



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

SÂLİMİYYE MEZHEBİNİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ VE ELEŞTİRİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Samet İŞÖREN

BURSA-2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

SÂLİMİYYE MEZHEBİNİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
VE ELEŞTİRİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Samet İŞÖREN

Danışman:

Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

BURSA-2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda, 701723012 numaralı **Samet İŞÖREN**'in hazırladığı “**Sâlimiyye Mezhebinin Kelâmî Görüşleri ve Eleştirisi**” konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 13/06/2019 günü 12:00 – 14:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasını (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Dr. Öğr. Üy. Kadir Gömbeyaz

Kocaeli Üniversitesi



13/06/ 2019



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:21/05/2019

Tez Başlığı / Konusu: Sâlimiyye Mezhebinin Kelâmî Görüşleri ve Eleştirisi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 78 sayfalık kısmına ilişkin,21/05/2019 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 9 'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Tarih ve İmza

21/05/2019

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Samet İşören

Öğrenci No: 701723012

Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri

Programı: Kelâm

Statüsü: Yüksek Lisans

Danışman

Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Sâlimiyye Mezhebinin Kelâmî Görüşleri ve Eleştirisi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Adı Soyadı: Samet İşören

Öğrenci No: 7071723012

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Yüksek Lisans

Statüsü: Yüksek Lisans Doktora



ÖZET

Adı ve Soyadı	: Samet İşören
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: xii + 78
Mezuniyet Tarihi	: / / 2019
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

SÂLİMİYYE MEZHEBİNİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ VE ELEŞTİRİSİ

İslâm düşüncesinin oluşumunda ilk dört asır büyük önem arz etmektedir. Zira Hadis, Fıkıh, Kelâm gibi İslâmî ilimlerin ortaya çıkışı ve gelişmesi bu devreye rastlar. Sâlimiyye'nin de hicrî III./IX. asırda kelâm alanında ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra Sâlimiyye tasavvufî eğilimlere sahip olduğu için fikirleriyle bu sahada da kendisini göstermekten geri kalmamış ve önemli mutasavvıflar üzerinde etkili olmuştur.

Bu çalışmada Sâlimiyye'nin kelâmî görüşleri tespit edilip kelâm tarihinde bu görüşlere yapılan eleştiriler ortaya konmak istenmiştir. Bu çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, Sâlimiyye'nin ortaya çıktığı coğrafyadan bahsedildikten sonra öncüleri hakkında detaylı bilgiler verilmiştir. Yine bu bölümde klasik ve modern kaynaklarda Sâlimiyye hakkındaki bilgiler incelenmiştir. İkinci bölümde, Sâlimiyye'nin kelâmî görüşleri tespit edilmek istenmiştir. Fakat Sâlimiyye'nin eserleri günümüze gelmediğinden ancak muhalif kanadın eserleri kanalıyla öğrenilmektedir. Bu durum Sâlimiyye'nin kelâmî görüşlerini olduğu gibi tespit edip ortaya koymanın zorluğunu oluşturmaktadır. Bu sebeple kendilerine muhalifleri tarafından

nispet edilen ve eleştirilen görüşleri değerlendirildikten sonra Sâlimiyye hakkında tatminkâr bir neticeye ulaşmak için ayrıca bu görüşler Sâlimiyye'nin müessislerinin hocası olan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin kelâmî görüşleri ile mukayese edilerek ortak ve farklı yönleri tespit edilmiştir. Bu bölümde ayrıca Sâlimiyye'nin mezhebî aidiyeti hakkındaki değerlendirmeler zikredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sâlimiyye, Kelâm, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Sâlim el-Basrî.



ABSTRACT

Name and Surname : Samet İşören
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Sciences Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Kalam
Degree Awarded : M.A.
Page Number : xii + 78
Degree Date : / / 2019
Supervisor : Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

THE THEOLOGICAL OPINIONS OF THE SALIMIYYA AND ITS CRITICISM

The first four centuries are of great importance for the formation of Islamic thought. For the emergence of some Islamic sciences such as Hadith, Islamic Law and Kalam all occurred in this era. It is believed that the Salimiyya came to existence in the third/ninth century AH. Since Salimiyya had disposition towards Islamic mysticism it showed its presence in this field as well and influenced several important Sufis. This study aims to point out and determine the theological opinions of Salimiyya and its criticism. The study consists of an introduction and two sections. In the introduction, there is information on the topic of the research, its importance, purpose, method, and its sources. The first section gives information about the geography where the Salimiyya has been formed and then about the pioneers of the movement. Here, the information found in classic and modern sources about Salimiyya is analyzed. The second section deals with the theological opinions of the Salimiyya. Since Salimī writings have not reached today, however, their opinions are studied through the sources of their opponents. This situation poses a hardship on learning the exact views of Salimiyya. After evaluating the alleged opinions of Salimiyya these were compared to the views of Sahl b. Abd Allah al-Tustarī, one of its founders, to detect the similarities and differences. The section also mentions

Salimiyya's placement in the concept of "Islamic Sects".

Key words: Salimiyya, Kalam, Sahl b. Abd Allah al-Tustarî, Abu Abd Allah Muhammad

b. Sâlim al-Basrî, Abû'l-Hasan Ahmad b. Muhammad b. Sâlim al-Basrî.



ÖNSÖZ

Sahabe-i kiram'ın gündelik hayatında karşılaştığı problemlere çözüm oluşturmak üzere başvurduğu kaynak her daim Kur'ân ve Kur'ân'ın açıklayıcısı Hz. Peygamber olmuştur. Hz. Peygamber oluşan problemleri ya bizzat kendi içtihiyle ya da kendisine inen vahiyyle çözüme kavuşturuyordu. Hz. Peygamber'in vefatından ve dolayısıyla vahyin kesilmesiyle Müslümanlar'ın ortaya çıkan aktüel problemlerinin çözüme kavuşturulması artık ilmî ve fikrî derinliğe sahip olan bilginlere düşmekteydi. Bu bilginler problemleri kendi din anlayışları doğrultusunda çözmeye gayret ettiğinden pek tabii olarak görüşleri farklılık arz etmiştir. Özellikle Müslümanlar arasında vuku bulan iç savaşlara paralel olarak ortaya çıkan iman-küfür sınırı, büyük günah işleyenlerin dinî kimliği, insan iradesi ve fiilleri, kaza-kader gibi meseleler etrafındaki itikadî ihtilaflar Mu'tezile, Mürcie, Cebriyye ve Hâricîlik gibi mezheplerin teşekkülüne yol açmıştır.

Bu çalışmada hicrî III./IX. asrın son çeyreğinde kelâm alanında ortaya çıktığı kabul edilen ekollerden biri olan Sâlimiyye'nin görüşlerini ele alıp etraflıca inceleyerek kelâm tarihinde bu görüşlere yöneltilmiş eleştirileri ortaya koymaya gayret ettik. Bugüne dek Türkçe literatürde Sâlimiyye ile alakalı sadece yetersiz nitelikte sayılabilecek bir makale mevcuttur. Bununla birlikte Sâlimiyye aynı zamanda tasavvufî eğilimlere sahip bir ekol olduğu için kelâm-tasavvuf bağlantısını sağlayan ilk ekollerden birisi olması çalışmamızı önemli kılan bir diğer etkidir.

Tez çalışmamın her aşamasında bana yoğun çalışmalarına rağmen tavsiyeleri ile her konuda yardım ve destek sağlayan, ilgi ve bilgisini hiçbir zaman esirgemeyen danışmanım saygı değer hocam Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU'ya ve gerek yüksek lisans ders döneminde gerekse de tez çalışmam sırasında bana her daim desteğini hissettiren eşim Selma İŞÖREN'e teşekkürü borç bilirim.

