmektedir. Yani Allah zatıyla âlimdir, kadirdir, işiticidir ve hayat sahibidir. Allah'ın yukarıda sayılan sıfatları vardır ve bunlara "maneviye sıfatlar" denir. Ama bu sıfatların mastarı olan ve "maâni sıfatlar" adıyla anılan ilim, kudret, semî ve hayat gibi kaynak sıfatlar yoktur. Çünkü bunun varlığı illet- malül ilişkisine neden olur. Başka bir ifadeyle onlara göre bu maâni sıfatlar maneviye sıfatların illeti konumunda olmuş olur. Dolayısıyla bu kaynakların varlığını kabul etmek, Allah'ın sıfatlarının, aynı zamanda varlığının bir illeti olması sonucunu doğurur ki bu da caiz değildir. İkinci olarak zatın dışında sıfatın varlığını kabul ettiğimizde sıfatın mevsuf yani zat ile ilişkisini ortaya koyma zarureti ortaya çıkacaktır. Zat-sıfat ilişkisini aynı olmakla ya da ayrı olmakla açıklamak her iki şekilde de Allah için muhal bir durumu ispat etmekten öteye gitmeyecektir. Dolayısıyla Allah'ın zatından ayrı müstakil/maâni sıfatları yoktur. Zatıyla var olan maneviye sıfatları vardır.<sup>403</sup>

Mutezile'nin Allah'ın zatından ayrı müstakil sıfatları olmadığı görüşünü benimsemelerinin altında, tevhid ilkesini korumak yatmaktadır. Zattan ayrı var olan sıfat, hâdis ya da kadîm olmalıdır. Kadîm bir zatta hâdis bir sıfatın bulunması, Allah için muhaldir. Kadîm bir zatta kadîm sıfatların varlığı da birden fazla kadîmin varlığını icap eder. Bu da caiz değildir. Bu yüzden Mutezile tevhid ilkesini korumak adına, manasıyla var olan ama ontolojik karşılığı olmayan sıfatların Allah'ın zatıyla varlığını doğru bulur.<sup>404</sup>

<sup>403</sup> Hayyat, Ebû'l-Hüseyn (ö. 300), *el-İntisar ve'r-Red ala İbni'r-Ravendî el-Mülhid*, Mektebetü'd-Dari'l-Arabiyye, Beyrut 1997, 108; Sahib b. Abbad, *Kitabü'l-İbane*, 11; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 200-202; *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 212-213; *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 642; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, vr.7a, 23a-23b; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, I, 172, 175; bkz. Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Seğr*, 143-144, 157; *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, 22; Cürcanî, Ahmed b. İbrahim (ö. 371), *İ'tikadü Eimmeti'l-Hadis*, nşr. Daru'l-Asime, Riyad 1412, 55; Sâlimî, *et-Temhîd*, 120; Gazalî, Ebû Hâmid, *Ravzatü't-Talibîn ve Umdetü's-Salikîn*, Mecmuu'r-Resail içinde, Daru'l-Fikr, Beyrut 1416, 130; Batalyevsî, *el-Hadâik fi'l-Metalib Aliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, 104.

<sup>404</sup> Hayyat, *el-İntisar*, 112; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 16b; Sâlimî, *et-Temhîd*, 120.

Sâlimî'ye göre Ehl-i Sünnet Allah'ın ezeli ve ebedi müstakil sıfatları olduğunu kabul eder. Fakat onlar, sıfatların zatla ilişkisini olumsuzlama yöntemiyle açıklarlar. Yani zat sıfat ilişkisinin ne olduğu değil, ne olmadığı üzerinde dururlar. Bu anlamda Allah'ın sıfatları zatının aynı da değildir gayri da değildir. Zira her ikisi de Allah için muhaldir. Sıfatın zattan ayrı olması durumunda sıfatın zattan başka bir şeyle kaim olması, oraya hulûl etmesi ve yerleşmesi gerekir. Yerleşme ve hulûlü mümkün olan bir şeyin, yer değiştirmesi de mümkün olur. Bütün bu nitelikler, hâdis olanların nitelikleri olduğundan zattan ayrı bir sıfatın Allah için tasavvuru muhaldir. Sıfatın zat ile aynı olması durumu ise birden çok ilahın varlığını akla getirir. Zira mevsuf/zat yaratıcıdır ve aynı zamanda ilim, kudret, hayat sıfatıyla mevsuftur. Sıfat ve mevsuf bir ve aynı olduğunda mevsufun bulundurduğu nitelikleri sıfatların da bulundurması gerekir. Mesela zat yaratıcıdır. Sıfat da zat ile aynı olduğuna göre O'nun ilim, hayat, kudret sıfatı da yaratıcı olur. Bütün sıfatlar mevsufun barındırmış olduğu nitelikleri barındırır. Bu muhaldir. Bu yüzden sıfatlar zatın aynı da değildir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'e göre sıfatlar zatın aynı da olmazlar, ayrı da olmazlar. Allah'ın sıfatları O'nun sıfatlarıdır.<sup>405</sup>

Sâlimî, Mutezile'nin Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerini eleştirerek, onların Allah'ın maâni sıfatı yoktur görüşünün, tevhidi ispatlamadan öte, Allah'ın nefyine sebep olacağını belirtir. Onun ifadesiyle Allah'ın sıfatlarını maneviye sıfatın varlığıyla açıklamak, sıfatları açıklama sadedinde yeterli değildir. Zira ilim sıfatı üzerinde tartışılacak olunursa, âlim olmak için üç olguya ihtiyaç duyulur. İlim, âlim ve malum. Bu üçünün merkezinde ilim vardır. Malum olana ilim sayesinde ulaşılır. Ulaşan, ilmi sebebiyle âlim olur. Dolayısıyla ilmi ispat etmek âlimi de ispat etme, ortadan kaldırma da âlimi de ortadan kaldırma anlamına gelir. Âlim açısından durum böyle iken malum açısından da durum benzerdir. Yani malum, ilmin erişmesiyle malum hale gelir. Şayet âlim için ilim sıfatı yoksa o, hangi araç ile malum olana erişebilir? Öyleyse sıfat yoksa sıfatın sahibi de sıfatla erişilen şey de yok olmuş olur. Bu yüzden sıfatı sadece sahibinin taşınmasıyla ifade etmek, sıfatın varlığını açıklamak anlamına gelmez.<sup>406</sup>

<sup>405</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 121; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 55, 147, 182; İyazi, Ebû Nasr (ö. IV. Asrın ortaları), *el-Mesailü'l-Aşru'l-İyaziyye* (Hasîrî'nin *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*'sı içerisinde) Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 549, vr. 283b; Özen, Şükrü, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9, ss. 49-85, 71, 84, 2003; İsfarayîni, *et-Tabsir fi'd-Din*, 165; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 95; Âmidî, Seyfettin (ö. 631), *Gayetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, el-Meclisü'l-A'lâ, Kahire trs., 145-147.

<sup>406</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 121; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 16b.



Mutezile “Allah zatıyla âlimdir” demekle aslında ilimle değil, zatıyla maluma ulaşır demek istemektedir. Yani Allah âlim bir zattır. Böylece sıfatı nefyetmek zatı nefyetmeyi gerektirmez şeklinde Ehli Sünnet’e bir itiraz gelebilir. Fakat Sâlimî buna da eleştiri getirir ve onun ifadesiyle eğer âlim olan, varlıkları zatıyla bilirse maluma da zatıyla erişir. Bu durumda âlim, ilim ve malum terkinin merkezinde ilim değil, zat olmuş olur. Başka bir ifadeyle zatı Allah’ın ilmi, ilmi de zatı olur yani ilim zat, zat da ilim mesabesinde olur.<sup>407</sup> Hal böyle olunca ilim sıfatı, zat mesabesinde olduğuna göre zat nerededir? Ya da zat ilim mesabesinde olduğuna göre ilim sıfatı nerededir? Dolayısıyla Sâlimî’ye göre sıfatın yerine zatın konması da zat ve sıfatın birliğini izah etmede yeterli değildir.<sup>408</sup>

Sâlimî, sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet’in savunduğu görüşü benimsediği gibi Ehl-i Sünnet’i savunma adına Mutezile’nin öne sürdüğü itirazlara da cevap verir. Nitekim onlar, maânî sıfatların varlığını kabul etmenin birden çok kadîmin ispatını gerektireceği endişesiyle reddetmişlerdi. Çünkü sıfatın hâdis olması caiz olmayınca kadîm olması gerekir. Kadîm olması durumunda zat ve sıfatlar olmak üzere birden çok kadîm ortaya çıkar. Sâlimî, Mutezile tarafından öne sürüldüğü gibi maânî sıfatların varlığının birden çok kadîmi gerektireceği görüşünde değildir. Çünkü ontolojik olarak Allah’ın sıfatı zatından ayrı bir niteliğe sahip değildir. Şayet Allah’ın sıfatı araz olsa idi o zaman ayrı bir niteliğe sahip olurdu. Fakat maânî sıfatlar, mahlûkata ait sıfatlar gibi araz olmadığından zattan ayrı bir nitelik kazanmamış olur. Onun zatı ezelî olduğu gibi sıfatı da ezelîdir. Nasıl ki cevher olmadan zatın mevcut olması mümkün ise bazen sıfat da araz olmadan mevcut olabilir. Bu durumda Allah için ontolojik olarak sıfat zat ayrılığı söz konusu değil ki sıfat ve zat şeklinde bir ayrıma giderek birden çok kadîmin varlığı söz konusu olsun. Çünkü birbirinden ayrı ve başka iki şey; birinin yokluğu sırasında diğerinin varlığı düşünülebilen iki varlık demektir. Bu ise Allah’ın zatı ve sıfatları için imkânsızdır. Zira onun zatı ezelî olduğu gibi sıfatları da ezelîdir. Bu durumda Allah’ın zatı ve sıfatı için ayrılık ve başkalığın tarifi gerçekleşmez. Öyleyse Allah’ın, kadîmlerin çokluğuna sebep olmayan maânî sıfatları vardır.<sup>409</sup>

<sup>407</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 121.

<sup>408</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 121; Cüşemî, *Uyûnü’l-Mesâil*, vr. 16b.

<sup>409</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 122; bkz. Neseî, *et-Temhîd li Kavaidi’t-Tevhîd/Tevhidin Esasları*, 42/45.

### 1.3.3. Sıfatların Tasnifi ve Ezelîliği

Yaratıcının sıfatları konusu müstakil bir çalışma alanıdır. Fakat genelde kelamın bütün mevzularını bir arada inceleyen bu gibi az hacimli eserler, sıfatların ihtilafa neden olan meseleleri üzerinde durmuşlardır. Sâlimî'nin sıfatları ele alışı da mezheplerin ve bazen de şahısların ihtilaf ettikleri konular merkezinde olmuştur. Dolayısıyla bu konuda zati-fiilî sıfatlar ayrımı, sıfatların kıdemi, yaratmanın ezelîliği, ilim, semi'-basar, irade-meşiet, fazıl ve adalet, mütaşabih ayetler, tekvin-mükevven ayrımı gibi ihtilaf edilen konular üzerinde durulmuştur.

Sıfatlar öncelikle kendi içerisinde bir takım tasniflere tabi tutulmuştur. Bunlar farklı bakış açılarına göre çok çeşitlendirilebilirse de genel de selbi/zati, sübuti ve fiilî sıfatlar olmak üzere üçe indirgenmiştir. Özellikle de erken dönem kelam kaynaklarında selbi ve zatî sıfatları, zatî sıfatlar altında birleştirilerek zati ve fiilî sıfatlar olarak ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Sâlimî de takipçisi olduğu Ebû Hanîfe gibi sıfatları zati ve fiilî sıfatlar olmak üzere iki açıdan değerlendirmiştir.

Sıfatlar içerisinde üzerinde en çok durulan konulardan biri fiilî sıfatların hudûsü meselesidir. Bu yüzden Sâlimî, Mutezile ile birlikte özellikle de fiilî sıfatların hâdis olduğunu söyleyen Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Mütekaşşife hakkında eleştirilerde bulunmuştur.<sup>410</sup>

Fakat burada ele alınması gereken bir detay daha vardır. Tespit ettiğimiz üzere Sâlimî, Eş'arî tarafından yedi olarak zikredilen zatî sıfatlara kıdemi de ekleyerek, sıfatların sekiz olduğunu beyan etmiş ve onun adına bilinen genel tasnifin dışına çıkmıştır. Başka bir ifadeyle o, Eş'arî'nin hayat, kudret, ilim, kelam, semi, basar, irade olarak bilinen yedi zatî sıfata, selbî sıfatlardan sayılan kıdemi de eklemiştir. Kanaatimizce bunda Eş'arî'nin zatî sıfatları açıklarken ortaya koyduğu tavrı etkili olmuştur. Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Seğr*'de<sup>411</sup> yedi zatî sıfatı saydıktan sonra akabinde onların hâdis olmadığını ortaya koymak üzere yaratılmışların sıfatlarına benzemediğini söyleyerek, onların kadîm olduğundan bahsetmiş, fiilî sıfatlarda bulunmadığını düşündüğü kıdem

<sup>410</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 165; Ka'bî özellikle Hişam b. Amr el-Fuvatî'nin bu görüşte olduğunu beyan eder. Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 8a; Kaplan, İbrahim, "Sıfatlar Merkezli Teolojik Tartışmalar", *Kelam III*, 193.

<sup>411</sup> Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Seğr*, 121-122; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 95-96; bkz. Ragıp Paşa, Mehmet (ö. 1176/1763) *Sefinetü'r-Râgıb ve Definetü'l-Metâlib*, Beyrut 2000, 165.

sıfatının zatî sıfatlarda bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu yüzden de Sâlimî, Eş'arî'nin benimsediği metot doğrultusunda zatî sıfatların kudemini ortaya koymak üzere yedi sıfattan sonra kıdemi ayrıca zikretmiştir. Dolayısıyla Sâlimî'nin Eş'arî adına dile getirdiği zatî sıfatların sayısının sekiz olması, Abdullah İbn Küllab'ın<sup>412</sup> zati ve fiilî sıfatlar ayrımı gözetmeksizin kadîm sıfatları on beşe kadar çıkartması gibi lafzi bir durumdur. Bunun zatî sıfatların kadîm olduğunu ortaya koymaktan başka Eş'arî'nin bilinen sıfatlar anlayışı bağlamında bir etkisi yoktur. Lakin bu, Sâlimî açısından konuyu tahlil etmek adına önem arz eder. Zira bununla Sâlimî, Eş'arî'nin zatî sıfatların aksine fiilî sıfatları hâdis gördüğünü ortaya koyarak tartışmaya zemin açmış olur.

Sâlimî'nin beyanına göre Eş'arî, zatî sıfatların dışında kalan ilim ve kudret sıfatlarının gerektirdiği bütün sıfatların kudret sıfatının altında bulunduğunu ve hâdis olduğunu ifade etmektedir. Kerramiyye'nin bir kolu olan Mütekaşşife de benzer bir şekilde hayat, kudret, ilim, semi ve basarı zatî sıfatlar olarak görmekte, bunun dışında kalanları na't<sup>413</sup> olarak değerlendirip hâdis saymaktadır.<sup>414</sup>

Sâlimî, Allah'ın fiilî sıfatları hakkında hudûs iddiasında bulunmayı muhal görmekte ve hâdis diyen bu şahısları ve grupları da küfürle itham etmektedir. Zira söz konusu anlayışın temelinde fiil işlenmeden önce noksan, işlendikten sonra kâmil sıfatları bulunan bir Allah tasavvuru yatmaktadır.<sup>415</sup> Yani bu yaklaşıma göre Allah'ın mahlûkatı yaratmadan önce yaratma, öldürmeden önce öldürme, diriltmeden önce ihya, rızık vermeden önce de rızık verme sıfatlarına sahip olmaması gerekir.

Fiilî sıfatların hudûsünü muhal gören Sâlimî'ye göre Allah mahlûkatı yaratırken hangi sıfatları haiz ise yaratmadan önce de öyledir. Başka bir ifadeyle yaratırken hangi sıfatlara sahipse yaratma gerçekleşmezden önce de o sıfatlara sahiptir. Çünkü fiilî sıfatların hudûsünün kabul edilmesi, yaratıcının ibadet edenler olmadan mabut, kulları olmadan ilah, görülenler yaratılmadan gören, bilgiler yaratılmadan bilen vasfı

<sup>412</sup> Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, 176.

<sup>413</sup> Kerramiyye ve Mütekaşşife sıfat ve na'tı birbirinden ayırırlar. Mütekaşşife ve Kerramiyye zati ispat etmeyi sıfatı ispat etmek üzerine öncelemeyi caiz görmediğini ancak zatın sıfatla beraber var olabileceğini söyler. Bu durumda sıfatın olumsuzlaşmasıyla zatın da nefyinin zorunlu olacağını belirtirler. Fakat onlara göre na't sıfattan farklıdır. Na't olmadan da zatın varlığı caizdir. Sâlimî, *et-Temhîd*, 90.

<sup>414</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 122-123; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 34.

<sup>415</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 123.

taşınamasını gerektirir. Bu nitelermeler ulûhiyyete büsbütün aykırıdır. Yaratıcının sıfatlarında artma ve eksilme olmaz.

Fiilî sıfatların hudûsünü iddia edenler, gerçekleştirilmeyen fillerle nitelenmenin caiz olmadığı tezinden hareket ederek böyle bir kanaat öne sürerler.<sup>416</sup> Fakat Sâlimî bilip gerçekleştirilmemek ile bilmemek arasında ayırım olduğunu belirtir. Onun ifadesiyle fiili nasıl ve şekilde yapılacağına dair bilgisi olmayan birine, fiilin sıfatı ve ismi verilmez. Fakat bilen ama icra etmeyen birine fiilin ismi ve sıfatı verilebilir. Nasıl ki insanlardan dikiş konusunda maharete sahip olanlara elbise dikmeden de terzi deniyorsa, ilahî bilgi ve kudret sahibine de yaratma ve rızık verme eylemleri meydana gelmeden önce de yaratma ve rızık vermeye kadir olduğu için Halik ve Rezzak denilebilir.<sup>417</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre ise Allah'ın zati ve fiilî sıfatlarının tamamı ezeldir. Sâlimî de bu görüştedir. Fiilî sıfatları hâdis görmesinden dolayı Sâlimî'nin Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet'ten ayrı konumlandığı hatta tekfir ettiği görülür.<sup>418</sup>

Sıfatlar konusundaki tartışmalardan biri de fiilî sıfatların taalluklarının ezeli olup olmamasıdır. Bazılarına göre Allah'ın yaratma sıfatı ezeli olursa, sıfatın tecelli ettiği mahlûkun da ezelden var olması icap eder. Zira yaratıcılık sıfatı yaratana ve yaratılana olmak üzere iki yere taalluk eder. Bu durumda yaratan gibi yaratılanın da ezelden mevcut olması gerekir. Fakat Sâlimî'ye göre Allah'ın yaratma sıfatının tesiri, sıfatın varlığı anında değil, yaratma esnasında gerçekleşir. Yaratıcının sıfatları hakkında bunun gibi nitelermeler vardır. Mesela “Allah hesabı süratli yapandır”<sup>419</sup> ayetinde, Allah kendini daha kıyamet kopup hiç kimse hesaba çekilmeden, hesaba çekmek ve hem de bunu süratli yapmakla nitelmiştir. Daha hesap gününden önce Allah'ın bu isim ve sıfatla nitelenmesi caiz olduğu gibi varlıkları yaratmadan önce de Allah'ın yaratıcı sıfatıyla nitelenmesi caizdir.<sup>420</sup> Fiilî sıfatların Allah'a nispeti için nasıl ki eylemin gerçekleşmesi gerekli değilse, sıfatın varlığı da onun taalluk ettiği eylemlerin ezeli olmasını gerektirmez.

İhtilaf edilen konulardan biri de ilim sıfatının maduma taalluk edip etmemesi meselesidir. Sâlimî, Cehmiyye ve bazı Mutezile'nin, Allah'ın ilminin maduma taalluk

<sup>416</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 86.

<sup>417</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 125; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 34; Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 192.

<sup>418</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 126.

<sup>419</sup> Bakara 2/202.

<sup>420</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 125; bkz. Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evâil*, 54.

etmeyeceği görüşünde olduğunu belirtmekte ve bunu eleştirmektedir.<sup>421</sup> Sâlimî'ye göre Allah, kemal seviyede bilgi sahibidir. Yaratma esnasında da yaratmadan önce de varlıkların mahiyetini bilir. Mevcudu bildiği gibi madumu da bilir. Yaratma gerçekleşmeden önce varlıkların nasıl, ne şekilde ve ne zaman yaratılacağına dair bilgisi olmayan biri nasıl ilah olabilir? Bu, Allah için muhaldir. Allah madumun varlık safhasına geçecek olduğunda nasıl var olacağını da bilir. Sâlimî, bunu gündelik hayattan bir misal ile örneklendirir. Şöyle ki bina yapmayı düşünen bir insanın, onun genişliğini, uzunluğunu, temelini, kapılarını, rengini, peyzajını bütün bunların nasıl olacağını bilmesi gerekir. Bu bina inşa edilinceye kadar hariçtekiler için madum hükmünde olsa da bina eden için her detayıyla malumdur. İnsanlar için genel kabul olan bir duruma, insanı ve evreni ahenkle yaratan Allah daha layıktır.<sup>422</sup>

Sâlimî, Allah'ın ilminin ezeli olmasının, insanın iradesine etkisi bağlamında gelebilecek soruları da ele almaktadır. Bu bağlamda onun ifadesiyle “gelecekte kâfir olarak ölecek bir insanın Allah kâfir olarak öleceğini bilir mi?” sorusunun cevabı, evet olmalıdır. Akabinde bu halde iken, kâfir kimse iman etmeye güç yetirebilir mi? sorusunun cevabında, kâfir güç yetirebilir denirse Allah'ın bilgisinde hata meydana gelmiş olur. Bu caiz değildir. Güç yetiremez denirse o zaman insan cebir altında olmuş ve iradesini gerçekleştirememiş olur. Öyle ise bunun cevabı nedir? denirse Sâlimî şöyle cevap verir. “Allah bir kimsenin kâfir olarak öleceğini bilir. Fakat Allah'ın bilgisi, insanın iradesi ve kudretini ortadan kaldırmaz. İnsanın kudreti iman etmeye de küfre devam etmeye de eşittir. Ancak insanın bu kudretin varlığıyla beraber iman edip etmemesi kendi elindedir. Allah da onun iman etmeye kudreti olduğu halde iman edip etmeyeceğini bilir. Çünkü

<sup>421</sup> Nesefî'nin beyanına göre bunlar Cehm b. Safvan, Rafizi Hişam b. Hakem ve Mutezili Hişam b. Amr el-Fuvatî'dir. Çünkü Allah'ın ilminin maduma taalluk ettiği kabul edilirse ezeli olan Allah'ın ilmiyle birlikte eşyanın da ezeli olması kabul edilmiş olur. Nesefî, *Tabsıra*, I, 256. el-Hayyât, bu görüşün Hişam'a atfedilmesinin doğru olmadığını belirtmekte ve onun Allah'ın ilminin maduma taalluk edeceğini kabul ettiğini belirtmektedir. Ona göre Hişam sadece Allah'ın var etmesinden önce madumun eşya olarak nitelenemeyeceğini bildirmektedir. Hayyat, *el-İntisar*, 60, 109, 123; Ayrıca bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, 117; Metin, Özdemir, “Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 6, ss. 209-226, 210, 2002. Akdağ, Özcan, “Tanrı'nın İlmi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22, ss. 9-32, 2018; Yavuz, Yusuf Şevki, “İlim”, *DİA*, XXII, ss. 108-109, 109, İstanbul 2000.

<sup>422</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 127; Sahib b. Abbad, *Kitabü'l-İbane*, 11; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, 117; Nesefî, *Tabsıra*, I, 256.

Allah'ın ezeli bilgisi, varlıkların geçmişine, şimdiki haline ve gelecekte nasıl olacağına taalluk eder.<sup>423</sup>

Yine Sâlimî, Allah kendisinin bir benzeri olduğunu bilir mi? sorusuna, “Allah kendisi için bir misil, şekil, zıt ve benzer olmadığını bilir” şeklinde bilinçli bir cevap verilmesi gerektiğini söyler. Sâlimî, Cehm b. Safvan'ın benzer bir problemle karşılaştığını ve bunda da hataya zorlandığı için hata ettiğini belirtir. Cehm'e “Allah, cennet ve cehennem ehlinin nefeslerinin ne zaman biteceğini bilir mi?” diye sorulduğunda, bilmez demenin Allah'a cehalet isnat etmek anlamına, bilir demenin de cennet ve cehennem sonlu olacağı anlamına geleceğini bildiği için, daha makul olan ikinciyi tercih etmiştir. Bu gerekçeden dolayı cennet ve cehennem fani olacağı görüşünü benimsemiştir. Oysa Sâlimî'ye göre “Allah, cennet ve cehennem ehlinin nefeslerinin bir sonu olmadığını bilir” şeklinde verilen cevabın, hem Allah'ın bilgisine vurgu yapan hem de cennet ve cehennem sonu olmadığına temas eden en isabetli cevap olduğunu belirtir.<sup>424</sup>

Allah'ın sıfatları içerisinde ihtilaf edilenlerden biri de irade ve meşiet sıfatlarıdır. Sâlimî'nin beyanına göre Allah'ın iradesi meselesinde Ehl-i Sünnet'in karşısında ön plana çıkan ekoller, O'nun kötüyü dilemeyeceği anlayışında olan Kaderiyye, Mutezile ve Cehmiyyedir. Aralarında farklı yaklaşımlar olmakla beraber özünde onlar Allah'ın kötüyü dileyip yaratmayacağı fikrinde ortaktırlar. Nitekim bazıları irade ve meşiet arasında ayırım gözeterek, meşietin sadece dilemek, iradeyi de rıza göstererek dileme şeklinde kavramsallaştırmışlardır. Bu doğrultuda kötüye meşieti olsa da iradesinin olmayacağını söylemişlerdir. Bazıları ise dilese de kötüye hükmedemeyeceğini belirtmişlerdir. Zira bu durumda kulun Allah'ın hükmüne boyun eğmek zorunda olacağını öne sürmüşlerdir. Diğer bazıları da Allah'ın dilemesinin mahlûk olduğunu haddi zatında kula ait olan dilemenin, temlik yoluyla Allah'a izafe edildiğini belirtmişlerdir.<sup>425</sup> Bu grupları söz konusu görüşe iten etken, bütün iyilikleri kendinde bulunduran, iyilikleri emreden bir yaratıcının kötülüğe müsaade etmeyeceği fikridir.

Ehl-i Sünnet'e göre ise iyi-kötü, hayır-şer her türlü fiilde Allah'ın iradesi, meşieti, kazası, takdiri, ilmi ve hükmü vardır. Ama kötü ve günahta Allah'ın hoşnutluğu ve

<sup>423</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 128.

<sup>424</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 129; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 14a-14b.

<sup>425</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 129. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 227-228, 230, 232; Müteşâbihü'l-Kur'ân, 651; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 7b, 16b.

buyruğu yoktur.<sup>426</sup> Bu, aslında Allah'ın kötülüğe rıza göstermediğini belirten Mutezili grubun görüşleriyle de benzerlik taşır. Ehl-i Sünnet'in benimsediği bu yaklaşımın temelinde Allah'ın vahdaniyeti ve özgürlüğü yatmaktadır. Şöyle ki şerri ve küfrü dilemediği için yaratmadığı varsayıldığında, Allah'tan başka ilah ispat edilmiş olur. İradesi ve meşietini olmadan yaratmış olduğu varsayılırsa o zaman da yaratmasında mecbur olan, istemediği halde yaratan bir ilah tasavvuru ortaya çıkar. Öyle ise şer ve küfür de dâhil bütün filler, Allah'ın dilemesi, takdiri ve yaratmasıyla olur ama O, şer ve küfürden hoşnut olmaz.<sup>427</sup>

Sâlimî, hayır ve şerri dileyen ve yaratanın Allah olduğuna yönelik akli delile ilaveten nakli deliller de getirir. Buna göre, tartışmalarının nihayetinde bir karara varamayan Hz. Ebubekir ve Ömer, hakemlik yapması üzere Hz. Peygamber'e varmışlar. O da "hayır Allah'tan, şer ise kuldandır" diyen Hz. Ömer yerine, "hayır da şer de Allah'tandır" diyen Hz. Ebûbekir'i onaylamıştır. Yine Ebû Eyyub el-Ensari'den yapılan bir rivayette o, Peygamberimize "Allah şer ile hükmeder mi?" diye sormuş, o da "evet" cevabını vermiştir. Ebû Eyyüb el-Ensari şerri yaratıp sonra da günah işleyenleri azap ediyor öyle mi! deyince, Hz. Peygamber "*Allah yaptıklarından sorgulanmaz ama onlar sorgulanır*"<sup>428</sup> ayetiyle cevap vermiştir.<sup>429</sup>

Hz. Peygamber'in hayır ve şerri yaratanın Allah olduğunu ortaya koyan sözlerinin yanında, şerrin kuldandığını belirten Hz. Ömer'e de müsamahakarane bir yaklaşım sergilediği de görülür. Böylesine hayati bir meselede Hz. Peygamber tekfir etmezken bize bu veriyi aktaran Sâlimî'nin fiili sıfatlar hususunda farklı düşünen Mutezile ve Eş'arî'ye tekfire varan söylemlerde bulunması gözden kaçmaz.

Sâlimî'nin dikkat çektiği konulardan biri de kula irade sıfatını veren fail (yaratıcı) ile iradenin taalluk ettiği nesnenin failinin (insan) birbirinden farklı olmasıdır. Buna göre insanlara irade sıfatını veren Allah'tır. Allah kula dileme yetkisi vermekte, kul da verilen bu yetkiyle dilemektedir. Dolayısıyla kul Allah'ın dilemesi doğrultusunda dileme yetkisine sahip olmuştur. Zaten aksi ihtimaller yani irade eyleminde Allah ve insanın ortak iradede bulunmaları ulûhiyette ortaklığı, kulun dilemesi doğrultusunda Allah'ın dilemesi ise kulun ulûhiyetini gerektireceğinden batıldır. Bununla beraber kulun

<sup>426</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 130. Bkz. Eş'arî, *el-İbane*, 4, 21; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 21, 286, 305.

<sup>427</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 133.

<sup>428</sup> Enbiya 21/23.

<sup>429</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 130-131.

iradesinin Allah'ın dilemesi altında olması irade olgusuyla ilgilidir, yoksa dilemenin taalluk ettiği nesnelere ilgili değildir. Daha açıklayıcı bir ifadeyle Allah'ın dilemesiyle gerçekleşmesi zorunlu olan taraf, kulun dileme eyleminde bulunmasıdır. Yoksa iradenin nesnesinin gerçekleşmesi değildir. İradelerin nesnelere evrensel yasaların imkân verdiği nispette insanın iradesi ve kudretiyle iyi ya da kötü olarak gerçekleşir ya da gerçekleşmez.<sup>430</sup>

Sâlimî, kula verilen irade sıfatının Allah'a, iradenin nesnesinin ise bireye ait olduğu görüşünü, Gaylan ed-Dımaşki ve Ebû Hanîfe arasında geçen bir münazara ile destekler. Münazaranın merkezinde Firavun üzerinden İblis ve Musa Peygamberin iradelerinin neticeleri kurgulanmaktadır. Buna göre Gaylan, Ebû Hanîfe'ye "İblis ve Musa peygamber Firavundan ne istedi" diye sordu. Ebû Hanîfe de "İblis küfrü, Musa Peygamber ise iman etmesini" cevabını verdi. Gaylan'ın "Allah Firavun'dan ne istedi" sorusuna da Ebû Hanîfe, "küfrü dilemesini" cevabını verdi. Gaylan, peki nasıl olur da Firavun ile ilgili Allah'ın dilemesi, İblis'in dilemesine uygun düştü de Peygamberi Musa'nın dilemesine uygun düşmedi? Oysa Allah'ın iradesi Musa peygamberin iradesine uygun olması icap etmez miydi? diye sorar. Ebû Hanîfe de "Allah, İblis, Firavun ve Musa peygambere dileme yetkisi vermiştir. Ama dileyebilecekleri olguyu onlara bırakmıştır" cevabını verdi. Bu bağlamda İblis, Firavun ve Musa peygamber Allah'ın dilemesiyle dileme eyleminde bulunmuş, fakat nesnelere kendileri tercih etmiştir. Bu doğrultuda İblis, Firavun'un küfrü, Musa Peygamber de iman dilemesini irade etmiş fakat iki şık arasında Firavun küfrü tercih etmiştir. Allah da Firavun'un tercihinin dilemiştir. Sonuç olarak insanların dileme yetkileri Allah'ın dilemesine bağlı ise de dilemeye konu olacak olguların tercihleri doğrultusunda gerçekleşir.<sup>431</sup> Sâlimî, her ne kadar iradeyi, tekviniyye ve teşriyye biçiminde sınıflandırmaya da yaptığı açıklamalar verdiği örnekler bağlamında böyle bir anlayışa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bunun üzerinden onun da Allah'ın iyiliği emredip kötülüğü yasaklamasını irade-i teşriyye, bunları yaratmasını ise irade-i tekviniyye olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

<sup>430</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 132.

<sup>431</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 131-132, 273, 278. Ayrıca bkz. Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, vr. 289a-289b (Ancak Hasîrî münazarasının Gaylan değil de onun Şamdan gelen bir arkadaşı/taftarı ile gerçekleştiği bilgisini verir. *Cerâ beyne Ebî Hanîfete ve sahibi Gaylan kadîme mine'ş-Şam*) Kirmânî, *el-Firakü'l-Müfterika*, 55.



İhtilaf edilen konulardan bir diğeri de Allah'ın fazlı ve adaleti ile ilgilidir. Allah'ın meyle varmayan fazlı, zulüm olmayan adaleti vardır. Fakat Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında adalet ile fazlın<sup>432</sup> yansımalarının nasıl olacağı ihtilafıdır. Ehl-i Sünnet'e göre fazlın yansımaları, genel anlamda müminlere lütufta bulunmaktır. Yani hidayet yollarını açmak, doğru olanı kalbe aktarmak, gerçekleri kabul etmeye müsait hale getirmek gibi hazır bulunuşluğu sağlamaktır.<sup>433</sup> Fakat Mutezile bu yansımaları fazıl değil, kayırma olarak yorumlamaktadır. Kâfir ya da mümin olsun bütün insanlar Allah'ın kullarıdır. Gereksiz yapılacak olan ihsan ya da ihmal, birisi için zulüm diğeri için ise kayırma olarak gerçekleşecektir. Bu yüzden onlar fazlı Allah'ın kullarına akıl, irade ve tercih hakkı vermesi ve doğru yolu beyan etmesi olarak görürler. Bundan sonra itaat eden sevabını, isyan eden de cezasını görecektir. Allah'tan bunun dışında bir yardım olmamalıdır.<sup>434</sup>

Sâlimî, Mutezile'nin bu görüşüne itirazda bulunur. Nasıl ki peygamberler Allah'ın seçkin kulları olarak diğer insanlarda olmayan temiz mizaç ve günahattan korunmak gibi hususiyetlere sahip oluyorsa, inananlar da mertebeleri nispetinde herhangi bir sebebe ve illete dayanmadan, benzer lütuf ve ihsanlara sahip olabilirler. Bu kullar adına Allah üzerine bir zorunluluk değildir. Bu O'nun dilediği kuluna, iyi tutum ve davranışlarından dolayı bir armağandır. Kaldı ki Mutezile'nin iddia ettiği gibi lütfu mazhar olmayan zulme uğramış olmaz. Çünkü zulüm hak edilen bir nimetin alınması ya da hak edilmeyen bir sıkıntının verilmesiyle olur. Allah kulları içerisinde herhangi birine ihsanda bulunmaması, vermekle yükümlü olduğu bir şeyi engelleme adına olmadığı için zulmün tanımını içerisine girmez.<sup>435</sup>

Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında adaletin tecellisi farklı yorumlanmıştır. Sâlimî'nin ifadesiyle Ehl-i Sünnet'e göre adalet altı şekilde tecelli eder. Allah hiçbir kuluna zerre kadar zulmetmez. Hiçbir kimsenin iyiliğinde azaltmaya gitmez. Günahsız hiçbir kimseye azap etmez. Gereksiz hiçbir kimseye elem vermez. Hiçbir kimseyi günah işlemeye zorlamaz. Gücünün üstünde bir yük yüklemeyiz. Mutezile'ye göre ise

<sup>432</sup> *et-Temhîd*'de fazıl olarak geçen bu konu Mutezile kaynaklarında lütuf olarak ele alınmaktadır. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 719-723; *el-Muğnî*, 25-32; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 16b.

<sup>433</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 134; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 55; Alper, Hülya, "Tevfik", *DİA*, XXXI, ss. 8-9, İstanbul 2012.

<sup>434</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 198; *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 89; *el-Muğnî*, 25-32; Sâlimî, *et-Temhîd*, 133-134; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, 31a-32a, 37b-38a.

<sup>435</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 134.

adalet, Allah'ın küfür, günah ve zararlı şeyleri yaratmayı insanların yararına olan şeyleri yaratmasıdır. Bunların yerine getirilmemesi adaletsizliktir. Adalet sıfatının gereği budur. Allah şerri ve küfrü yaratıp sonra da bunlardan dolayı insanları azap etmesi zulümdür. Bu anlamda Allah'ın küfrü engellemeye gücü yettiği halde onu engellememesi de zulümdür. Çünkü küfrü engellemesi kulların yararınadır. Başka bir açıdan aslah prensibi gereği kulların yararına olanı yaratması vacip olduğu gibi kendisi hakkında doğru ve yararlı olana kullarını yönlendirmesi de vaciptir. Zira kul hakkında Allah'a zorunlu olan kendisi hakkında evleviyetle zorunludur. Hal böyle olunca kul kendisi için doğru ve yararlı olanı terk ettiğinde, zorla da olsa engel olma imkânı olduğu halde ona mani olmadığı gerekçesiyle, Allah kötülükte bulunmuş ve adaletten ayrılmıştır. Kusur, mani olma imkânı olduğu halde ona engel olmayandır.<sup>436</sup> Bu anlayışın temelinde Mutezile'nin aslah prensibi yatmaktadır. İnsanların yararına olanı Allah'ın yerine getirmesinin zorunlu olduğu anlayışına sahip olanların, böyle bir görüşte bulunması tabiidir.

Sâlimî, Mutezile'nin benimsediği küfür ve kötülüklerin işlenmesinin insanların tercihlerine bırakılmayıp Allah tarafından cebren engellenmesini, ilahî hikmete aykırı olduğunu belirtir. Ona göre kendisine şirk koşacaklarını ve çirkin nitelikler isnad edeceklerini bilmesine karşın, insanları yaratmasındaki hikmet ne ise dünya hayatında buna mani olmaya gücü yetmesine rağmen engellememesindeki hikmet de odur.<sup>437</sup> Yani bu da insanların imtihanları neticesinde ödül ve cezayı hak etmeleri ve buna itiraz edecek imkânlarının kalmaması olarak ifade edilebilir.

İhtilaf edilen konuların bir diğeri de tekvin mükevven ayrımıdır. Esasında konu Allah'ın halk, ibda, icad, terzık gibi fiilî sıfatlarının hâdis olup olmayışıyla ilgilidir. Tekvin, söz konusu fiilî sıfatları kuşatan bir kavramdır. Zira tekvin var oluşa taalluk edince tahlîk, rızka taalluk edince terzîk, hayata taalluk edince ihyâ, ölüme taalluk edince imâte gibi isimler alır.<sup>438</sup>

Eş'ariyye, tekvin sıfatını kudret sıfatının içerisinde değerlendirmiş ve onu kudret sıfatının mahlûkata bakan yönü sayarak, mükevvenle birlikte hâdis kabul etmiştir.

<sup>436</sup> Ka'bi, *Kitabü'l-Makâlât*, 261-262; (Ka'bi'nin belirttiğine göre Nazzam gibi düşünen bir kısım Mutezile Allah'ın zulmetmekle vasıflanmasını caiz görmezken, bir kısmı da Allah gücü yeter ama hikmeti ve rahmeti gereği zulmü işlemez kanaatindedir.) Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 232; *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 2, 3, 78, 142 vd.; Şerif Murtaza, *Resail*, 12; Sâlimî, *et-Temhîd*, 134-135.

<sup>437</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 136.

<sup>438</sup> İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin (ö. 861) *el-Müsâyere fi İlmi'l-Kelâm*, el-Matbaatü'l-Mahmudiyye, Mısır trs., 38-39.

Dolayısıyla tekvini, Allah'ın sıfatlarından biri olarak görmemiştir. Sâlimî'nin ifadesiyle Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Kerramiyye'ye göre yaratma/tekvin fiili yaratıcıdan ayrılır ve yaratılana hulûl eder. Tekvin ezeli bir sıfat kabul edildiğinde hulûl etmesi nedeniyle yaratılanların da ezeli olması gerekir. Bu ise muhaldir. Bu durumda yaratılanlar ezeli olamayacağına göre, onlara hulûl eden tekvin sıfatının da hâdis olması gerekir.<sup>439</sup>

Hanefî-Mâtürîdîler'e göre ise tekvin sıfatı yaratıcıdan ayrılmaz ve mefulle/yaratılana hulûl etmez. Fail ve mefulün fiilin gerçekleşmesinde ilişkilerinin olması, onları her hususta ortak kılmaz. Bu yüzden onlara göre tekvin yaratıcının fiilidir ve ezeldir. Mükevven tekvin fiilinin sonucu, yansımasıdır ve hâdistir. Dolayısıyla tekvin ve mükevven ayrı niteliklere sahiptir.<sup>440</sup>

Sâlimî, tekvin mükevven ayrımı konusunda Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet'in dışında görmüştür. Zira Eş'arî'nin hulûl anlayışının ya yaratıcıyı hâdisata mahal yapmaya ya da yaratılmışları ezeli kılmaya götüreceğini belirtmiş ve bu anlayışın küfre sebep olacağını dile getirmiştir.<sup>441</sup>

Sıfatlarla ilgili ele alınan konulardan biri de sıfatların tekrarı meselesidir. Malum olduğu üzere tekrar, içerisinde yenilenmeyi barındıran bir kavramdır. Tekrar gerçekleştiğinde birinci gider, ikinci onun yerine gelir. Yenilenme hâdis varlıklara yönelik bir durumdur. Sâlimî'nin ifadesiyle Allah'ın sıfatları kadîm olmasından dolayı böyle bir yenilenmeyi kabul etmesi caiz değildir. Bu yüzden Allah bir fiil ile faildir ve bütün mefulleri bir fiil ile yapar. Bir hayat ile hay ve bir işitme ile işiticidir. Aynı zamanda bütün işittiklerini bir işitmeye ve bütün kelimini bir kelam ile yapar. Yeni bir işitme ya da yeni bir kelam ile yapmaz. Diğer bütün sıfatları da bu şekildedir. Çünkü işitme veya işitilme gibi sıfatlarda meydana gelecek tekrar ya da yenilenme birincinin zevalini ikincinin de hudûsünü gerektirir ki bunlar Allah için muhal olan şeylerdir.<sup>442</sup>

Allah'ın sıfatlarında tekrar ve yenilenme olmadığı gibi sıfatlar arasında zıtlık ve çelişki de olmaz. Zira bir yerde çelişki ve zıtlıktan bahsetmek için zıtlardan birinin varlığının diğerinin yokluğuna sebep olması gerekir. Mesela Sâlimî'nin örneklemini üzerinden hareket edilirse, Allah'ın rızası öfkесinin, öfkесi de rızasının zıttı değildir.

<sup>439</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 136-137; Neseî, *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd/Tevhidin Esasları*, 50, 52/51,53.

<sup>440</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 136-137; Neseî, *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd/Tevhidin Esasları*, 50, 52 /51,53; Ayrıca bkz. Okşar, Yusuf, *Kelam III/Sistematik Kelam İman ve İlahiyat*, ed. İsmail Şık, Nail Karagöz, Gece Kitaplığı, Ankara 2017, 191.

<sup>441</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 137.

<sup>442</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 137-138; Şerif Murtaza, *Resail*, 11.

Çünkü Allah'ın rızası öfkelerini, öfkeleri de rızasının yerini işgal etmediği için birbirini ortadan kaldırmaz. Allah'ın sıfatlarında işgal etme ve alıkoyma söz konusu olmadığı için sıfatlardan birinin bulunmasıyla diğerinin oradan zail olması düşünülemez. Sıfatların varlığı, diğerinin yokluğuna sebep olmadığı için sıfatlar arasında zıtlık ya da çelişkiden söz edilemez.<sup>443</sup>

Hile, tuzak, istihza ve benzeri hoş olmayan manalar barındıran niteliklerin Allah'ın sıfatları olamayacağına değinen Sâlimî, Kur'ân'da geçen benzeri kelimelerin düşmanların hile, desise, istihza ve tuzaklarına kendi yaptıklarının bir benzeriyle karşılık vermek kabilinden olduğunu belirtir. Allah'ın “*Asıl onlarla alay eden Allah'tır*”<sup>444</sup>, “*Münafıklar Allah'a oyun etmeye kalkışıyorlar. Hâlbuki Allah onların oyunlarını kendi başlarına çevirmektedir*”<sup>445</sup> ve “*Onlar böyle bir tuzak kurdular, biz de kendileri farkında olmadan bir plan kurduk*”<sup>446</sup> sözünün manası budur. Dolayısıyla bu nitelemeler Allah'ın sıfatları değil, onların işlediklerinin bir benzeriyle onlara karşılık vermektir.<sup>447</sup>

Allah'ın sıfatlarının biri diğerinden farklı sıfatlar mı yoksa hepsinin tek bir sıfat mı olduğu meselesi de kelimcülerin tartışma alanına girer. Sâlimî, ashabımız ifadesiyle Hanefî-Mâtürîdî âlimler içerisinde her iki görüşün de benimsendiğini haber varmaktadır. Fakat ona göre doğrusu, sıfatların hakikatlerinin bir, âleme tesiri ve yansımasının ise çeşitli olmasıdır. Bu bağlamda sıfatlar herhangi bir adet altına girmez. Mesela sıfatlara “Kudret ve hayat iki ayrı sıfattır” şeklinde sayısal bir değer yüklenmez. Onun yerine “Hayat sıfattır, kudret sıfattır. Kudret, hayat sıfatı değildir; hayat sıfatından ayrı bir şey de değildir” şeklinde bir ifade biçimi tercih edilir. Sâlimî'nin ortaya koyduğu sıfatların mahiyeti meselesi, zat sıfat ilişkisi bağlamındaki yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir. Yani “Kudret sıfatı, hayat sıfatının aynı da değildir gayrı da değildir” söylemi “Allah'ın zatı, sıfatların aynı da değildir gayrı da değildir” kalıbında gelmiş benzer bir söylemle formüle edilmiştir. Selefin benimsemiş olduğu “Allah sıfatlarıyla birdir” ifadesinin

<sup>443</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 139.

<sup>444</sup> Bakara 2/15.

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ

<sup>445</sup> Nisa 4/142.

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ

<sup>446</sup> Neml 27/50.

وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

<sup>447</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 139; bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, Mektebettü'n-Nafize, Kahire 2006, 32.

açıklaması da bundan ibarettir. Sıfatların âleme tesiri ve yansması çeşitli olsa da hakikatleri birdir.<sup>448</sup>

İslâm âlimlerinin ihtilaf ettikleri konulardan biri de müteşabih ayetlerdir. Ehl-i Sünnet'e göre müteşabih ayetlerin manalarının bize kapalı olduğuna iman etmek vaciptir. Bu doğrultuda onları tefsir ya da tevil edip ortaya çıkan manalarla Allah'ın nitelendiğine hükmetmek caiz değildir. Bu "Allah kelamıdır; O, indirdiği ile neyi murat etti ise ona iman ederiz" demek doğrudur. Dolayısıyla tevil etmek caiz olmakla beraber vacip de değildir.<sup>449</sup> Mutezile ve Cehmiyye'ye göre ise müteşabih ayetleri tevil etmek vaciptir. Bu meyanda onlar yed'i, kudret ve nimet olarak açıklarlar.<sup>450</sup>

Sâlimî, teville değil, Mutezile'nin benimsediği tevilin vacip olduğu anlayışına muhaliftir. Çünkü kendisi de tevilde bulunmakta fakat onu vacip görmemektedir. Sâlimî, tevilin vacip görülmesinin isabetsizliğini, tevil yoluyla ulaşılan mananın her zaman ikna edici bir karşılığının olmayışı üzerinden açıklar. İkinci olarak, tevil kastedilen manayı ortaya koyma açısından tefsirden daha vazih ve öndedir. Şayet tevil vacip olsaydı, Hz. Peygamber tarafından uygulanır, sahabe ve tabiin tarafından, Kur'ân'ın, tefsirinin ve kıratının bize aktarıldığı gibi tevilinin de aktarılması gerekirdi. Böyle bir veri olmadığına göre tevil vacip görülemez.<sup>451</sup>

Sâlimî, Ehl-i Sünnet içerisinde müteşabih ayetlerle ilgili Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Buhara meşayihî, Muhammed b. Hasan, Süfyan es-Sevri ve Semerkand meşayihî arasında görüş ayrılıkları olduğundan bahseder. Onun bunlar içerisinde Eş'arî ve Buhara meşayihini bir, Muhammed b. Hasan ve Semerkand meşayihini bir arada değerlendirdiği görülür. Bu sınıflandırma Sâlimî'nin kelam kimliğini ortaya koyma açısından önemlidir. Zira bunun üzerinden Hanefî âlimlerin Buhara ve Semerkand Hanefiliği şeklinde ikiye ayrıldığı ve kendisinin de Semerkand meşayihinin görüşlerini benimsediği tespit edilmiştir.

Sâlimî'nin ifadesiyle Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Buhara meşayihine göre müteşabihler Allah'ın sıfatlarıdır. Allah'ın ayet ve hadislerde geçen yed, vecih, nüzul ve

<sup>448</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 138.

<sup>449</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 139.

<sup>450</sup> Müteşabih ayetlerin tevilî ile alakalı geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 215-218; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 599-600; *el-Muğnî*, XVI, 229-231; Günal, Tuğba, *'Müteşabih' Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011.

<sup>451</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 140.

kadem gibi sıfatları vardır. Bunların tafsili, açıklaması ve keyfiyeti bilinmez. Sâlimî, müteşabihlerin sıfat görülmesini doğru bulmaz. Ona göre “*Ve ühara müteşâbihât*” ayetinde geçen müteşabih ile kastedilenin, mananın iştibahı, yani “insanlara anlamı kesin olmamaktır”. Bu doğrultuda söz konusu kavramlara Allah’ın sıfatlarıdır demek, ona bir anlam yüklemek demektir. Dolayısıyla müteşabihlerin anlamı kesin olmamaktan çıkar ve müfesser olur. Bu yüzden de ayetten kastedilen manaya aykırı olur.<sup>452</sup>

Sâlimî, müteşabih ayetlerin manasının kesin olarak bilinemeyeceği hususunda Muhammed b. Hasan ve Semerkand meşayihinin görüşlerinin aynı minvalde olduğunu dile getirmektedir. Onlara göre Buhara meşayihinin yaptığı gibi adı geçen kelimeleri sıfat olarak nitelenmek, haddi zatında ayetleri müteşabih olmaktan çıkarmak ve sıfat olarak tefsir etmekten ibarettir. O yüzden Allah ve resulü müteşabihler ile neyi kast ediyorlar ise ona iman ederiz denmeli, tefsir ya da tevil yoluyla her hangi bir mana ile sabitlememelidir.<sup>453</sup>

Sâlimî, müteşabih ayetler bağlamında Allah’ın insanlara resul ve kitap gönderip sonra orada bazı şeyleri kapalı bırakmasının hikmetini, Allah’ın ilminin her şeyin üstünde olduğu hakikatini ortaya koymakla açıklamaktadır.<sup>454</sup> Ayrıca o, müteşabih ayetleri tevil etmeyi vacip görmez fakat özellikle de Müşebbihe’nin ayetlerin zahirleriyle hükmedip Allah’a âzâ nisbet etmeleri karşısında müteşabihleri tevil etmeyi caiz görür, fakat tevili mutlaklaştırmaz. Tevili, ayetten anlaşılan manalardan sadece biri olarak değerlendirir.<sup>455</sup> Sâlimî’nin bu yaklaşımı, tevili caiz görmekle beraber selefin yaptığığın en doğrusu olduğunu söyleyen Mâtürîdî ile benzerlik arz etmektedir.<sup>456</sup>

#### 1.3.4. İsimlendirme Meselesi

Duyularla algılanamayan bir varlık olup insanın tecrübi bilgisine doğrudan konu teşkil etmediğinden dolayı, nasta geçen isimlerin Allah hakkında ifade ettiği mananın ne olduğu, sıfatlar konusunun bir problemi olmuştur.<sup>457</sup> Esasında Kur’ân’da Allah’a

<sup>452</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 140-141.

<sup>453</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 141, 196.

<sup>454</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 141.

<sup>455</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 142.

<sup>456</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 136.

<sup>457</sup> Çelebi, İlyas, “İsim-müsemma”, *DİA*, XXII, ss. 548-551, 549, İstanbul 2000.

isimleriyle dua edilmenin,<sup>458</sup> hatırlama ve yâd edilmenin<sup>459</sup> talep edildiği ayetler mevcuttur. Bu Kur'ân'ın natık olduğu bir durumdur. Fakat ihtilaf, Allah'ın nasta geçenlerle isimlendirilip isimlendirilmeyeceği hususundadır.

Sâlimî'nin ifadesine göre Mutezile, Allah'ın bir isimle isimlendirilmesini caiz görmemektedir. Onlara göre isim, cinsler arasını ayırt etmek ve bir varlığa işaret etmek amacıyla verilir. Allah'ın cinsleri olmadığı için onlardan ayırt etme amacıyla isim verilmeye ihtiyaç duyulmaz. Dolayısıyla Allah için bir isim koyma söz konusu değildir.<sup>460</sup> Bu nedenle Mutezile, Allah'ın bütün isimlerinin müsemmadan başka ve mahlûk olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>461</sup> Mutezile'nin bu yaklaşımının altında, Allah'a farklı isimler vermenin onun vahdaniyetine halel getirme endişesi yattığı bilinmektedir.

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın isimleri vardır ve Allah da bu isimlerle isimlendirilmiştir. Öncelikle yukarıda geçen ayetler ve “Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Bunu sayanlar cennete girer”<sup>462</sup> şeklinde varit olan rivayetler, Allah'ın isimleri olduğuna delalet eden nakli delillerdir. Mutezile'nin belirttiği gibi işaret için kullanılan isimlerin hâdis varlıklara ait olduğu kabul edilen bir durumdur. Fakat isim her zaman işaret için değil, bazen de medlulü ifade için kullanılır. Allah'ın isimleri de işaret için değil, medlulü ifade etmek içindir. Çünkü Allah'ın isimlerinin tamamı bir manaya işaret eder. Ayrıca farklı bir isimden farklı bir zat kast edilmez. Yine Allah'ın bütün isimlerinde hedeflenen mana tek bir isim içerisinde anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle rahman, rahim, hakîm, alîm, halîm ve diğer isimlerin manası “Allah” isminin muhtevasında bulunmaktadır. Bu da isimlendirmenin amacının diğerlerinden ayırt etmek değil de medlulü ifade etmek için olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımla Mutezile'nin

<sup>458</sup> İsra 17/ 110.

قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ

“De ki: “İster Allah diyerek, ister Rahman diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, bütün çünkü güzel isimler O'na mahsustur.”

<sup>459</sup> Bakara 2/152;

فَادْكُرُونِي أَنْكُرْكُم

“Artık siz beni anın ki ben de sizi anayım.”

Ankebût 29/45

وَلْيَذْكُرِ اللَّهُ الْأَكْبَرُ

“Allah'ı anmak her şeyden önemlidir.”

<sup>460</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 687; Sâlimî, *et-Temhîd*, 143.

<sup>461</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 145; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 4a.

<sup>462</sup> Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, Daavât, 86; Tevhid, 12.

kaygılandığı Allah'a isim verilmesinin onun vahdaniyetine hanel getirecek endişesi ortadan kalkmış olur.<sup>463</sup> Sâlimî'nin sıfatların sayısı ve zat sıfat ilişkisi konusundaki yaklaşımıyla isimler konusundaki yaklaşımının birbirini destekler mahiyette olduğu görülür.

Sâlimî'ye göre söz konusu isimler tesmiye yoluyla yani başkaları tarafından değil, Allah'ın kendisi tarafından verilmiş isimlerdir. Çünkü O, kendisine iman etmeyi vacip kılmıştır. İman etme de Allah'ın isminin zikredilerek yerine getirildiği bir ritüeldir. Bu sosyal gerçeklik, Allah'ın kendini bir takım isimlerle isimlendirdiğinin ve ona iman etmenin o isimler üzerinden olması gerektiğinin kanıtıdır. Yine kendini sıfatları ve isimleri ile tanıtmış ve bizden de kendisini tanımamızı murat etmiştir. Allah'ın sıfatları ve isimleri olmasa idi kendisini tanıma mümkün olmazdı. O bize kendini isim ve sıfatlar ile tanıttığına göre onun isimleri ve bu isimlerden yola çıkarak elde ettiğimiz sıfatları vardır.<sup>464</sup> Bu olgular Allah'ın isimlerinin varlığının nakli delillerinin yanında akli delillerinin de bulunduğunu gösterir.

Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasındaki ayrımlardan biri de isimlerin de sıfatlar gibi sınıflandırılması meselesidir. Sâlimî, Eş'arîler'in sıfatları ayırdıkları gibi isimleri de zat, sıfat ve fiili isimler olmak üzere ayrıma tabi tuttıklarını belirtir. Buna göre Allah'ın zata, sıfata ve fiile yönelik olmak üzere üç farklı isim grubu vardır.<sup>465</sup> Bunlardan zata yönelik olanlar<sup>466</sup> kadîm olup isim ve müsemma birdir. Sıfata yönelik isimler<sup>467</sup> kadîmdir, isim müsemmanın aynı da gayrı da değildir. Fiile yönelik isimler<sup>468</sup> ise hâdistir, isim müsemmadan ayrıdır. Böylece Eş'arîler, fiili isimlerde Mutezile, sıfata yönelik isimlerde ise Mâtürîdîler ile aynı görüşü benimsemiştir. Bu konuda Hanefî Mâtürîdîler'i Ehl-i Sünnet olarak tanımlayan Sâlimî'nin, Eş'arîler'i Ehl-i Sünnet'in dışında konumlandığı görülmektedir.

Hanefî-Mâtürîdîler'e gelince, onlar isimlerde ayrımı caiz görmezler. Allah'ın isimleri birdir, tamamı kadîmdir ve ne zatının aynı ne de zatının gayrıdır. Zira onlara göre isimler zatının aynı olursa birden çok müsemmanın/ilahın varlığını ifade etmiş gibi olur. Çünkü her ne kadar isimler sayı cinsinden çokluk barındırmasa da insanların zihninde

<sup>463</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 143-144.

<sup>464</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 144.

<sup>465</sup> Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, 143.

<sup>466</sup> Zata yönelik isimler: hay, şey, kadîm, nefis, zat vb.

<sup>467</sup> Sıfata yönelik isimler: kâdir, hakîm, mürîd, semî', basîr ve mütেকellimdir.

<sup>468</sup> Fiile yönelik isimler: hâlik, râzik, ğâfir vb.



hükmi bir adetlenme söz konusu olur. İkinci olarak da ismin ifade edilmesiyle Allah'ın müsemması/zatı da ağızlarımızda yer edinmiş olur ki bu da muhaldir. Bu yüzden isimler zatın aynısı değildir. İsimler zattan ayrı da olamaz. Çünkü öyle olduğu varsayılırsa hiç kimsenin imanı geçerli olmaz. Zira bu durumda ismin sahibi zata değil de onun ismine iman edilmiş olur. Yine aynı doğrultu da ismi Muhammed olan zat değil de onun ismi peygamber olmuş olur. Bu itibarla isim müsemmanın aynı da gayrı da değildir. Sâlimî de aynı görüşü benimsemektedir.<sup>469</sup>

Sâlimî'ye göre Allah'ın isimlerinin bir sınırı ve nihyeti yoktur. Fakat Allah'ın isimleri bağlamında sayı belirtilmesi, insan telaffuzunun sınırlı yapısından kaynaklanmaktadır. Bununla beraber Allah'ın isimleri bir takım sayılar ile ifade edilse de hakikatte bu isimler birdir. Dolayısıyla Allah'ın isimlerinden herhangi birini zikrederek iman eden kimse mümin sayılır. Yine bu veriler doğrultusunda “Allah ismi, rahmandan başkadır” ya da “rahman, rahim isminden başkadır” şeklindeki bir söylem birden çok ilahın varlığını iddia etmeye yol açar. Aynı şekilde “Allah ismi rahmandan başkası, rahman da rahimden başkası değildir” denmesi de caiz değildir.<sup>470</sup> Peygamberlere verilen suhuf, Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'ân şeklinde ilahî kelamın kitaplarının isimlerinin farklı olması, onların müsemmalarının da farklı olmasını icap etmez. İnsanlara farklı zamanlarda Allah kelamının indirilmesi O'nun kelamında tekrarı ve hudûsü gerektirmez. Bu kitapların tamamı Allah kelamıdır. Allah'ın kelamı da tektir. Ona göre zat-sıfat ilişkisi nasılsa isim-müsemma ilişkisi de öyledir.<sup>471</sup>

İhtilaf edilen konulardan biri de Allah'ın isimlerinin tevkifiliği meselesidir. İslâm âlimleri alıntı yapmanın dışında Allah'ın beyan etmediği, ilahlığın şanına aykırı olan isimler ile Allah'ı isimlendirmenin küfre sebep olacağı hususunda görüş birliğindedirler. Allah tarafından beyan edilmemesine rağmen, ilahlığın şanına yakışan ve hâdis varlıklara ait bir anlamı barındırmayan bir isimle isimlendirmenin caizliğinde ise görüş ayrılığı vardır. Fakat Sâlimî'nin anlayışına göre ortak kullanılan isimlerde kulluğa ait anlam ön plandaysa caiz değil, ilah olmanın özellikleri öne çıkıyorsa caizdir. Daha detaylı ifade edilirse, sahip, seyyid, hâkim, âlim ve rahîm gibi isimler, naslarda Allah için kullanılmakla beraber insanlar için de kullanılmaktadır. Fakat her ne kadar bu isimlerde ortak iseler de hakikatte ihtiva ettiği anlamlarına ortak değildirler. Naslarda Allah için

<sup>469</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 144-145.

<sup>470</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 146.

<sup>471</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 147.

kullanılıyor olması sebebiyle, insanlara da verilen bu isimlerin Allah için kullanımı caiz olur. Şayet bu isimler naslarda geçmeseydi caiz olmazdı. Fakat Allah'ın naslarda geçmesi bile Allah, rahman, halik ve kadîm gibi sırf yaratıcı için kullanılan isimler ile isimlendirilmesi caizdir.<sup>472</sup>

İsimlerle ilgili önemli bir konu da naslarda bulunmayan ama yaratıcıya uygun manalar taşıyan yabancı dillerdeki isimlerdir. Sâlimî'ye göre lafız olarak naslarda geçmesi bile uygun manayı taşıdıktan sonra, Allah'ın ismi olarak kullanımı caizdir. Çünkü yanlış ve kötü bir mana hissi uyandırmadığı müddetçe, lafızdaki uyumsuzluk manada aykırılığı gerektirmez. Nasıl ki Farsça, Türkçe, Hintçe veya başka bir dille iman geçerli oluyorsa, manası ilahlığın şanına yakışan başka dillerdeki isimlerle Allah'ı isimlendirmek de caiz olur.<sup>473</sup>

Sâlimî'ye göre meleklerin isimleri, Allah'ın emri ve haberiyle sabit olduğu için, isim sahibinin melek olduğuna iman etmek vaciptir. Aynı şekilde ismin başka bir isimle değiştirilmesi de caiz değildir. Peygamber isimlerinden naslarda geçenlerin durumları da meleklerin durumu gibidir. Fakat naslarda ismi yer almayan peygamberlerin şahsiyetine iman etmek vaciptir. Vefatlarından önce, hakareti içermemek ve yeni ismiyle maruf olmak kaydıyla değiştirilebilirse de peygamberlerin vefatlarından sonra isimlerinin değiştirilmesi caiz değildir.<sup>474</sup>

### 1.3.5. Kalam Sıfatı ve Halku'l-Kur'ân

Allah'ın sıfatları içerisinde en çok tartışılan konulardan birini O'nun kalam sıfatının nasıl anlaşılacağı meselesi oluşturmaktadır. İlahi kalam, yaratanın yarattıklarına buyruklarını ulaştırdığı bir araçtır. Bu nedenle Allah kelamının, yaratıcıya bakan soyut yönü olduğu kadar, insana bakan somut bir yönü de vardır. Bu niteliği sebebiyle Allah'ın yaratma, rızık verme, diriltme ve öldürme gibi fiilî sıfatları da görünür âlemde kendini hissettirse de onun kelamının bir kitap içerisinde yaratılmışların ellerinde apaçık durması onun mahiyetini, neliğini tartışmaya daha açık hale getirmektedir.

Kelam, konuşma demektir. Yaratıcının akıl sahiplerine, varlığından, birliğinden, dünya ve ahiret hallerinden bahsedip buyruklarını bildirmesi kalam sıfatının tecellisidir.

<sup>472</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 147; bkz., Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, 223-24.

<sup>473</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 148; ayrıca bkz. Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, 48.

<sup>474</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 148-149.

Bunları peygamberine indirmiş olduğu bir kitap ya da sahifeler aracılığıyla yapmaktadır. Öyle ise bu kitap ve sahifeler ile Allah'ın kelamı arasında mahiyet açısından ne gibi benzerlikler ya da farklar vardır? Birisi kadîm bir varlığın kelamı iken diğeri ellerimizde dolaşan, matbaalarda basılan, kulak, göz ve zihin gibi insan azasına temas eden bir hâdis varlıktan ibarettir. Aynı yöne bakan biri kadîm diğeri hâdis iki sıfat arasındaki ilişki nasıl olmalıdır. Bütün bunlar İslâm mezhepleri ve âlimlerinin üzerinde durdukları meseleleri oluşturmaktadır.

Sâlimî'nin beyanına göre mezheplerin görüşlerine bakıldığında ayrışmanın merkezinde kelim kavramına yüklenen mana ve bu mananın yaratıcıya nispet edilmesinin uygunluğu yatmaktadır. Temelde ayrışma Mutezile, Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasındadır. Mutezile, kelamı; kelime ve harflerden oluşan, başlangıcı ve sonu bulunan şey;<sup>475</sup> Eş'arîler ise zatta kaim olan ve ondan ayrılmayan mana;<sup>476</sup> Hanefî-Mâtürîdîler de konuşmadan anlaşılan muhteva<sup>477</sup> olarak açıklamaktadır.

Mutezile'nin kelime ve harflerden oluşan, başlangıcı ve sonu olan bir kelimden ibaret olarak gördüğü Kur'ân'ı, mahlûk kabul etmesi kaçınılmazdır.<sup>478</sup> Zira bir takım araçlara muhtaç, hâdis varlıklara ait nitelikler barındıran bir şeyin kadîm olması düşünülemez.

Sâlimî, Mutezile'nin kelama bakış açısını eleştirir ve kelamın söz konusu araçlar olmadan da var olabileceğini belirtir. Ona göre Mutezile'nin kelamı oluşturan unsurlar olarak sunduğu veriler, aslında kelimenin unsurlarıdır. Yani kelime, dildeki seslerin hareketlerinden oluşan harf ve onların birleşimiyle meydana gelen hecelerden ibarettir. Kelimeler için ses, harf ve hece gibi araçlar gereklidir. Lakin kelimeden ayrı bir şeydir. O, bu araçlar olmadan da kelim olabilir. Çünkü kelim muhteva ve manadır. Şayet

<sup>475</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 531-532; Sâlimî, *et-Temhîd*, 190.

<sup>476</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 60; Sâlimî, *et-Temhîd*, 187.

<sup>477</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 187.

<sup>478</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 425, 696; *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 223-224; bkz. Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ (ö. 240), *Kitâbü'l-Hayde ve'l-İ'tizar fî'r-Red ala Men Kale bi-Halki'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed, Mektebetü'l-Ulûm, Medine 2002, Mukaddime: 4, 16-19; 21; Siczî, *Risaletü's-Siczî ila Ehli Zebid fî'r-Red ala Men Enkere'l-Harf ve's-Savt*, 152, 204-206; Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evâil*, 270; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 69; Mutezile'nin kelim konusunun şekillenmesinde Hristiyanlığın logos anlayışının etkisi olduğuna yönelik itirazlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kaplan, İbrahim, "Hristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelamı", *Kelim Araştırmaları Dergisi*, 6/2 ss.131-155, 148-152, 2008.

Mutezile'nin iddia ettiği gibi kelim, ses ve harflerden ibaret sayılırsa Allah'ın Musa Peygambere “*Ben senin rabbinim*”<sup>479</sup> ve “*Ey Musa ben âlemlerin rabbi Allah'im*”<sup>480</sup> şeklindeki beyanı, kelim olması itibariyle mahlûk sayılması gerekir. Ayrıca söz konusu ayetlerin harf ve seslerden ibaret olması nedeniyle Allah kelamı olmaması, bunu konuşanın, ilahlık iddiasında bulunan biri olması ve Musa peygamberin de böyle bir şeyi tasdik etmesi sebebiyle küfre girmesi gerekirdi. Bunlar muhal olduğuna göre kelim, ses ve harflerden ibaret değil, onlardan anlaşılan mana ve mefhumdur.<sup>481</sup>

Mutezile, Allah kelamının mahlûk oluşunu Kur'ân ayetlerine dayandırarak da ispatlamaya gider. Buna göre onlar “*Biz anlayasınız diye Kur'ân'ı Arapça indirdik*”<sup>482</sup> ayetinde geçen c-a-l kelimesini, yaratma manasına alarak “onu yarattık” sonucuna varırlar. Fakat Sâlimî “c-a-l” nin her yerde “yaratma” manasına gelmeyeceğini bazen de “yapma” manasına olduğunu belirtir. Çünkü kelime her yerde yaratma manasına alınırsa bazı ayetlerde küfre götürecek anlamlar ortaya çıkar. Mesela “*Kimi kullarını Allah'ın bir parçası saydılar*”<sup>483</sup> ayetinde “sayma” anlamına gelen “c-a-l”yi “yaratma” manasına aldığımızda, insanlara yaratma fiili isnat edilmiş olur ki bunun muhal olduğu aşikârdır.<sup>484</sup> Sâlimî, bunların dışında Mutezile'nin yaklaşımını destekleyen Kur'ân ve hadislerdeki veriler ve kendisinin de reddiye mahiyetinde öne sürdüğü benzeri deliller de ortaya koymaktadır.<sup>485</sup>

Sâlimî, Kur'ân'ı hâdis sayan Neccariyye ve Kerramiyye'nin yanında Kur'ân'ın harf ve kelimelerinin ezeli olduğunu söyleyen Zahiriler ve Hanbelileri de reddeder. Zira ona göre Kur'ân'ın hâdis olması, yaratıcının zatının hâdislere mahal teşkil etmesine yol açar. Ayrıca harf, kelime ve sese; ses de dil, dudak, boğaz ve çene gibi âzâyaya ihtiyaç duyar. Hâdis varlıklara ihtiyaç duyan ezeli olamaz.<sup>486</sup>

<sup>479</sup> Taha 20/12.

<sup>480</sup> Kasas 28/30.

<sup>481</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 190.

<sup>482</sup> Zuhruf 43/3

<sup>483</sup> Zuhruf 43/15

<sup>484</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 191. Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ala'l-Cehmiyye ve 'z-Zanadika*, 104.

<sup>485</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Sâlimî, *et-Temhîd*, 191-192.

<sup>486</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 189, 192; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, 125; *el-Fark*, 163; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 14b; Neseî, *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd/Tevhidin Esasları*, 46/47 (buradan itibaren sadece çeviri sayfaları verilecektir); Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 89; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe*, 48-50.

Hanefî-Mâtürîdîler ile Eş‘arîler arasındaki ayrımın, kelamın tanımından kaynaklandığına temas eden Sâlimî, Eş‘arîler’in, kelamı zatta kaim olan mana olarak gördüklerini belirtir. Dolayısıyla onlar, kadîm olan Allah kelamının zatından ayrılmasını caiz görmezler. Buna göre Allah kelamı indirilmez, yazılmaz, işitilmez ve ezberlenmez.<sup>487</sup>

Sâlimî, kelamın zatta kaim olan mana tanımını doğru bulmaz. Zira bu mana ya zatın kendi ya da zatın zıttı olmalıdır. Zatın zıttı olması halinde Kur‘ân’ın hâdis olması gerekir. Zatın kendi olması durumunda da sıfatın zat sayılması sebebiyle sıfatların inkâr edilmesi icap eder. Ne zatının aynı ne de gayrıdır denirse o zaman da zatta bir mana iddiası batıl olur. Bu durumda kelamın zatta kaim olan mana tanımını doğru olmaz. İkinci olarak “*Allah ruhu’l-emihi/Kur‘ân’ı senin kalbine indirdi*”<sup>488</sup> ve yine “*Biz Kur‘ân’ı Arapça olarak indirdik*”<sup>489</sup> ayetleri, Allah kelamının indirildiğine şahitlik etmektedir. Dolayısıyla Kur‘ân’ın zattan ayrılmayacağı iddiası Kur‘ân’la da çelişmektedir. Üçüncü olarak Allah kelamının indirilmemiş olması, Cebrail’in işittiği ve Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği şeyin, içerisindeki haber, emir ve yasaklarla birlikte Allah kelamının dışında bir veri olması gerekir. Bu ise muhaldir. O nedenle Sâlimî’ye göre kelam, mana ve mefhumdur. Sonra bu mana okumakla, yazmakla, işitmekle ve ezberlemekle anlaşılır. Hatta bu mana farklı onlarca dillerle okunsa ve binlerce mushafa yazılsa hepsi bir sayılır. Çünkü bütün bunlardan tek bir mana ve anlam anlaşılır.<sup>490</sup> Bu açıklamalar Ebû Hanîfe’de de görülen, Kur‘ân’ın manasının başka dillere çevrilmesinin Kur‘ân’ın özüne aykırı olmadığı vurgusuyla örtüşmektedir.

Açıkça bir sınıflamaya gitmese de Sâlimî’nin açıklamaları, onun Allah kelamının lafzi ve nefsi iki yönüne dikkat çektiğini gösterir. Bu bağlamda o, Allah kelamının mefhum ve manasının mahlûk olmadığını söyler. Fakat okuyucuya ait olan kelime, harf, ses, ayet, sure, nazım, başı ve sonu olma vb. kısmının ise mahlûk olduğunu belirtir. Kur‘ân’ı okumanın da manasını beyan etmek ve hikâye etmekten ibaret olduğunu dile

<sup>487</sup> Bâkillânî, Ebûbekir, *el-İnsaf fi ma Yecibü İtikadühü ve la Yecüzü’l-Cehlü bihi*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire 2000, 26.

<sup>488</sup> Bakara 2/97.

<sup>489</sup> Zuhuruf 43/3.

<sup>490</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 187-188.

getirir.<sup>491</sup> Sâlimî'nin Kur'ân'ın iki yönünü ele alışı Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *el-Vasiyye* 'de işleyiş biçimiyle de benzerlik göstermesi dikkatleri çekmektedir.<sup>492</sup>

Sâlimî Kur'ân'ın indirilmesinin ve yazılmasının hulasa mahlûk ile ilgisinin kelamın intikali anlamına gelmeyeceğini belirtir, bunu da somut bir örnekle açıklar. Kur'ân bir manadır. Nasıl ki bir tabloya ya da afişe “bin dinar” yazıldığında dinar oradan oraya intikal etmez ve oraya yerleşmez ama mana anlaşılır ise, Kur'ân da bir yerlere yazılmakla ya da okunmakla oradan oraya hulûl etmez ve oraya yerleşmez. Fakat yazılan üzerinden maksat hâsıl olur ve kelamın mana ve mefhumu anlaşılır.<sup>493</sup>

---

<sup>491</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 192; Beyâzizâde, *el-Usûlü'l-Münîfe*, 49.

<sup>492</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 70-71; *el-Vasiyye*, 88; Ayrıca bkz. Beyâzizâde, *el-Usûlü'l-Münîfe*, 48-49.

<sup>493</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 188.

## BÖLÜM II

### ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ

#### 2.1. İman

Arapça'da “e-m-n” kökünden türemiş, “güvenmek” anlamında if'âl kalıbında mastar olan iman kelimesi, sözlükte “güven vermek, tasdik etmek ve gönülden benimsemek” anlamlarına gelir.<sup>1</sup> İman, hangi inanış üzere olursa olsun, mümin olmanın fiilini ifade eden geniş bir kavramdır. Öznesinin insan, nesnesinin Allah olması itibariyle iman eylemi, kaynaklarda Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.

İslâm kelamının temel konularından birini teşkil eden iman, ilim adamlarının birçok açıdan ilgi odağı olmuştur. Kelimenin etimolojisi, nesnesi, öznesi, mahiyeti, bilgiyle ilişkisi, psikolojik, bilişsel, duyuşsal ve toplumsal yönü, bu ilgilerden bazıları olarak sıralanabilir.<sup>2</sup> Bu yüzden iman, kelam eserlerinin temel başlıklarından biri olmuş, işaret edilen konuların bir ya da birçok yönüne temas eden klasik ve modern müstakil çalışmalar kaleme alınmıştır.

Sâlimî, tasnifi, mahiyeti, amelle ilişkisi, artması ve eksilmesi, istisna edilmesi, misak imanı ve yaratılması gibi hususlara girmeden, imanın marifet/bilgiyle ilişkisi üzerinde durmuştur. Zira her şeyden önce geçerli ve makbul bir iman anlayışı bilgiye dayanmalıdır. Bilgiye dayanmayan iman, muteber değildir. Bu yüzden Sâlimî'nin konunun başında iman-marifet ilişkisine yer vermesi ile yaratıcıyı ispat etmede akla öncelik vermesi arasında epistemik bir uyumluluk söz konusudur. Bu doğrultuda yaratıcının varlığı akılla ispat edildiği gibi ona iman da aklın delaletiyle olmalıdır.

Ayrıca Sâlimî'nin kullandığı iman-marifet ilişkisi, Cehmiyye'nin benimsediği imanı bilgiyle özdeşleştirme bağlamında marifet de değildir. Bilginin nesnesi olan Allah'ı bilmenin ne şekilde ve neyle sınırlı olduğu hususudur. Dolayısıyla imanı incelemeye

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, VII, 620; Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 154; Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yay., İstanbul 2007, 17.

<sup>2</sup> Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 17-29; Şık, İsmail, “İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar*, 13, ss. 19-44; “İman Kavramı”, *Kelam III*, 7-47.

geçmeden önce Sâlimî'nin iman edilecek olanın bilgisine ulaşmanın imkânı ve sınırını ele alışı hususunda durulması yerinde olacaktır.

### 2.1.1. İman-Bilgi İlişkisi

Akletme ve iman etme beraberce insanda birleşebilmekte, bu durumda aralarında belirli bir ilişkinin varlığı tabii görünmektedir. Kuşkusuz sadece her ikisinin insanda bulunması böyle bir çıkarımda bulunmayı zorunlu hale getirmese de insanın, bilginin kaynağı olan akli sebebiyle iman etmekle yükümlü tutulması, aralarında ilişki olduğu fikrinin belirli bir temele dayandığını ifade etmek açısından yeterli olsa gerektir.<sup>3</sup>

Bilgi-iman ilişkisinin birçok yönü<sup>4</sup> vardır. Burada ele alınan husus, insanın Allah'a iman etmekle yükümlü tutulmasının yanında, insanın Allah hakkındaki bilgisinin sınırının bilgi-iman ilişkisine etkisidir. Bu doğrultuda Sâlimî, yaratıcının bilgisine ulaşmak mümkün müdür? Yaratıcının bilgisinin ne kadarına ulaşılabilir? Ulaşılabilir ise bu bilgi nedir ve nasıl ifade edilmelidir? gibi soruların cevapları üzerinde durmaktadır. Zira iman edilecek şeyin bilgisine ulaşıp ulaşılmadığını bilmeden, salt iman, tasdik gerektirdiği kesin ve yakînî bilgiye dayalı imanı neticelendirmez.

Sâlimî'ye göre Allah hakkındaki bilgi iki yönden ele alınmalıdır. Birincisi yaratıcının varlığının bilgisi, ikincisi de sıfatlarının bilgisidir. İdrak ve ihata olmadan Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmak mümkün ve insanların da buna ulaşması zorunludur. Bu hususta bilgisiz olmak ya da eksik bilgiyle yetinmek kabul edilemez.

Allah'ın sıfatlarının bilgisine ulaşmak da üç açıdan ele alınmıştır.

a) Hiçbir şekilde Allah'tan olumsuzlanması caiz olmayan, ilahlığa mahsus sıfatlar: İnsanların bu sıfatları bilmesi zorunludur. Bunda da bilgisizlik caiz değildir.

b) Nasta belirtilen ve teşbih barındırmayan sıfatlar: Bu sıfatları bilmekte eksiklik caiz değildir. Çünkü nas kati bilgiyi zorunlu kılar.

c) Nas veya haberle sabit olan ancak o şekliyle Allah'a nispet edilmesi hata ve teşbih barındıranlar: Bu konuda âlimlerin geneli tereddüt ve şüphenin caiz olmadığını Allah'ın kelamıyla muradı ne ise ona iman etmenin zorunlu olduğunu belirtmişlerdir.