Samet İŞÖREN

Bursa-2019

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vii
ÖNSÖZ	ix
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1
I. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ	1
II. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	2

BİRİNCİ BÖLÜM

SÂLİMİYYE’NİN ORTAYA ÇIKTIĞI DÖNEM VE ÖNCÜLERİ

I. SÂLİMİYYE’NİN ORTAYA ÇIKTIĞI COĞRAFYAYA GENEL BİR BAKIŞ.....	5
II. SÂLİMİYYE’NİN ÖNCÜLERİ	6
A. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî	6
B. Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim el-Basrî	11
C. Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Sâlim el-Basrî.....	13
III. KAYNAKLARDA SÂLİMİYYE	16
A. Klasik Kaynaklarda Sâlimiyye.....	16
B. Modern Kaynaklarda Sâlimiyye.....	20

İKİNCİ BÖLÜM

SÂLİMİYYE’NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİNİN TESPİTİ VE AİDİYETİ

I. SÂLİMİYYE’NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ	25
A. Allah’ın Zâtî ve İhtiyârî Sıfatları.....	26
1. Kelâm Sıfatı	31
2. İrade Sıfatı.....	36

3. Yaratma Sıfatı	38
B. Âlem Tasavvuru	39
C. İblîs	45
D. Rü'yetullah	46
E. İstivâ	48
F. Dinî Hükümlerin Kaynağı.....	49
G. Mürtekb-i Kebîre.....	50
H. İmamette Tafdil	52
I. Kader ve Kaza.....	52
İ. Müteferrik Görüşler	53
J. Tasavvufî Görüşleri	54
II. SÂLİMİYYE'NİN GÖRÜŞLERİNİN TÛSTERÎ'NİN GÖRÜŞLERİ İLE MUKAYESESİ	57
A. İlâhî Sıfatlar.....	57
1. Kelâm Sıfatı	58
2. İrade ve Meşiet Ayrımı	58
B. Haberî Sıfatlar ve Tevil	58
C. İblîs'in Âdem'e Secde Edip Etmediği.....	59
D. Rü'yetullah	59
E. Kader ve İnsan Fiilleri	60
F. İman	60
III. SÂLİMİYYE'NİN MEZHEBÎ KİMLİĞİ HAKKINDA DEĞERLENDİRMELER	65
SONUÇ	68
KAYNAKÇA.....	70

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.mlf.	: Aynı müellif
a.y.	: Aynı yer
b.	: Bin, ibn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Hz.	: Hazreti
İA	: MEB İslâm Ansiklopedisi
krş.	: Karşılaştırmız
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü, vefat tarihi
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi vesellem
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik
t.y.	: Basım tarihi yok
vd.	: Ve diğeri

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI ve ÖNEMİ

Mezhepler dinlerin anlaşılma ve yaşama biçimi olan beşerî ürünlerdir. Bütün dinlerde olduğu gibi İslâm dininde de inanca müteallik hususlarda görüş ayrılıkları olduğu bir realitedir. Müslümanlar arasında özellikle hicrî II. asrın başlarında ortaya çıkan ihtilaflar kelâm mezheplerinin teşekkülünde etkili bir faktör olmuştur. Söz konusu mezhepler kendi görüşlerine dinin kurucu metni olan Kur'ân ve onun açıklayıcısı olan Hz. Peygamber'in sünnetini referans olarak göstermişler, aklî-naklî delillerle muhalif mezheplerin görüşlerinin yanlışlığını ispat etmeye gayret etmişlerdir.

Bu çalışmada hicrî III./IX. asrın son çeyreğinde Basra'da kelâm alanında ortaya çıktığı kabul edilen ve buradan Bağdat'a yayılarak takriben V./XI. asrın ortasına kadar varlığını devam ettiren Sâlimiyye'nin görüşleri ve bu görüşlere yöneltilmiş eleştiriler konu edinilmiştir. Sâlimiyye'nin görüşlerinin tespiti, olabildiğince derinlikli bir şekilde incelenmesi ve söz konusu görüşlerin gerçekten de mezkûr gruba ait olup olmadığının ortaya konulması bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Kelâm ve heresiografi literatürüne ait kitaplarda bazı mezheplerin yeterince tanınmadan taraflı yorumlarla aslına uygun olmayan bir biçimde resmedildiği bilinen bir husustur. Sâlimiyye hakkında da benzeri değerlendirme hataları yapıldığı rahatlıkla söylenebilir. Bu itibarla önce Sâlimiyye kelâm ve heresiografi literatüründe takdim edildiği şekilde tanıtılacak, akabinde bu bilgilerin doğruluğu incelenecektir.

Bilindiği üzere hicrî ilk dört asır İslâm düşüncesinin şekillendiği önemli bir dönemdir. Bu dönemde ortaya çıkan fikir, mezhep, sistem vs.nin anlaşılması ve detaylı bir incelemesinin İslâm düşüncesinin anlaşılmasına katkı yapacağı muhakkaktır. İşte bu dönemde ortaya çıkan ve kendine özgü pek çok görüşe sahip olduğu kabul edilen, mamafih bu özelliğine karşın geçmişte olduğu gibi günümüzde de çok fazla ilgi çekmeyen Sâlimiyye'nin tanınması ve anlaşılmasının, –ne derece olursa olsun– İslâm düşüncesindeki yerinin belirlenmesinin gerektiği ortadadır.

Bugüne dek gerek ülkemizde gerekse Batı'da Sâlimiyye hakkında yeterli nitelikte sayılabilecek çalışma bulunmamaktadır. Tespitlerimize göre literatürümüzde sadece Cihat Tunç'un "Sâlimiyye Mektebi" isimli makalesi ve TDV İslâm Ansiklopedisi'nde

yazdığı “Sâlimiyye” maddesi mevcuttur. Tunç, söz konusu makalesinde Sâlimiyye’nin sadece bazı konulardaki kelâmî görüşlerini Kâdî Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’nın *el-Mu‘temed fi usûli’-d-dîn* adlı eserinden iktibas edip bu görüşleri bir başka çalışmasında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin görüşleri ile kıyaslayıp bunların ne oranda doğru veya yanlış olabileceğini ortaya koyacağını belirtmektedir, ancak böyle bir çalışmaya biz ulaşamadık. Tunç’un Almanya’da yazmış olduğu *Sahl b. ‘Abdallah at-Tustari und die Sâlimiyya Übersetzung und Erläuterung des Kitâb al-Mu‘ârada* adlı doktora çalışmasında aynı şekilde Sâlimiyye’yi ve kelâmî görüşlerini yeterli düzeyde ele alıp incelemediği görülmektedir. Dolayısıyla Sâlimiyye’nin kelâmî görüşleri hakkında literatürümüzdeki çalışmaların okurda Sâlimiyye hakkında tatmin edici bir kanaat oluşturmaması böylece Sâlimiyye’nin çalışmalarda ihmal edilmiş bir durumda bulunması çalışmamızın önemini oluşturmaktadır.

II. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI

Kaynakça bölümünde çalışmada kullanılan tüm eserler belirtildiğinden burada yalnız birinci derecede yararlanılan bazı eserler zikredilecektir. Sâlimiyye’nin öncülerinin hayatı, ilmî kişiliği, mezhebi ve eserlerinin tespitinin anlatıldığı ilk bölüm başlıca Sülemî’nin (ö.412/1021) *Tabakâtu’s-sûfiyye*, İbn Hallikân’ın (ö.681/1282) *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, Zehebî’nin (ö.748/1348) *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, Şa’ranî’nin (ö.973/1565) *Tabakâtu’l-kübrâ* vb. biyografik eserlere müracaat edilerek ele alınmıştır. Bunun yanında Gerhard Böwering’in *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari* ve Louis Massignon’un *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* gibi çağdaş araştırmalardan da yararlanılmıştır.

Yine aynı bölümde klasik ve modern kaynaklardan faydalanarak Sâlimiyye’nin kelâm tarihindeki yeri, metodolojisi ve sosyal yapısına ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

İkinci bölümde Sâlimiyye’nin kelâmî görüşleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bir mezhebi veya ekolü kendi eserlerinden tanımak şüphesiz en doğru yöntemdir. Sâlimiyye’nin kelâmî görüşlerini kendi eserlerinden yararlanarak tespit etmek isterdik, fakat görüşlerini ihtiva eden eserlerin günümüze ulaşmaması sebebiyle bunu yapma imkânımız bulunmamaktadır. Bu yüzden Sâlimiyye’nin görüşlerinin tespiti noktasında

kaçınılmaz bir biçimde daha ziyade muhaliflerinin eserlerine, dolayısıyla sübjektif sayılabilecek kaynaklara başvurulmuştur. Bu minvalde Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ'nın (ö.458/165) *el-Mu‘temed fî usûli‘d-dîn*, Abdülkâdir Geylânî'nin (ö.561/1165-66) *el-Gunye* ve nispeten tarafsız bir tutum izleyen İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) *Mecmû‘u fetâvâ* ve *en-Nübüvvât* adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Akabinde muhalif kaynaklardan bilgi öğrenmenin dezavantajını gözden uzak tutmayıp Sâlimiyye'ye atfedilen görüşlerin onlara aidiyetini tespit etmek adına söz konusu görüşler Sâlimiyye'nin müessislerinin hocası olan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö.283/896) *el-Muâraza ve‘r-red alâ ehli‘l-firak ve ehli‘d-da‘âvâ fî‘l-ahvâl* ve *Tefsîru‘l-Kur‘âni‘l-Azîm (Tefsîru‘t-Tüsterî)* adlı eserlerindeki kelâm ilmine dair görüşleri ile mukayese edilip bunların ne derecede örtüştüğü incelenmiş ve Sâlimiyye'nin gerçekten bir kelâm mezhebi sayılıp sayılmayacağı sorunu üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışmamız sonuç kısmı ile sona erdirilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM
SÂLİMİYYE’NİN ORTAYA ÇIKTIĞI
DÖNEM VE ÖNCÜLERİ

I. SÂLİMİYYE’NİN ORTAYA ÇIKTIĞI COĞRAFYAYA GENEL BİR BAKIŞ

Sâlimiyye’nin ortaya çıkışı ve teşekkülü İslâm dünyasında en güçlü devlet olan Abbâsîler devrine tekabül eder. Emevî devletinin yıkılışının ardından 132/750 yılı itibariyle kurulan Abbâsî devletinin hilafet merkezi Bağdat’tır. Bilindiği gibi İslâm tarihinde önemli değişiklikler Abbâsîler döneminde başlamıştır. Bu değişiklikler askerî, idarî, ilmî ve siyasî gibi çeşitli sahalarda kendini göstermiştir.

Emevîler döneminde mevâlî statüsünde olan Arap olmayan Müslümanlar Araplar’la eşit sayılmamış, ikinci sınıf insan muamelesine maruz kalmıştı. Bu kimselerin Emevîler’in kendilerine reva gördüğü haksızlıklardan rahatsızlık duyması sonucunda ortaya çıkan muhalefet hareketi Abbâsîler’in iktidara gelmesinde etkili olan faktörlerin başında gelmektedir. Abbâsîler Emevîlerin Arap milliyetçiliği ve zorbalık ile sürdürdüğü siyaseti hitama erdirmiş, huzur ve güveni sağlayıp sosyal eşitliği gerçekleştiren bir düzen kurmuştur. Bu olgu hiç şüphesiz fetihlere de yansımış, fetihlerin rahatlıkla gerçekleşmesinde büyük bir tesiri olmuştur. Yine bu dönemde bilginlerden yararlanarak başta Antik Yunan ve Hind felsefesinin ve biliminin önemli eserleri Arapça’ya tercüme edilmek üzere çevirmenliğin atası addedebileceğimiz Beytû’l-hikme isimindeki bilimler akademisi kurulmuştur. Bunun yanı sıra bu dönemde hadis, fıkıh, kıraat, tasavvuf gibi İslâmî ilimler yanında kelâm da sistemleşmiş ve bazı dogmatik mezhepler teşekkül etmiştir. Sâlimiyye’nin ortaya çıkışı da bu zaman dilimine rastlar.

Sâlimiyye’nin ortaya çıktığı yer Muhammed b. Sâlim’in memleketi Basra’dır. Sağlığında fikirlerine taraftar kazanması hasebiyle ekolün önce Basra ve çevresinde daha sonra da Bağdat’ta gördüğü ilgi neticesinde toplumun farklı kesimlerinden müntesipleri olmuştur. Bilindiği gibi tasavvuf ilk önce Basra’da ortaya çıkmıştır. Burada yetişen Hasan-ı Basrî, Kitap ve Sünnet’e dayalı Ehl-i sünnet düşüncesini sistemleştiren sûfi kabul edilir. Basra mezhep itibarıyla ekseriyetle Sünnî, kısmen de Mu‘tezilî’dir.

II. SÂLİMİYYE’NİN ÖNCÜLERİ

A. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî

Asıl ismi Sehl b. Abdullah b. Yunus b. İsa b. Abdullah b. Rafi‘¹(رفيع) veya Râfi‘²(رافع), künyesi Ebû Muhammed³ olan Tüsterî asırlar boyu kendilerine intisap edilen büyük sûfilerin yetiştiği III./IX. yüzyılda yaşamış tasavvuf yolunun imamlarından olmasıyla beraber müfessir kimliğiyle de maruf bir şahsiyettir. Tabakât kitaplarında pek çok mutasavvıfın aksine Sehl b. Abdullah et- Tüsterî hakkında oldukça geniş bilgiler verilmiştir. Tüsterî, Huzistân eyaletinin Ehvâz bölgesindeki Tüster, bir diğer ismiyle Şüşter şehrinde doğmuştur.⁴ Doğum tarihi kaynaklarda farklı şekillerde kaydedilmiştir. Örneğin İbn Hallikân hocası İbnü’l-Esîr’den nakille Tüsterî’nin 200/815 yılında doğduğunu bildirirken, 201/816 yılında doğduğuna dair bir başka rivayetin bulunduğunu zikretmektedir.⁵ Mamafih çağdaş araştırmacılardan Gerhard Böwering Tüsterî’nin doğum yılının kesin olarak tespit edilemeyeceğini ancak kaynakların çoğunun 200-203 yılları arası bir tarihte birleştiğini, Massignon’un 203 yılını tercih ederken, Arberry’nin onun takriben 200 yılında doğduğunu kabul ettiğini bildirmektedir.⁶ Tüsterî küçük yaşta ilim tahsiline başlamış, 6-7 yaşlarında Kur’an’ı ezberlemiş⁷ ve dayısı Muhammed b. Sevvâr’ın teşvikiyle zühdü tercih etmiş ve ömrünü zâhidâne geçirmiştir. Tasavvuf yoluna girişini Tüsterî şöyle anlatır: Dayım bana: “Seni yaratan Allah’ı zikretmek istemez misin?” dedi. Ona şöyle dedim: “Allah’ı nasıl zikrederim?” Dedi ki: “Yatağa girince, dilini oynatmadan, kalbinden üç kere: “Allah benimledir, beni görüyor, benim şahidimdir” de” Gecelerimde bunu okudum ve bu durumu dayıma bildirdim. Bunun

¹ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, 2. bs. Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1424/2003, s. 166; Ebû’l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru sâdır, 1398/1972, c. 2, s. 429; Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *el-Muâraza ve’r-red alâ ehli’l-firak ve ehli’d-da’âvâ fi’l-ahvâl*, thk. Muhammed Kemal İbrâhim Cafer, Kahire: Dâru’l-insan, 1400/1980, s. 9.

² Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Muhammed İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1978, s. 263.

³ Sülemî, *a.g.e.*, s. 166; Abdurrahman Câmî, *Evlîya Menkıbeleri - Nefahât’ül Üns min Hadarat’il Kuds*, çev. Mahmud Lâmiî Çelebi, İstanbul: Huzur Yayınevi, 2014, s. 213.

⁴ İbn Hallikân, *a.g.e.*, c. 2, s. 430.

⁵ a.y.

⁶ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari*, Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1980, s. 44.

⁷ Ebû’l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmud, Mahmud b. Şerîf, Kahire: Metâbiu müesseseti dâri’ş-şa’b, 1409/1989, s. 66.