<sup>3</sup> Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 165.

<sup>4</sup> İman; ilgi, şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman olarak bilinen bilişsel basamaklar piramidinin son basamağındadır. İmanın oluşmasında etkili olan bilişsel basamaklar hakkında geniş bilgi için bkz. Şık, "İman Kavramı", *Kelam III*, 37.



Bazıları da bu tür sıfatları yaratıcının şanına yakışan bir anlamla tevil etmeyi tercih etmişlerdir. Sâlimî genelin yaklaşımını daha doğru bulur.

Sâlimî zat ve sıfatla ilgili bilinmesi gerekenleri belirttikten sonra bazı mütekaddimûn âlimleri içerisinde rivayet edilegelen “*Zatta tereddüt ve şüphe küfür, sıfatlarda ise tevhittir.*” sözünün metinde geçtiği şekliyle genel anlaşılması gerektiğini belirtir. Sözün ilk kısmı doğrudur. Yani zatta şüphe edilmesi küfürdür. Çünkü bu zatın varlığı hakkında bir şüphe anlamındadır. Fakat ikinci kısmı olan “sıfatlarda şüphe tevhittir” kısmı, ifadeden anlaşıldığı gibi genel olmamalıdır. Sıfatlar hususunda ulaşılması gerekenler yukarıda belirtilen tasnife göre değerlendirilmelidir. Yani ancak hata ya da teşbih barındıran üçüncü grup sıfatların Allah’a nispetinde tereddüt edilebilir. İlk iki grubun Allah’a nispetinde tereddüde cevaz yoktur. Fakat Sâlimî, haddi zatında bazı âlimlerin teşbih barındıran nasların o haliyle Allah’a nispet edilmesinin caiz olmadığına yönelik endişelerinden kaynaklanan hassasiyeti yersiz bulmaktadır. Dolayısıyla Sâlimî’ye göre aslında sıfatlar hususunda da asla tereddüde mahal yoktur.<sup>5</sup> Nihayetinde ona göre “Allah’ın müteşabihlerle bir muradı vardır ve onunla kastı ne ise ona öylece iman ettik” denilmelidir.

Sâlimî, Eş‘arîler’in marifet hakkındaki görüşlerinden de bahseder. Onlara göre marifette asıl olan şaşkınlıktır; bilmekten aciz olduğunu bilmektir. Zira Allah hakkında tam bilgiye, idrake ve ihataya erişilemez. Dolayısıyla insanlar tarafından marifetullahın hakikati ve kemali mümkün değildir.<sup>6</sup>

Musavvirîye, kalpte sûreti tahayyül edilmeyen, karşısına geçilip ibadet edilemeyen bir şeyin bilgisine erişmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Sâlimî, bid‘atçı olarak isimlendirdiği bu grubu, Muhammed b. Hasan eş-Şeybani’den naklettiği “Hariçte tapılan bir sûret ile kalpte tapılan bir sûret arasında fark yoktur.” sözüyle, bu tavrın şirke yol açacağını ve Allah’a yakışmayacağını belirtir. Allah’ın zatı hakkında sûret tahayyül etmek, ulûhiyete aykırı olan mahiyet ve keyfiyeti zorunlu kılar. Kadîm bir varlık olan Allah için mahiyet ve keyfiyet söz konusu değildir. Zira mahiyet ve keyfiyet hâdis varlıkların niteliklerindedir.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 196; 141.

<sup>6</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 197.

<sup>7</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 197; Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, 285; X, 360; Cüşemî, *Uyûnü’l-Mesâil*, vr. 1a; İsfarayînî, *et-Tabsîr fi’l-Din*, 161.

Yaratıcının bilgisine erişmenin zorunlu olduğu fikrinden sonra konu, marifetin ölçüsünün ne kadar ve nasıl olması gerektiği hususudur. Sâlimî'ye göre marifet ile hedeflenen, yaratıcının mahiyetine erişmek değil, hâdis ile kadîm arasını ayırt edecek kadar bilgiye sahip olmak ve yaratıcı hakkında yapılan söylemlerde daima bu hassasiyeti gözetmektir. Bu yüzden Allah hakkında hâdis varlıkların durumlarını çağrıştıran tanımlamalardan kaçınmak gerekir. Dolayısıyla hâdis varlıklara yapıldığı gibi yaratıcı hakkında mahiyet ve keyfiyeti içeren sorular ve buna verilen cevaplar yaratıcıyı bilme hakkında ulaşılmak istenen soru ve cevaplar değildir. Allah'ı tanımlamak adına verilen "keyfiyeti, mahiyeti veya niceliği idrak edilemez" şeklinde yapılan tanımlamalar dahi haddi zatında sözü edilen şeylerin varlığının kapısını araladığı için caiz olmaz. Aynı şekilde sıfatları ile alakalı "yaratıcının işitmesi ve görmesinin nasıl olduğu bilinemez" biçiminde bir ifadeyle keyfiyet nispet etmek de aynı gerekçe ile caiz değildir. Doğrusu Allah için mahiyet, keyfiyet ve kemiyet yoktur demektir.<sup>8</sup>

Bunun yanında kullanıldıklarında hâdis varlıkları çağrıştıran ifadelerin de kullanılmaması gerekir. Mesela Allah hakkında "O, bizi suladı, doyurdu ve misafir etti" gibi tabirler doğru değildir. Yine hâdis varlıklara benzemeyişini ifade etmek adına âmâlar için kullanılan "Allah'ın gözü yok", çolakları ifade eden "eli yok", kötürümler için kullanılan "ayağı yok" şeklindeki itici terkiplerden uzak durulmalıdır. Bunun yerine önce sıfatı ispat sonra teşbihi ortadan kaldırma biçiminde "Allah görür, işitir, duyar ve bunlar için herhangi bir azaya ihtiyacı yoktur" söylemi tercih edilmelidir.<sup>9</sup>

Sâlimî bilgi-iman anlayışı çerçevesinde, hâdis ve kadîm varlık ayrımı ve onların sıfatları bilinmeden oluşan imanın, teşbihten ve hatadan beri olmayacağını açıkça ifade etmektedir.

### 2.1.2. İmanın Tasnifi

İman genel olarak delile dayanması ve inanılacak hususları bilme bakımından iki ayrı tasnife tabi tutulur. Delile dayanması hususunda iman istidlalî ve taklidi, inanılacak hususlar bakımından da icmali ve tafsili olarak taksim edilir.

<sup>8</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 198; bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 285; X, 360; İsfarayînî, *et-Tabsîr fi'd-Din*, 161.

<sup>9</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 198; bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 285; X, 360; İsfarayînî, *et-Tabsîr fi'd-Din*, 161.

İmanın delile ya da taklide dayanması meselesi marifet ile doğrudan ilişkilidir. Kesin delillere, bilgi ve araştırmaya dayalı gerçekleşen imana, istidlâlî iman denirken bu şekilde olmayan sadece yaşanan çevrenin telkiniyle gerçekleşen imana da taklidi iman denir.<sup>10</sup>

Sâlimî'nin beyanına göre bazı mutasavvıflar yaratıcıyı bilme hususunda istidlale ihtiyaç olmadığı kanaatindedirler. Zira yaratıcıyı ispat sadedinde kullanılan bütün deliller, varlıklar üzerinden gitmektedir. Oysa eşyanın bilgisine yaratıcının var etmesi sonucunda ulaşılmıştır. Yaratıcı sebebiyle ulaşılanlar üzerinden, yaratıcının bilgisine ulaşmak muhaldir. Bu yüzden onlara göre Allah ariflerin kalplerine yaratıcıya dair sırları cezbe yoluyla aktarır ve onları Allah'ın bilgisine ulaştırır. Nitekim Şibli'ye nispet edilen "Allah'ı Allah ile tanıdım. O, olmasaydı onu tanımazdım" sözü bu anlayışı ortaya koyan bir örnek olarak değerlendirilebilir.<sup>11</sup>

Sâlimî, mutasavvıfların yaklaşımlarına itibar etmez. Marifet istidlal ile gerçekleşir. O, marifetin istidlal ile gerçekleşebileceğinin delili olarak İnsan sûresindeki "Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör."<sup>12</sup> ve Beled sûresindeki "Ve ona iki yolu göstermedik mi?"<sup>13</sup> ayetlerini örnek verir. Ayetler, insana iki tercihin bırakıldığından ve araştırması sonucunda onlardan birini tercih etmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Bu tercih ancak akıl yürütme, tefekkür ve istidlalle olur. Ayrıca İslâm'ın örnek şahsiyetlerinin yaşantıları ve tecrübeleri de bunu desteklemektedir. Nitekim Hz. Ali'nin sıkıntı ve kederlerin çözümünü Allah'a bağlaması, Ebû Hanîfe'nin embriyonun insana dönüşmesini ve Hatem Esam'ın evrenin ahengine dair verdikleri örnekler istidlal yoluyla Allah'a ulaşılabilmesini gösteren veriler olarak düşünülebilir.<sup>14</sup>

Mutezile ile Ehl-i Sünnet marifetullah'a erişmekte istidlale yer veren iki gruptur. Fakat onlar arasında da yaratıcının bilgisine ulaşma sürecinde, Allah'ın yardımı olup olmaması açısından ayrılık vardır. Mutezile'ye göre evrende yaratıcının varlığı ve birliğine delalet eden delillerin dışında, Allah tarafından hidayet ve lütuf söz konusu

<sup>10</sup> Kaplan, İbrahim, "İmanla İlgili Teolojik Problemler", *Kelam III*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017, 50.

<sup>11</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 199.

<sup>12</sup> İnsan 76/3

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

"Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör."

<sup>13</sup> Beled 90/10

وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ

<sup>14</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 199; Cessas, *el-Fusul fi'l-Usûl*, III, 376-478.

değildir. Ehl-i Sünnet'e göre ise istidlal esnasında kalbin doğruya meyli şeklinde Allah tarafından hidayet ve lütuf tecelli eder.<sup>15</sup> Benimsedikleri görüşlerde ilkesel olarak Mutezile'nin adalet, Ehl-i Sünnet'in ise Allah'ın rahmet ve mağfiretini öncelediği ortadadır.

Yaratıcının bilgisine ulaşmakta asıl olan istidlal yoluyla ulaşmaktır. İstidlalin zıttı ise taklittir. Taklit delil aramadan aktarılanı kabul etmek ya da ona uymak demektir. Bu yolla imana erişene de mukallit denir.<sup>16</sup> Taklit yoluyla gerçekleşen imanın sıhhati hususunda İslâm mezhepleri görüş ayrılığındadır.

Mutezile'ye göre taklit yoluyla gerçekleşen iman geçersizdir. Onlara göre yaratıcının ve peygamberliğin bilgisi başta olmak üzere ahkâma dair iman etmesi zorunlu olan her mesele, delilleri ve hüccetiyle temellendirilmeli, taklitten çıkabilmek için bunlar açıkça ifade edilmelidir. Bu meyanda usul-i hamse diye isimlendirilen tevhid, adl, beyn,<sup>17</sup> va'd ve va'id ve emri maruf nehyi münkeri, belirtildiği şekilde açıklamalıdır. Bu beş usulü karşıtlarıyla mücadele edecek biçimde bilmez ise taklitten çıkmamış olur ve mümin sayılmaz.<sup>18</sup>

Eş'arîler, taklide dayalı iman hususunda Mutezile'ye benzer bir yaklaşım ortaya koyarlar. Mutezile kadar geniş bir alanda olmasa da Allah'ın bütün sıfatlarını delilleri ve hüccetiyle bilip ifade edebildiği zaman kişi taklit seviyesinden çıkabilir. Buna güç yetiremeyen kişi taklit seviyesinden çıkamaz ve imanı da geçerli olmaz.<sup>19</sup>

Hanefî-Mâtürîdîler'e göre ise taklide dayalı iman geçerlidir. Sâlimî, bunun altında özellikle de Muteziledeki aşılması zor istidlal anlayışını kolaylaştırmaya yönelik bir çabanın yattığını belirtir. Çünkü her kesimin Mutezile tarafından sözü edilen taklit seviyesini aşabilmesi mümkün değildir. Fakat bunun yanında Hanefîlere göre iman

<sup>15</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 199.

<sup>16</sup> Semânî, *Kavâtü'l-Edille fi'l-Usûl*, II, 340; Gazalî, *el-Mustasfâ*, 370, 371, 372; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, IV, 269; Esen, "İman Kavramı Üzerine", 85.

<sup>17</sup> Beyn: Sâlimî'nin *et-Temhîd*'te "el-menzile beyne'l-menzileteyn" esasını ifade etmek için kullandığı bir kısaltmadır.

<sup>18</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 200; bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, 34; Neseî, *Tabsıra*, II, 47; Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usûlü'd-Din*, 228; Mert, Muhit, "Neseî'de Bilgi-İman İlişkisi", *Dini Araştırmalar*, 3/ 9, ss. 109-128, 115, 2001.

<sup>19</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 200-201. Krş, Halimî, *el-Minhâc fi Şuabi'l-İman*, I, 145; Mert, "Neseî'de Bilgi-İman İlişkisi", 126.

geçerliliği sadece taklitten ibaret değildir. Mukallit, iman edilecek esasları tasdik ettiği takdirde imanı geçerlidir.<sup>20</sup>

Sâlimî, Hanefî-Mâtürîdîler'in benimsediği taklit anlayışının soyut tasdikten ibaret olmadığı ve bilgiye dayanması gerektiğine dair açıklamalarda bulunur. Zira onun şeyhu'l-İslâm, imamü'l-eimme olarak övdüğü Semerkant Hanefî kadısı Ebû Said Halil b. Ahmed es-Siczî'nin (ö. 378), "mukallidin imanı geçersizdir" şeklindeki fetvasını önemseydiği görülmektedir. Fetvasında yaratıcı hakkında taklidin olmayacağını belirten Siczî, "Onun varlığı ve birliğini gösteren o kadar çok şey vardır ki gök, yer, güneş, ay, gece ve gündüz bunların hepsi yaratıcının varlığı ve birliğine delildir" diyerek yaratıcı hakkında bilgiye dayanmayan taklidin yetersizliğini ifade eder.<sup>21</sup> Sâlimî'nin de Siczî'nin bu yaklaşımını benimsediği görülür.

Kerramiyye'ye göre bilgi ve tasdike dayanmadığı halde kelime-i tevhidin dille söylenmesi ile iman geçerli olur.<sup>22</sup> Sâlimî'ye göre Kerramiyye'nin öne sürdüğü iman tanımını soyut taklittir. Ehl-i Sünnet'in tasdiki şart koşmasındaki hedef, soyut taklidi izale etmek ve imanı bilgiye dayalı tasdik üzerine inşa etmektir. Çünkü tasdik bilgi olmadan, bilgi de istidlal olmadan gerçekleşmez. Bunlar yerine getirildiğinde nihai olarak delile dayalı tasdikle iman gerçekleşmiş olur. Kâdî Siczî'nin işaret ettiği nükte de budur. Bu anlamda Sâlimî, insanın ve evrenin bir yaratıcısı olduğunu bilmesi ile taklit seviyesinin aşıldığını belirtir. Örneklendirmek gerekirse "seni kim yarattı" sorusuna verilen "Allah" ya da "yerleri ve gökleri yaratan" cevabı, kişiyi mukallit olmaktan çıkarır. Ama böyle bir sorunun cevabının verilememesine rağmen kelime-i tevhidin dille söylenmesi insanı taklitten çıkarmaz.<sup>23</sup>

Bazı âlimler Ehl-i Sünnet tarafından iman olarak kabul görülen taklidi şöyle betimlerler: İnsanlar kelime-i şهادeti ve ezanı ifade etmekte zorlanırlar; bunların açıklamalarını bilmezler; Allah'ın yaratıcılığını ve evrene tesirini haber yoluyla ve taklitle bilirler; İslâm'ın doğruluğuna inanır; ama diğer dinler karşısında savunamazlar. Buna rağmen Ehl-i Sünnet'te söz konusu kişiler mümin sayılırlar.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 201.

<sup>21</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 200.

<sup>22</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 201; Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin (ö. 458) *Kitabü'l-İman*, thk. Suud b. Abdülaziz, Daru'l-Asime, Riyad 1431, 140; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 128.

<sup>23</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 202; Cüşemî, *Uyünü'l-Mesâil*, vr. 14b.

<sup>24</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 203.

Ebû Hanîfe, anılan kişileri imanı bilen ama ismini bilmeyen kişiler olarak değerlendirir. Onları ellerinde biri zehir diğeri bal olan iki kadeh bulunduran, isimlerini bilmese de balın zehirden yararlı olduğunu bilen kimseye benzetir. Akabinde de o, hangi kâsenin faydalı olduğunu bildikten sonra ismini bilmemesinin ona zarar vermeyeceğini ifade eder.<sup>25</sup> Sâlimî'nin, Ebû Hanîfe'yi takip etmekle beraber iman ile hedeflenen bilgiye dayanan tasdikın karşılanması hususuna da ehemmiyet verdiği görülmektedir.

İnanılacak esaslar bakımından iki türlü iman şekli vardır. İnanılması gereken şeylere kısaca, toptan inanmaya icmali, her birine ayrıntılı olarak inanmaya da tafsili iman denir. Sâlimî'nin ifadesince icmali iman Ebû Hanîfe'ye göre şهادتlerin birincisi ile Şafîî'ye göre ise ikisiyle birlikte gerçekleşmiş olur.<sup>26</sup>

### 2.1.3. İmanın Mahiyeti

İmanın mahiyetiyle kastedilen, eylem açısından imanın ne olduğudur. Bu bağlamda İslâm mezheplerinin imanın mahiyetini tasdik, marifet, ikrar ve amelin bir ya da birkaçından oluşan iradi eylemler olarak tanımladığı görülmektedir.<sup>27</sup> Sâlimî'nin ise konuyu imanın rüknü, başka bir ifadeyle imanı oluşturan unsurlar olarak ele aldığı tespit edilir.

Sâlimî'ye göre imanın unsurları dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. O, Ebû Hanîfe'nin de aynı tanımı benimsediğini ifade etmekte<sup>28</sup> ve onun ikrar ve tasdik açısından insanları değerlendirdiği üçlü bir taksime yer vermektedir. Birincisi, Allah katında mümin, insanlar nazarında kâfir olanlar. Bunlar tasdiki gerçekleştiren ama ikrarda bulunmayan ya da takkiye yapanlardır. İkincisi, Allah katında kâfir, insanlar nazarında mümin olanlar.

<sup>25</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 203; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 38.

<sup>26</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 209-210; Kaplan, "İmanla İlgili Teolojik Problemler", *Kelam III*, 49; *İslâm İnanç Esasları*, 87.

<sup>27</sup> Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 23.

<sup>28</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 74; *el-Vasiyye* 87; *Risale ila Osman el-Bettî*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz), İstanbul 2017, 67; Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 369; Tahavî, Ahmed b. Muhammed (ö. 321), *el-Akîdetü't-Tahâviyye* (Elbani şerhiyle birlikte), nşr. el-Mektebü'l-İslâmi, Beyrut 1414, 62; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 127; Şaşa, Mehmet, "Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Bakımından İman –İslâm İlişkisi", *K7AÜİFD*, 1/1, ss. 119-139, 124, 2014.

Bunlar dilleriyle ikrar eden ama inanmayanlardır. Üçüncüsü hem Allah hem de insanlar nazarında mümin olanlardır. Bunlar da kalbiyle tasdik diliyle ikrar edenlerdir.<sup>29</sup>

Sâlimî'nin bu açıklamasından imanda tasdikin yeterli, ikrarın dünyada Müslüman muamelesi görmek için gerekli olduğu şeklindeki Hanefî-Mâtürîdî anlayışı benimsediği anlaşılmaktadır.

Sâlimî'nin de beyan ettiği üzere Hanefî-Mâtürîdî anlayışta ikrar dünyevi gerekçelerle olduğu gibi amel de imanın unsurlarından sayılmamaktadır. Zira Kur'ân'ın birçok yerinde Allah, kullarını mümin olarak isimlendirdikten sonra, onlara namaz, zekât ve oruç gibi amellerde bulunmasını emretmektedir. Dolayısıyla zaten bu amelleri işlemeyen evvel tevhidî benimsemelerinden dolayı, Allah kullarını mümin görmektedir. Bu yüzden rivayetlerde geçen "erkân ile amel" ifadesi, imanın kendisi anlamında değil, gerekleri anlamında anlaşılmalıdır.<sup>30</sup> İman etmek gereklerini yerine getirmeyi icap eder ama gereklerini yerine getirmek imanı temin etmez.

Sâlimî, Hanefî-Mâtürîdî anlayışın dışındaki iman tanımlarını kendi delilleri ve cevapları ile birlikte değerlendirmektedir. Bu bağlamda Cehm b. Safvan, Haşeviyye, Mütakaşşife, Şafî, Mutezile ve Haricilerin iman anlayışları üzerinde durur.

Cehm b. Safvan imanı tasdik olmadan sadece kalbin marifeti, küfrü de bilmemek şeklinde tanımlamıştır. Bu durumda o, marifet olmadan sadece söylem iman olmadığı gibi, marifet oluştuktan sonra inkâr da imana zarar vermez anlayışındadır.<sup>31</sup> Çünkü bir kere marifet oluştuktan sonra inkâr etmek marifet gerçeğini değiştirmez. Sâlimî, imanı marifetle sınırlı görmez. O, Maide sûresinde geçen "hakikati bilmeyi"<sup>32</sup> ifade eden ayetin

<sup>29</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 203-204, 210.

<sup>30</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 206.

<sup>31</sup> Kasım b. Sellam (ö. 224), *Kitabü'l-İman*, thk. Muhammed Elbani, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 2000, 61; Kâdî Ebû Ya'lâ, *Kitabü'l-İman*, 141; Adenî, Yahya b. Ebî Amr (ö. 243), *el-İman li'l-Adenî*, ed-Daru's-Selefiyye, Kuveyt 1407, 96; Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 363, 369; (Ka'bî, Bişr b. Ğayyas el-Merisi'nin de benzer görüşler ileri gördüğünü belirtir. Bununla beraber Eş'arî'nin Bişr'in imanı kalp ile tasdik gördüğünü ifade etmesi iki rivayet arasında çelişki olduğunu ortaya koymaktadır.) Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 132; Bağdâdî, *el-Fark*, 199; Siczî, *Risaletü's-Siczî ila Ehli Zebid fi'r-Red ala Men Enkere'l-Harf ve's-Savt*, 278; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 105; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 127; Şık, "İman Kavramı", *Kelam III*, 15; Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu, Ankara 2015, 43; Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 106; Mert, "Neseî'de Bilgi-İman İlişkisi", 111.

<sup>32</sup> Maide 5/83

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَزَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

akabinde “Allah onları söyledikleri ile mükâfatlandırdı”<sup>33</sup> ayetinin de söyleme vurgu yaparak gelmesinin marifetle beraber ikrarın da gerekli olduğunu açıkça gösterdiğini belirterek, Cehm’in iman tanımını reddetmekte, savunusunu kelime-i tevhidi dile getirmenin önemini vurgulayan hadisler<sup>34</sup> ile de teyit etmektedir.<sup>35</sup>

Sadece marifetin iman sayılmayacağını ifade eden Sâlimî, Allah’ı hakkıyla bilmesine rağmen küfür barındıran söyleminin, İblis’i nasıl kâfir konumuna ittiğini gözler önüne serer. Ona göre iman için marifet yeterli olsa idi İblis kâfir olmazdı. Yine Ehli kitap hakkında “Hz. Peygamber’i evlatlarını bildikleri gibi bilir ve bildikleri halde hakkı gizlerler ayeti<sup>36</sup> inkâr barındıran ya da ikrarı içermeyen marifetin, dünyada yarar sağlamadığı gibi ahirette de yarar sağlamayacağını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>37</sup> Bu açıklamaları üzerinden Sâlimî’nin, tasdik ve marifeti birbirinden farklı olgular olarak değerlendirdiği, tasdiki marifetten öte bir durum olarak gördüğü sonucuna varabiliriz.

Sâlimî, imanın teşekkülünde marifet ile beraber ikrarın şart olduğunu açıkça ifade ettikten sonra, Kerramiyye’nin benimsediği imanı sadece ikrardan ibaret görmenin geçersizliğinin ortada olduğunu belirtir.<sup>38</sup>

Mutezile, Hariciler, Rafizîler ve Ehli Hadis; imanı, tasdik ve ikrar ile birlikte rükünlerle amel olarak tanımlamışlardır. Onlar genelde iddialarına Beyyine sûresinde geçen “Hâlbuki onlara, Allah’a kulluk etmeleri, Hanîfler olarak O’na yürekten inanıp

---

“Peygamber’e indirileni dinledikleri zaman hakikate dair bilgileri bulunduğundan dolayı gözlerinden yaşlar boşandığını görürsün. Derler ki: “Rabbimiz! İman ettik, bizi hakka şahitlik edenlerle beraber yaz.”

<sup>33</sup> Maide 5/85

فَأَتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ

“Böyle söylemelerine karşılık Allah da onları, içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetlerle ödüllendirdi. İşte iyi davrananların mükâfaatı budur.”

<sup>34</sup> “Cennetin anahtarı La ilaha illallah demektir”, “La ilahe illallah deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum”, “İnanarak La ilahe illallah diyen cennete girer” bu hadislere örnek olarak verilebilir.

<sup>35</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 204.

<sup>36</sup> Bakara 2/146

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

“Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Yine de içlerinden bir grup bile bile gerçeği saklıyorlar.”

<sup>37</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 204; bkz. Neseî, *Tabsıra*, I, 59; Mert, “Neseî’de Bilgi-İman İlişkisi”, 111.

<sup>38</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 205; bkz. Ka’bî, *Kitabü’l-Makâlât*, 371; Kâdî Ebû Ya’lâ, *Kitabü’l-İman*, 140; Şehristanî, *Nihayetü’l-İkdâm*, 467-468; Alper, Hülya, “Münafık”, *DİA*, XXXI, ss. 565-568, İstanbul 2006.



boyun eğmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emredilmişti. Doğru din de işte budur.”<sup>39</sup> ayeti ve iman nedir sorusuna Hz. Peygamber’den cevaben verilen “Kalben bilmek, dil ile ikrar, rükünler ile ameldir”<sup>40</sup> hadisini delil olarak kullanırlar. Onlara göre ayette ihlas, namaz ve zekât zikredildikten sonra “ذلك دين القيمة /İşte dosduğru din budur.” ifadesiyle dinin, yani imanın ameller olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla işaret edatıyla ifade edilenler ile din, birbirine hamledilerek, ameli dinin esası gören bir iman anlayışı ortaya konmaktadır.<sup>41</sup>

Sâlimî, söz konusu delillerin reddine yönelik üç gerekçe öne sürerek, ayetin ameli imana dâhil etme anlamına gelmeyeceğini belirtir. Birincisi, ayetin başında geçen “liya ‘budû/Allaha kulluk etmeleri” ifadesi “liyüvahhidû/tevhidi yaşamaları” anlamındadır. Nitekim Abdullah b. Abbas’tan gelen bir rivayete göre “Kur’ân’da geçen bütün ibadet kökenli kelimeler tevhid manasına”<sup>42</sup> gelmektedir. İkincisi, sözü geçen amellerin sibakında hunefa/hanifler kelimesi geçmektedir. Bu da ameller işlenmeden önce Allah’ın onları hanifler yani Müslümanlar olarak nitelendirmesi anlamına gelir. Üçüncüsü, amelleri işaret ettiğini düşündükleri “zâlike” amellere işaret için olamaz. Zira işaret edilenler çoğul “zâlike” ise tekildir. Tekil ve çoğul olma açısından aralarında uyum söz konusu değildir. Amelleri ifade ediyor olsa idi “zâlike” yerine cemaat teviliyle müennes olması itibariyle “tilke” şeklinde gelmesi gerekirdi. Bu durumda zelike “liya‘budû” nün

<sup>39</sup> Beyyine 98/5

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ

<sup>40</sup> İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273), *es-Sünen*, thk. Şu‘ayb el-Arnaût vdğ., Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, Beyrut 2009, İman, 9.

<sup>41</sup> Kasım b. Sellam, *Kitabü’l-İman*, 10; İbn Mende, Muhammed b. İshak (ö. 395), *Kitabü’l-İman*, thk. Ali b. Muhammed, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1406, I, 331; Halîmî, *el-Minhâc fi Şuabi’l-İman*, I, 33, 40-50; Beyhakî, *Şüabü’l-İmân*, I, 100-105; Kâdî Ebû Ya‘lâ, *Kitabü’l-İman*, 132-136; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 707; Cüşemî, *Uyûnü’l-Mesâil*, vr. 17a; Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakup (ö. 329), *Usûlü’l-Kâfi*, Menşuratü’l-Fecr, Beyrut 2007, II, 21; Şehristânî, *Nihayetü’l-İkdâm*, 467-468; Lamişî, Mahmud b. Zeyd, *Kitabü’t-Temhid li Kavaidi’t-Tevhîd*, thk. Abdülmecid Türki, Daru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1995, 130; Sönmez, *Mürchie ve Tesirleri*, 102-103, 105, 120; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 261; Şaşa, “Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Bakımından İman –İslâm İlişkisi”, 124.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Tevlât*, I, 363; VI, 469; VII, 446; X, 88; 220; Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, I, 327; Sem‘ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (ö. 489), *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim vd., Dâru’l-Vatan, Riyad 1997, IV, 173; Neseî, Ebü’l-Berekât (ö. 710), *Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vil*, nşr. Yûsuf Ali Bedyevî, Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, Beyrut 1998, I, 62; III, 380; İbn Âdil, Ebû Hafis Ömer b. Ali (ö. 775), *el-Lübâb fi Ulûmi’l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd- Ali Muhammed Mu‘avviz, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 409; Sâlimî, *et-Tevhîd*, 206.

mefhumu olan “İyüvahhidü” den anlaşılan tevhid mastarına raci olmaktadır. Bu durumda ayet, “doğru din işte bu amellerdir” değil, “doğru din tevhittir” anlamına gelir.<sup>43</sup>

Sâlimî, Mutezile ve Hariciler’in ikrar, tasdik ve amelleri yerine getirmenin yanında, büyük gûnahtan kaçınmayı da imanın esasları arasında gördüklerini haber vermektedir.<sup>44</sup> Bu yaklaşım Mutezile’nin “menzile beynel menzileteyn” prensibiyle de bütünlük arz eder. Büyük günah işleyen küfre girmese de imandan ayrılır. Dolayısıyla büyük gûnahtan kaçınmanın da imanın tanımı içerisine girmesi doğaldır. Onları bu anlayışa iten gerekçe En‘am sûresindeki “Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük gûnahtır. Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar Eğer onlara uyarsanız siz de Allah’a ortak koşmuş olursunuz”<sup>45</sup> ve Nur sûresindeki “Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir”<sup>46</sup> ayetleridir. Her iki ayette de onlara göre büyük günah işlemekte müşriklere ortak olduğunda, onlar gibi müşrik sayıldığı haber verilmektedir.<sup>47</sup>

Sâlimî, Mutezile ve Hariciler’in öne sürdüğü ayetlerin mefhumunun yanında, iniş sebeplerini de dikkate alarak hüküm verilmesi gerektiğini belirtir. Zira nasların manası, bağlamlarıyla bütünlük arzeder. Ayet, “Biz ölü eti yeriz o helaldir” deyip haramı helal sayarak Allah’a ortak koşan müşriklere nazil olmuştur.<sup>48</sup> O yüzden mana Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanların etini yemeye uyma anlamında değil, tavırlarıyla ona başkaldıranlara uyma anlamındadır. Bu meyanda ayet müşriklerin şirk kokan davranışlarına uymamaya dikkat çekmiştir. Şirkin bütün İslâm mezheplerince kişiyi

<sup>43</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 206.

<sup>44</sup> Bkz. Kâdî Ebû Ya‘lâ, *Kitabü'l-İman*, 266-267; Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, 467-468;

<sup>45</sup> Enam 6/121

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِجَادِلْكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ  
“Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük gûnahtır. Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah’a ortak koşmuş olursunuz.”

<sup>46</sup> Nur 24/3

الرَّأْبِي لَا يُنْكَحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يُنْكَحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ  
“Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir, zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır”

<sup>47</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 207.

<sup>48</sup> Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed (ö. 468), *Esbâbü Nüzûli'l-Kur‘ân*, nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, I, 226.

imandan çıkardığı hususunda genel bir kabul vardır. Zina eden kadının zinakâr veya müşrik ile evlenmesi gerektiği meselesine gelince, ayetin hükmü İslâm'ın ilk zamanlarında uygulanıyordu. Fakat “*Beğendiğiniz kadınlardan dilediğinizle evlenin*”<sup>49</sup> ayetiyle bu uygulama nesh olunmuştur. Kaldı ki ayet bu haliyle bile zinayı psikolojik mahiyette engelleme adına vicdanın kabul etmeyeceği bir öneriyi öne sürerek yasaklama biçimindedir. Ayete hedeflenenden öte bir anlam yükleyerek, zinanın işlenmesi halinde imandan çıkmayı gerektirecek bir sonuç çıkarmak, isabetli bir yaklaşım değildir.

Mutezile ve Hariciler<sup>50</sup>, büyük günah işlemenin ya da farzı terk etmenin imandan çıkaracağına yönelik iddialarına, insanların mümin olarak büyük günahları işlemeyeceğine veya dinin esasını oluşturan ibadetleri bilerek yerine getirmeyenlerin küfre gireceğine dair rivayetleri<sup>51</sup> delil olarak getirmişlerdir. Fakat Sâlimî, sözü geçen rivayetlerdeki mümin olmaktan ve küfre girmekten kastın, ıstilahî mana değil, lügavî anlam olması gerektiğine vurgu yapmakta ve anılan kelimelerin azaptan emin olma ve nimete nankörlük etme anlamına geleceğini belirtmektedir. Bunun yanında o, nasta açıkça belirtilen bir yasağı işlemenin ya da bir emri kasten terk etmenin ancak istihlal yoluyla yaratıcıya kendini ortak görme şeklinde bir anlayışla imandan çıkaracağına değinir.<sup>52</sup>

Mutezile ve Haricilerin iddialarını reddetme mahiyetinde ileri sürülen delillerin yanı sıra, Kur’ân’da büyük günah işlemenin kişiyi imandan çıkarmadığına dair deliller de vardır. Allah, müminler olarak hitap ettiği kullarına hep birlikte ve nasuh bir tevbe ile tevbe etmeleri<sup>53</sup> çağrısında bulunmaktadır. Mutezile’nin anlayışında tevbe, büyük günah

<sup>49</sup> Nisa 4/3

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلِي وَلِثَلَاثِ وَرُبَاعٍ

“*Beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın.*”

<sup>50</sup> Mutezile’ye göre büyük günah işleyen imandan çıkmakla beraber küfre girmez. Ancak Hariciler’e göre büyük günah işleyen küfre girer. Dolayısıyla iki mezhep büyük günah işleyen küfre girmesi konusunda farklı görüşler serdetlerse de imandan çıkma konusunda hemfikirdirler.

<sup>51</sup> Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, Mezalim, 30; Eşribe, 1.

<sup>52</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 208; bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 73; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 108.

<sup>53</sup> Nur 24/31

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“*Ey müminler! Hepiniz Allah’a tövbe edin, umulur ki kurtuluşa erersiniz!*”

Tahrim 66/8

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا

“*Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah’a tövbe edin.*”

işlemekten dolayı yapılır. Zira büyük gûnahtan kaçınan kimselerin küçük gûnahları affedilir. Bu durumda söz konusu mümin diye hitap edilen kişiler, ayette büyük gûnah işlemelerinden dolayı tevbe etmeye çağrılmıştır. Ayette işlenen büyük gûnahın tevbesine çağrılan kişiler, hâlâ müminler olarak hitap görmektedir. Şayet büyük gûnah imandan çıkarsaydı, Allah tarafından müminler şeklinde hitap görmezlerdi. Bu çağrılar, büyük gûnah işlemekle imanın ayrılmadığını gösteren delillerden sayılır. Ayrıca Bakara sûresinde sahte tanrıları reddedip Allaha inanan kimselerin kopma ihtimali olmayan sağlam bir dayanağa yani tevhide<sup>54</sup> dayandıkları haber verilmektedir. Bu da hata ve gûnahların tevhid inancına yani imana zarar vermeyeceğini destekleyen ayrı bir kanıttır.<sup>55</sup>

#### 2.1.4. İman-Amel İlişkisi

İman amel ayırımını ilk defa ortaya atan ekolün, Mürcie olduğu bilinmektedir. Sonra bu ayırım küçük farklarla Hanefî-Mâtürîdî kelamının da anlayışı olmuştur. Bu bağlamda naslarda belirtilen amellere inanmak ile inanmakla beraber yerine getirmemek ayrı değerlendirilmiştir. Ayrıca iki eylemin failine nispet edilen hükümler de bu doğrultuda farklı olmuştur. Şöyle ki inanmayana kâfir denirken inandığı halde amel etmeyene gûnahkâr mümin adı verilmiştir. Oysa Mutezile, Hariciler, Rafiziler ve Ehli Hadis iman ve ameli bir bütün olarak görmüş ve inandığı halde amel etmeyenleri, bütünü yerine getirmemelerinden dolayı mümin saymamışlardır.

İman amel ayırımını şerait ve şerâi' kelimeleriyle ispatlamaya çalışan Sâlimî, ikisini birbiriyle ilişkili olan ama tek yönlü zorunluluk gerektiren kavramlar olarak açıklar. Şerait, inanılması zorunlu olan, inkârı veya reddi küfrü gerektiren iman esaslarındandır ve bu tasdikle gerçekleşir. Şerâi' ise esaslarda belirtilenlerle amel etmek ve gereklerini yerine getirmektir. Bu durumda Sâlimî'ye göre iman amel etmenin şartıdır, o olmadan amel geçersizdir. Amel ise imanın şartı değildir. O olmadan da iman varlığını devam ettirebilir.<sup>56</sup> İman etmek, imanın gereklerini yerine getirmeyi icap eder ama

<sup>54</sup> Bakara 2/256

فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا

“Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır.”

<sup>55</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 208.

<sup>56</sup> Ebû Ya'la şerâi' ile kastedilen gerekleri, vacipleri açıklamasının iman amel ayırımını açıklamaya yeterli olmadığına değinir. Daha geniş malumat için bkz. Ebû Ya'la, *Kitabü'l-İman*, 143.

gereklerini yerine getirmek imanı zorunlu kılmaz. Bu durumda iman asıl; amel ise onun tabisi konumunda olur. Asıl ve fer'î arasındaki tek yönlü ilişkiden dolayı, fer'înin var olması için asla dayanması zorunlu iken, aslın var olması için fer'îye dayanması zorunlu değildir. O halde amelin geçerli olması için iman etmiş olmak zorunludur ama imanın geçerli olması için amele ihtiyaç duyması söz konusu değildir. Zira iman, henüz varlık safhasına çıkmamıştır. O halde aralarında böyle bir ayırım söz konusu olan iman ile amelin bir olduğunu iddia etmek tutarlı bir yaklaşım değildir.<sup>57</sup>

Davranış ve inanç arasındaki zorunlu paralelliğin olmadığına değinen Sâlimî'nin, davranışların inançları yansıtabileceği hakikatini de göz ardı etmez. Bu bağlamda o, İslâm'ın şiarı olarak bilinen uygulamaları yerine getirenlere Müslüman muamelesi yapılacağını belirtir. Nitekim kâfir olarak tanınan birinin, cemaatle namaza ya da Cuma ve bayram namazlarına iştirak etmesiyle, ezan veya kamet getirmesi ya da hacetmesiyle Müslüman olduğuna hükmedilir. Hatta sonra küfre dönmesiyle de İslâm'dan çıkması sebebiyle artık mürted konumuna düştüğü sonucuna varılır. Aynı şekilde putlara tapan veya kâfirler tarafından özellikle din olarak kabul edilen uygulamalara katılan ya da zünnar, Yahudi takkesi gibi sırf küfrü yansıtan materyalleri bilinçli bir şekilde kullanan Müslüman da kâfir addedilir. Ama dinî uygulama dışında sosyal hayatın gerekleri şeklinde olan ya da kültürü yansıtan uygulamalar küfrü gerektirmez. Bir şeyin gerçekten var olmasının şartı ona inanmaktır. İnancı yansıtan bütün uygulamalar da inanç yerine geçer. Fakat uygulamada ya da uygulayanın niyetinde inanç unsuru olduğu yönünde kesinlik yok ise, eylem o zaman inanç anlamı taşımaz.<sup>58</sup>

### 2.1.5. İman-İslam İlişkisi

İslâm mezhepleri arasında cereyan eden tartışmalardan biri de iman-İslâm kavramlarının birliği ve ayrılığı meselesidir. Mutezile, iman ve İslâm kelimelerine yükledikleri farklı değerlendirmelerden dolayı, mümin ve Müslüman ayırımına gitmişlerdir. Rafiziler ise hakikat ve tevil ilmine vakıf olanlara mümin derken, şeriatın emir ve yasaklarını bilen ve onu yerine getirenlere de Müslüman demişlerdir.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 211; Ebû Ya'lâ, *Kitabü'l-İman*, 143; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 264.

<sup>58</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 212.

<sup>59</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 224.

Mutezile, ayette bedevilerin iman ettik söylemine reddiye olarak İslâm olduk demeleri istenmesine<sup>60</sup> ve Cibril hadisinde geçen iman ve İslâm tanımlamalarının farklılığına istinaden, imanın bâtında İslâm'ın da zahirde gerçekleşen olgular olduğunu belirtir. Bu durumda onlara göre büyük günah işleyen bir kimse imandan çıkar ama İslâm'dan çıkmaz. Müslüman olarak isimlendirilir ama mümin olarak isimlendirilmez. İslâm'ın zahiri şartlarını yerine getirmesi nedeniyle Müslüman dense ve bütün hükümlerde Müslüman muamelesi görse de tevbe etmediği müddetçe hakikate erişemediği için mümin sayılmaz.<sup>61</sup> Mutezile'nin iman-İslâm ayrılığı görüşünü benimsemesinde, ameli imandan bir parça görmesinin etkisi olduğu bilinmektedir.

Mutezile'nin öne sürdüğü delilleri değerlendiren Sâlimî'ye göre bedevi Arapların biz islâm olduk sözünden maksadı, ıstılahî islâm değil, lügavî islâm'dır, yani İslâm'ın selamete erdik<sup>62</sup> manasıdır. Yine Hz. Peygamber'in İslâm nedir sorusuna verilen cevabında zikredilen şartların hedefi, mümin Müslüman ayrımını ortaya koymak değil, iman edenin alametleri, eylem ve davranışlarını örneklemektir.<sup>63</sup>

Ehl-i Sünnet, iman ve İslâm arasında bir ayrım görmez. Her mümin Müslüman ve her Müslüman da mümindir. Hatta Sâlimî, tevhide ve marifetullahı ulaşmayı da İslâm ve iman kavramları ile aynı görür. Bu niteliklerden birini taşıyan diğer bütün niteliklere sahip olur. Nitekim Allah Kur'an'da İbrahim peygamberden bahsederken Müslüman, Musa peygamberden bahsederken de mümin olmak kelimesini kullanmıştır. Bütün peygamberlerin dini tektir. Allah onlardan birisini mümin diğerini ise Müslüman olarak dillendirmiştir. Bu da aralarında bir fark olmadığını gösterir. Bu anlamda Sâlimî'ye göre inananda bulunması gereken iman, İslâm, tevhid ve marifet niteliklerinden birini

<sup>60</sup> Hucurat 49/14

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Bedeviler, “İman ettik” dediler. Şunu söyle: “Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”

<sup>61</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 224; bkz. Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 104.

<sup>62</sup> Mekke ve Medine arasında yaşayan Cüheyne veya Müzeyne gibi bazı kabileler seriyeler geldiğinde malları ve canlarını korumak için onlara amenna derlerdi. Peygamberimiz Hudeybiye için yola çıkıp onlara uğradığında yardıma gelmelerini istemiş onlar da gelmemişlerdi. Bunun üzerine “iman ettik demeyin mallarımızı korumak için sizin himayenize teslim ettik deyin” ayeti nazil olmuştur. Ebû Ya'lâ, *Kitabü'l-İman*, 155-156.

<sup>63</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 225; Ebû Ya'lâ, *Kitabü'l-İman*, 155-156.

olumsuzlamak, diğerlerini de olumsuzlama anlamına gelir. İman ile İslâm arasındaki ayrım şekilden ibaret ve içeriği olmayan bir ayrımdır. Özünde ikisi birbirinden ayrılmaz.<sup>64</sup> Bu bağlamda Alper'in de belirttiği gibi iman ve İslâm ayrışmasındaki problem, mezheplerin iman ve İslâm kelimelerini, bir manaya hasredip, bağlamına göre değişen muhtemel anlamlarını göz ardı etmekten kaynaklanmaktadır.<sup>65</sup>

İman kavramıyla yakından ilgili olan diğer bir konuda inanç esaslarını belirleyen kaynakların neler olduğu meselesidir. Kur'ân ve haber-i mütevatirin inanç esasını ve hem de amellerin mesnedini oluşturması hususunda, bütün İslâm mezhepleri ittifak etmiştir. Fakat mütevatir derecesinde olmayan rivayetler için aynı ittifak söz konusu değildir. Mutezile'nin geneli, zannî bilgi içermesi, yanlış ve yalan ihtimali taşıması şüphesiyle, haber-i vahidin itikadî konularda delil olamayacağını belirtmişlerdir.<sup>66</sup> Özellikle ilk selef âlimlerine göre haber-i vahid hem inanç hem de amel hususunda kesin delildir.<sup>67</sup> Ehl-i Sünnet'in geneline göre ise haber-i vahidin itikat esası belirlemede herhangi bir etkisi yoktur.<sup>68</sup> Dolayısıyla âhad hadislerle itikat esası belirlenemeyeceği hususunda ilk dönem Selefîyye hariç İslâm mezheplerinin genel bir kanaat oluşturduğu görülür.

Sâlimî'nin inanç esasını belirleyen kaynaklar hususunda müsamahakâr davrandığı görülmektedir. O, nas ve haber-i mütevatirin yanında ümmetin icması ile sabit olan hükümlere de inanmanın zorunlu olduğunu belirtir. Bu bağlamda o, haber-i vahid ile sabit olup fakihlerin sahih olduğuna ittifak ettiği ve tevil etmeden icmada buldukları hükümlerin de iman esaslarından sayılacağını haber vermektedir. Bu yolla sabit olmuş hükümlere kabir azabı, sırat, mizan, şefaet ve semaya kadar olan miracı örnek olarak verir. Lakin icma ile sabit olan hükümleri inkâr etmenin küfrü ya da fasıklığı gerektirmesi konusunda ittifak olmadığını da sözlerine ekler.<sup>69</sup> Sâlimî, iman esaslarını belirleyen

<sup>64</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 225; bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 397; Beyhakî, *Şüabü'l-İmân*, I, 109; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 121-122; Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 38-39; Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi", 90; Kaplan, *İslâm İnanç Esasları*, 97.

<sup>65</sup> Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 38-39. İslâm kelimesinin geldiği muhtemel manalar için bkz. Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 39-40.

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizal*, 193; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 769-770; *el-Muğni*, IV, 224.

<sup>67</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", *DİA*, IX, 137, İstanbul 1994.

<sup>68</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 32-33; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 9; Yücedoğru, Tevfik, "Hadislerde İnanç Esası Tespiti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, 15/2, ss. 91-115, 107 vd.; Yavuz, "Delil", IX, 137-138.

<sup>69</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 211.

kaynakların yanında küfrü belirleyen kaynakları da açıklar. Buna göre nasla veya nassın delaletiyle, mütevâtir haberle ya da icma ile sabit olan her yasak, kesinlikle haramdır. Bunu inkâr eden de kâfir olur. Haber-i vahid ve kıyasın delil olmadığını söyleyen kimse de küfre düşer. Bir hüküm, ümmetin üzerinde ittifak ettiği bir kıyas veya haber-i vahidle sabit olmuşsa bunu inkâr eden icmayı inkâr etmiş sayıldığından kâfir olur.<sup>70</sup>

İcmanın iman ya da küfür esası belirleme hususu netameli bir konudur. Zira İslâm mezheplerinde icmanın hücciyeti tartışmalıdır. Hal böyle iken icma ile sabit olduğu ileri sürülen bir şeyin, iman esası sayılması zaten var olan ihtilafı daha da derinleştireceği kesindir. Kaldı ki iman esası olacak meseleler, toplumlara göre değişmeyen, sürekli ve Kur'ân'da delalet ve sübut açısından kati olan ifadelere dayanmalıdır. Haber-i vahide dayansa bile geniş İslâm coğrafyası ve o denli değişik kültürlerin aynı esasta birleşmeleri beklenemez. Zaten Sâlimî'nin inkârı durumunda küfrü gerektirmesi hususundaki ihtilafın da bu gerçeğe işaret ettiği ortadadır. Dolayısıyla onun haber-i vahide yaklaşımının selef âlimlerinin yaklaşımına yakın olduğu söylenebilir. Bir açıdan da onun nasçı kimliğiyle ortaya koyduğu haber-i vahid yaklaşımı birbiriyle örtüşür mahiyettedir.

### 2.1.6. İmanın Artması ve Eksilmesi

İmanın artıp eksilmesi, amelin imana dâhil edilip edilmemesi ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla ameli imanın bir parçası gören Hariciler, Mutezile ve Ehli Hadis'e göre iman artar ve eksilirken, aksi yönde görüş bildiren Hanefî-Mâtürîdîler'e göre ise imanda artma ve eksilme olmaz.

Sâlimî'nin ifadesince, imanı tasdikten ibaret gören Ebû Hanîfe'ye göre iman artıp eksilmez.<sup>71</sup> Şafî'ye göre ise iyi amellerle artar, isyan ile azalır. Bu aynı zamanda Ehli

<sup>70</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 296; Sâlimî, *et-Temhîd*, (mukaddime; Yavuz, *Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmî Görüşleri*), 27.

<sup>71</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 212. Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 74-75; *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 18; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 84-85; Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 56; Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 44, 52; Kaplan, *İslâm İnanç Esasları*, 96.



Hadis'in de görüşüdür.<sup>72</sup> Bunun yanında Sâlimî, artar ama eksilmez diyenlerin<sup>73</sup> varlığından bahsettikten sonra, bu görüşü tutarlı bir yaklaşım bulmadığı için onunla ilgili herhangi bir detay vermez. Çünkü artma niteliği taşıyan bir şeyin azalma özelliği taşımaması düşünülemez.

Hariciler, Mutezile ve Ehli Hadis'in imanın artıp eksilebileceğine yönelik kanaatleri olduğu bilinmektedir.<sup>74</sup> Onlar iddialarını “*Onların imanlarını artırmak için*”<sup>75</sup> manasındaki ayet ile kalbinde zerre iman olanın cehennemde kalmayacağını haber veren rivayete<sup>76</sup> dayandırırılar. Onlara göre ayette imanın artması açıkça belirtilirken rivayette geçen zerre de imanın azalma niteliği taşıdığını göstermektedir.

Sâlimî'ye göre imandaki artma ya da eksilme, imanın özündeki artma değil, iman edilecek esasların tedrici olarak artması neticesinde imanın da artmasıdır. İbn Abbas'ın da belirttiği gibi söz konusu ayet, sahabe hakkında nazil olmuştur ve muhatap olduğu

<sup>72</sup> Ahmed b. Hanbel, *Usûlü's-Sünne*, Daru'l-Menar, Suudiyye 1411, 34; *Akîde*, (Ebûbekir Hallah rivayeti), thk. Abdülaiziz Seyravan, nşr. Daru Kuteybe, Dimaşk 1408, 117, 118; Abdüllah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd el-Kahtani, nşr. Daru İbni'l-Kayyim, Demmam 1986, 173, 174, 307 vd.; Kasım b. Sellam, *Kitabü'l-İman*, 45; İbn Mende, *Kitabü'l-İman*, 341; Adenî, *el-İman li'l-Adenî*, 94; Halîmî, *el-Minhâc fi Şuabi'l-İman*, I, 55; Beyhakî, *Şüabü'l-İmân*, I, 127; Eş'arî, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, 27; *Risale ila Ehli's-Seğr*, 155; Berbehârî, Hasan b. Ali (ö. 329), *Şerhu's-Sünne*, Mektebetü'l-Guraba, Medine 1993, 75, 132; Kelabazi, *et-Taarruf*, 81-82; Neseî, *Bahru'l-Kelam*, 84-85; Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 56; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 121-122; Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 44, 52.

<sup>73</sup> Ka'bi ve Eş'arî söz konusu görüşün, Ğassan'a ait olduğunu belirtir. Hatta onlar Ebû Hanîfe'nin birçok taraftarının bu görüşte olduğunu sözlerine ekler. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 139; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 131; Abdürrazzak b. Abdülmuhsin, *Ziyadetü'l-İman ve Noksanîh*, Mektebetü Dari'l-Kalem, Riyad 1996, I. Ne var ki Ğassan'ın artma ve eksilme fikri hususunda farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Zira Bağdâdî (*el-Fark*, I, 191) ve İsfarayînî (*et-Tabsîr fi'd-Dîn*, I, 98) tarafından Ğassan'ın imanın artar ama eksilmez kanaatinde olduğu açıklanırken, Şehristânî (*el-Milel ve'n-Nihal*, I, 141) ve Şatîbî (*el-İtisam*, III, 365) tarafından artmaz ve eksilmez fikrinde olduğu belirtilmiştir.

<sup>74</sup> Ka'bi, *Kitabü'l-Makâlât*, 364, 365, 369; Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 114; Kâdî Ebû Ya'lâ, *Kitabü'l-İman*, 134, 143, 213-214. Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Hanbel, Malik b. Enes, Mücahid, İbrahim b. Şemmas, Cerir b. Abdülhamid, Fudayl b. İyaz., Sevri, Evzâî, Hammad b. Seleme, İbn Ebi Ya'lâ ve yetmiş iki kadar önder şahsiyetin bu görüşte olduğundan bahseder.

<sup>75</sup> Feth 48/4.

<sup>76</sup> Tirmizî, Muhammed b. İsa (ö. 279), *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ., Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1962-1977, Cehennem, 10; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *er-Ravdu'd-Dânî ilâ'l-Mu'cemi's-Sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985, II, 142.

sahabeyle sınırlıdır. Hz. Peygamber ilkin tevhid, sonra sırasıyla namaz, zekât, hac ve cihat ile gelmiş ve “*Bu gün dininizi kemale erdirdim.*”<sup>77</sup> ayetiyle de din tamamlanmıştır. Kur’ân indirildikten sonra iman edilecek yeni bir esas kalmadığı için söz konusu iman artışı da olmayacaktır.<sup>78</sup> Kaldı ki artma ve eksilme kabul edildiğinde iman ve küfür birbirinin zıttı olması nedeniyle bir kişinin aynı anda hem mümin hem de kâfir konumunda olması gerekir.<sup>79</sup> Sâlimî’nin iman esaslarının zamanla çoğalmasına dayalı bir imanda artma ve eksilme izahı, Ebû Hanîfe’ye ait olduğu bilinen yaklaşımla paralellik arz etmektedir.<sup>80</sup>

İmanda artma eksilme olacağını söyleyenlerin diğer bir delili de “*Allah imanınızı zayi etmeyecektir*”<sup>81</sup> ayetidir. Ayette imanla ilgili tartışmalı iki konu bir arada gelmiştir. Bunlar iman-amel ilişkisi ve imanın artması meselesidir. Ameli imandan sayanlar, ayetteki imanı Kudüs’e doğru kılınan namaz olarak yorumlamışlardır. Böylece onlar namaz yerine iman kelimesinin kullanılmasını, amelin iman olarak görülmesinin kanıtı yine zayi etme fiilinin iman nesne olarak almasını da imanda eksilmenin kanıtı sayarlar.<sup>82</sup>

Sâlimî, ayette geçen iman kelimesinin namaz değil, itikad manasına olduğunu ifade eder. Bu durumda ayetin manası “Allah, Kudüs’e doğru namaz kılınmasına yönelik itikadınızla hak ettiklerinizi boşa çıkarmayacaktır” olur. Zira söz konusu ayet seferde oldukları için kiblenin Kâbe’ye değiştirilmesinden haberdar olmayan ve Kudüs tarafına namaz kılmaya devam edenler hakkında nazil olmuştur. Onlar, ayetin nüzülü üzerine bu süre zarfında Kudüs’e doğru namaz kılınacağına yönelik itikatlarından elde ettiklerinin zayi olduğu fikrine kapıldılar. Allah da onlara zayi olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla ayette ne iman namaz manasınadır; ne de zayi edilen imandır. Bu da amelin iman görülmediği gibi zayi edilenin de iman olmadığını ortaya koyar.<sup>83</sup>

<sup>77</sup> Maide 5/3.

<sup>78</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 213; Semerkandî, Hakîm (ö. 342), *es-Sevadü'l-A'zam*, 33-34, Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 86; Bursevî, *Rûhu'l-Beyan*, IX, 12; Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 56.

<sup>79</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 214; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 87; Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 58.

<sup>80</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 74-75.

<sup>81</sup> Bakara 1/143.

<sup>82</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 114.

<sup>83</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 214; Kâdî Ebû Ya'lâ, *Kitabü'l-İman*, 138. İslam âlimleri tarafından iki kibleye yönelik namaz kılanların, mukarrebün olarak anılan kimseler olabileceği beyan edilmiştir. Alper, “Mukarrebün”, 128.

Ayrıca Sâlimî, müfessir Muhammed b. Fazl tarafından yapılan açıklamanın da imanın namaz manasına gelmediğini desteklediğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Muhammed b. Ahmed el-Ensari'den o da Ebû Sehl el-Enbari'den işittiğine göre ayetteki iman kelimesi tasdik; onaylama manasındadır. Bu durumda ayet “Allah sizin her iki kableden dolayı da Hz. Peygamber’i onaylamanızı zayi etmeyecek” anlamına gelir. İman kelimesinin namaz manasına olmaması hususunda birbirini destekleyen her iki izahta da iman amel manasına olmadığı gibi zayi edilenin de iman olmadığı anlaşılmış olur. Böylece ayet, iman-amel birlikteliğini savunanların iddialarına delil olmaktan çıkar.<sup>84</sup>

Bütün bunlara rağmen Sâlimî’ye göre iman, tevhid ve bilgidir ibarettir. Günahlar nasıl ki tevhid ve bilgiye etki etmiyorsa aynı şekilde tevhid ve bilgidir ibaret olan imana da etki etmez. Günahın ya da iyiliğin azlığı veya çokluğu da onda bir şey değiştirmez. Aksi durumda, zengininin imanının fakirin imanından daha güçlü ve mükemmel olması gerekir.<sup>85</sup> Oysa iman imkânda değil, îkandadır. Bu durumda imanda artma ve eksilme olacaksa, kendinde değil, onun nuru, sevabı ve mükâfatında olur.<sup>86</sup>

Sâlimî, bütün inananların imanlarının eşit olduğunu ifade eder. Bunu Hz. Ebûbekir’in üstünlüğünün ibadetlerin çokluğundan değil, kalbine yerleşen inançtan olduğunu haber veren rivayetle<sup>87</sup> delillendirir. Ona göre melekler ve peygamberler dâhil bütün inananların imanı bir ve aynıdır. Farklılık şeklidir, yani meleklerin gaip olan hususlara erişebilmesi ya da inananların Hz. Peygamber’i gözüyle görmek gibi vicahi imana ulaşması bakımındandır. Bu yüzden aralarında iman edilecek hususları tasdik ve ikrar etme bakımından hiçbir fark yoktur.<sup>88</sup> Takipçisi olduğu Ebû Hanîfe’nin de imanda eşitliği belirttikten sonra, farklılığın onların haşyetinin ve bu oranda da sevabının bizden fazla olması üzerinden açıkladığı görülür.<sup>89</sup> Sâlimî’nin vicahi iman açıklaması, Ebû Hanîfe’nin haşyet/Allah korkusu yaklaşımının gerekçesi mahiyetinde olması ilginçtir.

<sup>84</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 214; Kâdi Ebû Ya‘lâ, *Kitabü'l-İman*, 138.

<sup>85</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 214.

<sup>86</sup> Nesefî, *Tabşıra*, II, 809; Bursevî, *Rûhu'l-Beyan*, IX, 12; Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 57; Özcan, “Mâtürîdî’ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi”, 93.

<sup>87</sup> Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es’ad, *Mir’âtü'l-Cinân Ve ‘İbretü'l-Yakzân Fî Ma’rifeti Havâdisi’z-Zamân*, thk. Halîl el-Mansûr, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 60.

<sup>88</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 215-216; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 52; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 86; Kasım b. Sellam, *Kitabü'l-İman*, 42; Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 45.

<sup>89</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 63; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 137.

### 2.1.7. Büyük Günah Meselesi

Büyük günah işleyenlerin durumu, kelim eserlerinde genelde “mürtekibi kebire” başlığı altında ele alınmaktadır. Fakat Sâlimî'nin meseleyi, “farzı bilerek terk etme” şeklinde işlemesi dikkat çekicidir. Bunun altında büyük günah işleyenlerin imandan çıkmasını ele almanın yanında onların İslâm hukukunda göreceklere muamelelere de temas etme mefkûresi yattığı görülür. Bu minvalde inanç boyutunda Ehl-i Sünnet, Hârûriyye ve Mutezile ekolleri; hukuki anlamda ise Ehl-i Sünnet'in Hanefî ve Şafîî kollarının meseleye bakışını değerlendirmiştir.

Sâlimî, Ehl-i Sünnet'in büyük günah işleyenin küfre girmeyeceği ve cehennemde ebedi kalmayacağı görüşünde hemfikir olmakla beraber,<sup>90</sup> dünyaya dair uygulamada farklı görüşler ileri sürdüğünü dile getirmektedir. Bu bağlamda Şafîî'nin, farzı bilerek terk eden ya da büyük günah işleyen kimsenin küfre girmese de imanının eksileceği ve kanının dökülmesinin yani ceza uygulanmasının mubah olacağı görüşünde olduğu görülür. Şafîî'nin bu yaklaşımında ameli imandan cüz görmesinin etkisi büyüktür. Ebû Hanîfe ve takipçileri ise büyük günahın imandan çıkarmadığı ve küfre girmediği gibi kanın dökülmesini de mubah saymayacağı kanaatinde dir.<sup>91</sup>

Sâlimî, Ebû Hanîfe ve takipçilerinin görüşlerini benimsediğini belirtmekte ve Şafîî'nin ileri sürdüğü kan dökmeyi de caiz görmemektedir. O, ibadetlerin yerine getirilmemesi ya da topluma zarar vermeyen bireysel suçlardan dolayı kan dökülmesini isabetli bulmaz. Bunu, Hz. Peygamber'den gelen bir rivayetle delillendirir. Hz. Peygamber üç günahın dolayı kan dökülebileceğini belirtir. Bunlar suçu ispat edilmiş zinakâr, mürted olanlar ve haksız yere adam öldürenlerdir.<sup>92</sup> Bunların günahları bireysellikten çıkmış, başkalarının haklarına tecavüz etme biçiminde olduğu için kamusal alana ait olmuştur. Bu nedenle ceza alırlar. Ama farzları terk etme biçiminde bireysel ve başkalarının haklarına tecavüz etme şeklinde toplumsal olmayan günahlar kan dökmeye neden olmaz.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 247; bkz. Sahib b. Abbâd, *Kitabü'l-İbane*, 23.

<sup>91</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 211, 307; bkz. Kasım b. Sellam, *Kitabü'l-İman*, 98; Maverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fikhi Mezhebi'l-İmami's-Şafîî*, II, 525; Suğdî, *en-Nütef fi'l-Fetâvâ*, II, 694.

<sup>92</sup> Bkz. Şafîî, *el-Ümm*, VI, 181; Suğdî, *en-Nütef fi'l-Fetâvâ*, II, 694; Bağdâdî, *el-Fark*, 343; İbnü'l-Mehâmîlî, Ahmed b. Muhammed ed-Dabî (ö. 415), *el-Lubâb fi'l-fikhi's-Şafîî*, Dâru'l-Buhara, Medine 1416, 350.

<sup>93</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 308.

Hariciler, namazı bilerek terk etmenin ve küçük ya da büyük günah işlemenin küfrü gerektirdiği görüşündedirler.<sup>94</sup> Bunu Nisa sûresindeki bilerek adam öldürmenin cezasının muhalled/ebedi cehennem olduğunu ifade eden ayetle<sup>95</sup> delillendirirler. Ancak Sâlimî, ayetin üç yönden iddia edilen görüşü desteklemeyeceğini belirtir. Birincisi, ayet kasten bir mümini öldüren sonra da İslâm dininden çıkan yani mürted olan bir mümin hakkında nazil olmuştur. Dolayısıyla ebedi cehennem, adam öldürmenin değil, mürted olmanın cezasıdır. İkincisi, ayette geçen “halidine” kelimesinden ebedilik anlamı çıkmaz. Buradaki “hulûd”, ebedilik değil, uzun bir süre bekleme manasındadır. Zira Enbiya sûresinde<sup>96</sup> geçen “huld” kökünden gelen kelimeler dünya hayatıyla sınırlı bir zaman dilimini içermektedir. Bu nedenle “hulûd” kelimesiyle ebedilik değil, uzun bir süre anlamı da kastedilebilir. Dolayısıyla “hulûd” kelimesiyle sadece ebedilik manasını kastedilmesi ihtimallerden biridir. İki manaya ihtimali olan kavram üzerinden diğeri göz ardı edilerek kesin sonuç çıkartılamaz. Ayrıca Allah, müşriklerin cehennemde<sup>97</sup> müminlerin de cennette<sup>98</sup> ebedi kalışını ifade ederken “huld” kelimesini ebedilik kavramıyla birlikte kullanmıştır. Nisa sûresinde ise “hulûdü” kullansa da ebediliği ifade

<sup>94</sup> Ka‘bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 364; Hayyat, *el-İntisar*, 166-167; Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 49.

<sup>95</sup> Nisa 4/93

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

“Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”

<sup>96</sup> Enbiya 21/34

وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَقَانُ مِنْهُمْ الْخَالِدُونَ

“Biz senden önce de hiçbir beşere ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen onlar ebedi mi kalacaklar?”

<sup>97</sup> Ahzâb 33/64-65

إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجُدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا

“Şüphesiz Allah kâfirlere lanet etmiş ve onlara alevli bir ateş hazırlamıştır. Onlar, orada ebedi olarak kalacaklardır. Hiçbir dost, hiçbir yardımcı bulamayacaklardır.”

Cin 72/23

إِلَّا بِلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا

“Ancak Allah’tan gelenleri tebliğ edebilirim ve O’nun vahiylerini açıklayabilirim. Kim Allah’a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz onlar için, içinde ebedi kalacakları cehennem ateşi vardır.”

<sup>98</sup> Maide 5/119

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

“Allah şöyle diyecek: “Bugün, doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür.” Onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler vardır.”

eden kavramı kullanmamıştır. Üçüncü olarak Hariciler tarafından öne sürülen ayette cehennemde ebedilik söz konusu olduğu kabul edilse bile bu bir mümini öldürmeyi helal görme inancıyla ancak gerçekleşebilir. Yani mümini küfre götüren, mümini öldürme eylemi değil, eylemi helal görmedir. Abdullah b. Abbas'ın da ayeti bu anlamda yorumladığına dikkat çeken Sâlimî, ek olarak kısas ayetinde<sup>99</sup> Allah'ın katili mümin olarak isimlendirmesinin, helal görmediği müddetçe adam öldürmenin küfre götürmeyeceğine delil olduğunu belirtmiştir.<sup>100</sup>

Mutezile, büyük günah işleyenleri iman ile küfür arasında bir yere konumlandırmalarını, Secde sûresinde geçen ayete dayandırır. Onlara göre günah işleyenlerin hallerinden bahsedildikten sonra “*Hiç mümin fasık gibi olur mu? Bunlar elbette eşit olmazlar*” ifadesinin geçtiği ayette, Allah günah işleyeni kâfir olarak nitelmediği gibi mümin olarak da isimlendirmemiştir. Üstelik mümin ile günah işleyenlerin eşit olamayacaklarını bildirmiş, günah işleyeni de fasık olarak isimlendirmiştir. Bu, Mutezile'ye göre günah işleyenin kâfir olmadığı gibi mümin de sayılmadığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle kişi büyük günah işlemekle imandan çıkar ama küfre de girmez, fasıklık denen ikisi arasında bir konumda olur.<sup>101</sup> Bu nedenle tevbe etmeden ölürlere ise cennete giremezler, cehennemde ebedi kalırlar. Mutezile de ebedi cehennemde kalmaları ile ilgili Haricilerin öne sürdüğü bilerek adam öldürmenin cezasının ebedi cehennem olduğunu ifade eden ayetleri iktibas eder.<sup>102</sup>

Sâlimî, Mutezile'nin deşindiği secde sûresindeki ayete iki noktadan itiraz eder. Birincisi, ayet günah işleyenlerin imandan ayrıldığı anlamına gelmez. Çünkü ayet, münafık Velid b. Akabe hakkında nazil olmuştur. Velid, fesahat ve belagatte, güç ve gösterişte Hz. Ali ile kendisinin eşit olduğunu söylemiş, Hz. Ali de Velid'e kâfir ile müminin eşit olmayacağını ifade etmiştir. Ardından Hz. Ali'yi destekler mahiyette bu ayet nazil olmuştur. Dolayısıyla ayet, günah işleyenlerin fasık sayılmasını değil, mümin Hz. Ali ile münafık olan Velid'in kâfir olmasının eşitsizliğini anlatmaktadır. İkincisi, fasık olarak isimlendirilen bu kimsenin imandan çıktığını iddia etmek doğru değildir. Her

<sup>99</sup> Bakara 2/178

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.”

<sup>100</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 247, 307.

<sup>101</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 307; bkz. Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 366-367; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizal*, 350.

<sup>102</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 158, 365-369, 403; Hayyat, *el-İntisar*, 166-167; Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 591; Sâlimî, *et-Temhîd*, 247.

kâfir fasık olarak isimlendirilir ama her fasık kâfir olarak isimlendirilemez. Zira Mutezile'ye göre bu kişi kâfir olarak isimlendirilemediğine göre imandan çıkmış sayılmaz. Çünkü imandan çıkmak küfrü gerektirir. Mesela iman teklifini reddeden, iman etmekten imtina eden, mürted olan kimsenin kâfirliğinde şüphe yoktur. Ayette geçen kişinin nassın delaletiyle kâfir olmadığı kesin olarak bilindiğine göre onun imandan çıkmadığını da kesin olarak biliriz. Bu durumda Mutezile'nin iddia ettiği gibi büyük günah işleme nedeniyle imandan çıkma da söz konusu değildir.<sup>103</sup> İmandan çıkma söz konusu olmadığına göre kâfirlerle beraber cehennemde ebedi kalma da söz konusu olamaz.

Sâlimî, farzların eda edilişi ile ilgili de Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında görüş ayrılığı olduğundan bahseder. Bu, Mutezile fikhını yansıtacak örnekler vermesi açısından da dikkat çekicidir. Bu bağlamda namaz, oruç ve zekât gibi ibadetler meşru şartlar içerisinde vaktinde kılınmadığında, hem Ehl-i Sünnet hem de Mutezile'ye göre kaza edilebilirler. Ehl-i Sünnet'e göre kaza olarak yerine getirilen ibadetler, geçmiş ibadetin yerine bedel olur. Böylece geçirmiş olduğu ibadetin farziyeti mükellefin üzerinden düşer. Fakat Mutezile'ye göre edası gibi kazası da başlı başına, müstakil bir ibadettir. Bedel değil, asıldır. Zira kaza da eda gibi yeni bir emirle farz olmuştur. Dolayısıyla asli ibadet olduğu için Allah kaza olarak yapılan ibadete sevap verir. Fakat geçirmiş olduğu ibadetten dolayı da ceza verir. Başka bir ifadeyle geçirilmiş olan farzlar kaza edilmek sûretiyle mükellefin üzerinden düşmüş olmaz. Kaza aslın yerine bedel sayılmaz.<sup>104</sup>

Sâlimî, kaza edilen ibadetin müstakil ibadet sayılmasını iki gerekçeden isabetli bulmaz. Birincisi, farz vaktinde eda edildiğinde kaza etmek zorunlu değildir. Oysa kaza edilen de eda gibi müstakil bir ibadet olsaydı, farzın eda edildiği vakitte kazası da yerine getirilebilmeliydi. İkincisi, kaza olarak yerine getirilen ibadet, geçirilen ibadetin bir benzeridir. Bu da aslında kazanın, geçirilenin yerine bedel olduğunu açıkça ortaya koymakta ve onun edadan bağımsız olmadığını göstermektedir.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Hayyat, *el-İntisar*, 166-167; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 116; Sâlimî, *et-Temhîd*, 248, 307-308.

<sup>104</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 306; bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, I, 139; Leknevî, Abdülhay (ö. 1304), *Kameru'l-Akmar li Nuri'l-Envar fi Şerhi'l-Menar*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, 67-68.

<sup>105</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 306.

### 2.1.8. İmanda İstisna ve Şüphe

Genelde şüpheyeye yer verilmeden imanda istisna başlığı altında ele alınan konu, Sâlimî tarafından istisna ve şüphe olmak üzere ikiye ayrılarak incelenmiştir. Esasında tartışmaya konu olan da istisna edilmesi yoluyla imanda şüpheyeye alan açılmasıdır. Zira kelimada imanda istisna meselesi, imanın kesin olduğu düşüncesinin bir uzantısıdır.<sup>106</sup> Sâlimî'nin istisna ve şüphe diye ikiye ayırmasının altında da bu ayrıntıya dikkat çekme yattığı söylenebilir.

Sâlimî, öncelikle şekkin tanımını ortaya koyar. Ona göre şek, Allah'ı ve resulünü kalp ile tasdik dil ile ikrardan sonra bu uygulamanın iman olup olmadığı ve küfrü ortadan kaldırıp kaldırmadığı hususunda tereddüde düşmektir. Bu tereddüt ile de iman gerçekleşmez. Ehl-i Sünnet'in görüşü de bu yöndedir. Dolayısıyla imanın bir parçası olduğu iddia edilen ameller, imanın zevaline sebep olmaz. Sâlimî, Hammad b. Ebî Hanîfe'nin Medine'de Malik b. Enes ile görüşmesinde Malik'in tasdik ve ikrardan sonra imanında şüphe edenlere şaşılması gerektiğini ifade eder. Ayrıca imanda şüphenin nassa da aykırı olduğunu belirten Sâlimî, Kur'ân'da iman nasıl gerçekleşeceği ve kime mümin deneceği bildirilip, Allah tarafından da imanına şahadet edildikten<sup>107</sup> sonra imanında şüphe etmenin küfre neden olacağını söyler.<sup>108</sup>

İmanda istisnayı caiz görenler, imanın tanımı üzerinden iddialarını ispatlarlar. Bu yüzden ameli imanın bir parçası olarak gören Hariciler ve Mutezile, itaatlerdeki bir eksikliğin, imanda eksikliği doğuracağından dolayı imanı ifade ederken istisna edilmesinin makul olduğu görüşündedirler. Çünkü onlara göre iman tam ve makbul olabilmesi, mevcut itaatlerin yapılmış olmasına bağlıdır. Kişinin ölünceye kadar bunu

<sup>106</sup> Bkz. Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 58.

<sup>107</sup> Muhammed 47/19

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ

“Bil ki, Allah'tan başka tanrı yoktur. Kendi günahın için, erkek kadın müminler için Allah'tan af dile. Ne yapacağınızı ve yerinizin neresi olacağını Allah bilir.”

Ali İmran 3/18

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir.”

<sup>108</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 217; bkz. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 87; Halîmî, *el-Minhâc fi Şuabi'l-İman*, I, 127, 148; Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 124.



yerine getirebilmesinin garantisinin olmaması nedeniyle imanda kesinlik söz konusu olamaz. Bu yüzden de imanda istisna zorunludur.<sup>109</sup>

Sâlimî, itaatlerdeki eksikliğin, imanda şüphe etmeye neden olmayacağını belirtir. Çünkü ona göre sadece eylemsizlik buna sebep olmaz. Amel etmeyi veya günah işlemeyi hafife almak ya da günah görmemek, tevbe etmeyi unutmak, itaatte bulunmanın veya günah işlemenin bir karşılığı olmayacağını düşünmek imanda eksikliğe neden olur. Çünkü bu davranış, yaratıcı ve onun koyduğu yasalara başkaldırıdır. İslâm mezhepleri, yaratıcı ve onun koyduğu yasaları hafife alanların, imanında şüphe edilmesi ya da imansızlığına hükmedilmesi hususunda görüş birliğindedir. Fakat başkaldırı olmaksızın, insanî yapıdan kaynaklanan eksiklikler imanda şüpheye neden olmaz.<sup>110</sup>

İmanda istisna meselesi deyince hatıra gelen meşhur tabir, mümin olduğunu inşallah terkibiyle ifade etmektir. Lakin imanı “inşallah” kaydıyla şartlı ifade etmenin şek ifade ettiği konusunda ihtilaf vardır. Sâlimî'nin konuyu şüphe ve istisna diye ikiye ayırmasının gerekçesi de budur. Sâlimî'ye göre şüphe barındırdığına dair ihtilaf olan istisna, Şafî'nin ifadelerinde yerini bulan “Ben müminim inşallah” cümlesindeki istisnadır. Yani “ben müminim” isim cümlesiyle iman ortaya konduktan sonra, gelecek kaygısıyla inşallah sözcüğüyle şarta bağlamadır. Tavsiye edilmese de bu, imanda şüpheye neden olmaz. Nitekim Gazalî, gelecek kaygısının da içerisinde bulunduğu inşallah terkinin şüphe ifade etmediği dört yer açıklamıştır.<sup>111</sup> Fakat “Ben inşallah Allah'a iman ettim” şeklinde gelen bir fiil cümlesi iman ifade etmez ve küfre neden olur. Çünkü fiil cümlesinde şart gerçekleşmeden fiil gerçekleşmez. Dolayısıyla inşallah sözüyle başlayan fiil cümlesiyle iman da gerçekleşmemiş olur.<sup>112</sup>

Sâlimî'nin imanda istisna konusunda Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını isabetli bulduğu görülür. O, Ebû Hanîfe'nin inşallah kullanımından tamamen feragat ederek, yerine yakîni ifade eden “ben gerçekten müminim” cümlesinin en doğru söylem olduğunu belirtir. Ayrıca o, Ehli Hadis'in ve Şafî'nin imanı gelecek kaygısıyla şarta bağlamasını da yersiz bulur. Zira Allah da “*İşte onlar gerçek inananlardır*”<sup>113</sup> sözüyle iman edenlerin imanlarının gerçekliğine vurgu yapmıştır. Hal böyle iken o, yaratıcının kullandığı

<sup>109</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 388; Lamişî, *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 144-145; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 276.

<sup>110</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 216-217.

<sup>111</sup> Gazalî, *İhyaü Ulûmi'd-Din*, I, 122-124.

<sup>112</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 218.

<sup>113</sup> Enfal 8/4.

kelimeyi ve içerdiği kesinliği, kulun da kendi adına söylemesinin mahzuru olmadığına aksine nas ile uyuştuğuna dikkat çeker. Ayrıca Hz. Peygamber'in Haris adındaki sahabeyle geçen konuşmasında "nasılsın" sorusuna verilen "gerçek bir müminim" cevabına "her hakkın bir hakikati vardır, buna devam et" sözünün, imanla birlikte gerçek kelimesinin kullanımının peygamber tarafından da onaylandığının delili olduğunu ifade eder.<sup>114</sup>

İmanda istisnanın caiz olduğunu öne sürenler, gerçek mümin ifadesinin Allah'ın ilmi ve hükmüne aykırı olacağını iddia ederler. Onlara göre Allah bütün işlerin akıbetini bilir. Allah'ın kâfir olarak öleceğini bildiği biri, Müslüman olarak ölmez ve bunda da değişiklik olmaz. Şahıs ben gerçek bir müminim dediğinde, akıbetinde Allah'ın ilminde kâfir olarak öleceği bilgisi olması muhtemeldir. Bundan dolayı bir kimsenin imanını ifade ederken "gerçek" kelimesini kullanması, Allah'ın bilgisi ve hükmüne aykırılık taşıma ihtimalini barındırır. Bu yüzden "gerçek" kelimesinin kullanımı caiz değildir. Sâlimî'ye göre Allah'ın ilmi, akıbeti vakıf olduğu gibi evvele de vakıftır. Allah'ın bilgisi, akıbetinde kâfir olarak ölecek olan birinin evvelindeki imanına, ya da mümin olarak ölecek birinin evvelindeki kâfirliğine de hâkimdir. Aynı zamanda Allah kullarının şimdiki zamandaki durumlarını da bilir. Fakat insandan aksi bir yönde değişim meydana gelmediği müddetçe Allah'ın akıbetteki durumuna yönelik bilgisi şahsın şimdiki zamandaki durumunu değiştirmez. Allah, varlıkları olduğu hal üzere bilir. Allah âlemin yok olacağını bilmesine rağmen hemen yok olmuyor, cennete ve cehenneme girecekler Allah tarafından bilinmesine rağmen hemen oralara girilmiyor ve Allah onları tayin edilen vakte erteliyorsa, insanları da irade ve eylemlerinin neticesine erteliyor. O halde insanın, şimdiki zamanındaki imanını dikkate alarak, gerçek ifadesini kullanması Allah'ın bilgisine halel getirmez.<sup>115</sup>

Bazıları, Ebû Hanîfe'nin gerçek mümin söylemini Allah'ın hüsnü zannına, Şafiî'nin de imanda istisnayı Allah korkusuna dayandırdığı gerekçesiyle, özünde bir ayırım olmadığını söylese de Sâlimî buna katılmaz. Çünkü ona göre Ebû Hanîfe "ben gerçekten müminim" derken, insanların ve meleklerin yanında Allah'ın ilminde de imanın gerçekliğini ifade etmiştir. Fakat Şafiî sadece insanların ve meleklerin yanında imanın varlığını ortaya koymuş, Allah'ın ilminde imanın varlığına dair endişenin devam

<sup>114</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 218; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz), İstanbul 2017, 51, 52; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 83.