üzerine o, her gece yedi defa okumamı söyledi. Öyle yaptıktan sonra ona bunu yine bildirdim. Bunu her gece on bir defa okumamı söyledi. Kalbimde haz duymaya başladım. Bunun üzerinden bir sene sonra dayım bana, sana öğrettiğim zikri muhafaza et ve ölünceye kadar da sürdür zira o senin için dünyada ve ahirette fayda sağlamaktadır, dedi. Ben bunu senelerce sürdürdüm ve bunun hazzını sırrımda buldum.

Dayım bana bir gün şöyle dedi: “Ey Sehl, Allah bir kimse ile birlikte olur, ona bakar ve yaptıklarına şâhid olursa, o kimse Allah’a âsi olabilir mi? Sen Allah’a âsi olmaktan sakın!”⁸ Bu itibarla Tüsterî’nin ilk hocasının kendisinden büyük ölçüde etkilendiği dayısı Muhammed b. Sevvâr olduğu söylenebilir. Takva ve amel hususunda kendi döneminde benzeri olmayan Tüsterî’nin ictihad, riyazet ve keramet sahibi bir zat olduğundan bahsedilmektedir.⁹ Tüsterî’nin tasavvuf anlayışı şu yedi temel ilke çerçevesinde şekillenmiştir: Allah’ın kitabına sınıksız sarılmak, Rasûlü’nün sünnetine uymak, helal lokma yemek, başkalarına eziyet etmemek, günahlardan kaçınmak, tevbe ve hukuka riayet etmek.¹⁰

İbn Teymiyye (ö.728/1328) Tüsterî’nin Kitap ve Sünnet’e bağlı olan tasavvuf imamlarından olduğunu zikreder.¹¹ “Güvenilir Şeyh (eş-Şeyhu’l-emîn)”¹², “Ariflerin hocası”¹³ ve “Kalplerin mâliki”¹⁴ olarak nitelendirilmesi de onun tasavvufî sahadaki otoritesini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra zâhir ulemâsının, Tüsterî’yi görüşlerinin kolay ve anlaşılır nitelikte olması sebebiyle şeriat ile hakikat ilimlerini uzlaştıran bir sûfi kabul ettiği bilinmektedir.¹⁵ Tüsterî’nin, Allah’ın sıfatları, halku’l- Kur’an, rü’yetullah ve kaza ve kader gibi konularla ilgili görüş beyan etmiş olması¹⁶ onun kelâm alanında da söz

⁸ İbn Hallikân, *a.g.e.*, c. 2, s. 429; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984, s. 339.I

⁹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, c. 2, s. 429

¹⁰ Sülemî, *a.g.e.*, s. 170.

¹¹ Ebû’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi’r-Rahmân ve evliyâi’ş-şeytân*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk: Mektebetü dâru’l-beyân, 1405/1985, s. 103; a.mlf., *Mecmû’u fetâvâ*, Medine: Mücemmau’l-Melik Fahd, 1425/2004, c. 11, s. 233.

¹² Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcilârifin b. Alî el-Münâvî, *el-Kevâkibü’d-dürriyye fî terâcimi’s-sâdeti’s-sûfiyye*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Beyrut: Dâru sâdir, 1419/1999, c. 1, s. 633.

¹³ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Ali Ebû Zeyd, 11. bs. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1417/1996, c. 13, s. 330.

¹⁴ Ebû’l-Hasan Dâtâ Gencbahş Ali b. Osman b. Ali el-Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, thk. İs’âd Abdülhâdî Kandîl, Kahire: el-Meclisü’l-a’lâ li’s-sekâfe, 2007, c. 1, s. 351.

¹⁵ a.y.

¹⁶ Tüsterî bu hususlarda Ehli-sünnet mezhebinin görüşlerini benimsemiştir. Bkz. Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 80, 98, 115, 120. Abdulkahir el- Bağdadî kendisini Sünnî mutasavvıflar arasında saymıştır. s.339

sahibi olduğunu göstermektedir. Bu münasebetle onun mutasavvıf olmakla beraber mütekellim olduğu da kaydedilmiştir.¹⁷ Tüsterî 13 yaşında iken kafasına takılan bir soruya cevap bulmak üzere Tüster'den Basra'ya gitmiş, ancak oradaki âlimlerden tatmin edici cevaplar alamadığından ötürü Abadan'a geçmiştir. Orada kendisine tatminkâr bir çözüm sunan Ebu Habîb Hamza b. Abdullah el- Abadânî'nin bir süre yanında kalıp ilim ve edebinden istifade etmiştir¹⁸ Hac ibadetini gerçekleştirmek için çıktığı yolculuğunda ise Mekke'de Zünnûn el-Mısırî ile tanışmış ve ona öğrenci olma şerefine nâil olmuştur.¹⁹ İmam Şarani bu tanışmanın 273 yılında gerçekleştiğini aktarır.²⁰ Tüsterî ayrıca dayısı aracılığıyla Süfyân es-Sevrî (ö.161/778) Ebû Amr b. Âlâ (ö.154/770), Mâlik b. Dînâr (ö.131/748), Süfyân b. Uyeyne (ö.198/811), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö.131/749) ve Ma'rûf-i Kerhî'nin (ö.200/815) de görüşlerini tanımış, bu yönüyle dolaylı olarak bir anlamda onların öğrencisi olmuştur.²¹ Çok sayıda öğrenci ve müridi olduğu tespit edilen Tüsterî'nin en meşhur öğrencisi ondan iki yıl kadar ders alan Hallâc-ı Mansûr'dur.²² Ebû Muhammed el-Cerîrî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Müzeyyin, Ebü'l-Hasan Ömer b. Vâsıl, Hasan b. Ali el-Berbehârî ve Ebû Yûsuf Ahmed b. Muhammed es-Siczî de Tüsterî'nin öğrencileri arasında ön plana çıkanlardır. En sadık öğrencisi ve müridi Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî'dir.²³ Tüsterî, meşhur sûfi Ebû Tâlib el-Mekkî'yi oldukça etkilemiştir. Ebû Tâlib el-Mekkî *Kütü'l-kulûb* adlı eserinde Tüsterî'den pek çok nakilde bulunmuş ve onu "imamımız" diye nitelemiştir.

Tüsterî'nin mezhebî kimliği bir hayli tartışmalıdır. İbnü'l-İmâd ve Ebû Talib el-Mekkî onun Mâlikî mezhebine,²⁴ Hayrani Altıntaş ise Hanbelî mezhebine mensup

¹⁷ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Leiden: E.J. Brill, 1967, c. 1, s. 647.

¹⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 66; Attâr, *a.g.e.*, s. 339.

¹⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 65; İbn Hallikân, *a.g.e.*, c. 2, s. 429; Attâr, *a.g.e.*, s. 338. Zünnûn el-Mısırî h.155-245 yılları arasında yaşamış olan mısırlı bir veli olmakla beraber aynı zamanda tasavvuf felsefesinin kurucularından ve mümessillerindedir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Necdet Tosun, "Zünnûn el-Mısırî", *DİA*, c. 44 (2013), s. 575-76.

²⁰ Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'ranî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1426/2005, c. 1, s. 142.

²¹ Böwering, *a.g.e.*, s. 46-47; Mustafa Öztürk, "Sehl et- Tüsterî", *DİA*, c. 36 (2009), s. 322.

²² Louis Massignon, *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, çev. Herbert Mason, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994, s. 5; Böwering, *a.g.e.*, s. 82; Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, c. 15 (1997), s. 377.

²³ Öztürk, *a.g.md.*, s. 322; Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 31.

²⁴ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986, c. 3, s. 43; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Ağızı: Kütü'l-kulûb*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, 2. bs. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003, c. 1, s. 53.

olduğunu belirtmiştir.²⁵ Dârâ Şükûh ve Gulam Server Lahori ise iman hususunda Ebu Hanife'ye (ö.150/767) muvafakat ettiğinden ötürü Hanefî mezhebine mensup olduğunu kaydetmişlerdir.²⁶ Gerhard Böwering de Tüsterî'nin, samimi öğrencisi Muhammed b. Sâlim gibi Hanefî mezhebinin görüşlerini tercih etmiş olmasını muhtemel görmektedir.²⁷

Bütün hayatında onun yolundan ayrılmayıp görüşlerine tâbi olan talebesi Ebû Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin Hanefî olduğu göz önünde bulundurulduğunda²⁸ Böwering'in de ifade ettiği gibi Tüsterî'nin Hanefî mezhebine mensup olma ihtimali daha kuvvetli görünmektedir.

Tüsterî'nin yaşadığı dönemde memleketi Tüster'de Abbâsîler ile Saffârîler ve Zencîler arasında cereyan eden iktidar kavgası onu 262/876 veya 263/877 yılında ikinci kez Tüster'den çıkıp Basra'ya gitme mecburiyetinde bıraktı.²⁹ İbnü'l-Cevzî onun melekler, şeytan ve cinlerle konuştuğunu söyleyip halkın tepkisini çektiğini, bunun üzerine Basra'ya geçmek zorunda kaldığını ve orada vefat ettiğini nakleder.³⁰

Abdürraûf el-Münâvî yaşadığı beldenin fakihlerinin Tüsterî'yi “kulun aldığı her nefeste tövbe etmesi farzdır” sözü sebebiyle kıskandığını ve aleyhinde bulunup onu kötülerle neticesinde cemaati ile Basra'ya sürgün edildiğini ve orada vefat ettiğini ifade eder.³¹ Basra'da vefat ettiği kesin gözükmele birlikte tarihinin ilişkin kaynaklarda farklı rakamlar ileri sürülmüştür. Sülemî, İbn Hallikan ve Zehebî 273 ve 283 tarihlerinden bahsederler,³² Sülemî ve Zehebî 283/896 senesinin daha doğru olduğunu belirtirler. Gerhard Böwering, Ömer Nasuhi Bilmen ve Abdurrahman Câmî de aynı görüştedir.³³ Bu bilgiler doğrultusunda genel kabul gören görüşün Tüsterî'nin 283 yılında 80 yaşında vefat ettiği yönünde olduğu anlaşılmaktadır.

Bibliyografik kaynaklarda, Tüsterî'ye pek çok eser nispet edilmiştir. Bunlar

²⁵ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986, s. 72.

²⁶ Böwering, *a.g.e.*, s. 65.

²⁷ Böwering, *a.g.e.*, s.66

²⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 2. bs. Leiden: E.J. Brill, 1452/2015, s. 126.

²⁹ Böwering, *a.g.e.*, s. 59.

³⁰ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1421/2001, s. 150.

³¹ Münâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 634. Massignon, Tüsterî'nin bu sözle düşünceden huzûr-ı ilâhînin gerçekliğine “dönüşü” kastettiğini belirtir. Bkz. Louis Massignon, *The Passion of Al-Hallaj*, s. 36.

³² Sülemî, *a.g.e.*, s. 167; İbn Hallikân, *a.g.e.*, c. 2, s. 430; Zehebî, *Siyer*, c. 13, s. 333.

³³ Böwering, *a.g.e.*, s. 65; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973, c. 1, s. 356; Câmî, *a.g.e.*, s. 213.

arasında günümüze ulaşanlar şunlardır: *Tefsîrû'l-Kurâni'l-azîm, Kitâbu'l-mu'âraza ve'r-red 'alâ ehli'l-firak ve ehli'd-da'âvâ fi'l-ahvâl, Kelâmu Sehl b. Abdullah, Risâle fi'l-hikem ve't-tasavvuf, Risâle fi'l-hurûf, Menâkibü ehli'l-hak ve menâkibü ehlillâh, Letâifu Kısasu'l-enbiyâ, Makâle fi'l-menhiyyât*.³⁴

Bunlar dışında Tüsterî'nin günümüze ulaşmayan eserleri de bulunmaktadır. Nitekim İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) *el-Fihrist'te* Tüsterî'ye günümüze ulaşmayan üç eser nispet eder: *Kitâbu Dekâiki'l-muhibbîn, Kitâbu Mevâ'izi'l-ârifîn, Kitâbu Cevâbâti ehli'l-yakîn*.³⁵ Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olan (ö.297/910) *Resâil'in* VII/XIII. yüzyıla ait bir yazma nüshasında Tüsterî'ye *Kitâbu'l-mîsâk* adında bir tasavvuf eseri nispet edildiği görülmektedir.³⁶ İbn Haldûn (ö.808/1406) *Kitâbu'l-İber*'de ona *Zâyirçe*³⁷ adında İbn Kutluboğa (ö.897/1474) *Tâcü't-terâcim*'de *el-Gâye li ehli'n-nihâye*³⁸ adında bir eser atfetmektedir. M. Abdürraûf el-Münâvî (ö.1032/1622) *el-Kevâkibü'd-dürriyye* adlı eserinde, muhtemelen İbnü'n-Nedîm'den alıntılararak Tüsterî'ye *Rekâiku'l-muhibbîn, Mevâ'izu'l-ârifîn* ve *Cevâbâtu ehli'l-yakîn* adlı eserleri nispet eder.³⁹ Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'da ona ait iki eserden bahseder: *el-Gâye li ehli'n-nihâye* ve *Kısasu'l-enbiyâ*.⁴⁰ Tahran Hukuk Fakültesi Kütüphanesinde nr. 251c'de bulunan ve 1279/1862 yılında istinsah edilmiş olan *Risâletü'l-menhiyyât* adlı eserde ise Tüsterî'ye *Kitâbu ziyâi'l-kulûb* adında bir eser atfedildiği görülmektedir.⁴¹

Kaynaklarda Sehl et-Tüsterî'ye ismine nispetle Sehliyye adında bir tarikat nispet edilir. Riyâzet ve nefis mücahedesini esas alan Sehliyye⁴² kendi arasında zaman içerisinde çeşitli kollara ayrılmıştır. Bunlardan biri de adını Ebu Abdullah İbn Sâlim ile oğlu Ebu'l-Hasan İbn Sâlim'den alan Sâlimiyyedir.⁴³

³⁴ Sezgin, *a.g.e.*, c. 1, s. 647.

³⁵ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 263.

³⁶ Böwering, *a.g.e.*, s. 9.

³⁷ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn: Kitâbu'l-İber*, thk. Halîl Şehâde, Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1421/2001, c.1, s. 147.

³⁸ Zeynüddin Ebû'l Fidâ Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1413/1992, s. 284.

³⁹ Münâvî, *a.g.e.* c.1, s. 647.

⁴⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Gustav Leberecht Flügel, London: Oriental Translation Fund, 1835, c. 4. s. 303,518.

⁴¹ Böwering, *a.g.e.*, s. 10.

⁴² Hücvirî, *a.g.e.*, c. 1, s. 136; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 20. bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, s. 121; Reşat Öngören, "Tarikat", *DİA*, c. 40 (2011), s. 98.

⁴³ Öztürk, *a.g.md.*, s. 322.

B. Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim el-Basrî

Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim el-Basrî hakkında kaynaklarda verilen bilgiler yok denecek kadar azdır. Tam adı Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî olarak zikredilir.⁴⁴ Künyesi Ebû Abdullah olup Basralı olduğu için Basrî nisbesiyle anılmaktadır. Kaynaklardan Ebû'l-Hasan isminde bir oğlunun olduğunu öğrenmekteyiz.⁴⁵ Muhammed b. Sâlim devrin büyük veli ve âlimlerinden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin talebelerindedir. Altmış yıl kadar onun sohbetinde bulunmuş,⁴⁶ görüş ve fikirlerini öğrenip insanlara aktarmış, onun yolunu izlemiştir ve ondan sonra da başka bir zâta talebe olmamıştır.⁴⁷ Bu sebeptendir ki onun en samimi arkadaşı ve en yakın talebesi addedilmiştir.⁴⁸ İbn Sâlim'in 297/909⁴⁹ yılında vefat ettiğini dikkate alırsak, onun hicrî III. asrın ikinci çeyreğinin başlarında Basra'da doğmuş olup çok erken yaşta Tüsterî'ye talebe olduğu muhtemel gözükmektedir. Uzun süre hocasına tüm hususi ve umûmi durumlarında samimiyet ve sevgiyle hizmet etmiş, bununla birlikte zaman zaman nefsinin ıslah etme ve davranışlarını düzeltme hususunda ondan talimatlar almış, nasihat ve kınamasını memnuniyetle karşılamıştır.⁵⁰ Bunun nedeni ise minnet ve taat ruhuyla dolu olarak hocasının nasihatine uyulması, emirlerinin son derece dikkatli ve vefalı bir şekilde yerine getirilmesi gerektiğine inanmış olmasıdır.⁵¹