<sup>115</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 218.

ettiğine ima etmiştir. O yüzden Sâlimî'ye göre Ebû Hanîfe ile Şafîî arasındaki ayrım yapay olmadığı gibi basit de değildir.<sup>116</sup>

### 2.1.9. Misak

Sözlükte “güvenmek, itimat etmek” manasına sika kökünden türemiş bir isim olan misak, “kesin ahit ve antlaşma” demektir. Dinî metinlerde “Allah ile kullar arasında gerçekleşen antlaşma” anlamında kullanılmaktadır.<sup>117</sup>

İslâm mezhepleri, misakı farklı açılardan ele almışlardır. Bunları, misak esnasında gerçekleşen hitabın beden ya da ruhlara yapılması, hitabın mahiyeti ve neticesinde iman etme yükümlülüğü taşınması, misakta gerçekleşen imanının bekası ve ödül-ceza bağlamında karşılığı olarak sıralayabiliriz.

Mutezile ve Rafiziler misakın cismani olmasının makul olmadığı kanaatindedir. Bu yüzden onlar misakı, şirkin ve küfrün yanlılığı, şükür ve iman doğruluğuna yönelik ruhlarla yapılan akli ve felsefi bir antlaşmadan ibaret sayarlar.<sup>118</sup>

Ehl-i Sünnet ise misakın cismaniliğini benimser. Bunu ispatlamak üzere bir takım nakli deliller getirirler. Birincisi, misak ayeti olarak bilinen Araf sûresindeki “*Âdemoğullarından, zürriyetlerini alıp, ben sizin rabbiniz değil miyim diyerek misak aldı*”<sup>119</sup> ifadesidir. Ehl-i Sünnet'e göre misakın gerçekleştiği zaman diliminin geçmiş zaman kipiyle hitap üslubunda gelmesi, olayın geçmişte yaşandığını ortaya koyar. Dolayısıyla bu, akli ve felsefi bir antlaşma şeklinde geniş zamanı içine alan muğlak söylemi izale eder. “Âdemoğlu” ve hemen peşinden gelen “zürriyetleri” ifadesi ruhla birlikte cesedin varlığını ortaya koyar. Zira cesetsiz sadece ruh, âdemoğlu ve soyu olgusunu barındıramaz. Bu yüzden söz konusu ifadeyle cesetle birlikte ruhun varlığı

<sup>116</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 219.

<sup>117</sup> Gürkan, Salime Leyla, “Misak”, *DİA*, XXX, 172, İstanbul 2005.

<sup>118</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 219.

<sup>119</sup> Araf 7/172

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۗ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

“Rabbim Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz;”

anlaşılır. İkinci delil Allah'ın Âdem peygamber ve kıyamete kadar gelecek nesli ile beraber kendisine kulluk etmeye ve ona şirk koşmamayı ifade eden rivayettir.<sup>120</sup>

Sâlimî, Ehl-i Sünnet âlimleri içerisinde neslin Âdem peygamberden çıkarılmasına, misakın yapıldığı an ve yere ilişkin farklı açıklamalar yapıldığını belirtir. Bunun yanında misaka iman etmenin vücubiyetine, detaylara yönelik keyfiyetinin ise bilinemeyeceğine dair bir kanaatin oluştuğunu da sözlerine ekler. Fakat ona göre yine de zürriyetin var edilişine ilişkin bireylerin kendi soy zinciri örgüsünden çıkarılıp misaktan sonra yine kendi soylarına döndürülmesi şeklinde bir icma da bulunmaktadır.<sup>121</sup>

Sâlimî'nin belirttiğine göre bazı âlimler hitabın niteliğini tartışmadan, bütün insanların misak imanı ile mümin sayıldığını, yaşamı içerisinde küfürde bulunmadığı müddetçe, bu misakla da mümin kalacağını belirtir. Hatta onlara göre müşrik ve kâfirlerin çocukları dahi bu imanla mümin sayılırlar. Fakat Sâlimî, misakla gerçekleşen iman anlayışını isabetli bulmaz. Bu yüzden de misaktaki hitabın farklı yönleriyle değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.<sup>122</sup>

Bazı âlimler misakta gerçekleşen hitabın mahiyetinin teklif değil, tebliğ olduğunu söylemişlerdir. Yani “*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*” ifadesi, muhataba yaratıcının varlığını haber vermek içindir. Bu tür hitaplara verilecek cevaplar olumlu ve olumsuz gelebilir. Başka bir ifadeyle soru, “*bela / elbette öyle*” yani “*evet rabbimizsin*” ya da “*evet rabbimiz değilsin*” şeklinde birbirine zıt ikili cevaba müsaittir.<sup>123</sup> Asıl amaç ise muhataplara yüce yaratıcının varlığını bildirmek ve onlara iman etmeleri için hatırlatmada bulunmaktır. Bu nedenle misakta gerçekleşen hitap, iman etme mükellefiyetini ve onun ödül ya da ceza şeklinde karşılığını beraberinde getiren teklifi hitap değildir. Kaldı ki misak anı, ne mükellef olma yeri ne de sınama yeri olmaya uygundur. Çünkü mükellefiyet, hükümler ve muamelat karşılığında gerçekleşir. Misak anı bütün insanların bir anda toplandığı ve aralarında nikâh, boşanma, dava, doğum, veraset, oruç ve namaz gibi hak ve uygulamaların icra edildiği bir zaman dilimi değildir. Bu nedenle mükellefiyet oluşmaz. Misak vakti, sınama yeri de olamaz. Zira sınama, yaratılma, yeme, içme ve faydalanma karşılığında, Allah'a şükretme ve nimetlerine

<sup>120</sup> Neseî, *Bahru'l-Kelam*, 24.

<sup>121</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 220; Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 82-86; Neseî, *Bahru'l-Kelam*, 24.

<sup>122</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 221.

<sup>123</sup> Misakta inanç hürriyetini ortaya koyan ayetlerin açıklamalarına dair geniş bilgi için bkz. Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, 61-70.

nankör olmama ile gerçekleşir. Henüz söz konusu nimetler o esnada bütünüyle verilmiş değildir. Öyle ise hitap, mükellefiyeti gerektiren bir hitap da değildir. Hal böyle olunca insanlar misak vaktinde yapılan hitabın karşılığı olarak iman etmek zorunda olmazlar. Bu durumda misak vaktinde hitaba verilen iman ile ödül icap etmediği gibi olumsuz verilen cevap ile de ceza gerekmez.<sup>124</sup>

Sâlimî, gerekçeleri farklı olmakla beraber misak imanının dünyada hükmünün baki olmadığı hususunda söz konusu âlimlerle görüş birliğindedir. Ama hitabın mahiyeti ve imanın zorunluluğu hususunda onlardan ayrılır. Sâlimî'ye göre hitaba ehil olmaları yönüyle, bütün muhatapların iman etmeleri zorunludur. Hitap bazı âlimlerin dediği gibi test etme ve bildirme için değil, yaratıcının varlığına iman etme zorunluluğu yüklemek içindir. Fakat bu mükellefiyet onların da dediği gibi haklar ve muameleler gerektiren mükellefiyet değil, yaratıcının kullarına varlığını bildirdiği tevhid merkezli bir iman mükellefiyettir. Misakın gerçekleşmesiyle inkârı kabil olmamak üzere kulların yaratıcının varlığına iman etmeleri zorunlu hale gelmiştir. Fakat bu iman, kulun arayışı sonucunda gerçekleşen bir eylem olmadığı için ceza veya mükâfat gerektirmez. Zira ödül ya da ceza Allah'ın kullarına haber vermesi ve bildirmesi durumunda ortaya çıkar. Oysa Allah, misak vaktinden önce kullarına misakta gerçekleşecek olan iman ile ilgili herhangi bir sevap ve onun karşılığında bir ödül haberi vermemiştir. Bu durumda misak imanının ödülü gerektireceği ya da İslâm fitratı üzere doğmak gibi yorumlarla misak imanının dünyada da devam edeceği yönündeki görüşler isabetli değildir.<sup>125</sup> Zira misakta Allah'ın kullarına olumlu ya da olumsuz cevap verme imkânı sunması, O'nun insana seçme ve tercih etme hürriyetini verdiğini gösterir. O halde misak vaktinde imanın gerçekleştiğini ve bunun da dünyada devam edeceğini ifade etmek, insana verilen hürriyetle de bağdaşmaz.<sup>126</sup>

Ayrıca bu yaklaşım geçmişten gelen sorumluluğu reddetme anlamına Hristiyanların asli günah kavramının ve bunun sonucu İsa'nın çarmıha gerilerek bu suçun cezasını ödediği yönündeki kefarete ve vaftiz anlayışlarının da reddi anlamına gelmektedir.<sup>127</sup>

<sup>124</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 221.

<sup>125</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 222; Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 84.

<sup>126</sup> Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, 62, 64.

<sup>127</sup> Düzgün, "Dinin Kaynağına İlişkin Tartışmalar", *İslâm İnanç Esasları*, 21.

Sâlimî, bazılarının Hz. Peygamber'den gelen “*Her çocuk fitrat üzere doğar, ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan ya da Mecusi yapar*”<sup>128</sup> rivayetindeki fitratı<sup>129</sup> İslâm üzere doğma şeklinde yorumladığını ve buradan da misak imanının dünyada devam ettiği sonucuna vardıklarını söyler. Fakat o, bu yorumun çok ciddi sorunlar doğuracağını belirtir ve bunları muamelata dair örnekler üzerinden açıklamaya çalışır.

Buna göre müşriklerin çocuklarının buluşdan önce, geçmişte gerçekleşen misak imanı ile mümin oldukları kabul edilirse, buluşa erip küfrü tercih etmeleri durumunda sadece küfrü tercih etmiş olarak kâfir sayılmazlar. İslâm'dan sonra küfrü tercih etmelerinden dolayı mürted sayılırlar. Bu durumda da onlara mürted muamelesi yapılması gerekir. Başka bir ifade ile cizye vererek İslâm topraklarında malı ve canı güvence altına alınmaz. Onun ya tekrar İslâm'a dönmesi ya da öldürülmesi gerekir. Fakat müşriklerin ya da kâfirlerin çocukları hakkında böyle bir uygulama söz konusu olmadığına göre onlar buluşdan sonra kendi tercihleri doğrultusunda kâfirdirler.<sup>130</sup>

İkinci bir örnek olarak onlar buluşdan önce Müslüman sayılsaydı sabi olarak ölenler hakkında ebeveynine veya bulunduğu bölgenin durumuna göre hükmedilmezdi. Böyle durumlarda söz konusu hükmün icra edilmesi, misak imanının sabit olmadığı sonucunu doğurur. Dolayısıyla rivayette geçen fitrat, din manasıdır ve rivayet de “her doğan dine elverişli olarak doğar” anlamındadır. Başka bir ifadeyle Allah kullarını başıboş yaratmaz, onları yaratıcıya ulaştıran bir yol üzere yaratır. O yol da dindir. Ama bir çocuk doğduğu zaman tarafsız olarak doğar; ona herhangi bir din anlayışı yüklenmiş olmaz. Nitekim kâfir çocuklarından buluşa ermeden ölenler için kâfir hükmünün verilmesi asli bir durum değil, ebeveynine tabi olma gerekçesiyle hükmüdür. Hakikatte buluşa ermediği müddetçe onun için zorunlu bir din anlayışı yoktur. Onun içindir ki Sâlimî, buluşa ermeden ölen müşrik çocukların azap görmeyeceği anlayışına sahiptir.<sup>131</sup>

Sâlimî'ye göre Allah, insanları mümin ya da kâfir olarak değil, inanmaya elverişli bir şekilde yaratmıştır. Zira öyle olmasaydı, Allah'ın peygamber veya kitaplar

<sup>128</sup> Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, Cenaiz, 92.

<sup>129</sup> Fitratın inançla ilgisi, fitratla ilgili yorumlar ve değerlendirmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 162-170, Kaplan, İbrahim, “Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, ss. 61-84, 2017.

<sup>130</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 221. Bkz. Şık, İsmail, “Mâtürîdîlik ve Teolojik Farklılaşmaları: Misak Örnekleme”, *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı 13. Uluslararası Türk Dünyası Bildiriler Kitabı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2016, 99-103.

<sup>131</sup> Buluşa ermeden ölen çocukların durumu için çalışmamızın “akıl yeterliliği” bölümüne bakınız.

göndermesi, emir ve yasaklarda bulunması boş olurdu. Kaldı ki Allah, misakta sunduğu tercih hakkına sadık kalmış, onları dünyada inanmaya zorlamamıştır. Çünkü bu durumda iman ve küfür, irade ve tercih dışı olduğu gibi insanların yaratılıp sınanmaları da abesle iştiğal olurdu. Üstelik kâfirlerin küfürleri için öne sürebilecekleri bir özürleri de meydana gelirdi. Bu yüzden Allah insanları özgür bireyler olarak yaratmış, onlara iman ve küfrün ölçütlerini bildirerek imanı emredip küfürden de yasaklamış ve nihayetinde tercihi onlara bırakmıştır.<sup>132</sup>

### 2.1.10. İmanın Yaratılmışlığı, Yeri ve Bekası

İman kavramının bilginin konusu olması ve Allah kelimada yer bulması, onun yaratılması meselesine, insandaki konumuna ve ölümünden sonraki durumuna dair tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda insan fiili olarak değerlendirilmesi neticesinde imanın yaratılmışlığını öne sürenlerin<sup>133</sup> yanında, Allah kelimada yer bulması üzerinden yaratılmamış olduğunu söyleyenler de olmuştur.

İmanın yaratılmadığı anlayışında olanlar, görüşlerini imanı ve niteliklerini barındıran ayetlerin, Allah kelamı olarak Kur'ân içerisinde yer almasına dayandırmışlardır. Onlara göre Allah kelamı nasıl mahlûk değilse imana dair ayetlerin<sup>134</sup> Allah kelimada yer alması sebebiyle iman da mahlûk olmaz. Mâtürîdî bu anlayışı Haşeviyye'ye nispet eder.<sup>135</sup>

Sâlimî, imanın mahlûk olmayışını Allah kelimada yer almasına dayandırılmasını isabetli bulmaz. Çünkü bu hususta tartışılması gereken konu, nasta geçen imana dair metinler değil, Allah'ın fiili olan şahsı iman etmeye yönlendirmesi ve hidayet etmesi yönüdür. Zira Kur'ân'da beyan edilen imanın kendisi değil, iman etmenin ve mümin olmanın sıfatlarıdır. Kaldı ki Kur'ân'da imanın kendisi de yer alsaydı bu sonuç değişmez.

<sup>132</sup> Sâlimî, *et-Tevhîd*, 223. Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72; Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, 62, 64, 69; Esen, Muammer, "İman Kavramı Üzerine", *AÜİFD*, 49/1, ss. 79-91, 84, 2008.

<sup>133</sup> İnsan fiilleri olması yönüyle imanın mahlûk oluşu hakkında geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 236; 386; Şık, "İman Kavramı", *Kelam III*, 25-26.

<sup>134</sup> Ali İmran 3/18; Tevbe, 9/40; Fatır 35/10; Maide 5/50.

"Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir."

<sup>135</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 236.

İlgili ayetlerin kendisi imanın kendisini oluşturmaz. Bu ayetleri okumakla iman hâsıl olmaz. Bir inançsızın, içeriğini tasdik etmediği müddetçe iman ayetlerini okuması ya da onlara dokunması ona imanı kazandırmaz. Öyle ise imana dair kelime ve kavramların mahlûk olmayan Allah kelamı içerisinde bulunması, ona mahlûk olmama niteliğini vermez.<sup>136</sup>

İmanın mahlûk olduğunu söyleyenler ise, Mümin sûresinde “*İmanını gizleyen bir mümin*”<sup>137</sup> ifadesinden yola çıkarak, gizleme imkânının onun mahlûk sıfatının kanıtı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca onlara göre imanın tasdik, ikrar ya da amel mahiyeti itibarıyla insan fiili olması, insan gibi mahlûk olmasını ortaya koyar.<sup>138</sup>

Sâlimî’ye göre imanın kuldân Allah’a ve Allah’tan kula olmak üzere iki yönü vardır. Kul tarafından iman talep, kabul, tasdik ve ikrardan sonra ona sebat; Allah’tan ise iman emir, hidayet, tevfiik ve kuluna vermektan ibarettir. Kula yönelik bütün sıfatlar mahlûk, Allah’a ait sıfatlar ise kadîmdir. Bu durumda imanın Allah tarafından tahsis edilen yönü mahlûk değil iken, kulun fiiline yönelik olan yönü ise mahlûktur. Sâlimî, bunu bir örnek üzerinden de açıklar. “İman mahlûk mu değil midir?” diye soran birine Sâlimî, “iman Allah’tan başka ilah olmamasıdır dersan mahlûk değildir. Dil ile ikrar kalp ile tasdikdir dersan, işte bu mahlûktur” cevabını vermiştir.<sup>139</sup> Bu durumda Sâlimî’nin, imanın Allah’a ait olan yaratma kısmını gayri mahlûk görürken, kula ait kısmını mahlûk gördüğü anlaşılmaktadır. Sâlimî’nin iman yaklaşımı bütün ihtiyari fiillerde olduğu gibi kesb açısından insana, yaratma açısından ise Allah’a nispet eden Mâtürîdî anlayışla benzerlik göstermektedir.<sup>140</sup>

İmanın kula ait bir tarafının ve yerinin olduğu kesindir. Ehl-i Sünnet’e göre bu yer, kalp ile dildir.<sup>141</sup> Kalp, tasdikin dil ise ikrarın yeridir. Dolayısıyla imanın iki rûknünü bu iki âzâ oluşturmaktadır. Fakat imanın tasdik ve ikrar boyutu arazi sıfatlar olması

<sup>136</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 226.

<sup>137</sup> Mümin 40/28.

<sup>138</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 226.

<sup>139</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 226-227.

<sup>140</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, 236; 387; bkz. Karaağaç, Hilmi, “Mâtürîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”, *Ekev Akademi Dergisi*, 25/ 49, 66, 2011.

<sup>141</sup> Mâtürîdî de “*kalbi imanla mutmain olduğu halde dinden dönmeye zorlanan hariç...*” ayetine istinaden imanın yerinin kalp olduğunu söyler. Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, 375; Esen, Muammer, “İman Kavramı Üzerine”, *AÜİFD*, 1, ss. 79-91, 82, 2008.



nedeniyle aynı anda iki zaman diliminde bulunamazlar.<sup>142</sup> Yani her an tasdik ve ikrar yenilenip durmaz. Fakat bu, mümini imandan çıkarmaz ya da münkir durumuna düşürmez. Zira tasdik ve ikrar devam etmeyip fani olsa da onların hükmü Allah'ın izniyle bakidir, devam eder. Dolayısıyla insan tasdik ve ikrarın her an tekrar etmeyişi ile iman vasfını kaybetmez. Sâlimî'ye göre bu aynen nikâhta icap ve kabule benzer. Nikâhtan sonra icap ve kabul tekrar etmese bile nikâhı ortadan kaldıran aksi bir eylem gerçekleşmediği müddetçe hükmü olan helallik baki olduğu gibi, küfür sadır olmadığı müddetçe de müminde imanın hükmü baki olur.<sup>143</sup>

Sâlimî'ye göre tasdik ve ikrar ile gerçekleşen iman, nasıl ki mümin hayatta iken Allah'ın himayesinde ise öldükten sonra da yine O'nun himayesindedir. Ölümüyle birlikte insanın ruhuyla veya cesediyle bir ilişkisi kalmaz. İnsan da imanı da Allah'ın himayesinde olup dilediği zamana kadar O'nun himayesinde kalacaktır.<sup>144</sup>

Bazıları tarafından insanın ahir ömründe hatta ölüm esnasında imanını kaybetme riskinden bahsedilir. İmanın bekasıyla bağlantılı olan bu husus, kaynaklarda hüsn-i hatime tabiri ile ifade edilir. Hüsn-i hatime, kişinin yaşamını güzel bir sonla yani imanla sonlandırması demektir. Sâlimî'ye göre Peygamberler dışında hiç kimse, imanının bekası hususunda bir garantiye sahip değildir. İsmet sıfatının gereği sadece peygamberlerin imanı garanti altındadır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin tamamı bu görüştedir. Sahabe hakkında ise cennetle müjdelenenler ve diğerleri olmak üzere ikili bir taksime gidilmiştir. Hz. Peygamber'in cennetle müjdelediği kişilerle ilgili sözü hakikatini bulacak ve onlar cennete girecektir. Haklarında şehadet bulunmayanlarla ilgili ise hayırla yâd etmenin dışında hiç birisi için cennete gireceklerine dair kati bir söylemde ve şehadette bulunulamaz. Lakin sahabe için diğer müminlere olanlardan daha fazlası ümit edilir. Sahabeden sonrası için ne inananlar adına cennetlik, ne de inkâr edenler için cehennemlik olacaklarına dair herhangi bir fikir yürütülemez.<sup>145</sup>

<sup>142</sup> Arazların aynı anda iki zaman diliminde bulunması ili ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 196, 201-204; çeviri: "İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", 220, 230-233; D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology", çev. Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", s. 283.

<sup>143</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 227.

<sup>144</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 228.

<sup>145</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 228.

Ölüm esnasında imanın güvencesi meselesinin altında Mürcieye tepki yattığı anlaşılmaktadır. Onlara göre kâfire iyilikler fayda vermediği gibi iman eden kimseye günahlar zarar vermez. Dolayısıyla imanının zayi olması gibi bir endişe söz konusu değildir. Ayrıca iman Allah'ın kullarına bir ihsandır. Bir kere mümine verildiği zaman bunda değişme caiz olmaz. Şayet böyle bir şey olursa, Allah kuluna vermiş olduğu ihsanından dönmüş olur ki bu da O'nun için caiz değildir. Fakat Sâlimî, Mürcie'nin gerekçesini isabetli bulmaz. Zira Araf sûresinde<sup>146</sup> de belirtildiği üzere imandan sonra imansızlık Allah'ın ihsanından dönmesi değil, kulun verilen nimetin kıymetini bilemeyip elinden kaçırmasıdır.<sup>147</sup>

Ebû Hanîfe'ye istinaden imanın kaybedildiği zamanın, ölüm sarhoşluğu vakti olduğunu belirten Sâlimî,<sup>148</sup> buna küçük günahların değil, istihlal, bilerek veya bilmeden küfür içeren veya İslâm'ı reddeden davranışlarda bulunmak gibi geçmişte işlenen ve akabinde tevbe edilmeyen günahların neden olduğunu söyler. Sâlimî hakikatlerin aşikâr olduğu ölüm esnasında söz konusu günahlardan dolayı yapılan tevbenin de fayda vermeyeceğini sözlerine ekler.<sup>149</sup>

## 2.2. İnsan Fiilleri

İnsan fiilleri konusu yaratma, hidayet ve dalalet, güç yetirilemezle teklif, saadet ve şekavet, ecel, rızık, istitaat, Allah'ın insanların yararını gözetmesi ve dünyada yaşanan sıkıntı ve olumsuzlukların hikmeti gibi konuları barındıran geniş bir alanı ifade eder. Konunun kelimelerinde yer almasının altında, fiillerin öznesinin kim olduğu ve failin eylemlerinde özgürlüğü tartışması yatmaktadır.

Sâlimî, insan fiillerine yönelik meselelerin bir kısmını iman şartları, büyük bölümünü de dinin emir ve yasakları başlığı altında ele almıştır. Emir ve yasaklar başlığının ana fikrini onları kabule hazır olmanın gerekliliği oluşturmaktadır. Zira ona göre Allah'ın insanları imtihan etmesi ve sınamasının gayesi, sadık ve ihlaslı olanı olmayandan ayırt etmektir. Böyle bir giriş, iyi ve kötüyle karşılaşacak olan insanın, eylemlerinin sonucunda müstahak olduğu ödüle ve cezaya mecbur olmadığı, aksine

<sup>146</sup> Araf 7/99, 182.

<sup>147</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 229. bkz. Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 15a.

<sup>148</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 229-230, Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 444.

<sup>149</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 230; bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 412; IV, 329; X, 159; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 10.

onlardan sorumlu olduğu anlayışını ortaya koyma çabası olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda o, Ehl-i Sünnet'in ve diğer mezheplerin konuyla ilgili görüşleri ve delillerine de yer verir.

### 2.2.1. Fiillerin Yaratılması

Gökler, yerler ve içerisindekilerin yaratıcısı Allah'tır. Bütün İslâm âlimleri bu hususta görüş birliğindedir. Fakat sorumluluk yüklenen ve bunun karşılığında hesap verecek olan insanın fiilleri konusunda İslâm mezhepleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Haddi zatında ayrışma, kötü fiilleri yaratmanın Allah'a nispet edilmesindeki çirkinlik ile yaratmanın Allah'tan başkasına nispet edilmesinin imkânsızlığı arasındadır.

Sâlimî'nin beyanınca Ehl-i Sünnet'e göre iyi ve kötü her türlü fiilin yaratıcısı Allah'tır. Kötü fiilleri yaratmanın Allah'a nispet edilmesi, O'nu kötü yapmaz. Mutezile ve Kaderiyye'ye göre insan fiillerinin yaratıcısı insanın kendisidir. Eylemin fiili failinden başkasına nispet edilmesi düşünülemez. Bu durum insana ait fiiller için de geçerlidir.<sup>150</sup>

Sâlimî'nin meseleyi ele alışından Mutezile ve Kaderiyye'yi insan fiilleri konusunda aynı görüşü benimseyen iki grup olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Zaten mezheplere yönelik açıklamalarında da bu ayrıma işaret vardır. O, mezhebin genel kanaatinin yanında bazı grup mensuplarının farklı görüşler ileri sürdüğünden de bahseder. Bu bağlamda kötü fiillerin Allah'a nispetini ortadan kaldırmak adına iyiliğin yaratıcısının Allah, kötünün yaratıcısının şeytan ya da insan olduğunu öne sürenler olmuştur. Onlara göre Allah, İblis'i ya da insanı, onlar da şerri yaratmıştır.<sup>151</sup>

<sup>150</sup> Sahib b. Abbad, Ebü'l-Kâsım İsmâil (ö. 385), *Şerhu Kasîdeti's-Sahib b. Abbad fi Usûli'd-Din*, Şarih: Kâdî Cafer b. Ahmed el-Mutezilî (ö 573) nşr. el-Mektebetü'l-Ehliyye, Bağdad 1965, kaside metni: 25, şerh: 60; *Kitabü'l-İbane*, 17; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 771-772, 778; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 26a; Şerif Murtaza, *Resail*, 189; Yazıcıoğlu, Mustafa Said, "Mâtürîdî Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, ss. 155-169, 157.

<sup>151</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 271; bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 367; Sahib b. Abbad, *Kitabü'l-İbane*, 20; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, 36-38; *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, 332; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 16b-17a, 35b.

Sâlimî'nin beyanınca Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki tartışmanın odak noktasında Sâffât sûresindeki “وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ” / *Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.*<sup>152</sup> ayeti yer almaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre insanı da amelini de yaratan Allah'tır. Ayette yaratma fiilinin mefulü olan insanlar anlamındaki “küm” zamiri üzerine “*ve ma ta 'melûne*” terkipten anlaşılan “amel” mastarının atfedilmesiyle bu anlam, “sizi ve amellerinizi Allah yarattı” şeklinde geniş manada karşılık bulur. Arap dilinde zamirler ya da atıfların fiillerin mefhumu olan mastarlara yönlendirilmesi bilinen bir durumdur.<sup>153</sup> Fakat Mutezile'ye göre yaratma fiilinin mefulü, ayette geçen “*ve ma ta 'melûne*” terkipten anlaşılan amel değil, bir önceki ayette geçen yonttuğunuz putlar terkipten delaletiyle anlaşılan ismi meful yani ma'mullerinizi; taptığınız putlardır. Bu durumda Mutezile'ye göre insanın amelleri hariç tutularak ayetin anlam alanı Allah adına daraltılmış ve insan, fiillerinin yaratıcısı konumuna itilmiştir.<sup>154</sup>

Sâlimî, Kur'an'daki “*ta 'melûne*” kelimesinin geçtiği yerlerin tamamında amel anlamının kastedildiğini vurgulayarak Mutezile'nin yorumunu reddeder. Ayrıca insanın amellerini yaratması kabul edildiğinde, amellerinin haricindeki oluş ve olguları da yaratmaya güç yetirebilmesi gerekir ki bu durumda kul yaratmada Allah'a ortak olmuş olur. Kulun yaratma eylemine ortak olması kabul edilemez.<sup>155</sup>

Kötülüğün Allah'a nispetini reddetmek adına aşırı yorumlara da gidildiği görülür. Mesela şerri ve kötülüğü yaratmayı Allah'a yakıştıramayan bazıları, İblis'i de Allah'ın yaratmadığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre İblis'i yarattığında dolaylı olarak Allah da şerrin ve kötülüğün dileyicisi ve yaratıcısı konumunda olacaktır. Sâlimî bu görüşü benimseyenlerin Kaderiyye'nin Şeytaniyye kolu olduğunu söyler. O, “*Bu ümmetin Mecusileri Kaderiyye'dir*” rivayetinde temas edilen Kaderiyye'nin Şeytaniyye grubu olduğuna dikkat çeker. Çünkü bu düşünce Mecusiler'de olduğu gibi Allah'tan başka bir yaratıcının varlığını kabul etme anlamına gelir ki bu da küfürdür. Kelam kitaplarında Mutezile ve Kaderiyye'nin bütününe mal edilen Mecusi yakıştıramasının, Sâlimî tarafından sadece Kaderiyye'nin bir koluna nispet edilmesi, mezhepleri genellemenin yanlışlığını ortaya koymak adına iyi bir örnek olabilir. Bu durum,

<sup>152</sup> Sâffât 37/96.

<sup>153</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 288; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 76.

<sup>154</sup> Sahib b. Abbâd, *Kitabü'l-İbane*, 19; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VIII, 252; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 26a.

<sup>155</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 288; Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 76.

çoğunlukla görüşleri mezheplerin geneline mal ederek aktaran Sâlimî adına dikkat çekicidir.<sup>156</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre iyiyi de kötüyü de yaratan Allah'tır. Nasların Allah'ın fiillerini yansıtan ifadeleri içerisinde ikisi arasında herhangi bir ayırım söz konusu değildir. Nitekim “Allah sizi ve işlediklerinizi yarattı”,<sup>157</sup> “Siz dileyemezsiniz ancak Allah diler”,<sup>158</sup> “Her şey Allah tarafından”,<sup>159</sup> “Küçük büyük ne varsa yazılıdır”<sup>160</sup> ayetlerinde Allah'ın fiilleri arasında iyi ve kötü diye bir ayırma gidilmemiştir.<sup>161</sup> Ayrıca “İsrailoğullarını bir bilgi üzerine âlemlere üstün kıldık”<sup>162</sup> ve “Dalalet ehlinden olduğunu bilmesine rağmen Allah onu dalalette olarak yarattı”<sup>163</sup> ayetlerinde Allah'ın kötü ve kötüye muhtemel olan şeyleri yarattığını ifade etmektedir. Hz. Peygamber'den gelen bir rivayette Allah'ın hidayeti dileyene hidayeti, dalaleti dileyene de dalaleti yarattığı bildirilmektedir. Sâlimî'ye göre Ehl-i Sünnet'in öne sürdüğü bu delillerin amacı, kullarının kötülük işleyeceğini bilmesine rağmen, Allah'ın onları yarattığını ortaya koymaktır. Şayet Allah kötülüğü ve şerri takdir etmese ve yaratmasaydı hikmeti gereği onun işleyicisi olan insanı da yaratmazdı. Dolayısıyla kötülüğü işleyecek olanı yaratması kötülüğü de yaratmasının imkânı anlamına gelmektedir.<sup>164</sup>

Sâlimî, Allah'ın ilmi, iradesi ve emretmesinin insan fiilleriyle ilişkisi üzerinden soru cevap biçiminde bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu doğrultuda Allah'ın, gerçekleştirileceğini bilmesine rağmen, onu dilemesinin caizliği sorusu akla gelmektedir. Başka bir ifade ile kötülüğü engellemek adına, Allah'ın iradesi bilgisinin aksi yönde gerçekleşir mi? Bu soruya verilecek cevap, aynı zamanda Mutezile'nin Allah'ın kötüyü yaratmasının ona rızası anlamına geleceği itirazına cevap mahiyetindedir.<sup>165</sup>

<sup>156</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 271.

<sup>157</sup> Saffat 37/96

<sup>158</sup> İnsan 76/30

<sup>159</sup> Nisa 4/78

<sup>160</sup> Kamer 54/53

<sup>161</sup> Sahib b. Abbâd'a göre “Siz dileyemezsiniz ancak Allah diler” ayeti şer değil sadece iyilikler hakkında varit olmuştur. Sahib b. Abbâd, *Kitabü'l-İbane*, 17.

<sup>162</sup> Duhan 44/32

<sup>163</sup> Casiye 45/23

<sup>164</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 272; bkz. Sahib b. Abbâd, *Kitabü'l-İbane*, 20; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 290.

<sup>165</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 299; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 771, 778. Kâdî Abdülcebbar'ın insan fiillerinin yaratıcısının Allah olması durumunda insanın övgü ve yergiyi hak

Sâlimî sorunun cevabının yaratıcının ilmi ile iradesi arasındaki ilişkiyle ilgili olduğunu belirtir. Allah'ın iradesi ilmine aykırı olmaz. Zira O'nun ilmine aykırı iradede bulunması sefehtir. Ebû Cehl'in kâfirliği üzerinden örnek veren Sâlimî'ye göre Allah, Ebû Cehl'in kâfir olacağını bilir ve iradesi de öyle gerçekleşir. Böylece Allah'ın ilmi ile iradesi birbirine uyumlu olmuş olur. Yaratıcılığın şanına yakışan da budur. Esas problem kötülüğü engellemek adına Allah'ın bilgisine aykırı bir şekilde iradede bulunmasındadır. Bu doğrultuda misale göre Allah'ın Ebû Cehl'in küfrünü bilmesine rağmen onu dilemeyeceği düşünülürse, iki açıdan muhızurlu olur. Birincisi, Ebû Cehl'in şahsında bu dilediği gerçekleşmemiş olur. Bu da yaratıcı için acizlik ve hakaret anlamı taşır. İkincisi de küfrünü bilmesine rağmen küfrü dilemeyip yerine imanı dilemiş olsaydı, olmayacağını bildiği bir şeyi dilemesi anlamına gelir ki bu da Allah'ın hem ilminin hem de iradesinin batıl olduğu sonucunu doğurur. Öyle ise Allah iyiyi bilip dilediği gibi, kötüyü de bilir ve diler. Fakat şunun da belirtilmesinde yarar vardır. Allah'ın iyiliği de kötülüğü de dilemesi bireyin tercihi doğrultusundadır. Allah bireyin seçmesini dilemiştir, seçmenin nesnesini değil. İradenin nesnesi bireyin tercihidir. Allah'ın ilmi nasıl ki kâfiri küfür işlemeye mecbur etmiyorsa, iradesi ve meşietini de kâfiri küfür işlemeye mecbur etmez. Bu durumda Allah, kötüyü kötü olarak bilir ve öylece diler. Bilmesi ve dilemesi de kulu kötülüğü dilemeye mecbur etmez.<sup>166</sup>

Allah'ın küfrü dilemesinin hikmetine değinen Sâlimî'nin, onu kullarına hüccet olmasına ve mutlak kudret sahibi niteliğine dayandırdığı görülür. Ona göre Allah bütün kullarını inanç sahibi, itaatkâr ve günahsız olarak yaratma kudretine sahiptir. Ancak durumlarını bilmesine rağmen onları farklı hallerde yaratması kulların iradeleri ve tercihleri doğrultusundadır. Bunun neticesinde Allah davranışlarına göre iyilik yapanlara af ve mağfiretini, kötülük yapanlara da kötülüklerinin karşılığı olarak azap ve cezayı izhar edecektir. Allah'ın dilemesi doğrultusunda gerçekleşen iyi ve kötü halleri de kendilerine hüccet olacaktır. Kaldı ki bütün mahlûkat, Allah'ın kullarıdır. Efendi, kulları hakkında dilediği zaman dilediği tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir.<sup>167</sup>

---

etmeyeceği gibi çeşitli itirazlar hakkında geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 771-772.

<sup>166</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 131-132, 273, 278; Ayrıca bkz. Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, vr. 289a-289b; Kirmânî, *el-Firakü'l-Müfterika*, 55.

<sup>167</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 278.

Allah'ın âlemdeki kötülükleri bilmesi ve engelleme kudreti olmasına rağmen engellemeyişinin hikmetlerinde bazı Mutezilîler ile Sâlimî'nin görüşlerinin paralellik arz ettiği görülür. Onlar da bunun Allah'ın acziyetinden kaynaklanmadığını dile getirirler ve kulluk, imtihan ve sınamanın doğal yapısı ve bireylerin durumlarını kendilerine ispat etmenin gereği olduğunu belirtirler.<sup>168</sup>

Allah'ın kötülüğü yaratıp, sonra da işleyenleri cezalandırmasının zulüm sayılıp sayılmaması, meselenin diğer bir problemidir. Sâlimî öncelikle bunu Allah'ın kötülüğü yaratmasının insanları onu işlemeye mecbur etmemesiyle açıklar. Zira insanlar kötünün yanında iyiyi de yerine getirme tercihlerine sahiptirler. Kaldı ki Allah kötülüğü yaratmış tercih edilmemesi için de onu, kullarından gizli tutmuştur. Oysa iyiliği açıkça belirtmiş, böylece yerine getirilmesi için hüccet de ortaya koymuştur. Dolayısıyla Allah tarafından iyiyi işlemek adına pozitif bir tutum sergilenmiştir. Hal böyle iken iyilikler, açıklanması ve emredilmesine rağmen insanlar tarafından terk edilirken, kötülükler, gizlenmesine rağmen insanlar tarafından işlenmiştir. Dolayısıyla zulüm Allah tarafından değil, insanın kendi arayışından kaynaklanmaktadır. Zira kul fiili işleyinceye kadar Allah'ın takdirinin iyi ya da kötü olarak neticeleneceğini bilemez. Fiili işlediği zaman Allah'ın takdirinin hangi yönde olduğu ortaya çıkar. Bu nedenle şerri işleyen insanın şerle münasebeti işledikten sonra gerçekleştiğinden hüccete dayanmamış olur ve cezayı hak eder.<sup>169</sup> Bu cevap aynı zamanda Mutezile'nin insan fiillerini Allah'ın yaratması durumunda bireylerin karşılaşacakları övgü ve yergi, ödül ve cezayı hak etmedikleri yönündeki itirazının da cevabı mahiyetindedir.<sup>170</sup>

İnsan fiillerine bakışı değerlendirildiğinde Sâlimî'nin, insanı Mutezile ve Kaderiyye'nin benimsediği şekliyle fiilin yaratıcısı konumunda görmediği gibi Cebriyye'nin iddia ettiği rüzgâr karşısındaki yaprak şeklinde pasifize de görmez. O, insanların eylemlerini özgür bir şekilde tercih ettiğini ve Allah'ın da kulların tercihleri doğrultusunda yarattığı anlayışını benimsemiştir. Ona göre insanlar tercihte bulunurlar ve Allah'ın onlara fiil anında verdiği istitâat ve kudretle eylemlerini yerine getirirler.

İnsan fiillerinin yaratılması problemi insanda bulunan gücün mahiyetiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü fiilin yaratılması güce dayanmaktadır. Bu yüzden kelamcılar

<sup>168</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 300.

<sup>169</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 273-274.

<sup>170</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 771

fiillerin yaratılması hususuna temel teşkil etmek üzere insanda bulunan kudreti yani istitâatı ayrıca ele almışlardır.

### 2.2.2. İstîtâat ve Tefviz

İnsan fiilleri probleminin içerisinde yer alan tartışmalardan biri de kuşkusuz fiillerin meydana gelmesinin kaynağı olan kudret, yani istitâattır. İnsanlar, eylemlerini güçleri ile yerine getirirler. Fiil sahibi kabul edilen bir insanın, onu gerçekleştirecek gücü kendisinde bulundurmasından daha makul bir şey olamaz. Dolayısıyla mezhepler arasında insanda eylemlerini yerine getirecek kudretin varlığı hususunda görüş birliği mevcuttur. Ne var ki mezhepleri birbirinden ayıran nokta, istitâatın varlığı değil, var oluş zamanıdır. Bu bağlamda güç fiilden önce mi yoksa fiille beraber mi insanda bulunduğu tartışması yapılmaktadır. Meselenin yaratmayla ilgisi de burasıdır. İstîtâat fiilden önce bulunuyor ve fiil de bu istitâatle meydana geliyorsa, insanın fiilini yaratmasının imkânına sahip olduğu anlaşılır. Yok, eğer güç potansiyel olarak bulunmuyor da fiille beraber insana veriliyorsa, o zaman bireyin fiillerin meydana gelmesinde bir etkisinin bulunmadığı ortaya çıkmış olur.

Özellikle de güç yetirebilmek ile eylem arasındaki mütekabil ilişkinin birden fazla açısı olması itibariyle istitâat kavramı, farklı açılarla taksim edilmiştir. Hanefî Mâtürîdî gelenekte Ebû Hanîfe, fiille beraber bulunan şekilde tek türüne işaret etmişken<sup>171</sup> Mâtürîdî'nin 1-) sebeplerin müsait, vasıtaların elverişli olması ve 2-) fiilin ancak kendisiyle meydana geldiği güç şeklinde ikili bir tasnife yer verdiği bilinmektedir.<sup>172</sup> Lakin Ebû Hanîfe'nin tek türe işaret etmesinin altında diğer kısmı göz ardı etmek değil, mezhepler arasında ihtilafa konu olan yöne dikkat çekmesi yattığı söylenebilir.

Sâlimî ise kudreti mal, fiil ve hallerin istitâatı şeklinde üçlü bir taksimle ele almıştır. Birincisi, yol azığı ve binek gibi “emvalin istitâatı”. İkincisi, sağlam duyular ve elverişli organlar gibi “fiillerin/azaların istitâatı”. Üçüncüsü ise bir işi yapabilme imkânı veren güç, kudret anlamında “hallerin istitâatı”.<sup>173</sup>

Sâlimî, Mâtürîdî'de olduğu gibi mal ve fiillerin istitâatının fiilden önce, hallerin istitâatının ise fiille beraber olacağını belirtir. Bu durumda onun Mâtürîdî'nin

<sup>171</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 89.

<sup>172</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 256-257;

<sup>173</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 283.



taksiminden içerik olarak değil, sadece kurgu olarak farklılaştığını söyleyebiliriz. Ayrıca bu ayırım, Mâtürîdî'nin “selâmetü'l-esbâb” ve “sıhhatü'l-âlât” ifadesiyle kastedilene açıklama çabası şeklinde yorumlamaya da müsaittir. Bu durumda “sebeplerin selametiyle” kastedilen şeylerin fiilin meydana gelmesinin harici unsurları diyebileceğimiz beden dışı araçların uygunluğu, “vasıtaların sağlıklı olmasıyla” da dâhili unsurlar diyebileceğimiz duyuların uygunluğu anlaşılmaktadır.<sup>174</sup> Bunun yanısıra fiilden önceki istitâatı, Mâtürîdî'nin zımnen, Sâlimî'nin açıkça ikiye taksim etmesinde “*Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*”<sup>175</sup> ayetindeki hacca güç yetirmenin azık, binek ve sağlam duyular şeklinde ikili biçimde tefsir edilmesinin etkili olduğu aşikârdır.<sup>176</sup>

İstitâatın tasnifinde olduğu gibi kısımların isimlendirilmesinde de Sâlimî ile Mâtürîdî'nin farklı yaklaşımlar ortaya koyduğu görülür. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd* ve *Te'vilât*'ında fiilden önce bulunan sebeplerin müsait ve vasıtaların sağlıklı olmasını ifade eden istitâatı, “ahval ve esbap istitâatı” olarak isimlendirmektedir. Genelde bu istitâatı ifade ederken “ahval ve esbap” kelimelerini herhangi birine tahsis etmeden birlikte kullanır.<sup>177</sup> Fakat Hûd sûresi yirminci ayetinde<sup>178</sup> âzâların yeterliliğini “ahval istitâatı” olarak belirtmesi, beden dışı harici unsurları “esbap”, azalara yönelik unsurları da “ahval istitâatı” şeklinde yorumlamamıza neden olur. O, fiille beraber olan istitâatı da “ef'âl istitâatı” olarak isimlendirir. Fakat Sâlimî, Mâtürîdî'nin ahval istitâatı olarak isimlendirdiğini emval, esbabı ef'âl, ef'âli de ahval istitâatı olarak isimlendirmiştir. Bir anlamda Mâtürîdî'nin ahval dediğine emval, esbap dediğine ef'âl, ef'âl dediğine de ahval adını vermiştir. Sonraki kaynaklarda Mâtürîdî'nin taksiminin yanında özellikle de Sâlimî'nin yorumu ve taksiminin de dikkate alındığı görülmektedir. Nitekim Ebû'l-Usr Pezdevî *Usul*'ünde de “ahval kudreti” tabirini kullanmış, Pezdevî'nin *Usûl*'ünü şerh eden Abdülaziz Buhârî (ö. 730) de buradaki ahval kudreti ile kastedilenin âzâlar değil de âzâlardan elde edilen idrakler olduğunu vurgulayarak bir nevi Sâlimî'nin yorumuna paralel bir açıklamada bulunmuştur.<sup>179</sup> Hanefî fakihî ve kadısı Kuhistanî (ö. 962) Hanefî mezhebinde “mütûn-i erbaa” diye anılan dört muteber kitaptan biri olan Tâcüşşerîa'nın

<sup>174</sup> Sâlimî, *et-Tevhîd*, 283-284; bkz. Kılavuz, “Sâlimî'nin *et-Tevhîd*'ine Dair Notlar”, 248-249.

<sup>175</sup> Ali İmran 3/97.

<sup>176</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 257-258; *Te'vilât*, II, 291, 437; III, 380; X, 155; Sâlimî, *et-Tevhîd*, 283.

<sup>177</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 257-258; *Te'vilât*, II, 291, 437; III, 380; X, 155.

<sup>178</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 114.

<sup>179</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, IV, 278-279.

*Vikâyetü'r-Rivâye*'sine Sadrüşşerîa'nın yazdığı *en-Nuqâye* adlı muhtasarın şerhi olan *Camîu'r-Rumuz* adlı eserinde Sâlimî'nin adını ve eserini vererek aynı taksimi olduğu gibi aktarmıştır.<sup>180</sup> Yine *Mecmau'l-Enhür fi Şerhi Mülteka'l-Abhur* eserinin<sup>181</sup> müellifi Damat Efendi lakabıyla maruf Şeyhîzâde (ö. 1078) de Kuhistanî'nin Sâlimî'ye ait ifadesini Sâlimî'ye nispet etmeden olduğu gibi nakletmektedir.<sup>182</sup> Bunlar da Sâlimî'nin yorumu ve taksiminin Hanefî fakihler içerisinde muteber görüldüğü fikrini güçlendirmektedir.

İnsanın, ihtiyari fiillerini fiil esnasında Allah'ın verdiği bir güç ile yerine getirdiğini söyleyen Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimseyen Sâlimî'nin, istitâat konusunda bütünüyle insanın özgürlüğünü öne çıkaran Mutezile ile özgürlüğü tamamen yoksayan Cebriyeti reddettiği görülür.

Sâlimî'nin ifadesince Mutezile ve Kaderiyye'nin yanında Cehmiyye, Ravâfız ve Kerramiyye'ye göre birey, ihtiyaç duyduğu gücü fiili işlemeden önce bünyesinde potansiyel olarak bulundurur. İyi ya da kötü, ihtiyari fiillerini, Allah'ın takdiri ve yaratması olmadan bu güçle bireyin kendisi yaratır. Bunun karşılığında eylemlerinin ödül ya da ceza olarak sorumluluğunu çeker. Aksi yönde bir anlayışla Cebriyye'ye göre ise insanın kendine özgü ne bir fiili ne de onu yapacak gücü vardır. O, iyi ya da kötü her türlü eylemlerinde mecburdur. İnsanın eylemleri rüzgâra karşı hareket eden ağaç yapraklarının hali gibi zorunludur. Bu nedenle bireyler sorumluluklarında mazur sayılır. Bunun yanında bazı Cebriyye mensupları tarafından aidiyetin kimde olduğu bilinmeden eylemin kul ile Allah arasında cereyan ettiğini söyleyenler de vardır.<sup>183</sup>

<sup>180</sup> Kuhistanî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî (ö. 962), *Camîu'r-Rumûz Şerhu Muhtasari'l-Vikaye el-Müsemma bi'n-Nukaye*, Mazharu'l-Acaib Mat., Kalküta 1858, 355.

<sup>181</sup> Mültekâ'nın en yaygın şerhlerinden olan *Mecma'u'l-Enhur* Osmanlı döneminin temel fıkıh metinleri arasında önemli bir yere sahiptir. Mecelle'nin hazırlanmasında sıkça başvurulan kaynaklardan olup Mecelle'deki 270 maddenin tamamen ve yaklaşık seksen maddenin kısmen *Mültekâ* ve *Mecma'u'l-Enhur*'dan alındığı belirtilmektedir. Özcan, Tahsin, "Şeyhîzâde", *DİA*, XXXIX,86, İstanbul 2010.

<sup>182</sup> Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mültekal-Abhur*, I, 554.

<sup>183</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 304-306; Sahib b. Abbad, *Şerhu Kasîdeti's-Sahib b. Abbad fi Usûli'd-Din*, kaside metni: 25, şerh: 60; *Kitabü'l-İbane*, 17; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 396; *el-Muğnî*, VIII, 25-26, 92 vd.; *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, 30; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 14a, 28a; Hayyat, *el-İntisar*, 79-81, Sâlimî, *et-Temhîd*, 283; Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 291, 436 vd.; Neseî, *Bahru'l-Kelam*, 76; İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed (ö. 526), *Tabakâtü'l-Hanabile*, Daru'l-Marife, Beyrut trs., I, 145, 184; Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi", 157.

Mutezile, potansiyel kudret iddiasını ilk olarak Bakara sûresindeki Allah'ın insana ancak gücünün yettiği kadar yükü yükleyeceğini ifade eden ayet<sup>184</sup> ile delillendirme yoluna gider. Ayet, insan için eylem yapmaya ait bir güç verildiğini açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla bu, insana kullanılmak üzere verilmiş bir kudrettir. İkinci olarak insanlardan gücü yetenlerin Kâbe'yi haccetmeleri istenmiş ve haccetmek güç yetirilmeye bağlanmıştır.<sup>185</sup> Bu, hacca gitmeden önce kudretin varlığını ortaya koymaktadır. Üçüncü olarak, Allah güç yetirenlerin haccetmesi, namaz kılması ve sair ibadetleri yerine getirmesi hususunda insanları muhatap almış ve onlara emirler vermiştir. Hitap esnasında yani ibadatlere başlamadan önce insanların söz konusu eylemleri yerine getirecek kudret ve istitâatları bulundurmaları gerekir. Öyle olmazsa yapamayacakları emirler ile emrolunmuş olmaları icab eder ki bu da caiz değildir. Dördüncüsü Ehl-i Sünnet'in beyan ettiği gibi kudret eylem esnasında an be an Allah tarafından verilmiş olursa; küfür, zina ve livata gibi kötü eylemlerde kul cebir altında kalmış, Allah eyleme olanak hazırladığı gibi eylemin çirkinliğine de ortak olmuş olur. Kul eyleminde mecbur olur; zira Ehl-i Sünnet'in iddiası dikkate alındığında, eylem esnasında Allah tarafından verilen kudret, eylemin karşı konulamaz şekilde gerçekleşmesini zorunlu hale getirir. Bu durumda kudret, söz konusu eyleme yönlendirildiği için kulun artık eylemi başka bir fiil ile değiştirme imkânı da kalmaz. Beşinci olarak Allah'a çirkin fiilleri nispet etmenin yolu açılmış olur.<sup>186</sup>

Sâlimî, Mutezile'nin iddialarını tek tek cevaplandırma yoluna gider. Birinci delilde “*Allah insanlara güç yetiremeyeceği şeyle yüklemez*”<sup>187</sup> ayeti, eşlerin nafakalarını beyan hakkında nazil olan “*Nafakayı eli geniş olan geniş, dar olan da Allah'ın ona verdiğiinden harcasın, Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar*”<sup>188</sup> ayeti ile tefsir olunmuştur. Bakara sûresinde mücmel olarak zikredilen ayet, Talak sûresinde eşlerin nafakalarını güç yetirebilmesiyle açıklanmıştır. Konu, fiil esnasında verilen ahval kudreti ile ilgili değil, emvalin istitâatı kapsamında değerlendirilebilecek olan meta, mal

<sup>184</sup> Bakara 2/286.

<sup>185</sup> Ali İmran 3/96.

<sup>186</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 284; bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 396; *el-Muğni*, VIII, 181-182, 184, 187, 205; Nisâbü'rî, Nizamüddin (ö. 730?) *Garâibü'l-Kur'ân ve Ragaibü'l-Furkan*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416, II, 216; III, 475.

<sup>187</sup> Bakara 2/286.

<sup>188</sup> Talak 65/70.

ve mülk ile ilgilidir. Bu nedenle ayetten “ahval istitâatı anlamında bir kudret verilir” manası çıkmaz.<sup>189</sup>

İkinci delilde öne sürülen hacca güç yetirme meselesi, bütünüyle imkânların ve azaların uygunluğu ile ilgilidir. Nitekim Hz. Peygamber’den gelen bir haberde ayette geçen istitâat ile kastın yol azığı ve ulaşım olduğu belirtilmiştir.<sup>190</sup>

Üçüncü delilde ibadetlerin teklif ve eda olmak üzere iki yönü vardır. Allah’ın kullarını ibadete muhatap kılması, onlara ibadete mükellef kılması ile ilgilidir ki bu tamamen eylemden önce aranan, azaların selameti konusudur. Zaten Sâlimî de mükellef olma hususunda azaların selameti anlamında istitâatın, ibadetten önce bulunması gerektiğini belirtmektedir. Bu durumda ayette geçen kudret, ahval istitâatı anlamına gelmediği için Mutezile’nin iddia ettiği gibi insanlar yapamayacakları bir şeyle emrolunmuş sayılmazlar.

Ayrıca ibadetin edası yani ibadete başlama esnasında verilecek olan ahval kudreti, eyleme başlama sırasında meydana gelir; daha önce bulunmaz. Zira kudretin varlığına, kudreti takip eden eylem ve hareketten başka bir delil yoktur. Başka bir ifadeyle eylem ve hareket, varlığı kendine dayanan gücün nişanesidir. Ondan başka da bir delil olamaz. Bu durumda eylemden önce kudretin varlığını ispat edecek başka hangi delil olabilir ki biz onunla kudretin potansiyel varlığını kabul edelim. Buna cevap mahiyetinde birileri, söz konusu eylem, kendinden önce var olan kudretin varlığına delil olduğu gibi sonra meydana gelecek eylemin de delili olabilir diyemez. Zira eylem ve hareket, varlığının kaynağı olan kudretin delili olabilir ama daha sonra gerçekleşmesi beklenen ama henüz gerçekleşmemiş eylemin kudretinin delili olmaz. Aralarında zaman farkı bulunan iki eylemin bir kudrete dayanması düşünülemez. Çünkü arazlar iki anda varlıklarını devam ettiremezler. Eylemi gerçekleştiren ahval gücü de arazdır. Dolayısıyla eylemi gerçekleştirme zamanında ona bağlı bulunan kudretin eylemden önce bulunması caiz olmadığı gibi eylemden sonra da bekası caiz değildir. Bu nedenle ahval kudretinin fiille beraber varlığının düşünülmesi zorunludur.<sup>191</sup>

Dördüncü delile cevap olarak, kudretin an be an verilmesi, kulu eylemlerinde mecbur etmez. Öncelikle insan ölünceye kadar hayatını devam ettirmek için kudrete ihtiyaç duyar. Bu kudret, Mutezile’nin benimsediği üzere başta toptan verilme şeklinde

<sup>189</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 289.

<sup>190</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 285. Bkz. İbn Mâce, *es-Sünen*, Menasik, 6; Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 291.

<sup>191</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 285.

değildir. Allah bireyde bu kudreti suyun akması ve rüzgârın esmesi gibi arada kesinti olmadan peş peşe yaratır. Ne var ki Allah, bazı zamanlarda kudretini yaratıcıya şükretmesi için ayırmasını emretmiş, sınama amacıyla da bu kudreti kötülöklere harcamasını yasaklamıştır. Bireyden emirlere ve yasaklara uyması beklense de nihayetinde bunun tercihi kula bırakılmıştır. Bu nedenle yaratıcının insanın kötü eylemlerine olanak sağladığı ve ona ortak olduğu sonucuna varılamaz. Allah, doğrunun yapılmasını emreder, kul iradesi ve tercihi doğrultusunda hareket eder. Mutezile'nin iddia ettiği gibi kul iradesi doğrultusunda eylemini gerçekleştirirken, kötü fiile ortak olmama adına, Allah'ın insanın eylemine müdahalesi düşünülemez. Bu kula verilen iradesi ve fiillerindeki özgürlüğüne aykırıdır. Bireyin eylemlerinde mecbur bırakılması hususuna gelince, Mutezile'nin iddia ettiği kudretin baştan topluca verilip onu tercihi doğrultusunda kullanması ile ihtiyaç anında peş peşe verip onu tercihi doğrultusunda kullanması arasında bir fark yoktur. Her ikisinde de Allah tarafından verilen kudret doğrultusunda eylem gerçekleşmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre gücün kullanımı yetkisi kula nispet edilirken, Mutezile'ye göre fiilin yaratılması kula nispet edilmektedir. Ehl-i Sünnet'te yetki aktarımı söz konusu iken Mutezile'de yaratma fiilinin kula nispet edilmesi sebebiyle yaratıcılık sıfatının aktarımı söz konusudur. Bu da caiz değildir.<sup>192</sup>

Beşinci iddialarına cevap olarak, kudret fiille beraber olduğunda, kudretin hemen fiile yakın olması sebebiyle işlenen kötü fiiller, Allah'a da nispet edilmiş olmaz. Çünkü kötü fiili işleyeceğini bilmesine rağmen kulu yaratması ve engellemeye güç yetirebilmesine rağmen engellemediğinde, kötü fiilin kötülüğü nasıl ki kula aitse, aynı şekilde söz konusu fiilleri yerine getirecek kudreti kulun isteği doğrultusunda yaratması durumunda da kötülük Allah'a ait değildir. Allah'ın isyan etmeye imkân veren bir araç yaratması caizdir. Burada kötülük ve kusur, bunu işlemekten kaçınması emrine uymayarak bu aleti tercih eden asiye aittir. Aynı şekilde Allah'ın asinin isyan etmeye kullanabileceği bir kudret yaratması da caizdir. Kusur, bu gücü kullanan asiye aittir.<sup>193</sup>

Sâlimî, bazı âlimlerin üçlü istitâat taksimine benzer şekilde kudreti, teklifî ve tevfiķî olmak üzere ikiye ayırdığını belirtir. Teklifî kudret, sağlam duyulara tekabül eder ve fiilden önce bulunur. Tefvikî kudret ise eda etme/yapabilme kudreti olup fiilin icra edilmesi sırasında fiille beraber meydana gelir.<sup>194</sup>

<sup>192</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 286-287.

<sup>193</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 287-288.

<sup>194</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 288.

Mutezile, kudreti ve yaratmayı tamamen kula nispet ederken Cebriyye de kulun fiili ve onu yapabilecek kudreti olmadığını söyler. Cebriyye, bunu beş şeyle delillendirir. Birincisi, Nisa sûresinde geçen kadınlar arasında adalete güç yetiremezsiniz<sup>195</sup> ayetidir. İkincisi de Ali İmran sûresindeki fiil anlamında yorumladıkları emir kelimesinin geçtiği “*Bu işte senin yapacağın bir emir/fiil yoktur*”<sup>196</sup> ayetidir. Cebriyye’ye göre birinci ayette insanın kudretinin, ikinci ayette de eyleminin olmayışından bahsedilmektedir. İki ayet bütüncül ele alındığında insanın kendine has kudreti ve eylemi olmadığı sonucu çıkar.

Üçüncü delil, fiilin araz olması konusundadır. Arazlar iki zaman diliminde varlığını devam ettiremezler. Bir yerde bulunduğu zaman, bulunmasının akabinde bir lahza kaybolurlar. Dolayısıyla insan iyi ya da kötü bir eylemde bulunduğu vakit, anında güç belirir ve bu gücü başka bir alana ya da eyleme aktarmak mümkün olmaz. Aynı zamanda söz konusu güç ve kudret başka bir eylemi gerçekleştirmek için bekletilmez. Bu nedenle insan için yönetebildiği bir kudret söz konusu değildir.

Dördüncü delil, insanı özgür yapan en önemli durumu davranışlarını kendisinin tercih etmesidir. Tercih, kalp ve düşünce eylemidir. İnsan kabul ya da ret yönünde düşüncesini yönetemez. Çünkü düşünce, insan faktörünün dışında Allah tarafından verilir. Bu da insanı cebir altına sokar. Bu mecburiyet, düşünce ve tercih etmede gerçekleşince esasında bütün eylemleri etkisi altına almış olur. Bu yüzden insanın kendisinin yönettiği bir düşünce yoktur ki buradan hareketle kendisine ait bir gücü ve eylemi olabilsin.<sup>197</sup>

Sâlimî, Cebriyye’nin öne sürdüğü delilleri cevaplandırırken önce nasları ele alır. Ona göre Cebriyye’nin kadınlar arasında adalete güç yetirilememe meselesi insan ile kudret arasındaki ilişki değil, insan ve nafaka<sup>198</sup> ilişkisidir. Ayette, bazen infakta bulunup bazen bulunamama şeklinde, insan eşleri arasında nafaka vermede adaleti tesis edemez

<sup>195</sup> Nisa 4/129.

<sup>196</sup> Âlim İmran 3/128

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَأِنَّهُمْ ظَالِمُونَ

“*Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allah, ya tövbelerini kabul edip onları affeder, ya da zalim olduklarından dolayı onlara azap eder.*”

<sup>197</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 288-289; Neseî, *Bahru’l-Kelam*, 97-98; Cüşemî, *Uyûnü’l-Mesâil*, vr. 14a.

<sup>198</sup> Tefsirlerde insanın eşleri arasında sevgi, şehvet ya da cima tesis etme hususunda adaleti sağlamayacağı yorumu yapılmıştır. Sâlimî onlardan farklı olarak nafaka yorumu yapmıştır. Esasında Mâtürîdî’nin yorumu da bu yöndedir. Sâlimî’nin nafaka tevili Mâtürîdî’nin yorumuyla benzerlik arz etmesi dikkati çekmektedir

denmektedir. Bu maddi olanakla ilgili hayatın doğal akışından kaynaklanır. Söz konusu yokluk, kudret ve istitâat ile ilgili değil, kudretin nesnesi olan infak edilecek meta ile ilgilidir. Başka bir ifadeyle ayet, insanın eylemi gerçekleştirecek gücü olmadığı anlamına değil, eşit ve düzenli biçimde infakta bulunamayacağı anlamına gelmektedir.

İkinci ayette geçen “emir” kelimesi, Cebriyye’nin iddia ettiği gibi fiil/eylem anlamına gelmez. Buradaki fiil ile kasıt, hüküm ve cezadır. Nitekim ayetin devamında Allah’ın tevbeleri kabul ve ret neticesinde affedeceği ya da azap edeceğinden söz edilmektedir. Yaratıcıya ait nitelikler olan affetme ya da azap etme hükmünün insandan olumsuzlanması söz konusudur. Nihayetinde insan hiçbir kimse hakkında af ya da azap hükmü veremez. Bu nedenle ayetin insanın eylemsizliğini ifade ettiğini söylemek kabul edilir bir şey değildir.<sup>199</sup>

Cebriyye’nin fiilin araz olması ile alakalı üçüncü deliline gelince Sâlimî, fiilin araz olup iki zaman diliminde bulunmaması ve arazın her an yenilediği görüşüne katıldığını belirtir. Fakat fiil gibi tercih de insanın istekleri doğrultusunda olmak üzere her an yenilenir. İnsan fiil ve tercihin<sup>200</sup> her ikisini eş zamanlı yapabilme kudretine sahiptir. Bu nedenle Cebriyye’nin belirttiği gibi gücü başka bir eyleme aktarmaya veya bu esnada gücün beklemesini sağlamaya ihtiyaç yoktur. Her bir eylem, yeni bir tercih ve kudret gerektirir. İnsan fitratı bunu yapabilme imkânına sahiptir.<sup>201</sup>

Ayrıca Sâlimî’ye göre şu hakikat de bilinmelidir. Allah’ın kudreti şerre yönlendirilmesini yasaklayıp sonra da adetullah gereği kudretin şerde kendini göstermesi günah işleyenin mazur olmasının önünü açmaz, onu meşru hale getirmez. Aslolan kudretin şerre meyletme imkânı bulamaması değil, şerden kaçınma istitâatını gösterebilmesidir. Zira yasak, fiil işlenmeden önce insanlara bildirilmiştir. Kulun şerri işleme tercihi yasaktan sonra fiil esnasındadır. Kul yasağa rağmen kötü davranışı işlemeye gücü yettiği gibi, kendini dizginlemeye de gücü yeter. Dolayısıyla yasaklanmasına rağmen kötüyü yerine getirebilme imkânı ve kudreti verilmesi, kişiyi mazur hale getirmez. Çünkü asıl olan insanın hür iradesinin gerçekleşmesidir.<sup>202</sup>

<sup>199</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 289; Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, 379; Nesefî, *Bahru’l-Kelam*, 98-100; Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, I, 344.

<sup>200</sup> İrade ile fiilin zamanlamasında da benzeri bir tartışma söz konusudur. Mutezile’nin çoğunluğu irade fiilden öncedir derken, Ebû Ali ve Ebû Haşim beraber olmasının caiz olduğunu belirtmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Cüşemî, *Uyûnü’l-Mesâil*, vr. 28a.

<sup>201</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 289; Nesefî, *Bahru’l-Kelam*, 98-100.

<sup>202</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 289.

Sâlimî, dördüncü delilde Cebriyye tarafından öne sürülen, düşüncenin Allah tarafından yaratılmasının, tercihi ve onu takip eden davranışları mecburiyet altında bırakması fikrine katılmaz. Ona göre de kalbe inen bütün duygu ve düşünceler kulun temasından uzak, doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmaktadır. Ancak Allah varlıkları bazen vasıtasız doğrudan doğruya, bazen de vasıtayla yaratır. Vasıta melek, şeytan olduğu gibi doğal illet de olabilmektedir. İyiliğe yönelik düşünce, duygu ve tercihleri Allah vasıtasız ya da melek vasıtasıyla yaratırken, günah ve kötülüğe yönelik duygu, düşünce ve tercihleri ise şeytan vasıtasıyla yaratır. Şeytan kula vesvese verir, Allah da kulun iradesi doğrultusunda yaratır. Hatıra gelen ilk duygu ve düşüncede kul pasiftir, onun tercihi ve ilgisi doğrultusunda gerçekleşen bir olgu değildir. Bu nedenle peşine düşmediği müddetçe bu düşünceden dolayı sevap ya da ceza gerekmez. Kulun kalbine bu şekilde iyi ya da kötü bir şey geldiği zaman, o esnada aksi yönde ya da yanlışlığını belirten bir düşünce hatıra gelir. Kul ikisi arasında iradesi doğrultusunda tercih yapar ve pasif eylem kasıtlı ve bilinçli eyleme dönüşür. Eylem gerçekleştirildiğinde bilinçli ve kasıtlı işlenmesinden dolayı artık sevap ya da ceza gerekir. Çünkü insan tercih ve eyleminde pasif değil, aktiftir. Dolayısıyla ilk düşüncüyü hatıra getirmemeye ve onu engellemeye güç yetiremez. Ama tercihi doğrultusunda gerçekleşen eyleminden kaçınabilir.<sup>203</sup> Bu yüzden zihne gelen ilk düşünceler eylemi gerektiren düşünceler değildir. O düşüncelere yönelip eyleme döktüğünde artık düşünce, kulun bilinçli iradesi doğrultusunda gerçekleşmiş bir eylem olur ki bu da sorumluluğu gerektirir.

Allah'ın kullarına vermiş olduğu kudretin büyük bölümü hayatın devamı için gerekli olan mubah eylemlerde kullanılmaktadır. Fakat bunun yanında insana bahşedilen bu kudretle emirlerin yerine getirilmesi ve yasaklardan da kaçınılması istenmektedir. Hal böyle olunca ilahî hitapta kudretin sarfedilmesinin istendiği emir ve yasakların mahiyeti hakkında yapılan tartışmaları da ele almak icap eder.

### 2.2.3. Emir ve Yasakların Mahiyeti

Allah ilk insandan beri peygamberleri ve kitapları aracılığıyla emirler ve yasaklar göndermiştir. Fakat bunların bağlayıcılığı meselesi İslâm mezheplerinin genelinin kabulü

<sup>203</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 290.



değildir. Ehl-i Sünnet'in aksine Mürcii ve İbahiyye mensubu bazı gruplar bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Sâlimî'nin beyanına göre bazı Mürcie, Allah'ın insanları yarattığını kabul eder. Lakin ödül ve ceza gerektiren emir ve yasaklar bildirilmesini inkâr eder. Onlara göre iyiliklerde bulunanlara bunların karşılığında sevap verilse de kötülük işleyenlere herhangi bir ceza verilmez. Bu bağlamda Kur'ân'da geçen emir ve yasaklar mendüplük ifade eder ve herhangi bir bağlayıcılığı yoktur.<sup>204</sup>

İbahiyye, Allah sevgisinin zirvesine ulaşıldığında ibadet, emir ve yasakların düşeceği ve büyük günah işlemenin cehenneme girdirmeyeceğini söylemektedir. Çünkü onlara göre muhabbetin zirvesi, imanı küfre tercih etmekten, ibadet de tefekkürden ibarettir. Yine bazı İbahiyye mensuplarınca Âdem ve Havva'nın vefatından sonra bütün dünya malı insan nesli için miras olması sebebiyle mubahtır. Bu yüzden insanların şahsi mülk edinmeleri caiz değildir.<sup>205</sup>

Sâlimî, Mürcie ve İbahiyye'nin öne sürdüğü görüşlerin naslarla çeliştiğini, bu yüzden de küfre neden olduğunu belirtir. Ona göre yaratıcıyı tanımada seçkin konuma sahip olan peygamberler hakkında dahi hiçbir durum ve şartta emir ve yasaklar düşmemiştir. Kaldı ki “Allah dilediğini azap, dilediğini mağfiret eder” ayeti, emirleri yerine getiren, yasaklardan sakınanlar hakkında bile azap ihtimalinin ortadan kalkmadığını göstermektedir.<sup>206</sup>

Ayrıca Sâlimî'ye göre dünya malının miras görülerek, mülkün şahsiliğini inkâr edenlere “Aranızda mallarınızı batıl yolla yemeyiniz”,<sup>207</sup> “Hırsızlık yapanın elini kesiniz”<sup>208</sup> ayetleri ve mubah olduğu iddia edilen suçlardan dolayı Kur'ân'da açıkça zikredilen hadler açık delildir.<sup>209</sup>

<sup>204</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 275; bkz. Şatıbî, *el-İ'tisam*, II, 416.

<sup>205</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 275; bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 41; Şatıbî, *el-İ'tisam*, II, 368, 416, III, 356; Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 242.

<sup>206</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 275-276.

<sup>207</sup> Bakara 2/188.

<sup>208</sup> Maide 5/38.

<sup>209</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 275-276.

#### 2.2.4. Aslah Prensibinin Reddi

Adalet ilkesi doğrultusunda Mutezile tarafından öne çıkarılan aslah prensibi, kulun yararını gözetmesinin Allah'a zorunlu olması şeklinde ifade edilir.<sup>210</sup> Cömert, kerim ve adil şeklinde kâmil sıfatları taşıyan Allah'ın, bunların tecellisi olarak kullarını zararlı şeylerden koruması ve yararlı olanları yaratması adalet gereği zorunludur. Allah'ın sıfatlarının, kullarına koruyucu bir şekilde olumlu yansımalarının yaratıcı hakkında olumsuz bir yanı yoktur. Ehl-i Sünnet'e göre her ne olursa olsun masivânın Allah'a zorunluluk yüklemesi yaratıcılığın aşkınlığı niteliğiyle bağdaşmaz. Dolayısıyla onlara göre aslah prensibinin problem olmasının altında Allah'ın mecbur sayılması yatmaktadır.

Ehl-i Sünnet'e göre zorunlu kılmak sadece Allah'a mahsus iken Mutezile'ye göre Allah'tan başka hikmet ve akıl yoluyla da zorunluluk yüklenir. Bu anlamda aklın ve hikmetin yüklediği zorunluluk, aynen Allah'ın yüklediği zorunluluk gibidir.<sup>211</sup> Bu yaklaşım, Mutezile'nin varlıkların iyi ve kötülüğünün salt akıl yoluyla bilineceği görüşüyle paralellik arz etmektedir.

Dırar b. Amr ve Bişr b. Mu'temir dışındaki Mutezile'ye göre kulların yararına ve faydasına olan hakları yerine getirmek Allah'a vaciptir. Akıl ve hikmet bunu gerektirir. Bu bağlamda rızıklarını vermek, büyük günahlardan dolayı yapılan tevbe kabul etmek ve küçük günahlarını affetmek kulların yararına olması nedeniyle Allah'a vaciptir.<sup>212</sup> Yine kulun düzgün fiziki donanıma sahip olması ve noksanlıklardan uzak olması gerekir.

<sup>210</sup> Her ne kadar kaynaklarda Mutezile'nin aslah prensibini benimsediği hususunda görüş birliği var ise de aslahtan anlaşılan anlam hususunda Mutezile bağdaşık değildir. Özellikle sonraki dönem Mutezile kelamcılarının, öncekilerin benimsediği katı salah anlayışından esnek bir anlayışı benimsediği görülmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Alper, Hülya, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1, ss. 17-36, 19, 2013; Brunschvig, Robert "Mu'tazılısme Et Optimum", *Studia Islâmica*, c. XXXIX, ss. 5-223, Paris 1974'den çeviren Arslan, Hulusi, "Mutezile ve Aslah", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/4, ss. 235-249, 2002.

<sup>211</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, 40; Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, 301; Sâlimî, *et-Temhîd*, 276; Gazalî, *Kavaidü'l-Akaid*, 202; *el-Mustasfâ*, 283; Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd (ö. 520), *el-Havadis ve'l-Bida'*, thk. Ali b. Hasan, nşr. Daru İbni'l-Cevzî, Demmam 1998, 34; İmranî, *el-İntisar fi'r-Red ala'l-Mutezile*, II, 456.

<sup>212</sup> Mutezile erken dönem âlimleri din ve dünya alanında aslahı savunurken sonrakilere bu alanın din alanıyla sınırlı olduğu fikrini benimsemişlerdir. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 328; Arslan, "Mutezile ve Aslah", 240-241.

Aksi halde bu tür olumsuzluklar, hem hikmet ve maslahata hem de Allah'ın adaletine aykırıdır.<sup>213</sup>

Sâlimî, Mutezile'nin benimsemiş olduğu aslah prensibindeki zorunluluk fikrinin küfrü gerektirdiğini belirtir. Zira zorunluluk yükleme mükellef kılmadan ibarettir. Bu yaratıcıyı mecbur olmaya iter. Allah'ı bu gibi niteliklerle anmak küfrü gerektirir. Ayrıca aslah adına ileri sürülen olgular realiteye de aykırıdır. Zira insanlar içerisinde hasta ve engellilerin varlığı, bunların beklenen şekilde yaratılma niteliğine uymadığını ortaya koymaktadır. Hal böyle olunca engelli insanların Allah'tan başkasının yaratmasıyla meydana gelmesi yönünde bir anlayışın kapısı aralanmış olur. Bu anlayış kabul edilirse engelli olanları yaratan başka bir yaratıcının varlığını kabul etmemiz gerekir. Bu da küfürdür. Allah'ın engelli bir şekilde yarattığı kabul edilirse, O'nun yaratmasında adaleti gözetmediğini ve zalim olmadığını söylememiz gerekir. Çünkü adaleti gözetmeyen ve zalim olan yaratıcı olamaz. Yaratıcının yaratmasında zalim olamayacağı ve başka bir yaratıcının da varlığı kabul edilmeyeceği hakikatinin yanısıra kötülüklerin ve engelli insanların varlığı, Allah'ın herhangi bir prensip gereği zorunluluk altına giremeyeceğini ortaya koymuş olur.<sup>214</sup>

Sâlimî, dünyada yaşanan olumsuzlukların hikmetine de değinir. Ona göre insanların karşılaştığı engeller ve elemeler hepsi Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla. Bunlar Mutezile'nin belirttiği gibi aslah prensibine uymaması nedeniyle maslahattan uzak ve Allah'ın yaratmasının dışında değildir. Yaşananların dünya ya da ahirette mutlaka bir yararı vardır. Nitekim başa gelen musibetler, insanların günahları için kefarete olacak ya da cennette derece almalarını sağlayacaktır. Yaşam sırasında karşılaşılan bu tür olumsuzluklar yarayı dağlamak gibidir. Tedavi sırasında acılar çekilse de akıbetinde birçok yarar ve faydalar vardır. Ayrıca Allah işlerin sonunu bilir ve bu tür sıkıntılara duçar olanların akıbetinde iyiliklere erişmesini murat eder.<sup>215</sup>

Kulun yararına olan şeylerin gözetilmesinin vacip olması, Mutezile'yi, sınama amacıyla insanın Allah tarafından sıkıntı ve musibetlere maruz bırakılmasının caiz olmayacağı anlayışına sevk etmiştir. Çünkü onlara göre, Allah'ın kullarını imtihan ederken bir takım sıkıntılar vermesinin bir hikmeti yoktur. Dünya hayatı acı ve musibet

<sup>213</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 322-324; Sahib b. Abbâd, *Kitabü'l-İbane*, 17; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 32.

<sup>214</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 277.

<sup>215</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 277-278.

tattırarak, yapılanların karşılığının gösterildiği yer değildir. Acı ve musibetler yapılanların karşılığı olarak ahirette verilir. İmtihan, kişinin akıbeti hakkında bilgi elde etmek içindir. Allah'ın bu bilgilere ulaşabilmesi için sınamaya ihtiyacı yoktur. Allah bütün bunları ezeli ilmiyle bilmektedir. Dolayısıyla dünyada karşılaşılan fizyolojik ve biyolojik sıkıntılar, insanın kendisinden ya da çevresinden kaynaklanmaktadır.<sup>216</sup> Ehl-i Sünnet'e göre ise Allah tarafından sınama amacıyla bela ve musibetin verilmesi caizdir. Kur'ân ve sünnette geçen naslar bunu ortaya koymaktadır.<sup>217</sup> Ayrıca sınama, Mutezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın kullarının durumunu bilmesi için değil, kuluna delil olarak sunmak ve kula potansiyelini göstermek amacıyla.<sup>218</sup>

Sâlimî'ye göre imtihan meselesinde Mutezile'nin düşmüş olduğu hata, dünyada sınamanın adalete aykırılığını göz önünde bulundururken, bela ve musibetlerin Allah'tan başkası tarafından meydana gelmesine yol açmayı göz ardı etmeleridir. Dolayısıyla onlar Allah'ın adaletini ortaya koymaya çalışırken, O'nun yaratıcılığına hanel getirmişlerdir. Bu nedenle Sâlimî, Allah'tan başkasının yaratıcılığına yol açan bu açıklamayı küfür olarak değerlendirir.<sup>219</sup>

### 2.2.5. Teklif ve Takat

Teklif-i ma la yutak “güç yetirilemeyen teklif edilmesi” anlamını ifade eden kelimî bir terkiptir. Terimle, yaratıcının kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle sınamasının imkânı ele alınır. İki kelimedenden oluşan terkinin ilk terimi teklifin öznesi Allah iken, ikinci kısmı olan “la yutak'ın” gizli öznesi insan ise de konu gereği terkipte öne çıkarılmak istenen nokta, “ma” isminin genelliğinden anlaşılan güç yetirilemeyen bütün şeylerdir.

Teklif kelimesinin mübalağa yapı içeren *tef'îl* kalıbında gelmesi, Allah'ın kudretinin sonsuzluğuna ve “takat” kökenli kelimenin seçilmesinde de insanın aciziyetine vurgu vardır. Hatta terkipte güç anlamında müşterek olan “istitâat”, “vus” ya da “kudret” yerine “takat” kelimesinin kullanılması, gücün insana bakan sınırlı yönüne işaret içindir.

<sup>216</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 322-324; Sahib b. Abbâd, *Kitabü'l-İbane*, 17.