Tüsterî'nin en meşhur talebesi olan Hallâc'ın aksine Muhammed b. Sâlim'in sakin bir mizaca sahip olduğunu öğrenmekteyiz.⁵² Kendisine “Evliyâ halk içinde nasıl tanınır?” diye sorulduğunda, “Evliyâ; tatlı dilli olması, ahlâkının güzel olması, güler yüzlü olması, elinin açık olması, az itiraz etmesi, özür dileyenlerin özürünü kabul etmesi, ister iyi ister kötü olsun, bütün mahlûkata tam bir şefkatle acımasıyla anlaşılır”⁵³ diyen İbn Sâlim'in kendisinin de bu özelliklere haiz olduğunu söylemek mümkündür. Mamafih kendisine

⁴⁴ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1416/1996, c. 10, s. 378; Sülemî, *a.g.e.*, s. 312; Şa'ranî, *a.g.*, c. 1, s. 209.

⁴⁵ Sülemî, *a.g.e.*, s. 312; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *a.g.e.*, c. 10, s. 378.

⁴⁶ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma' fi't-tasavvuf*, thk. Reynold Alleyne Nicholson, Leiden: E.J. Brill, 1914, s. 177; Câmî, *a.g.e.*, s. 310; Alexander Knysh, *İslamic Mysticism : A Short History*, Leiden: E.J. Brill, 2000, s. 84.

⁴⁷ Sülemî, *a.g.e.*, s. 312; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *a.g.e.*, c. 10, s. 378; Şa'ranî, *a.g.e.*, c. 1, s. 209.

⁴⁸ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 31.

⁴⁹ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 31; Cihat Tunç, “Sâlimiyye”, *DİA*, c. 36 (2009), s. 50.

⁵⁰ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 31.

⁵¹ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 31-32.

⁵² Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 31.

⁵³ Sülemî, *a.g.e.*, s. 313; Câmî, *a.g.e.*, s. 310-311.

pek çok soru tevcih edilmesi de onun zamanının otoritesi ve kanaatleri herkes tarafından dikkate alınan bir şahsiyet olduğunu gösterir niteliktedir.

Muhammed b. Sâlim rûhânî hayatında büyük zorluklarla karşılaşmış, bunların çoğu Tüsterî'nin tevekkül konusundaki görüşünü eksiksiz bir şekilde yerine getirme hususunda olmuştur. Tevekkül Tüsterî'nin şiddetle vurguladığı bir ilke olması hasebiyle bu konuda Muhammed b. Sâlim'i kayıtsız, şartsız, korkusuz olması ve tam anlamıyla vefa göstermesi gerektiği hususunda uyarmıştır.⁵⁴ Muhtemeldir ki Muhammed b. Sâlim bundan ötürü tevekkülü farz telakki etmiş⁵⁵ ve bu hususta şöyle buyurmuştur: “Tevekkül, Rasulullah'ın (s.a.v.) hâli; kesb ise onun sünnetidir.”⁵⁶ “Kim Allah'a tevekkül ederse, Allah onun kalbini hikmet nuruyla doldurur. Her istediğinde ona kâfi gelir ve onu sevdiği her şeye kavuşturur.”⁵⁷

Muhammed b. Sâlim, Tüsterî'nin doktrinini rivayet etmek suretiyle, Basra'da kendisine bağlı bir cemaat oluşmuş, böylece Sâlimiyye adıyla bilinen ekolün oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁸ Gerhard Böwering tasavvuf klasiklerinin ilki sayılan *el-Lüma'* isimli eserin sahibi Ebû Nasr es-Serrâc'ın İbn Sâlim'e karşı sergilediği tavrın net olmadığını, bir taraftan onun, oğlu Ebü'l-Hasan ile dostça ilişkiler sürdürdüğünden ötürü saygı gösterirken diğer taraftan muhtemelen Hallâc ve Eşarî ile olan ilişkisi nedeniyle Sâlimiyye'ye karşı şiddetli bir tavır sergilediği söylenen hocası İbn Hafif'den dolayı Muhammed b. Sâlim'e karşı eleştirel bir tutum aldığını ifade etmektedir.⁵⁹ Bununla birlikte Serrâc ile Ebü'l-Hasan'ın Bâyezid-i Bistâmî'nin şatâhatları üzerine tartışmasının Serrâc'ın Muhammed b. Sâlim'e karşı sergilediği eleştirel tutumunun bir yansıması olduğunu düşünmektedir.⁶⁰ Muhammed b. Sâlim'i eleştiren bir diğer kişi İbn Hafif olmuştur. İbn Hafif onun “Allah ezelde her şeyi zâtında müşahede etmiştir” sözünden âlemin ezeliliği sonucunun çıkacağını belirtmiş⁶¹ ve *er-Red'alâ İbn Sâlim* adlı eserinde

⁵⁴ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 32.

⁵⁵ Sülemî, *a.g.e.*, s. 313.

⁵⁶ Sülemî, *a.g.e.*, s. 312

⁵⁷ Sülemî, *a.g.e.*, s. 313

⁵⁸ Sülemî, *a.g.e.*, s. 312; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *a.g.e.*, c. 10, s. 378; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1975, s. 56.

⁵⁹ Böwering, *a.g.e.*, s. 22. İbn Hafif Eşarî'nin talebesi, Hallâc'ın yakın dostudur. Bunlar Sâlimiyye'nin vahdaniyetçi temayüllerini eleştirmişlerdir. Bkz. Louis Massignon, “Sâlimiyye”, *IA*, c. 10 (1993), s. 134

⁶⁰ Böwering, *a.g.e.*, s. 22.

⁶¹ Câmî, *a.g.e.*, s. 310.

tenkid etmiştir.⁶² Ancak Hâce Abdullah Herevî, İbn Hafif'in bu yaklaşımının insafı olmadığını, İbn Sâlim'in muradının ilmen müşahede olabileceğinin muhtemel olduğunu ileri sürmüştür.⁶³ Bu bilgiler doğrultusunda Muhammed b. Sâlim'in tasavvufla ilgili görüşleri yanında kelâm konusundaki fikirleriyle temayüz ettiğini söylemek mümkündür. İctihad ehlinde olan Muhammed b. Sâlim'in mezhebî kimliği hakkında muhtelif değerlendirmeler vardır. Abbâsîler döneminin tanınmış coğrafya bilgini Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö.380/990) onun Hanefî mezhebine mensup olduğunu belirtir.⁶⁴ Çağdaş araştırmacılardan Gerhard Böwering de aynı bilgiyi vermiştir.⁶⁵ Louis Massignon ise onun Mâlikî mezhebine mensup olduğunu belirtmiştir.⁶⁶ Makdîsî'nin Sâlimîler'i yakından tanıyıp onlarla şahsi ilişkiler kurmuş olması onun verdiği bilgiyi daha güvenilir kılmaktadır. Yine Makdîsî'den İbn Sâlim'in taraftarlarının kitaplarının olduğu bilgisini de öğrenmekteyiz. Bu kitapların onun tarafından kaleme alınmış olması mümkün gözükmele beraber eserlerinin hiçbiri günümüze intikal etmemiştir.

C. Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Sâlim el-Basrî

Hakkında oldukça az malumat bulunan Ebû'l-Hasan'ın tam adı Ahmed b. Muhammed b. Sâlim el-Basrî'dir.⁶⁷ Ebû'l-Hasan, Muhammed b. Sâlim'in oğludur. Kaynaklardan onun uzun süre yaşadığını, yaşadığı dönemde Basra'da insanların ustası olduğunu, zahidane bir hayat sürüp nefsanî arzularla mücadele ettiğini öğrenmekteyiz.⁶⁸ O da babası gibi Tüsterî'nin derslerine katılıp görüş ve fikirlerini her hangi bir tasarrufla bulunmaksızın yaymak suretiyle devamlılığını sağlamış ve bu fikirler kendilerine nispet edilen Sâlimiyye ekolünün belli bir süre devam etmesini temin etmiştir.⁶⁹ Ebu'l-Hasan b. Sâlim babasının vefatından sonra mektebin başında bulunmuş, Sâlimiyye sufilerinin

⁶² Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997, s. 202, 311 nolu dipnot; Sezgin, *a.g.e.*, c. 1, s. 664. Bu metin günümüze ulaşmamıştır. Bkz Böwering, *a.g.e.*, s. 93.

⁶³ Câmî, *a.g.e.*, s. 310.

⁶⁴ Muhammed b. Ahmed Makdisî, *a.g.e.*, s. 126.

⁶⁵ Böwering, *a.g.e.*, s. 66.

⁶⁶ Massignon, *Essay*, s. 201.

⁶⁷ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 32; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, c. 4, s. 318; Zehebî, *Siyer*, c. 16, s. 272.

⁶⁸ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, c. 4, s. 318; Zehebî, *el-İber fi haberi men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed Zaglûl, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985, c. 2, s. 109; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1409/1989, c. 26, s. 225.

⁶⁹ Tunç, "Sâlimiyye", s. 51.

şeyhi olmuştur.⁷⁰ İbnü'l-Esîr onun hicrî 356 yılında⁷¹ Zehebî ise 350'li yıllarda 90 yaşına yaklaşmışken vefat ettiğini belirtir.⁷² İbnü'l-İmâd da Zehebî ile aynı bilgiyi vermektedir.⁷³ Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda onun hicri 260-266 yılları arasında doğduğu anlaşılmaktadır. Böylelikle hicrî 283 yılında vefat eden Tüsterî'nin en son talebesi olmuştur.⁷⁴ İngiliz müsteşrik Amedroz'un, "Notes on Some Sufi Lives" adlı makalesinde Zehebî'nin, Sülemî'nin *Târîhu's- Sûfiyye* adlı kitabından iktibas ettiği bir pasajda Ebû'l-Hasan'ın 390 yılında vefat ettiği bilgisini öğrenmekteyiz⁷⁵ fakat Ebû'l-Hasan'ın Tüsterî ile görüşmüş ve 90 yaşında vefat etmiş olması bu tarihin doğruluk derecesini zayıflatmaktadır.

Ebû'l-Hasan, Ebû Saîd en-Nakkâş ve Hâfız Ebû Nuaym el-İsfahânî ile görüşmüş ancak Ebû Nuaym oldukça hacimli olan *Hilyetu'l-evliyâ* adlı eserinde onun hakkında söz etmemiştir.⁷⁶ Ebû'l-Hasan b. Sâlim'in en önemli talebesi meşhur sufi Ebû Tâlib el-Mekkî'dir.⁷⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî onun vefatından sonra Basra'ya gitmiş, görüşlerine tâbi olup Sâlimiyye'ye intisap etmiş ve söz konusu ekolün en önemli destekçilerinden olmuştur.⁷⁸ Louis Massigon'un onu Ebû'l-Hasan'ın halefi olarak nitelemesi bu sebepten olsa gerektir.⁷⁹

Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb* adlı eserinde Ebû'l-Hasan'ı "Şeyhimiz" diye niteleyerek kendisinden nakillerde bulunmuştur. Alexander Knysh, çağdaş araştırmacıların bu eseri Sâlimiyye'nin ahlâkî ve etik ilkelerinin ayrıntılı bir açıklaması olarak kabul ettiklerini fade etmektedir.⁸⁰

Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebu'l-Hasan b. Sâlim'in parapsikolojik anlamda bazı olağanüstü olaylar ortaya koyduğundan bahsetmektedir. Söz gelimi onun gayb âleminde

⁷⁰ Zehebî, *Siyer*, c. 16, s. 272; a.mlf., *el-İber*, c. 2, s. 109; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, c. 4, s. 318..

⁷¹ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407/1987, c. 7, s. 303.

⁷² Zehebî, *Siyer*, c. 16, s. 273.

⁷³ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, c. 4, s. 318.

⁷⁴ Zehebî, *el-İber*, c. 2, s. 109; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, c. 4, s. 318.

⁷⁵ Henry Frederick Amedroz, "Notes on Some Sufi Lives", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912, s. 574.

⁷⁶ Zehebî, *Siyer*, c. 16, s. 272.

⁷⁷ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, c. 4, s. 318; Zehebî, *el-İber*, c. 2, s. 109.

⁷⁸ İbn Hallikân, *a.g.e.*, c. 4, s. 303; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2001, c. 4, s. 151; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 148.

⁷⁹ Massignon, "Sâlimiyye", s. 133.

⁸⁰ Knysh, *a.g.e.*, s. 121.

müşahedeleri ve yolculukları olmuş, uhrevî âlemde dolaşmış, kendisi için eşya başka bir eşyaya dönüşmüş; eşyanın hakikatine vâkıf olmuş, yer onun için dürülmüş ve yine her birinden bir ilim aldığı bin veliyle görüşmüştür.⁸¹ Bununla beraber onun ilmine güvendiği arkadaşlarıyla gece gündüz fark etmeksizin oturup karşılıklı ilim müzakere etmesi⁸² ve kendisine sufiliğin ince ve gizli hakikatleri hakkında bir risale gönderen kimseye yanına gelmeden sorulara cevap vermemesinden⁸³ onun ne denli akl-ı selim sahibi ve ihtimamlı olduğunu çıkarmamız mümkündür. Ebû'l-Hasan'dan rivayette bulunan diğer isimler Ebû Bekir b. Şâzân er-Râzî, Ebû Müslim Muhammed b. Ali b. Avf el-Burcî el- Esbehânî, Ebû Nasr b. Abdullah b. Ali et-Tûsî ve Mansur b. Abdullah es-Sûfî'dir.⁸⁴ Evlilik konusunda Ebû'l-Hasan'ın kendine özgü görüşleri vardı. O evliliği sadece cinsel dürtüsünü kontrol edemeyen kimselere tavsiye etmekteydi, tıpkı dişi bir merkep gören erkek merkep gibi. Kendine hâkim olanları daha üstün görmüş ve onların evlenmemelerinin daha evlâ olacağına kanaat getirmişti.⁸⁵ Bu görüşüyle o hocası Tüsterî'nin düşüncesinden ayrılmış gözükmektedir, zira Tüsterî evlenmenin ve hatta bir kaç evlenmenin zühdü etkilemeyeceğini belirtmektedir.⁸⁶ Kendisinden nakillerde bulunan bir diğer sufi Ebû Nasr es-Serrâc'dır. Ebû'l-Hasan onunla Basra'da görüşmüş ve bu ikili arasında bazı tartışmalar cereyan etmişti. Ebû'l-Hasan'ın, Bâyezid-i Bistâmî'yi "Sübhânî, sübhânî" sözünden dolayı "Bâyezid'in dediğini Firavun bile dememiştir" diyerek tenkit etmesi, "Ben arşın yanına çadır kurdum, ya da arşın örtüsüyle çadır kurdum" sözü sebebiyle de küfürle itham etmesi⁸⁷ buna birer örnektir. Serrâc onun bu davranışını insafsız bulup eleştirmiştir. Bu tartışmalar sebebiyle olmalıdır ki Massignon Serrâc'ı Ebû'l-Hasan'ın hasmı kabul etmiştir.⁸⁸ İbnü'l-İmâd ve Zehebî Ebû'l-Hasan'ın bazı hususlarda Sünnet'e muhalif olduğunu, yine bazı hususların ispatında aşırıya kaçtığını belirtirken bunlara dair en ufak bir açıklayıcı bilgi vermemişlerdir.⁸⁹ Ebû'l-Hasan babasının vefatından sonra

⁸¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî, 2. bs. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005, c. 2, s. 125.

⁸² Mekkî, *a.g.e.*, c. 1, s. 267.