<sup>217</sup> Bakara 2/124; Mümtahine 60/10; Mülk 67/20; Mâlik b. Enes, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, Lükata, 976; Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, Tevhîd, 31.

<sup>218</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 281.

<sup>219</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 278.

Bu durumda aslında terkip, sınırlı güce sahip olan insanın, sonsuz kudret sahibi Allah tarafından güç yetiremeyeceği şeylerle sınanması anlamına gelmektedir.

Sâlimî'nin konu başlığını terkinin bütününe belirterek “Teklif-i ma la yutak” yerine “teklif ve takat” kelimelerini seçmesi, mevzunun Allah ve insan boyutuna bakan iki yönünü yansıtmaktadır. Meselenin ayrışma noktasını bu iki kavram yani teklifin sahibi olan Allah'ın kudretinin büyüklüğü ile takat sahibi insanın gücünün sınırlılığı oluşturmaktadır. Bu yüzden Allah'ın kudretinin sonsuzluğunu vurgulamak isteyenlerin meseleye yaklaşımı ile sınırlı kudret karşısında O'nun adaletini dikkate alanların yaklaşımının birbirinden farklı olacağı aşikârdır. Bu meyanda Mutezile<sup>220</sup> ve Hanefî-Mâtürîdîler sınırlı kudret karşısında Allah'ın adaletini merkeze alıp insanlar güç yetiremeyecekleri şeylerle sorumlu tutulmaz derlerken, Cebriyye ve Eş'arîler Allah'ın sonsuz kudretini merkeze alarak Allah'ın kullarına böyle bir sorumluluğu yükleyebileceğini söyler.

Sâlimî'ye göre insanlar güç yetiremeyecekleri şeyler ile mükellef tutulmazlar. Bu aynı zamanda Hanefî-Mâtürîdîlerin de beyanıdır. Bu meyanda o, Bakara sûresindeki “Allah her insanı ancak gücünün yettiğiyle mükellef kılar” ve Teğabün sûresinde geçen “Gücünüz yettiği kadarıyla Allah'tan sakınınız” ayetlerini delil olarak kullanır. Ayrıca kulların takatleri kalmadığında tâatların da alındığını ifade eden rivayetleri<sup>221</sup> istidlal eder. Sâlimî, teklifin gayesini merkeze alarak akli delillendirmede de bulunur. Teklifin amacı mükellefin teklif edilen eylemi yerine getirebilmesidir. Mükellefte teklif edileni yerine getirecek takat, güç olmadığı zaman teklifte bulunmanın bir anlamı olmaz. Hikmet sahibi yaratıcının abesle iştilgal etmesi ve fiillerinin hikmet barındırmaması düşünülemez. Bu nedenle güç yetirilebilen eylemlerin teklif edilmesi caizdir. Güç yetirilemeyen eylemin teklif edilmesi diye bir şey söz konusu değildir.<sup>222</sup>

İnsanın güç yetirilemeyen şeylerle mükellef tutulmasını caiz görenlerin Cebriyye, Eş'ariyye ve Mütekaşşife olduğuna belirten Sâlimî, onların delillerine ve cevaplarına da ayrıca değinir.<sup>223</sup> Onlar, Allah'ın insanların kadınlar arasında adaleti

<sup>220</sup> Sahib b. Abbâd, *Kitabü'l-İbane*, 22; Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 80; *el-Muğnî*, IV, 384-385; *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, 38-39, 75; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 29a.

<sup>221</sup> Rivayet yakın anlamlarla geçmektedir. Bkz. Rabî' b. Habîb, *Kitâbü't-Tertîb fi's-Sahîhi min Hadîsi'r-Rasûl*, nşr. Yusuf b. İbrahim el-Vercelânî, Mektebetü Maskat, Umman 2004, 348.

<sup>222</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 292-293

<sup>223</sup> Bkz. Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evâil*, 333; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 41, 61, 64, 78 vd.; Gazalî, *Kavaidü'l-Akâid*, 26; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 2, 97; Sahib b. Abbâd, *Kitabü'l-İbane*, 22; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr.

sağlayamayacaklarını haber<sup>224</sup> verdikten sonra, adaleti yerine getirmelerini emretmesini,<sup>225</sup> yerine getiremeyecekleri aşikâr olmasına rağmen insanların kendinden hakkıyla sakınmalarını istemesini,<sup>226</sup> Bakara sûresinde Hz. Peygamber'in güç yetiremedikleri şeyler ile sorumlu tutulmaması talebini,<sup>227</sup> aciz olduklarını bildiği halde meleklerden eşyanın isimlerini saymalarını istemesini<sup>228</sup> ve henüz yaratılmadan sema ve yerden gelmelerini istemesini<sup>229</sup> Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri şeyler ile emretmesinin delilleri olarak kabul ettiler. Ayrıca onlar, Hz. Peygamber'in dünyada resimle uğraşanlara ahirette ruh vermelerini isteyip, onların da bunu yapamayacakları rivayetinin<sup>230</sup> de delil olarak kullanılabileceğini söylerler.<sup>231</sup>

14b, 29a; Semerkandî, *Mizanü'l-Usûl*, 168; İcî, Adudüddin, *el-Mevakıf*, thk. Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1997, III, 290-292.

<sup>224</sup> Nisa 4/129

...وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ

“Ne kadar uğraşsınız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz.”

<sup>225</sup> Nahl 16/90

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”

<sup>226</sup> Ali İmran 3/102

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

“Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekiyorsa öylece sakının ve siz ancak Müslümanlar olarak ölün.”

<sup>227</sup> Bakara 2/286

رَبِّنَا وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ

“Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!”

<sup>228</sup> Bakara 2/31

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin” dedi.”

<sup>229</sup> Fussilet 41/11

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

“Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, “İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. İkisi de, “İsteyerek geldik” dediler.”

<sup>230</sup> Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, Büyü', 104.

<sup>231</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 291.

Sâlimî, öncelikle güç yetirilemezle teklif edilebileceğine yönelik ileri sürülen delilleri cevaplandırır. Ona göre kadınlar arasında adaletin sağlanamamasıyla kasıt, istitâat bahsinde de geçtiği gibi güç yetirememe değil, her zaman aynı maddi destekte bulunamamadır. Adaletin emredildiği ayette ise zulmün karşısı adalet emredilmektedir. Adalet de güç yetirilmez bir şey değildir. Dolayısıyla iki ayet arasında kadınlar arasında yapılamayacağı söylenen adaletin, diğer ayette istenmesi biçiminde bir ilişki söz konusu değildir. Biri kadınlar arasında maddi destek ve uyumun gerçekleştirilemeyeceğinden bahseder iken diğeri ise genel manada adaletin teminini talep etme mahiyetindedir.<sup>232</sup>

Allah'ın kendinden hakkıyla sakınmalarını istemesi, güç yetirilemez bir eylem değildir. Ayet peygamberler ve Allah'ın sevdiği kullarına yönelik gelmektedir. Onlar da bunu yerine getirirler. Güç yetirebildiği kadarıyla Allah'tan sakınma talep edilen ayette hitap genel insanlardır. Onlardan güçleri yettiği kadarıyla sakınmaları istenmiştir. Bu ayet esasında insanların geneli için belli ölçüde Allah'tan sakınmaya güç yetirilebileceğini ortaya koymaktadır.<sup>233</sup>

Bakara sûresindeki güç yetiremeyeceğimiz şeyleri bize yükleme ayeti daha önceki ümmetlere yüklediğın gibi bizlere de yükleme manasınadır. Nitekim geçmiş ümmetlere de güç yetiremeyecekleri şeyler yüklenmemiştir. Ancak güç yetirebilecekleri şeyleri yapmak onlara zor gelmiştir. Hz. Peygamber ümmeti için Allah'tan bunun da kolaylıkla yerine getirilmesini istemiştir.<sup>234</sup>

Resim yapanlara, eserlerine ruh vermekle emredilmeleri ve meleklerden eşyanın isimlerini saymalarının istenmesi, onların acizyetlerini ortaya koymak içindir. Zira ruh verme talebi ahirette olacaktır. Ahiret teklif yeri değil, dünyada yapılanların karşılığının verildiği yerdir. Meleklerin isimle imtihanı teklif için değildir. Eğer teklif için olsaydı, yapamamaları karşılığında meleklerin ceza almaları gerekirdi. Her iki ayette de asıl maksat, Allah'ın yüceliğini ve kulların acizliğini ortaya koymaktır. Son olarak yer ve göğe yapılan çağrı, hitap kalıbında olsa da hitap için değildir. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre maduma hitap olmaz. Ayet, yer ve göğün hâdis olduğunu Allah'ın da onları yarattığını haber vermek maksadıyla gelmiştir.<sup>235</sup>

---

<sup>232</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 291-292.

<sup>233</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 291-292.

<sup>234</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 292.

<sup>235</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 292.

Sâlimî, meselenin kelim boyutunu ele aldıktan sonra, teklifin kısımlarına yönelik açıklamalarda bulunur. Bu bağlamda o, teklif eyleminin ve teklif edilenin mahiyeti olmak üzere iki türlü teklif taksimi yapar. Teklif edilenlerin durumuna göre hangi tür teklifin caiz olduğu yönünde de izahlarda bulunur.

Teklif, ilzam ve ityan olmak üzere ikiye ayrılır. İlzam teklifi, yükümlülüğü sağlayan şartları ifade eder. İtyan teklifi ise teklif edilen şeyleri yerine getirmenin imkânını ifade eder. Hasta ya da aşırı yaşlıların oruç tutmaları veya hac yapmaları üzerinde değerlendirilirse, onların oruç tutması ve hacca gitmesine yönelik mükellefiyetlerini ifade eden ilzam teklifi bakidir. Ama bu olumsuz durumları devam ettiği müddetçe eda etmeleri gerekmez. Bu kimseler adına ityan teklifi askıdadır.<sup>236</sup>

Teklif edilen yükümlülükler de beşe ayrılır. Bunlar 1-) teklif-i ma la yutak, 2-) teklif-i ma la yutik, 3-) mümkün olmayanla teklif, 4-) muhal olanla teklif ve 5-) caiz olmayanla tekliftir.

Birincisi teklif-i ma la yutak yani güç yetirilemezle tekliftir. Mükelleflerin bir cinsinin normal şartlarda yapamayacağı, diğer bir cinsin ise sıradan yapabildiği şeylerdir. Bu kısım olgularla ilzam ya da ityan yoluyla mükellefiyetlik sabit olmaz. Su ve havada yürümek ve kısa zamanda uzun mesafeler kat etmek gibi işler buna örnek verilebilir. Cinler için sıradan olsa da insan cinsi normal şartlarda bunlara güç yetiremez. Ama bunların peygamber ve veli kimseler tarafından olağanüstü bir şekilde keramet ya da mucize yoluyla gerçekleştirilmesi de istisnai bir durumu teşkil ettiği için hüccet olmaz.<sup>237</sup>

Sâlimî'nin teklif-i ma la yutak'ın tanımını insan dışında melek, cin ve şeytanları da kapsar bir şekilde genellemesinin ve örnekleri de insana özgü olgularla sınırlamasının tesadüf olmadığı kanaatindeyiz. Bu bağlamda söz konusu genellenmenin muhtemel itirazlara cevap niteliği taşıdığı söylenebilir. Zira insan dışındaki diğer yaratılmışlar da teklifin muhatabı olması açısından, teklif-i ma la yutak terkinin mahiyeti içerisine girmektedirler. Dolayısıyla o, tanım içerisinde her bir cinsin kendi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmekte ve böylece diğer cinslerin yapması sonucunda tanımın hükmünü kaybedeceğine yönelik itirazların da önünü almaktadır. Böylece tanım efradını cami olduğu gibi ağıyarına da mani olmuştur. Nitekim devamında melek, cin ve şeytan mükelleflerin, insanların güç yetiremedikleri şeyleri sıradan bir şekilde yerine getirdiklerinden bahseder.

<sup>236</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 293.

<sup>237</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 293.



İkincisi, teklif-i ma la yutik; sorumluluk anlamında herkesi bağlayan ama bazılarının güç yetiremediği şeylerle tekliftir. Burada yükümlülük gerektiren teklif geçerli olur ama yerine getirme ve eda etme gerekmez. Hasta ve şeyhi fani olan biri oruç tutamaz ve hacca güç yetiremez. Onlara hac ve oruç yükümlülüğü binse de mazeretleri devam ettiği müddetçe oruç tutması veya hacca gitmesi beklenmez.<sup>238</sup> Ya da akıl sağlığı yerinde olmayan insanların iman etmeleri beklenemez. Onlar için de diğer insanlara olduğu gibi genel teklif geçerlidir. Ama akli engelleri olduğu müddetçe onların iman etmeleri zorunlu değildir.

Kelamî bir yönü olmasa da şeklen birbirine benzeyen ama mefhumu ayrı olan bu “ma la yutak” ile “ma la yutik” terkiplerinin ifade ettikleri mana farkını tartışmak gerekir. Ayırışma aynı kalıptaki “yutak” ve “yutik” kelimelerinin meçhul ve malum olarak gelmesindedir. Teklif-i ma la yutak terkinde la yutak kelimesinin meçhul kalıpta gelmesi, özneyi değil, nesneyi/olguyu ön plana çıkarır. Zira fiillerin meçhul getirilmesinin noktelerinden biri de nesneyi yani olguyu ön plana çıkarmaktır. Burada takatin öznesi olması gereken birey arka plana itilmiş, onun yerine olgu özne olarak getirilmiştir. Zira teklif-i ma la yutaktaki güç yetirilemezlik, herkesi bağlamaktadır. Bu konuda öne çıkacak bir özne de yoktur. Özne ön plana çıkmayınca güç yetirilme konusunda öznenin yerine niyabet eden olgu kendiliğinden öne çıkar. Terkinin menfi olması sebebiyle de mana güç yetirilemez olguların Allah tarafından teklif edilmesi şeklinde kendini gösterir. Kelamî açıdan Allah’ın özneye böyle bir teklifle gelmesi caiz değildir. Fakat ma la yutik terkinde la yutik kelimesinin menfi-malum kalıpta gelmesi, menfi anlamda da olsa özneyi ön plana çıkarır. Fiilin malum gelmesi sebebiyle menfilik niyabeten bulunan olguda değil, asaleten öznededir. Öznenin dışında olguyu yerine getirme adına güç yetirilemezlik söz konusu değildir. Bu durumda da terkip, öznesi takat gösteremeyen genelde güç yetirilebilir olguyu Allah’ın teklif etmesi anlamını ifade eder. Böyle bir teklif sorumluluk anlamında herkesi bağlar ama öznenin engeli devam ettiği müddetçe yerine getirmesi gerekmez.

Üçüncüsü, mümkün olmayanı teklif etmektir. İnsanlar tarafından sıradan bir şekilde yerine getirilemeyen işlerdir. İnsanın uçması, ayın yarılması buna örnek verilebilir. Allah’ın kullarını mümkün olmayan işlerle mükellef kılması caiz değildir.<sup>239</sup>

<sup>238</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 293-294.

<sup>239</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 294.

Dördüncüsü, muhal olanı teklif etmektir. Bütün yönleriyle yerine getirilmesi muhal olan şeylerdir. Allah'ın bir benzerinin olması, cevher olmadan arazın varlığı buna örnek verilebilir. Mümkün olmayanın yanında muhal olan şeylerin de insanlardan beklenmesi caiz değildir.<sup>240</sup>

Beşincisi, caiz olmayanı teklif etmektir. Bu günah işlemeyi teklif etmektir. Ezelî imtihan gereği günah işlemek insan fitratında olan bir durumdur. Ne var ki şeriat tarafından yasaklanmıştır, caiz değildir. Dolayısıyla ne ilzam, ne de eda etme şekliyle günah işlemenin beklenmesi caiz değildir.<sup>241</sup>

İnsan, mükellef tutulduğu iyi fiilleri yerine getirip yasak olanlardan da kaçınmakla sorumlu tutularak dünyaya gönderilmiştir. Bunun yanında o, başarısını perçinleştirmek için dua ve iltica etmiş, başarısızlıklarından dolayı da pişmanlık duymuştur. İslâm mezhepleri yapılan dua ve ilticanın ya da pişmanlığın netice verip vermemesini insan fiilleri, adalet, zulüm ve fiillerin yaratılması prensipleri doğrultusunda değerlendirmişlerdir.

#### 2.2.6. Tevbe, Dua ve Sadaka

İnsanlar eylemlerini iradeleri ve tercihleri doğrultusunda yerine getirirler. Bu yüzden iyi işler yapma kudretine sahip oldukları gibi günah işleme özgürlüğüne de sahiptirler. İyi eylemlerinin karşılığında manevi haz alan insan, günah işlediğinde de huzursuzluk ve kaygı duyar. O, bu kaygının ve huzursuzluğun giderilmesi için yaratıcının tevbeye çağrısına icabet eder.

Ehl-i Sünnet'e göre bilerek ya da unutarak işlenen günahlardan dolayı tevbe etmek, pişmanlık emaresi olduğu için günahın affedilmesini sağlar. Fakat bu genel yaklaşımın yanında, tevbenin affi için bir takım kıstaslar olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bu bağlamda tevbenin geçerli olması için her günah adına tevbe edilmesinin şart olduğu ya da hatırlanmayan günahın tevbesinin sahîh olmadığı yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Fakat Sâlimî, bir tevbenin bütün günahların bağışlanması için yeterli olduğu

<sup>240</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 294.

<sup>241</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 294.

kanaatindedir. Ona göre tevbe ayetlerinde<sup>242</sup> ve Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde<sup>243</sup> her günahı hatırlama ya da onlar için ayrı ayrı tevbe etme gibi bir şart bulunmamaktadır.<sup>244</sup>

Sâlimî, dua etmenin ve sadaka vermenin, maddi ve manevi insana katkı sağladığı görüşündedir. Esasında Ehl-i Sünnet'in genel tavrı da bu yöndedir. Dolayısıyla Sâlimî'nin konu merkezinde Ehl-i Sünnet'in görüşünü ve kullandığı delilleri aktarmanın ötesinde herhangi bir açıklamada bulunmadığı görülür. Ona göre Hz. Peygamber'e nispet edilen dua ve sadakanın belayı def edip, Rabbin gazabını söndürdüğünü<sup>245</sup> ve mezara dikilen fidanın kuruyuncaya dek azabın hafifletilmesini<sup>246</sup> sağladığını ifade eden rivayetler dua ve sadakanın fayda sağladığının delilleridir.

Sâlimî, son tahlilde dile getirdiği rivayetlere ek olarak, rüyada Hz. Peygamber'den işittiğini ifade ettiği, sadakayı verenin ana babasınının da kabirde azap görmeyeceğine dair bir rivayeti<sup>247</sup> nakleder. Ona göre bu rivayet, hayatta olanların sadakalarının ve dualarının, ölümlere yarar sağladığına delil olduğu gibi kabir hayatının varlığına da delildir.<sup>248</sup>

Sâlimî'nin rüyada işittiği hadisi nakletmesi üzerinde değerlendirmede bulunmakta yarar görüyoruz. Zira Hanefî-Mâtürîdî gelenekte rüyaya itibar edilmediği malumdur. Esasen kendisi de bilgi elde etme yolları içerisinde rüyayı saymamışken, konuyu rüyada işittiği bir rivayetle ispatlamaya çalışması, kişinin ortaya koyduğu ilmî disiplinle çelişmesi olarak görülebilir. Ne var ki bunun yanında Sâlimî'nin rüya yoluyla delillendirmeye gitmediği, bilinen bir hadisin rüyada da Hz. Peygamber'den işitilmesi

<sup>242</sup> Nur 24/31, Tahrim 66/8, Hud 11/61, Mümin 40/3.

<sup>243</sup> “*Pişmanlık tevbedir*” hadisi farklı kaynaklarda benzer ifadelerle geçmektedir. Bunlar için bkz. Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud (ö. 204), *Müsnedü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, I-IV, Dâru Hicr, Kâhire, 1999, I, 298; İbn Mâce, *es-Sünen*, Zühd, 30; Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hüseyin Selîm Esed, I-II, Dâru's-Sakâ, Dimaşk 1996, I, 212.

<sup>244</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 297-298; Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 275.

<sup>245</sup> Rivayet benzer ifadelerle farklı kaynaklarda geçmektedir. Bkz. İbn Mâce, *Sünen*, Fiten, 12; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, X, 405.

<sup>246</sup> Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, Cenaiz, 81.

<sup>247</sup> Kaynaklarda bu şekilde bir rivayet tespit edilememiştir. Ancak dirilerin ölümlere sadakalarının fayda sağlayacağına yönelik rivayetler bulunmaktadır. Bkz. Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdülhâdî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1351, I, 256.

<sup>248</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 300.

üzerine teberrüken zikredildiği düşüncesi de göz ardı edilmemelidir. Bu durumda mana olarak bilinen bir rivayeti olduğu şekliyle aktarmak yerine, rüya detayıyla dile getirmesi, Sâlimî'nin sufi/mistik bir meşrebe sahip olduğu yorumunu doğrular niteliktedir.

Her şeyin bir bedeli olduğunu söyleyen Sâlimî, İslâm hukukunda tertip edilen şeri cezalar ve kefaretlere hatta hayatta karşılaşılan sıkıntı ve musibetlerin dahi insanların günahlarının affedilmesine ya da sevap almalarına sebep olacağını belirtir. Ona göre karşılaşılan bu tür durumların mutlaka bir bedeli vardır.<sup>249</sup> Fakat Mutezile'ye göre şeri cezalar, kötülüğün işlenmesinin, sıkıntı ve acının yaşanmasının önünü almak, sosyal düzeni sağlamak için tayin edilmiş yasalardır. Dolayısıyla bunlardan dolayı Allah'tan bir karşılık beklenmez.<sup>250</sup> Mutezile'nin bu görüşe sahip olmasının altında dünyayı mükâfat ve cezanın verileceği yer olarak görmemeleri yatmaktadır. Onlara göre ceza ve mükâfatın yeri dünya değil, ahirettir.

Ehl-i Sünnet'e nispetle Mutezile'nin tevbe yaklaşımı daha kapsamlıdır. Çünkü tevbe olgusu, onların temel iki problemi olan büyük günah meselesi ve aslah prensibiyle doğrudan ilişkilidir. Tevbe Ehl-i Sünnet'teki gibi sadece günahın affını temin eden bir araç konumunda değil, çok daha merkezi bir anlama sahiptir. Bu yüzden onlar tevbe ve tevbeyle ilgili meselelere eserlerinde daha geniş yer ayırmışlardır.<sup>251</sup> Onlara göre büyük günah işleyenler için tevbe etmek zorunludur. Zira büyük günah işleyen kimse imandan çıktığı için ancak tevbe ile imana girebilir. Tevbe etmediği müddetçe büyük günahından kaynaklanan imansızlık affedilmez ve kişi de ebedi cehennem azabından kurtulamaz. Tevbe etmesi halinde de aslah prensibi gereği azabının düşmesi zorunlu olur.<sup>252</sup>

<sup>249</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 296-298.

<sup>250</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 296-298.

<sup>251</sup> Söz konusu eserler ve yerleri için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 294-424; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 789-800; İbn Metteveyh, *el-Mecmu' fi'l-Muhît*, III, 392-419; Yavuz, Salih Sabri, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/ 3, ss. 7-22.

<sup>252</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 298; bkz. Sahib b. Abbâd, *Kitabü'l-İbane*, 23; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 314; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 789; *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, 41; İbn Metteveyh, *el-Mecmu' fi'l-Muhît*, III, 392-394; Şerif Murtaza, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin (ö. 486), *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, tsh. Şeyh Yakub Caferi, Daru'l-Üsve, Tahran 1319, 148; Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 113, 401; Maraz, Hüseyin, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*, Endülüs Yay., İstanbul 2017, 301; Yavuz, Salih Sabri, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3, ss. 7-22, 10; Özarslan, Selim, "Kur'ân'da Tevbe Kavramına Kelam Açısından Bir Yaklaşım", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi*, 12/1, ss. 353-382, 366, Elazığ 2000.

İnsan fiillerinin yaratılmasını insana nispet eden yaklaşımlarından dolayı dua ve sadaka konusunda da Mutezile, Ehl-i Sünnet'ten farklı düşünür. Mutezile âlimlerine göre bu tür davranışların olumlu ya da olumsuz insana herhangi bir katkısı olmaz. Zira dua ve sadaka iyiliği sağlamak amacıyla kul tarafından yapılıyorsa da bunun kabulü ancak Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla gerçekleşir. Kulun fiillerinin bunun meydana gelmesinde bir zorlaması yoktur. İstek Allah'ın takdirine uygun ise birey istese de istemese de bu Allah'ın dilemesiyle gerçekleşir. Zira aslah gereği Allah kulunun yararına olan şeyi yerine getirmek zorundadır. İstek takdirle bağdaşmıyorsa dua ya da sadaka onu gerçekleştiremez ya da gerçekleşecek olan iyiliğin niteliğini değiştirmez. İstek şer ile alakalı ise yani kötü bir şey isteniyorsa Allah'tan kötü eylem sadır olmayacağı için kulun çabası abesle iştigaldir. Zira kötü eylemler kuldan kaynaklanır. Dolayısıyla bu Allah'tan istenen bir yaklaşımla değil, bireyin girişimiyle olur. Sonuç olarak dua ve sadaka gibi davranışlar, iyi olsun kötü olsun hayatın akışında herhangi bir zorunlu değişikliğe neden olmazlar. Kaldı ki Mutezile'nin istihkak teorisine<sup>253</sup> göre bireyin çalışması ve gayreti olmadan, bir şey sadece istemek ya da sadaka vermekle meydana gelmez. Aynı minvalde Mutezile'ye göre sadaka ve duanın insanın kendisine faydası olmadığı gibi ölmüşleri için de faydası olmaz. Hem “İşlediklerinin karşılığı olarak”<sup>254</sup> ayetinin hem de iyilik ve kötülüğün bireyselliği gereği her insan kendi kazanımları ile karşılık görür.<sup>255</sup>

Sâlimî, konu başlığıyla dolaylı ilgisi olmasından dolayı Hz. Peygamber'e nispet edilen “*La havle ve la kuvvete illa billah/İyiliğe yöneliş, kötülükten kaçış ancak Allah'ın yardımıyla*” duası bağlamında, insan fiillerinin yaratılmasıyla ilgili Mutezile ve Ehl-i Sünnet polemiğine de temas eder. Bu söz iyiye yönelişin ve kötüden kaçışın ancak Allah'ın yardımıyla olduğunu ifade eden bir duadır. Dolayısıyla “*la havle*” duası, insan fiillerini insana nispet eden Mutezile'nin insan fiillerindeki özgürlüğü ve sorumluluğu anlayışına aykırıdır. Bu yüzden Mutezile “*la havle*” duasını inkâr eder ve bunun şeytanın insanların ağızlarına tutuşturduğu bir söylem olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda Sâlimî, Mutezile'yi kötü davranışların yaratılmasını Allah'tan başkasına izafe edilmesi gerekçesiyle küfürle itham eder.

<sup>253</sup> İstihkak teorisi hakkında geniş bilgi için bkz. Maraz, Hüseyin, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*, Endülüs Yay., İstanbul 2017.

<sup>254</sup> Secde 32/170.

<sup>255</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 298; bkz. Mâtürfîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 358; *Te'vilât*, I, 565; IV, 543; VI, 291-292 vd.; Sahib b. Abbâd, *Şerhu Kasîdeti's-Sahib b. Abbad fi Usûli'd-Din*, 25/62-64; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'an ani'l-Matâin*, 493.

Sâlimî, Ebû Hanîfe'nin “*la havle*” duasından anlaşılan iyi ve kötüyü yaratanın Allah olduğu fikrini benimsediğini ve aksi bir anlayışta olan Kaderiyye'yi de eleştirdiğini sözlerine ekler. Hatta o, konuyla ilgili bir anekdot da aktarır. Sâlimî'nin nakline göre Ebû Hanîfe'ye öğrencisi Züfer'in Kaderiyye'ye ilgisi olduğu söylenir. Sonra Züfer, Ebû Hanîfe'nin olduğu meclise “*la havle*” çekerek girer. Züfer'in “*la havle*”sini işiten Ebû Hanîfe, artık onun Kaderiyye'den uzaklaştığını belirtir.<sup>256</sup>

### 2.2.7. Saadet-Şekavet

Mutluluk anlamında saadet, İslâm'da dünyevi ve uhrevi olmak üzere varlığın iki boyutundaki yaşamı işaret ederken, saadetin karşıtı olan şekavet ise genel anlamda sefalet ve bedbahtlığı ifade etmektedir.<sup>257</sup> Kalam kitaplarında insan ya da Allah'ın fiili olarak ele alınan bu kavramlar, daha çok uhrevi açıdan değerlendirilir. Zira saadet, cennetlik olma ve şekavet de cehennemlik olma anlamında kullanılır. Yine cennete girme niteliklerine sahip olana said, cehenneme girme niteliklerine sahip olana da şakî denir.<sup>258</sup> Konunun merkezinde eylemlerin insan ya da Allah'ın fiili olması; insan fiili ise şahsın saadet ve şekavetteki değişimi, yaratıcının bilgisindeki değişime neden olur mu olmaz mı problemi vardır.

Bazı Cebriyye mensupları, insan iradesini hiçe sayan bir yaklaşımla, saadet ve şekavetin insan iradesiyle gerçekleşmediğini, Allah'ın mümini mümin, kâfiri de kâfir olarak yarattığını ve bireyin de iman ve küfürde mecbur ve mazur olduğunu belirtmişlerdir. Söz konusu yaklaşıma göre İblis, iman dairesinde olup Allah'a ibadet ettiği günlerde kâfir, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer şirk içerisinde olduğu ve putlara taptığı günlerde ise mümindiler. Onlar ezelden haklarında ne yazılmışsa onu yaşamışlar ve kendilerinin bunda hiçbir etkisi olmamıştır. O nedenle mümin imanından dolayı övgüyü, kâfir de küfründen dolayı cezayı hak etmez. Onlar, iddialarına “*O, sizi yaratandır. Böyle*

<sup>256</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 298; Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 191; bkz. İbnü'l-Vezir, Muhammed b. İbrahim (ö. 840), *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zeb an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, VII, 148.

<sup>257</sup> Attas, Muhammed Nakib, “İslâm'da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi”, çev. Şaban Ali Düzgün, *Kalam Araştırmaları Dergisi*, 5/2, ss. 95-112, 95, 2007.

<sup>258</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IX, 355.

*iken kiminiz kâfir, kiminiz mümindir*” ayeti<sup>259</sup> ile Nuh Peygamber’den naklen “*Yeryüzünde kâfir bırakma, şayet bırakırsan kullarını saptırırlar ve sadece kâfir kimseler dünyaya getirirler*” ayetiyle<sup>260</sup> ispatlamaya çalışırlar.<sup>261</sup>

Sâlimî, Cebriyye’nin yaklaşımını isabetli bulmaz. Çünkü Allah insanları mümin ya da kâfir olma değerleri düzleminde değil, bu değerlerden soyutlanmış bir şekilde, nötr olarak yaratmıştır. Sonra iradeleri ve inançları doğrultusunda imanları ya da küfürleri yaratılmıştır. Bu genel yaklaşımın istisnası sadece peygamberlerdir. Onlar insanlara tebliğci ve önder olarak gönderilmeleri nedeniyle diğer insanlardan farklı olarak mümin düzleminde yaratılmışlardır. Peygamberlerin dışında bütün insanlar iradeleri doğrultusunda iman ya da küfür değerlerine sahip olmuştur.<sup>262</sup>

Cebriyyenin öne sürdüğü ayetlerin görüşlerine dayanak olamayacağına değinen Sâlimî, ilk ayetin esasında Ehl-i Sünnet’in söylemini desteklediğini belirtir. Yani “*Allah sizi yaratandır*” söylemiyle yaratmanın gerçekleştiği ve devamındaki “fe”den anlaşılan “böyle iken” anlamıyla da yaratmadan sonra değerlerin yüklendiği belirtilmektedir. İkinci ayette de ana karnında kâfir değerini yüklenmiş kimselerin dünyaya gelmesi değil, gelecekte kâfir olacak kimselerin dünyaya gelmesi anlamı vardır. Dolayısıyla bu ayetler Cebriyye’nin insan iradesini hiçe sayan cebirci anlayışlarının delili olarak kullanılamaz.<sup>263</sup>

Cebriyye’nin yanında Sâlimî, Fürûğıyye/Mefruğıyye<sup>264</sup> denen bir grubu da değerlendirir. Onlar, insanların saadet ve şekaveti de dâhil kıyamete kadar vuku bulacak

<sup>259</sup> Teğabün 64/2

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“O, sizi yaratandır. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mü’mindir. Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”

<sup>260</sup> Nuh 71/26-27

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا

Nuh şöyle dedi: “Ey Rabbim! Kâfirlerden hiç kimseyi yeryüzünde bırakma! “Çünkü sen onları bırakırsan, kullarını saptırırlar; sadece ahlâksız ve kâfir kimseler yetiştirirler.”

<sup>261</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 302-303; Neseî, *Bahru’l-Kelam*, 25, 98; Sıgnâkî, *el-Kâfi Şerhu’l-Pezdevî*, 166.

Sâlimî ile Neseî’nin *Bahru’l-Kelam*’da konu bağlamında verdikleri ifade ve örnekler neredeyse birebir uyuşmaktadır.

<sup>262</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 302-303

<sup>263</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 302-303; bkz. Neseî, *Bahru’l-Kelam*, 24.

<sup>264</sup> Grup adı *Temhîd*’in bazı yazma nüshalarında “Furûğıyye” bazılarında da “Mefruğıyye” şeklinde geçmektedir. (Sâlimî, *et-Temhîd*, 304). Fakat kullandığımız tahkikli nüshada Furûğıyye’nin gayın değil de ayınla yazılmasının tab hatası olduğu kanaatindeyiz. Zira Sâlimî’nin grup hakkında yaptığı açıklama

her şeyin Allah tarafından ezelde yaratıldığını ve aktif Allah-âlem ilişkisini yansıtacak yaratma, takdir etme gibi olguların boşa çıktığını ifade ederler. Görüşlerini de “*Yeryüzünde her ne varsa hepsini yaratan Allah’tır*”<sup>265</sup> ayetiyle delillendirirler. Sâlimî, grubun benimsediği pasif Tanrı anlayışını doğru bulmaz. Aksine Allah’ın evrenle ilişkisinin aktif olduğunu belirtir. Ona göre Allah, varlıkların var oluş vaktini bilir, varlığını diler, takdir edip onaylar ve var olması gerektiği zamanda var eder. “*O, her an yeni bir tasarruftadır*”<sup>266</sup> ayetinin manası da budur. Ayet, Allah’ın her an aktif olduğunu haber vermekte, İslâm âlimleri de ayette geçen “tasarrufu” bu anlamda izah etmektedirler. Mesela Cafer b. Muhammed ayetteki tasarrufun takdir edilenlerin gerçekleşeceği zaman dilimine sevk edilmesi anlamına olduğunu söylemiştir. Ali b. Ebî Talip de Allah’ın her an yeni bir tasarrufta olmasını, bir spermin, oluşumundan kıyamet günü yeniden dirilişine dek devam eden serüvenini örnek göstererek dramatize etmiştir.<sup>267</sup>

Sâlimî, saadet ve şekavetin insanların iradeleri doğrultusunda gerçekleşeceği öğretisini ifade ettikten sonra, Ehl-i Sünnet âlimlerinin bunların bekası hususundaki ihtilaflarına da temas eder. Ehl-i Sünnet’in bazıları saidin şaki, şakinin de said olabileceği görüşünde iken diğerleri böyle bir değişimin olmayacağını belirtmişlerdir. Değişimin olabileceğini söyleyenlerin öncüsü Hz. Ömer ve Abdullah b. Mesud iken olamayacağını söyleyenler ise Abdullah b. Abbas ve Mücahit’tir.<sup>268</sup>

---

onun gayın olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı havzada yaşadığını düşündüğümüz Sâlimî’nin Mefruğıyye isminin hem konu hem de isim bağlamında Neseî’nin *er-Redd*’iyle (Neseî, *Kitabü’r-Red*, 98) uyum içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira her ikisinde de mezhep adına ileri sürülen konu Allah’ın varlığı ezelde yaratması ve şimdi de yaratmadan ayrılması bağlamındadır. Yani iğneden ipliğe, varlığın başlangıcından sonuna her şey Allah’ın yaratmasıyla. Fakat bu yaratma ezelde gerçekleşmiş şimdi ise bunlardan fariğdir; ayrılmıştır. F-r-ğ kökünden anlaşılan ayrılma manasıyla Allah’ın ezelde yarattıktan sonra şimdi yaratmadan ayrılması uyumlu gözükmektedir. Nitekim hem Neseî hem de Sâlimî bu gruba cevap olarak “*Allah her an bir iştendir*” ayetini delil getirmişlerdir. Bu durumda gayın gelmesi halinde grubun anlayışıyla ismi arasında bir uyumdan söz etmek mümkün gözükmektedir.

<sup>265</sup> Bakara 2/29

<sup>266</sup> Rahman 55/29

يُنْتَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

“Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O’ndan isterler. O, her an yeni bir ilahî tasarruftadır.”

<sup>267</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 304; Neseî, *Kitabü’r-Red*, 98; 197; Tan, Muzaffer, “Geç Dönem Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: el-Makâlât fi Beyâni Ehli’l-Bida‘ ve’-d-Dalâlât”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, ss. 181-202, 197, 2009.

<sup>268</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 300; Neseî, *Bahru’l-Kelam*, 28-29.



Her ne kadar Sâlimî, anılan görüşlerin takipçileri hakkında bir açıklamada bulunmasa da tarafların Hanefî-Mâtürîdîler ile Eş‘arîler olduğu bilinmektedir. Başka bir ifadeyle Hanefî Mâtürîdîler değişimin olabileceği kanaatindedirler. Said olan hakikaten saiddir, şaki olan da hakikaten şakidir. Kâfir İslâm’ı seçince şaki iken said, Müslüman da dinden çıkınca said iken şaki olur. O yüzden de said olanların imanda istisna etmelerini caiz görmezler. Eş‘arîler ise değişimin olmayacağı ve Allah katında haklarında takdir edilen ne ise akıbette onun gerçekleşeceği kanaatindedirler. Bu yüzden said yaşayanlar akıbette şaki, şaki yaşayanlar da akıbette said olarak ölebilirler. Allah katında akıbet itibarıyla kimlerin şaki kimlerin de said olacağı bilinemeyeceği için onlar da ihtiyatı elden bırakmamak adına imanda istisnayı caiz görmüşlerdir.<sup>269</sup>

Sâlimî, saadet ve şekavetin bekasının yaratmanın kesinliği ve askıda olmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu beyan eder. Bekayı da yaratma üzerinden değerlendirir. Buna göre iki türlü yaratma vardır. Birincisi kaza-i muallak ikincisi ise kaza-i mübremdir.

Kaza-i muallak: askıda olup değişmesi mümkün olan kazadır. Hasta olmak, şifa bulmak, uyumak ve konuşmak gibi insan fiilleri buna örnektir. Bunlar sarmal değişkenler karşısında değişiklik gösterir.

Kaza-i mübrem: kesinleşmiş, değişmesi mümkün olmayan kazadır. Allah’ın vahyetmesi, peygamber göndermesi ve peygamberin masumluluğu buna örnek verilebilir. Bunların gerçekleşmesi kesindir ve herhangi bir değişim de söz konusu değildir.<sup>270</sup>

Temas edildiği üzere ayrışma saadet, şekavet ve bundan sonraki konumuzda göreceğimiz üzere rızık ve ecelin hangi yaratmayla ilişkilendirildiğiyle ilgilidir. Bu dört olgu Hz. Ömer ve Abdullah b. Mesud’a göre muallak kazadan sayılır. Abdullah b. Abbas ve Mücahid’e göre ise mübrem kazalardandır.<sup>271</sup> Ehl-i Sünnet’in iki grubu arasındaki ayrışmanın temelinde bu iki anlayış yatmaktadır. Buna göre saadet ve şekaveti değişmeyen yaratılma sınıfından görenler, sıfatların değişimini reddederken, kesinleşmeyen sınıfından görenler de değişimi caiz görmüşlerdir.

Saadet ve şekavette değişimin olacağını söyleyenler, görüşlerini Ra‘d sûresindeki “Allah dilediğini siler dilediğini de sabit kılıp, bırakır” ayeti<sup>272</sup> ile delillendirirler. Onlara

<sup>269</sup> Pezdevî, Ebü’l-Yüsr, *Usûlü’l-Din*, 264-246.

<sup>270</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 300-301; İmam Rabbani, *el-Mektûbât*, I, 189.

<sup>271</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 300-301.

<sup>272</sup> Ra‘d 13/39

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثَبُتْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

“Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfûz) O’nun yanındadır.”

göre Hz. Ömer, ilgili ayeti iktibas ederek, Allah'tan şaki ise saidler grubuna yazmasını istemiştir.<sup>273</sup> Ayrıca Hz. Ali, söz konusu ayetin ne anlama geldiğini sorduğunda, Hz. Peygamber, ana babaya iyilikle, sadaka vermekle ve iyi şeyler yapmakla Allah'ın şekaveti sileceği<sup>274</sup> anlamına geldiğini haber vermiştir. Bütün bunlar saadet ve şekavetin değişebileceğine delil olacak kanıtlardır.<sup>275</sup>

Değişimi reddedenler ise Hz. Peygamber'in kişinin ana karnında iken said ve şaki oluşunu,<sup>276</sup> Yahya peygamber ve Firavun'un daha anne karnında iken durumlarının yaratılmışlığını<sup>277</sup> ve cennet, cehennem ve ehlinin şimdiden varlığını<sup>278</sup> ifade eden hadisleri delil olarak getirirler.<sup>279</sup>

Saadet ve şekavet meselesinin teolojik boyutlarından biri de saadet ve şekavette değişikliğin, onun yaratıcısı olan Allah'ın ilminde değişime neden olup olmadığıyla ilgilidir. Bu yüzden değişimi reddedenler, Allah'ın sıfatlarında değişime neden olacağı gerekçesiyle reddettiklerini öne sürerler. Fakat Sâlimî, değişikliğin insanlarla sınırlı olduğunu, Allah katında ve O'nun ilminde herhangi bir değişikliğe neden olmadığını belirtir. O, bunu somut bir örnek üzerinden dramatize eder. Bir adam duvarın dibine oturur. Bu duvar yıkılır ve adam duvarın altında kalarak ölür. Şayet adam duvarın dibine oturmasaydı bu olaydan sonra yaşamaya devam ederdi. Yine bir insanı öldüren kişi kısas yoluyla öldürülür. Şayet kendisi öldürmeseydi kendi de daha yaşamaya devam ederdi.

<sup>273</sup> Hindî, Alaaddin (ö. 975), *Kenzü'l-Ummal*, thk. Bekri Hayati, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981, II, 676.

<sup>274</sup> Böyle bir rivayete ulaşılammıştır.

<sup>275</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 301.

<sup>276</sup> İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (ö. 276), *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar, el-Mektebetü'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, Beyrut-Doha 1999, 51, 77; Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *er-Ravdu'd-Dânî ilâ el-Mu'cemu's-Sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985, II, 56.

<sup>277</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, X, 224; Münâvî, Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn (ö. 1031), *Fezû'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1972, III, 449.

<sup>278</sup> Müslim, *Sahîhü Müslim*, Kader, 31.

<sup>279</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 301. Sübkî ve İbn Hacer ihtilafa konu olan rivayetleri tahlil ettikten sonra Eş'arîler ile Hanefîler arasında olan bu ayrılığın lafzi olduğunu belirtmekte her iki mezhebin de esasında Allah'ın ilminde değişime neden olacak bir yaklaşımı kabul etmeyeceği kanaatinde olduğunu ifade etmektedir. Sübkî, Taceddin b. Ali (ö. 771), *Tabakâtü's-Sağîriyye el-Kübra*, tab ve nşr. Daru'l-Hicr, Kahire 1413, III, 383-384; İbn Hacer, Ahmed b. Ali (ö. 852), *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960, XI, 488.

Her iki olay da kaza-i muallak dediğimiz asılı yaratmanın örnekleridir. Değişim, yaşarken ölen insanda gerçekleşmiştir. Allah'ın onların yaşaması ve ölmesi ile ilgili ilminde artma, eksilme ve değişme meydana gelmemiştir. Allah yaşadığı vakitte onları yaşadığı, öldüğü zaman diliminde de öldüğü bilgisine sahiptir. Çünkü Allah, varlıkları olduğu şekliyle bilir. Bilgisi doğrultusunda diler ve yaratır. İnsanın saadeti ve şekaveti de aynen bu örneklerde olduğu gibidir. Değişim insandadır, Allah'ın ilminde bir değişim söz konusu değildir. Allah kâfiri küfrü vakti içerisinde kâfir olarak, mümini de imanını koruduğu zaman dilimi içerisinde mümin olarak bilir. Allah, ezelden mümin ve kâfirin inançlarının ne olduğu ve ne olacağı bilgisine sahiptir. O, kâfir iken İslâm'ı tercih eden birinin, küfürle geçirdiği, İslâm'ı seçtiği ve Müslüman olarak geçireceği vakti ya da Müslüman iken küfrü tercih eden birinin Müslüman olarak geçirdiği, küfrü seçtiği ve kâfir olarak geçireceği zamanı bilir. Allah'ın ikinci halinde Müslüman olacağı bilgisi, kâfirden küfür niteliğini alıp atmadığı gibi ikinci halinde kâfir olacağı bilgisi de Müslümanın iman sıfatını alıp atmaz. Kâfir küfürle geçirdiği zaman diliminde, Müslüman da Müslüman olarak geçirdiği zaman diliminde Allah'ın, meleklerin ve insanların bilgisinde hakikaten kâfir veya Müslümandır.<sup>280</sup>

Sâlimî, insanların müşahedeye dayalı bilgisiyle, Allah'ın kadîm bilgisinin farklı olması gerçeğinden hareketle, bireylerin birbirlerine said ya da şaki ismiyle nitelendirmelerinde hassas olmaları gerektiğinden bahseder. Toplumsal düzeni sağlamak adına olması gereken de budur. Toplumda bir kâfir, Müslüman olduğu zaman insanlar nazarında said, Müslüman da kâfir olduğu zaman insanlar nazarında şaki olarak nitelenir. Lakin insanlar nazarındaki saadet ya da şekavet algısı, müşahedeleriyle sınırlıdır. Müşahedeyle insanların akıbetine ulaşılmaz. Dolayısıyla zahiri kanıtlardan yola çıkarak, saidin şaki, şakinin de said olduğu kanaatine varılması muhtemeldir. Oysa insanların akıbeti, Allah'ın bildiği üzere gerçekleşir ve onun aksi bir şekilde meydana gelmesi düşünülemez. Bu durumda insanların hükmü ile Allah'ın hükmetmesi arasında fark söz konusu olur. İnsanların saadet ya da şekavete dair izlenimleri zahiri kanıtlara, Allah'ın hükmü ise onun yüce bilgisi ve iradesine dayanır.<sup>281</sup> Bu nedenle hiçbir Müslüman ya da kâfirin şahsıyla ilgili cennet ehli veya cehennem ehli olduğu şeklinde bir söylemde bulunulması doğru değildir. Doğrusu, nitelik ve değer düzleminde Müslüman olarak

<sup>280</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 305.

<sup>281</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 305.

hayatını sonlandıranların cennette, kâfir olarak sonlandıranların ise cehennemde olduğunu söylemektir.<sup>282</sup>

*et-Temhîd*'te tekfir söylemini yoğun bir şekilde kullanan Sâlimî'nin şahısları yargılama hususunda hassas davranılması gerektiğini belirtmesi anlamlıdır. Nitekim kendisi de şahıslar üzerinde herhangi bir ithamda bulunulmaması hususunda belirttiği prensiplere uygun davranmış, nitelikler bağlamında küfür ithamında bulunmuştur. Fakat söz konusu nitelemenin akabinde aykırı görüş beyan edenler, grup olarak sıralanmıştır. Bu durumda şahıslar hakkında ithamdan kaçınılmış olsa da bütün bir grup ithama maruz kalmaktan kendini kurtaramamıştır.

### 2.2.8. Ecel ve Rızık

Ecel, “geleceğe ait olmak üzere belirlenmiş zaman ve muayyen bir müddetin sonu” anlamına gelir. Terim olarak, Allah tarafından her canlı için takdir edilen yaşam sûresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti demektir.<sup>283</sup> Mutezile ve Ehl-i Sünnet gerçekleşme biçimine göre ölüm hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Mutezile'ye göre katil yoluyla ya da tedavi ihmali nedeniyle gerçekleşen ölümler, Allah tarafından yaratılan ve O'nun takdir ettiği vakitte meydana gelen ölümler olarak değerlendirilmez. Onlar, ecel vaktinden önce Allah'ın yaratmasının dışında ölmüşlerdir. Şayet maktuller öldürülme yahut hastalar tedavi edilselerdi Mutezile'ye göre, Allah'ın belirlediği ecel vaktine kadar yaşarlardı. Bu anlayışın genel Mutezilî anlayışı yansıtmadığı<sup>284</sup> ve Bağdat Mutezilesine ait olduğu bilinmektedir.<sup>285</sup> Dolayısıyla onlar

<sup>282</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 302.

<sup>283</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 780; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 73; Tunç, Cihat, “Ecel”, *DİA*, X, 380-382, Ankara 1994.

<sup>284</sup> Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hüzeyl'in, İbnü'l-Murtaza da Ebû Haşim ve ona tabi Behşemiyye grubunun maktulün ömrünü tamamladığı, katil yoluyla ölmeseydi de başka şekilde öleceği kanaatinde olduğunu belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbar Bağdat Mutezilesinin katledilmeseydi yaşardı görüşüne katılmadığı gibi Ebû'l-Hüzeyl'in bir şekilde öldü görüşüne de katılmaz. Ona göre maktulün katledilmediği durumdaki halini iki ihtimalden biriyle kayıtlamak doğru değildir. Onlardan hangisi aslah gereği şahsın yararına olacaksa o şekilde olması gerektiğini belirtmek gerekir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 782-783; *el-Muğni*, XI, 26, 32.

<sup>285</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 303; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 782; *el-Muğni*, XI, 26, 32; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 29b. (Cüşemî de bu görüşün Bağdat Mutezilelerine ait olduğunu söylemektedir.),

“eceli müsemma” ve “ecel-i kaza” olmak üzere iki türlü ecel anlayışına sahiptir. Onlara göre dışarıdan bir müdahale olmadan hayatın tabii ölümle sona ermesi ecel-i müsemma, bir kaza veya öldürme yoluyla dışarıdan bir müdahaleyle sona ermesi de ecel-i kazadır.<sup>286</sup>

Ehl-i Sünnet’e göre hangi yol ya da koşulda olursa olsun, bütün ölümler vaktinde gerçekleşmiştir. Vaktinde ve vaktinden evvel şeklinde iki türlü ecel yoktur. Ehl-i Sünnet ecelin tek olduğuna “*Her ümmetin bir eceli vardır; ecelleri geldiği vakit ne bir an öne ne de bir an geri kalır*”<sup>287</sup> ayeti ile “*Ölüm vakti geldiğinde elçiler, canı alır asla kusur etmezler*”<sup>288</sup> ayetini delil olarak getirirler. İlk ayet, ölüm vaktinde değişme olmadığını ifade ederken, ikinci ayet de elçilerin işlerinde ve ruh kabzetmede hata yapmayacaklarını ifade etmektedir. Ayrıca Allah, insanın ecelinin gerçek zamanını bilir. Bunun aksi muhaldir. Bu bilgiye rağmen herhangi bir sebeple Allah’ın farklı bir zamanda ölümü yaratması, ilmine aykırı davranmasına neden olur ki bu caiz değildir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet’e göre Mutezile’nin iddiası nas ile uyuşmamaktadır.<sup>289</sup>

En‘am sûresinde “*Her birinize bir ecel tayin etmiştir, belirlenmiş bir ecel de onun katındadır*”<sup>290</sup> şeklinde iki ecelden bahsedilmektedir. Bu iki ecelin Bağdat Mutezile’sinin öne sürdüğü iki ecel anlamını desteklemesi düşünülemez mi? şeklinde bir soru akla gelebilir. Ayrıca katil girişimi gerçekleşmeseydi bu girişimden sonra yaşar mıydı yoksa o esnada eceliyle ölür müydü? diye de sorulabilir. Sâlimî ayetteki tayin edilen ecele doğumdan ölüncüye kadar olan süre, belirlenmiş ecel ile de öldükten sonra ikinci dirilişe kadar devam edecek olan süre kastedildiğini belirtir. Bu durumda Sâlimî ile Mutezile’nin ecel-i müsemma hakkında ileri sürdüğü muhteva örtüşmektedir. Zaten ihtilaf konusu olan da ecel-i kazadır. Mutezile ecel-i kazaya müdahale yoluyla gerçekleşen ölüm vakti derken, Sâlimî bununla öldükten sonra ikinci dirilişe kadar devam edecek olan sürenin

Mâtürîdî, *Te’vîlât*, II, 511, VI, 370, 421 vd.; Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn, *Kitabü’l-İrşad / İnanç Esasları Kılavuzu*, ter. Adnan Bülent Baloğlu vd., TDVY, Ankara 2016, 294; Zemahşerî, *Keşşaf*, III, 603; İbnü’l-Murtaza, Ahmed b. Yahyâ (ö. 840), *el-Kalâid fi Tashihi’l-Akaid*, Daru’l-Maşrik, Beyrut trs., 98.

<sup>286</sup> Tunç, “Ecel”, X, 380-382.

<sup>287</sup> A‘raf 7/34.

<sup>288</sup> Enam 6/61.

<sup>289</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 303; bkz. Cürçani, *İ’tikadü Eimmeti’l-Hadis*, 77; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 50.

<sup>290</sup> Enam 6/2

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ

“O öyle bir Rab’dır ki, sizi çamurdan yaratmış, sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. (Kıyametin kopması için) belirlenmiş bir ecel de onun katındadır. Siz ise hâlâ şüphe ediyorsunuz.”

kastedildiğini belirtir. Dolayısıyla Sâlimî'ye göre bu ayetten Mutezile'nin iki farklı ecel tanımının karşılığı çıkmaz. İkinci soruya cevap olarak Allah katında kişinin ölümünün katille olacağı bilgisi varsa, ölmemesi ya da başka bir yolla ölmesi caiz olmaz. Allah katında onun katil girişimiyle öldürülmeyeceği bilgisi varsa o zaten ölmez, hayatına devam eder.<sup>291</sup>

Mutezile'nin ecel konusuna sorumluluk, Ehl-i Sünnet'in de yaratma açısından yaklaştığı görülmektedir. Mutezile'ye göre maktul eceliyle ölseydi katil, katlinden sorumlu tutulmaz ve ahirette de ceza görmesine gerek kalmazdı. Ehl-i Sünnet'e göre ise maktul ayrı bir ecel ile öldüğü takdirde, ecel dışındaki ölümleri gerçekleştiren başka bir yaratıcının varlığı kabul edilmiş olur.

Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki insan fiilleriyle ilgili diğer bir tartışma konusu rızık meselesidir. Mutezile'ye göre rızık, sadece helal yolla elde edilen mülk olarak tanımlanmaktadır. Onlar, Allah'ı kötünün işlenmesine ortak olmaktan tenzih etmek amacıyla, haram yolla edinilen nimetleri rızık tanımına dâhil etmez.<sup>292</sup>

Ehl-i Sünnet rızık, helal veya haram olsun faydalanılan gıda olarak tanımlamaktadır.<sup>293</sup> Çünkü ilgili ayetlerde<sup>294</sup> rızık, helal ve haram şeklinde bir ayrıma tabi tutulmamış, canlıların hayatlarını devam ettirmek için istifade ettikleri meta olarak ele alınmıştır. Ehl-i Sünnet'in rızık tanımı Mutezile'nin tanımından daha kuşatıcıdır. Nitekim Sâlimî, rızık mülke indirgendiğinde; mülk edinme hakkı, yeteneği olmayan insanlar, hayvanlar ve kuşların yedikleri ve yaşamını devam ettirdikleri rızık kim tarafından verildiği, mülkiyeti kime ait olduğu hakkında cevaplanması mümkün olmayan soru ve

<sup>291</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 303.

<sup>292</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 304; bkz. Zeccâc, Ebû İshâk (ö. 311), *Tefsîru Esmâi 'l-İlâhi 'l-Hüsna*, thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkak, Daru's-Sikafeti'l-Arabiyye, yrs. trs., 38; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 205; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 622; VIII, 452 vd.; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 787; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 29b; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 419; III, 190; IV, 249 vd.; İbn Atiyye el-Endelûsî, Abdülhak b. Galib (ö. 541), *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422, I, 85; İbnü'l-Murtaza, *el-Kalâid fi Tashihi'l-Akaid*, 99; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 123; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 113; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 232; Gölcük, Şerafettin, "Rızık", *DİA*, XXXV, ss. 73-74, İstanbul 2008.

<sup>293</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, I, 125; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 205; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 622; Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evâil*, I, 371; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 123; Cürçânî, *Ta'rîfât*, 113; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 232; Gölcük, "Rızık", 73-74.

<sup>294</sup> Zühruf 43/32; Zariyat 51/23.

sorunlarla karşılaşılacağını dile getirir. Ona göre bu aynı zamanda Allah'tan başka bir ihtiyaç gideren ve rızık veren birinin varlığını kabul etme manasına da gelir.<sup>295</sup>

Rızık meselesine yaklaşımında Mutezile'nin kötülük problemini, Ehl-i Sünnet'in ise yaratmayı merkeze aldığı görülür. Bu minvalde haramın rızık kabul edilmesi halinde Allah'ın kötülüğe ortak sayılacağı kaygısı, Mutezile'yi haramı rızık kavramının dışarısına çıkarmaya itmiştir. Bütün iyi vasıfları kendinde barındıran Allah'ın kötülüğe iştirak etmeyeceği müsellemdir. Aynı şekilde haram rızık kabul edilmediğinde onu yaratan başka bir yaratıcının varlığı şaibesi de Ehl-i Sünnet'i haramı içine alan bir rızık tanımını benimsemeye itmiştir. Zira Allahtan başkasına yaratıcılık nispet etmek caiz değildir.

---

<sup>295</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 304; bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 205; Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 622; Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evâil*, I, 372; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 123; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 232.

## BÖLÜM III

### NÜBÜVVET, HİLAFET VE AHİRET

#### 3.1. Nübüvvet

##### 3.1.1. Nübüvvetin İmkânı

Âlemi yaratan ve ona düzen veren Allah'ın, kullarını başıboş bırakması İslâm düşüncesinde kabul edilen Allah-âlem tasavvuruyla bağdaşmaz. Bu yüzden İslâm âlimleri insanlara peygamberler aracılığıyla vahyin gelmesini makul ve mümkün görmüşlerdir.<sup>296</sup>

Sâlimî, Allah'ın vahiy göndermesini hikmeti gereği vacip ve terkini de kötü görmüştür. Vahiy de insanlara peygamberler aracılığıyla gelmektedir. Bu düzlemde vahiy risaleti zorunlu kılmaktadır. O risaletin genel kabulünü ortaya koymak üzere Müslümanların yanında Yahudi ve Hristiyanlar gibi diğer ilahî din mensupları tarafından da geçerli görüldüğünü belirtmektedir. Ona göre düalist anlayışı benimseyen Mecusiler dahi Zerdüşt'ü peygamber saymışlar ve onlar da bir anlamda risaletin pratiğini ortaya koymuşlardır.<sup>297</sup>

Peygamberliğin imkânını kulların başıboş bırakılamayacağı tezinden hareket ederek delillendiren Sâlimî, sosyal bir varlık olan insanın, tabiatı gereği bir takım zayıflıklar barındırdığından bahseder. Nitekim Kur'ân'ın nübüvvetle ilgili kısımları irdelendiğinde, peygamber gönderilmesinin nedenleri arasında insanoğlunun akli yetersizliği değil, ahlaki yetersizliği ve irade zayıflığının olduğu görülür.<sup>298</sup> Hal böyle iken insanların hayatına yön verecek ve kolaylaştıracak değerler ve kurallardan mahrum

<sup>296</sup> Lamişî, *Kitabü't-Temhid li Kavaidi't-Tevhîd*, 87; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 161; Alper, “İbn Sina ve Bakıllani Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi”, 56.

<sup>297</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 151; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, 99; Yürük, İsmail-Akbaş, Hamdi, “Nübüvvet”, *Kelam IV*, Araştırma Yay., Ankara 2016, 21; Önal, “İslâm Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği”, 164.

<sup>298</sup> Özsoy-Ömer, Güler-İlhami, *Konularına Göre Kur'ân Fihristi*, Fecr Yay., Ankara 2015, 183; Önal, “İslâm Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği”, 157.



bırakılması yaratıcının hikmetine uygun düşmez. Başka bir ifadeyle insanlardan zulüm ve ölüm gibi kötülüklerin yanında adalet ve yaşam gibi iyi eylemler sadır olabilir. Ahirette yaratıcının adaletiyle karşılanacaklarını öne sürerek insanları dünya yaşamında kötülükten alıkoymaya ve iyiliğe yönlendirmeye ihtiyaç vardır. Aksi takdirde iyi ve kötünün neler olduğu ve bunun karşılığında hak edilecek ödül ve cezaları bildirmeden, insanları sorumlu tutmak ve mazeret beyan etmelerinin önüne geçmek için yaratıcının elinde herhagi bir hüccet bulunmayacaktır. Dolayısıyla bunları bildirmek için bir hitaba, hitabı insanlara ulaştırmak için de bir elçiye ihtiyaç vardır. Hitap vahyin, elçi de peygamberlerin varlığını zorunlu kılar.<sup>299</sup> Bu açıklamalar aynı zamanda vahiy ve peygamberlik arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya koymaktadır. Zira bir kişiye vahyin gelmesi onun peygamberliğinin en büyük delilidir.

Bazı insanlar vahyi ve peygamber gönderilmesini inkâr etmişlerdir. Allah'ı tanımada akli yeterli gören Vehmiyye ve Fikriyye, bilgiye ilham ile ulaşılacağını söyleyen İlhamiyye, aklın ve ruhun varlığını yeterli gören Afakiyye, Tenâsühiyye, Berahime ve İbahiyye, kulların Allah'ı bilmekten başka bir yükümlülüğünün olmadığını ve bunu da aklın sağlayacağını benimseyen Felasife, Tabiatçılar ve Müneccime bunlara örnek olarak verilebilir.<sup>300</sup> Genelde bu gruplar, aklın, ruhun ya da ilhamın vahyin görevini yerine getireceği kanaatinde olduklarından vahye ve peygambere ihtiyaç olmadığı görüşündedirler.

Sâlimî, aklın ihtiyaçları gidermeye yeterli olduğunu ileri sürerek peygamberliği inkâr edenlerin görüşlerini isabetli bulmaz. Çünkü aklın, bir takım bilgilere ulaşması kabul edilmekle birlikte onun yetersiz olduğu alanlar da vardır. Bu kısımlarda akıl, vahiyden destek alır. Örneğin akıl zulmün, saldırganlığın ve hırsızlığın kötü olduğunu bilse de sosyal düzeni sağlamak adına onlara verilecek olan müeyyidelerin neler olduğu hususunda yetersiz ya da ölçsüz kalır. Bu konuda vahiy desteği almış bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç duyar. Çünkü hakların; suçların ve kötülüklerin Allah'a, kendine veya başkasına karşı, basit veya ağır, bilerek ya da bilmeyerek, caydırıcı ya da çekiçi olmak üzere birçok yönü ve aşaması ile bunlara nispetle verilecek önlemlerin şartı, yeri

<sup>299</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 152-153; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 496; X, 6; Cüşemî, *Uyûnû'l-Mesâil*, vr. 32b; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 166; Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2015, 57.

<sup>300</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 151-152; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 176; Sahib b. Abbad, *Kitabü'l-İbane*, 16; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67; Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 381; Lamişî, *Kitabü't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 88; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 168-169.

ve miktarı vardır.<sup>301</sup> Aynı şekilde akıl, nimet verene şükretmenin iyiliğini bilir, ama şükretmenin mali, bedeni, ruhi çeşitleri ve onların gerekleri hususunda eksik kalır. Ayrıca hakların ödenmesi, nimete şükürün keyfiyeti, miktarı ve zamanı gibi müşkillerin cevaplarına akli ölçütlerle ulaşamaz. Çünkü insanlar farklı akli yeteneklere sahiptir. Nitekim insanların aynı olaylara farklı tepkiler vermesi bunu ortaya koymaktadır. Şayet bu sorunların çözümleri insanlara havale edilmiş olsa, her bir şahıs aklının öngördüğü işi, öngördüğü miktar, zaman, şekil ve mahiyette yapmak isteyecek ve hiçbir bir kimse başka bir kimsenin görüşünü benimsemeye yanaşmayacaktır. Böylece görüş ve düşünce farklılıklarından dolayı dünyada ayrılıklar meydana gelecektir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde aynı dinin paydaşlarında görüldüğü gibi, her bir şahıs ya da toplum için diğerlerine benzemeyen yollar ve usuller ortaya çıkar. Görüşler ve anlayışlardaki farklılıklardan dolayı uygulamalarda uyumsuzluk, aykırılık ve fesat görürler. Bu da âlemde fesada ve düzensizliğe neden olur. Yaşama dair ihtiyaçları ve hükümleri beyan eden bir açıklayıcı olmayınca, insanlık başıboş bırakılmış ve heba edilmiş olur. Zira bunlar Allah-insan ilişkisi bağlamında hikmet sahibi bir yaratıcı için caiz olmayan şeylerdir.<sup>302</sup> Akıl yaratıcıya yönelik bilgilerde yeterli ise de dinin yaşam biçimi olan muamelata yönelik ahkâmda zamansal ve bölgesel farklılıklar nedeniyle kargaşayı önleyecek bir öğretici ve öğreticiye ihtiyaç olduğu aşikârdır. Ne varki toplumun ayrışmasını engellemek<sup>303</sup> ve birlikteliğini sağlamak amacını güden vahyin, ayrışmanın gerekçesi olarak karşımıza çıkması ciddi bir sıkıntıdır.

Toplumsal düzenin, hak ve hakikatin kaynağının ilahî olduğuna vurgu yapan Sâlimî, peygamber olmamasına rağmen yeryüzünde huzur ve refaha sebep olmuş bireylerin de bu öğretilerinin bir şekilde vahye dayandığına dikkat çeker. Vahye dayanma Allah'tan gelen bir vahiy (ilham) veya vahyin tesiri, vahye muhatap olanın öğretisi ya da yönlendirmesiyle olur. Toplumda oluşan kabulü, sadece bireyin akli çabalarına mal etmek hatadır. Bunda ilahî bir etkinin varlığı yadsınamaz. Kaldı ki bireyin aklına dayalı bir kabul geçerli olsaydı hata ve yanlış öğretilerin de toplumda karşılık bulması gerekirdi. Oysa yanlışlar ve kötülükler toplumlarda tutunamamış ve kabul görmemiştir.<sup>304</sup>

<sup>301</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 153-154.

<sup>302</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 156; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 179-181; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, 216.

<sup>303</sup> Din ve toplum ilişkisi için bkz. Abuzar, Celil, "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/2 ss. 144-153, 2011.

<sup>304</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 158.

### 3.1.2. Peygamberlerin Masumiyeti

Vahiy, bir anlamıyla bireyin ve toplumun doğru ve düzenli bir hayat sürmesini sağlamak için gönderilmiştir. Dolayısıyla bu görevi icra edecek olan peygamberin akıl, anlayış ve genel tavırlarıyla diğer insanlara örnek ve önder olması zorunludur. İslâm kelimcileri bu konuyu peygamberin günahlardan korunması bağlamında ismet başlığı altında ele almışlardır.

Sâlimî'ye göre peygamberler, peygamberlikten önce ve sonra, ister küçük ve isterse büyük olsun günah işlemekten uzak olmalıdırlar. Çünkü onlar vahiyden sonra olduğu gibi vahiyden önce de peygamberdirler. Eğer böyle olmasaydı onların topluma örnek ve önder olarak gönderilmeleri konusundaki ilahî hikmet gerçekleşmezdi. Ehl-i Sünnet'in de aynı görüşü benimsediğine değinen Sâlimî, günahattan masum olmanın zorunlu görüldüğüne de dikkat çeker.<sup>305</sup>

Sâlimî, peygamberlerin ismeti konusunda kanaat belirten diğer mezheplerin görüşlerine de değinir. Buna göre bir kısım Mutezile, peygamberlerin, vahiyden sonra olduğu gibi önce de nebi ve masum olduğu görüşündedir.<sup>306</sup> Vahiy gelmeden önce peygamberleri nebi ve masum görmeyen bazı Eş'arîler, onların küfür dışında günah işlemelerini caiz görmekte, vefatlarından sonra da peygamberliklerinin sona erdiğini belirtmektedir. Mütekaşşife, vahiyden önce masum olsalar da onları peygamber olarak görmezler. Çünkü onlara göre vahiyden önce peygamberler velidirler.<sup>307</sup>

Vahyin sonrasında olduğu gibi öncesinde de peygamberlerin nebi ve masum olduklarını belirten Sâlimî, görüşünü İsa Peygamberin beşikte iken nebi olduğunu bildiren ayetle ve peygamberimizin "Âdem peygamber, çamur iken/henüz yaratılmamış iken ben peygamberdim"<sup>308</sup> hadisiyle iktibas ederek ispatlar. Bu deliller, onların vahiyden önce peygamber olmaları üzerinden masum olmalarını açıklar.<sup>309</sup>

<sup>305</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 158.

<sup>306</sup> Fakat Kâdî Abdülcebbar gibi bazı Mutezililer peygamberin küçük günah işlemesini caiz görmüşlerdir. Bu bağlamda Kâdî, buna Âdem peygamberin günah işlemesini ve bunun neticesinde onun yararına olan durumun cennetten çıkarılması olduğuna temas eder. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, 40.

<sup>307</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 158; bkz. Siczî, *Risaletü's-Siczî ila Ehli Zebid fi'r-Red ala Men Enkere'l-Harf ve's-Savt*, 299-300; Bağdâdî, *el-Fark*, 210; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, 229;

<sup>308</sup> Rivayet benzer lafızlarla geçmektedir. Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Menakıb, 1.

<sup>309</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 159.

Peygamberlerin masumiyetlerine dair nakli delillerin yanında akli delillere de başvuran Sâlimî, vahiyden önce yalan söyleme ve günah işlemeye müsait birinin, davasında şüpheler barındıracağı ve bir kere yalanla gündeme geldikten sonra artık doğru işlerinin de yalana hamledileceği gerçeğini öne sürer. Bu bakımdan Sâlimî, vahiy gelmeden önce peygamberlerin masumiyetinin vacip olması gerektiğini savunur. Ayrıca ona göre bir peygamber ile ümmeti, gûnahtan korunmanın imkânı hususunda eşit olurlarsa, masum olmaları konusunda da eşit olmalarının önü açılır. Böylece peygamberlerin risalet gelmeden önce ortaya çıkan alametleri kalmamış olur. Hâlbuki peygamberlerin vahiyden önce ismet sıfatlarının varlığı, toplum nazarında güvenin nişanesi ve onların gelecekte nebi olduğunun delilidir. Aksi durumda peygamberlik iddiasında bulunan ile peygamber arasında fark kalmaz.<sup>310</sup>

Sâlimî'nin vahiyden önce peygamberlerin küçük ve büyük gûnahtan masum olmalarını vacip gören anlayışı benimsemesine iten aşırı hassasiyetinin altında, güven vermeyen bir kimseye vahiy gelmesinin hikmete sığmayacağı anlayışı yatmaktadır. Bu nedenle o, vahiy gelmeden önce peygamberlerin masumiyetini zedeler gibi gözükten İbrahim peygamberin “*Beni ve soyumu putlara tapmaktan uzak tut*”<sup>311</sup> ve “*Ayı, yıldızı ve güneşi gördüğünde bu benim rabbimdir*”<sup>312</sup> sözleri; Yusuf peygamberin beni “*Müslüman olarak vefat ettir*”<sup>313</sup> sözü ve kardeşlerinin Yusuf'u köle gibi satmalarının mümkün olması gibi durumların uygun manalar ile tevil edilmesi gerektiğini beyan eder.<sup>314</sup>

Sâlimî, bazı âlimlerin savunduğu peygamberlerin bilinçli ve kasıtlı olarak günah işlememe anlamında masum oldukları ve zelle denen kasıtsız masiyetlerinin de Allah tarafından af ve mağfirete uğrayacağı görüşünü de reddeder. O, zellenin küçük günaha, küçük günahın büyük günaha onun da küfre yol açabileceğini belirterek, günahın ve yalanın peygamberin nübüvvetine asla yakışmayacağını ısrarla savunur. O, peygamber olarak gönderilen birinin, küfre düşmekte emniyeti olmayıp, akıbetinde bir inkârcı ile eşit

<sup>310</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 160; Neseî, *Tabsıra*, II, 104; Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdâm*, 457, 459; Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, 110; Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım-Kitapevi, Ankara 1992, 19; Yavuz, Yusuf Şevki, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV, 260, İstanbul 2007; Bayram, İbrahim, “İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, ss. 169-197, s. 175, 2015.

<sup>311</sup> İbrahim 14/35.

<sup>312</sup> Enam 6/77.

<sup>313</sup> Yusuf 12/101.

<sup>314</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 160-161.

olmasının, Allah'ın hikmetine uymayacağını sözlerine ekler.<sup>315</sup> Bu tutumuyla Sâlimî'nin, zellei caiz gören genel İslâm âlimleri ile görüş ayrılığında iken zellei caiz görmeyen Mutezile ile görüş birliğinde olduğu söylenebilir.

### 3.1.3. Mucize ve Kur'ân

Mucize denildiğinde bir benzerini yerine getirmekte insanların acze düştüğü olağanüstü fiil ve davranışlar akla gelir. Mucizeler, peygamberler tarafından sadır olsa da hakikatte Allah'ın fiilidir. Bu anlamda mucize, vahyi ve risaleti doğrulamanın hariçteki delili konumundadır. Onun için İslâm kelimasında risaletin ispat edilmesi, ancak peygamberlik iddiasında bulunan kişinin mucize ortaya koymasıyla mümkün olur.<sup>316</sup>

Sâlimî de meseleyi bu minvalde ele almaktadır. Olağanüstü olayların mucize olabilmesinin şartları ve gerekçeleri, bu meyandaki tartışmanın öncelikli meselesidir. Bunu Kur'ân'ın mucize oluşu, Kur'ân'da nazım ve mana diyalektiği, mucizenin risalete delil olması, geçmiş peygamberlere indirilen kitapların mucizeliği ve Kur'ân'ın toplanması takip etmektedir.

Mucize, peygamberlik davasının akabinde ortaya çıkmalı, olağanüstü olmalı ve aynı zamanda muhal de olmamalıdır. Mucizeye konu olan fiili yerine getirmede kabiliyetli ve mahir olduğu düşünülen kişiler dahi mucizede ortaya konan olayın bir benzerini yerine getirmekten aciz kalmalıdır. Muhal bir istek olmadığı müddetçe mucize, bir şey ve bir çeşit ile sınırlı olmayıp, çeşitli şekillerde tezahür etmelidir. Mucize esnasında ortaya konulan olgu, mevcut durumunda sabit kalmamalı eski ya da zıttı haline geri dönebilmeli ve böylece zihinlerden olağanüstü durumun tesadüfen gerçekleştiği şüphesi giderilmelidir.<sup>317</sup>

Mucizenin gerekleri ile alakalı durumlara örnekler vererek konuyu vuzuha kavuşturan Sâlimî'ye göre peygamberlik iddiasının akabinde gelmeyen, sonra ortaya çıkan olağanüstülük göz boyama, taklit ve aldatma şüphesi barındırır. Olağanüstü olmayan, mutad olan durumların bir benzerini başkaları da yapacağından iddia sahibinin

<sup>315</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 161-162; bkz. Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, 229-230.

<sup>316</sup> Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım-Kitabevi, Ankara 1992, 16; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 173.

<sup>317</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 162-163; bkz. Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesail*, 45a; Lamişi, *Kitabü't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 89; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 16-18; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 174.

davasında kesin bilgi oluşturmaz. Günah işleme, Allah'tan başkasına kulluk etme, cevhersiz arazın bekası, aynı anda bir kişinin hem ölü hem de diri olması ve Allah'ın şeriki şeklinde varlığı ve yaratılması muhal olan iş ve oluşların ortaya konması zorunlu değildir. İnsanlar kabiliyet ve maharetlerini ortaya koymalarına rağmen mucizenin bir benzerini yerine getirememeliler. Nitekim Musa peygamberin kavmi sihirde,<sup>318</sup> İsa Peygamberin kavmi tıpta,<sup>319</sup> Araplar da nazım ve nesir, fesahat ve belagatta zamanının en önde toplumlardı idiler.<sup>320</sup> Fakat peygamberlerin ortaya koyduğu olağanüstülüklerin bir benzerini yapabilme çabalarına rağmen, bunda başarılı olamadılar. Böylece olayların insan tabiatının üstünde yüce bir yaratıcı tarafından olduğunu itiraf ve kabul ettiler. Ayrıca Mâtürîdî, mucizelerin, toplum tarafından bilinen ve önem verilen şeyler olmasını, mucize olduğunu idrak etmek ve değerini daha iyi bilmek ile açıklamıştır.<sup>321</sup> Zira bilinmeyen ya da inceliklerine vakıf olunmayan bir konuda gösterilecek olağanüstülük, toplumda dikkat çekmeyeceği gibi bu durumun hile, göz bağıcılığı ve sihirbazlık şeklinde yorumlanmasına da neden olur.<sup>322</sup>

Aynı şekilde Sâlimî'ye göre mucize, farkı şekillerde kendini göstermelidir. Bir açıdan sınırlı olursa sadece bir hususta ve bir şeyde farkındalık oluşturduğu ve diğer alanlarda etkin olmadığı anlayışına neden olur. Bu yüzden farklı mucizeler ortaya konduğu gibi aynı mucize aracı üzerinde farklı olağanüstülükler gösterilebilir. Nitekim Musa peygamberden asa, beyaz el, Kızıldeniz'in yarılması, levhalar ve Tevrat şeklinde farklı cins mucizelerin yanında, asanın yılan, deve, inek, fil, ağaç biçiminde çeşitli

<sup>318</sup> Hz. Musa'ya mahir sihirbazları aciz bırakan sihir mucizesi verilmiştir. Bâkîllânî, *Temhîdü'l-Evâil*, 176; İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, I, 169; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 21.

<sup>319</sup> Hz. İsa'ya doktorları aciz bırakacak ölüleri diriltme mucizesi verilmiştir. Eş'arî, *Risale ila Ehli's-Seğr*, 95; Bâkîllânî, *Temhîdü'l-Evâil*, 176; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 21.

<sup>320</sup> Şehrîstânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, I, 250; Peygamberlere verilen olağanüstü olayların mucizeler etrafında gerçekleştiği göz ardı edilmemelidir. Bu anlamda Kur'an'ı eskilerin efsanelerini daha esaslı anlatan mitoloji kitabı olarak görmemelidir. Düzgün, *Âdem'den Öncesine Dönüş*, 152-153.

<sup>321</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV, 529-530; Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, 139.

<sup>322</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 186; Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, 139.

varlıklara<sup>323</sup> dönüşmesi mahiyetinde aynı mucize aracı üzerinden farklı olaylar da zuhur etmiştir.<sup>324</sup>

Mucize hakkında Sâlimî'nin zikrettiği gereklilikler içerisinde mucizenin bir cins ile sınırlı olmaması dikkat çekmektedir. Zira bu akli mucize olan Kur'ân'ın mucizeliği yanında hissi ve haberi mucizelerin de varlığını şart koyma anlamına gelmektedir. Sâlimî'den önceki ve sonraki âlimler de Hz. Peygamberle alakalı hissi ve haberi mucizeleri dile getirmişlerdir. Ama bunun Sâlimî tarafından mucizenin gerekleri içerisinde ele alınması manidardır.<sup>325</sup>

Mucizenin ispatı için bütün herkesin olağanüstü olaya şahit olmasının zorunlu olmadığına değinen Sâlimî, bunun imkân dâhilinde olmadığından da bahseder. Zira özellikle hissi mucizeler, irticalen geliştiği için mucize esnasında insanların peygamberin yanında hazır bulunması düşünülemez. Peygamber hayatta iken bir ölçüde mümkün olsa bile vefatından sonra ümmeti için asla mümkün değildir. Sâlimî'ye göre bazılarının özellikle de konusunda mahir olanların mucizeye şahitlik etmesi halinde diğerleri adına da mucize sabit olmuş olur.<sup>326</sup>

Sâlimî'nin beyanına göre hissi mucizelerin<sup>327</sup> yanısıra Hz. Peygamber'in mucizeleri içerisinde kesin, kati ve risaletin nişanesi olanı Kur'ân'dır.<sup>328</sup> (*el-Kur'ânü mucizetün katıatün*) Zira Kur'ân'ın kendisi, daha önceki ümmetlere gönderilen hissi mucizelerin, onları inkâra sevk ettiğini dile getirmekte, delil olarak “*Kur'ân'ın yeterli olmadığını mı düşünüyorsunuz*” diyerek dikkatleri akli mucize olan Kur'ân'a sevk etmektedir. Kur'ân'ın mucizeliği yine Kur'ân'ın kendi atmosferi içerisinde tedrici olarak kendini göstermektedir. Bu doğrultuda insanlar girişimlerine rağmen onun bir benzerini

<sup>323</sup> Taha 20/18

قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى

“Dedi ki: “O benim asamdır. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkelerim, ona başkaca ihtiyaçlarım da var.”

<sup>324</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 164-166; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 572, Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdâm*, 435; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 41; Lamişî, *Kitabü't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 90; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 20; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 175.

<sup>325</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 165.

<sup>326</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 177.

<sup>327</sup> Hissi mucizelerin varlığını iddia edenlere yönelik eleştiriler ve buna iten sebepler hakkında geniş bilgi için bkz. Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 25-31.

<sup>328</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 166; Lamişî, *Kitabü't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 90; Düzgün, *Âdem'den Öncesine Dönüş*, 132; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 175-176.

getirememişler, Allah, fesahatte ve belagatte ileri düzeyde olan inkârcı insanlardan, Hz. Musa ve Hz. Muhammed'e indirilenden daha doğru yol gösteren bir kitap getirmelerini<sup>329</sup> talep ettiklerinde aciz olmuşlardır. Ardından Allah, Kur'ân'daki surelere benzeyen on sure getirmelerini talep ettiğinde onu da yerine getirememişlerdir.<sup>330</sup> Daha sonra Bakara gibi uzun ya da Kevser gibi kısa bir sure getirmeleri,<sup>331</sup> ardından borç ayeti gibi uzun bir ayet getirmeleri istendiğinde onu yerine getirmekten de aciz olmuşlardır.<sup>332</sup> Nihayetinde Allah, yeminle insan ve cinlerin bir araya gelip Kur'ân'ın bir benzerini getirmek için birbirlerine destek olsalar dahi bir benzerini ortaya koyamayacaklarını bildirmiştir.<sup>333</sup> Bu meydan okuma, Kur'ân'ın mucize yapan şartları taşıdığı için apaçık göstergesidir.<sup>334</sup>

<sup>329</sup> Kasas 28/48-49.

فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Fakat onlara tarafımızdan o gerçek (Kur'ân) gelince, “Ona da Mûsâ'ya verilenin benzeri verilmeli değil miydi?” dediler. Peki daha önce Mûsâ'ya verileni de inkâr etmemişler miydi? “Birbirini destekleyen iki sihir!” demişler ve eklemişlerdi: “Doğrusu biz hiçbirine inanmıyoruz.” De ki: “Eğer doğru söylüyorsanız, Allah katından bu ikisinden daha doğru yol gösteren bir kitap getirin de ben ona uyayım!”

<sup>330</sup> Hud 11/13

أَمْ يَقُولُونَ افْتِرَاءً قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنْ اسْتَلْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Yoksa “Kur'ân'ı kendisi uydurdu” mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!”

<sup>331</sup> Bakara 2/23

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عِبْدِنَا فَآتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!”

<sup>332</sup> Tur 52/34

فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ

“Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler.”

<sup>333</sup> İsra 17/88

قُلْ لَنْ أَجْتَمِعَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

“De ki: “Yemin ederim, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.”

<sup>334</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 167-168; Kahtanî, Muhammed b. Salih (ö. 378), *el-Kasidetü'n-Nuniyye*, thk. Abdülaziz b. Muhammed, Daru'z-Zikra yrs., 20; Sahib b. Abbad, *Kitabü'l-İbane*, 16-17; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 572; Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdâm*, I, 442; İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed (ö. 526), *el-İ'tikâd*, thk. Muhammed Hamis, nşr. Daru Atlas el-Hadra, Riyad 2002, 35-36; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 22; Kur'ân'ın mucizeliği hakkında geniş bilgi için bkz. Gölcük-Toprak, *Kelam*, 380-386.



İslâm âlimleri Kur'ân'ın mucize oluşuna yönelik müstakil eserler kaleme almışlardır.<sup>335</sup> Sâlimî ise bu hususu on iki yönden ele alınacağını belirtmiş ve bunları şöyle sıralamıştır:

- a) Nazmıyla; Kur'ân'ın üslubu ne şiirlerde olduğu gibi hece ne de insanların konuşmalarındaki gibi geniş anlatımlıdır. Onun nazmı doğal olanın dışında, nesri de alışık olana aykırıdır.
- b) Lügati yönüyle; hem farklı dillerden hem de Arapça'nın farklı lehçelerinden farklı kelimeler barındırmaktadır.
- c) İfadede kısa olmasına rağmen altında birçok manayı barındırmaktadır.
- d) Mecazî kalıpların çokça kullanılmasına rağmen Kur'ân'ın manasında bir bozulma meydana gelmemiştir.
- e) Lafızlarda takdim ve tehir, kesme ve detaylandırmalar bulunmakla beraber manada eşsiz bir ahenk bulunmaktadır.
- f) Yedi farklı şekilde okunabilmesiyle beraber mana ve ahkâmda uygunluk.
- g) Mecazî lafızlardan, herhangi bir anlam kaybına uğramadan, gerçek manalar anlaşılmalıdır.
- h) Lafızlarda birlik ve uygunluk bulunurken anlam ve ahkâmda farklılık ortaya çıkmaktadır.
- i) Anlamaya yatkın olmakla beraber idrakte ve beyan etmede yabancılık çekilmektedir.
- j) Kolay ve bilinen kelimeler olmasına rağmen, zihin algıda zorlanmaktadır.
- k) Değiştirme, dönüştürme, ekleme, çıkarma ve karşıt oluşturmaya güç yetirme imkânı bulunmamaktadır.
- l) Gaip âlemine ve kâinata yönelik açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>336</sup>

Kur'ân'ın mucize oluşuna yönelik ortaya koyduğu argümanlara bakıldığında Sâlimî'nin, Kur'ân'ı hem nazım ve hem de mana açısından mucize gördüğü anlaşılmalıdır. Ona göre mucizenin sadece nazma ya da lafza ait olduğu düşünülürse o zaman Kur'ân anlamsız ve boş olur ki bu da muhaldir. Mucize sadece manada olursa o

<sup>335</sup> Bâkillânî, Ebûbekir (ö. 403), *İ'cazü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, nşr. Daru'l-Maarif, Mısır, 1997; *el-İntisar li'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012; Cürcani, Abdülkahir (ö. 471), *Delailü'l-İ'caz*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1375.

<sup>336</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 166-167.

zaman geçmiş kitapların da mucize olduğuna hükmetmek gerekir ki bu da doğru değildir.<sup>337</sup>

Geçmiş kitaplarla ilgili açıklaması, Sâlimî'nin mucizeye özellikle Kur'ân'a yaklaşımını net biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre bütün ilahî kitapların Allah'a ait olan kısmı, Allah kelamıdır ve kadîmdir. Bütün kitaplar bir tek kelamı oluşturur. Allah kelamı olma yönüyle aralarında bir üstünlük söz konusu değildir.<sup>338</sup> Ama geçmiş kitaplar ve sahifeler mucize niteliği taşımazlar. Zira Allah Kur'ân'da geçmiş kitapların tahrif edildiğini haber vermektedir.<sup>339</sup> Nazım ve manasıyla mucize olan bir kitap tahrife uğramaz. Fakat Allah kelamı olan geçmiş kitapların tahrife uğraması yine Allah kelamı olan Kur'ân'ın tahrife uğrayacağı anlamını da doğurmadığı gibi Kur'ân'ın tahriften korunması geçmiş kitapların da tahriften korunacağı sonucuna götürmez. Bu peygamberin risaletini ispat adına verilen mucizenin neliğiyle ilgilidir. Mucize zamana, topluma ve mekâna göre farklılık gösterir. Bir şey bazı zamanlar ya da bazı kişiler tarafından ortaya konduğunda mucize özelliği taşırken, aynı şey başka zaman ya da başka kişilerde mucize özelliği taşımaz. Asa, Musa peygamber zamanında ve onun elinde mucize iken aynı zaman diliminde başkasının elinde ya da başka zamanlarda bir peygamberin elinde mucize aracı değildir. Hz. Peygamber'den önceki peygamberler Allah'ın mesajını kitaplarla insanlara ulaştırmışlarsa da risaletleri hissi mucizeler ile ispatlanmıştır. Yani kitap ya da sahifeler mucize sebebi değil, öğüt ve yasalar kitabıdır. Bu nedenle döneminde hissi mucizelerin bir benzeri ya da aksi ortaya konularak tahrife uğramasa da risaletlerinin nişanesi olmadığı için kitap ya da sahifeleri tahrife uğramıştır. Fakat Hz. Peygamber için bunun tam tersi söylenebilir. Döneminde onun gösterdiği hissi

<sup>337</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 168; Nazzam sarfe teorisiyle Kur'ân'ın nazımının mucize olmadığını belirtmiştir. Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesail*, vr. 46b; Hayyat, *el-İntisar*, 28; Bağdâdî, *el-Fark*, 335; Kur'ân'ın mucize olduğu yönle alakalı geniş bilgi için bkz. Süyûtî, Celaleddin (ö. 911), *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2008; Alper, Hülya, "Vahiy Süreci ve Kur'ân", *İslâm İnanç Esasları*, Grafiker Yay., Ankara 2013, 180; "Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2014, 172; Kaplan, İbrahim, *Kelam Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsukiyeti Meselesi*, Gece Kitaplığı, Ankara 2016, 117; Arpa, Enver, "İ'cazü'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, 43/1, ss.81-107, 2002.

<sup>338</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 233-235.

<sup>339</sup> Maide 5/13

فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهَا وَتَسُوا خَطَأً مِمَّا دُكِرُوا بِهَا

"Ahitlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar. Kendilerine bildirilenlerden (Tevrat) önemli bir kısmını da unuttular."

mucizelerin bir benzeri yapılabilirse de akli mucizesi olan ve risaletini ispat eden kitap yani Kur'ân asla tahrife uğramamıştır ve uğramayacaktır.<sup>340</sup>

Kur'ân'ın nazmı çerçevesinde ele alınan tartışmalardan biri de kıraati seb'a/yedi okuma biçimidir. İslâm âlimleri yedi kıraatin de Kur'ân olduğu konusunda hemfikirdir.<sup>341</sup> Bununla beraber Muhammed Şeybanî ve Şafîî, Kur'ân'ın mucizeliğinin yedi kıraat ile sınırlı olduğu kanaatinde iken, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf muciz yönü vurgulandığı müddetçe bütün dillerde ve lehçelerde Kur'ân'ın icazının geçerli olduğunu söyler. Esasında Arapça dışındaki dillerle namaz kılmanın caiz olup olmaması tartışması da buradan kaynaklanmaktadır. Yani Ebû Hanîfe başka dillerde okumayla namazın caiz olacağını belirtirken, Şafîî caiz görmemiştir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre mucize, altında birçok mana barındıran lafzın vecizliği ile ilgilidir. Bu sağlanıyorsa caiz olur. Fakat Şeybanî ve Şafîî'ye göre ise mucizenin gerçekleşmesi için lafız, nazım ve tertibin bir arada bulunması şarttır.<sup>342</sup> Bu ayırım bir yönüyle Kur'ân'ın anlaşılması ile okunması arasındaki tartışmayı hatıra getirmektedir. Farklı dillerde okumayı caiz görenlerin anlamı, yedi kıraatle sınırlandıranların ise lafzı merkeze aldığı söylenebilir.

Bu açıklamalardan yola çıkarak Allah'ın bir ya da yedi kıraat ile kelimayı ettiği şeklinde düşünceler hatıra gelebilir. Sâlimî, bu tahayyülleri yanlış bulur. Ona göre Allah kıraat yapmadan kelimayı eder. Kelimayı için ne Arapça'ya ne de Süryanice'ye ve ne de başka bir dile ihtiyacı vardır. Kaldı ki zaten lügatler harf ve seslerden ibaret olması nedeniyle hâdis varlıkların kullanacağı niteliklerdendir. Allah böyle bir şeyden münezzehtir. O, bir kelimayı mütekellimdir. Fakat Cebrail Allah'ın emriyle her peygambere kendi diliyle bu kelimayı indirmiştir.<sup>343</sup>

Kur'ân'ın mucizeliğine delalet eden olgular, aynı zamanda onun zuhur ettiği kişinin peygamberliğini de ispatlamaktadır. Özellikle de Hanefî-Mâtürîdîler'de peygamberlik, mucize yani akılla bilinir. - Olağanüstü olgunun mucize olup olmadığına ancak istidlal yoluyla ulaşılabileceğine daha önce temas edilmiştir.- Başka bir ifadeyle Hanefî-Mâtürîdîler yaratıcıya akıl ve istidlal yoluyla ulaştıkları gibi peygambere de aynı

<sup>340</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 169; Tahrifin çeşitleri ve geçmiş kutsal kitapların tahrifinin boyutları hakkında geniş bilgi için bkz. Kaplan, *Kelam Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsukiyeti Meselesi*, 205-211.

<sup>341</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 193.

<sup>342</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 169; bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I, 112; Sadruşşehîd, İbn Maze Ebû Hafs (ö. 536), *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî*, thk. Abdulkerim Sami, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 307.

<sup>343</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 193.

yolla yani mucize ile ulaşırlar. Hâlbuki Eş'arîler'de durum aksinedir. Onlara göre yaratıcıya akıl ile ulaşmak zorunlu değildir. Peygamberin haber vermesiyle yaratıcının bilgisine ulaşılır. Dolayısıyla onlar, Allah'ın bilgisine de peygambere de vahiy yoluyla ulaşıldığını belirtirler.<sup>344</sup>

Sâlimî, akıl-risalet ilişkisini desteklemek üzere Ebû Hanîfe ile oğlu Hammad arasında geçen konuşmayı aktarır. Allah'ı Hz. Muhammed ile mi yoksa Hz. Muhammed'i Allah ile mi? bildik problemini tartışan ve nihayetinde Allah'a Hz. Muhammed'le ulaşıldığı kanaatine ulaşan Hammad'a, Ebû Hanîfe hata ettiğini belirtir ve Allah tarafından verilen mucizelere dayanarak, Hz. Muhammed'in peygamberliği bilgisine ulaşıldığını söyler. Ebû Hanîfe Allah'ın kendisinin bir, Hz. Muhammed'in de Allah'ın resulü olduğuna peygamberle değil, istidlal ile ulaşıldığını sözlerine ekler.<sup>345</sup>

Kur'ân merkezli tartışmalardan biri de Ehl-i Sünnet ile Rafiziler arasında cereyan eden Kur'ân'ın tertibi ve toplanması meselesidir. Rafiziler, Hz. Ali'nin toplamış olduğu Kur'ân'ın ölçü olması gerektiğini savunurlar. Sâlimî, Hz. Ali'nin sadece kendisi için topladığı Kur'ân'ın muteber olmadığını belirtir. Rafiziler'in tutumunu da eleştirir. Zira Sâlimî'ye göre Hz. Osman tarafından cem edilen Kur'ân, onunla başlayıp biten değil, Hz. Ebûbekir ile başlayıp Hz. Ömer ile devam eden, nihayetinde Hz. Osman ile tamamlanan ve halka arz edildikten sonra içerisinde Hz. Ali'nin de bulunduğu sahabe topluluğu tarafından kabul gören Kur'ân'dır.<sup>346</sup> Burada Kur'ân'ın toplanma şekli ve tevatür yoluyla sabit olması dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Zira Kur'ân'ı diğer haber kaynaklarından ayıran özelliği, onun mütevâtir yolla varit olmasıdır.<sup>347</sup> Hz. Ali'nin kendisi için cem ettiği Kur'ân, hem toplanış yönünden hem de tevatür açısından uygun şartları taşımadığı için muteber olmaz.

<sup>344</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 170; Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 380; Gazalî, *el-Mustasfâ*, 371.

<sup>345</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 170.

<sup>346</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 194; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 64-65; *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 96; IV, 156-169.

<sup>347</sup> Serahsî, Şemsüleimme (ö. 483), *el-Usûl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., I, 279; Gazalî, *el-Mustasfâ*, 81; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed (ö. 595), *ez-Zarurî fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Cemaleddin Alevî, nşr. Daru'l-Garbi'l-İslâmi, Beyrut 1994, 63; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 159.

### 3.1.4. Hz. Muhammed'in Peygamberliği

Ehl-i Sünnet âlimleri bütün peygamberleri masum, mucize ile desteklenmiş, akli melekeleri üst düzey insanlar olarak nitelendirmişlerdir. Onların tamamı bir din ve bir millet üzerinedir. Dinleri İslâm, milletleri de haniftir.<sup>348</sup>

Sâlimî, peygamberlerin sayılarına yönelik varit olan haberlerin kesinlik ifade etmemesinden dolayı, bu konuda doğru olanın sınır ve sayı belirtmeden, bütün peygamberlere iman etmek şeklinde olduğunu söylemektedir. Bu anlamda ismi bilinmeyen falan peygambere iman eder misin? şeklinde bir soruya, evet ya da hayır mahiyetinde genel cevap vermenin doğru olmadığını belirtir. Ona göre “peygamber ise iman ettim değilse, etmedim” şeklinde cevap vermek en doğrusudur.<sup>349</sup>

Peygamberlerin sayısında olduğu gibi kadın peygamberler hakkında da ihtiyatlı davranan Sâlimî, kadın peygamberlerin varlığı ve yokluğuna dair çeşitli görüşlerin bulunduğunu belirtir. Kadın peygamberler olduğunu söyleyenler görüşlerini, Hz. Peygamber'e isnad edilen “*Dört kadın nebi vardır. Bunlar Musa'nın annesi, Meryem, Sare ve Havvadır*” rivayetine dayandırır. Fakat bazı fakihler bu haberin sahih olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden Sâlimî varlığı ya da yokluğuna dair kesin bir hüküm belirtmeden haber doğru ise iman ettik değilse etmedik şeklinde kanaat belirtilmesi gerektiğini söyler.<sup>350</sup> Bu yaklaşımın kadınlardan peygamber bulunmadığı kanaati hâkim olan Hanefî-Mâtürîdî geleneğe uzak düştüğü bilinmektedir.

Sâlimî, Hz. Muhammed'in hayatında iken peygamber olduğu gibi şimdi de peygamberliğinin devam ettiğine iman etmenin vacip olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Muhammed peygamberlerin sonuncusudur. Ondan sonra İsa Peygamberden başka peygamber gelmeyecektir.<sup>351</sup> İsa Peygamber de peygamber olarak ama şeriatsız bir şekilde gelecektir. O, Allah'ın vahyettiğinin dışında kendiliğinden hüküm koyamayacak ve İslâm âlimlerinin ittifak ettiği üzere, Hz. Muhammed'e tabi olacaktır. Hz. Peygamber'in bir halifesi şeklinde hareket edip onun şariatını uygulayan fakih konumunda bulunacaktır. Bunların beraber İsa Peygamberin Hz. Peygamber'in şariatına

<sup>348</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 235; Bağdâdî, *el-Fark*, 106; Gaznevî, *Kitabü Usûli'd-Din*, 158.

<sup>349</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 236.

<sup>350</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 236.

<sup>351</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 236; Hz. İsa'nın dönüşü hakkında geniş bilgi için bkz. Ünal, Zeki, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2011.

uygun, onu neshetmeyen ve muhalif de olmayan yeni bir vahiyle amel etmesi de caizdir.<sup>352</sup>

Sâlimî'nin İsa Peygamber ile ilgili öne sürdüğü görüşler, nüzülü İsa ön kabulü çerçevesinde şekillenmiştir. Çünkü kendisi İsa Peygamberin nüzülünü hak gören Ebû Hanîfe'nin takipçisidir. Bu yüzden İsa Peygamberin nüzulünden sonra olabilmesi caiz olan, nassa en uygun ve akla en yatkın görüşleri serdederek konuyu izah etmiştir. Lakin bu izah Hz. İsa'nın nüzülünü kabul ile ilgili ortaya çıkacak müphemliği ortadan kaldırmaz. Ne varki nebilerin sonuncusu olduğunu söyledikten sonra Hz. İsa'nın resul ya da mursel nebi olarak geleceğini söylemek birbiriyle çelişmektedir. Dahası Hz. Peygamber ile vahiy kapısı kapandıktan sonra, onun Hz. Muhammed'in getirdiği şeriata muhalif olmamak kaydı ile bile olsa vahiy alabileceği ihtimali de ayrı bir çelişkiye neden olur.

İslâm inancında Hz. İsa'nın nüzülü kadar zihinleri meşgul eden diğer bir konu da Rafiziler tarafından gündeme getirilen Hz. Ali'nin peygamberliği bağlamında cereyan eden tartışmalardır. Sâlimî'nin beyanına göre onlar, âlemin peygambersiz kalmayacağı<sup>353</sup> -dolayısıyla Hz. Muhammed'den sonra da bir peygamber geleceği-, Hz. Ali'nin nübüvete ortak ve Hz. Muhammed'den daha bilgili olduğu, Cebrail'in vahiy Hz. Muhammed'e ulaştırmakta hata yaptığı gibi fasit görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>354</sup>

Âlemin peygambersiz kalmayacağını söyleyen Rafiziler'e Sâlimî, Ahzab sûresinde geçen “*Hz. Muhammed peygamberlerin sonuncusudur*”<sup>355</sup> ayetiyle cevap verir. Bu ayet, son peygamberin Hz. Muhammed olduğunu ve ondan sonra peygamber gelmeyeceğini açıkça ifade etmektedir.<sup>356</sup> Hz. Ali'nin peygamber olabileceğini söyleyenlere reddiye mahiyetinde delil olarak getirilen ayet, esasında Hz. İsa'nın nüzülünü reddiye için de delil olmalıdır. Fakat Sâlimî, takipçisi olduğu Hanefî âlimlerin benimsediği ön kabule dayanarak, Hz. İsa'dan başka bir peygamber gelemeyeceğini söyleyerek çelişkiye düşmektedir.

Cebrail'in vahiy Hz. Ali'ye ulaştırıcakken yanılarak Hz. Muhammed'e inzal ettiği iddiası ciddi problemler taşımaktadır. Allah'tan aldıkları emirleri yerine getiren melekler

<sup>352</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 184-185.

<sup>353</sup> Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, 103-105; Tabatabâî, Seyyid Muhammed Saîd, *Usûlü'l-Akîde*, Daru'l-Hilâl, yrs. 2006, 275.

<sup>354</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 236

<sup>355</sup> Ahzab 33/40.

<sup>356</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 237.

hata işlemezler. Fakat bu söylem Sâlimî'ye göre meleklerin yanında Allah'a cehalet isnad etmekle eş değerdir. Zira meleklerin hatasını kabul etmek, onların hatasına göz yuman ya da buna müsaade eden bir tanrı anlayışına neden olur ki Allah için bu muhaldir.<sup>357</sup>

Hz. Ali'nin nübüvvete ortak olduğunu söyleyen Rafiziler, görüşlerini Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye “*Benimle Musa peygamberin yanındaki Harun peygamber konumunda olmak istemez misin?*”<sup>358</sup> hadisine dayandırırılar. Sâlimî, haberin bundan ibaret olmadığını, devamında bulunan “*Ancak benden sonra nebi gelmeyecek*” kısmının, nübüvvete ortaklık değil, yakınlığı belirtmek ve halifeliğe işaret etmeye delalet edebileceğini beyan etmiştir.<sup>359</sup>

Rafiziler tarafından ileri sürülen Hz. Ali'nin peygamberimizden daha bilgili olduğu görüşü, Musa peygamberin yanındaki bilge kişi Hızır ile Hz. Ali'yi eşleştirmelerinden kaynaklanmaktadır. Sâlimî, öncelikle Hızır'ın, Musa peygamberden daha bilgili olmasını kabul etmez. Zira kitap ve şeriat sahibi birisinin, bunlara sahip olduğuna yönelik şüphe bulunan diğer bir kişiden daha bilgili olacağı aşikârdır. Ama öyle dahi olsa, Hz. Ali'nin ilmi, kendinden ziyade Hz. Peygamber'in talimi ve duasının neticesi olduğu göz ardı edilmemelidir.<sup>360</sup>

### 3.1.5. Nübüvvet İle İlgili Diğer Meseleler

İslâm kelamında nübüvvet meselesi işlenirken ele alınan tali meseleler de vardır. Bunlar peygamberlerin dışında olağanüstü şeyler ortaya koyan mütenebbi-veliler, bunların İslâm inancındaki yerleri, nebilerin kendileri arasında ve velilere göre üstünlükleri, ülü'l-azm peygamberler, peygamberliğin ve veliliğin alınması gibi meselelerdir. Bunları takiben konunun mütemmimi kabilinde aynı zaman diliminde farklı şeriatler, imamlar ve mezheplerin imkânı, şeriatlerin ve kitapların birbirini nesih etmeleri gibi mevzular işlenmektedir.

Öncelikle peygamberler hayatta iken genellikle de onların vefatından sonra peygamberlik iddiasında bulunanlar olmuştur. İslâm kültüründe bunları ifade etmek üzere kullanılan kavram mütenebbidir. Mütenebbi, nebilik iddiasında bulunan yalancı

<sup>357</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 237.

<sup>358</sup> Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, Fazailü's-Sahabe, 9; Müslim, *Sahîhü Müslim*, Fazailü's-Sahabe, 30.

<sup>359</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 238.

<sup>360</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 238.

peygamber demektir. Dolayısıyla böyle bir iddiada bulunan kimselerin İslâm inancı açısından olağanüstü olgular ortaya koyup koymayacağını caizliği tartışma konusudur.

Genel olarak İslâm âlimleri mütenebbilerden mucizeye benzer olağanüstülüklerin meydana gelmesini caiz görmezler. Çünkü böyle bir şeyin caiz olması, nebi ile mütenebbi arasını ayırt etmede karışıklığın meydana gelmesine neden olur. Daha önemlisi olağanüstü duruma itibar ederek inanmaları halinde, insanlar yanlışlarında mazur sayılmış olurlar. Bu nedenle böyle bir şeyin gerçekleşmesi muhaldir. Kaldı ki böyle bir olgunun varlığı kabul edilse bile mütenebbiler tarafından gerçekleştirilen olgular, “muhrike” olarak isimlendirilir. Sihir, şabeze ve istidraç gibi çeşitleriyle muhrike olarak isimlendirilen bu olgular,<sup>361</sup> sonu pişmanlık ve hüsrân olan, hile yoluyla belirli bir zaman ve mekân ile sınırlı olarak gerçekleşen şeylerdir. Bu nedenle akıl sahipleri bunu fark ederler.<sup>362</sup>

Nübüvvet bağlamında tartışmaya konu olan olağanüstü olaylardan biri de veliler tarafından ortaya konan keramettir.<sup>363</sup> İslâm âlimleri kerametın varlığı hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Mutezile, mucizeye karışma ihtimalinden dolayı velinin keramet göstermesini caiz görmez.<sup>364</sup> Ehl-i Sünnet’in geneli ise ileri sürülen gerekçeyi reddederek velinin keramet göstermesini caiz görmüştür.

Sâlimî, Ehl-i Sünnet’in yaklaşımını desteklemektedir. O, kerameti inkâr etmenin temel bir probleme neden olacağını dile getirir. Ona göre peygamberlik iddiasından önce irhas adında (bazılarına göre irhas keramet altında değerlendirilir) peygamberlerden olağanüstü haller zuhur eder. Bu insanlar, Allah katında peygamber ise de insanlar nazarında veli, olağanüstü olaylar da keramet olarak bilinmektedir. Veli için keramet caiz görülmez ise vahiy gelmeden önce peygamber için de irhasın caiz olmaması gerekir. Bu durumda risalet gelmeden önce peygamberlerden olağanüstü hallerin nefyedilmesi icap eder ki bu da muhaldir.<sup>365</sup> Zira dinler tarihinde peygamberler risaletleri öncesinde bir takım olağanüstü hallerle anılmaktadır.

<sup>361</sup> Harikulade olaylar hakkında geniş bilgi için bkz. Tehânevî, *Keşşafü İstilahati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 730.

<sup>362</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 171

<sup>363</sup> Geniş bilgi için bkz. Tehânevî, *Keşşafü İstilahati'l-Fünûn*, 730.

<sup>364</sup> Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesail*, vr. 45a,

<sup>365</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 172; Lamişî, *Kitabü't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 92; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 35-36; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 178.



Veliler tarafından kerametın gösterilmesine itiraz amacıyla<sup>366</sup> vahiyden önce zuhur eden olağanüstü olayların, nübüvvetin mukaddimleri/girizgâhı sayılacağı ve böylece olağanüstü olayla nübüvvet arasında dikey bir ilişki öne sürülerek, keramete yer kalmayacağı ileri sürülebilir. Sâlimî'ye göre bu yaklaşım kerameti inkârdan daha öte problemlere neden olur. Zira vahiyden önceki olağanüstü olaylar peygamberliğin öncü haberleri kabul edilirse, vahiy gelmeden yani peygamberlik iddiasında bulunmadan olağanüstü olaylar zuhur eden kimsenin nebi olduğuna iman etmek zorunlu hale gelir. Oysa genel kabul, peygamberlik davasından önce iman etmek zorunlu olmadığı gibi, nebilik iddiasından önce de onlar nebi olarak isimlendirilmez. O, iddiasını ortaya koyana kadar Allah katında nebi, insanlar nazarında ise veli olarak bilinir. Bu meyanda Mutezile'nin öne sürdüğü irhas ile kerametın karışması gerekçesi de ortadan kalkar. Zira peygamberlik iddiasından önce insanların nebi ile veli arasını ayırt etme yükümlülüğü olmadığı gibi, bu durumda olan birine peygamber olarak iman etme yükümlülüğü de yoktur. Ne zaman peygamber vahiy geldiğini ve peygamber seçildiğini iddia eder. O zaman keramet ile mucize iddiası arasında bir şüphe kalmaz.<sup>367</sup>

Sâlimî nebi ile velinin; mucize ile kerametın karışmayacağını belirterek aralarındaki farkları şöyle açıklar:

- a) Nebi, peygamber olduğunu bilir ve peygamberlik iddiasında bulunur. Veli ise veli olduğunu bilmez, velilik iddiasında da bulunmaz.
- b) Nebi, gösterilen olağanüstü olayın kesin ve kati olarak mucize olduğunu bilir. Veli istidraç olması ihtimalinden dolayı olağanüstü olayın kesin olarak keramet olduğuna hükmedemez.
- c) Nebinin mucizesi, kendisinin peygamberliğini ispat içindir ve kendine hastır. Velinin kerameti, kendinden zuhur etse de esasında peygamberin risaletini teyit amaçlıdır.
- d) Nebinin rüya ve ilham yoluyla ulaştıklarına iman ve amel etmesi vaciptir. Velinin rüya ve ilhamına itibar ederek iman ve amel etmesi zorunlu değildir. Sadece kendisini bağlar.<sup>368</sup>

<sup>366</sup> Olağanüstü olayların tasnifinde failin kimliğine göre yapılan yanlışlığın tasnifi ve keramet algısının toplumdaki olumsuz etkisi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 169; Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 37-38; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 179.

<sup>367</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 173.

<sup>368</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 173; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 178.

İslâm kelamının tartışma alanlarından biri de peygamberlerin birbirlerine ve velilere üstünlükleri hakkındadır. Sâlimî'nin beyanına göre de Kerramiyye'nin bir kolu olan Mütakaşşife, velilerin peygamberden daha üstün olduğu kanaatindedir. Fakat genel İslâm âlimleri peygamberlerin velilerden daha üstün olduğu görüşünde hemfikirdiler.<sup>369</sup>

Peygamberlerin birbirlerine üstünlüğü meselesinin daha ziyade şeriat ya da kitap sahibi olmaları üzerinden ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda resul olanlar nebi olanlardan üstündür. Resuller içerisinde de kendine kitap verilenler azm sahibi resullerden, onlar da diğer resullerden daha üstün görülmüştür.<sup>370</sup> Bu tasnif beraberinde şeriat ve davet sahibi olmak gibi bir ayrımı ön plana çıkarmaktadır. Sâlimî'ye göre şeriat sahibi peygamberler vahiy alan, hükümler koyan, emir ve yasaklar bildirenlerdir. Davet sahibi peygamberler ise Zebur'da olduğu gibi daha öncekilerin şeriatlerini takip edip dua ve nasihatte bulunanlardır.<sup>371</sup> Bazı âlimlerin de söylediği gibi peygamberler arasındaki üstünlük dünya yaşamı ile sınırlıdır. Genelde bu peygamberlere verilen mucizenin insanlar üzerindeki etkisi, ümmetlerin sayısal üstünlüğü ve peygamberin insanî özelliklerinden kaynaklanan davranışlar üzerinde kendini göstermektedir.<sup>372</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre şeriat sahibi ülü'l-azm peygamberler altıdır. Bunlar Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed peygamberlerdir. Ancak Mutezile ve Kaderiyye, indirilmiş bir kitap verilmediği gerekçesiyle, Âdem peygamberi resullerden saymazlar. Sâlimî bu yaklaşımı doğru bulmaz. Ona göre Âdem peygambere kitap verilmemiş olsa bile Allah ona Cebrail ile vahiyde bulunmuş, aracı olmadan onunla kelam etmiş, varlıkların isimlerini öğretmiş, dünyaya indirmiş, tavaf, evlenme, kurban ve benzeri ahkâma yönelik birçok ritüeli onun nezdinde uygulatmıştır. Âdem peygamber bir nevi vahyin yaşayan örneği olmuş, söz konusu uygulamalar hem ona hem de evlatlarına şeriat olmuştur. Kaldı ki Âdem peygamber ilk insan olması hasebiyle takip edeceği bir şeriat da yoktur. Hal böyle olunca kendisine suhuf ve kitap verilmese bile onun nezdinde açık vahiy gerçekleşmiştir.<sup>373</sup>

Hz. Âdem'den sonra gelen peygamberlerin durumu farklıdır. Onlar hakkında şeriatlerin birbirlerini nesh etmeleri, şeriat sahibi bir peygamberin vahiy gelmeden evvel

<sup>369</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 174.

<sup>370</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 174; Semerkandî, Hâkim, *es-Sevadü'l-A'zam*, 19.

<sup>371</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 181.

<sup>372</sup> Gölcük-Taprak, *Kelam*, 332.

<sup>373</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 181-182.

kendinden önceki peygamberin şeriatine uyması ve aynı zaman diliminde birden fazla şeriatin bulunması gibi sosyal gerçeklikler söz konusudur. Hatta şeriatın birden fazla yönetici tarafından uygulanması, başka bir ifadeyle toplumun birden fazla yönetici tarafından yönetilmesinin ve farklı inanç gruplarının bir arada yaşamasının imkânı konuyu yakından ilgilendirmektedir.

Öncelikle şeriatler, insanların birey ve toplum olarak doğru yaşamalarını sağlayan hükümler topluluğudur. Bu anlamda aynı zaman diliminde bir arada yaşayan toplumlarda birbirini nakzeden iki farklı şeriatin yürürlükte olması caiz değildir. Çünkü bu insanlar arasında tefrikaya ve nihayetinde tekfire yol açar. Düzeni sağlamak için oluşturulduğu düşünülen sistemin kendisi düzensizliğin ve kaosun bizzat nedeni olur. Bu durum sosyolojik açıdan problemlili olduğu gibi Sâlimî'nin de beyan ettiği üzere teolojik açıdan da muhaldir. Zira birbirine aykırı iki şeriatın birini tasdik etmek, diğerini inkâr etmeyi gerektirir. Bu gerekçelerden dolayı Sâlimî, aynı zaman diliminde birbirine muhalif iki şeriatın varlığını muhal görür. Mikro düzeyde nutfeden alakaya sonra da bir et parçasına dönüşerek değişim geçiren insan yapısının, makro düzeyde biyolojik, fizyolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarının da değişeceğine değinen Sâlimî, bu değişimin mihengi olan şeriatlerin yenilenmesini ya da birbirlerini neshetmesini bir beda olarak değil, meşru olanın hükmünün ve süresinin sona erip yeni gelenin hükmünün geçerli olması olarak değerlendirir.<sup>374</sup>

Sosyal düzen açısından aynı zaman diliminde iki imam/yöneticinin<sup>375</sup> tayin edilmesini caiz görmeyen Sâlimî, beldeler arasında mesafenin uzak olup haberleşmenin güç olduğu yerlerde, ikinci bir imamın caiz olacağını söyleyen, bunu da Hz. Ali ile Muaviye'nin aynı zaman diliminde yönetici olmasıyla gerekçelendirenleri eleştirir. Bu yaklaşımın, Kerramiyye'ye ait olduğu bilinmektedir.<sup>376</sup> Ayrıca Sâlimî'nin muasırı olan Eş'arî kelamsısı Cüveynî de iki imamı caiz görenlerdendir. O, uzaklık artar ve iki imam arasına büyük mesafeler girerse, kati bir delil olmamakla beraber caiz olabileceğini beyan eder.<sup>377</sup> Fakat Sâlimî'ye göre imam, şeriat tarafından belirlenen hükümleri ikame etmek

<sup>374</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 185-186.

<sup>375</sup> Rafiziler ya da Zeydiler aynı devirde iki bölgede iki ayrı imama biat etmeyi caiz görürler. Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 427; Neseî, *Tabsıra*, II, 435; Ebû Zehra, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, trc. Abdülkadir Şener, Hisar Yay., İstanbul trs., 55.

<sup>376</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, 435; Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlü'd-Din*, 291; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 113; Karadaş, Cafer, "Kerramiyye ve İtikadı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5: 2, 2007, ss. 41-62, 61.

<sup>377</sup> Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad / İnanç Esasları Kılavuzu*, 346.

için vardır. Bunu da bir imam yerine getirir. Haberleşmenin/irtibatın güç ya da yetersiz olduğu ya da mesafenin uzak olduğu yerlerde ise naip tayiniyle bu problem çözülebilir. Hz. Ali-Muaviye meselesine gelince; Hz. Ali sulh yoluyla Muaviye ile anlaşmıştır. Başka bir ifadeyle onu naibi olarak görmüş, uyum göstermediği zaman diliminde de sulha taraf olmamıştır.<sup>378</sup> Uyum bir nevi tabi olmaktır. Dolayısıyla bu iki imamın aynı zamanı paylaşması olarak değerlendirilemez. Zaten öyle olsaydı Sıffin savaşı yaşanmazdı.

Yönetici konusundaki yaklaşımının aksine Sâlimî, muamelat konularında başka bir ifadeyle dinin pratik yaşamında farklı yaklaşımların kabul edilebilirliğine vurgu yapmakta ve uygulama çeşitliliğinin gereğine değinmektedir. Mesela ona göre yerleşik bir hükmün hilafına içtihatla bulunan müçtehidin, içtihadında hatası yakinen biliniyor ise görüşüne uymak zorunlu değildir. Ama açık hata barındırmıyorsa ihtiyatlı olmakla beraber uymak caizdir.

Farklı fikhî ve amelî uygulamalara imkân verilmesini geliştiren ve değişen insanî ihtiyaçlara dayandıran Sâlimî, bunların teolojik altyapısını da her biri müçtehit sayılan sahabenin uygulamasına dayandırır. Sâlimî'ye göre sahabe aynı meselelerde birbirlerine muhalefet etmiş ve farklı görüşler ortaya atmışlardır. Bunu yaparken her biri peygamberden işittiği ya da öğrendiği doğrultuda hareket etmiş ve bu konuda başka birini taklit etmekten, içtihatla bulunmayı daha uygun görmüştür. Bu gerekçeyle aralarında ihtilaflar meydana gelmiştir. İlim adamları arasındaki ihtilaf da böyledir. Böyle bir durumda sahabenin ya da ilim adamının diğerlerini göz ardı ederek, sadece birini tayin etmek fitrata aykırıdır. Zira tayin edilenin karşılaşılan bütün meselelere ve problemlere isabetli cevap vermesi için hata, yanılma ve unutmadan masum olması gerekir ki bu günah işlemekten korunmuş olan peygamberlerin dahi sahip olmadığı bir durumdur. Sahabenin uygulaması, hayatın gelişimi ve değişimi dikkate alındığında mezheplerin ya da ilim adamlarının tek şahsiyet altında sınırlandırılması akıl dışıdır. Bu nedenle içtihadı ehil olan her bir kimsenin, insanların ihtiyaçlarına cevap vermeleri, açıkça hata yaptığı aşikâr olmadığı müddetçe insanların onları takip etmeleri caizdir.<sup>379</sup>

İtikadî meselelerde katı bir tutum sergileyen Sâlimî'nin, muamelat konusunda geniş alan açması manidardır. Lakin muamelata dair meseleleri Ebû Hanîfe, Malik b. Enes, Ebû Yusuf, Muhammed eş-Şeybani, Züfer, Şafîî örnekleri üzerinden okuması,

<sup>378</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 178-181; Nesefî, *Tabsıra*, II, 434; Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlü'd-Din*, 291.

<sup>379</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 178-181.

bizde bu faydacı yaklaşımın Ehl-i Sünnet imamaları ile sınırlı olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

Günah işlemek ve ölümle risaletin zail olacağını söyleyen Mütekaşşife'yle, ölümle risaletin düşeceğini söyleyen Eş'arîler'in aksine Sâlimî, her ikisiyle de risaletin düşmeyeceği anlayışını benimseyen Hanefî-Mâtürîdîler'in görüşünü destekler. O, risaletin günahla düşmesinin, peygamberin itibarını düşürmekten öte toplum üzerindeki olumsuz etkisinin telafi edilemez olduğuna dikkat çeker. İslâm inancına göre peygambere iman, peygamber olmayanı da inkâr etmek vacip olduğu gibi, aksi bir yaklaşım da küfürdür. Mütekaşşife'nin benimsediği üzere nebiye iman etmenin, günah işlemesi neticesinde peygamberliğinin düşmesi sebebiyle de onu inkâr etmenin zorunlu olduğu düşünülürse, aynı gün içerisinde günahattan önce ve sonra olmak üzere mükellef için iman ve inkâr etmek zorunlu hale gelir. Bunun muhalliği ve sebep olacağı kargaşa ortadadır. Kaldı ki peygamberler Allah'ın koruması altındadır.<sup>380</sup>

Risalet ölümle de ayrılmaz. Çünkü peygamberliğin hükmü, iman etmenin hükmü gibi sabittir. Hatta toplumsal yönü itibariyle iman etmekten daha da ötedir. Ölümün gelmesiyle bir inanandan imanı ayrılıp mümin olmaktan çıkmadığı gibi ölümüyle de bir peygamberden peygamberliği ayrılmaz. Kaldı ki Bakara sûresinde Allah, geçmiş peygamberler arasında fark gözetilmemesini istemiş, bunu ifade ederken vefat etmiş olanları da resul olarak isimlendirmiştir.<sup>381</sup> Allah, risalet açısından ölmüş olan ile diri olan arasında bir fark görmemiştir.<sup>382</sup>

Risaletin düşmesi gibi velayetin düşmesi de tartışılan konular arasındadır. Velayetin düşmesi hususunda ise günah işleme merkeze alınmıştır. Küçük ya da büyük günah ayrımı üzerinden yapılan yorumların aksine Sâlimî, küçük büyük ayrımı yapmaksızın adaletin yok olmasına neden olan her günahın veliliği düşüreceği kanaatindedir. Çünkü insanların gönlüne ve şهادetine ehil olmayanlar, Allah'ın sırlarından biri olan velayete de ehil olamazlar.<sup>383</sup>

Sâlimî, velayeti ikiye ayırır. İnanmakla elde edilen ve bütün müminlerde bulunan iman velayeti ki bu büyük günah işlemekle yok olmaz. Ama Allah'ın bazı kullarına

<sup>380</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 175-176; Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdâm*, 458-459, 461.

<sup>381</sup> Bakara 2/285.

<sup>382</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 175-176; Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdâm*, 458-459, 461.

<sup>383</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 176.

verdiği ihsan velayeti ki büyük günah ile yok olur.<sup>384</sup> Bu taksim üzerinden Sâlimî'nin büyük günahları, adalet ve güveni yok eden günahlar arasında gördüğü söylenebilir.

### 3.1.6. İsra-Miraç

Hz. Peygamber'in hissi mucizeleri içerisinde zikredilen isra ve miraç, kısa zaman diliminde uzun mesafeleri kat etmek olarak tanımlanabilir. Diğer hissi mucizelere nispetle, isra ve miracın Ehl-i Sünnet anlayışında ayrı bir yeri vardır. Bundan dolayı Sâlimî de miraç konusunu Hz. Muhammed'e iman bahsinin hemen akabinde, müstakil başlık olarak ele almıştır. Henüz ulaşılmasa da Mâcevî ve Kâtip Çelebi tarafından kendisine *Kitabü'l-Miraç*<sup>385</sup> adında bir eserin nispeti ve içeriğinin de büyük oranda miracın hikmetlerine tahsis edilmesi, Sâlimî'nin miraca yüklediği anlamın büyüklüğünü gösterir mahiyettedir.

Ayetle sabit olmasından dolayı Mescid-i Haram'dan Kudüs'e kadar olan isra aşamasının varlığı hususunda, İslâm mezhepleri görüş birliğindedir. Dolayısıyla ihtilaf, isradan sonrasındadır. Ayrıca yaşananların uykuyla ya da uyanık iken mi ve cesetle mi yoksa ruhla mı olduğu yönünde de ayrışma bulunmaktadır.

Mutezile ve Cehmiyye'de dâhil genel Ehl-i Sünnet âlimleri, ayetle sabit olmasından dolayı bedeni yolculuğun Kudüs'e kadar olan kısmının uyanık olarak gerçekleştiğinde ve bunu inkâr edenin de küfre gireceğinde hemfikirdirler.<sup>386</sup> Buna ilaveten Ehl-i Sünnet âlimleri, miracın Kudüs'ten yedinci kat semaya ve Allah'ın dilediği yerlere kadar uyanık bir şekilde gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Ehl-i Sünnet içerisinde Allah'ın dilediği yerler, cennet, arş, arşın da üstü ve hatta yokluk âlemi şeklinde yorumlanmıştır.<sup>387</sup>

<sup>384</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 176.

<sup>385</sup> Mâcevî, *el-Fetâvâ's-Sûfiyye fî Turuki'l-İlhamiyye*, vr. 11a, 20a-21b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1460.

<sup>386</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 238, 241; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbitü Delaili'n-Nübüvve*, I, 46; İsferyâimî, *et-Tabsîr fî'd-Din*, I, 66.

<sup>387</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 239; Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikad*, 155; Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 540), *Tefsirü'l-Kur'ân en-Nüket ve'l-Uyûn*, Daru'l-Kütüb, Beyrut trs., III, 226; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, V, 225; Hafız b. Ahmed, *Maaricü'l-Kabul*, nşr. Daru İbni'l-Kayyim, Demmam, 1990, III, 1058.

Sâlimî'nin, cennet ve arştan ziyade özellikle de yokluk âlemine gidilemeyeceğine yönelik eleştiriyi değerlendirdiği görülür. Zira yokluk âlemine gidişin ispatı, diğer bütün mekânlar için de ispat anlamına gelecektir. Bu bağlamda o, mekâna ihtiyaç duyulacağından dolayı yokluk âlemine intikalin muhal olduğunu ileri sürenleri eleştirir. Bunun imkân dâhilinde olduğuna yönelik açıklamalarda bulunur. Ona göre yok iken varlık safhasına geçen birinin, varlık âleminden yokluk âlemine intikali caizdir. Bunu gerçekleştirmek için yokluk âleminde kendi mekânının dışında bir mekâna da ihtiyacı yoktur. Zira mekânın hakikî ve mecazî olmak üzere iki yönü vardır. Meczazî yön, başkasına alan olma yönüdür. Hakikî yön ise kendini oluşturan ve başkasının girmesinin caiz olmadığı alandır. Örneğin âlemin oturulma ve yatılma gibi başkasına alan olduğu yönü mecazî mekânlığı iken, kendisini; şekli, sınırı ve unsurlarını oluşturan alanı ise hakikî mekânlığıdır. İnsanın elbiseyi taşıması mecazî mekânlığı iken, baştan tırnağa kendi alanını oluşturmaması hakikî mekânlığıdır. Hakikî yönü itibariyle ne âlem ne de insan, varlık unsurları kendileri için mekân olmasından dolayı, harici bir mekâna ihtiyaçları yoktur. Bu durumda Hz. Muhammed de yokluk âleminde bulunabilmesi için kendi hakikî varlığından başka bir mekâna ihtiyaç duymadan durabilir.<sup>388</sup> Bu çıkarımlar üzerinden bedenî yolculuğun yokluk âlemine imkânını kabul eden anlayış için, cennet ve arş gibi diğer mekânlara ulaşmanın ispat edilmesine ihtiyaç olmadığı ortadadır.

Sâlimî, nüzulü İsa da olduğu gibi takipçisi olduğu Hanefî âlimlerinin görüşlerini birebir benimsemiştir. Hatta Sâlimî'ye göre miraç, Allah'ın dilediği bütün yerlere uyanık halde gerçekleşmiştir.<sup>389</sup>

Yolculuğun nereye olduğu tartışmasını miracın uyanık ya da uyku halinde olması meselesi takip etmektedir. Mutezile'ye göre yolculuk uykuda gerçekleşmiştir. Onların yolculuğun uykuda gerçekleştiğine dair dayanakları, Allah'ın "*Sana gösterdiğimiz o rüyayı sadece insanları sınamak için meydana getirdik*"<sup>390</sup> ayeti ve Hz. Aişe'nin "*Miraç gecesi Hz. Muhammed'in cesedi ayrılmadı, Allah onu ruhuyla seyrettirdi*",<sup>391</sup> Muaviye'nin de "*Miraç, salih bir rüya idi*"<sup>392</sup> sözleridir. Ayrıca onlara göre Kudüs'e

<sup>388</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 239; Sıgnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, III, 1510.

<sup>389</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 239.

<sup>390</sup> İsrâ 17/60.

<sup>391</sup> İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm (ö. 218), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sekkâ vdğ., Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1955, I, 399.

<sup>392</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 400.

kadar olan yolculuk, nas ile sabitse de sonrası haber-i vahidle varit olmuştur. Bu yüzden de isradan sonrası inanç esası olarak görülemez.<sup>393</sup>

Sâlimî, Mutezile'nin rivayetlerin mefhumuna ve rivayete yüklediği bilgi değerine itiraz etmektedir. O, öncelikle Hz. Aişe'nin "*Hz. Muhammed'in cesedi ayrılmadı*" ile kastın, bedenın mekândan ayrılmaması değil, ruhtan ayrılmaması başka bir ifade ile ruhuyla beraber bedenın de yolculuğa çıktığı anlamına geldiğini söylemektedir.

Sâlimî'ye göre ayette geçen "rüya" ve hem de Muaviye'nin "rüya saliha" ifadesi ile "rae" filinin sözlük manasını olan "uyanıklık" kastedilmektedir. Rüya, "raê" fiilinin mastarıdır ve gözle görmek manasıdır. Rüya, saliha kelimesiyle bir araya geldiğinde sağlıklı bir görmenin gerçekleştiği anlamına gelir. Kaldı ki miraç, uykuda rüya olarak gerçekleşse idi dikkat çekmez, ilgi uyandırmaz ve hiçbir kimse de bir rüyayı inkâr etme zahmetine girmezdi. Çünkü güçlü-güçsüz, inanan-inanmayan, itaatkâr-asi herkes uykusunda benzer rüyalar görebilir. Miraç rüyada olsaydı, rüyada görülen yolculuk da Hz. Peygamber için olağan bir şey sayılırdı. Fakat realite farklı cereyan etmiştir. Müşrikler, olayın büyüklüğü ve o nispette de imkânsızlığı üzerinden, iddiasının Hz. Muhammed'i toplum nazarında bitireceğine kani olmuşlardır. Miraç hadisesinden önce inanan bazı kişiler, bu hadisenin duyulması ile birlikte inançlarından dönmüş ve inananlar içerisinde infiale neden olmuşlardır. Bu durumda miraç ancak uyanık iken gerçekleştiğinde insanların bu tepkilerinin nedeni ve de Hz. Peygamber'in nassa da konu olan olağanüstü durumu mantıksal karşılığını bulur.<sup>394</sup>

Bu açıklamaların kendi içerisinde mantıksal tutarlığı olsa da Muaviye'nin rivayetindeki rüyanın, saliha kelimesi ile beraber kullanımının, sözlük anlamından öte gözle görmeyi değil de rüyayı hatıra getirdiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Fakat nasçı tutumu aşikâr olan Sâlimî'den de böyle bir tevilin gelmesi yadsınamaz.

Sâlimî, rivayetlerin bilgi değerine ilişkin de Mutezile'nin görüşlerine katılmaz. Ona göre miracın gerçekleştiğine dair haberler, sahabe topluluğunun rivayeti biçiminde, geniş bir kitle tarafından gerçekleşmiştir. Ebû Said el-Hudrî, Enes b. Malik, Malik b. Sa'saa, Abdullah b. Abbas ve Ümmühani bu sahabelerden bazılarıdır. Mutezile'nin belirttiği gibi, ahad haberler ile inanç esası tesis edilmez. Ama bu mutlak değildir. Ahad haber hüküm ifade etme açısından kendisi içerisinde üçe ayrılır. Bunlardan biri de farklı

<sup>393</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 239; İmrânî, *el-İntisar fi'r-Red ale'l-Mutezile*, II, 322, Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 225; Sıgnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, III, 1510.

<sup>394</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 240.



meclislerde bulunan ravilerin çokluğuna dayanarak, mütevâtire yakın bir seviyede olan meşhur haberdır. Ayrıca geçmiş maruf sahabeden hiç biri miraç haberini inkâr etmemiştir. Böylece meşhur haberin yanında miracın varlığında icma da oluşmuştur.<sup>395</sup> Hem haberin meşhuriyeti hem de varlığındaki icma, miracın gerçekleştiği yönündeki fikri kuvvetlendirir.

Sâlimî miracın İsra, miraç, i'rac şeklinde üç safhası olduğunu belirtir. İsra Mekke'den Kudüs'e olan kısmıdır. Ayetle sabit olmasından dolayı Mutezile de bu kısmı inkâr etmez. Miraç, Kudüs'ten yedinci kat semaya kadar olan kısmıdır. İ'rac da yedinci kat semadan arşa kadar olan kısmının adıdır. Ona göre Hz. Peygamber miraç gecesi rabbini gözüyle değil, kalbiyle görmüştür. “Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı” ayeti<sup>396</sup> de rüyetin kalp ile olduğunun delilidir. Sâlimî, Allah'ı kalp ile görmenin dışında, miracın bütün aşamalarının uyanık ve göz ile görme şeklinde olduğu kanaatindedir.<sup>397</sup>

### 3.2. Hilafet

Devlet işini yürütme ve düzenleme siyaset olarak tanımlanırken, devlet başkanlığı da halifelik ya da imaret olarak tanımlanmıştır.<sup>398</sup> Buna mukabil devleti yönetme görevini yerine getirenlere de halife ya da emir ismi verilmiştir. Etimolojik farklılıklarla<sup>399</sup> beraber zikredilen kelimeler genelde Hz. Peygamber'e niyabeten din ve dünya işlerine başkanlık etmek anlamını karşılamaktadır.<sup>400</sup> Benzer anlamlar, imamet ve imam kelimesi için de geçerlidir.<sup>401</sup> Nitekim Sâlimî'nin de imameti bu anlamda kullandığı görülmektedir. O, “hilafetin kitap, sünnet ve icmayla sabit, imaretin de insanların bir imam seçmesiyle vacip ve meşru” olduğunu ifade ederek, hilafet, imaret ve imam olmak üzere her üç kavramı bir

<sup>395</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 241; Ebû Ya'la, *el-İ'tikâd*, 37-38; İsferyînî, *et-Tabsir fi'd-Din*, I, 66-67.

<sup>396</sup> Necm 53/11.

<sup>397</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 242.

<sup>398</sup> Ay, Mahmut, “İmamet ve Siyaset”, *Sistematik Kelam*, Ankara 2005, 251; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 179.

<sup>399</sup> Kelimelerin etimolojik ve semantik yaklaşımları için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 83-84; Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 125-127; 143-143.

<sup>400</sup> Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 83-84; Demircan, Adnan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, Beyan Yay., İstanbul 2015, 11.

<sup>401</sup> Fazlı, Abdülhadi, *Hulasatü İlmi'l-Kelam*, Daru'l-Müerrihi'l-Arabî, Beyrut 1993, 281-282.

cümlede kullanır.<sup>402</sup> Dolayısıyla onun işlevsel düzlemde aralarında bir fark tayin etmediği anlaşılmaktadır.

Sâlimî, Müslümanların yönetimi konusunu “hilafet ve imaret” şeklinde iki başlık altında ele aldığını belirtmiştir.<sup>403</sup> Başlıkta kullanılan ikili isim dikkati çekmektedir. Hz. Ebûbekir’e halife unvanı kullanıldığı tarihi bir hakikattir. Ama Sâlimî’nin hilafetin yanında imaret kelimesini de tercih etmesiyle, Hz. Ömer tarafından kullanılmaya başlanan “müminlerin emiri” söylemindeki “emir” kelimesine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki Hz. Ebûbekir’e halifelîği zamanında “Resulüllah’ın halifesi” tabiri kullanılıyordu. Ömer halife olduğunda tabir “Resulüllah’ın halifesinin halifesi” şeklinde gayet uzun bir hal almış ve söyleme güçlüğüne neden olmuştur. Bu yüzden Hz. Ömer, kendisine “halife” tabiri yerine “emir” tabirinin kullanılmasını istemiştir.<sup>404</sup> Sâlimî, bu inceliğe vurgu yapmak adına “halifelik ve emirlik” şeklinde aynı içeriği yansıtan ikili bir ifadeyle başlık atmayı tercih etmiş olmalıdır.

Şunu belirtmekte yarar vardır; imamet Ehl-i Sünnet için dinin tali konularından olan, seçim ve istişare ile yürütülecek beşeri ve dünyalık bir olgu iken Şia’ye göre halkın ihtiyarıyla belirlenecek ve onların seçimine bırakılacak dünyevi bir maslahat değildir. Onlara göre imamet, usülle ilgili, dinin rükünlarından birisidir.<sup>405</sup>

### 3.2.1. Hilafetin Hükmü ve Dört Halife

Ehl-i Sünnet, Mürcie, çoğu Mutezile ve Necdiler dışındaki Hariciler, yönetimin gerekliliği konusunda görüş birliğindedir. Çıkış noktaları farklı olmakla beraber Şiiler de yönetimin gerekliliğini savunmuşlardır.<sup>406</sup>

Halifelik müessesesinin kitap, sünnet ve icma yoluyla sabit olduğunu savunan Sâlimî, kitaba “Allah’a, resulüne ve içinizdeki emir sahiplerine itaat edin” ayetini,<sup>407</sup>

<sup>402</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 309.

<sup>403</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 309.

<sup>404</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 317; Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 126; Korkmaz, Sıddık, *Şia’nın Oluşumu Hz. Ali’nin Vasiliği Düşüncesi*, İz Yay., İstanbul 2015, 64.

<sup>405</sup> Cüveynî, *Kitabü’l-İrşad / İnanç Esasları Kılavuzu*, 333; Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İstanbul 2000, 408-409;

<sup>406</sup> Ka’bî, *Kitabü’l-Makâlât*, 426; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/I, 214; Ay, Mahmut, *Mutezile ve Siyaset*, Pınar Yay., İstanbul 2002, 54.

<sup>407</sup> Nisa 4/59.

sünnete “İmamı olmadan ölen kimsenin cahiliye üzerine öleceği” hadisini,<sup>408</sup> icmaya da sahabenin Ebûbekir, Ömer, Osman ve Ali’nin halifeliklerine ittifak etmelerini delil olarak getirir. O, insanların imam seçmelerinin zorunlu<sup>409</sup> olduğuna değinmekte ve icmanın imamın ancak Kureyşî olması yönünde gerçekleştiğini de sözlerine eklemektedir.<sup>410</sup> Bu yaklaşımın genel Ehl-i Sünnet imamet anlayışını yansıttığı ortadadır.

Sâlimî, üslubunu daha çok Ehl-i Sünnet’in benimsemiş olduğu hilafet anlayışını Rafizilere<sup>411</sup> karşı savunma üzerine kurmuş olduğundan; ayette geçen “ülû’l-emr” tabirinin halife anlamına tahsis edilmesindeki güçlükler,<sup>412</sup> hadisin sıhhati ya da icmanın

<sup>408</sup> Ebû Davud, Süleyman b. Davud (ö. 204), *Müsnedü Ebî Davud*, Daru Hicr, Mısır 1999, III, 425, hadis no: 2025.

<sup>409</sup> Bunun yanında Kaderiye’den Ebû Bekir Esamm ve Hişam b. Amr gibi insanların zulümden uzak durmaları halinde bir imama zorunluluklarının kalmayacağını söyleyeler de vardır. Neseî, *Tabsıra*, II, 431; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 182; “Peygamberlikle Bağlantılı Bazı Konular”, *Kelam IV*, 121; Ay, *Mutezile ve Siyaset*, 56.

<sup>410</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 309; bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/I, 214 vd.; Neseî, *Tabsıra*, II, 43; *et-Temhîd li Kavaidi’t-Tevhîd*, 86; Saffar, *Telhîsü’l-Edille*, 774; Lamişî, *Kitabü’t-Temhîd li Kavaidi’t-Tevhîd*, 149; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 94, 99; Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşliliği*, Kitabiyat, Ankara 2005, 74, 80; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 183; Ay, *Mutezile ve Siyaset*, 58. Ka’bî Kureyş’in zorunluluk değil evleviyet olduğunu bu durumda icabında Kureyş dışından birinin de caiz olabileceğini beyan eder. Zarrariyye de Kureyş dışındakiler için de hilafetin caiz olabileceğini söyler. Neseî, *et-Temhîd li Kavaidi’t-Tevhîd*, 86.

<sup>411</sup> Rafiziler isimlendirmesiyle alakalı bir hususu dile getirmekte yarar vardır. Rafiziler ile Hz. Ali’nin imametini önceleyen Şia grupları kastedilmektedir. Onların da homojen olmadığı bilinmektedir. İsimlendirme ve Şia grupları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Nevbahti, Hasan b. Musa (ö. 310), *Fıraku’ş-Şia*, Menşuratü’r-Rıza, Beyrut 2012; Kummî, Ebû Halef Sa’d b. Abdillah (ö. 301), *Kitabü’l-Makâlât ve’l-Fırak*, nşr. Müessesetü Matbuati Atanî, Matbaatü Haydarî, Tahran 1321; Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Endülüs Yay., İstanbul 2017.

<sup>412</sup> Ülü’l-emr terkindeki ülü kelimesinin çoğul geçmesinden burada itaat edilmesi gereken kişinin yalnız devletin başında bulunan kişi olmayacağı aşikârdır. Bu yüzden emir sahipleri ifadesi âlimler, valiler, din adamları, seriye komutanları gibi geniş bir kitleyi içine almaktadır. (Daha geniş bilgi için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 85-87) Bunun yanında İsmailî büyük fakih olarak bilinen Kâdî Numan b. Muhammed (ö. 351 veya 363) ülü’lemler ile kastedilenin imamlar olduğunu beyan etmektedir. Kâdî Numan b. Muhammed (ö. 363), *İhtilafu Usuli’l-Mezahib*, thk. Mustafa Galib, Daru’l-Endülüs, Beyrut 1983, 70; Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 412; Düzgün, “İmamet/Politik Teoloji”, *Kelam El Kitabı*, İz Yay., Ankara 2013, 475; Düzgün, Şaban Ali, “Mâtürîdî’de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2014, 353-354.

geçerliliği<sup>413</sup> konusuna değinmemiştir. O daha çok Rafıziler tarafından öne sürülen halifenin nas ya da atama ile tayini, dört halifenin hilafetinin gerekçeleri, belli bir ırka, kabileye ya da zamanının en yetkin olanına tahsisi, halifede aranan şartlar, Muaviye ve Yezid'in durumu, Abbasilerin halifeliği, sahabenin birbirine ve Arap soyunun diğer soylara üstünlüğü gibi konular üzerinde durmuştur.

İmametın nas ile tayin edildiği iddiasında olan Rafıziler'e göre halifelik, Hz. Ali'ye nas ile verilmiştir. Onlara göre imam Kureyş'ten; fakat bütün kabileyi kapsayacak şekilde genel değil, sadece Hasan ve Hüseyin'in çocuklarından olmalıdır.<sup>414</sup> Onlar, Hz. Ali'nin hilafetinin nasla sabit oluşunu, Hz. Peygamber'in vasisi olarak görülmesi,<sup>415</sup> Musa ve Harun benzetmesi üzerinden peygamberin veziri kabul edilmesi,<sup>416</sup> Gadir-i hum

<sup>413</sup> Naşi Ekber, Hz. Ali ve onu destekleyen ileri gelen bazı sahabenin Beni Sâide gölgeğinde yapılan ve Hz. Ebûbekir'in halifeliğiyle sonuçlanan toplantının hayırlı bir iş olarak görülmediğini ileri sürer. Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 10; bkz. Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 190; Bu bağlamda topluluğun her zaman bir doğrudan buluşması ya da topluluğun birleştiği her şeyin doğru olarak nitelenmesinin imkânsızlığı üzerinden yapılan tartışmalar için bkz.; Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 260-261.

<sup>414</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 311; bkz. Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 46; Kummî, *Kitabü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 16; Tabatabâî, *Usûlü'l-Akâide*, 345-346; Neseî, *Tabsıra*, II, 436, 449; Neseî, *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 86; Saffar, *Telhisu'l-Edille*, 758-761; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 54,94-95; Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2004, 124; *İmamiyye Şiası*, Selçuk Yay., İstanbul 1984, 210; Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketler ve Günümüz Şiiliği*, 25; Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 191; Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şia İnançları/Akaidü'l-İmamiyye*, çev. Abdülbakıy Gölpınarlı, Yaylacık Mat., İstanbul 1978, 58-59; Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî'yi Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı*, <http://www.kirmizilar.com/tr/index.php/konuk-yazarlar2/1364>, 29.11.2018; Kaplan, *İslâm İnanç Esasları*, 62.

<sup>415</sup> Nisâbü'rî, Fazl b. Şâzân (ö. 260), *el-İzâh fi'r-Red alâ Sâiri'l-Fırak*, thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseyinî el-Urmevî, Müessesetü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2009, I, 78, 79; Kummî, *Kitabü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 16; Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381), *Men la Yahduruhû'l-Fakîh*, Müessesetü'-A'lemî, Beyrut 1986; 132-136; *İlelü'ş-Şerai'*, Daru'l-Murtaza, Beyrut 2006, 132-133; Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, I, 166-167; Gölpınarlı, Abdülbakıy, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yay., İstanbul 1987, 32; Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 409; Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 211; Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketler ve Günümüz Şiiliği*, 25; Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 191; Vasilikle ilgili geniş bilgi için bkz. Korkmaz, Sıddık, *Şia'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasiliği Düşüncesi*, İz Yay., İstanbul 2015.

<sup>416</sup> Kummî, *Kitabü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 16; Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, I, 176; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 344; İbn Sa'd, Muhammed (ö. 230), *et-Tabakâtü'l-Kübra*, thk. Muhammed Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, III, 16-17; Mesûdî, Ali b. Hüseyin (ö. 345), *et-Tenbih ve'l-İşraf*, thk. Abdullah İsmail es-Savî, nşr. Daru's-Savî, Kahire trs., I, 236; Taberî, Ahmed b. Abdillâh Muhibbüddin (ö. 694), *er-Riyadu'n-Nazara fi Menakibi'l-Aşera*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., III, 118; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca*

hadisesi olarak bilinen olayda Hz. Ali'nin insanların mevlası sayılması<sup>417</sup> ve ilk Müslümanlardan olması gibi nakli<sup>418</sup> ve bunlar üzerinden yaptıkları akli kıstaslara dayandırarak temellendirirler.<sup>419</sup>

Rafiziler'in öne sürdüğü bu delillerin altında Hz. Ali ve soyunun halifelğe diğerlerinden daha layık olduğu kanaati yatmaktadır. Ne var ki onların velayet ve vesayet hususundaki gösterdikleri aşırı hassasiyet, Müslümanlar nezdinde bunları tevhide ve risalete öncelikleri düşüncesini de beraberinde getirmektedir.<sup>420</sup>

Sâlimî, Rafiziler tarafından öne sürülen delillere Ehl-i Sünnet adına cevaplar vermektedir. Onun ifadesiyle Ehl-i Sünnet'e göre halifenin kimliği nasla tayin edilmemiştir. Halifenin kimliği konusunda nas bulunsaydı, daha Hz. Peygamber defnedilmeden halifelik hakkında gelen emre ashab aykırı davranmaz, muhacir ve ensarın bir arada bulunduğu Beni Sâide gölgeğinde halifenin kim olacağına dair istişare ve de ihtilaf yaşanmazdı. Ayrıca Hz. Ali, Hz. Ebûbekir'e biat etmez, Sa'd b. Ubâde gibi bu hakkın kendisine ait olduğunu belirtir ve hakkını arardı. Dolayısıyla bütün bunlar halifenin nas yoluyla değil, icma ile gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.<sup>421</sup>

Halifenin kimliği hakkında nassın olmadığına yönelik ortaya atılan bu cevaplar, Hz. Ali için nassın bulunmadığını ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda Kureyş ya da başka bir kabile hakkında da nassın bulunmadığını ortaya koyar. Yani hilafet hakkında şayet

---

*İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, 33-34; Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 211; Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketler ve Günümüz Şiiliği*, 25.

<sup>417</sup> Nisâbü'rî, *el-Îzâh fi'r-Red alâ Sâiri'l-Firak*, I, 99, 537; Kummî, *Kitabü'l-Makâlât ve'l-Firak*, 16; Kummî, Ali b. İbrahim (ö. 329) *Tefsirü'l-Kummi*, nşr. Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî, Müessesetü Dâri'l-Kitâb, Kum 1303, II, 430-431; Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan (ö. 460), *el-Emâlî*, Daru's-Sikafe, Kum 1414, 227, 247; Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, I, 178, 178; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 343; Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 212; Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 409; Bozan, Metin, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, Avrasya Yay., Ankara 2007, 73-81.

<sup>418</sup> Tevile müsait olan tüm ayet ve hadisleri tevil eden İmamiyye Şia'sının Hz. Ali'nin imametine tevil ettikleri ayetler ve hadisler için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 50, 62.

<sup>419</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 311; bkz. Zahir, İhsan İlahi, *Şia'nın Kur'ân, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, trc. Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Aşaroğlu Mat., Ankara 1984, 51-52.

<sup>420</sup> Zahir, *Şia'nın Kur'ân, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 51-52.

<sup>421</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 311; Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, 55; Kummî, *Kitabü'l-Makâlât ve'l-Firak*, 3, 17, 18; Sahib b. Abbad, *Kitabü'l-İbane*, 28; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 543; Nesefî, *Tabsıra*, II, 456-457; *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 86; Düzgün, *Kimliksiz Hakikatler*, 87; Güler, İlhami, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, 79.

nas yok ise bu şahsı da kabileyi de bağlamalıdır. Nassın yokluğu merkezinde şahsa ya da nesebe ait olması arasında bir fark yoktur. Bu nedenle Sâlimî'nin ya da genel anlamda Ehl-i Sünnet'in halifenin kimliğinin nasla tayin edilmediği iddiasıyla, kabilesinin tayin edildiği iddiası birbiriyle çelişmektedir. Nitekim Fığlalı'nın da belirttiği gibi şiddetle delile ihtiyaç olduğu bir zamanda hilafet makamına geçecek kişi ya da nesep hakkında nas veya buna işaret edecek delilin bulunmaması, sahabe içerisinde bilinen bir nassın mevcut olmadığına, bunun mezhep taraftarlığı ya da kabile asabiyeti güdülerek rivayet edilmiş sözler olduğuna işaret etmektedir.<sup>422</sup> Hatta Mâtürîdî, "Hz. Peygamber'in Hz. Ebûbekir'i kendi yerine namaz kıldırılmaya vekil tayin etmesini, din işlerinde Hz. Peygamber'in tercih ettiğini dünya işlerinde de biz tercih ederiz" diyen sahabe sözünü ahit olarak değerlendirenleri eleştirir. Bunun ahit sayılmayacağına değinen Mâtürîdî, bunun ancak Hz. Ebûbekir'in sahabe içerisindeki üstünlüğüne işaret olabileceğini belirtir. Çünkü o, iddia edildiği gibi hilafete yönelik ahitleşme olsaydı, Benî Sakîfe'de gündeme gelir ve tartışma yaşanmazdı der.<sup>423</sup>

Bazıları Beni Sâide gölgeğinde gerçekleşen icmayı reddetme adına Hz. Ali'nin biati üç gün ya da altı ay ertelediğini ileri sürerler.<sup>424</sup> Bununla da Hz. Ebûbekir'in halifeliğini bir hak gasbı olarak göstermeye çalışırlar.<sup>425</sup> Sâlimî, bu yaklaşımı doğru bulmaz. Zira ona göre Hz. Ali için nas ile sabit olmuş hilafet söz konusu değildir ki Hz. Ebûbekir tarafından onun gasbı söz konusu olsun. Hilafet nas ile değil, icma ile sabit olmuştur. İcma da Hz. Ebûbekir'in halifeliği yönünde ilerlemiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin Hz. Ebûbekir'in halifeliğine muvafakat göstermesi, gasba yönelik ileri sürülen iddiaları sonuçsuz bırakmaktadır. Zira Hz. Ali biat etmese de sukutu tercih ederek Hz. Ebûbekir'e muhalif davranmamıştır. Böylece o da gerçekleşen icmaya tabi olmuştur. Şayet icma yoluyla gerçekleşen Hz. Ebûbekir'in halifeliği hak ve doğru olmasaydı, Hz. Ali de dâhil sahabenin buna sessiz kalması düşünülemezdi. Üstelik Hz. Ali, ganimet ve cariye alımı gibi hususlarda Hz. Ebûbekir'in uygulamalarını yerine getirmesiyle, Hz. Ebûbekir'e biat ettiğini açıkça ortaya koymuştur.<sup>426</sup>

<sup>422</sup> Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983, 30; Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması", *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 1/1 ss. 7-26, 10.

<sup>423</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 100.

<sup>424</sup> Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 10; Neseî, *Tabsıra*, II, 463.

<sup>425</sup> Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 341.

<sup>426</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 314; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şia*, 55; Kummî, *Kitabü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 17, 18.

Ayrıca Beni Sâide’de konuşulanlar Hz. Ali’nin hilafet meselesi de değildir. Kabileciliği üstünlük aracı olarak gören Arap toplumunun yapısını ifade eden Kureyş-Haşımoğulları çekişmesinin yansımasıdır. Onat’ında ifade ettiği gibi nübüvvet kendisinde olan Haşımoğullarının hilafete de sahip olması, kabile üstünlüğüne kurulu Araplarda ciddi endişelere neden olacaktır. Nübüvvet, Haşımoğullarında olsa da hilafet onlar da olmamalıdır. Hal böyle iken Hz. Ali’nin adaylığı ancak Haşımoğullarının bir iç meselesidir. Haşımoğullarının halifeligi netleşmeden Hz. Ali’nin adaylığını dillendirmek beyhude bir çabadır. Dolayısıyla Hz. Ali’nin hilafete adaylığının Beni Sâide görüşmesinin gündemi olduğunu düşünmek, akıldan uzak gözükmektedir.<sup>427</sup>

İmamet meselesinde tartışmaya açık olan konuların başında, vasiyet meselesi gelmektedir. Bu bağlamda Hz. Ali hakkında ileri sürülen vasiyetin varlığını kabul eden Sâlimî, Rafıziler tarafından ona yüklenen anlamı reddeder. Vasiyetin varlığını kabul etmede Sâlimî’nin rivayetlere pozitif yaklaşımının etkisi ortadadır. Bu nedenle o, Şia tarafından öne sürülen delilleri eleştirme yoluna gider. Öncelikle Sâlimî’ye göre Hz. Ali’nin peygambere vasiliği mutlak ve genel değil, vesayet kavramından da anlaşılacağı üzere terekesinin mirasçısı anlamında bir vasiliktir. Dolayısıyla buradan Hz. Ali’nin hilafetini ispat edecek bir delil çıkmaz.<sup>428</sup>

Sâlimî’de de görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet hilafetle ilgili nassın varlığı konusunda olduğu gibi vasiyet konusunda da tutarsız bir tavır sergilemiştir. Başka bir ifadeyle bir yandan hilafet hususunda vesayet teorisini reddederken, diğer yandan vasiyet olarak değerlendirilebilecek hilafetin Kureyşiliği tezini savunmakla ciddi bir çelişki içerisine düşmüştür.<sup>429</sup>

Rafıziler, vasiliği ispatlamak üzere birçok delil ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri de Şia kaynaklarında “Menzile Hadisi” olarak bilinen, Tebuk seferine çıkılacağı zaman Hz. Peygamber’in Hz. Ali için sarf etmiş olduğu “*Harun’un Musa’ya durumu ne ise, senin de bana göre durumun odur*” hadisidir.<sup>430</sup> Sâlimî’ye göre Rafıziler’in iddia ettiğinin aksine bu benzetme, hem bağlam hem de kıyas yönünden vasiyete delil olamaz. Bağlam açısından olamaz. Çünkü bu söz, üzüntülü olan birini teskin ve teselli etmek mahiyetinde

<sup>427</sup> Kureyş-Haşımoğulları çekişmesi fikrine iten gerekçeler ve daha geniş yorumlar için bkz. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 37; Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, 79.

<sup>428</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 314.

<sup>429</sup> Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 136.

<sup>430</sup> Rivayetin sıhhati, bilgi değeri ve muhteva olarak gelebilecek itiraz ve cevaplar hakkında geniş bilgi için bkz. Sahib b. Abbâd, *ez-Zeydiyye*, 28-42.

söylenmiştir. Şöyle ki sefere çıkarken sahabenin ileri gelenlerinin gidip, Medine’de yaşlılar, savunmasız kadınlar ve münafıkların kalacağı gerekçesiyle, Hz. Peygamber şehrin güvenliğini Hz. Ali’ye bırakmak istemiştir. Münafıkların Hz. Peygamber’in Hz. Ali’yle yolculuk yapmak istemediği dedikoduları üzerine rahatsız olan Hz. Ali, sefere katılmak istediğini dile getirmiş, Hz. Peygamber de sözleriyle Hz. Ali’yi teskin etmiştir. Burada hilafete dair herhangi bir gündem oluşmamıştır. Dolayısıyla bağlam halifelik ile ilgili değil, ithamlardan dolayı rahatsız olan birine moral verme eylemiyle ilgilidir. Kaldı ki şehir dışına çıkıldığında Hz. Ali’den başka Medine’nin kendisine emanet edildiği birçok sahabi bulunmaktadır. Bu durumda onların da vezir olduğunun düşünülmesi gerekir.<sup>431</sup>

Menzile hadisi, kıyas yönünden de sıkıntılıdır. Zira Hz. Harun nebi iken Hz. Ali nebi değildir. Harun peygamber Musa peygamberin hayatında iken halifesi olmuş ve ondan önce vefat etmiştir. Oysa Rafiziler adına Hz. Ali için beklenti, bunun tam tersinedir. Yani Hz. Ali için düşünülen hilafet, Hz. Peygamber’in vefatından sonra başlayacak olan bir halifeliktir. Bu nedenle Hz. Ali’nin halifeliğine delil olarak Harun peygambere kıyas etmek geçerli bir delillendirme değildir. Nitekim Harun peygamberin Musa peygamberden önce ölmesi, iddialarını ispatlamak adına sonraki Şii âlimler için sorun teşkil etmiş ve bunun çözümü adına onlar asıl vasinin Harun peygamber değil, Yuşa b. Nûn olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>432</sup> Nitekim Neseî de menzile hadisinin Yuşa b. Nun şeklinde olmasının ancak bu iddiayı destekleyeceğini belirterek<sup>433</sup> söz konusu probleme işaret etmiştir.

Nasçı tutumu sebebiyle velayet konusunda da benzer yaklaşım sergileyen Sâlimî, velayetin varlığını kabul eder ama zamanı konusuna itiraz eder. Buna göre Hz. Ali, Gadir-i Hum’da peygamberin “*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah’ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol*” sözünde geçtiği üzere insanların velisidir. Ama bu velayet Hz. Osman’dan sonra kendi halifeliği zamanındadır. Hz. Osman’dan önce Hz.

<sup>431</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 314; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübra*, III, 16-17; Sahib b. Abbâd, *ez-Zeydiyye*, 28; Cüveynî, *Kitabü’l-İrşâd*, 344; Neseî, *Tabşıra*, II, 469-470; Mesûdî, *et-Tenbih ve’l-İşraf*, I, 236; Korkmaz, *Şia’nın Oluşumu*, 42-43.

<sup>432</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 314; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübra*, III, 16-17; Sahib b. Abbâd, *ez-Zeydiyye*, 28; Cüveynî, *Kitabü’l-İrşâd*, 344; Neseî, *Tabşıra*, II, 469-470; Mesûdî, *et-Tenbih ve’l-İşraf*, I, 236; Korkmaz, *Şia’nın Oluşumu*, 42-43.

<sup>433</sup> Neseî, *Bahru’l-Kelam*, 180-181.



Ali için böyle bir velayet söz konusu değildir.<sup>434</sup> Rivayetlerde Hz. Ali'ye yönelik bu ve benzeri nitelermelerin gereğinin halifelige geçtiği zaman dilimiyle ilgili olduğu yorumu Mâtürîdî tarafından da aynen dile getirilmektedir.<sup>435</sup> Hatta Mâtürîdî, Hz. Ali'nin hilafetin ilk yıllarındaki sessizliğinin gerekçesini, destekleyenleri bulunmayışıyla değil, kendisinin henüz hakkı olmadığı bilincinde olmasıyla yorumlamıştır. Mâtürîdî takipçisi olduğunu düşündüğümüz Sâlimî'nin de zaman açısından aynı yaklaşımı ortaya koyması, Mâtürîdî'den etkilenmesini ifade etmek adına önemlidir. Fakat bunun yanında Mâtürîdî, söz konusu rivayetlerde geçen mevla ve benzeri kelimelerin hilafet dışında anlamları olabileceğine de temas etmiştir.<sup>436</sup>

Sâlimî'nin nasçı tutumunun sebep olduğu mevla rivayetine pozitif yaklaşım, zamanında imamet ile tevil etse de velayetin varlığını kabul etmek anlamına gelir. Oysa rivayet iyice tahlil edildiğinde Hz. Ali'nin imametiyle ilgili bir sonuç çıkarmanın mümkün olmadığı görülür. Zira bu ifadelerle Hz. Ali'nin imameti kastedilmiş olsaydı, Hz. Peygamber daha açık bir ifade tarzını tercih ederdi. Nitekim Hz. Ali'nin torunlarından Hasan b. Hasan b. Ebî Talib, “*Bu sözlerle imamet kastedilseydi, Hz. Peygamber onu namaz, zekât, oruç ve hac konusundaki yaklaşımı gibi açıkça belirtir ve Ali sizin emirinizdir derdi, Çünkü o, insanların en açık konuşanıdır*” şeklinde ifade etmiştir.<sup>437</sup> Bu yüzden Sâlimî'nin muasırı olan Neseî'nin, rivayete yaklaşımının daha isabetli olduğu görülmektedir. O, mevla kelimesinin, yardımcı, amcaoğlu, azatlı köle, Allah'ı seven kimse ve komşu gibi birçok manaya geldiğine temas ederek, hilafet anlamına tahsisinin isabetsizliğine temas etmekte ve daha köklü ve tutarlı bir açıklamada bulunmaktadır.<sup>438</sup> Bu iki yaklaşım farkı Sâlimî'nin nasçı kimliğini ortaya koyma anlamında gayet vazih bir örnek sayılabilir.

Sâlimî'ye göre Hz. Ali'nin ilk Müslümanlardan oluşuna dayanarak, halifelerin ilki olması gerektiği sonucuna varılması da isabetli değildir. Zira ilk Müslümanın Hz. Ali olduğu söylendiği gibi Zeyd b. Harise, Hz. Hatice ve Hz. Ebûbekir olduğunu belirten rivayetler de vardır. Bu hususta genel yaklaşım, kadınlardan Hz. Hatice, çocuklardan Hz. Ali, kölelerden Zeyd, hür ve ergenlerden ise de Hz. Ebûbekir'in ilk Müslüman olduğu

<sup>434</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 315; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 343.

<sup>435</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 543.

<sup>436</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 546.

<sup>437</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, V, 245-246; Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 213; Onat, Hasan, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi”, *AÜİFD*, 36/79-117, Ankara 1997, 93-94; Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu*, 50-51.

<sup>438</sup> Neseî, *Tabşıra*, II, 467-468; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 344.

şeklindedir. Bu durumda ilk Müslümanlardan olmak ölçü sayılırsa, Hz. Ebûbekir'in hilafete daha uygun olduğu kesinleşmiş olur. Zira diğerleri kadın, çocuk ve köle olması nedeniyle o gün itibariyle halife olmaya Hz. Ebûbekir'den daha elverişli değildir.<sup>439</sup>

İslâm mezhepleri imamda aranan şartlar konusunda da ihtilaf halindedir. Mutezile ve Rafiziler imamın masum olması gerektiğinde hemfikir olmakla beraber, Rafiziler buna ilaveten imamın Allah'tan veya Cebrail'den bilgi alan biri olmasını da zorunlu görürler.<sup>440</sup> Sâlimî, Rafizilerin bu yaklaşımını eleştirir. Onun eleştirisinin altında imamlıkta masum olma ya da Allah veya Cebrail'den ilim alma şart koşulduğunda, nebi ile imam arasında fark kalmayacağı gerekçesi yatar. Çünkü malum olduğu üzere ismet, peygamberlerin niteliklerinden birisidir. Yine Allah ve Cebrail'den bilgi almak, vahiy almayı gerektirir. Söz konusu beklentiler küfrü gerektiren beklentilerdir. Aynı şekilde günah işleme, imanın elden gitmesine neden olmadığı gibi imametinin düşmesine neden olmaz. İmam olmadan, geleceğe yönelik masumiyet sıfatı verilmediği gibi imam olduktan sonra da masumiyet vasfı gerekmez.<sup>441</sup>

Benzer bir ihtilaf, Ehl-i Sünnet imamaları arasında da cereyan etmektedir. Buna göre Şafîiler, imamın masum olmasını şart koşmasalar da fasık olmasını caiz görmezler. Onlar, fasık olan, rüşvet alan veya zulmeden imamın ya da hâkimin görevinden azledilmesi gerektiğini savunurlar. Ebû Hanîfe'ye göre ise imamet istihlaf/ önceki imamın atamasıyla ya da icma ile gerçekleşir. Bu durumda Kureyşli olmak koşuluyla iyi olsun kötü olsun hiç bir kişi imamlıktan azledilmez.<sup>442</sup> İmametinin Kureyşli olması hususunda Sâlimî'nin de Ebû Hanîfe'yi takip ettiği ortadadır.

Sâlimî'ye göre Şafîî ile Ebû Hanîfe arasındaki görüş ayrılığının nedeni hukukidir; yani fasık kimsenin yetki sahibi olup olmaması meselesine dayanmaktadır. Şafîî, fasık kimsenin icraatlarını geçerli görmediğinden dolayı imametini de caiz görmez. Ama Ebû Hanîfe fasık kimseyi yetki sahibi gördüğü için imametini de geçerli görür. Sâlimî, Ebû

<sup>439</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 315.

<sup>440</sup> Kummî, *Kitabü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 16; Dırar b. Amr (ö. 200), *Kitabü't-Tahrîş İlk Dönem Siyasî ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı*, thk. Hüseyin Kansu, çev. Mehmet Keskin, Litera Yay., İstanbul 2014, 69; Nesefî, *Tabsıra*, II, 442; Saffar, *Telhîsü'l-Edille*, 775; Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 409; Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 25.

<sup>441</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 310-311; Nesefî, *Tabsıra*, II, 446; Lamişi, *Kitabü't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 151; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 184-185.

<sup>442</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 310; Nevbahî, *Fıraku's-Şia*, 41; Kummî, *Kitabü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 8; Nesefî, *Tabsıra*, II, 441; Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn*, 292.

Hanîfe'nin görüşünü, Hz. Peygamber'in günahkârların ardında namaz kılınacağını belirten hadisi, sahabe ve tabîinin uygulamaları üzerinden temellendirir. Buna göre Muaviye, Mervan ve evlatlarının yönetimde oldukları zaman diliminde günah ve zulüm yayılmasına rağmen, sahabe ve tabîîn, onların arkalarında namaz kılmışlar ve imkânları olmakla beraber fiili isyana başvurmamışlardır. Bu nedenle Sâlimî yaşananlar üzerinden hüküm çıkartarak, günah ve zulüm sebebiyle imamın azledilmesini doğru bulmaz.<sup>443</sup>

Sâlimî, Hz. Ömer'in halife oluşunun istihlaf yani Hz. Ebûbekir'in aday göstermesi, toplumun da onayıyla olduğuna vurgu yapar. Bu Ebûbekir'in icma ile başa gelmesinden sonra, halife seçiminde yeni bir modeldir. Bu yüzden ona göre istihlaf yoluyla gerçekleştirmesi açısından Hz. Ömer'in hilafeti herhangi bir sıkıntıyı haiz değildir. Çünkü halife, akrabası olmayan birini sadece teklif etmiş, müminler de istişarelerinin sonucunda ona biat etmişlerdir.<sup>444</sup> Dolayısıyla Hz. Ebûbekir'in seçimi ile Hz. Ömer'in seçilme biçimi arasında fark vardır. Mâtürîdî'ye göre toplumu yönetecek kişinin başa getirilme biçimindeki bu farklılık, meselenin şartlara bağlı olarak değişkenlik gösterdiğine ve dinî bir mesele olmadığına işaret etmektedir.<sup>445</sup> Bu her ne kadar geçerli bir uygulama ise de Muaviye gibi daha sonra gelenler, babadan oğula geçen bir istihlafi tatbik ederek, bunu kötüye kullanmışlar ve hilafeti saltanata dönüştürmüşlerdir.

Ayrıca Sâlimî, Hz. Ömer'in halifeliğinin hakkaniyetini Hz. Peygamber'den gelen birçok rivayetle destekler ve bu meyanda peygamberin hayatta iken Hz. Ömer'e karşı dile getirdiği övgülere yer verir. Bunlara ilave olarak o, peygamberin miraç gecesi karşılaştığı meleğin Hz. Ömer'i halife olarak tanıtmamasını, onun halifeliğine delil olduğu gibi onu atayan Hz. Ebûbekir'in de halifeliğine delil teşkil edeceğini öne sürer.<sup>446</sup> Mâtürîdî'nin de benzer bir delillendirmeyi kullandığı görülür. O, irtidat edenlerle ilgili ayetin Hz. Ömer'in halifeliğine delil olması halinde onu halifeliğe öneren Hz. Ebûbekir'in de hilafetine delil olacağını belirtir.<sup>447</sup> Sâlimî, Hz. Ebûbekir gibi Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de halifeliklerinin icmayla gerçekleştiğini belirttikten sonra, Hz. Peygamber'den gelen

<sup>443</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 310.

<sup>444</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 102.

<sup>445</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, 438; Düzgün, *Kimliksiz Hakikatler*, 87-88.

<sup>446</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 315-317.

<sup>447</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 542.

rivayetlere dayanarak her birinin halifeliğinin nakli delillerine yer verir.<sup>448</sup> Sâlimî'de görülen hilafetin seçim ile olduğunu kabul etmekle beraber rivayetlerle destekleme çabası, Ehl-i Sünnet hilafet anlayışının genel tavrıdır.

Ehl-i Sünnet'in genel kanaatine göre halifelerin hilafetteki sıraları, onlar arasında üstünlük sıralamasını da yansıtmaktadır. Bu anlamda peygamberler ve meleklerden sonra yaratılmışların en üstünü sırasıyla Hz. Ebûbekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Sâlimî'nin de bu sıralamayı olduğu gibi benimseyerek yerleşik fazilet sıralamasını takip ettiği görülür. Fakat o, buna ilaveten, Ebû Hanîfe'nin üstünlük konusundaki farklı yaklaşımına da yer verir. Ebû Hanîfe, halifeler arasında dörtlü bir sıralama yerine üstünlük ve sevgiye dayalı ikili bir tasnifi önerir. Birçok âlimin de takdir ettiği ve Ehl-i Sünnet'in şiarı olarak öne sürülen bu söyleme göre, halifeler arasında gözetilmesi gereken “*Şeyhayni üstün görmek ve hateneyni sevmek*”tir. Yani Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'i aralarında bir sıralama gözetmeden diğer sahabeye üstün görmek, iki damat Hz. Osman ve Ali'yi de aralarında üstünlük sıralaması gütmekten sevmektir.<sup>449</sup> Ebû Hanîfe'nin söyleminden iç dengeyi temin eden Kureyş'in otoritesini benimseme ve aynı doğrultuda Emevi-Haşimi çekişmesine zemin olacak unsurları da ortadan kaldırma çabası güttüğü anlaşılmaktadır. Sâlimî'nin genel üstünlük sıralamasının peşinden Ebû Hanîfe'nin ikili tasnifine yer vermesi konjonktürel düzlemde onun da desteklediği bir söylem izlenimi vermektedir.

Hz. Peygamber'e nispet edilen “Arabi sevmek imandandır” gibi bazı rivayetlere<sup>450</sup> dayanarak Arapların mevaliden üstün olduğunu dile getiren Sâlimî'nin, Arap-mevali ayırımına<sup>451</sup> temas ettiği görülmektedir. Daha dikkat çeken ise onun,

<sup>448</sup> Söz konusu deliller için bkz. Sâlimî, *et-Temhîd*, 318-320; bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 541-547; Nesefî, *Tabsıra*, II, 471-474; *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 87-89; Lamişî, *Kitabü't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 154-158; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 99, 103; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 189-192.

<sup>449</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 320; Semerkandî, Alâeddin (ö. 540), *Tuhfetü'l-Fukaha*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, III, 328; Kâsânî, *Bedaiü's-Sanâi'*, I, 7; V, 117; Babertî, Muhammed b. Mahmut (ö. 786), *el-İnaye Şerhu'l-Hidaye*, nşr. Daru'l-Fikr, trs. yrs., I, 144; Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmi ve Edilletühû*, nşr. Daru'l-Fikr, Dımaşk trs., VII, 5503.

<sup>450</sup> Bezzâr, Ahmed b. İbrâhîm (ö. 292), *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009, XIII, 357; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995, III, 76.

<sup>451</sup> Bu ayırım Araplar tarafından yapılan ve “mevali” isimlendirmesiyle Arap olmayan Müslüman Türk, İran ve Berberileri köle kökenli saymakla ikinci sınıf insan gören bir anlayışı barındırmaktadır. Fakat bu gün Mevalinin Araplar dışındakiler için üretildiği itibarsızlaştırıcı bir kavram olduğu unutulmuştur. Ayrıca

Arapları Allah ve resulü adına sevdiğinden bahsetmesidir. Bunu ifade ederken kullanmış olduğu tabirlerden kendisinin Arap olmadığı anlaşılmaktadır. Zira kendisi hakkında “biz” diye ifade ettikten sonra Arapları “üçüncü şahıs” olarak “onlar” tabiriyle dillendirmesi (ve *nahnü nühibbühüm liecli 'lleh ve liecli resulih*) kendisinin Arap olmadığına işaret eden emare olarak yorumlanabilir.<sup>452</sup> Çünkü Arap-mevali ayrımının akabinde “biz ve onlar” ifadesi bunu gösterir.

### 3.2.2. Muaviye'nin İsyanı

İslâm tarihinde üçüncü İslâm halifesi isyan edenlerce şehit edilmesinden sonra Hz. Ali, Medineliler tarafından ittifakla ve halka açık bir biatle halife seçilmiştir. Fakat Hz. Ömer döneminde Şam valiliğine atanan, Hz. Osman zamanında da nüfuzunu orada iyice kökleştiren Muaviye, Hz. Ali'ye biat etmekten kaçınmış, hatta Hz. Ali'yi katilleri korumakla suçlamış, onun kanını talep etme iddiasıyla Hz. Ali'ye isyan etmiş ve bu doğrultuda Şam'da emirlik sıfatı ile biat almıştır.<sup>453</sup>

Sâlimî'nin ifadesine göre Ehl-i Sünnet, Muaviye'nin emirlik girişimini de ona yapılan biati de hatalı bulur. Bundan dolayı Hz. Ali ile yaptıkları savaş nedeniyle onları zalim ve isyankâr olarak nitelerler. O, Ehl-i Sünnet'in Muaviye hakkındaki suçlamasını benimsemekte ve daha çok emirlik iddiasının hakkaniyeti ve isyancı hükümünün gereği üzerinde durmaktadır.<sup>454</sup>

Her şeyden önce Sâlimî, Muaviye'nin başkaldırısını içtihat kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre Muaviye, bir yönüyle içtihadında isabet ederken diğer taraftan hata etmiştir. Halifelik iddiasındaki tutumu isabetlidir; çünkü Kureys'ten olması, Hz. Peygamber'in kendisine ümmeti yönetme görevi geldiği zaman uzak durmaması gerektiğini bildirmesi<sup>455</sup> ve hilafetin kifâî şartlarını taşıması nedeniyle onu halifelik

---

Arap olmayanlara düşmanlıkla ilgili ilginç yaklaşımlar için bkz. Düzgün, *Âdem'den Öncesine Dönüş*, 54, 103-104.

<sup>452</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 324.

<sup>453</sup> İbnü'l-Arabî, Ebûbekir (ö. 543), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, nşr. Vizaratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Suud 1419, 80; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 170, 174, 176.

<sup>454</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 325.

<sup>455</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 325; krş, Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 2001, 319/320.

hakkını aramaya itmiştir. Bir yerde onu bu davaya iten unsur, peygamberin buyruklarıdır. O da buyruğun gereğini yerine getirerek hilafet davasında bulunmuştur.<sup>456</sup>

Sâlimî'nin Muaviye'nin içtihadındaki isabetini hadislere dayandırması, rivayetlere olan iltimaslı yaklaşımını ortaya koymaktadır. Muaviye'nin içtihadındaki hatası ise hilafet iddiasının yersizliği ve zamansızlığıdır. Çünkü Hz. Ömer'in aday gösterdiği kişiler arasında olması yönüyle hilafette öncelik hakkı Hz. Ali'dedir. Halkın seçimi de bu yönde cereyan etmiştir. Hz. Ali'nin halifeliği zamanında yapılan kalkışma hatalıdır. Şayet Hz. Ali'den sonra iddiasını ortaya atsaydı, vaktinde de isabet etmiş olur ve isyancı konumunda değerlendirilmezdi. Fakat Muaviye, daha önce iddiasının peşine düşmüş ve bu yüzden de bâğî/isyancı sayılmıştır.<sup>457</sup> Bu konu, İmam Rabbani'nin özellikle Muaviye'ye genelde de sahabeye hakaret edilmemesi yönünde Sâlimî ve *et-Temhîd*'i kaynak gösterdiği yerlerden birisidir.<sup>458</sup>

Sâlimî'nin beyanına göre Muaviye'nin isyancı konumunu rivayetler de desteklemektedir. Çünkü Halil b. Ahmet es-Siczî'nin belirttiğine göre Hz. Peygamber Ammar'a asi bir topluluk tarafından öldürüleceğini haber vermiştir.<sup>459</sup> Nitekim öyle de olmuş; Ammar'ı Muaviye'nin askerleri öldürmüştür. Ayrıca Ebû Hanîfe, Şam ahalisinin kendisini sevmemelerinin altında, Muaviye ve Ali çekişmesinde Ali'nin yanında yer alacağını bilmelerinin<sup>460</sup> yattığını söylemiştir. Bu Ebû Hanîfe'nin de Muaviye'yi isyancı gördüğüne işaret eder. Dolayısıyla bu unsurlar Muaviye hakkında zalim ve asi nitelenmesine götüren nakli veriler olarak gözükmektedir. Bu doğrultuda Muaviye'nin haddi aştığı ispatlandıktan sonra Allah'ın Hucürât sûresinde haddi aşanları bâğî/isyancı<sup>461</sup>

<sup>456</sup> Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyane*, 260; *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 454, 457; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 124-125; Gazâlî, *Kavaidü'l-Akaid*, 227; Saffar, *Telhisü'l-Edille*, 771-772; Gaznevî, *Kitabü Usûli'd-Din*, 292; Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 45.

<sup>457</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 325.

<sup>458</sup> İmam Rabbani, *el-Mektûbât*, I, 251.

<sup>459</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Mescid, 30; Cihad, 17; Ahmed b. Hanbel (ö. 241), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001, XI, 96, (hadis no: 6538); Zehebî, Ahmed b. Muhammed (ö. 748), *Menakıbu Ebî Hanîfe*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1411, 191.

<sup>460</sup> Ebû Hanîfe Şam'dan başka, nesihle alakalı Mekke, abdestle alakalı Medine, kader konusunda Basra ve Hz. Ali'nin hilafeti hususunda da Ehli Hadisin sevmediğinden bahseder. Saffar, *Telhisü'l-Edille*, 771.

<sup>461</sup> Hucürât 49/9

وَأَنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَمَنْ بَعَثَ إِحْدِيهِمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّذِي تَبِعِيَ حَتَّى تَقْبِئَهُ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاتٍ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

olarak nitelemesi, Sâlimî'yi de Muaviye ve taraftarlarını isyancı olarak nitelemeye itmiştir.<sup>462</sup>

Nesefî'nin beyanına göre Ehl-i Sünnet kelamcıları içerisinde Muaviye hakkında isyancı nitelemesini caiz görmeyenler de vardır. Çünkü onlara göre içtihadında hata eden asi olarak isimlendirilmez.<sup>463</sup> Sâlimî asi olarak nitelese de Muaviye'ye lanet edilmesini caiz görmez. Bunu Hucûrât sûresindeki ayette birbiriyle savaşanların mümin olarak nitelenmesine dayandırır. Zira Allah ayette her iki grubu da mümin olarak isimlendirmiştir. Ayrıca Hz. Hasan'a mümin iki grup arasında barışı sağlayacağını haber verdiği rivayette de<sup>464</sup> Hz. Peygamber grupları yine mümin olarak nitelemiştir. Bu yüzden onlara kâfir denmez. Sâlimî, Muaviye'yi büyük günah işlemekle de itham etmez. Zira ona göre Muaviye hakkı olduğu hilafet konusunda içtihadta bulunmuştur. İçtihadında da hata yapmıştır. Bu hata fasıklığı veya küfrü gerektiren büyük günahlardan değildir. Sâlimî, bunun yanı sıra Muaviye ve Hz. Ali'nin barışmaları, sulh etmelerini öne sürerek artık Muaviye'ye lanet etmenin de caiz olmayacağı kanaatindedir. Çünkü ona göre laneti hak eden birisi olsaydı, Hz. Ali onunla barışmaya yanaşmazdı.<sup>465</sup>

Sâlimî, Talha ve Zübeyr'i<sup>466</sup> asi olarak yola çıkan fakat hatalarını anlayıp bundan tevbe edenler olarak görür. Hz. Aişe'yi de asi olarak değil de Hz. Ali'ye isyan edilmeyeceği bilincinde olan, barışı temin etmeye çalışan biri olarak değerlendirir.<sup>467</sup> Savaşa katılan birisi hakkında barışı temin amacını güttüğüne dair pozitif tutumun, savunmacı mezhep tarafgirliğinden uzak olmadığı aşikârdır. Zira Muaviye'yi isyancı olarak değerlendirirken benzer bir yaklaşım sergileyen birini isyancı olarak görmeyip barış için bulunduğunu iddia etmek birbiriyle çelişmektedir. Hâlbuki onu temize

---

*“Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.”*

<sup>462</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 326; bkz. Nesefî, *Tabsıra*, II, 504; Saffar, *Telhisü'l-Edille*, 771-772.

<sup>463</sup> Nesefî, *Tabsıra*, II, 504.

<sup>464</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Sulh, 9; Menakıb, 22; Fiten, 19.

<sup>465</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 327; bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IX, 591-592; Bağdâdî, *el-Fark*, 99, 342; Nesefî, *Tabsıra*, II, 505; Düzgün, *Kimliksiz Hakikatler*, 104-105.

<sup>466</sup> Talha ve Zübeyr ile Hz. Ali arasındaki anlaşmazlık hakkında geniş bilgi için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 171-173, 180.

<sup>467</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 327; bkz. Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 165; Bağdâdî, *el-Fark*, 342; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 25; Saffar, *Telhisü'l-Edille*, 771.

çıkarmak adına Muaviye kadar Hz. Aişe'nin de içtihat etme ve bunda da isabet etme ya da yanılma hakkı olduğunu ifade etmek yeterlidir. Nitekim Neseî ve Şehristânî Hz. Aişe'nin yaklaşımını isyan girişiminden rücu edip, tevbe ettiği şeklinde beyan etmiştir.<sup>468</sup>

Elbette ki burada eleştiriye mahal olan Hz. Aişe'nin tutumu değil, Sâlimî'nin meseleye yaklaşımıdır. Lakin Sâlimî'yi de bu pozitif yaklaşıma iten etken, Ehl-i Sünnet'in genel prensibi olarak bilinen, Hz. Peygamber'in ailesini ve sahabeyi incitecek söz ve davranışlardan uzak durma kaygısı olabilir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'e arkadaşlık yapmış, Allah'ın dinini yaşamakta ve bize ulaştırmakta birçok sıkıntılara maruz kalmış kişilerdir. Bu netameli konuda Neseî de kalplerde oluşacak fitneyi kaldırmak adına dillere dökülmesi gereken kadarı konuşulmalı ama onları incitecek söylemlerden de uzak durulmalı diyerek benzer bir yaklaşım ortaya koymaktadır.<sup>469</sup> Ayrıca bazı âlimler, ifrat denebilecek bir yaklaşımla, sahabe arasında yaşananları dile getirmekten imtina etmişler ve konuyu Ömer b. Abdülaziz'e nispet edilen “*Yaşananlar Allah'ın ellerimizi arındırdığı kandır, bizim kirletmememiz gereken de lisandır*”<sup>470</sup> meşhur sözle bitirmeyi tercih ederek, yaşananları tahlile ve tenkide kapatmışlardır.

### 3.2.3. Hz. Hüseyin'in Şehadeti

Babası Muaviye'nin hileleri ile iktidara gelen Yezid, otoritesini kabul ettirmek için Hz. Hüseyin'in ayaklanma girişimini kanlı bir şekilde bastırmakla hatırlanmaktadır.

<sup>468</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, 500; Neseî ileriki paragraflarda Hz. Aişe'nin savaş için değil de barış için orada bulunduğu dair rivayetlerin bulunduğu bahseder. Anlaşılan Sâlimî sadece bu rivayeti esas almıştır. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 25; 103; ayrıca bkz. Benli, Yusuf, “Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe Algısı”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*, Ensar Neş., İstanbul 2013, 439.

<sup>469</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, 506, 511.

<sup>470</sup> “*Tilke dimaün tahhara'llahü minnâ eydiyenâ, fela nülevvisü bihâ elsinetenâ*” Dineverî, Ahmed b. Mervan (ö. 333), *el-Mücalese ve Cevahirü'l-İlm*, thk. Ebû Ubeyde, nşr. Daru İbn Hazm, Beyrut 1419, V, 148; İsfehânî, Ebû Nu'aym (ö. 430), *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, IX, 114, 129; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, V, 403; Râzî, Fahreddin, *Maâlimü Usûli'd-Din*, thk. Taha Abdürrauf, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Lübnan trs., 153; Neseî, *Tabsıra*, II, 502-503; Makdisî, Ebû Hâmid Muhammed, *Risale fi'r-Red ala'r-Rafıza*, thk. Abdühvehhab Halil, Daru's-Selefiyye, Bombay 1983, 380; Kastallani, Ahmed b. Muhammed (ö. 923), *İrşâdü's-Sârî*, el-Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, Mısır 1323, VI, 70; İbn Emiri'l-Hâc, İbnü'l-Mavakkat (ö. 879), *et-Takrir ve't-Tahbir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, II, 261; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahza, Kahire 1936, III, 250.



Halifelik yapmış olduğu üç ya da dört yıllık dönem Harre savaşı ve Mekke kuşatmasının yanı sıra tamamen siyasî gayelerle gerçekleşmiş, ailesiyle birlikte Hz. Hüseyin'in şehit edildiği Kerbela faciasıyla hafızalarda yer etmiştir.<sup>471</sup>

Sâlimî, Hz. Hüseyin'in katli meselesinin tarihsel gelişimi, vahameti ya da İslâm kültürüne bıraktığı derin etkiden ziyade, Yezid'in hilafeti karşısında Hz. Hüseyin'in başlattığı isyan hareketinin hükmü üzerinde değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnet, Hz. Hüseyin'in girişmiş olduğu hareketi hakkı, uğramış olduğu eylemi zulüm ve kendisini de mazlum olarak görür. Bunun aksine, Mütekaşşife bu olayı imama gerçekleştirilen bir hareket olmasından dolayı isyan, Hz. Hüseyin'i de asi olarak değerlendirirler.<sup>472</sup>

Görüşlerin birbirine tamamen zıt olmasının altında Yezid'in halifeliğinin sıhhati konusu yatmaktadır. Çünkü öncekilerin aksine Muaviye'den sonra, Yezid babadan oğula miras yoluyla başa geçmiştir. Malum olduğu üzere Hz. Ali'den sonra Muaviye, Hz. Hasan'la sulh etmiş, Hz. Hasan ve sahabe de dâhil bütün Müslümanlar Muaviye'ye biat etmiş ve Muaviye de din ve dünya işlerinde adaleti gözetmiştir.<sup>473</sup> Fakat Yezid'in durumu hakkında Ehl-i Sünnet ile Mütekaşşife aynı görüşte değildir.

Mütekaşşife, Yezid'in halifeliğinin, Muaviye'nin ataması ve sahabenin de içinde bulunduğu Müslümanların genel biatiyle gerçekleşmesi sebebiyle hilafetinin hak ve bu yüzden de Hz. Hüseyin'in Yezid'e itaat etmesinin vacip olduğunu söylemiştir.<sup>474</sup> Kerramilerin Hz. Ali-Muaviye çekişmesinde Hz. Ali hakkında mesafeli oldukları bilinmektedir.<sup>475</sup> Bu yüzden bir şekilde yönetimde olan Yezid'e itaati vacip görmeleri onlar tarafından beklenebilir bir durumdur.

Ehl-i Sünnet, Mütekaşşife ile aynı kanaatte değildir. Bu noktada Sâlimî de Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimser ve onların görüşlerini savunur. O, Muaviye'nin atamasının doğru ve geçerli olmayışından dolayı Yezid'in halifeliğinin Mütekaşşife'nin iddia ettiği şekilde düşünülemeyeceğini söyler. Ona göre atama problemlili olduğu gibi Yezid de hilafeti hak eden birisi değildir. Nitekim Muaviye de Yezid'in hak etmediğini ön görmüş

<sup>471</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 26; Cabiri, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 318-325; Fırlalı, *İmamiyye Şiası*, 94; Kılıç, Ünal, "Yezid I", XXXIII, İstanbul 2013, ss. 513-514, 513; Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu*, 86-87; Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Harre savaşı", XVI, İstanbul 1997, ss. 245-247, 245.

<sup>472</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 328.

<sup>473</sup> Fırlalı, *İmamiyye Şiası*, 93.

<sup>474</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 328.

<sup>475</sup> Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 113; Karadaş, "Kerramiyye ve İtikadı", 61.

ve bu problemi başka yollarla ve daha çok hileyle aşmıştır. Bu doğrultuda Amr b. As gibi kendisine bağlı olan önder şahsiyetlerden Yezid'e biat etmelerini ve halkın da biatını temin etmelerini istemiştir. Bu bağlamda biat hususunda başarısızlık gösteren valileri de görevden almıştır. Şayet Yezid'in halifeliği atama ile geçerlilik bulacak olsa idi Muaviye böyle bir girişimde bulunmazdı. Bir açıdan, taraftarlarından biat istenmesi, atamayla tesis edilemeyecek nüfuzu ve liyakatsızlıktan kaynaklanan boşluğu, başka argümanlarla tedarik etme çabasının itirafıdır. Zira biat, sahabe döneminde tam bir hürriyet içerisinde yapılıyor, Müslümanlar halifeye itaati isteyerek kabul ediyorlardı. Fakat Emeviler döneminde biat, iktidarı zorla kabullendirme ve insanları cebren itaate boyun eğdirme şeklini almıştır. Nitekim Yezid'e yapılan biat Abdullah b. Zübeyir, Muhammed b. Hanefiyye ve Hüseyin b. Ali'ye yapılan biatler gibi ittifak biçiminde olmamış, halktan birçok kimse biat etmemiştir. Hal böyle olunca Yezid adaletli ve geçerli bir şekilde yönetime gelmiş imam konumunda değildir. Bu yüzden de Hz. Hüseyin'in isyan hareketi, hak ile yönetime gelmiş bir imama isyan olarak değerlendirilemez.<sup>476</sup> Kaldı ki Hz. Hüseyin'in talebi hak arama girişimidir. Korkmaz'ın da belirttiği gibi Hz. Hasan'ın Muaviye ile yaptığı anlaşma bir tarafa bırakılırsa, Hz. Hüseyin'in talebi ile Yezid'in talebi arasında büyük bir fark bulunmamaktadır. Yezid, babası tarafından hile yoluyla iktidara getirilme çabası içerisinde iken, Hz. Hüseyin de babası Hz. Ali ya da ağabeyi Hz. Hasan'ın yerine geçmek istemektedir. Bunun yanında Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye bırakması, Hz. Hüseyin'in hilafet davası gütmesine engel de değildir.<sup>477</sup>

Sâlimî, Yezid'in hilafete geçişini problemlili gördüğü gibi onun halifelik zamanındaki yaşantısı ve uygulamalarını da halifelğe uygun bulmaz. Dolayısıyla o, Yezid'in çalkantılı yaşamı üzerinden Hz. Hüseyin'in asi olmadığı düşüncesini de ispatlamaya çalışır. Bu anlamda o, Yezid hakkında babasının aksine içki içen, eğlence tertipleyen, hakkı gözetmeyen ve fasık biri olduğuna dair rivayetleri öne sürer.<sup>478</sup> Böylece

<sup>476</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 329; daha geniş bilgi için bkz. Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 99; Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 93; Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu*, 79-85.

<sup>477</sup> Hz. Hüseyin'in Muaviye'ye yaklaşımı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Cabirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 310; Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 92-94; Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu*, 90-91.

<sup>478</sup> Halîfe b. Hayyât (ö. 240), *Târîhu Halîfe bin Hayyât*, thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî, Dâru Taybe, Riyad, 1985, I, 252; Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Ya'kûb (ö. 292), *Târîhu'l-Yakûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ, I-II, Dâru'l-A'lemî, Beyrut 2010, II, 138; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310), *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts., V, 480; Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdullah (ö. 405), *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ,

Sâlimî Yezid hakkında fasık nitelemesinin hakkaniyetini ortaya koymaya çalışır. Zira bazı âlimlere göre fıska düşen bir imamın hilafeti başka birisinin azline gerek kalmadan kendiliğinden düşer. Nitekim Şafîî, bu görüşte olanlardandır. Ona göre fasıklık ve benzeri büyük günahlar imametın kendiliğinden düşmesi için sebeptir. Dolayısıyla böyle bir yaşantıya sahip olan Yezid, fasık davranışları sebebiyle hak bir imam olmaktan ayrılmıştır. Böylece Hz. Hüseyin tarafından yapılan isyan hak bir imama değil, halifeliğini kaybetmiş birine yapılan hareket kabilinden olur ve Hz. Hüseyin de asi suçlamasından kurtulur.<sup>479</sup> Sıkı bir Ebû Hanîfe takipçisi olan Sâlimî'nin, Yezid'in imametten azli hususunda, Şafîî'nin görüşlerini benimsemesi, Hanefî-Şafîî etkileşimini ortaya koyma anlamında dikkate değerdir.

Hilafete geçişi ve halifelik yaşantısı üzerinden Yezid'i eleştiren Sâlimî, Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetler üzerinden de Yezid'in asiliği ve Hz. Hüseyin'in haklılığını ispatlamaya çalışır. Rivayete göre Hz. Hüseyin doğduğunda Hz. Peygamber ağlar ve isyankâr bir grubun onu şehit edeceğini haber verir.<sup>480</sup> Hadis, grubun isyankâr olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu durumda rivayetlere sıkı bağlı olan Sâlimî'nin isyankâr grup ifadesi üzerinden Yezid'in zalimliği ve Hz. Hüseyin'in haklılığı sonucuna gitmesi doğaldır.<sup>481</sup>

Yezid'in İslâm tarihine bıraktığı miras, hilafetinden daha çok Hz. Hüseyin'in katli meselesi olmuştur.<sup>482</sup> Onun hilafeti dönemi böyle bir fecaatin yaşanmasına zemin olması sebebiyle insanlar üzerinde izleri henüz silinmeyen derin etkiler bırakmıştır. Bu yüzden İslâm âlimleri içerisinde Hz. Hüseyin'in katledilmesine neden olması ya da rıza göstermesini öne sürerek Yezid'e lanet edilmesi gerektiği görüşünde olanlar vardır. Ne var ki senelerce Müslümanlara imamlık yapması, sahabenin yaşananlara sessiz kalmasının onun hilafetini onay olarak değerlendirilmesi gibi gerekçelerle lanet okumanın caiz olmadığını belirtenler de olmuştur. Hatta bazıları tarafından Yezid'in

---

I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, III, 599, (hadis no: 6220); İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zeb an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, VIII, 36; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 100; Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 94.

<sup>479</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 328.

<sup>480</sup> Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, Namaz, 63.

<sup>481</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 329; İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, 173.

<sup>482</sup> Yakûbî, *Tarih*, II, 159; Nevbahî, *Fıraku's-Şia*, 61; Kummî, *Kitabü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 25; Üçok, Bahriye, *İslâm Tarihi Emeviler-Abbasiler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Sevinç Mat., Ankara 1968, 35-37.

bilgisi dışında Hz. Hüseyin'in katledildiği öne sürülerek o, yaşananlardan tamamen bağımsızlaştırılmıştır. Bu minvalde Yezid'e lanet meselesi tartışmaya açık bir konu olarak devam edegelmiştir. Rivayetler çeliştiği zaman her zamanki temkinli tutumunu sergileyen Sâlimî, Yezid'e lanet ile ilgili de haberin doğruluğuna göre hükmedilmesi gerektiğini belirtmektedir. O, katil emrini vermiş veya rıza göstermişse Yezid'e lanet edilmesini caiz, aksi söz konusu ise caiz görmemiştir. Bunun yanında Sâlimî, Hz. Hüseyin'i katleden kimsenin eylemini helal görmemesi halinde, genel Hanefî geleneğin anlayışında olduğu üzere, tekfir olunamayacağını da sözlerine ekler.<sup>483</sup> Sâlimî'nin meseleye yaklaşımından ve bize aktardığı verilerden Ehl-i Sünnet âlimlerinin ne Emevilerin hilafeti ne de Yezid'e lanet edilmesi hususunda ortak bir tavır geliştiremediği eleştirisi bir kere daha kendini ispatlamaktadır.<sup>484</sup>

### 3.2.4. Abbasilerin Hilafeti

Emevi devletinin yıkılışından sonra Hz. Ali'nin soyundan gelen birilerinin iktidara gelmesi beklenirken, bunun yerine amca çocukları olan Abbasoğulları yönetime geçmişlerdir. Böylece öteden beri devam eden Emevi-Haşimi rekabeti, yerini Haşimi hanedanının kollarından olan Abbasi-Talibi çekişmesine bırakmıştır.

Sâlimî, Emevilerin yıkılışının nedenleri, Abbasilerin hilafete geçişleri ve Abbasilere yönelik tehditler<sup>485</sup> üzerinde durmaz. O, Abbasilerin hilafetine yapılan itirazın kimler tarafından yapıldığı, itirazlarına verilen cevaplar, itirazlardaki amacın ne olduğu ve nihayetinde Abbasilerin hilafetteki hakkaniyetlerinin gerekçeleri üzerinde durur.

<sup>483</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 329; bkz. Kahtanî, *el-Kasidetü'n-Nuniyye*, I, 28; İbnü'l-Vezir, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, VIII, 80-82; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, VII, 119; Heytemî, İbn Hacer (ö. 974), *es-Savaiku'l-Muhrika ala Ehli'r-Rafzı ve'd-Dalali ve'z-Zendeka*, thk. Abdurrahman Türki-Kamil Muhammed, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997, II, 637, 639; Ahmed Niki, Abdu Rabbi'n-Nebi, *Düsturü'l-Ulema*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, III, 122; IV, 135.

<sup>484</sup> Ehl-i Sünnet'in ortak bir tavır geliştiremeyişinin gerekçeleri ve daha geniş bilgi için bkz. Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı*, <http://www.kirmizilar.com/tr/index.php/konuk-yazarlar2/1364>, 29.11.2018; Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, 79-80.

<sup>485</sup> Alioğulları tarafından Abbasilere yönelik tehditler hakkında geniş bilgi için bkz. Hakyemez, Cemil, "Abbâsî Devletine Yönelik Alioğulları Veya Şîî Tehdidi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 / 1 (Şubat 2010): 327-341.

Abbasilerin halifelige geçmesine yönelik temel itiraz, Rafiziler tarafından gelmektedir. Ne var ki onlar Ümeyyeoğullarının da hilafetine karşı idiler. Onlar Alioğullarından başkasının halifeliğini caiz görmediği gibi başkalarının halifeliği kabul etmelerini de caiz görmezler. Ümeyyeoğullarına yaptıkları gibi halifelik girişimleri nedeniyle Abbasoğullarına da lanet ederler. Daha da ileriye giderek Alioğullarına muhalif olan herkese lanet etmeyi vacip görüp, onlara lanet edilmeden kılınan namazları da caiz görmezler.<sup>486</sup>

Sâlimî, Abbasoğullarının hilafetine karşı Rafiziler tarafından ileri sürülen iddiaları yersiz bulmakta ve hilafete Alioğullarından Abbasilerin daha fazla hakkı olduğunu belirtmektedir. Ona göre imamete geçme konusunda iki yaklaşım benimsenmiştir. Birincisi Rafizilerin de benimsedikleri şekliyle imamlık ya miras yoluyla gerçekleşir. İkincisi ya da tefviz yani yetki verme yoluyla gerçekleşir. Sâlimî, miras yoluyla imamete tasvip etmemekle beraber öyle olduğu kabul edilse bile Abbasoğullarının imamlığa Alioğullarından daha layık olduğunu ifade eder. Çünkü Hz. Abbas peygamberin amcası, Hz. Ali ise diğer amcasının oğludur. Mirasta öncelik amcayadır.<sup>487</sup> Nitekim Ravendiler'in Hz. Peygamber'in amcası olması itibarıyla Hz. Abbas'ı imamet hususunda daha öncelikli görmeleri malumdur.<sup>488</sup> Dolayısıyla bu anlayışa göre amca varken amcaoğluna hak düşmez. Bu durumda imamet miras yoluyla olması gerektiği kabul edilirse, Abbasoğullarının imamete Alioğullarından daha layık ve öncelikli olduğu ortaya çıkar.<sup>489</sup>

Ayrıca tarihi hakikat, Hz. Peygamber'den sonra imamet miras değil, tefviz yoluyla gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Zira miras yoluyla imamet iddiasında bulunabilecek olan ne Hz. Abbas ve oğlu ve ne de Hz. Ali, hilafet arayışına girmemiş,

<sup>486</sup> Dırar b. Amr, *Kitabü't-Tahrîş*, 21; Muhallî, Humejd b. Ahmed (652/1254), *Kitâbu Hadâiki'l-Verdiyye fi Menâkibi Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Murtazâ b. Zeyd, Matbûâtu Mektebeti Merkezi, San'a 2002, I, 225-226; Meclisî, Muhammed Bâkır (ö. 1110/1699), *Biharu'l-Envar*, Müessesetü'l-Vefa, Beyrut 1983, XXXV, 403-405; Makdisi, *Risale fi'r-Red ala'r-Rafıza*, 225; Sâlimî, *et-Temhîd*, 329; bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, IV, 259.

<sup>487</sup> Nitekim Mansur, artık halifeliğin kendisinde olduğunu söyleyen Muhammed Mehdî'ye yazdığı mektupta Hz. Peygamberin erkek çocuğu bulunmadığı ve mirasta önceliğin amcaya aidiyetine binaen hilafet hakkının amcası soyuna geçmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Taberî, *Tarihü't-Taberî*, VII, 570-571; Zorlu, Cem, *Din ve Siyasal Söylem Abbasi Devletinin Meşruiyet Kavgası*, İnsan Yay., İstanbul 2006, 132-135; Üçok, *İslâm Tarihi Emeviler-Abbasiler*, 84.

<sup>488</sup> Neseî, *Tabşıra*, II, 436; Lamişî, *Kitabü't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 150; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 183.

<sup>489</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 329-330.

Hız. Ebûbekir'e biat etmiş ve onun hilafetini onaylamışlardır. İmametın tefviz yani yetkilendirme yoluyla olması gerektiği dikkate alınırsa, tarihi realite doğrultusunda Rafizilerin iddia ettiği gibi Alioğullarını başa geçiren bir imamet anlayışı ortaya çıkmaz. Çünkü tarihi hakikatler gösterdi ki toplum peygamberin vefatından sonra yetkilendirme yoluyla Hız. Ebûbekir'e imamet yetkisini vermiştir. Böylece miras yoluyla olmadığı gibi tefviz yoluyla da imamet Alioğulları için zorunlu olmaz.<sup>490</sup> Bu yüzden Rafizilerin ne veraset ne de tefviz yoluyla hilafet konusunda Abbasoğullarına karşı tutumları mesnetten uzaktır.

Sâlimî, Hız. Peygamber'in vefatının hemen akabinde gerçekleşen hilafet tayini pratiğinin daha sonra gerçekleşecek olan hilafet seçimleri için dayanak olduğunu söyler. Yani peygamberin vefatına şahit olan sahabe ümmet, nasıl ki yetkilendirme yoluyla Hız. Ebûbekir, Ömer, Osman ve Ali'yi imam olarak yetkilendirmişe, ümmetin sahabeden sonra gelen kesimi de daha sonra göreve gelecek olanları yetkilendirilebilir. Nitekim öyle de olmuş, ümmet Abbasoğullarını halife olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Abbasoğullarından birinin Hız. Ali gibi sahabe zamanında hilafette bulunmayışı, onların hilafeti hak etmelerine bir mani teşkil etmez. Bu ittifakı ve icmayı sağlayacak ve yetkiyi verecek olan toplumun, sahabe ya da sahabe olmaması arasında bir ayırım yoktur. Çünkü ümmet sahabe olmakla değil, mümin olmakla ümmettir. Başka bir ifadeyle ümmet kavramının mahiyetini ve onda itibar edilen hususu, sahabe olmak değil, mümin olmak kuşatmaktadır. Nitekim “*sizi orta ümmet yaptık*” ayetinde<sup>491</sup> sahabe ve sahabe olmayanlar şeklinde bir ayırım söz konusu değildir. Ümmet kelimesi ilkinden sonuna kadar bütün inananları kapsayan bir isimdir. Bunları ümmet ismi altında birleştiren olgu, sahabe olmak değil, mümin olmaktır. Hız. Peygamber'in “*Ümmetim dalalette birleşmez*”<sup>492</sup> hadisi de icmayı oluşturacak topluluğun sahabe ile sınırlı olmadığını ve bütün inananları kapsadığını ortaya koymaktadır.<sup>493</sup>

<sup>490</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 330.

<sup>491</sup> Bakara 2/143

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

“Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık”.

<sup>492</sup> İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah (ö. 463), *Câmi'ü Beyâni'l-İlm ve Fazlih*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbnü'l-Cevzî, Riyad 1994, I, 756.

<sup>493</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 330; bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, 520.

Rafizilerin Abbasoğullarına yaptıkları itirazı değerlendiren Sâlimî, muhalefetlerinde onları samimi bulmamaktadır. O, hesabî, menfaate dayalı ve şahsi çıkarlar adına yapılan icmayı, icma görmediği gibi aynı nitelikteki muhalefeti de muhalefet olarak değerlendirmemektedir. Ayrıca Rafizilerin Alioğullarının varlığını öne sürerek Abbasoğullarının hilafeti hakkında itirazda bulunmalarının, Alioğullarının hakkını aramak değil, kendi şahsi çıkarları gereği olduğu kanaatindedir. Bu yüzden de iddialarının, Abbasoğullarının hilafetine zarar vermeyeceğini düşünmektedir. Buradan da anlaşıldığına göre Sâlimî, Abbasilerin hilafetini onaylamak sûretiyle Alioğullarının hilafetine değil, Rafizilerin onlar üzerinden hilafeti şahsi çıkarlarına alet etmelerine karşıdır. Nitekim o, tarihi hakikat ve realitenin Alioğullarının hilafeti doğrultusunda gerçekleştiğinde tereddütsüz caiz olacağını da sözlerine eklemektedir. Bunu ispatlamak üzere Abbasi halifesi Ebû Cafer Mansur b. Muhammed ed-Davânikî (ö. 158) ile Ebû Hanîfe arasında geçen bir konuşmaya yer verir. Mansur, imamete kimin daha layık olduğunu sorduğunda Ebû Hanîfe, Cafer es-Sadık'ın daha hayırlı olduğunu söylemiştir. Nitekim Alioğullarına desteklerinden dolayı da Ebû Hanîfe ve Malik b. Enes gibi bazı âlimler, Halife Mansur zamanında bir takım sıkıntılara maruz kalmışlardır.<sup>494</sup>

Sâlimî'ye göre İslâm ahkâmı zalim bir emirin hükümlerine altında bile icra edilebiliyorsa, adil bir emirin hilafeti altında evleviyetle caiz olur.<sup>495</sup> Bu yüzden Alioğulları hilafete gelmiş olsalardı hilafetleri caiz olurdu. Ama hilafete gelmek için onu sağlayacak asgari şartları taşımak yeterli değildir. Şartları taşımak kadar, iktidarı temin edecek güç ve kamuoyunu da oluşturmak gereklidir. Ama Alioğulları yeterli şartları taşımalarına rağmen bu kamuoyunu oluşturamadılar ve şartları sağlayan Abbasoğulları hilafete geçtiler. Nitekim Taberî ve İsfahânî'nin de işaret ettiğine göre<sup>496</sup> Alioğulları

<sup>494</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 331; bkz. İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808), *Tarihü İbn Haldun*, Daru'l-Fikir, Beyrut 2000, IV, 5-6; Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911), *Tarîhu'l-Hulefâ*, thk. Mehmet Muhyiddin, Matbaatü Saadet, Mısır 1952, 229. Siyasetin güdümünde olmayan âlimler bir takım sıkıntılara hatta ölüme maruz kalmışlardır. Siyaset ve ulema arasındaki denge hakkında değerlendirmeler için bkz. Düzgün, *Âdemden Öncesine Dönüş*, 150-151.

<sup>495</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 330.

<sup>496</sup> İsfahânî, Ebû'l-Ferec (ö. 356/967), *Mekatilü't-Talibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sagar, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1998, 184-187 vd.; Meclisî, *Biharü'l-Envar*, XXXVII, 120, 277, vd.; Ömer, Faruk, "Abbasilerin İlk Döneminde (132-193/750-809) Abbasi-Hüseyini İlişkilerinin Bazı Yönleri", çev. Mehmet Ümit, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, sayı 5 ss. 163-172, 164-166.

beraber yola çıktıkları Abbasi devriminin gerçekleştiği yıllarda pasif kalmış ya da onlar tarafından pasif bırakılmışlar ve böylece hilafete gelememişlerdir.

Sâlimî'nin beyanına göre hilafet, kifayet kadar galibiyet ve hâkimiyet ile de doğrudan ilişkilidir. İslâm tarihine bakıldığında Kureyş'ten olmak gibi temel şartı<sup>497</sup> sağlayarak kifayeti temin edenler, söz konusu hâkimiyeti yerine getirmeden halife olamamışlardır. Öyle ise Kureyşî olmak kadar hilafeti temin edecek sosyal hâkimiyet ya da güç de önemlidir. Sâlimî özellikle Ebû Hanîfe'nin de hâkimiyet fikrini dikkate aldığını ifade etmekte, onun daha hayırlı olan bulunmasına rağmen galibiyet ve hâkimiyeti sağlayarak iktidarı temin eden kimsenin, imametinın sahih olacağı kanaatinde olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden de fiili kalkışmayı doğru görmemiş ve kendisi de Alioğullarını desteklediği halde, halife Mansur'la görüşmeye devam etmiştir. Dolayısıyla yaşananlar, kifayeti sağlayan Abbasoğullarının hâkimiyeti sağlama sonucunda halifelige geldiğinin resmidir.<sup>498</sup> Bu görüşte olan sadece Ebû Hanîfe değildir; onun yanı sıra Şafî, Ahmed b. Hanbel ve Enes b. Malik gibi İslâm hukuk âlimlerinin çoğuna göre yönetime zorla gelse bile adaleti tesis etmek şartıyla halifelik şartlarını taşıyan bir kişinin halifeliği geçerlidir.<sup>499</sup> Böyle bir imamın ahkâma yönelik uygulamaları sahih olur. Fakat kargaşaya yol açacak etkenlerin önünü alma adına, ileri sürülen galibiyet ve hâkimiyet anlayışı maalesef Müslümanları pasifize etmiş ve Sünni dünyada “kimin gücü varsa ona itaat gerekir” fikrini hâkim kılmıştır.<sup>500</sup>

Sâlimî, imamın zamanının en üstünü olması gerektiğine dair ayrıca açıklamada bulunmaz. Lakin halife Mansur ile Ebû Hanîfe arasındaki geçen diyalog ve Ebû Hanîfe'nin Mansur'a yaklaşımından hem Ebû Hanîfe'nin hem de kendisinin mefdulün imametini caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Zira aktarıma göre Ebû Hanîfe Alioğullarından Cafer es-Sadık'ı Abbasoğullarından Mansur üzerine üstün görmüş ama Mansur'un imametini de kabul etmiştir. Bu da faziletli var iken mefdulün imametini caiz görme

<sup>497</sup> Hilafetin Kureyşliliği rivayetinin bütün yönleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşliliği*, Avrasya Yay., Ankara 2005.

<sup>498</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 331; bkz. Takiyyüddin Gazzî (ö. 1005) *et-Tabakatü's-Seniyye fi Teraciümi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed, Daru'r-Rifâî, Riyad 1983, 112-113; İbn Haldun, *Tarihü İbn Haldun*, IV, 5-6; Düzgün, “İmamet/Politik Teoloji”, 478-479.

<sup>499</sup> Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn*, 294; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 105-106.

<sup>500</sup> Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, 80-81.



anlamına gelir. Genel Hanefî-Mâtürîdî anlayış da bu yöndedir.<sup>501</sup> Lakin Saffar el-Buhârî gibi farklı düşünenler vardır. Ona göre imamın zamanının fadılı olması şarttır.<sup>502</sup> Hanefî-Mâtürîdîler de dâhil Ehl-i Sünnet'in bu konuda da ortak bir tavır geliştiremediği gözlenmektedir.

Hilafette hâkimiyete önem verdiği görülen Sâlimî'nin, imamete seçilme süreci ile seçim sonrasını ayrı değerlendirdiği görülür. Bu doğrultuda itaat edilmeyen, dolayısıyla topluma hükmedemeyen imamın imametinin geçerli olmayacağı görüşünü savunanlara karşı o, problemin imamdan ziyade toplumdan kaynaklandığını öne sürer. Ona göre imam olduktan sonra imama itaat etmek farzdır. Buna rağmen itaat edilmiyor ve hâkimiyet sağlanamıyorsa bu, insanların isyanda ısrar etmelerinden kaynaklanır. İnsanlar isyan ediyor diye imamın halifeliği düşmez. Hatta bütün inananlar İslâm'dan irtidat etseler, imam yine imametten azledilmez.<sup>503</sup> Esasında kifayet kadar hâkimiyetin de imamette etkili olduğunu söyleyen birinin, hâkimiyetsizlik problemini imamın değil, toplumun sorunu olarak görmesi, açık bir çelişkidir.

Sâlimî, itaat temin edilemediğinde azlin gerçekleşmeyeceği iddiasını Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ilk yılları ve Hz. Ali'nin hilafeti ile karşılaştırmak sûretiyle delillendirmektedir. Hz. Peygamber İslâm'ın ilk yıllarında müşrikler tarafından benimsenmemiş ve onlara galip gelme imkânı olmamıştır. Düşmanları isyanda ve itaatsizlikte ısrar etmişlerdir. Ama bu ısrar, peygamberin peygamberliğini düşürmemiştir. Yine Hz. Ali hilafete geçtiğinde Müslümanların bir kesimi tarafından kabul görmemiş bu yüzden ondan da imamet alınmamıştır. Dolayısıyla Sâlimî'ye göre imama itaat edilmeyişi, onun azlinin gerekçesi olamaz. Çünkü imam şüphesiz nebinin halifesidir.<sup>504</sup> Bu yaklaşım genel Hanefî gelenekte süregelen, seçilmiş imama itaat etmenin zorunluluğu meselesine dayanmaktadır. Fakat bunu toplumun menfaatini temin etmek ve kargaşaya mahal vermemek ile açıklamak yerine, peygamberin halefi ile gerekçelendirmek doğru bir yaklaşım olamaz. Peygamberliğin alınması ile yöneticinin azledilmesini eş değer görmek, kabul edilir bir tutum değildir. Zira halifeler peygamberin nübüvvetine değil, yöneticiliğine haleftir. Çünkü Hz. Peygamber'in vefatıyla son bulan onun peygamberliği

<sup>501</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 331; Neseî, *Tabsıra*, II, 443, Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn*, 289; Sem'ânî, *Kavatü'l-Edille*, II, 358.

<sup>502</sup> Saffar, *Telhîsü'l-Edille*, 775.

<sup>503</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 331.

<sup>504</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 331-332.

değil, devlet başkanlığıdır.<sup>505</sup> Peygamber örneğinden sonra bunu desteklemek üzere Hz. Ali örneğini vermek iddia edilenin aksi bir delilledirmeye kapı aralar. Zira Hz. Peygamber'in nübüvveti hâkimiyetten önce olduğu gibi hâkimiyetten sonra da devam etmiştir. Herhangi bir hâkimiyete bağlı olmaksızın kıyamete kadar da devam edecektir. Ama Hz. Ali, halife olmadan önce halife olmadığı gibi vefatından sonra da halifeliği devam etmemiştir. Nübüvvet ve imamet ilişkisini bu bağlamda beraber değerlendirmek, devlet yönetimini inanç sisteminin bir parçası olarak gören Şia'nın yaklaşımıyla paralel bir anlayışa sahip olma anlamına gelir.<sup>506</sup>

Haddi zatında asıl eleştiriye konu olacak yön şudur: yönetime geçmede sadece kifayetin yeterli olmayıp hâkimiyetin de bir o kadar önemli olduğunu belirttikten sonra yönetimde olanların hâkimiyeti temin edememesinden kaynaklanan zafiyet nedeniyle, azledilmeyeceğini iddia etmek büsbütün çelişkidir. Çünkü yönetimi ele geçirmede hâkimiyet ne kadar önemli ise yönetimden düşmede de o kadar önemli olması gerekir. Ne var ki bu karşı konulmaz yönetim anlayışının altında, ülü'l-emr terkinin politik bağlama taşınmasının<sup>507</sup> ve Nisa sûresindeki emir sahipleri ile itaatin aynı frekansta zikredilmesinin yattığı söylenebilir.

Sâlimî, Nisa sûresindeki ülü'l-emirle kastedilen kişilerin imam, halife ve emir olduğu kanaatindedir. İmamı peygamberin halifesi konumunda gördüğü gibi şeri açıdan naibini de imam konumunda görür. Bu nedenle emir, sultan ve naiplerinin zalim dahi olsalar Allah'a isyan etme dışındaki uygulamalarının yerine getirilmesi gerektiğini belirtir. Emirlerini yerine getirmemeyi ya da karşı çıkmayı bid'at ve isyan olarak değerlendirir.<sup>508</sup> Özellikle Mâtürîdî'de diyanet-devlet ayrımı başka delillerin yanı sıra "ülü'l-emr" terkindeki "ülü" kelimesinin çoğul gelmesinden hareketle ortaya konduğu ve "ülü" ile kastedilenin çoğul olmasından dolayı devlet başkanı olmadığı yorumu yapılır. Bu yüzden de onların seriye komutanları ve âlimler olabileceği üzerinde durulur. Böylece

<sup>505</sup> Bkz. Düzgün, *Kimliksiz Hakikatler*, 88; Düzgün, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)", 345.

<sup>506</sup> Bkz. Düzgün, *Kimliksiz Hakikatler*, 88.

<sup>507</sup> Bkz. Düzgün, Şaban Ali, "De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması", *Milel ve Nihal*, 14/1, ss. 24-35, 27.

<sup>508</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 332; Ülü'l-emr kavramının dilsel ve politik analizi, ümera veya ulema olarak yorumlamanın gerekçeleri ve devlet başkanı olarak yorumlamanın önündeki engeller için bkz. Bkz. Düzgün, "De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması", ss. 24-35; *Kimliksiz Hakikatler*, 97;

devlet başkanı, Allah ve resulünden sonra itaatin zorunlu olduğu üçüncü özel kişi olmaktan çıkar.<sup>509</sup> Fakat Mâtürîdî’den farklı olarak Sâlimî’de bunun tam tersi bir yaklaşım gözükmektedir. Mâtürîdî, terkinin çoğul gelmesinden hareketle özel kişiliğe itaatin anlaşılacağı sonucuna varırken, Sâlimî, çoğul kelimenin, içerisine aldığı bütün özel kişilikleri kapsayacağı sonucuna varır. Böylece Sâlimî, ülü ile kastedilen sadece emirler değil, sultanlar ve hatta onların naipleri dahi olacağını belirtir. Bu ifadeleriyle Sâlimî sadece emir, sultan ya da halife değil, onların naiplerine de itaatsizliğin caiz olmadığını söyleyerek, devlet yöneticilerini de itaatin zorunlu olduğu kimseler sınıfına dâhil eder. Dolayısıyla “ülü’l-emr” kavramının mefhumunda Mâtürîdî ile Sâlimî’nin birbirinden ciddi manada ayrıştığı görülür.

Mâtürîdî’nin ülü’l-emri ulema olarak açıkladığını belirttikten sonra “*Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin ve ülü’l-emre itaat edin*” ayetini yeniden değerlendirmenin yararlı olacağına değinen Düzgün, ülü’l-emre itaatin Allah’a ve peygamberine itaatte kastedildiği anlam üzere olması gerektiğini belirtir. Allah’a itaat kitabına, peygamberine itaat de onun ilke ve prensiplerine itaat olmak üzere tüzel kişiliklerine itaattir. Yoksa ne Allah’ın ne de peygamberin özel kişiliğine itaat değildir. Hal böyle olunca ulema olarak yorumlanan ülü’l-emr de ilke ve prensipleri kitap olan tüzel kişiliklerdir. Ülü’l-emre itaat de onların özel kişiliğine değil, kitaba dayanan prensiplerine itaattir. Düzgün, böylece siyasal gücü elinde bulunduran hiçbir kimseye ülü’l-emr sıfatı yakıştırılıp, özel kişiliklerin Allah ve peygamberden sonra itaat edilmesi gereken bir otorite olarak insanların önüne çıkarılmasının yanlışlığına dikkat çeker.<sup>510</sup>

Ülü’l-emr terkinin muhtevasının yanında Sâlimî’nin hilafetin toplumsal ve sosyal yönüne değinmemesi de dikkat çekmektedir. Yani özellikle Hanefî-Mâtürîdî gelenekte ısrarla üzerinde durulan dünyevi işlerin yürütülmesi, hukukun uygulanması, iç ve dış güvenliğin sağlanması ve ortaya çıkan anlaşmazlıkların giderilmesi gibi yöneticilerin halka yönelik faaliyetlerine *Temhîd*’te temas edilmediği görülür. Bunda ülü’l-emre itaat terkinde olduğu gibi Sâlimî’nin yönetimle ilgili olgulara dinsel bir bakış açısıyla yaklaşmasının da etkisi olduğu söylenebilir.

Netice olarak Sâlimî, kifayetin yanında tayin edilmeleri hususunda icmanın gerçekleşmesi ve yönetim boşluğunun İslâm hükümlerinin ihmal edileceğine yol açması

<sup>509</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, 228.

<sup>510</sup> Düzgün, *Âdem’den Sonrasına Dönüş*, 151; “Mâtürîdî’de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)”, 351, 353.

gibi gerekçelerle Abbasoğullarının hilafetinin hak, uygulamalarının da geçerli olduğunu belirtmektedir. Ona göre aslında bütün bunların temelinde Hz. Peygamber tarafından amcası Abbas'a evlatlarının siyah elbiseler giyeceğini söyleyerek<sup>511</sup> halifeliklerini müjdelemesi yattığını söylemektedir.<sup>512</sup>

Sâlimî'nin imamete yaklaşımı, geleneksel Sünni anlayışın yönetim anlamında barışçıl ve birleştirici işlevini yansıtan kriterlerle uyumaktadır.<sup>513</sup> Ne var ki ortaya konan argümanlar Müslümanların zihninde mevcut olanı meşrulaştırma çabasından öteye gitmemiştir. Nitekim hilafetin Kureyşîliği ilkesine istinaden Abbasilerin meşruiyetini kabul eden Sâlimî'den yaklaşık iki asır sonra Türklerin hükümrân olduğu bir yer ve zamanda yaşayan Hanefî kadısı Necmeddin Tarsusî (ö. 758), *Tuhfetü't-Türk fi ma Yecibü en Yumele fi'l-Mülk* adlı eser kaleme almıştır. Tarsusî, eserinde Ehl-i Sünnet geleneğinin temel kabulü olan hilafetin Kureyşîliğinin yönetim için şart olmadığını belirtmekte ve Türklerin devlet yönetimi konusundaki ehliyet ve liyakatini ortaya koymaktadır.<sup>514</sup>

Ehl-i Sünnet geleneği içerisinde Tarsusî'nin ırka ve nesebe bağlı olmayan liyakat merkezli yönetim anlayışı politik teoloji açısından kayda değer bir vurgudur. Ne var ki Sâlimî'de görülen kaygıya istinaden Tarsusî'nin de bu çabası iki şekilde yorumlanmaktan

<sup>511</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, II, 96; VIII, 101.

<sup>512</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 332-333.

<sup>513</sup> Evkuran, Mehmet, "Ehl-i Sünnet Kelamında Siyasetin Temellendirilmesi", *Dini Otorite*, Ensar Neş., İstanbul 2006, 261.

<sup>514</sup> Tarsusî, Necmeddin (ö. 758), *Tuhfetü't-Türk fi ma Yecibü en Yumele fi'l-Mülk*, Beyrut 2012; Kılıç, Muharrem, "Tarsusî, Necmeddin", *DİA*, XXXX, 114, İstanbul 2011; Şık, İsmail, "Hilafetin Kureyşîliği Tezine Teolojik ve Hukuki Bir Reddiye Tuhfetü't-Türk Örneği", *Ramazanoğulları Beyliği*, (Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Adana 2016), Konya 2017, 397; "Necmeddin Tarsusî'nin Urcüzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1, 327-342; "Necmeddin Tarsusî'nin "Urcüze fi Vefeyati'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'man" Adlı Eseri: Tedkik, Çeviri ve Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 / 1, 39-60; Tatlı, Bekir, "Necmeddin et-Tarsusî (ö. 758-1357) ve Hilafetin Kureyşîliği Hadisine Yaklaşımı", *Ramazanoğulları Beyliği*, (Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Adana 2016), Konya 2017, 383; Sadıker, Ömer, "Necmeddin Tarsusî'ye Göre Eş'arîler ile Hanefî-Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Ramazanoğulları Beyliği*, (Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Adana 2016), Konya 2017, 455; Karagöz, Nail, "Necmeddin Tarsusî'nin Urcüze fi Vefeyati'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'man Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi" *Ramazanoğulları Beyliği*, (Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Adana 2016), Konya 2017, 445.

hali değildir. Birincisi bu yaklaşım liyakati esas alan rasyonel bir siyaset teorisi ortaya koyma çabasıdır. Zira olması gereken de budur. İkincisi de Ebû Hanîfe'den sonra devam edegelen ve Sâlimî'de de gördüğümüz gibi genel Ehl-i Sünnet anlayışını temsil eden, mevcudu meşrulaştırma çabasıdır. Eğer politik teoloji ikincisi şeklinde algılanırsa Düzgün'ün de belirttiği gibi<sup>515</sup> temel yapıcı unsuru değiştirme, yenileme ve dönüştürme olması gereken dinlerin, geçmişin tekrarı ve günün tanımlayıcısı biçimindeki siyaset konseptinin bu temel unsuru yerine getirmesi zor gözükmektedir.

### 3.3. Ahiret

İslâm inancına göre ahiret, dünya yaşamından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan son hayat manasıdır. Sözlükte son manasına olan “âhir” kelimesinin müennesidir.<sup>516</sup> Meâd ya da gayb âlemi olarak da isimlendirilen bu yaşam, bütünüyle insan müşahedesi ve tecrübesinin haricindedir. Aklın bilgi üretmesinin dışında olması itibariyle de sem'iyat yani nakle dayalı konulardan biri olarak isimlendirilir.<sup>517</sup>

Müşahede alanının dışında olması itibariyle yaşamın sonu ve ahiretin varlığı hakkında ciddi tartışmalar mevcuttur. Tanrı'nın varlığını kabul eden bütün inanışlarda ahiret hayatının yeri vardır. Ancak bunun mahiyeti ve tasviri konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>518</sup> Müşahede alanının dışında olması itibariyle de Sâlimî, ahireti, müstakil başlık olarak değil, iman edilmesi gereken bir esas olarak, imanın şartları başlığı altında ele almıştır.

Sâlimî, öncelikle ahiret hayatının başlangıcı olan kıyamet ve yeniden dirilmenin varlığı hakkında ileri sürülen görüşler üzerinde durur. Buna göre Karamita, Zenadika, İbahiyye, Müneccime, Tenasühiyye ve Felasife, kıyameti ve yeniden dirilmeyi inkâr ederler.<sup>519</sup> Rafiziler'den Şia ve Reciyye'nin de buna benzer görüşler ileri sürdükleri

<sup>515</sup> Düzgün, Şaban Ali, “Ehl-i Sünnet Kelamında Siyasetin Temellendirilmesi”, *Dini Otorite*, Ensar Neş., İstanbul 2006, 268.

<sup>516</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, III, 13.

<sup>517</sup> Tehânevî, *Keşşafü Istilahati'l-Fünûn*, I, 71; Topaloğlu, Bekir, “Ahiret”, *DİA*, I, 543, İstanbul 1988; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 193.

<sup>518</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 55.

<sup>519</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 243; bkz. Gazalî, Ebû Hâmid, *Fezâihu'l-Batiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Kütübi's-Sekafiyye, Kuveyt trs., 117, 151.

bilinmektedir. Ayrıca Tenasühiyye, kıyameti ruhun başka bir cesede intikal edip geçmiş ömründe işlediklerinin karşılığını görme anlamında olduğunu söyleyerek, kıyameti başka bir minvalde değerlendirmiş ve böylece kıyametten hedeflenen adalet duygusuna vurgu yapmalarına rağmen, dünya hayatından ayrı bir yaşamın varlığı olgusunu inkâr etmişlerdir.

Sâlimî, nassı inkâr anlamına gelmesinden dolayı bu ve benzeri inançta olanları kâfir olarak niteler. Çünkü ona göre bu, bütünüyle bir iman meselesidir. O, kıyameti ve yeniden dirilmeyi inkâr eden insanlarla, müşahede alanının haricinde olması itibariyle bunu bildiren vahiy ve nübüvvetin ispatı hakkında konuşulması, naslara itibar etmelerine rağmen kıyameti farklı şekilde tevil edenlere de tevilin şartları ve bu şartların dışına çıkmanın yanlışlığı üzerinde durulması gerektiğini belirtir. Bu doğrultuda kıyameti anlatan ayetler ve haberlerden örnekler verir ve müşahede alanının dışında olmasından dolayı akli bir ispatlama yoluna gitmez.<sup>520</sup>

### 3.3.1. Kabir Hayatı ve Suali

Kabir, ölüm ile tekrar diriliş arasında insanların yaşayacakları yerdir. İslâm inancına göre, bedenî ölümleri hangi şekilde olursa olsun bütün insanlar ara hayat yaşayacaktır.<sup>521</sup> Özellikle de ara hayatta nimet ve sıkıntı görme yönünden insanların yaşayışlarının nasıl olacağı hususunda, İslâm mezhepleri arasında görüş birliği söz konusu değildir.

Sâlimî'nin de beyanına göre Cehmiyye, Mutezile ve Neccariyye ruh-beden ilişkisi<sup>522</sup> açısından akli bulmamaları nedeniyle, kabir hayatında hesaba çekilme ve azap görmeyi caiz görmezler. Çünkü onlara göre kabirde ruh-beden ilişkisi üç ihtimali barındırmaktadır. Birincisi, sadece beden azap görmesidir ki bu caiz değildir. Çünkü ruh olmadan beden elem duymaz. Beden eleme götüren yoldur. Asıl azap, ruhta gerçekleşir. İkincisi, ruhun kabirde yeniden bedene iade edilip azaba çekilmesidir. Bu da

<sup>520</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 243; bkz. Şah Abdülaziz Dehlevî (ö. 1239), *Muhtasaru't-Tühfe el-İsna Aşariyye*, thk. Muhibbüddin Hatib, el-Matbaatü's-Selefi, Kahire 1373, 113.

<sup>521</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 172-173.

<sup>522</sup> Ölümünden sonra ruhun varlığının devamı hakkında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Geniş bilgi için bkz. Düzgün, Şaban Ali, "Ölüm Sonrasına İlişkin Teoriler", *Kelam El Kitabı*, Ankara 2013, 497-509; Ay, Mahmut, "Ahirete İman", *İslâm İnanç Esasları*, Grafiker, Yay., Ankara 2013, 232-235.

caiz olmaz. Çünkü ruhun bedene yeniden verilmesi durumunda kıyamet kopup her şey yok olduğunda, ruhun tekrar ölmesi gerekir ki bu da ruhun ikinci kez ölümü demektir. Oysa nasta “*Her nefis ölümü tadacaktır*”<sup>523</sup> ayetiyle ölümün bir kere yaşanacağı haber verilmektedir. Dolayısıyla ikinci kez ölümü ön gören bu ihtimal geçersiz olur. Üçüncü ihtimal, bedensiz sadece ruhun azap görmesidir. Bu da caiz olmaz. Çünkü ruhun azap çekmesi beden aracılığıyla; onun üzerinden olmaktadır. Azaba alet olan ceset olmadan ruh da azap çekemez.<sup>524</sup>

Sâlimî, her ne kadar genel bir söylemle Mutezile’nin kabir azabını inkâr ettiğini söylese de Ka’bi ve Kâdî Abdülcebbar olmak üzere mezhep mensuplarının genelinin tutumu, azabın varlığını inkâr yönünde değil, gerçekleşme yeri-zamanı ve şekline itiraz yönündedir. Bu anlamda Ka’bi ve Kâdî Abdülcebbar’ın Dırar b. Amr’ın kabir azabını inkârı hususunda ortak bir söylemde bulunduğu gözlenirken, Ka’bi’nin Dırar’a ek olarak Bişr el-Merisi ve Yahya b. Kamil’i de inkâr edenler arasında saydığı görülür. Nitekim Dırar’ın da *Kitabü’t-Tahrîş*’inde kabir azabını reddetmesi hakkında ileri sürülen algıyı doğrular mahiyettedir.<sup>525</sup>

Ayrıca Kâdî Abdülcebbar’ın meseleyi ele alışı, Mutezile’ye mal edilen haksız bir yaftalamayı temize çıkarma çabası biçimindedir. O, ilk olarak kabir azabını inkâr edenin Dırar b. Amr olduğunu, onun Vasil b. Ata’nın ashabından olması nedeniyle bu görüşünün de bütün Mutezile’ye mal edildiğini belirtir. Dırar’dan başka bunu inkâr eden birisi olmadığına değinen Kâdî, ümmetin kabir azabının varlığına icma ettiğini sözlerine ekler.<sup>526</sup> Ne var ki Ka’bi’nin Bişr el-Merisi ve Yahya b. Kamil’i de inkârcılardan saydığı göz ardı edilmemelidir.<sup>527</sup> Kâdî, Dırar’ın da sonradan Cebriyye’ye intikal ettiğini

<sup>523</sup> Ali İmran 3/185; Ankebût 29/57.

<sup>524</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 254; bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VII, 499; Eş’arî, *el-İbane*, II, 14; Lamişî, *Kitabü’t-Temhîd li Kavaidi’t-Tevhîd*, 120; Saffar, *Telhîsü’l-Edille*, 584, 587; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 198.

<sup>525</sup> Dırar b. Amr, *Kitabü’t-Tahrîş*, 103-105.

<sup>526</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü’l-İ’tizal*, 201; *el-Münyeye ve’l-Amel*, haz. Ahmed b. Yahya el-Murtaza, Daru’l-Marife, Beyrut 1985, 61; bkz. İcî, Adudüddin (ö. 756), *Şerhu’l-Mevakif*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2012, IV, 413; Aydınlı, Osman, “Dırar b. Amr ve Mutezile’nin Teşekkül Sürecindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, c. 39, ss. 661-689, s. 683; Köse, Mustafa, “Tarih Yazıcılığında Nesnellüğün İmkânı: Kitabü’t-Tahrîş/Dırar b. Amr Örneği”, *Journal of Islamic Research*, 2018; 29, ss. 65-78, 68.

<sup>527</sup> Ka’bî, *Kitabü’l-Makâlât*, 404; Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, 96-97.

belirterek Mutezile sayılamayacağını ima eder.<sup>528</sup> Ayrıca Kâdî'nın kendisi de kabir azabının ispatı, zamanı ve faidesi hakkında geniş açıklamalarda bulunur.<sup>529</sup>

Kâdî Abdülcebbar'ın beyanına göre Mutezile'de kabir azabının gerçekleşmesine yönelik iki türlü yaklaşım vardır. İlki, kabir azabının haberlerde geçtiği üzere olacağını caiz görenler, ikincisi de varit olduğu şekliyle gerçekleşeceğini kesin görenlerdir. İkinci görüş Mutezile'nin genelini oluşturmaktadır. Lakin Mutezile önderlerinin asıl itirazı, azabın kabirle sınırlandırılması ve ölünün acıyı hissedeceği anlayışıdır. Çünkü söz konusu azapla ilgili haberler, herhangi bir yer ve vakit tayin etmeksizin, genel bir şekilde varit olmuştur. Her ne kadar haberlerden defne yakın bir zaman dilimi anlaşılrsa da mevcut metinlere ilave yorumlar yapılmadan herhangi bir yer tayini çıkarılması mümkün görünmemektedir. Ayrıca acıyı ölünün çekeceğine yönelik anlayış da akıl dışıdır.<sup>530</sup> Bunun dışında kabirle sınırlandırmadan iki sur arasında ve ruhun verilmesiyle hisse açık bir şekilde yaşanacak azap hususunda, Mutezile tarafından bir inkâr da söz konusu değildir.

Mutezile'nin bu konudaki görüşlerinin kabir hayatını inkâra yönelik değerlendirmesi sadece Sâlimî'ye has bir durum değildir. Eş'arî,<sup>531</sup> İbn Hazm,<sup>532</sup> Pezdevî,<sup>533</sup> Gazalî<sup>534</sup> Neseî<sup>535</sup> ve Lamişî<sup>536</sup> gibi âlimler, benzer iddialar ileri sürmüşlerdir. Lakin Saffar<sup>537</sup> daha detaylı bir açıklamada bulunarak söz konusu olumsuz yaklaşımın, genel Mutezile anlayışını yansıtmadığını ve bunun Dırrar b. Amr ve Bişr el-Merisi ile sınırlı olduğunu belirtmiştir. Ebû'l-Hüzeyl, Bişr b. Mutemir ve takipçilerinin iki sur arasında bazen azap bazen de nimet olarak gerçekleşeceğini belirterek, kabir

<sup>528</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizal*, 201; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 730; bkz. Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 267; Velid b. Ahmed vd., *el-Mevsûâtü'l-Müeyyera fi Teraciümi Eimmeti't-Tefsir ve'l-İkra ve'n-Nahv ve'l-Lüğa*, Medine 2003, I, 5551; Toprak, Süleyman, "Kabir", *DİA*, XXIV, 38, Ankara 2001.

<sup>529</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 730-733.

<sup>530</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 404; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizal*, 201-202; Allah hayat yaratmadan ölünün acı çekme anlayışını Saffar da fasit görmüştür. Saffar, *Telhîsü'l-Edille*, 588; Ay, "Ahirete İman", 228.

<sup>531</sup> Eş'arî, *el-İbane*, 247; *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 318, 430.

<sup>532</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 56.

<sup>533</sup> Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn*, 247.

<sup>534</sup> Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 117-118.

<sup>535</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, 366.

<sup>536</sup> Lamişî, *Kitabü't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 120; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 198.

<sup>537</sup> Saffar, *Telhîsü'l-Edille*, 588-589.



hayatını kabul ettiğini ifade etmiştir. Saffar'ın açıklaması, Ka'bî ve Kâdî Abdülcebbar'ın söylemini destekler mahiyettedir. Bu durumda Sâlimî ve diğerlerinin kabir azabını inkâr eden Mutezile ile kastının Cebriyye'ye geçen Dırar b. Amr ya da bazı Mutezililer olduğu söylenebilir.

Kabir hayatını kabul eden Ehl-i Sünnet ve diğer mezheplere göre kabirde azap ve hesaba çekilme vardır. Onlar bunu Kur'ân ve hadislerle ispat ederler. Esasında mezheplerin dayanakları benzer delillerden oluşmaktadır. Bunlardan bazılarını açıklamakta yarar görmekteyiz. Bu bağlamda “*Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda, 'Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın! denilecek*”<sup>538</sup> ayetinin kıyametten önce sabah akşam ateşe atılmanın kabirde gerçekleşecek olan azaba delalet ettiği söylenir. Münafıklar hakkında nazil olan “*Onları iki defa cezalandıracağız, ayrıca çok büyük bir azaba itilecekler*”<sup>539</sup> ayetindeki iki ceza, dünya sıkıntıları ve kabir azabı olarak açıklanmıştır. Ayrıca “*Şüphesiz o zulmedenlere bundan başka (dünyada başlarına gelecek) bir azap daha var; fakat çoğu bunu bilmez*”<sup>540</sup> ayetindeki dünyada başa gelecek azabın da kabir azabı olabileceği söylenmiştir.<sup>541</sup>

Sâlimî, bu ayetlerin yanında kabir azabını ve sualini destekleyen hadisler olduğunu da belirtir. Bunlara, kabir azabı ve sualinden korktuğunu söyleyen Hz. Aişe'ye, Hz. Peygamber'in kabrin müminleri sıkmasının annenin evladının ayağı ve eliyle oynaması, kabir sualinin de iltihaplandığında göze sürme taşı çekme gibi olacağından bahsetmesi örnek olarak verilebilir.<sup>542</sup> Ayrıca, kabirde melekler geldiğinde ne yapacağını

<sup>538</sup> Mümin 40/46

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ

<sup>539</sup> Tevbe 9/101

سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ

<sup>540</sup> Tur 52/47

وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

“*Şüphesiz o zulmedenlere bundan başka (dünyada başlarına gelecek) bir azap daha var; fakat çoğu bunu bilmez.*”

<sup>541</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 254-255; Saffar, *Telhîsü'l-Edille*, 584; Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdâm*, 465; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 377; IV, 126; IX, 427; XVI, 131 vd.

<sup>542</sup> Hadis benzer anlamlarda geçmektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, XL, 209, 345 vd.

soran Hz. Peygambere, Hz. Ömer'in "Aklım benimle olacaksa sıkıntım olmaz demesi"<sup>543</sup>, Hz. Peygamber'in mezarlığa uğradığında kabir ehlinin kabir azabı gördüğünü söyleyip azaplarının hafiflemesi için hurma fidanı dikmesi<sup>544</sup> de bu duruma örnektir.<sup>545</sup>

Sâlimî, kabir azabının nakli verilerin dışında aklen de anlaşılır olduğu kanaatindedir. O, ölüm ile uyku arasında benzerlik üzerinden meseleyi somutlaştırır.<sup>546</sup> Uyuyan kimsenin ruhu uyku esnasında bedeninden ayrılır. Ama kişi rüyasında hisseder; acı duyar, sevinir, ağlar ve güler. Çünkü ruhu şahısla bir bütündür. Ruh şahısla bir bütün olunca şahsın kemik, et ya da toprak olması onun acı ya da zevk hissetmesine mani değildir. Hisseden, şahsın bedeni değil, ruhudur. Cesedin değişikliğe ya da yokluğa uğraması, ruhun hissetmesini etkilemez. Sâlimî, bunu dışın acı çekmesiyle de özdeşleştirir. Dış, ruhu olmadığı halde acı duyar. Çünkü ruhun bedene bitişik olması gibi dış de bedene bitişiktir.<sup>547</sup>

Sâlimî'nin ifadelerinden kabirde, beden ruh alakasının kesilmediği ve bir şekilde ilişkiye devam edeceği kanaatinde olduğunu görüyoruz. Ayrıca ruh beden düalitesinin anlaşılması babında, ölüm hali uykuya benzetilmiştir. Ölümün uykuya benzetilmesi konunun anlaşılması meyanında kullanılan örnek olarak görülebilir. Fakat uykuda yaşananlar ile öldükten sonra yaşanacak olanların aynı olmaması nedeniyle tamamıyla birbirini karşılamamaktadır.

<sup>543</sup> Hâkim et-Tirmizî, Muhammed b. Ali (ö. 320), *Nevâdiru'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992; I, 176; Heysemî, Ali b. Ebû Bekr (ö. 807), *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkerî, Câmî'atü'l-İslâmiyye, Medine 1992, I, 379; İbn Hacer, Ahmed b. Ali (ö. 852), *el-Metâlibü'l-Aliye bi-Zevâidi'l-Mesânîdi's-Semâniye*, thk. Komisyon, Dâru'l-Âsime-Dâru'l-Gays, Riyâd 1998-2000, XVIII, 471.

<sup>544</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Cenaiz, 80.

<sup>545</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 254-255.

<sup>546</sup> Zümer 39/42

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ جِئْنَ مَوْلِيهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا

"Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar."

<sup>547</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 254-255.

### 3.3.2. Ölümünden Sonra Diriliş

Öldükten sonra dirilme, kelim kaynaklarında madumun iadesi başlığı altında, çok daha geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Lakin Sâlimî, meseleyi sadece Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında kabirden dirilme bağlamında ele alır.

Sâlimî, Ehl-i Sünnet'in yeniden dirilmenin aynı bedenler ile olacağı görüşünde olduğunu belirtmektedir. Delil olarak “*Her nefis yaptıklarına karşı bir rehindir*”<sup>548</sup>, “*Onlar eylemlerinin karşılığını alırlar*”<sup>549</sup> ayetlerini getirirler. İyi ya da kötü eylem hangi beden ile yapılmışsa onun karşılığını görmesi gerektiğini söyler. Ona göre başka bir beden bu günahın azabını çekmesi, “*Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü çekmez*”<sup>550</sup> ayetine aykırı olması nedeniyle Allah'ın adaletine sığmaz. O yüzden aynı beden yeniden yaratılır.

Sâlimî, madumun iadesinin keyfiyetine bir soru üzerinden temas eder. Buna göre ölen kişinin bedeninin aynının haşredilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla var oluş yeni bir yaratmayla gerçekleşir. Bu durumda yeni yaratılan, ölenin aynısı değil, ölenden başkası olacağı şeklinde bir soru hatıra gelebilir. Bu problem, aynı zamanda Mutezile'nin Basra ve Bağdat ekolleri arasında da görüş ayrılığına neden olan bir tartışmadır.<sup>551</sup> Sâlimî'ye göre Allah'ın yok iken var ettiği bir şahsı, varlığı takip eden yokluktan sonra aynıyla yaratması, ilk yaratmaya göre daha kolaydır. Allah ilk yaratılıştaki kullandığı toprağı yeniden onun eti ve kemiğı yaparak bizzat o şahsı yeniden yaratır. Zatı şahsın kendi zatı, cevheri de kendi cevheri olur. Fakat ikinci yaratma olarak sıfatı değişebilir. Sıfatın değişikliği yeni bir yaratma anlamına gelmez. İlkinden başka bir şahıs da olmaz. İkinci bir yaratma ile şahsın bizzat kendisi olur.<sup>552</sup> Bu yüzden Sâlimî, bedenlerin yok olacağı, kıyamet günü yok olandan ayrı yeni bir beden yaratılıp ona ruh verilerek azap ve mükâfat verileceğini söyleyen Mutezili anlayışı, Allah'ın adaletine hâlel getireceğı endişesiyle küfür olarak değerlendirir.<sup>553</sup> Bu çerçevede ismi adalet ve tevhid ekolü olan

<sup>548</sup> Müddessir, 74/38.

<sup>549</sup> Secde 32/17.

<sup>550</sup> İsrâ 17/15.

<sup>551</sup> Nisabûrî, *el-Mesail fi'l-Hılaf Beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, 240-241.

<sup>552</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 253; bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, 259.

<sup>553</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 253; bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, 257; Râzî, *Maâlimü Usûli'd-Din*, 125; Yavuz, Yusuf Şevki, “Ba's”, *DİA*, V, ss. 98-100, 100, İstanbul 1992. Bağdâdî de Râzî de bu anlayışın Mutezile'nin genelinin değil bazılarının olduğunu belirtir.

bir grubun Sâlimî tarafından adalet ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle küfürle itham edilmesi dikkate şayandır.

### 3.3.3. Mizan, Sırat, Kitap ve Hesap

Sâlimî'nin beyanına göre Mutezile ve Cehmiyye mizan, sırat, kitap ve hesaba çekilmeyi inkâr etmektedir. Onlar Allah'ın kulların iyilik ve kötülüklerinin miktarlarını bilme hususunda sayılan araçların hiç birine ihtiyacı olmadığını ve bu kavramların hakikî anlamlarında kullanılmadığını söyleyerek nasları uygun manalarla tevil etmişlerdir.<sup>554</sup>

Sâlimî genellese de tüm Mutezile âlimleri bu fikirde müttefik değildir. Nitekim Ka'bi'nin beyanına göre Ebû'l-Hüzeyl ve Bişr b. Mutemir bu kavramların hakikî manasında gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir.<sup>555</sup> Ayrıca müteahhirin dönemi kelamcısı Kâdî Abdülcebbar'ın mizan ayetleri ile mecazî değil, hakikî mana kastedildiğini söyleyerek Ehl-i Sünnet ile paralel bir görüş benimsediği de ortadadır. Kâdî, zaruret olmadığı müddetçe mecazî yorumlara başvurmanın doğru olmadığına da temas etmektedir.<sup>556</sup>

<sup>554</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 243; bkz. Ka'bi, *Kitabü'l-Makâlât*, 404; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 504; İbn Fûrek (ö. 406), *Tefsirü İbn Fûrek*, thk. Alaaddin Kadir, *Camiatü Ümmi'l-Kurâ*, Suud 2009, 102; Gazalî, *Kavaidü'l-Akaid*, 137; Âmidî, *Gayetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, 302.

<sup>555</sup> Ka'bi, *Kitabü'l-Makâlât*, 404-405.

<sup>556</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 735-736; Toprak, Süleyman, "Mizan", *DİA*, XXX, 211, İstanbul 2005.

Sâlimî, söz konusu olguları hakikî manalarının dışında kullanmayı küfür olarak değerlendirir. Çünkü ona göre mizan,<sup>557</sup> sırat, kitap<sup>558</sup> ve hesap<sup>559</sup> kavramları nas ile sabittir. Nassı inkâr eden de kâfir olur.<sup>560</sup> Nasta geçen kavramların hakikî manalarını izah etmek üzere Sâlimî, mizanda amellerin tartılmasının keyfiyetine ilişkin, Hz. Peygamber'den gelen farklı rivayetleri merkeze alarak, kulun ameliyle beraber tartılması veya iyiliklerin ve kötülüklerin yazıldığı kâğıdın tartılması şeklinde bir tartma işleminin gerçekleşeceğini de beyan eder.<sup>561</sup>

Konuyla ilgili Mutezilî yaklaşım, esasında nasları inkâr değil, mecazî olduğunu belirtmeleri sebebiyle nassı tevil etme yönündedir.<sup>562</sup> Bu yüzden Sâlimî'nin nasları tevil etmeleri gerekçesiyle, Mutezile'yi tekfir etmesinin kabul edilebilir bir dil olduğu söylenemez.

Varlıkların durumlarını bilmek için kitap, hesap ve mizana ihtiyaç duymamasına rağmen, Allah'ın bu olguları kullanmasındaki hikmete değinen Sâlimî, bunun kullara amellerinin şahitlerini ve hakikatlerini ortaya koymak için olduğunu belirtir. Böylece

<sup>557</sup> Müminün 23/102,103

فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدِينَ

“O zaman kimlerin tartıları ağır gelirse işte bunlar kurtuluşa ermiş olacaklar. Tartıları hafif gelenler ise kendilerini ziyan etmiş olanlardır. Onlar cehennemde ebedi kalacaklar.”

<sup>558</sup> Mütaffifin 84/20, 21.

كِتَابٌ مَرْفُوعٌ بِشَهَادَةِ الْمُقَرَّبُونَ

“O, Allah'a yakın olanların görüp durdukları, (ameller) kaydedilmiş bir defterdir.”

Kehf 18/49

وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لَ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا

“Artık kitap (amel defteri) ortaya konmuştur; suçluların, onda yazılı olanlardan korkuya kapılmış olarak, “Vay halimize! Bu nasıl kitapmış! Küçük-büyük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş!” dediklerini görürsün. Böylece yaptıklarını karşılarında bulmuşlardır. Rabbin hiç kimseye haksızlık etmez.”

<sup>559</sup> İnşikak 84/8.

فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا

“ Kime kitabı sağından verilirse hesabı kolay bir şekilde görülecektir. ”

<sup>560</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 245; bkz. Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdâm*, 466.

<sup>561</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 244; bkz. Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdâm*, 466.

<sup>562</sup> Bkz. Kılavuz, Ahmet Saim, “Amel Defteri”, *DİA*, III, 21, İstanbul 1991; Toprak, “Mizan”, XXX, 211; Yüksel, Emrullah, “Hesap”, *DİA*, XVII, 242, İstanbul 1997.

insan, iyilik ve günahlarını görür, duçar olduğu nimet ya da nıkbetin adaletli bir şekilde gerçekleştiği ve böylece kendisinin de onu hak etmiş olduğu bilincine ulaşır.<sup>563</sup>

Ahret hallerinin hakikî ve gerçek manada anlaşılması gerektiği inancında olan Sâlimî'nin, beklendiği üzere onların işleyiş biçimlerini de literal düzlemde değerlendirdiği görülür. Bu meyanda mizan, sırat, kitap ve hesabın gerçekleşme sırası hakkında herhangi bir nas bulunmadığına değinen Salimi, mizan, kitap ve hesabın sırat üzerinde cereyan etmesinin, sıratın önce ya da sonra olmasından daha makul olacağı kanaatindedir. Çünkü kurtuluşa erenlerin hesaba çekildikten sonra sıratın geçerek tekrar meşakkat görmeleri caiz olmadığı gibi sıratı geçtikten sonra hesaba çekilmeleri de meşakkate sebep olacağından dolayı caiz olmaz. Zira sıratı geçtikten sonra artık cehennemden kurtuluş söz konusudur. Bu nedenle sıratı geçtikten sonra hesaba çekilme ve amellerin tartılmasının bir anlamı yoktur.<sup>564</sup>

Salimi, küfür dahi olsa inanç ve kasıt olmadığı müddetçe kalbin ameli denilen düşünce ve niyetler sebebiyle insanların hesaba çekilmemesi gerektiği inancındadır. Çünkü ona göre kalbe gelen şeyleri engellemek mümkün değildir. Ama hatıra gelmekle beraber öylece benimser ve bunda da sebat ederse, o zaman hesaba çekilir. Nitekim ona göre “*Kulak, göz ve kalp yaptıklarından sorumludur*”<sup>565</sup> ayeti, bunu ortaya koymaktadır.<sup>566</sup>

### 3.3.4. Melek, Cin ve Şeytanların Ahiretteki Durumu

Ahrette melekler, cinler<sup>567</sup> ve şeytanların durumlarının nasıl olacağına dair açıklamalarda bulunan Sâlimî, yaratılış gayeleri ve dünyadaki durumları hususunda değerlendirmelerde bulunur.

Melekler, yaratılışlarında heva, lezzet ve şehvet dürtüsü bulunmayan, Allah'a ibadet etmek için yaratılmış nurani varlıklardır. Onlar yaratıldığı günden beri cennette oldukları gibi kıyametten sonra da cennette olacaklardır. Ne var ki Sâlimî'ye göre onlar

<sup>563</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 245; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 118.

<sup>564</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 245.

<sup>565</sup> İsrâ 17/36.

<sup>566</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 245.

<sup>567</sup> Cin kelimesinin etimolojik ve semantik tahlili ve varlık anlamında cin için bkz. Düzgün, Şaban Ali, “Cin Algımız”, *İslâm İnanç Esasları*, Grafiker Yay., Ankara 2013, 281, 284-285.

için cennette insana bahşedilen nimetler olmayacaktır. Ahiret hayatından önce nasıl bir nimetlenme içerisinde iseler ahirette de öyle olacaklar. Çünkü sevap kazanma ve bunun karşılığında nimete erme olgusu, yaratılıştaki bulunan heva ve şehvet ile mücadele etme karşılığında verilir. Bu da insanoğlunda vardır. İnsanoğlu yaratılışında bulunan şehvet ve hevasını terk edip Allah'a kulluk ederek sevap alır ve karşılığında da nimetlere kavuşur. Söz konusu mücadele meleklerde olmayınca nimetler de farklı şekilde tecelli eder. Onlar itaatlerinin bedelini yaratılışlarındaki asli nimet olan mukaddes yaratılış ve masumiyetleri ile alırlar. Bu nimete karşılık teşekkür olarak Allah'a kulluk ederler. Dolayısıyla kutsi yaratılış onlar için nimetin ta kendisidir. Onlar yokluktan sonra daha başka bir nimete ihtiyaç duymazlar.<sup>568</sup>

Diğer bir cism-i kesif olarak cinlerin yapısından bahsetmeyen Sâlimî, onların ahiretteki hallerinden bazı konulara temas eder. Onun ifadesince, Ehl-i Sünnet'e göre mümin cinlerin cennete girmeleri hususunda görüş birliği varsa da sevap kazanmaları ve bunun karşılığında cennet nimetlerinden yararlanmaları hususu ihtilafıdır. Ebû Hanîfe'ye göre cinler için ahirette azaptan kurtulma ve günahların affedilmesi dışında herhangi bir nimet söz konusu değildir. O, görüşünü cinlerden bahseden “*Ey halkımız! Allah'ın davetçisine uyun ve ona iman edin ki, Allah günahlarınızı bağışlasın ve sizi acılı azaptan korusun.*”<sup>569</sup> ayetine dayandırır. Ebû Hanîfe'ye göre ayet, imanın karşılığı olarak günahların bağışlanması ve azaptan korunmayı bahşetmektedir. Bu yüzden daha başka nimetler olmayacaktır. Ebû Yusuf, Muhammed Şeybanî ve Şafî'ye göre ise nimet ve cezaya yönelik insanlar için neler var ise cinler için de onlar olacaktır. Sâlimî, nimetin tahsisinde ahiretin bir benzeri olan dünya yaşamının merkeze alınması gerektiği kanaatindedir. Dolayısıyla en doğrusu dünyada cinler nasıl bir nimetlenme içerisinde iseler ahirette de öyle olmalıdırlar. Bu bağlamda cinler, dünyada olduğu gibi görme, koklama ve duyma gibi nimetlerden faydalanır. Ama yine dünyadaki gibi yeme ve içmeleri olmaz. Bu açıklamalar Sâlimî'nin cinler ile kastının insandan farklı gaybî varlıklar<sup>570</sup> olduğunu göstermektedir.

<sup>568</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 263.

<sup>569</sup> Ahkâf 46/31

يَا قَوْمَنَا آجِبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَأْمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ

<sup>570</sup> Kur'an'da geçen cin tasavvuru hakkında yapılan açıklamalar için bkz. Düzgün, “Cin Algımız”, 283-286.

Cinlerin cennette cinsellik yaşamaları ayrı bir tartışma konusudur. Bazıları cinlerin cennet ehli ile cinselliğin olmayacağını belirtirken bazıları da kendi tabiatları ve adetleri gereği dünyada olduğu şekli ile cennet ehli ile bir ilişkilerinin olabileceğini söylemiştir. Sâlimî konu hakkında mütekaddimün âlimlerinden herhangi bir bilgi gelmediğini de belirtir. Fakat ona göre Rahman sûresinde geçen "*Oralarda eşinden başkasına bakmayan kadınlar vardır ki onlardan önce kendilerine ne bir insan ne de bir cin dokunmuştur.*"<sup>571</sup> ayetleri cennette olduğuna dair bilgi vermese de özünde cinler için bir cinselliğin bulunduğunu haber vermektedir. Sâlimî, söz konusu ayetle birlikte "*Orada canların istediği, gözlerin zevk aldığı her şey vardır.*"<sup>572</sup> ayetini merkeze alır ve şayet cinlerin cinsel arzuları ve hazları var ise cennette cinselliklerinin de olmasını muhal görmez. Başka bir ifadeyle dünyada iken cinsel haz sahibi iseler, ahirette de bu hazı tatmaları caizdir. Ama bu cinsellik cennet ehli ile değil, kendi cinsleri iledir.<sup>573</sup> Onun bu yaklaşımıyla temelde iktibas edindiği, dünyada nasıl bir nimetlenme içerisinde iseler ahirette de öylece nimetlenirler anlayışını takip ettiği gözlenmektedir.

Hz. Peygamber'e nispet edilen "*Benim şeytanım benim sebebimle Müslüman oldu*"<sup>574</sup> rivayeti Sâlimî'nin, şeytanların ahiretteki konumu meselesini ele almasına neden olmuştur. Zira şeytan meselesi, onotolojik yapısı, tek ya da çok olması, hakikat ya da mecaz olma gibi sarmal birçok mevzuyu barındırmakta olup ayrı bir çalışma konusudur. Fakat Sâlimî bunlara temas etmez. O, söz konusu rivayet üzerinden meseleyi ele alır. Bunun yanında rivayeti değerlendirmesi üzerinden onun şeytanı da cin gibi insandan farklı gaybî bir varlık olarak tanımladığı anlaşılmaktadır.

Sâlimî, öncelikle insan, cin ya da şeytan olsun kâfir olan hiç kimsenin İslâm'ı seçmek dışında cennete giremeyeceğini belirtir.<sup>575</sup> Onun bu yorumu doğrultusunda imtihan için yaratılan insan ve cinlerin İslâm'a girmeleri neticesinde cennete kavuşmaları anlaşılır bir durumdur. Fakat onları yoldan saptırmak için yaratıldığı beyan edilen şeytanların Müslüman olması ve dahası cennete girmeleri var oluş gayeleriyle uyuşmamaktadır. Nitekim bazı âlimler hiçbir şeytanın iman etmediğini ifade etmiş,

<sup>571</sup> Rahman 55/56, 74.

فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّ أَنْسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

<sup>572</sup> Zuhruf 43/71

وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ

<sup>573</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 262.

<sup>574</sup> Müslim, *Sahîhü Müslim*, Kıyamet, hadis no: 2814, 2815.

<sup>575</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 263.



bazıları da sadece söz konusu rivayete dayanarak sadece Hz. Muhammed'in şeytanının cennete girebileceğini söylemişlerdir. Sâlimî, meseleyle ilgili yine nasçı ve temkinli tutumunu ortaya koyarak “Şayet hadis sahih ise o şeytan Müslüman olmuş ve cennete girmiştir” ifadesinde bulunmaktadır.<sup>576</sup>

Sâlimî, şeytanların iman etmeyeceği anlayışında olanların, söz konusu rivayeti “Hz. Muhammed'e vesvese vermeye güç yetiremedi ve salim/doğru davrandı” manasına yorumladıklarını belirtir. Yapılması gereken yorum da budur. Zira Hz. Peygamber'imiz de dâhil şeytan hiçbir nebiyi ve resulü kudreti altına alamamıştır.<sup>577</sup>

Şeytan ve cinlerin ahiretteki durumları kadar, onların insan hayatına müdahale edip etmemeleri de İslâm âlimlerinin gündemini meşgul etmiştir. Bazı Mutezile âlimleri şeytan ve cinlerin insanların yaşamlarına hiçbir etkisinin olmayacağı kanaatindedir.<sup>578</sup> Sâlimî'nin beyanına göre Ehl-i Sünnet âlimleri ilgili ayet<sup>579</sup> ve hadisleri<sup>580</sup> delil göstererek cinler ve şeytanların insanlara vesvese vermeleri ve keşiflere yön verme gibi etkilerinin olabileceğini kabul etmiştir.<sup>581</sup>

Son tahlilde insanların haricinde onlara tesir edebilen mitolojik bir cin tasavvuru Kur'ân'ın doğasıyla bağdaşmaz. Zira Arapların cin algıları ve şirk mantığı içinde ona yükledikleri özellikler, Kur'ân tarafından dile getirilmekte ve eleştirilmektedir. Allah inananlara cin, şeytan ve iblis gibi varlıkların zarar veremeyeceğini, onlar üzerinde tahakküm kuramayacağını beyan etmiştir. Nitekim Ehl-i Sünnet'in kurucu imamlarından Mâtürîdî, hangi gaye ile olursa olsun insanın Allaha değil de cinlere sığınmasını şirk olarak tanımlamış ve korkunun kaynağının cinler değil, insanın bu yöndeki eğilimi olduğunu dile getirmiştir.<sup>582</sup> Hal böyle iken cin ve şeytanın dünya ve ahiret yaşamındaki hukuki süreçlerinden bahsetmek ve onların mitolojik varlığını kabul etmek, onların en mükemmel sûrette yaratılan insana tahakküm etmesinin önünü aralamak anlamına gelir.

<sup>576</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 263.

<sup>577</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 263.

<sup>578</sup> Eş'arî, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, II, 32.

<sup>579</sup> İbrahim 14/22; Nas 114/5.

<sup>580</sup> “Şeytan Âdemoğlunun damarlarında kan gibi dolaşır.” Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, İtikâf, 11, 12.

<sup>581</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 264; bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 296; *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, II, 32; Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evail*, 493.

<sup>582</sup> Mâtürîdî, *Tevilat*, XVI, 161; Düzgün, “Cin Algımız”, 289-290.

### 3.3.5. Cennet ve Cehennem

Cennet ve cehennem ile ilgili ele alınan meselelerin genelde şu an mevcudiyetleri, kıyametin kopmasıyla fani olmaları ya da ebediyen bekaları başlıklarından ibaret olduğu söylenebilir. Bu hususların inanç noktasında herhangi bir bağlayıcılığı olmasa da konuların ilk dönemlerden beri kalamî tartışmaların içerisinde yer aldığı görülür.

Mutezile ve Cehmiyye iki gerekçeye istinaden cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığı görüşündedir. Gerekçelerden birincisi cennet ve cehenneme girecek olanlar henüz yaratılmamış iken, ödül ve cezalarının yaratılmış olmasının herhangi bir hikmete dayanmaması, ikincisi de kıyametin kopması sonucunda semaların ve yerin yok olması neticesinde cennet ve cehennemin de yok olma durumudur. Dolayısıyla cennet ve cehenneme girecek olanlar daha oraya giremeden onlar yokluk yaşamış olacaktır. Bu nedenlerle bazı Mutezile ve Cehmiyye'ye göre cennet ve cehennem kıyametin kopmasından sonra yaratılır.<sup>583</sup>

Ehl-i Sünnet, Mutezile'nin aksine cennet ve cehennemin şu an mevcut olduğu görüşündedir. Bundan dolayı Mutezile'nin öne sürdüğü hikmetsizlik ve yok olma gerekçeleri isabetli değildir. Zira insanlar henüz eyleme başlamadan, amellerinin akıbetinde hak edecekleri ödül ve cezaların yaratılmış olması, onları iyilik yapmaya ve kötülüklerden sakınmaya daha çok teşvik eder. Hikmet olarak bu yeterlidir. Nitekim Allah ödül ve ceza olarak öne sürdüğü, geçmiş fiil kalıbıyla var olduğunu haber verdiği “*Rabbinizin mağfiretine mazhar olmak ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın!*”<sup>584</sup> ve “*Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının.*”<sup>585</sup> ayetleri ile bu hikmeti açıkça ifade etmektedir.<sup>586</sup>

İkincisi, yok olmaları gerekçesine cevap olarak cennet, “*Andolsun ki onu (meleği) iniş esnasında en sondaki sidre ağacının yanında bir daha gördü. Ki onun yanında huzur*

<sup>583</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 405-406; Sâlimî, *et-Temhîd*, 256, 259. Ka'bî, Dırar b. Amr ve takipçilerinin bu görüşte olduğunu ama Bişr b. Mutemir'in yaratılmış olduğu fikrinde olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla Mutezile'den her iki görüşü de benimseyenlerin de olduğunu bildirmektedir.

<sup>584</sup> Ali İmran 3/133

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ

<sup>585</sup> Ali İmran 3-131

وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

<sup>586</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 256; Mâtürîdî, *Tevîlât*, I, 406, 442 vd.

*içinde kalınacak cennet vardır.*<sup>587</sup> ayetinden anlaşıldığı üzere semaların üzerinde, cehennem de “*Doğrusu şudur ki, günahkârların yazısı muhakkak siccindedir.*”<sup>588</sup> ayetinin fehvasından çıkan manaya göre yeryüzünün altındadır. Ayrıca “*(O gün) sûra üflenecek, ardından Allah’ın diledikleri dışında göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek.*”<sup>589</sup> ayeti de onların yok olmayacağına delildir. Zira ayette Allah’ın diledikleri dışındakiler ile kastedilen cennet ve cehennemdir. Başka bir ifadeyle göklerde ve yerde bulunanların hepsi yok olacak ama cennet ve cehennem Allah’ın iradesiyle bunlardan ayrı tutulacaktır.<sup>590</sup> Dolayısıyla Mutezile’nin öne sürdüğü gibi semaların ve yerin yok olmasıyla cennet ve cehennem fani olmayacaktır.

Cennet ve cehennem Mutezile ve Cehmiyye’ye göre şu an mevcut olmadığı gibi ödülleri ve cezaları nihayete erdikten sonra da içerisindekilerle birlikte fani olacaklardır.<sup>591</sup> Başka bir ifade ile cennet ve cehennem, ehli ile birlikte ebedi olmayacaklardır. Zira “*Allah evvel ve ahir olan*”dır. Evveldir; çünkü onun yaratmasından önce kendisinden başka hiç kimse yoktur. Aynı zamanda ahirdir; hiçbir varlık onun gibi sonsuz olmayacaktır. Dolayısıyla içerisindekilerle birlikte cennet ve cehennem bir zaman sonra fani olacaklardır. İkinci olarak Allah Hûd sûresinde cennet ehli ve cehennem ehlinin yerlerindeki ebedilikleri istisna harfi<sup>592</sup> ile sonlandırılmaktadır. Bu da cennet ve cehennem ebedi olmayacağına delalet eder. Üçüncü olarak Hz. Peygamber’den bir

<sup>587</sup> Necm 53/14, 15.

عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ

<sup>588</sup> Mütaffifin 83/7

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجْدٍ

<sup>589</sup> Zümer 39/68

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ

<sup>590</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 256; Mâtürîdî, *Tevîlât*, I, 406, 442 vd.

<sup>591</sup> Ka’bî, *Kitabü’l-Makâlât*, 405; Cüşemî, *Uyûnü’l-Mesâil*, vr. 14a-14b; Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, 384.

<sup>592</sup> Hûd Sûresi 11/106 – 108

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٍ

“*Bedbaht olanlar ateştedirler, orada onlar her nefeste acıdan inleyip feryat ederler. Rabbinin dilediği hariç, onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Rabbin gerçekten istediğini yapar. Mutlu olanlara gelince onlar da cennettirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada kesintisiz bir lütuf olarak ebedî kalacaklardır.*”

zaman sonra cehennemin kapıları açıldığında hiç kimsenin kalmayacağı<sup>593</sup> rivayet edilmektedir. Bütün bunlar cennet ve cehennemin baki olmayacağını ispat eden delillerdendir.<sup>594</sup>

Mutezile'nin aksine Ehl-i Sünnet, cennet ve cehennemin ebedi olduğu ve fani olmayacağı görüşündedir. Ehl-i Sünnet, görüşünü cennetlik ve cehennemliklerin ebedi kalacağını haber veren ayetlerin<sup>595</sup> yanında, Tevbe sûresinde geçen “Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermek üzere satın almıştır.”<sup>596</sup> ayeti ile delillendirmektedir. Onlara göre satın alınan bir şey geçici değil, kalıcı ve müebbet olarak alınmıştır. Bu durumda satılan şeyin karşılığında bedel olarak verilen de kalıcı ve ebedi olmalıdır.<sup>597</sup>

Sâlimî, Mutezile'nin öne sürdüğü delillerin farklı şekilde izahları olacağını belirterek, iddialarının kesin delil olamayacağını belirtmekte ve iddiası istikametinde tevillerde bulunmaktadır. Ayette geçen “Allah ahirdir” ifadesinden, ondan başkası sonraya kalamaz anlamı çıkmayacağını belirten Sâlimî, bir şeyin olumlu zikredilmesinin onun dışındakileri nefyetmesi gerekeceği anlamına gelmeyeceğini söyler. Ayrıca yaratıcının ahir olması ile cennet ve cehennemin ahir olması birbirinden farklıdır. Allah kendi varlığı ile mutlak sonsuz (vacibü'l-beka) ve ebedidir. Cennet ve cehennemin sonsuzluğu ise zatlarından dolayı değil, Allah'ın onları sonsuz kılmasıylaadır. Yani onların sonsuzlukları mümkünü'l-bekadır. Bu anlamda Allah'ın bekası ile cennet ve cehennemin bekası arasında temelde ontolojik bir ayrışma söz konusudur.<sup>598</sup>

Mutezile'nin öne sürdüğü cennet ve cehennemin ebediliğinin istisna edatı (إِلَّا مَا) ile sınırlandığı yorumu, ayet hakkında ileri sürülen diğer bakış açılarını göz ardı etmek anlamına gelir. Sâlimî'ye göre dilci Ferra, ayetteki “illa”nın tahkik/kesinlik ifade

<sup>593</sup> Rivayet farklı varyantları ile gelmektedir.

لِيَأْتِيَنَّ عَلَيْهَا زَمَانٌ لِيَأْتِيَنَّ عَلَى جَهَنَّمَ يَوْمَ

<sup>594</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 384;

<sup>595</sup> Hûd 11/23

أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ اصحاب النار هم فيها خالدون

Benzer ayetler için bkz. Mücadele 58/17; Müminün 23/11; Râd 13/5; Yunus 10/27; Araf 7/42; Ali İmran 3/116,107; Bakara 2/39, 81, 82, 217, 257, 275;

<sup>596</sup> Tevbe 9/111

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ

<sup>597</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 256; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 358; Mâtürîdî, *Tevîlât*, I, 406, 442 vd.

<sup>598</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 258; bkz. Özarslan, Selim, *Pezdevî'nin Kelamî Görüşleri*, DİB Yay., Ankara 2013, 68.

eden “kad” manasına gelebileceğini de söyler.<sup>599</sup> Bu durumda ayet “*Elbette bunu rabbin diledi*” anlamında olur. Zaten Arapçada bunu destekleyen yani illanın kad manasına geldiği kullanımlar da vardır. Ayrıca illa istisna manasına gelse bile “rabbin dilemesi hariç” terkinde nesne mahzûf olduğundan ayetin ebediliği sonlandırmak dışında başka şeyleri sınırlama ihtimali vardır. Başka bir ifade ile istisna edilen ebedilik değil, cennete veya cehenneme girecek olanlar olabilir. Bu durumda cehennem ayeti, “*Bedbahtlar ebedi olarak cehennemdedir ancak içlerinden büyük günah sahipleri hariç*” anlamına gelir. Zaten büyük günah sahipleri cehennemde ebedi kalmayacak, nihayetinde cennete gireceklerdir. Cennet ayeti de “*Cennetlik olanlar orada ebedi kalacaklardır ancak büyük günah sahipleri başlangıçta yani günahlarının karşılığını çekinceye kadar cennette olmayacaklardır*” anlamına gelir. Her iki durumda da cennet ve cehennem ebediliğine halel getirecek bir anlam ortada kalmaz. Son olarak ayette istisnanın zamanla ilgili olduğunu varsaysak bile istisna edilen zaman ya da müddet cennet ve cehenneme girmeden önce cereyan eden dünya, kabir ve kıyamet süresi de olabilir. Başka bir ifadeyle sözü geçen zaman dilimlerinde cennete girmeyi hak edenler cennette, cehenneme girmeyi hak edenler de cehennemde olmayacaklardır.<sup>600</sup>

Sâlimî'nin beyanına göre cehennemde hiç kimsenin kalmadığını belirten hadiste kastedilen cehennem boşalıp fani olması değil, cehennemde büyük günah sahibi hiçbir iman ehlinin kalmamasıdır. Zaten rivayette de cehennem faniliği değil, cehennemde bulunanların orada bulunmaması anlatılmaktadır. Dolayısıyla cehennemde bulunanların orada olmayışından, cehennem faniliği çıkartılamaz. Şahısların yokluğu, mekânın faniliğini icap etmez. Zira cennet ve cehennem, Ehl-i Sünnet'e göre yaratıldığı günden bu güne içerisinde şahıslar bulunmamasına rağmen varlığını devam ettirmektedir. Şu halde içerisindekiler ayrıldıktan sonra da varlığını devam ettirebilir.<sup>601</sup>

Mutezile'nin cennet ve cehennem faniliği anlayışının altında, tevhid prensibini koruma düşüncesinin yattığı söylenebilir. Yani evvel olan o olduğu gibi, ahir olan da odur. Şayet ondan başkası ahirlik sıfatını taşırsa, birden çok ahirler ortaya çıkar ki bu da vahdaniyete aykırıdır. Ehl-i Sünnet de tevhid hassasiyeti gütmekle beraber, Allah'ın

<sup>599</sup> Salebî, Ahmed b. Muhammed (ö. 427), *el-Keşf ve'l-Beyan fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İbn Aşûr, nşr. Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 2002, V, 190.

<sup>600</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 257-258.

<sup>601</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 258; Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf (ö. 762), *Tahrîcü'l-Ehâdis ve'l-Asâri'l-Vâkı'a fi Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşeri*, thk. Sultân b. Fehd et-Tubeysi, Vezâratü'l-Evkâfi's-Su'ûdiyye, Riyad 2003, II, 148.

vahdaniyetine aykırı olmayan manalar vererek, insana vaat edilen ödül ve cezanın da karşılığını açıklama çabasına girdiği söylenebilir. Bu ayrışma, Mutezile'nin tenzihi yaklaşımının, Ehl-i Sünnet'in de va'd ve va'idin karşılığını ispatlama çabasının bir tezahürü olarak açıklanabilir.

Muvakkat bir küfür ya da iman nedeniyle yaşanılacak olan ebedi ceza ya da nimetin, hikmete aykırılığı ve adaletsizliği meselesi de cennet ve cehennem faniliği konusuyla ilgilidir. Bu anlayışa göre de cennet ve cehennem ebedi değil, fani olmalıdır. Sâlimî, sonsuz ceza ve ödülün yaşanan zaman karşılığı değil, edinilen itikadın gereği olduğunu dile getirir. Buna göre içselleştirerek benimsediği küfür ya da iman üzere hayata gözlerini kapayan kimseye muvakkat bir ömür değil de ebedi bir hayat verilmiş olsa muvakkat zaman diliminde gösterdiği gibi kâfir, ebediyen küfür üzere, mümin de ebediyen iman üzere hayatını sürdürmeyi ister. Bu nedenle de ödül ya da ceza ebedi olur.<sup>602</sup>

Bazı Mürciîler cehennem fani olmaz ama azabı fani olur demişlerdir. Yani Allah nasıl ki kâfire küfrüne rağmen dünyada nimet verip azap etmedi ise ahirette de cehenneme koysa, ebediyen orada bıraksa bile azap etmeyeceğini dile getirmişlerdir. Fakat Sâlimî, iddia edilenin aksine, Kur'ân ayetlerinin onlar için çetin bir azabın<sup>603</sup> bulunduğunu haber verdiğini bildirmektedir.<sup>604</sup>

Salimi, Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki tartışmalardan birisinin de cehenneme girmenin hususiliği ve umumiliği meselesi olduğunu söyler. Mutezile'ye göre cehenneme girmek hususi, Ehl-i Sünnet'e göre ise umumdur. Mutezile, sadece kâfirler ve fasıkların<sup>605</sup> cehenneme gireceğini, müminlerin ise oraya girmeyeceğini söyleyerek cehennemi kâfir ve fasıklara tahsis etmiştir. Üstelikte onlara göre cehenneme giren orada ebedi kalır ve ebediyen çıkamaz.<sup>606</sup> Bu, Mutezile'nin büyük günahlardan kaçınıldığı

<sup>602</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 259; Adil Tanrı ve ebedi ceza tartışması bağlamında değerlendirmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, 35-36.

<sup>603</sup> Ayetler için bkz. Ali İmran 3/4; Talak 65/9-10 vs.

<sup>604</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 259.

<sup>605</sup> Fasık: Mutezile'ye göre tevbe etmeyen büyük günah sahipleridir.

<sup>606</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 246; Ka'bi, *Kitabü'l-Makâlât*, 403.

müddetçe küçük günahlardan dolayı ceza ve azap söz konusu olmayacağı anlayışıyla ilişkilidir.<sup>607</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre ise kâfir, fasık ve mümin umumi olmak üzere her kesim cehenneme girer. Ama oradan çıkış sadece iman sahiplerine mahsustur. Yani cehenneme giriş umumi, ama oradan çıkış hususidir. Ehl-i Sünnet'in bu görüşü benimsemesinin altında "İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür. Sonra biz kötülükten sakınanları (cehennemden) esirgeriz; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız."<sup>608</sup> ayeti yatmaktadır. Sâlimî, herkesin cehenneme girmesinden maksadın, literal anlamda cehennem olduğu gibi, ahiret ahvalinden; sıratın geçme, hesaba çekilme, amel defterinin verilmesi, iyiliklerin ve kötülüklerin açığa çıkması, karşılıklarında sevap ve cezanın belirlenmesi gibi psikolojik sıkıntıların çekilmesi olabileceğini de söylemektedir.<sup>609</sup> Dolayısıyla cehenneme girmeyen hiç kimse kalmayacak ifadesi, ahiret sıkıntılarını görmeyen hiç kimse kalmayacak anlamını da ihtiva edebilir.

### 3.3.6. Cennet Nimetlerinin Niceliği

Yaratıcı, imtihana tabi tuttuğu kullarına ödül olarak cennette nimetler vereceğini va'd etmiştir. Lakin Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında bu nimetin niceliği tartışma konusudur. Ehl-i Sünnet, cennette müminlere sayılamayacak kadar çok nimetler; hatta bir mümin için dünyalar büyüklüğünde imkânlar verilmesini caiz ve mümkün görmüşlerdir. Mutezile ise bu denli imkân ve nimetin verilmesini muhal görür. Onlara göre bir insanın dünyalar büyüklüğünde nimetleri kullanması ve tüketmesi imkânsızdır. Dolayısıyla kullanamadığı nimetler zayi olacaktır. Nimetleri zayi etmek savurganlıktır. Allah da savurganlığa neden olan durumları yaratmaktan beridir.<sup>610</sup>

<sup>607</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 366-373; Hayyat, *el-İntisar*, 63-64; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 17a; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 214; İlk Dönem İslâm Mezhepleri, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, 340; Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn*, 56.

<sup>608</sup> Meryem 19/71-72.

وَأَنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ۖ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا

<sup>609</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 247.

<sup>610</sup> Salimi, *et-Temhîd*, 260; bkz. Ka'bi, *Kitabü'l-Makâlât*, 403. Ka'bi'nin ifadesine göre Ebü'l-Hüzeyl bu görüştedir.

Sâlimî, Mutezile'nin ileri sürdüğü iddialara katılmaz. Zira cennet nimetleri dünyadakilerin aksine yok olma ve eskime gibi olumsuz nitelikler taşımaz. Bundan dolayı kullanılmayanların zayi olması gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim Mutezile'nin aksine cennet ve nimetleri evren yaratıldığı zaman yaratılmıştır. Yaratıldığı günden beri yok olmaya ve eskimeye yüz tutmamıştır. Zayi olma söz konusu olmadığına göre savurganlık ve israf da söz konusu değildir. Ayrıca nimetlerin verilmesini ihtiyaç ile sınırlandırmak da isabetli bir açıklama değildir. Nitekim Süleyman peygamber, Zülkarneyn, Nemrut ve Buhtenassar gibi tarihi şahsiyetler, doğudan batıya bütün dünyanın büyük kısmına hükmetmiş kişilerdir. Dolayısıyla ihtiyaçlarından çok fazla imkânlarla sahip olmuşlardır. Bu bağlamda dünyada sınırsız nimet veren Allah, ahirette de sınırsız faydalanma imkânı verebilir.<sup>611</sup>

Nimetlerin niceliksel çoğunluğunun, Allah tarafından verilen vaatlerin karşılığı olduğunu da unutmamak gerekir. Allah, Kur'ân'da her bir iyiliğe on mislini vermeyi vaat etmiştir. Bu durumda varsayalım ki Süleyman peygamber sahip olduğu bu mülkü başka birine Allah için bağışlasa, şüphesiz Allah bunun karşılığını vereceğine göre ahirette Süleyman peygambere on dünya misli nimet verecektir. Süleyman peygamber için caiz olan bu büyük nimetlerin, ikinci ve üçüncü şahıslar için olması da caizdir. Kaldı ki Allah, Süleyman Peygambere bağışlamada bulunma için herhangi bir sınırlama da<sup>612</sup> getirmemiştir. Nasıl ki Süleyman Peygamberin ihsanı ve iyiliği için bir sınırlama yoksa her şeyin sahibi olan Allah'ın da verecek olduğu mükâfatın bir sınırı olmaması icab eder.<sup>613</sup>

Sâlimî, ihtiyaçları olmayacağı gerekçesiyle cennette yeme, içme ve faydalanmanın varlığını inkâr eden Yahudi ve Hristiyanları da reddeder. Yahudi ve Hristiyanların iddia ettiği gibi, nimetlerin sadece ihtiyacı gidermek için sınırlandırılmasını isabetli görmez. Ona göre dünyada iken nimetler bazen ihtiyaç, bazen de lezzet ve haz içindir. Ama ahirette bütün nimetler ihtiyaç için değil, tamamı lezzet ve haz almak içindir.<sup>614</sup> Dolayısıyla cennet nimetlerini ihtiyaç merkezinde değerlendirip

<sup>611</sup> Salimi, *et-Temhîd*, 261.

<sup>612</sup> Sad 38/39

هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ

“Bu bizim bağışımızdır; hiçbir hesap kaygısı taşımadan ister başkalarına ver ister elinde tut” (dedik).”

<sup>613</sup> Salimi, *et-Temhîd*, 261.

<sup>614</sup> Salimi, *et-Temhîd*, 262.



sınırlandırmak, sonsuz lütuf ve ihsan sahibi Allah'ın nimetlendirmesini tanımlamada eksik kalacaktır.

### 3.3.7. Şefaât ve Fidâ

Birinin bağışlanması için af dilemek anlamına gelen şefaât, terim olarak günahkâr müminlerin affedilmesi, günahsızların ise derecelerinin yükseltilmesi için izin verilen kimselerin Allah nezdinde aracılık etmesi olarak tanımlanır.<sup>615</sup> Sözlükte bedel anlamına gelen fidâ ise kâfir esire karşılık bedel olarak mal ya da Müslüman bir esirin verilmesi şeklinde tarif edilmiştir.<sup>616</sup>

Şefaât ve fidanın imkânı hususunda farklı görüşler beyan eden gruplar Mutezile ve Ehl-i Sünnet'tir. Esasında İslâm inanç mezheplerinde şefaât, büyük günah meselesiyle doğrudan ilişkilidir. Büyük günah işleyeni iman dairesinden çıkarıp kâfir sayan Hariciler ve Mutezile, şefaati cennette derece almak olarak değerlendirirken, imandan çıkarmadığını söyleyen Ehl-i Sünnet ise hem cehennemden çıkıp cennete girme hem de cennette derece olarak değerlendirmişlerdir.<sup>617</sup>

Sâlimî'nin ifadesine göre Mutezile âlimleri, şefaât hakkında iki sınıfa ayrılmışlardır. Bir kısmı, şefaati bütünüyle inkâr ederken, bazıları da büyük günah işlemeyenler için ahirette derece mahiyetinde şefaât edilebileceğini benimsemişlerdir. Mutezile'ye göre dünyada şefaât, ancak işlenen büyük günahdan tevbe ile mümkün olur. Ayrıca büyük günahdan kaçınanın küçük günahını affetmesi ve işlediği büyük günahından dolayı tevbe edeni de Allah'ın mağfîret etmesi zorunludur.<sup>618</sup>

Sâlimî'ye göre asıl problem Mutezile'nin büyük günah işleyenlerin tevbe etmesi halinde Allah'ın affetmesinin aslah prensibi gereği zorunlu olmasıdır. Oysa ki Ehl-i Sünnet'in benimsemiş olduğu şefaât olgusunda, Allah'ın affi söz konusu ise de ona

<sup>615</sup> Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 287.

<sup>616</sup> Ezherî, Muhammed b. Ahmed (ö. 370), *Tehzîbü'l-Lüga*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 2001, XIV, 140, Askerî, Ebû Hilal (ö. 400), *el-Fürûkû'l-Lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Daru'l-İlim ve's-Sikafe, Kahire trs., I, 298; Cürcani, *et-Ta'rifât*, 167.

<sup>617</sup> Lamişî, *Kitabü't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, 126; Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 208; Özarslan, *Pezdevî'nin Kelami Görüşleri*, 65.

<sup>618</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 248-249; bkz. Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 402-403; Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evâil*, 427-428. Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, 466-467.

yüklenen bir zorunluluk yoktur. Çünkü onlara göre büyük ya da küçük günah işleyen ve tevbe etmeden ölenler için af ve şefaate Allah'ın dilemesiyle olur. Dilerse Allah affeder, dilerse azap eder. Şahıs tevbe ederek dahi ölse yine Allah'ın dilemesindedir. Dilerse lütfu gereği tevbesini kabul eder. Dilerse adaleti gereği tevbesini kabul etmez. Affetmesi ya da tevbeyi kabul etmesine yönelik Allah üzerinde kul tarafından yüklenen bir yükümlülük/zorunluluk söz konusu değildir.<sup>619</sup>

Sâlimî, Mutezile'nin büyük günah işleyenlerin şefaate nail olmalarını ispatlama üzere istidlal ettikleri delillerini de değerlendirir. Buna göre büyük günah sahipleri şefaate nail olmaz diyen Mutezile, Enbiya sûresinde geçen “*Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaate etmezler*”<sup>620</sup> ayetindeki “razı olma” fiilinin nesnesinin amel olduğunu ileri sürerek “*ameline razı olduklarından başkasına şefaate etmezler*” şeklinde yorumlarlar. Sâlimî, cevap olarak razı olma fiilinin nesnesinin amel değil, din olduğunu söyleyerek ayetin “*dinine razı olduklarından başkasına şefaate etmezler*” anlamına da gelebileceğini belirtir. Ayrıca Sâlimî, rıza fiilinin amele değil de dine taalluk ettiğini ispatlamak üzere, rıza fiilinin nesnesiyle birlikte geçtiği, Taha sûresindeki “*O gün rahmânın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseler müstesna şefaatin bir yararı olmaz.*”<sup>621</sup> ayetini öne sürer. Muhteva olarak ayette sözünden hoşnut olunan kimseler için şefaatin varlığından söz edilmektedir. Söz amelden başka bir şeydir. Dolayısıyla o kimseler, büyük günahları olmakla beraber bunun yanında doğru bir din anlayışı, güzel ameli, namazı ve orucu olan kimseler anlamına da gelebilir. Bu bağlamda sözünden hoşnut olunan kimseleri Mutezile'nin yaptığı gibi sadece amel işleyenlere hasretmek, ayeti sınırlandırmak olacağından isabetli bir yorum değildir.<sup>622</sup>

“Büyük günah sahiplerine şefaate edilmez” diyenlerin öne sürdüğü diğer bir delil de Mümin sûresinde geçen “*Zalimler için ne bir koruyucu ne de bir şefaate vardır*” ayetidir.<sup>623</sup> Onlar büyük günah sahiplerini zalim sayarak onlar için şefaatin olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Fakat Sâlimî, ayette geçen zalim ile kastın büyük günah sahipleri değil,

<sup>619</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 250.

<sup>620</sup> Enbiya 21/28

وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ

<sup>621</sup> Taha 20/109

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا

<sup>622</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 250; Neseî, *Tabsıra*, 399; Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn*, 246.

<sup>623</sup> Mümin 40/18.

ayetin siyak ve sibakından da anlaşılacağı üzere kâfirler olduğunu<sup>624</sup> söyler. Ayrıca Lokman sûresinde<sup>625</sup> şirk, zulüm olarak nitelenmiştir. Zulmün geçtiği yerlerde küfür ve şirkin açıkça belirtiliyor olması, zalim olarak nitelenecek vasfın büyük günah değil, şirk ve zulüm olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle Sâlimî, büyük günahların doğrudan küfür gerektiren eylemler içerisine girdirilmesini isabetli bulmaz.<sup>626</sup>

Sâlimî, büyük günah sahipleri için şefaate edileceğini belirten rivayetin aksine muhalifler tarafından dillendirilen “*Ümmetinden büyük günah sahipleri şefaate nail olmaz*” hadisinin de sahih olmadığını belirtmektedir. Bununla beraber Sâlimî, nasçı kimliğinin gereği, rivayetin sıhhati ihtimalini de göz önünde bulundurarak tevil etmekten de geri durmaz. Bu bağlamda o, rivayette şefaate nail olmayanlar ile kastın sadece büyük günahı işleyenler değil, onu helal görenler olduğunu belirtmektedir. Böylece büyük günah işleyenlere şefaatin mümkün olmasının şartını da belirtmiş olmaktadır. Dolayısıyla büyük günah işleyenlerin cehenneme gireceğine yönelik rivayetleri büyük günahı helal görme, Hz. Peygamber’in “*leyse minna/bizden değildir*” ifadesini de bizim sünnetimiz üzere değildir şeklinde tevil etmektedir.<sup>627</sup>

Sâlimî’nin şefaate konusuyla birlikte işlediği konulardan biri de kâfirlerin inananların günahlarını ya da azaplarını yüklenme anlamına gelen fida kavramıdır. Fidâ, bir şeyin bir şeye bedel olmasıdır. Bu bağlamda Sâlimî, kâfirlerin, müminlerin günahlarını yani azaplarını yüklenmelerini, zulümlerinin karşılığında bedel olarak almalarını caiz görür. O, “*Onlar mutlaka kendi günah yükleriyle birlikte başka yükler de yüklenecekler...*”<sup>628</sup> ayetini delil olarak getirir. Fakat Mutezile hiçbir kimse başkasının

<sup>624</sup> Mümin 40/14.

فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

<sup>625</sup> Lokman 31/13

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

“Lokman oğluna öğüt verirken ona şöyle dedi: “Sevgili oğlum! Allah’a ortak koşma; çünkü O’na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir zulümdür.”

<sup>626</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 250.

<sup>627</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 251.

<sup>628</sup> Ankebût 29/13

وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيُسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْعَلُونَ

günahını yüklenmez ayetini<sup>629</sup> delil getirerek fidâyı reddeder.<sup>630</sup> Sâlimî, fidanın mutlak olmadığını ve kâfirlerin inananlara buğuz, hakaret etme ve sıkıntı vermeleri karşılığında müstahak oldukları için yüklendiklerini de sözlerine ekler.<sup>631</sup>

### 3.3.8. Allah'ın Ahirette Görülmesi

Kelam kaynaklarında rüyetullah başlığı altında ele alınan Allah'ın ahirette görülmesi meselesi, İslâm mezheplerinin ihtilaf ettikleri konuların merkezinde yer almaktadır. Problem, rüyetin kabul edilmesinin Allah'ın şanına yakışmayan sıfatlara yol açmasındadır. Bu yüzden Sâlimî, Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'a antropomorfik sıfatlar nispet eden grupları değil de tenzihçi bir yaklaşımı benimseyen Mutezile ile Ehl-i Sünnet'in rüyete bakışını ele almıştır. Çünkü Allah'ı cisimleştiren ya da cisimlere benzeten ve bu sebeple de görüleceği kanaatine varan Müşebbihe ve Mücessime ile tartışma anlamsız olacaktır.

Bazı âlimler rüyet meselesinin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olması nedeniyle ilahiyat bölümünde işlerken, bazıları da rüyetin ahirette yaşanması nedeniyle ahiret bölümünde işlemiştir. Konuyu ahirete iman meselesi başlığı altında alması sebebiyle Sâlimî'nin de ikinci grup âlimlerden olduğu söylenebilir.

Mutezile, Allah'ın ulûhiyetine halel getirmesi nedeniyle O'nun ahirette görülmesini caiz görmez. Çünkü görme fiilinin meydana gelmesiyle mekân edinme ve ışık yansımaları gibi hâdis varlıklara ait özelliklerin yaratıcıya da nispet edilmesi durumu söz konusu olacaktır. Bu akli gerekçe ile Mutezile rüyeti reddetmiştir.<sup>632</sup> Ehl-i Sünnet ise var olanların görülebileceği temel prensibinden hareket ederek, Allah'ın hâdisata benzeme durumu söz konusu olmadan görülmenin mümkün olacağını ifade etmiştir.<sup>633</sup>

<sup>629</sup> İsra 17/15

مِنَ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

“Kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de saparsa kendi zararına sapmış olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne almaz. Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz.”

<sup>630</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 90.

<sup>631</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 252.

<sup>632</sup> Ka'bî, *Kitabü'l-Makâlât*, 247-248; Sahib b. Abbad, *Kitabü'l-İbane*, 13; Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, vr. 3b, 16b-17a; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 248-249; Şerif Murtaza, *Resail*, 11; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 157.

<sup>633</sup> Eş'arî, *el-İbane*, II, 51-53; Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evail*, 301; Sığnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Bezdevî*, I, 248.

Bu akli delillerin yanı sıra müşahede alanının dışında olan ahiret ile ilgili olması nedeniyle nakli deliller üzerinden de tartışma devam etmiştir. Mevzuya zemin oluşturan ayetlerden biri Araf sûresinde Musa peygamberin Allah ile mükâleme etmesini konu edinen yerlerdir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet'in görüşlerini benimseyen Sâlimî, Musa peygamberin Allah'tan kendisini göstermesini dilemesini delil olarak getirir. Musa peygamber “*Rabbim! Bana görün; sana bakayım*”<sup>634</sup> ifadesinin geçtiği ayette Allah'tan onu görmeyi talep etmiştir. Bir peygamber olarak Hz. Musa'nın Allah'tan istenmesi caiz olan ve olmayan şeyleri bilmesi gerekir. Dolayısıyla onun görmeyi dilemesi, vukuu caiz olan bir şeyi talep etmesi anlamına gelir.<sup>635</sup>

Sâlimî'ye göre rüyete itiraz edenler tarafından Musa peygamber hakkında Allah'ın görülmeyeceğini bilmediği veya bilmesine rağmen istediği ithamında bulunmak tutarlı bir izah değildir.<sup>636</sup> Zira görülmeyeceğini bilmemek yaratıcıyı da bilmemek, bilmesine rağmen istemek de muhal olan bir şeyi istemek anlamına gelir. Peygamberlerin yaratıcıyı bilmemesi ya da yaratıcıdan muhal olanı istemeleri, peygamberliğin nitelikleri ile bağdaşmaz. Bu açıklamaların akabinde Sâlimî, rüyet konusunda Mutezile bilgi sahibi ise Musa peygamber bu konu hakkında bilgi sahibi olmaya onlardan daha önceliklidir diyerek onları eleştirmiştir.<sup>637</sup>

Musa kıssasında rüyetin caiz olmadığına delil olduğu düşünülen itirazlardan biri de Musa peygamberin rüyeti istemesinin akabinde tevbe etmesi ve kavminin de azaba duçar olmasıdır. Şayet rüyet talebi caiz olsa idi Musa peygamber tevbe etmez, kavmi de azaba duçar olmazdı. Sâlimî, söz konusu tevbenin rüyet talebinin hatalı olmasından

<sup>634</sup> Araf 7/143

قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تُرِيْنِيْ وَلَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تُرِيْنِيْ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا اَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِيْنَ

“*Rabbim! Bana görün; sana bakayım*” dedi. Rabbi, “*Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin*” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: “*Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.*”

<sup>635</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 265; Bâkillânî, *Temhîdü'l-Evail*, 302; Kâdî Abdülcebbar Musa peygamberin rabbini görme talebinin kendi kendine; içinden bir talep olduğunu ve Allah'tan vicahi ve sözlü olarak bir beklenti şeklinde olmadığını dile getirmektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 233.

<sup>636</sup> Kâdî Abdülcebbar Allah'ın görülmeyeceğini bilmemek onun zatını veya sıfatlarını bilmemeyi gerektirmez düşüncesiyle Musa peygamberin bunu bilmemesinin mümkün olabileceğini dile getirmektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 233.

<sup>637</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 265;

dolayı gerçekleşmediği kanaatindedir. Ona göre Musa peygamber görme talebinden dolayı değil, Allah'tan izinsiz istekte bulunmasından dolayı tevbe etmiştir. Ayrıca bu tevbe, istem dışı, korku, heyecan ve endişenin akabinde gelen genel bir tevbedir. Bu aynen Musa peygamberin ayetin devamında, ilk iman edenlerden olmamasına rağmen “*Ben ilk iman edenlerdenim*” demesindeki söylemi gibidir. Kavmin helak olmasının sebebi de rüyet değildir. Rüyeti alay ve istihza yoluyla istemelerindedir. Nitekim Musa peygamberin kendisi gerçek manada rüyeti talep ettiğinde herhangi bir cezaya çarptırılmamıştır. Ayrıca kavminin cezaya maruz kalmasının nedeni Musa peygamberi yalanlamalarından dolayıdır. Dolayısıyla Musa peygamberin tevbe etmesinden ya da kavminin helak olmasından yola çıkarak rüyetin muhalliğine gidilemez.<sup>638</sup>

Sâlimî, konunun devamında gelen “*Ancak dağa bak, dağ yerinde durabilirse beni yakında görürsün*”<sup>639</sup> manasındaki ayette, rüyetin şarta bağlandığını ve bunun da şartlar oluştuğunda rüyetin imkânına delil olacağını belirtir.<sup>640</sup> Dolayısıyla ona göre ayet bütünüyle rüyeti muhal görmek yerine, uygun şartlar altında gerçekleşeceğine yönelik emareler barındırmaktadır.

Mutezile'nin rüyetin nefyi hususunda ayette öne çıkardığı diğer söylem de “*لن تراني / sen beni asla göremezsin*” ifadesidir. Onlara göre “len” kelimesi ebedilik anlamına gelir ve rüyetin ebediyen olmayacağını ifade eder.<sup>641</sup> Fakat Sâlimî, “len” lafzının her zaman ebediyet anlamına gelmediğini ve bazen de “*Babam izin verinceye ya da Allah hükmedinceye kadar buradan asla ayrılmayacağım*”<sup>642</sup> ayetinde olduğu üzere sürenin belirli bir zaman dilimini de ifade edebileceğini belirtir. Hal böyle iken ebediyet ve

<sup>638</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 266.

<sup>639</sup> Araf 7/143

وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي

“*Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin*”

<sup>640</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 266. Fakat Kâdî rüyetin şarta bağlanmasının rüyetin imkânsızlığına delil olacağını ifade eder. Zira Allah rüyeti dağın sallandıktan sonra yerinde durmasına ya da sallanma haline bağlamıştır. Rüyetin dağın durmasına bağlanması caiz değildir. Zira dağ yerinde durduğu halde Musa rabbini görememiştir. Bu durumda onun dağın hareket halinde istikrarına bağlanması gerekir. Bu şekilde hareket halinde dağın istikrarının imkânsız oluşu gibi rüyetin de onun için imkânsız olduğuna delalet eder. Bu da Allah'ın “onlar deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremezler” ayetindeki ifadesi konumunda olur. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 265.

<sup>641</sup> Sahib b. Abbad, *Kitabü'l-İbane*, 14; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 264.

<sup>642</sup> Yusuf 12/80.

فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْتِيَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي

muvakkat iki manaya muhtemel olan “len” kelimesiyle ebediyyen rüyetin nefyi delillendirmesine gidilemez.<sup>643</sup>

Ehl-i Sünnet tarafından rüyetin ispatına delil getirilen bazı ayetler vardır. Bunlardan biri Kıyame sûresinde geçen “*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır*”<sup>644</sup> ayetidir. Bazıları ayetin “*rabbin verdiği sevaba bakacaktır*” anlamında olduğunu söyleseler de Sâlimî, bu tevilin isabetli olmadığını belirtir. Zira o kimseler sevaba erişmiş ve bunun karşılığında makamlarına yerleşerek cennete girmişlerdir. Artık orası sevaba bakma yeri değil, sevabın karşılığının ve de daha fazlasının görüldüğü yerdir. Ayrıca Yunus sûresinde geçen “*Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır*”<sup>645</sup> ayetindeki cennetten fazlası vardır ifadesinin rüyeti ispat ettiği ileri sürülmüştür. Buradaki “fazlası vardır” hakkında farklı görüşler bulunmakla beraber âlimlerin birçoğunun yorumu ahirette Allah’ın görülmesi fehvasındadır. Yine Kaf sûresinde geçen “*Orada istedikleri her şey onlarındır, üstelik katımızda fazlası da vardır.*”<sup>646</sup> ayetinde “fazlası da vardır” ifadesini, Hz. Peygamber’in, rabbin tecellisi şeklinde tefsir ettiği bildirilmiştir.<sup>647</sup>

Mutezile’nin rüyetin reddi için öne sürdükleri en temel delil, En’am sûresinde geçen “*Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder*”<sup>648</sup> ayetidir. Allah ayette açıkça kendisini gözler tarafından idrak edilmemekle methetmiştir.<sup>649</sup> Mutezile daha önce

<sup>643</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 265.

<sup>644</sup> Kıyame 75/22-23

وَجُورُهُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

<sup>645</sup> Yunus 10/26

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ

<sup>646</sup> Kâf 50/35

لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ

<sup>647</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 266-267; Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, Tefsir, Yunus Sûresi; İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhîm (ö. 238), *Müsnedü İshâk bin Râhûye*, thk. Abdülgafûr b. Abdülhak Huseyn el-Belûsî, Mektebetü’l-Îmân, Medine 1410, III, 794; Mâtürîdî, *Tevîlât*, V, 25-30; VI, 32, vd; Kirmânî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Hamza (ö. 505), *Garâibü’t-Tefsîr ve Acâibü’t-Te’vîl*, thk. Şemrân el-İclî, Dâru’l-Kıble li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Müessesetü Ulûmi’l-Kur’ân, Cidde-Beyrut ts., I, 480

<sup>648</sup> En’am 6/103

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

<sup>649</sup> Görülmemenin medih ifade edip etmemesi ayrı bir tartışma konusudur. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 235-239; Şerif Murtaza, *Emâlî’l-Murtaza/Gureru’l-Fevâid ve Dürerü’l-Galâid*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl, Daru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire 1954, 22-24.

belirttiğimiz üzere görülme ve müşahede edilmenin bakılmayı, bakanın bakılanın yönlerinden birinde olmayı gerektireceğini belirtir. Yön nispet edilen bir varlığın keyfiyet, sınır, renk gibi hâdisata ait nitelikleri barındırması icap eder. Bütün bunlar yaratıcı için caiz olmayan şeylerdir.<sup>650</sup>

Sâlimî, Mutezile tarafından benimsenen bütün bu hassasiyetlerin dikkate alındığını ifade etmekte ve ahirette Allah'ın görülmesinin söz konusu keyfiyet, yön ve renk gibi araçlardan beri bir şekilde olacağını belirtmektedir. Ona göre görülmek var olmakla ilgili bir olgudur. Var olan her şey var olduğu niteliğiyle görülür. Dolayısıyla her varlık varlığının dayandığı, onsuz ispat edilmesi muhal olan niteliğiyle görülür. Bu bağlamda yaratıcı mevcut olan, muhdis ve âlemi yaratandır. Âlem ise mevcut, hâdis ve yaratılandır. Cevher olma hâdis olanların sıfatlarındandır. Cevherin cinsi ve türü vardır. Cinsi ve türü olan ise parçalanır ve birleşir. Her birinin bir sınırı ve sonu, uzunluğu, genişliği ve derinliği, rengi ve keyfiyeti ve yönü olur. Bu hâdis varlıklar bir cihette görülür zata ve bütün sıfatları idrak edilir. Her şey bilindiği niteliği ile görüldüğü için biz de muhdesleri sayılan nitelikleriyle bilir ve bu nitelikleriyle görürüz. Hâdis olanların aksine yaratıcı ise cisim ve cevher olmaması sebebiyle cinsi ve türü, parçalanması ve birleşmesi, sınırı ve nihayeti, genişliği ve derinliği, keyfiyeti ve rengi de yoktur. Hâdis varlıklardaki durumlar olmayınca görme gerçekleşse bile idrak gerçekleşmez. Çünkü idrak mahiyete, keyfiyete ve niceliğe vakıf olmakla gerçekleşir. Allah ise bunlardan münezzehtir. Çünkü Allah sıfatlarıyla kadîm, varlığı kendinden olan bir varlıktır. Bu durumda rüyet, bilgiye imkân veren, zatıyla kaim sıfatları olan varlığı üzerine mümkün olur. Başka bir ifadeyle âlem mahiyetini oluşturan nitelikleri ile görülürken yaratıcı mahiyetiyle değil, bilgiye konu olan sıfatlarıyla görülür.<sup>651</sup> Bu açıklamalarından Sâlimî'nin de yaratıcının idrak edilemeyeceği ama bilgiye konu olan sıfatlarıyla görüleceği<sup>652</sup> anlayışında olduğu söylenebilir.

Ehl-i Sünnet'in rüyetin ispatı bağlamında kullandığı delillerden biri de Hz. Peygamber'e nispet edilen "*Rabbini izdiham ve zarar görme olmadan bedir gecesinde*

<sup>650</sup> Sahib b. Abbad, *Kitabü'l-İbane*, 13-14; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 235-239; Şerif Murtaza, *Emâlî*, 22-24; Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, 74.

<sup>651</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 264-265; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 285, X, 360.

<sup>652</sup> Hakikatte idrak ile rüyet birbirinden farklı şeylerdir. Üstelik idrak mutlak olarak kullanıldığında birçok manaya gelebilir. Fakat Mutezile ayette idrakin basar ile kullanılmasından sadece rüyetin anlaşılacağını ifade eder. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in ayırdığı gibi idrak edilemez ama görülür anlayışına yer olmadığını vurgu yaparlar. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 234.



ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz”<sup>653</sup> rivayetidir. Sâlimî, öncelikle rivayetin teşbihi barındırdığı yönündeki iddiaları reddedir. Ona göre rivayetteki teşbih görüleni görülene değil de görmeyi görmeye teşbih şeklindedir. Yani rivayette Allah aya benzetilmiyor. Ayı görme ile Allah’ı görme birbirine benzetiliyor. Dolayısıyla bu görme güneşe bakmanın zarar vermesi şeklinde bir zarar ve de izdiham barındırmıyor. Teşbihin dışında rivayetin Allah’a mekân nispet edeceğine yönelik iddialarına da değinen Sâlimî, “Allah nasıl bir mekânda olmadığı halde varlıkları görüyor ise kendisi de varlıklar tarafından bir mekânda olmadan görülecektir” şeklinde cevap verir.<sup>654</sup>

Cennette Allah’ın görülmesi meselesini takiben kimlerin ya da hangi niteliği taşıyanların Allah’ı görme hakkına sahip olduğu ele alınmıştır. Sâlimî rüyetin gerçekleşmesini sağlayan niteliğin iki şeyden biri olacağına değinir.

- a) Cinsinden peygamber gelmiş olmak ve onlar tarafından kendilerine rüyetin bildirilmesi.
- b) İman etmiş olmak.

Birinci durumda Sâlimî’ye göre melekler ve insanlar rüyete erişebilirler. Çünkü Hac sûresinde insanlar ve melekler hakkında “Allah melekler ve insanlardan resuller seçer”<sup>655</sup> yine En’am<sup>656</sup> ve Abese<sup>657</sup> surelerinde geçen benzer ayetlerde meleklerin resul oldukları bildirilmektedir. Bu elçiler ahirette Allah’ın görüleceğini haber vermişlerdir. Dolayısıyla elçi olarak geldikleri toplumlar içerisinde görmeye karşı ilgi ve alaka söz konusu olmuştur. Ama aynı şey cinler için düşünülemez. Çünkü cinlerin kendi cinslerinden nebi ve resul geldiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>658</sup>

<sup>653</sup> Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, Namaz vakitleri, 15; Tevhîd, 24.

<sup>654</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 265-266.

<sup>655</sup> Hac 22/75

اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ

“Allah meleklerden de elçiler seçer, insanlardan da. Şüphesiz Allah her şeyi işitmektedir, görmektedir.”

<sup>656</sup> Enam 6/61

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرَطُونَ

“O, kullarının üstünde yegâne kudret ve tasarruf sahibidir. Size koruyucular gönderir. Nihayet birinize ölüm geldi mi elçilerimiz (görevli melekler) onun canını alırlar. Onlar vazifede kusur etmezler.”

<sup>657</sup> Abese 80/11-

كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ۚ فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ ۖ مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ۚ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۚ كِرَامٍ بَرَرَةٍ

“Hayır! Şüphesiz bu ayetler birer öğüttür. Dileyen ondan öğüt alır. O, mukaddes sayfalardadır; Yüce makamlara kaldırılmış, tertemiz sayfalarda. Seçkin ve erdemli elçilerin ellerinde.”

<sup>658</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 270.

Rüyeti sağlayan şartın iman etmiş olmak durumunda Sâlimî'ye göre meleklerin ve insanların yanında cinlerin de rüyete erişmesi mümkündür. Çünkü onlar da insanlar gibi Allah'a kulluk etmek üzere yaratılmış iman etmekle yükümlü varlıklardır.<sup>659</sup> Seçilmiş varlık algısına nispetle, iman merkezli bir rüyet olgusu Hz. Peygamber'in evrenselliği açısından daha anlaşılırdır.

Sâlimî, cehenneme girip sonradan cennete giren; isyankâr, büyük günah sahibi, kâfir iken Müslüman olan ya da bid'atçı olan bütün inananların, rüyete erişeceklerini belirtir. Bunun yanında o, bazı âlimlerin nas bulunmadığı gerekçesiyle meleklerin rüyeti konusunda görüş belirtmediklerini dile getirir. Ayrıca huri ve gilman kavramlarıyla ilgili herhangi bir görüş belirtmeyen Sâlimî, bazı âlimlerin cennet ehli olması nedeniyle onların rüyete erişebilecekleri kanaatinde olduğunu söylemektedir.<sup>660</sup>

Sâlimî, bazı âlimlerin rüyeti hak etmeye dair farklı bir yaklaşımları olduğunu belirtir. Buna göre inananlardan bilinçli bir şekilde Allah'ı görmeyi temenni ve arzuda bulunan herkes için rüyet mümkün olacaktır ve bundan kimse men edilmeyecektir. Bunu da onlar "*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır. Bir kısım yüzler ise o gün insanın belini kıracak bir felâketi sezerek sararıp solacaktır.*"<sup>661</sup> ayeti ile delillendirirler. Ayetteki mutluluk ve mutsuzluk rüyete yönelik bilinçli bir beklentinin yansımasıdır. Ayette nekre olarak gelen yüzler kelimesiyle cinsiyet üzerinde herhangi bir belirleme olmadığından cin, insan ve melekler, mutlu ve mutsuz olmada eşit olarak zikredilmiştir. O yüzden beklentide olan herkes rüyete erişmede de eşit olacaktır.<sup>662</sup>

<sup>659</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 270.

<sup>660</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 270.

<sup>661</sup> Kıyâmet 75/25

وَجُوهٌ يُّؤْمِنُونَ نَاصِرَةً إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةً وَوَجُوهٌ يُّؤْمِنُونَ بَاسِرَةً تَنْظُرُونَ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ

<sup>662</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 271.

## SONUÇ

### Sonuç

Sâlimî, hicri V. asrın ikinci yarısı-VI. asrı ilk çeyreği Semerkand bölgesinde yaşamış, batıl dinlere karşı tevhîd anlayışını, bid'at mezheplere karşı da Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin görüşlerini savunan, akılcı yaklaşımının yanında nassı da kullanan, Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup bir kelmacıdır.

Sâlimî, mükellefiyetin ön şartı olarak kabul edilen akli hem mahiyeti hem de kelamî problemlere katkısı açısından ele alan birisidir. Filozofların ve kelmacıların aklın mahiyeti hususunda ileri sürdükleri görüşleri bilen, onlar hakkında yorum yapan ve çıkmazlarını sistematik biçimde ortaya koyduktan sonra çözüm önerileri sunan felsefi ve kelamî bir birikime sahiptir. Bunu yaparken felsefi tartışmalar içerisinde kaybolmadan akılcı ve pratik değeri gözetilen bir yaklaşımla sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır.

Sâlimî, aklın salt varlığından ziyade onun işlevselliğini esas alması itibarıyla Kur'ân merkezli bir akıl anlayışını savunmuştur. Nitekim Kur'ân'da da aklın isim değil de fiil olarak kullanılması onun fonksiyonalitesine yapılan vurgu olarak yorumlanır. Bu doğrultuda o İslam düşüncesinde işlevsel aklın esas olduğunu söylemiş ve bunu kelam problemleri üzerinde örnekleriyle uygulamayı başarmıştır.

Sâlimî'nin Ehli Sünnet dışındaki mezheplere yaklaşımı tutucudur. Yetmiş üç fırka hadisi olarak bilinen rivayet, Sâlimî'nin mezhepleri tasnifinde etkili olmuş ve bu doğrultuda onları Ehl-i Sünnet ve bidat ehli olarak sınıflandırmıştır. Ehl-i Sünnet'i sevad-ı azam ve onları takip edenler olarak niteleyen Sâlimî, İslam'ın önder şahsiyetlerinden örnekler vermek suretiyle sevad-ı azamı müşahhas hale getirmiş ve kavramın alanını sınırlandırmıştır.

Sâlimî, Şafîî'yi sevad-ı azam içerisinde görürken Eş'arî mezhebinin itikatta önderi sayılan Eş'arî'yi saymamış hatta onu fiilî sıfatları hâdis görmesi ve özelde de tekvin mükevven ayrımı sebebiyle ciddi manada eleştirmiştir. Birçok konuda Eş'arîler'i muhalif olarak görse de bu katı tutumun genel Eş'arî anlayışla ilgili olmadığı, Eş'arî'nin şahsıyla sınırlı olduğu tespit edilmiştir.

Ehl-i Sünnet dışında kalan grupları ve şahsiyetleri bidat ehli gören Sâlimî, yanı sıra sebat etmelerini önlemek adına bid'at ve bid'at ehliyle mücadele etmeyi zorunlu görmüş,

bu mücadelenin gerçekleştirilmesi için de Kalam ilmini öğrenmenin gerekliliğini savunmuştur.

Ehl-i Sünnet âlimleri içerisinde bidat mezhepleri ve görüşlerini değerlendirmek gelenek haline gelmiştir. Fakat Sâlimî'nin altılı bidat mezhepler kurgusu Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen "Ehl-i Sünnet ne nasb ne rafz, ne cebr ne kader, ne teşbih ne de ta'tildir" sözüyle birebir uyuşan bize ulaşmış ilk örnek olma özelliği taşımaktadır.

Sâlimî, İslam mezheplerinin yanında İslam dışı din, mezhep ve felsefi akımları müstakil başlıklar halinde ele almış ve onların itikadî ve amelî görüşlerini değerlendirmiştir. Dolayısıyla yaptığı açıklamalar ve değerlendirmeler, onun dil, Kalam, Felsefe, Mezhepler Tarihi, Fıkıh, Hadis ve Tefsir birikimine sahip çok yönlü biri olduğunu ortaya koymuştur.

Sâlimî'nin kalamî birikiminin oluşmasında etkili olanların başında Ebû Hanîfe, Muhammed eş-Şeybânî, Halvanî, Ebû Mut'î el-Belhî gibi fıkıh, mezhep ve kalam yönü ön plana çıkmış şahsiyetler gelmiştir. Eserinin hiçbir yerinde ismine açıkça yer vermese de kalam yöntemini benimsemesinin yanısıra hem *Kitabü't-Tevhîd* hem de *Te'vîlât*'tan alıntılar yapması onun Mâtürîdî'den de istifade ettiğini ortaya koymaktadır. *et-Temhîd* ile *Kitabü't-Tevhîd*'de geçen cevhere ait dokuz niteliğin benzerliği, müteşabih sıfatların tanımını mahiyetinde ortaya koyduğu ifadelerin *Tevîlât*'taki ile birebir olması bu etkiyi kanıtlar mahiyetindedir. Lakin görüşlerinden yoğun bir şekilde istifade etse de Mâtürîdî'den ismen bahsetmemesi, döneminde onun henüz bir mezhep imamı olarak kabul görmediği bölgede hâlâ Hanefiliğin üst kimliğinin devam ettiği gerçeğini ortaya koymuştur.

Sâlimî'ye atıfta bulunan kaynaklarda Beyâzîzâde'nin dışında onun kalamî kimliğine değinilmese de bu yönünü açıkça ortaya koyan görüşlerine yer verilmiştir. Bu veriler ışığında o, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî tarafından sistemli bir şekilde çerçevesi belirlenen kalam yöntemini ve itikadî görüşleri benimsemiştir. Dolayısıyla onun Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin kalam anlayışını takip eden ve muhaliflere karşı da bunu savunan bir kelamcı olduğu ortaya konmalıdır.

*et-Temhîd*'de konuların ele alınış biçimi, Sâlimî'nin Buhara'nın aksine Semerkand meşayihinin görüşlerini benimsemesi, özellikle "eimmetü'l-hüda" tabirini kullanması ve Sâlimî'nin ortaya koymuş olduğu akla dayalı kalam metodu Hanefî-Mâtürîdî anlayışı takip ettiği tespitini doğrular mahiyetindedir.

Sâlimî, Ebû Hanîfe'nin takipçisidir. Zira görüşlerini doğrudan Ebû Hanîfe'ye nispet etmesi onun Sâlimî üzerindeki etkisini ispatlar niteliktedir. Bu etki, bid'at mezhepleri birebir Ebû Hanîfe'ye nispet edilen meşhur söz üzerine kurgulaması,

yaratıcının bilgisine ulaşmanın vahye ihtiyaç duymadan akılla zorunlu olması, imanın kalb ile tasdik dil ile ikrardan ibaret sayılması, imanın artma ve eksilme kabul etmemesi, kelam ilmiyle iştilal etmenin gerekliliği gibi örnekleriyle açık bir şekilde görülmektedir.

Sâlimî'nin Ebû Hanîfe'ye tebaiyyeti kayıtsız ve şartsız değildir. Ona muhalif olduğu yerler de olmuştur. Ebû Hanîfe, müşriklerin bülüğ çağına girmeyen çocuklarının ahiretteki durumları hakkında tevakkuf ederken Sâlimî'nin, aklını kullanamayan günahsız birine Allah'ın azap etmeyeceği fikriyle Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına muhalif olması bunu destekler mahiyettedir.

Sâlimî Mâtürîdî'nin görüşlerinden de etkilenmiştir. Onun Mâtürîdî ile benzer şekilde tabiaçı filozofların tab', ruh ve göksel cisimler anlayışını ele alıp atom nazariyesi doğrultusunda eleştirmesi; âlemin hudûsünü ispatlamada akli ve hissi verilere ağırlık verirken naslardan sınırlı sayıda istifade etmesi; yaratıcının varlığı ve birliği hususunda Mâtürîdî'nin de istidlali olan zıtların bir araya getirilmesinin imkânsızlığı prensibine dayanan akli delili kullanması; iman ve islamı bir manaya sayması; Mâtürîdî tarafından ayrı bir başlık olarak ele alınan fiilî sıfatların varlığı ve kıdemi meselesini ısrarla dile getirmesi; Ebû Hanîfe'de tek türüne işaret edilen istitâat meselesinde muhteva olarak Mâtürîdî'nin fiilden önce ve fiille beraber şeklindeki ikili tasnifini takip etmesi; imandaki artışın özünde değil nurunda olması yorumu, vefatından sonra peygamberlerin risaletinin devam etmesi, husûn ve kubhun bilinmesinde akıl ve naklin ortaklığı, Mürcie mezhebini övülen ve yerilen şeklinde ikiye ayırması Mâtürîdî'nin Sâlimî üzerindeki etkilerinden bazıları olarak sıralanabilir.

Sâlimî, Mâtürîdî'nin görüşlerinin de kayıtsız takipçisi değildir. O, içinizdeki emir sahiplerine itaat ediniz ayetindeki ülü'l-emr kelimesinin çoğul olması üzerinden ayette işaret edilenlerin devlet başkanı olmadığı görüşünü savunan Mâtürîdî'nin aksine, kelimenin çoğul gelmesinin devlet başkanının yanında naiblerine itaatın zorunlu olduğu sonucuna gitmiştir. Yine kadınlardan peygamber olmadığı kanaati hâkim olan Mâtürîdî geleneğin aksine, bu konuda ihtiyatla davranıp varlığı ya da yokluğuna dair kesin görüş bildirmemeyi tercih etmiştir.

Sâlimî sadece Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'yi takip etmekle kalmamış, onların görüşlerine katkı da sağlamıştır. Ebû Hanîfe'nin yaratıcıyı bilmede akıl sahipleri için her hangi bir mazeret yoktur sözü üzerinden aklın işlevselliğine vurgu yapması, Mâtürîdî'nin aklın sadece fonksiyonuna temas ettiği yerde, onun mahiyetinin araz olduğuna yönelik açıklamalarda bulunması ve Mâtürîdî'nin fiilden önce tek başlık altında topladığı "sebeplerin müsait, vasıtaların sağlıklı olması" anlamındaki istitâatı iki ayrı isimle

isimlendirmesi, Mâtürîdî'nin temas etmediği iç duyulara ve bilgi çeşitlerine yer vermesi bunu ortaya koymaktadır.

Sâlimî için rivayetler oldukça muteberdir. Zira bizzat kendisinin hadis münekkitleri tarafından zayıf kabul edildiğini belirtmesine rağmen, sıhhati ihtimalini göz önünde bulundurup rivayeti tevile gitmesi bu tavrını yansıtmaktadır.

Sâlimî, ilahi kelamın tahrifi hususunda risalet mucizesinin korunması olarak adlandıracağımız bir açıklamada bulunur. O, risaletin nişanesi olan olağanüstü olayların bir benzerinin ya da nakizinin yerine getirilemeyeceğini belirtir. Bu bağlamda hissi mucizeyle gönderilen peygamberlerin hissi mucizelerine meydan okunamazken onlara verilen ilahi kitapların risaletlerinin nişanesi olmamasından dolayı tahrife uğrayabileceğini ifade eder. Aynı şekilde aklı mucize sahibi Hz. Peygamber'in peygamberliğinin alameti olan Kur'ân korunurken, hayatın akışı içerisinde gerçekleşen hissî mucizelerinin bir benzerinin yerine getirilebileceğine de işaret eder.

Kelam kimliğinin yanısıra Sâlimî'nin, sufi karakterli bir kişiliğe sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Miraca yönelik eser yazması ve rüyada Hz. Peygamber'imizi görmesini ifade etmesinin yanında Hindistanlı sufi âlimlerin ona ve eserine değer atfetmeleri bu tespiti desteklemektedir.

Sâlimî, yöntemi ve görüşleriyle kendinden sonrakileri etkileyen biridir. Hanefî-Mâtürîdî kimliği ön plana çıkmış Orta Asya ve Anadolu âlimleri onun görüşlerine yer vermiş ve eserlerine de atıfta bulunmuşlardır. Tespitlerimize göre ona ilk atıf yapan âlim yaklaşık olarak bir asır sonra yaşayan Fadlullah Macevî'dir. Macevi *el-Fetâvâ's-Sûfiyye* eserinde Sâlimî'nin sevad-ı azam konusunda *et-Temhîd*'ine, miraç ve hikmetleri konusunda da *Kitabü'l-Mirac*'ına atıfta bulunmuş ve ikisinden de geniş alıntılar yapmıştır. Hanefî fakihî ve kadısı Horasan'lı Kuhistanî *Camîu'r-Rumuz*, Osmanlı âlimi Şeyhîzâde de *Mecmau'l-Enhür* adlı eserinde Sâlimî'nin üçlü istitâat taksimini olduğu gibi alıntılamıştır. *İşârâtü'l-Meram* eserinde yaratıcının ispatı hususunda Sâlimî'ye atıfta bulunan ve Sâlimî'yi Mâtürîdî geleneğinin imamları arasında zikreden Beyâzîzâde ve bid'atçılara uygulanacak cezalar konusunda *Reddî'l-Muhtar*'ında Sâlimî'den istifade eden meşhur Hanefî fakihî İbn Abidin de Sâlimî'den etkilenenlerdendir.

Sâlimî, Hint Alt kıtasında da etkili bir isimdir. *el-Mektûbât* müellifi Nakşibendiyye önderlerinden İmam Rabbânî, Sâlimî'nin görüşlerine atıfta bulunmuştur. Özellikle Açe Kırallığı dinî lideri Nureddin Rânîrî'nin ülkenin eğitim müfredatında yer almak üzere hazırlattığı *et-Tıbyan fî Marîfeti'l-Edyan* adlı eseri *et-Temhîd*'in dinler ve

mezhepler bölümünün tercümesidir. Bu düzlemde Sâlimî'nin Hanefî Mâtürîdî anlayışın bölgeye yayılmasında etkisi olmuştur.



## KAYNAKÇA

- Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî (ö. 730), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290), *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd el-Kahtani, nşr. Daru İbni'l-Kayyim, Demmam 1986.
- Abdullah et-Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbelî*, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2002.
- Abdühvehhab, Ali Cuma Muhammed, *el-Medhal ila Diraseti'l-Mezahibi'l-Fıkhiyye*, nşr. Daru's-Selam, Kahire 2001.
- Abdürrezzak b. Abdülmuhsin, *Ziyadetü'l-İman ve Noksanih*, Mektebetü Dari'l-Kalem, Riyad 1996.
- Abuzar, Celil, "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, ss. 144-153, 2011.
- Acar, Rahim, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sina'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13, ss. 1-23, 2005.
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdülhâdî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1351.
- Adenî, Yahya b. Ebî Amr (ö. 243), *el-İman li'l-Adenî*, ed-Daru's-Selefiyye, Kuveyt 1407.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241), *er-Red ale'z-Zanadika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabri b. Sellame, Daru's-Sebat, (İbn Teymiyye'nin açıklamalarıyla) Riyad 2003.
- \_\_\_\_\_, *el-Akîde*, (Ebûbekir Hallah rivayeti), thk. Abdülaiziz Seyravan, nşr. Daru Kuteybe, Dımaşk 1408.
- \_\_\_\_\_, *er-Red ala'z-Zanadika ve'l-Cehmiyye*, Daru's-Sebat, Riyad trs.
- \_\_\_\_\_, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001.
- \_\_\_\_\_, *Usûlü's-Sünne*, Daru'l-Menar, Suudiyye 1411.
- Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahza, Kahire 1936.
- Ahmed Niki, Abdu Rabbi'n-Nebi, *Düsturü'l-Ulema*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Ak, Ahmet, *Selçuklular Dönemi Mâtürîdîlik*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2009.
- Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım-Kitabevi, Ankara 1992.
- \_\_\_\_\_, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yay., Ankara 2015.



- Akdağ, Özcan, "Tanrı'nın İlmi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22, ss. 9-32, 2018.
- Ali el-Kari (ö. 1014), *Şerhu 'ş-Şifa*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Alper, Hülya, "İbn Sina ve Bâkillânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'âni Perspektifle Değerlendirilmesi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, ss. 53-73, 2005.
- \_\_\_\_\_, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal*, 7/2, ss. 7-29, 2010.
- \_\_\_\_\_, "Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2014.
- \_\_\_\_\_, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1, ss. 17-36, 2013.
- \_\_\_\_\_, "Mukarrabîn", *DİA*, XXXI, ss. 128-129, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, "Münafık", *DİA*, XXXI, ss. 565-568, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, "Tevfik", *DİA*, XXXXI, ss. 8-9, İstanbul 2012.
- \_\_\_\_\_, "Vahiy Süreci ve Kur'ân", *İslâm İnanç Esasları*, Grafiker Yay., Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yay., İstanbul 2007.
- Altıntaş, Ramazan, "Mutezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması", *Kader*, 16/2, ss. 212-228, 2018.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- Amidî, Seyfettin (ö. 631), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk Abdurrazzak Afifi, nşr. el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut trs.
- \_\_\_\_\_, *Gayetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelam*, el-Meclisü'l-A'lâ, Kahire trs.
- Aristoteles (m. ö. 384-322), *Gökyüzü Üzerine*, Yunanca Aslından çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1997.
- \_\_\_\_\_, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul 2018.
- Arpa, Enver, "İ'caz'ü'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, 43/1, ss.81-107, 2002.
- Askerî, Ebû Hilal (ö. 400), *el-Fürûkü'l-Lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Daru'l-İlim ve's-Sikafe, Kahire trs.

- Attar, Hasan b. Muhammed eş-Şafî (ö. 1250), *Haşiyetü'l-Attar ala Şerhi'l-Celal*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Attas, Muhammed Nakib, "İslâm'da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi", çev. Şaban Ali Düzgün, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5/2, ss. 95-112, 2007.
- Ay, Mahmut, "Ahirete İman", *İslâm İnanç Esasları*, Grafiker, Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, "İmamet ve Siyaset", *Sistemik Kelam*, Ankara 2005.
- \_\_\_\_\_, *Mutezile ve Siyaset*, Pınar Yay., İstanbul 2002.
- Aybakan, Bilal, "Füru' Fıkıh Sistematiği Üzerine", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/2, ss. 5-32, 2006.
- Aydın, Mehmet, "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 5, ss. 121-128, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2002.
- Aydınlı, Osman, "Dırar b. Amr ve Mutezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, 39, ss. 661-689, 1999.
- \_\_\_\_\_, "Semerkant", *DİA*, XXXVI, ss. 484-486, İstanbul 2009.
- Aynî, Bedreddin (ö. 855), *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidaye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- Az, Mehmet Ata, "Fârâbî'de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi", *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/20, ss. 85-100, 2017.
- Babertî, Muhammed b. Mahmud (ö. 786), *el-İnaye Şerhu'l-Hidaye*, nşr. Daru'l-Fikr, trs. yrs.
- Bağdâdî, Abdulkahir (ö. 429), *el-Fark beyne'l-Fırak*, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1977.
- \_\_\_\_\_, *Usûlü'd-Dîn*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Bahçivan, Seyyid, "Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî'nin "Kitabü'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ ed-Dâlle" Adlı Eserinin ve Marie Bernand Tahkikinin Değerlendirilmesi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6/1, ss. 5-43, 2013.
- Bâkillânî, Ebûbekir (ö. 403), *el-İntisar li'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- \_\_\_\_\_, *el-İnsaf fi ma Yecibü İtikadühü ve la Yecüzü'l-Cehlü bihî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2000.
- \_\_\_\_\_, *İ'cazü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, nşr. Daru'l-Maarif, Mısır, 1997.

- \_\_\_\_\_, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, thk. İmadüddin Ahmed, nşr. Müessesetü'l-Kütübi's-Sikafiyye, Lübnan 1987.
- Balâzûrî, Ahmed b. Yahya (ö. 279), *Fütûhü'l-Büldân*, nşr. Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1988.
- Barthold, “Orta Asya’da Moğol Fütuhâtına Kadar Hıristiyanlık”, trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal, *Türkiyat Mecmuası*, I, ss. 47–100, 70, 1925.
- \_\_\_\_\_, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, hzr. Hakkı Dursu Yıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990
- Batalyevsî, Abdullah b. Muhammed b. Sîd (ö. 521), *Kitâbü'l-Hadâik fi'l-Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*, thk. Muhammed Rıdvan, Daru'l-Fikr, Dımaşk 1988.
- Bayram, İbrahim, “İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, ss. 169-197, 2015.
- Benli, Yusuf, “Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe Algısı”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*, Ensar Neş., İstanbul 2013.
- Berbehârî, Hasan b. Ali (ö. 329), *Şerhu's-Sünne*, Mektebetü'l-Guraba, Medine 1993.
- Beyâzizâde, Ahmed b. Hasan (ö. 1098), *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, Türkçe tercümesiyle birlikte nşr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yay., İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, Ahmed b. Hasan, *İşârâtü'l-Merâm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 458), *Şüabü'l-İmân*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Bezzâr, Ahmed b. İbrâhîm (ö. 292), *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009.
- Bolay, Süleyman, “Akıl”, *DİA*, II, ss. 238-42, İstanbul 1989.
- Bozan, Metin, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, Avrasya Yay., Ankara 2007.
- Bozkurt, Mustafa, “Fahreddin Râzî'nin Varlık Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, ss. 109-121, 2009.
- Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Littiratur*, Leiden 1943-1949.
- \_\_\_\_\_, *Supplementband*, Leiden 1937-1942.
- Brodersen, Angelika, *Zwischen Mâtürîdiya Und Aş'arıya Abû Şakûr as-Sâlimî Und Sein Tamhîd fi Bayân al-Tavhîd*, Gorgias Press LLC, 2018.
- Bruckmayr, Philipp, “Mâtürîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Asra Kadar)”, çev. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Otto Yay., Ankara 2015.

- Brunschvig, Robert “Mu’tazılısme Et Optimum”, (*Studia İslâmıca*, c. XXXIX, ss. 5-223, Paris 1974) çev. Arslan, Hulusi, “Mutezile ve Aslah”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/4, ss. 235-249, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256), *Sahîhu ’l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993.
- Bulğen, Mehmet, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, TDVY, Ankara 2018.
- \_\_\_\_\_, Mehmet, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İFAV, İstanbul 2017.
- Bursevî, İsmail Hakkı (ö. 1137), *Tefsiru Ruhi ’l-Beyan*, nşr. Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, Beyrut trs.
- Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İstanbul 2000.
- \_\_\_\_\_, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Cahız, Amr b. Bahr (ö. 255), *Kitabü ’l-Hayevan*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Matbaatü Mustafa el-Babi, Mısır 1968.
- \_\_\_\_\_, *Kitabü ’t-Tabai’ ve ’l-İtibar ale ’l-Halk ve ’t-Tedbîr*, Daru’n-Nedveti’l-İslâmiyye, Beyrut 1988.
- Cessas, Ebûbekir Râzî (ö. 370), *el-Füsûl fi ’l-Usûl*, Vizeratü’l-Evkafi’l-Küveytiyye, Kuveyt 1994.
- \_\_\_\_\_, *Ahkâmü ’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ali Şahin, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Cürcanî, Abdülkahir (ö. 471), *Delailü ’l-İ’caz*, Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1375.
- Cürcanî, Ahmed b. İbrahim (ö. 371), *İ’tikadü Eimmeti ’l-Hadis*, thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamis, nşr. Daru’l-Asime, Riyad 1412.
- Cürcanî, Hamza b. Yusuf (ö. 427), *Tarihü Cürcan*, thk. Muhammed Abdülmüîd, nşr. Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1987.
- Cürcanî, Seyyid Şerif (ö. 816), *et-Ta’rifât*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed (ö. 494), *Uyûnü’l-Mesâil fi ’l-Usûl*, Mektebetü’l-Bedr, Abdullah el-Vecîhî koleksiyonu.
- Cüveynî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf (ö. 438/İmamü’l-Harameyn’in babası), *el-Cem’ ve ’l-Fark*, nşr., Daru’l-Ceyl, Beyrut 2004.
- Cüveynî, İmamü’l-Harameyn (ö. 478), *Nihayetü ’l-Matlab fi Dirayeti ’l-Mezheb*, nşr. Daru’l-Menhec, Amman 2007.
- \_\_\_\_\_, *Lümau ’l-Edille*, thk. Hüseyin Mahmud, nşr. Alemü’l-Kütüb, Lübnan 1987.

- \_\_\_\_\_, *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah Cevlem-Beşir Ahmed, Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.
- \_\_\_\_\_, *Kitabü'l-İrşad / İnanç Esasları Kılavuzu*, ter. Adnan Bülent Baloğlu vd., TDVY, Ankara 2016.
- Çelebi, İlyas, "İsim-müsemma", *DİA*, XXII, ss. 548-551, İstanbul 2000.
- Çelebi, Kâtip, *Mizanü'l-Hak fi'htiyari'l-Ehak*, sad. Kara, Mustafa-Uludağ, Süleyman, Marifet Yay., İstanbul 2001.
- Çetin, İsmail, "Tanrının değişmezliği Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1, 2004, ss. 39-52, 2004.
- D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology", 9/2, ss. 326-344, 1927, çev. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/1, ss. 279-297, 2016.
- Demir, Abdullah, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelam Yöntemi*, TDV Yay., İstanbul 2018.
- Demir, Osman, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, Klasik Yay., İstanbul 2015.
- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, Beyan Yay., İstanbul 2015.
- Demirci, Kürşat, "Hârût ve Mârût", *DİA*, XVI, ss. 262-264, İstanbul 1997.
- Devvanî, Muhammed b. Es'ad (ö. 908), *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1317.
- Dırar b. Amr (ö. 200), *Kitabü't-Tahrîş İlk Dönem Siyasî ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı*, thk. Hüseyin Kansu, çev. Mehmet Keskin, Litera Yay., İstanbul 2014.
- Dîneverî, Ahmed b. Davud (ö. 282), *el-Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdülmünim Amir, nşr. Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, Kahire 1960.
- Dîneverî, Ahmed b. Mervan el-Malikî (ö. 333), *el-Mücalese ve Cevahirü'l-İlm*, thk. Ebû Ubeyde, nşr. Daru İbn Hazm, Beyrut 1419.
- Dorman, Emre, *Modern Bilim: "Tanrı Var"*, İstanbul Yay., İstanbul 2011.
- Doss, W. David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2011.
- Dölek, Haydar, "Ölümsüzlük problemi Açısından Tehafütler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1, ss. 199-207, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Dönmez, Süleyman, *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet*, Karahan Kitabevi, Adana 2015.

- Düzgün, Şaban Ali, “Allah’a İman”, *İslâm İnanç Esasları*, edt. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, “Cin Algımız”, *İslâm İnanç Esasları*, Grafiker Yay., Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, “De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî’nin Ulu’l-Emr Kavramsallaştırması”, *Milel ve Nihal*, 14/1, ss. 24-35, 2017.
- \_\_\_\_\_, “Ehl-i Sünnet Kalamında Siyasetin Temellendirilmesi”, *Dinî Otorite*, Ensar Neş., İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, “İmamet/Politik Teoloji”, *Kelam El Kitabı*, İz Yay., Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, “Mâtürîdî’de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2014.
- \_\_\_\_\_, “Ölüm Sonrasına İlişkin Teoriler”, *Kelam El Kitabı*, Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, “Tabiat”, *DİA*, XXXIX, ss. 325-327, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, “Varlık”, *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, “Varlık”, *Sistemik Kelam*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2007.
- \_\_\_\_\_, *Âdem’den Öncesine Dönüş*, Otto Yay., Ankara 2017.
- \_\_\_\_\_, *Allah, Tabiat ve Tarih Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Otto Yay., Ankara 2017.
- \_\_\_\_\_, *Dini Anlama Kılavuzu*, Otto Yay., Ankara 2018.
- \_\_\_\_\_, *Kimliksiz Hakikatler*, Otto Yay., Ankara 2017.
- \_\_\_\_\_, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., İstanbul 1998.
- \_\_\_\_\_, *Sosyal Teoloji İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Otto Yay., Ankara 2018.
- \_\_\_\_\_, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule, Ankara 2008.
- Ebû Davud, Süleyman b. Davud (ö. 204), *Müsnedü Ebî Davud*, Daru Hicr, Mısır 1999.
- Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz), İstanbul 2017.
- \_\_\_\_\_, *el-Fıkhü’l-Ekber*, (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz), İstanbul 2017.
- \_\_\_\_\_, *el-Vasıyye*, (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz), İstanbul 2017.
- \_\_\_\_\_, Numan b. Sabit (ö. 150), *el-Fıkhü’l-Ebsat*, (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz), İstanbul 2017.
- \_\_\_\_\_, *Risale ila Osman el-Betti*, (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz), İstanbul 2017.

- Ebû Zehra, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, trc. Abdülkadir Şener, Hisar Yay., İstanbul trs.
- Ebû Zür‘a, Abdurrahman b. Amr (ö. 281), *Tarihü Ebû Zür‘a ed-Dımaşkî*, (Ebû‘l-Meymûn b. Raşid rivayeti), nşr. Mecmau‘l-Lugati‘l-Arabiyye, Dımaşk trs.
- Ebû‘l Hüseyin el-Basri (ö. 436), *el-Mu‘temed fi Usûli‘l-Fıkıh*, nşr. Daru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, Beyrut 1403h.
- Eker, Süer, “Orta Asya’nın Gizemli Halkı: Soğdlular ve Soğdca”, *Türkbilig*, 24, ss. 77–92, 2012.
- Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd, el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987), *Teyisrü‘t-Tahrîr*, Daru‘l-Fikr, Beyrut trs.
- Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, İz Yay., İstanbul 2014.
- Erdemci, Cemalettin, “Ehl-i Sünnet Kelamı”, *Kelama Giriş* (Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı), Anadolu Üniversitesi Web Ofset, Eskişehir 2013.
- Ertürk, Mustafa, “Leysî”, *DİA*, XXVII, ss. 168, İstanbul 2003.
- Esen, Muammer, “İman Kavramı Üzerine”, *AÜİFD*, 49/1, ss. 79-91, 2008.
- Eş‘arî, Ebû‘l-Hasan (ö. 324), *Makâlâtü‘l-İslâmiyyin ve‘htilafü‘l-Müsallîn*, nşr. thk. Hellmut Titter, Wiesbaden 1980.
- \_\_\_\_\_, *Kitabü‘l-Lüma‘ fi‘r-Red ala Ehli‘z-Zeyğ ve‘l-Bida‘*, Matbaatü Mısır, Kahire 1955.
- \_\_\_\_\_, *Risale ila Ehli‘s-Seğr bi Babi‘l-Ebvab*, thk. Abdullah Şakir, nşr. İmadedü‘l-Bahsi‘l-İslâmi, Medine 1413.
- \_\_\_\_\_, *el-İbâne an Usûli‘d-Diyâne*, nşr. Fevkıyye Huseyn Mahmûd, Dâru‘l-Ensâr, Kahire 1977.
- Evkuran, Mehmet, “Ehl-i Sünnet Kelamında Siyasetin Temellendirilmesi”, *Dinî Otorite*, Ensar Neş., İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed (ö. 370), *Tehzîbü‘l-Lüga*, Daru İhyai‘t-Türasi‘l-Arabi, Beyrut 2001.
- Farabi, İsmail b. Hammad (ö. 393), *es-Sihâh Tacü‘l-Lüga ve Sihahu‘l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, nşr. Daru‘l-İlm, Beyrut 1987.
- Farabi, Muhammed b. Muhammed et-Türkî (ö. 339) *Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1974.
- \_\_\_\_\_, *el-Medinetü‘l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yay., Ankara 2001.
- Fazlı, Abdülhadi, *Hulasatü İlmi‘l-Kelam*, Daru‘l-Müerrihi‘l-Arabî, Beyrut 1993.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi, *Çaġımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2004.
- \_\_\_\_\_, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983.
- \_\_\_\_\_, *İmamiyye Şiası*, Selçuk Yay., İstanbul 1984.
- Firuzabadi, Muhammed b. Ya'kub (ö. 817), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2005.
- Gazalî, Ebû Hamid (ö. 505), *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- \_\_\_\_\_, *el-Mustasfa*, thk. Muhammed Abdüsselam, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- \_\_\_\_\_, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, yrs., trs.
- \_\_\_\_\_, *Fezâihu'l-Batiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Kütübi's-Sekafiyye, Kuveyt trs.
- \_\_\_\_\_, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut trs.
- \_\_\_\_\_, *İlcâmü'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, tashih: İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, Kahire trs.
- \_\_\_\_\_, *Kavaidü'l-Akaid*, thk. Musa Muhammed, nşr. Âlemü'l-Kütüb, Lübnan 1985.
- \_\_\_\_\_, *Mearicü'l-Kudüs fi Medarici Ma'rifeti'n-Nefs*, Daru'l-Afak, Beyrut 1975.
- \_\_\_\_\_, *Ravzatü't-Talibîn ve Umdetü's-Salikîn*, Mecmuu'r-Resail içinde, Daru'l-Fikr, Beyrut 1416.
- \_\_\_\_\_, *Tehafütü'l-Felasife/Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- Gaznevî, Cemaleddin (ö. 593), *Kitabü Usûli'd-Din*, nşr. Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1998.
- Genç, Reşad, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, Kültür Bakanlığı Yay., Tifdruk Matbaası, İstanbul 1981.
- Göksoy, İsmail Hakkı, "Nureddin er-Rânîrî", *DİA*, XXXIII, ss. 256-257, İstanbul 2007.
- Gölcük, Şerafettin, "Rızık", *DİA*, XXXV, ss. 73-74, İstanbul 2008.
- \_\_\_\_\_-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 2014.
- Gölpınarlı, Abdülbakıy, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yay., İstanbul 1987.



- Gömbeyaz, Kadir, “Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe İle İrtibatlandırılmasının Arka Planı”, *Devirleri Aydınlatan Meş’ale İmam-ı Azam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir 2015.
- Güler, İlhami, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- \_\_\_\_\_, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu, Ankara 2015.
- Günel, Tuğba, ‘Müteşâbih’ Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011.
- \_\_\_\_\_, “İnsana Dair Bir Değerlendirme: Giritli Sırrı Paşa’nın Ruh Risalesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/1, ss. 29-43, 2017.
- \_\_\_\_\_, “Osmanlı’nın Son Döneminde Ruh Telakkisi”, *Dinî Araştırmalar*, 19/50, ss. 185-208, 2016.
- Gürkan, Salime Leyla, “Misak”, *DİA*, XXX, ss. 172-174, İstanbul 2005.
- Hafâcî, Şihâbüddîn (ö. 1069), *Nesîmü’r-riyâz fi Şerhi Şifâ’i’l-Kâdî İyâz*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Hafız b. Ahmed, *Maaricü’l-Kabul*, nşr. Daru İbni’l-Kayyim, Demmam, 1990.
- Hâkim en-Nîsâbü’rî, Muhammed b. Abdullah (ö. 405), *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Hâkim et-Tirmizî, Muhammed b. Ali (ö. 320), *Nevâdiru’l-Usûl fi Ehâdisi’r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru’l-Cîl, Beyrut 1992.
- Hakyemez, Cemil, “Abbasî Devletine Yönelik Alioğulları Veya Şîî Tehdidi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/1, ss. 327-341, 2010.
- Halîfe b. Hayyât (ö. 240), *Târîhu Halîfe bin Hayyât*, thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî, Dâru Taybe, Riyad, 1985.
- Halîmî, Hüseyin b. Hasan (ö. 403), *el-Minhâc fi Şuabi’l-İman*, thk. Hilmi Muhammed Fûde, Daru’l-Fikr, Beyrut 1979.
- Hamevî, Şihâbüddîn (ö. 626), *Mucemü’l-Büldân*, nşr. Daru Sadır, Beyrut 1995.
- Harîrî, Kasım b. Ali (ö. 516), *Dürretü’l-Gavvas fi Evhâmi’l-Havas*, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sikafiyye, Beyrut 1998.
- Harman, Ömer Faruk, “İdris”, *DİA*, XXI, ss. 478-480, İstanbul 2000.
- Hasîrî, Muhammed b. İbrahim (ö. 500), *el-Hâvî fi’l-Fetâvâ*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 549.
- Haskefî, Alaaddin Muhammed b. Alî (ö. 1088) *ed-Dürrü’l-Muhtar (Reddü’l-Muhtar ile birlikte)*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1992.

- \_\_\_\_\_, *ed-Dürri'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- \_\_\_\_\_, *İhtisaru'l-Fetâvâ's-Sûfiyye fi Tariki'l-Behâiyye*, Açık internet arşivi linki: <https://archive.org/details/haskati/page/n11>
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşliliği*, Kitabiyat, Ankara 2005.
- Hattabî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (ö. 388), *Beyanü İ'cazü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah, nşr. Daru'l-Marife, Mısır 1976.
- Hayyat, Ebû'l-Hüseyin (ö. 300), *el-İntisar ve'r-Red ala İbni'r-Ravendî el-Mülhid*, Mektebetü'd-Dari'l-Arabiyye, Beyrut 1997.
- Hazimî, Zeynüddin (ö. 584), *Acâletü'l-Mübtedî ve Faziletü'l-Müntehâ fi'n-Neseb*, nşr. el-Heyetü'l-Amme, Kahire 1973.
- Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed (ö. 481), *Zemmü'l-Kelam ve Ehlihi*, thk. Ebû Cabir Abdullah b. Muhammed, Mektebetü'l-Ğurabi'l-Eseriyye, Medine 1998.
- Heysemî, Nureddin (ö. 807), *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkerî, Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine 1992.
- \_\_\_\_\_, *Mecmau'z-Zevaid*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1412.
- Heytemî, İbn Hacer (ö. 974), *es-Savaiku'l-Muhrika ala Ehli'r-Rafzı ve'd-Dalali ve'z-Zendeka*, thk. Abdurrahman Türki-Kamil Muhammed, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997.
- Hindî, Alaaddin (ö. 975), *Kenzü'l-Ummal*, thk. Bekri Hayati, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981.
- Hucvîrî, Ebû'l-Hasan (ö. 465), *Keşfü'l-Mahcûb*, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sikafe, Kahire 2007.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr (ö. 219), *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru's-Sakâ, Dımaşk 1996.
- Huncan, Ömer Soner, "Mâverâünnehr'de Ali Tegin Oğulları: Kutlug Ordu Devleti (1020-1041)", *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 40, ss. 35-77, 2007.
- \_\_\_\_\_, "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8, ss. 17-44, 2014.
- Hüseyin el-Kuvvetli, *Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, ter. Veysel Akdoğan, İşaret yay., İstanbul 2006.
- Hüsni, Zeyne, *el-Akl İnde'l-Mu'tezile, Tasavvuru'l-Akl İnde'l-Kâdî Abdülcebbar*, Dâru'l-Afaki'l-Cedîde, Beyrut 1978.

- Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah (ö. 463), *Câmi'ü Beyâni'l-İlm ve Fazlih*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbnü'l-Cevzî, Riyad 1994.
- İbn Abidin, Muhammed b. Ömer (ö. 1252), *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, Vizeratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1990.
- \_\_\_\_\_, *Reddü'l-Muhtar ala'd-Dürri'l-Muhtar*, nşr. Daru'l-Fikir, Beyrut 1992.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali (ö. 775), *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Mu'avviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- İbn Arabi, Muhyiddin (ö. 638) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- İbn Arafe, Muhammed b. Muhammed el-Vergammî (ö. 803), *el-Muhtasar fî'l-Mantık*, trs., yrs.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kasım Alî b. el-Hasen (ö. 571), *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî fima Nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1404.
- İbn Atiyye el-Endelûsî, Abdülhak b. Galib (ö. 541), *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir (ö. 235), *el-Kitabü'l-Musannef fî'l-Ehadis ve'l-Asar*, thk. Kemal Yusuf, nşr. Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409h.
- İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed (ö. 526), *Tabakâtü'l-Hanabile*, Daru'l-Marife, Beyrut trs.
- \_\_\_\_\_, *el-İ'tikâd*, thk. Muhammed Hamis, nşr. Daru Atlas el-Hadra, Riyad 2002.
- İbn Ebi'l-'Iz, Muhammed b. Alaaddin (ö. 792), *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, thk. Ahmet Şakir, nşr. Mektebetü'r-Riyad, Riyad 1418.
- İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 879), *et-Takrîr ve't-Tahrîr fî İlmi'l-Usûl*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- \_\_\_\_\_, *et-Takrir ve't-Tahbir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan (ö. 406) *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, nşr. Mektebetü's-Sikâfeti'd-Diniyye, Kahire 2005.
- \_\_\_\_\_, *Tefsirü İbn Fûrek*, thk. Alaaddin Kadir, Camiatü Ümmi'l-Kurâ, Suud 2009.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali (ö. 852), *el-Metâlibü'l-Aliye bi-Zevâidi'l-Mesânîdi's-Semâniye*, thk. Komisyon, Dâru'l-Âsime-Dâru'l-Gays, Riyâd 1998-2000.
- \_\_\_\_\_, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960.

- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808), *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014.
- \_\_\_\_\_, *Tarihü İbn Haldun*, Daru'l-Fikir, Beyrut 2000.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed (ö. 456), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Daru'l-Fikir, Beyrut trs.
- \_\_\_\_\_, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, nşr. Mektebetü'l-Hanci, Kahire trs.
- \_\_\_\_\_, *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Muhammed Şakir, Daru'l-Afak, Beyrut trs.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm (ö. 218), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sekkâ vdğ., Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1955.
- \_\_\_\_\_, *et-Ticân fi Mülûki Himyer*, thk. Merkezü'd-Diraset, nşr. Merkezü'd-Diraset, Yemen 1347.
- İbn Hümâm, Kemaleddin (ö. 861), *et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkhî'l-Camii beyne Istılâhayi'l-Hanefiyye ve'ş-Şafiîyye*, Mustafa el-Babi el-Halebi mat., Mısır 1351.
- İbn Kudame, Muvaffaküddin (ö. 620), *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kahire Mısır 1968.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (ö. 276), *Garibü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sagar, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- \_\_\_\_\_, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar, el-Mektebetü'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, Beyrut-Doha 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273), *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711), *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- İbn Mende, Muhammed b. İshak (ö. 395), *Kitabü'l-İman*, thk. Ali b. Muhammed, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1406.
- İbn Metteveyh el-Mutezilî, Hasan b. Ahmed (ö. 466), *el-Mecmû' fi'l-Muhîti bi't-Teklif*, thk. Jean Joseph Houben, el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1965.
- İbn Meymûn (ö. 603), *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire, trs. çev. Bilal Taşkın, "İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi"), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15/1, ss. 219-246, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire trs.
- İbn Nasiriddin, Muhammed b. Abdillâh (ö. 842), *Tavzîhu'l-Müştebih fi Zabtı Esmâi'r-Ruvât ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Künâhüm*, thk. Muhammed Nuaym, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993.

- İbn Nüceym, Zeynüddin (ö. 970), *el-Eşbâh ve'n-Nazâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- \_\_\_\_\_, *el-Bahru'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*, Daru'l-Kitabi'l-İslâmi, Beyrut trs.
- İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhîm (ö. 238), *Müsnedü İshâk bin Râhûye*, thk. Abdülgafûr b. Abdülhak Huseyn el-Belûşî, Mektebetü'l-Îmân, Medine 1410.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed (ö. 595), *ez-Zarurî fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Cemaleddin Alevî, nşr. Daru'l-Garbi'l-İslâmi, Beyrut 1994.
- \_\_\_\_\_, *Tehafütü't-Tehafüt, (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986.
- İbn Sa'd, Muhammed (ö. 230), Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, thk. Muhammed Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdillâh (ö. 428), *İşaretler ve Tembihler*, Litera Yay., İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, *Kategoriler*, felsevuf.com, adres: <http://www.felsevuf.com/>
- İbn Sivar, Ebû'l-Hayr (ö. 407), "Makale li-Ebi'l-Hayr el-Hasan b. Sivar el-Bağdâdî fi Enne Delile Yahya en-Nahvi ala Hadesi'l-Âlem Evla bi'l-Kabuli min Delili'l-Mütekellimine Aslen", *el-Eflâtîniyyetü'l-Muhdese İnde'l-Arab*, thk. Abdurrahman Bedevi, Vekaletü'l-Matbûât, Kuveyt 1977.
- \_\_\_\_\_, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelamcıların Delillleri'nin Karşılaştırılması" çev. Cemalettin Erdemci, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/2, ss.155-164, 2004.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin (ö. 728), *Der'ü Taâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, nşr. Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, Suudi Arabistan 1991.
- \_\_\_\_\_, *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Salih, nşr. Azvâü's-Selef, Riyad 2000.
- \_\_\_\_\_, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Mecmau'l-Melik, Medine 1995.
- \_\_\_\_\_, *er-Red ale'l-Mantikiyyîn*, nşr. Daru'l-Marife, Beyrut trs.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekir (ö. 543), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- \_\_\_\_\_, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, nşr. Vizaratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Suud 1419.
- İbnü'l-Attar, Alâeddin (ö. 724), *el-İ'tikadü'l-Halis mine'ş-Şekk ve'l-İntikâd*, thk. Sa'd b. Hüleyl, nşr. Vizaratü'l-Evkâf, Katar 2011.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec (ö. 597), *Ahbâru'l-Ezkiyâ*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2003.
- \_\_\_\_\_, *Telbîsü İblis*, nşr. Daru'l-Fikr, Beyrut 2001.
- \_\_\_\_\_, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrazzak Mehdi, nşr. Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1422.

- \_\_\_\_\_, *el-Mevzûât*, nşr. Muhammed Abdulmuhsin, Medine 1966.
- İbnü'l-Esir, İzzüddin (ö. 630), *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, Daru Sadır, Beyrut trs.
- \_\_\_\_\_, *el-Kamil fi't-Târîh*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dakkâk, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Ezherî, Muhammed b. Ahmed (ö. 370), *Tehzîbü'l-Lüga*, nşr. Daru İhyai't-Türasi'l-İlmi, Beyrut 2001.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin (ö. 861) *el-Müsâyere fi İlmi'l-Kelâm*, el-Matbaatü'l-Mahmudiyye, Mısır trs.
- İbnü'l-Kaysarânî, Muhammed b. Tahir (ö. 507), *el-Ensâbü'l-Müttefika*, Leiden 1865.
- İbnü'l-Mehâmîlî, Ahmed b. Muhammed ed-Dabî (ö. 415), *el-Lubâb fi'l-fikhi's-Şâfiî*, Dâru'l-Buhara, Medine 1416.
- İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahyâ (ö. 840), *el-Kalâid fi Tashihi'l-Akaid*, Daru'l-Maşrik, Beyrut trs.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim (ö. 840), *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zeb an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- İbrahim Mustafa vdğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- İcî, Adudüddin (ö. 756), *Şerhu'l-Mevakıf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- \_\_\_\_\_, *el-Mevakıf*, thk. Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1997.
- İmam Rabbanî, Ahmed b. Abdilehad el-Farukî (ö. 1034), *el-Mektûbât*, Enver Baytan Kitabevi, İstanbul trs.
- İmamzade, Muhammed b. Ebîbekir, *Ukûdü'l-Akâid fi Fünûni'l-Fevâid*, Daru'l-Feth, Amman 2018.
- İmrânî, Ebû'l Hüseyin Yahya b. Ebî'l-Hayr (ö. 558), *el-İntisar fi'r-Red ale'l-Mutezile el-Kaderiyye el-Eşrâr*, thk. Suud b. Abdülaziz, nşr. Advâü's-Selef, Riyad 1999.
- İnal, İbrahim Hakkı, "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği", *Usûl*, 11/1, ss. 55-70, 2009.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec (ö. 356), *Mekatilü't-Talibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sagar, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1998.
- İsfahânî, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-Mutezilî (ö. 322), *Mültekadü Camii't-Te'vil li Muhkemi't-Tenzîl*, haz. Said Ensari, Matbaatü'l-Belağ, Kalküta 1340.
- İsfahânî, Ebû Nu'aym (ö. 430), *Hilyetü'l-evliyâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- İsfehani, Hüseyin b. Muhammed (ö. 502) *Tefsirü'r-Rağıb el-İsfehani*, nşr. Külliyyetü'l-Adab, Camiatü Tanta, Tanta 1999.

- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer (ö. 471), *et-Tabsîr fî 'd-Din*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- İyazi, Ebû Nasr (ö. IV. Asrın ortaları), *el-Mesailü'l-Aşru'l-İyaziyye* (Hasîrî'nin *el-Hâvî fî'l-Fetâvâ*'sı içerisinde) Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 549.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*, haz. ve sad. Refik Erkin, Ötüken Yay., İstanbul 2014.
- \_\_\_\_\_, *Yeni İlmi Kelam*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, *Muhassalü'l-Kelam ve'l-Hikme*, Evkafı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336.
- Ka'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö. 319), *Kitabü'l-Makâlât ve maahû Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevabat*, thk. Hüseyin Hansu vd. nşr. KURAMER, İstanbul 2018.
- Kâdî Abdulcabbar (ö. 415), *el-Muğnî fî Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Din*, San Franciszo trs.
- \_\_\_\_\_, *el-Münye ve'l-Amel*, haz. Ahmed b. Yahya el-Murtaza, Daru'l-Marife, Beyrut 1985.
- \_\_\_\_\_, *Fazlü'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mutezile*, thk. Fuad Seyyid, Daru't-Tunisiyye, yrs. trs.
- \_\_\_\_\_, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, Daru't-Türas, Kahire 1185.
- \_\_\_\_\_, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, Mektebetü'n-Nafize, Kahire 2006.
- \_\_\_\_\_, *Tesbitü Delaili'n-Nübüvve*, nşr. Daru'l-Mustafa, Kahire trs.
- Kâdî Cafer b. Ahmed el-Mutezilî (ö 573), *Şerhu Kasîdeti's-Sahib b. Abbad fî Usûli'd-Din*, nşr. el-Mektebetü'l-Ehliyye, Bağdad 1965.
- Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin (ö. 458) *Kitabü'l-İman*, thk. Suud b. Abdülaziz, Daru'l-Asime, Riyad 1431.
- Kâdî Numan b. Muhammed (ö. 363), *İhtilafu Usuli'l-Mezahib*, thk. Mustafa Galib, Daru'l-Endülüs, Beyrut 1983.
- Kahtanî, Muhammed b. Salih (ö. 378), *el-Kasidetü'n-Nuniyye*, thk. Abdülaziz b. Muhammed, Daru'z-Zikra yrs.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
- Kaplan, İbrahim, "Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, ss. 61-84, 2017.

- \_\_\_\_\_, “Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelamı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6/2 ss.131-155, 148-152, 2008.
- \_\_\_\_\_, “İmanla İlgili Teolojik Problemler”, *Kelam III*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017.
- \_\_\_\_\_, “Sıfatlar Merkezli Teolojik Tartışmalar”, *Kelam III*, 193.
- \_\_\_\_\_, *İslâm İnanç Esasları*, Öncü Yay., Ankara 2015.
- \_\_\_\_\_, *Kelam Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsukiyeti Meselesi*, Gece Kitaplığı, Ankara 2016.
- Karaağaç, Hilmi, “Mâtürîdî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”, *Ekev Akademi Dergisi*, 25/49, ss. 65-80, 2011.
- Karadaş, Cafer, “Akıl ve İman: Meseleye Kelami Nazar”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/2, ss. 593-614, 2015.
- \_\_\_\_\_, “Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma”, *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, “Eş‘arî Kelam Okulu”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay., Ankara 2013.
- \_\_\_\_\_, “Kerramiyye ve İtikadı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5/2, ss. 41-62, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2014.
- Karadeniz, Osman, “Filozof-Peygamber İlişkisi”, *D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 10, ss. 19-43, İzmir 1998.
- Karâfi, Şehâbeddin (ö. 684), *Envâru’l-Buruk fî Envâi’l-Furûk*, nşr. Alemü’l-Kütüb, Beyrut trs.
- Karagöz, Nail, “Necmeddin Tarsusî’nin Urcûze fî Vefeyati’l-A’yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti’n-Nu‘man Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi” *Ramazanoğulları Beyliği*, (Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Adana 2016), Konya 2017.
- Karagülle, Ulaş, *İbn Rüşd’e Göre Tanrı’nın Bilgisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2010.
- Kâsânî, Ebûbekir b. Mesud (ö. 587), *Bedâiu’s-Sanâi ‘fî Tertibi’ş-Şerai’*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Kasım b. Sellam (ö. 224), *Kitabü’l-İman*, thk. Muhammed Elbani, Mektebetü’l-Maârif, Riyad 2000.
- Kasım İbn Kutluboğa (ö. 879), *et-Tashîh ve’t-Tercîh*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1971.



- Kastallani, Ahmed b. Muhammed (ö. 923), *İrşâdü's-Sârî*, el-Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, Msır 1323.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-İstanbulî (ö. 1067), *Keşfü'z-Zünun an Asami'l-Kütübi'l-Ulum ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941-1942.
- \_\_\_\_\_, *Süllemü'l-Vüsûl ila Tabakati'l-Fühûl*, thk. Mahmut Abdulkadir Arnavut, nşr. Mektebetü İrsikya, İstanbul 2010.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları*, Sevinç Mat., Ankara 1976.
- Kaya, Mustafa, “Aristoteles’in Ruh Anlayışı”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18, ss. 91-98, 2014.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim (ö. 380), *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1400.
- Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed el-Hanbelî (ö. 510), *et-Temhîd fi Usûli'l-Fıkıh*, nşr. Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, Camiatü Ümmi'l-Kura, Mekke 1985.
- Keşmirî, Muhammed Enver Şâh, *İkfaru'l-Mülhidîn fi Zarûriyyâti'd-Din*, nşr. İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 2004.
- Kılavuz, Ahmet Saim, “Amel Defteri”, *DİA*, III, ss. 21-22, İstanbul 1991.
- \_\_\_\_\_, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2014.
- Kılavuz, Ulvi Murat, “Abû Shakûr al-Sâlimî And His Theological Identity Within The Scope Of al-Tamhîd fi Bayân al-Tewhîd”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2, 1-16, 2018.
- \_\_\_\_\_, “Yeni bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38, ss. 245-255, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Kelamda Kozmolojik Delil*, İz Yay., İstanbul 2009.
- Kılıç, Muharrem, “Tarsusî, Necmeddin”, *DİA*, XXXX, ss. 114-115, İstanbul 2011.
- Kılıç, Ünal, “Yezid I”, XXXXIII, ss. 513-514, İstanbul 2013.
- Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ (ö. 240), *Kitâbü'l-Hayde ve'l-İ'tizar fi'r-Red ala Men Kale bi-Halki'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed, Mektebetü'l-Ulûm, Medine 2002.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk (ö. 252), *fi Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ*, (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içerisinde), nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1369.
- \_\_\_\_\_, *fi'l-İbane an Sücudi'l-Cirmi'l-Aksa ve Taatihu Lillahi Azze ve Celle* (Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde) Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1950.
- \_\_\_\_\_, *Risaletü'l-Kindî fi ennehü Cevahirü le Ecsamü* (Resailü'l-Kindî içerisinde), nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1369.

- \_\_\_\_\_, , *el-Kavlü fi'n-Nefs el-Muhtasar min Kitabi Aristo ve Eflatun ve Sairi'l-Felasife*, (Resailü'l-Kindî içerisinde), nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1369.
- Kirmânî, Ebû Muhammed Osman b. Abdillâh el-İrakî el-Hanefî (ö. 641'den sonra), *Kitabü'l-Fıraki'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka*, thk. Yaşar Kutluay, Nur Matbaası, Ankara 1961.
- Kirmânî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza (ö. 505), *Garâibü't-Tefsîr ve Acâibü't-Te'vîl*, thk. Şemrân el-İclî, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye – Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Cidde-Beyrut ts.
- Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004.
- Komisyon, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988.
- Korkmaz, Sıddık, *Şia'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasiliği Düşüncesi*, İz Yay., İstanbul 2015.
- Köse, Mustafa, “Tarih Yazıcılığında Nesnelliğin İmkânı: Kitabü't-Tahriş/Dırar b. Amr Örneği”, *Journal of Islamic Research*, 29, ss. 65-78, 2018.
- Kuhistanî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî (ö. 962), *Camii'r-Rumûz Şerhu Muhtasari'l-Vikaye el-Müsemma bi'n-Nukaye*, Mazharu'l-Acaib Mat., Kalküta 1858.
- Kummî, Ali b. İbrahim (ö. 329) *Tefsirü'l-Kummi*, nşr. Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî, Müessesetü Dâri'l-Kitâb, Kum 1303.
- Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh (ö. 301), *Kitabü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, nşr. Müessesetü Matbuati Atanî, Matbaatü Haydarî, Tahran 1321.
- Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed (ö. 775), *el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Kurt, Hasan, “İtikadî Mezheplerin Oluşumu Serüveni”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3, 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- Kuşeyri, Abdülkerim (ö. 465), *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrahim Besyuni, nşr. el-Heyetü'l-Mısıriyye, Mısır 2000.
- Kutlu, Sönmez, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, I/1 ss. 7-26, 2008.
- \_\_\_\_\_, “İlk Mürciî Metinler ve Kitabü'l-İrca”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37/sayı yok, 326.

- \_\_\_\_\_, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*, haz. İsmail Kurt-S.Ali Akyüz, Ensar Neş., İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, “Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaknakları”, e-makâlât, 3/1, ss. 7-41, 2010.
- \_\_\_\_\_, *İmam Mâtürîdî’yi Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı*, <http://www.kirmizilar.com/tr/index.php/konuk-yazarlar2/1364>, 29.11.2018.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankuzem Yay., Ankara 2009.
- \_\_\_\_\_, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2010.
- Küçakaşçı, Mustafa Sabri, “Harre savaşı”, XVI, ss. 245-247, İstanbul 1997.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakup (ö. 329), *Usûlü’l-Kâfi*, Menşuratü’l-Fecr, Beyrut 2007.
- Lamişî, Mahmud b. Zeyd (ö. 534), *Kitabü’t-Temhid li Kavaidi’t-Tevhîd*, thk. Abdülmecid Türki, Daru’l-Garbi’l-İslâmi, Beyrut 1995.
- Leknevî, Abdülhay (ö. 1304), *el-Camiü’s-Sağîr ve Şerhuhû en-Nafîü’l-Kebîr limen Yutaliu’l-Camia’s-Sağîr*, Alemü’l-Kütüb, Beyrut 1406.
- \_\_\_\_\_, *Kameru’l-Akmar li Nuri’l-Envar fi Şerhi’l-Menar*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Lewinstein, Keift, *Studies in Islamic heresiography: The khavarij in two firaq traditions*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, New Jersey 1989.
- \_\_\_\_\_, “Notes on Eastern Hanafite Heresiophy”, *Journal of the American Oriental Society*, (çev. Kutlu, Sönmez-Tan, Muzaffer, *İmam Maturîdî ve Maturidilik*, “Doğu Hanefî Fırak Geleneği üzerine Mülâhazalar”), Otto Yay., Ankara 2015.
- Mâcevî, Fadlullah Muhammed (ö. 666), *el-Fetâvâ’s-Sûfiyye fi Turuki’l-İlhamiyye*, İstanbul Müftülük Kütüphanesi, kayıt no: 340, tasnif no: 297/511.
- Makdisî, Ebû Hamid Muhammed, *Risale fi’r-Red ala’r-Rafıza*, thk. Abdühvehhab Halil, Daru’s-Selefiyye, Bombay 1983.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (ö. 355), *el-Bed’ ve’t-Târîh*, nşr. Mektebetü’s-Sikâfeti’d-Dîniyye, Kahire trs.;
- Malafî, Ebû’l-Hüseyn (ö. 377), *et-Tenbih ve’r-Red ala Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida’*, thk. Zahid Kevseri, nşr. el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Mısır trs.

- Mâlik b. Enes (ö. 179), *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, (Muhammed b. Hasan eş-Şeybani rivayeti), thk. Takıyyüddîn en-Nedvî, Dâru's-Sünne ve's-Sîre-Dâru'l-Kalem, Bombay-Dımaşk 1991.
- Malik, Alfina Hidayah, *Dirase Mukaranetü'l-Edyan fi'l-Karni'l-Işrîn bi Endonezya*, Yüksek Lisans Tezi, el-Camiatü'l-İslâmiyye el-Alemiyeye, İslâmabad 2010.
- Maraz, Hüseyin, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*, Endülüs Yay., İstanbul 2017.
- Mathat b. Hasan (ö. 1435), *Asaru Huceci't-Tevhîd*, Daru'l-Kitab ve'Sünnet, Pakistan 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur (ö. 333) *Kitabü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., İstanbul 2015.
- \_\_\_\_\_, *Kitabü't-Tevhîd*, Fethullah Huleyf, nşr. Daru'l-Camiati'l-Mısriyye, İskenderiyye trs.
- \_\_\_\_\_, *Te'vîlatü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslum, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- \_\_\_\_\_, *Te'vîlatü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı, Ensar Neş., İstanbul 2015.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed (ö. 450), *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fıkhı Mezhebi'l-İmam eş-Şâfî*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- \_\_\_\_\_, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Daru İkra', Beyrut 1985.
- \_\_\_\_\_, *Tefsirü'l-Kur'ân en-Nüket ve'l-Uyûn*, Daru'l-Kütüb, Beyrut trs.
- Mazeri, Muhammed B. Ali (ö. 536) *İzahü'l-Mahsul min Burhani'l-Usûl*, nşr. Daru'l-Garbi'l-İslâmi, Tunus trs.
- Meclisî, Muhammed Bâkır (ö. 1110), *Biharu'l-Envar*, Müessesetü'l-Vefa, Beyrut 1983.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1958.
- Merçil, Erdoğan, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2013.
- Mergînânî, Burhaneddin (ö. 593), *el-Hidaye fi Şerhi'l-Bidaye*, thk. Tallah Yusuf, nşr. Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut trs.
- Mert, Muhit, "Nesefî'de Bilgi-İman İlişkisi", *Dinî Araştırmalar*, 3/9, ss. 109-128, 2001.
- Mesûdî, Ali b. Hüseyin, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, thk. Abdullah İsmail es-Savî, nşr. Daru's-Savî, Kahire trs.
- Metin, Özdemir, "Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 6, ss. 209-226, 2002.

- Mevsılî, Ebû Ya‘la Ahmed b. Ali (ö. 307), *Müsnedü Ebî Ya‘la*, Daru'l-Memun, Dımaşk 1984.
- Mezkûr, Ali Ahmed, *Menahicü't-Terbiye Üsüsühâ ve Tatbîkâtühâ*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Beyrut 2001.
- Molla Ali el-Karî, Nûreddîn Alî b. Sultân (ö. 1014), *Minahu'r-Ravzî'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998.
- \_\_\_\_\_, *Şemmü'l-Avarız fî Zemmi'r-Ravafız*, thk. Mecid Halef, Merkezü'l-Furkan, Kahire 2004.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza (ö. 834), *Füsûlü'l-Bedâyi' fî Usûli's-Şerâi'*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Muhallî, Humeyd b. Ahmed (652/1254), *Kitâbu Hadâiki'l-Verdiyye fî Menâkıbu Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Murtazâ b. Zeyd, Matbûâtu Mektebeti Merkezi, San'a 2002.
- Muhammed b. Abdurrahman el-Humeys, *Usûlü'd-Din inde'l-İmam Ebî Hanîfe*, Daru's-Samimi, Arabistan trs.
- Muhasibi, Haris b. Esed (ö. 243), *Mahiyetü'l-Akl*, thk. Hüseyin Kuvvetli, Daru'l-Fikr, Beyrut 1398.
- Muhlis, Abdullah, “Kitabü't-Temhîd fî Beyani't-Tevhîd” *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi*, 22/1-2, ss. 65-68, 1947.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şia İnançları/Akaidü'l-İmamiyye*, çev. Abdülbakıy Gölpınarlı, Yaylacık Mat., İstanbul 1978.
- Müna Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvurü'z-Zerri fî'l-Fikri'l-Felsefiyyi'l-İslâmi*, el-Müessesetü'l-Camiyye, Beyrut 1994.
- Münâvî, Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn (ö. 1031), *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut 1972.
- Müslim, İbnü'l-Haccâc (ö. 261), *Sahîhü Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991.
- Nasır b. Abdullah, *Usûlü Mezhebi's-Şia*, Yayınlanmamış doktora çalışması, Arabistan trs., III, 166.
- Naşi el-Ekber, Abdullah b. Muhammed el-Enbârî (ö. 293), *Mesailü'l-İmame*, thk. Josef Van Ess, Franz Steiner Verlag, Beyrut 1971.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn (ö. 508), *Bahru'l-Kelam*, Daru'l-Kütüb, Beyrut 2005.
- \_\_\_\_\_, *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd/Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas/İz Yay., Kahire/İstanbul 2006/2010.

- \_\_\_\_\_, *Tabsıratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara 2004.
- Neseфі, Ebü'l-Berekât (ö. 710), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, nşr. Yûsuf Ali Bedyevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Neseфі, Mekhûl b. Fazl (ö. 318), *Kitabü'r-Red ala Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ*, nşr. Marie Bernard, Annales İslâmologiques, Mısır 1980.
- Neseфі, Necmeddin (ö. 537), *Metnü'l-Akaid (Mecmûatü'l-Mütûn içerisinde)*, Fazilet Neşriyat, İstanbul trs.
- Nevbahti, Hasan b. Musa (ö. 310), *Fıraku'ş-Şia*, Menşuratü'r-Rıza, Beyrut 2012.
- Nisâbüri, Ebü Reşîd el-Mu'tezilî (ö. V. yüzyıl ortaları), *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyade-Rıdvan Seyyid, Beyrut 1979.
- Nisâbüri, Fazl b. Şâzân (ö. 260), *el-Îzâh fi'r-Red alâ Sâiri'l-Firak*, thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî, Müessesetü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2009.
- Nisâbüri, Nizamüddin (ö. 730?) *Garâibü'l-Kur'ân ve Ragaibü'l-Furkan*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416.
- Okşar, Yusuf, *Kelam III/Sistematik Kelam İman ve İlahiyat*, ed. İsmail Şık, Nail Karagöz, Gece Kitaplığı, Ankara 2017.
- Onat, Hasan, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslâm Bilimlerinde Yöntem*, ANKUZEM, Ankara 2007.
- \_\_\_\_\_, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *AÜİFD*, 36, ss. 79-117, Ankara 1997.
- \_\_\_\_\_, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Endülüs Yay., İstanbul 2017.
- Orum, Fatih, "Serahsî'ye Göre İcmanın Meşruiyeti", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/13, ss. 237-258, 2017.
- Ömer, Faruk, "Abbasilerin İlk Döneminde (132-193/750-809) Abbasi-Hüseyni İlişkilerinin Bazı Yönleri", çev. Mehmet Ümit, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/5, ss. 163-172, 2004.
- Önal, Recep, "İslâm Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi/Journal of the Human and Social Science Researches*, 2/2, ss. 151-178, 2013.
- Özarslan, Selim, "Kur'ân'da Tevbe Kavramına Kelam Açısından Bir Yaklaşım", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi*, 12/1, ss. 353-382, Elazığ 2000.
- \_\_\_\_\_, *Pezdevî'nin Kelamî Görüşleri*, DİB Yay., Ankara 2013.
- Özcan Hanefî, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi", *Diyanet İlmi Dergi*, 29/3, ss. 85-100, 1993.

- \_\_\_\_\_, "Ebû Hayyan et-Tevhidi Bir Ateist midir?", *D.E.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi*, 6, ss. 485-503, İzmir, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV, İstanbul 2012.
- \_\_\_\_\_, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yay., İstanbul 2015.
- Özcan, Tahsin, "Şeyhîzâde", *DİA*, XXXIX, ss. 86, İstanbul 2010.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV Yay., Ankara 2006.
- Özen, Şükrü, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnahir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, ss. 49-85, 2003.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Maverâünnahir", *DİA*, XXVIII, ss. 178, Ankara 2003.
- Özsoy-Ömer, Güler-İlhami, *Konularına Göre Kur'an Fihristi*, Fecr Yay., Ankara 2015.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrül-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin (ö. 482), *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi ts.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, no: 753.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr (ö. 493), *Usûlüddin*, thk. Hans Peter Lens, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li-t'Türas, Kahire 2015, 249.
- \_\_\_\_\_, *Usûlü'd-Dîn*, (Ehl-i Sünnet Akaidi), çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 2015.
- Platon (m. ö. 427-347), *Devlet*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2016.
- \_\_\_\_\_, *Menon*, çev. Furkan Akderin, haz. Ahmet Cevizci, Say Yay., İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, haz. Ahmet Cevizci, Say Yay., İstanbul 2015.
- \_\_\_\_\_, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2017.
- \_\_\_\_\_, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2015.
- Primov, Said Murat, "Abû Shakûr as-Solimiy Al-Keshiyning "At-Tamhîd Fî Bayon At-Tavhîd" Asari Moturidiya Ta'limotiga Oid Muhim Manba", Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği), ss. 360-374, edt. Sönmez Kutlu, Olivin Ofset, Ankara 2018.
- Rabî' b. Habîb (ö. 180), *Kitâbü't-Tertîb fî's-Sahîhi min Hadîsi'r-Rasûl*, nşr. Yusuf b. İbrahim el-Vercelânî, Mektebetü Maskat, Umman 2004.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed (ö. V. yüzyılın ilk çeyreği), *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, Dımaşk-Beyrut 2009.
- \_\_\_\_\_, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, thk. Ebü'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire 2007.
- Ragıp Paşa, Mehmet (ö. 1176/1763) *Sefînetü'r-Râgıb ve Defînetü'l-Meçâlib*, Beyrut 2000.
- Râzî, Fahreddin (ö. 606), *Maâlimü Usûli'd-Din*, thk. Taha Abdürraûf, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Lübnan trs.
- \_\_\_\_\_, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1420.
- Râzî, Muhammed b. Ebûbekir (ö. 666), *Muhtaru's-Sihâh*, thk. Mahmut Hatır, nşr. Mektebetü Lübnan, Beyrut 1995.
- Rudolph, Ulrich, "Abû Shakûr al-Sâlimî", fas. 3, 32b-33b, Leiden 2009.
- \_\_\_\_\_, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, çev. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, Otto Yay., Ankara 2015.
- \_\_\_\_\_, *Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, trc. Özcan Taşçı, Litera Yay., İstanbul 2016.
- Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsa el-Mutezilî el-İhşidi (ö. 384), *Tefsîru Ebî'l-Hasan er-Rummânî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- Saâlibî, Abdurruhman b. Muhammed (ö. 875), *el-Cevahirü'l-Hisan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1418.
- Sâbûnî, Nureddin (ö. 580), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn/Mâtürîdiyye Akâidi*, Araştırma ve notlar ilavesiyle terc. Bekir Topaloğlu, TDVY, İstanbul 2015.
- Sadiker, Ömer, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, ss. 259-276, Adana 2016.
- \_\_\_\_\_, "Necmeddin Tarsûsî'ye Göre Eş'arîler ile Hanefî-Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Ramazanoğulları Beyliği*, (Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Adana 2016), Konya 2017.
- Sadrüşşehîd, İbn Maze Ebû Hafs (ö. 536), *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdulkerim Sami, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Safedî, Halil b. Aybek (ö. 764), *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmet Arnavut, nşr. Daru İhyai't-Türas, Beyrut 2000.



- Saffar, Ebû İshak (ö. 534), *Telhîsü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2012.
- Sahib b. Abbad (ö. 385), *Kasîdetü's-Sahib b. Abbad fi Usûli'd-Din*, Şarih: Kâdî Cafer b. Ahmed el-Mutezili (ö 573) nşr. el-Mektebetü'l-Ehliyye, Bağdad 1965.
- \_\_\_\_\_, *Kitabü'l-İbane*, yrs. trs.
- \_\_\_\_\_, *ez-Zeydiyye*, ed-Daru'l-Arabiyye, Beyrut 1986.
- Salebî, Ahmed b. Muhammed (ö. 427), *el-Keşf ve'l-Beyan fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İbn Aşûr, nşr. Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 2002.
- Sâlimî, Ebû Şekûr (ö. 460'tan sonra), *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd*, tetkik ve Özbekçeye trc. Said Murat Primov, Maveraünnehir Neşriyat, Taşkent 2014.
- \_\_\_\_\_, *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.-Daru İbn Hazm, İstanbul-Beyrut 2017/1438.
- \_\_\_\_\_, *et-Temhîd fi Beyani't-Tevhîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 524.
- \_\_\_\_\_, *et-Temhîd fi't-Tevhîd*, Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 609.
- Sancaklı, Saffet, "Hadisler Bağlamında Bid'at Olgusu ve Bid'atle Mücadelenin Gerekliliği", *İslâmî İlimler Dergisi*, 11/1, 2016.
- Sarsarî, Necmeddin (ö. 716), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah et-Türki, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987.
- Sefarîni, Ebû'l-Avn Şemseddin, *Levamiü'l-Envari'l-Behiyye*, Müessesetü'l-Hafikin, Dımaşk 1982.
- Semânî, Abdülkerim b. Muhammed (ö. 562), *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman Yemani vd., nşr. Meclisü Daireti'l-Maârif, Haydarabat 1962.
- Semânî, Ebû'l-Muzaffer (ö. 489), *Kavatü'l-Edille fi'l-Usûl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- \_\_\_\_\_, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim vd., Dâru'l-Vatan, Riyad 1997.
- Semerkandî, Alaaddin (ö. 539), *Mizanü'l-Usûl*, Matbau'd-Duha, Katar 1984.
- \_\_\_\_\_, *Tuhfetü'l-Fukaha*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Semerkandî, Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Saim Kılavuz, TDVY, İstanbul 1989.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys (ö. 373), *Bahru'l-Ulûm*, Daru'l-Fikr, Beyrut, trs.
- Semerkandî, Hâkim (ö. 342), *es-Sevadü'l-A'zam*, Furkan Kitabevi, İstanbul trs.
- Semerkandî, Şemseddin (ö. 702), *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Riyad ts.

- \_\_\_\_\_, *el-Mutekad li 'tikadi Ehli 'l-İslam/ İslâm İnanç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- Serahsî, Şemsüleimme (ö. 483), *el-Mebsût*, nşr. Daru'l-Marife, Beyrut 1993.
- \_\_\_\_\_, *el-Usûl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Seyyid, Eymen Fuad, "Fatımîler", *DİA*, XII, İstanbul 1995.
- Sıgnâkî, Hüsâmüddin el-Hüseyn b. Ali (ö. 714), *el-Kâfi Şerhu 'l-Bezdevî*, thk. Fahrüddîn Seyyid Mahmûd Kânit, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001.
- Sicistânî, Ebû Süleymân Muhammed b. Tâhir el-Mantıkî (ö. 391), *Sivanü 'l-Hıkme: ve hüve Tarihiin li 'l-Hukema-i Kable Zuhuri 'l-İslâm ve Ba 'dehû*, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran 1974.
- Siczî, Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd (ö. 444) *Risaletü 's-Siczî ila Ehli Zebid fi 'r-Red ala Men Enkere 'l-Harf ve 's-Savt*, nşr. İmadetü'l-Bahsi'l-İlmi, Medine 2002.
- Sinanoğlu, Abdülhamit, "İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde "Kader" İnancı", *AÜİFD*, 43/2, ss. 249-276.
- Sönmez, Vecihi, "İslâm Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/1, ss. 229-247, 2005.
- Suğdî, Ali b. Hüseyin (ö. 461), *en-Nütef fi 'l-Fetâvâ*, thk. Selahaddin Nahi, nşr. Daru'l-Furkân, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1983.
- Sunar, Cavit, "Parmanides ve Varlık Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1, ss. 17-27, 17, Ankara 1971.
- Sübkî, Taceddin b. Ali (ö. 771), *Tabakâtü 'ş-Şafîyye el-Kübra*, tab ve nşr. Daru'l-Hicr, Kahire 1413.
- Sümer, Faruk, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, ss. 392-397, İstanbul 2009.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911), *Tarîhu 'l-Hulefâ*, thk. Mehmet Muhyiddin, Matbaatü Saadet, Mısır 1952.
- Süyûtî, Celaladdin (ö. 911), *Lübbü 'l-Elbâb fi Tahriri 'l-Ensâb*, Daru Sadır, Beyrut trs.
- \_\_\_\_\_, *Savnü 'l-Mantık ve 'l-Kelam an Fenneyi 'l-Mantık ve 'l-Kelam*, Mecmeu'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Mısır trs.
- \_\_\_\_\_, *el-İtkan fi Ulûmi 'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2008.
- Şafîî, Muhammed b. İdris (ö. 204), *el-Müsned*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1400.
- \_\_\_\_\_, *er-Risale*, thk. Ahmed Şakir, nşr. Mektebetü'l-Halebî, Mısır 1940.
- \_\_\_\_\_, *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevri, Daru'l-Vefa, Mısır 2001.

- Şah Abdülaziz Dehlevî (ö. 1239), *Muhtasaru't-Tühfe el-İsna Aşariyye*, thk. Muhibbüddin Hatib, el-Matbaatü's-Selefi, Kahire 1373.
- Şaşa, Mehmet, "Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Bakımından İman –İslâm İlişkisi", *K7AÜİFD*, 2/1, ss. 119-139, 2014.
- Şâşî, Ebû Bekr el-Kaffal (ö. 507), *Hîletü'l-Ulema fi Ma'rifeti Mezahibi'l-Fukaha*, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1980.
- Şatibî, İbrahim b. Musa (ö. 790), *el-İ'tisâm*, thk. Selim b. İd, nşr. Daru İbn Affan, Suudi Arabistan 1992.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdülkerim (ö. 548), *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- \_\_\_\_\_, *Nihayetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, thk., Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2009.
- Şerif Murtaza, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin (ö.486), *Resailü'ş-Şerif el-Murtaza*, nşr. Daru'l-Kur'âni'l-Kerim, Kum 1405.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, tsh. Şeyh Yakub Caferi, Daru'l-Üsve, Tahran 1319.
- \_\_\_\_\_, *Emâlî'l-Murtaza/Gureru'l-Fevâid ve Dürerü'l-Galâid*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1954.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen (ö. 189), *el-Camiü's-Sağîr* (en-Nafiü'l-Kebîr Şerhiyle birlikte), Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1406.
- \_\_\_\_\_, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Kesb*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997.
- \_\_\_\_\_, *es-Siyerü's-Sağîr*, thk. Mecid Haddurî, nşr. ed-Daru'l-Müttahide, Beyrut 1975.
- Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381), *İlelü'ş-Şerai'*, Daru'l-Murtaza, Beyrut 2006.
- \_\_\_\_\_, *Men la Yahduruhû'l-Fakîh*, Müessesetü'-A'lemî, Beyrut 1986.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 1078), *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mültekal-Abhur*, Daru İhyai't-Türas, Beyrut trs.
- Şık, İsmail, "İman Kavramı", *Kelam III*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017.
- \_\_\_\_\_, "Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2, ss. 68-95, 2015.

- \_\_\_\_\_, “Hilafetin Kureyşîliği Tezine Teolojik ve Hukuki Bir Reddiye Tuhfetü’-t-Türk Örneği”, *Ramazanoğulları Beyliği*, (Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Adana 2016), Konya 2017.
- \_\_\_\_\_, “İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dinî Araştırmalar*, 13, ss.19-44, 2015.
- \_\_\_\_\_, “Mâtürîdîlik ve Teolojik Farklılaşmaları: Misak Örnekleme”, *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı 13. Uluslararası Türk Dünyası Bildiriler Kitabı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2016.
- \_\_\_\_\_, “Necmeddin Tarsusî’nin “Urcûze fî Vefeyati’l-A’yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti’n-Nu‘man” Adlı Eseri: Tedkik, Çeviri ve Değerlendirme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 / 1, ss. 39-60, Adana 2017.
- \_\_\_\_\_, “Necmeddin Tarsusî’nin Urcûzesinde Eş‘arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1, ss. 327-342, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Eş‘arî’nin Kelâm Metodu ve Bilimsel Metot Açısından Değerlendirilmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yük. Lisans Tezi), Adana 2003.
- \_\_\_\_\_, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015.
- \_\_\_\_\_, *Şemseddin es-Semerkindî’de Varlık*, Giriş Mat., Adana 2011.
- Tabatabâî, Seyyid Muhammed Saîd, *Usûlü’l-Akîde*, Daru’l-Hilâl, yrs. 2006.
- Taberânî, Ebü’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed (ö. 360), *er-Ravdu’d-Dânî ilâ el-Mu‘cemu’s-Sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1985.
- \_\_\_\_\_, *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*, nşr. Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Kahire 1983.
- \_\_\_\_\_, *el-Mu‘cemü’l-Evsat*, thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru’l-Harameyn, Kahire 1995.
- \_\_\_\_\_, *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Kahire 1983.
- Taberî, Ahmed b. Abdillâh Muhibbüddin (ö. 694), *er-Riyadu’n-Nazara fî Menakibi’l-Aşera*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310), *Târîhu’t-Taberî*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-Me’ârif, Kahire ts.
- Taftazânî, Sa‘deddin (ö. 792), *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu’l-Akaid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013.

- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Akaid*, Fazilet Neşriyat, İstanbul trs.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh*, thk. Zekeriye Umeyrat, Daru'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1996.
- Tahavî, Ahmed b. Muhammed (ö. 321), *el-Akâidetü't-Tahâviyye* (Elbani şerhiyle birlikte), nşr. el-Mektebü'l-İslâmi, Beyrut 1414.
- Takiyyüddin Gazzî (ö. 1005) *et-Tabakatü's-Seniyye fi Teracümi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed, Daru'r-Rifâi, Riyad 1983.
- Talas, M. Asad, *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, çev. Sadık Cihan, Etüt Yay., Samsun 2000.
- Tan, Muzaffer, "Geç Dönem Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: el-Makâlât fi Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, ss. 181-202, 2009.
- Tarsusî, Necmeddin (ö. 758), *Tuhfetü't-Türk fi ma Yecibü en Yumele fi'l-Mülk*, Beyrut 2012.
- Taşagül, Ahmet, "Soğd" *DİA*, XXXVII, ss. 348-349, İstanbul 2009.
- Tatlı, Bekir, "Necmeddin et-Tarsusî (ö. 758-1357) ve Hilafetin Kureyşîliği Hadisine Yaklaşımı", *Ramazanoğulları Beyliği*, (Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-III, Adana 2016), Konya 2017.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud (ö. 204), *Müsnedü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kâhire, 1999.
- Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, VI, ss. 157-161, İstanbul 1992.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî (ö. 1158'den sonra), *Keşşafü Istilahati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Timurtaşî, Muhammed b. Abdillâh (ö. 1006), *Tenvîru'l-Ebsâr* (Redd'ü'l-Muhtar ile birlikte) Daru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (ö. 279), *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ., Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1962-1977.
- Tok, Fatih, "Ebû Hanîfe'nin Müteşabih Ayetlere Yaklaşımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, ss. 107-124, 114, 2014.
- Topaloğlu, Bekir, "Ahiret", *DİA*, I, ss. 543-548, İstanbul 1988.
- \_\_\_\_\_, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yay., İstanbul 2016.

- \_\_\_\_\_ -Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., İstanbul 2010.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, “Aristoteles’in Doğa-Fizik Felsefesi”, *Felsefe Dünyası*, ss. 1-39, 2004.
- Toprak, Süleyman, “Kabir”, *DİA*, XXIV, ss. 37-38, Ankara 2001.
- \_\_\_\_\_, “Mizan”, *DİA*, XXX, ss. 211-212, İstanbul 2005.
- Tunç, Cihat, “Ecel”, *DİA*, X, ss. 380-382, Ankara 1994.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd (ö. 520), *el-Havadis ve 'l-Bida'*, thk. Ali b. Hasan, nşr. Daru İbni'l-Cevzî, Demmam 1998.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan (ö. 460), *el-Emâlî*, Daru's-Sikafe, Kum 1414.
- Türkmen, Ömür, *Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb el-Kişşî'nin “Kitâbü't-Temhîd fi beyâni't-Tevhîd” adlı eserinin tahkik, tahrir ve tahlili*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Şanlı Urfa 2002.
- Uluç, Tahir, *İmam Mâtürîdî'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yay., İstanbul 2017.
- Urmevî, Siracüddin (ö. 682), *et-Tahsil mine 'l-Mahsûl*, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988,
- Uysal, Enver, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2, ss. 141-156, 143, 2004.
- Üçok, Bahriye, *İslâm Tarihi Emeviler-Abbasiler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Sevinç Mat., Ankara 1968.
- Ünal, Zeki, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2011.
- Üsmendî, Alâeddin es-Semerkandî (ö. 552), *Bezlü'n-Nazar fi 'l-Usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Mektebetü Dari't-Türas, Kahire 1992.
- \_\_\_\_\_, *Tarikatü'l-Hulâf fi 'l-Fıkh beyne 'l-Eimmeti 'l-Eslâf*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Daru't-Türas, Kahire trs
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed (ö. 468), *Esbâbü Nüzûli 'l-Kur'ân*, nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Velid b. Ahmed vd., *el-Mevsûâtü'l-Müyessera fi Teracümi Eimmeti't-Tefsir ve 'l-İkra ve 'n-Nahv ve 'l-Lüğa*, Medine 2003.
- Wolfson, Hanry Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Kitabevi, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Ya'kûb (ö. 292), *Târîhu 'l-Yakûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ, Dâru'l-A'lemî, Beyrut 2010.

- Yâfiû, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtü'l-Cinân ve 'İbretü'l-Yakzân fî Ma'Rifeti Havâdisi'z-Zamân*, thk. Halîl el-Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Yaran, Rahmi, "Bid'at", *DİA*, VI, ss. 129-131, İstanbul 1992.
- Yavuz, Salih Sabri, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 0/3, ss. 7-22, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, II, ss. 246-247, İstanbul 1989.
- \_\_\_\_\_, "Ba's", *DİA*, V, ss. 98-100, İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, "Delil", *DİA*, IX, ss. 138-140, İstanbul 1994.
- \_\_\_\_\_, "Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelamî Görüşleri" (*et-Temhîd fî Beyani't-Tevhîd* içinde), *TDV Yayınları-Daru İbn Hazm*, Ankara-Beyrut 2017.
- \_\_\_\_\_, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", *DİA*, ek-1, ss. 374-377, İstanbul 2016.
- \_\_\_\_\_, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, ss. 525-530, İstanbul 1994.
- \_\_\_\_\_, "Hareket", *DİA*, XVI, ss. 121-123, İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, "İlim", *DİA*, XXII, ss. 108-109, İstanbul 2000.
- \_\_\_\_\_, "İslâm Kelamında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6, ss. 73-83, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, "Peygamber", *DİA*, XXXIV, ss. 257-262, İstanbul 2007.
- \_\_\_\_\_, "Vahdaniyyet", *DİA*, XXXXII, ss. 458-430, İstanbul 2012,.
- Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1992.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, "Mâtürîdî Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30, ss. 155-169, trs.
- Yücedoğru, Tefvik, "Hadislerde İnanç Esası Tespiti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, ss. 91-115, 2006.
- Yüksel, Emrullah, "Hesap", *DİA*, XVII, ss. 240-242, İstanbul 1997.
- Yürük, İsmail-Akbaş, Hamdi, "Nübüvvet", *Kelam IV*, Araştırma Yay., Ankara 2016.
- Zahir, İhsan İlahi, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, trc. Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Afşaroğlu Mat., Ankara 1984.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed (ö. 1205), *İthafü's-Sadeti'l-Müttakîn*, Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, Beyrut 1994, II, 217.
- \_\_\_\_\_, *Tâcü'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmûs*, Beyrut trs.
- Zeccâc, Ebû İshâk (ö. 311), *Tefsîru Esmâi'llahi'l-Hüsna*, thk. Ahmed Yusuf ed-Dekkak, Daru's-Sikafeti'l-Arabiyye, yrs. trs.

- Zehebî, Ahmed b. Muhammed (ö. 748), *Menakıbu Ebî Hanîfe*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1411.
- \_\_\_\_\_, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Daru'l-Kütüb, Beyrut 1998.
- \_\_\_\_\_, *el-Müntekâ min Minhâci'l-İ'tidâl fi Nakzı Kelami Ehli'r-Rafz ve'l-İ'tizal*, thk. Muhibbüddin el-Hatib, Suudi Arabistan 1413.
- Zemahşerî, Mahmut b. Ömer (ö. 538), *el-Keşşaf an Gavamizi'-Te'vîl*, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1407.
- Zerkeşî, Bedreddin (ö. 794), *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- \_\_\_\_\_, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl, nşr. Daru'l-Marife, Beyrut 1957.
- \_\_\_\_\_, *Teşnîfü'l-Mesami' bi Cem'i'l-Cevami'*, nşr. Mektebetü Kurtuba, Mısır 1998.
- Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf (ö. 762), *Tahrîcü'l-Ehâdis ve'l-Asâri'l-Vâkı'a fi Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, thk. Sultân b. Fehd et-Tubeyşî, Vezâratü'l-Evkâfi's-Su'ûdiyye, Riyad 2003.
- Zorlu, Cem, *Din ve Siyasal Söylem Abbasi Devletinin Meşruiyet Kavgası*, İnsan Yay., İstanbul 2006.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû*, nşr. Daru'l-Fikr, Dımaşk trs.