⁸³ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 33.

⁸⁴ Zehebî, *Siyer*, c. 16, s. 272; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, c. 26, s. 226.

⁸⁵ Ebû Hâmid Hüccetülislâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty., c. 2, s. 33.

⁸⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, c.4, s. 238.

⁸⁷ Serrâc, *a.g.e.*, s. 390-391.

⁸⁸ Massignon, "Sâlimiye", s. 133.

⁸⁹ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, c. 4, s. 318; Zehebî, *el-İber*, c. 2, s. 109.

Sâlimiyye'nin makalâtını kaleme almış⁹⁰ fakat eser günümüze ulaşmamıştır.

III. KAYNAKLARDA SÂLİMİYYE

A. Klasik Kaynaklarda Sâlimiyye

Kelâmî ve tasavvufî kaynaklarda adından söz edilen Sâlimiyye III/IV. yüzyılda Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim önderliğinde Basra'da kurulan ve İslâm dünyasında büyük bir etkiye sahip olan bir ekoldür. Daha önce de belirttiğimiz üzere Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim Basra'da sufiliğin oluşumuna büyük katkısı olan ve en önde gelen şahsiyetlerinden sayılan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin altmış yıl hizmetinde bulunmuş, talebelik ederek görüş ve fikirlerini öğrenmiş ve yoluna tâbi olmuştur. Oğlu Ebû'l-Hasan da Tüsterî'ye yetişip derslerine devam etmiş ve yolunu izlemiştir. Böylelikle baba-oğul hocalarından nakillerde bulunmak suretiyle düşünceleri etrafında teşekkül eden ve bir ekol hüviyeti kazanan Sâlimiyye'nin müessisleri olmuşlardır.

Baba-oğul birbirini takiben ekolün başında bulunmuş, kelâm ilmiyle iştiğal edip çetin bir riyâzet ve mücâhede hayatı yaşadıkları için halkın teveccühünü ve sevgisini kazanmışlardır. Kelâm ilminin dinin inanç ilkelerini tespit ve tayin eden bir ilim olduğu, tasavvufun ise hedeflerinden bir tanesinin bu ilkeler istikametinde sûfileri “kâmil insan” seviyesine ulaştırmak olduğu hatırlandığında, söz konusu iki ilmin amacındaki ortak noktanın sûfilerin kelâmî meselelerle yakından ilgilenmelerinde etkili olduğu söylenebilir.

Baba-oğulun tasavvuf ehliyle zâhir ehli arasında adeta uçurum bulunduğu bir dönemde bu iki grup arasında bir köprü kurmaya çalışmaları da kayda değer niteliktedir. Ekolün takipçileri Sâlim ismine nispetle Sâlimiyye diye anılmıştır. Mezheplerin isimlendirilmesi bazen kurucusunun değil, babasının ismine dayanmaktadır. Sâlimiyye'de de durum böyledir. Bu tür bir isimlendirme, özellikle kurucusunun isminin kullanım sıklığı ya da başka hususlar nedeniyle bir mezhebin tanımlanması için uygun değilse gerekli gözükmemektedir. Sâlimiyye'nin asıl kurucusunun Sehl b. Abdullah et-Tüsterî olduğu yönünde bilgiye rastlamak da mümkündür.⁹¹ Bunun sebebi ise ekolün

⁹⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. 26, s. 225.

⁹¹ Pars Tuğlacı, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, 8. bs. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985, c. 8, s. 2473.

temel görüşlerinin kaynak olarak Tüsterî'ye dayanmasıdır. Bu bakımdan Sâlimiyye'nin başlangıç itibariyle esasında bir tarikat olarak ortaya çıktığı ve ilerleyen süreçte kaynaklarda tespit edilebileceği üzere bir kelâm mezhebi hüviyetine sahip olduğu düşünülebilir, zira Tüsterî mütekellim olmasından ziyade mürşit kimliğiyle temayüz etmiş bir şahsiyettir. Sâlimiyye'nin, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye nispet edilen Sehliyye tarikatının bir kolu addedilmesi de bunu destekler mahiyettedir.⁹²

Kaynaklarda Sâlimiyye hakkındaki bilgiler ortak bir zeminde buluşturulamayacak kadar birbirleriyle tutarsız ve çelişiktir. Sâlimiyye hakkında ilk bilgileri ekolün oluşumundan yaklaşık bir asır sonra yaşayan ve böylelikle müntesiplerini yakından tanıma imkânı bulan Makdisî'den öğrenmekteyiz. Makdisî coğrafyaya ait *Ahsenü't-tekâsîm* adlı eserinde kendi devrinde muteber olan yirmi sekiz mezhep bulunduğu bilgisini aktardıktan sonra bunlardan dördünün fıkıh, dördünün kelâm, dördünün hem fıkıh hem kelâm, dördünün kaybolmuş/müntesibi kalmayan (münderis), dördünün hadis, dördünün gâlip gelinen (başka bir mezhep içinde eriyen) ve dördünün ise kırsal kesim mezhebi olduğunu kaydetmektedir. Bunları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

Fıkhî mezhepler: Hanefilik, Mâlikîlik, Şâfiîlik, Dâvûdîlik

Kelâmî mezhepler: Mu'tezile, Neccâriyye, Küllâbiyye, *Sâlimiyye*

Hem fıkhî hem kelâmî mezhepler: Şîa, Hâricîler, Kerrâmiyye, Bâtıniyye

Ashâbu'l-Hadîs: Hanbeliyye, Râhuviyye, Evzâiyye, Münziriyye

Müntesibi kalmayan (münderis) mezhepler: Atâiyye, Sevriyye, İbâdiyye, Tâkiyye

Kırsal bölge mezhepleri: Za'ferâniyye, Hürremdîniyye, Ebyadiyye, Serahsiyye.

Galip mezhepler: Eş'ariyye Küllâbiyye'ye, Bâtıniyye Karmatiyye'ye, Mu'tezile Kaderiyye'ye, Şîa Zeydiyye'ye, Cehmiyye Neccâriyye'ye galip gelmiştir.⁹³

Görüldüğü gibi Makdisî Sâlimiyye'yi döneminde mevcut bulunan müstakil dört kelâm mezhebinden bir tanesi olarak zikretmiştir. Makdisî eserin ilerleyen sayfalarında Sâlimiyye müntesiplerinin halini şöyle tasvir etmektedir: “Onlar kelâm ilmini bildiklerini ve zühd ehli olduklarını iddia eden bir topluluktur. Basra'daki vâizlerin (*müzekkirûn*) çoğu onlardandır. Fıkıh ilmi ile pek fazla ilgilenmezler, aralarından fıkıh ilmi ile ilgilenenler de Mâlikî fıkhını okur. Hocaları olan İbn Sâlim'in ise fıkhıta Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere olduğunu söylerler. İbn Sâlim, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin talebesi idi.

⁹² Öngören, *a.g.md.*, s. 103.

⁹³ Muhammed b. Ahmed Makdisî, *a.g.e.*, s. 37.

Ben onları varlıklı ve sâlih bir topluluk olarak gördüm. Ancak hocalarını övüp methetmekte aşırıya kaçıyorlardı. Uzun müddet onlarla birlikte oldum, sırlarını öğrendim ve böylelikle kalplerine girdim. Çünkü ben çokça ibadet edenleri severim ve kim olursa olsun zühd ehline sempati duyarım. Onlar çok nazik konuşurdu ve eserleri de bulunuyordu. Meclisleri yüksek seviyede olup kendi aralarında ihtilafa düşmezlerdi.⁹⁴ Makdisî'nin verdiği bu önemli bilgiler Sâlimiyye'nin sûfî temayüllere sahip olan bir kelâm mezhebi olduğu izlenimi vermektedir. Bununla birlikte o Sâlimîlerle bu denli yakın ilişkiler kurduğu halde onların teolojik görüşlerinden hiç bahsetmemiştir. Sâlimiyye daha sonraki dönemlerde teşekkül eden mistik grupların sosyal yapılarıyla benzerlik arz etmektedir. Bu özellikle müridlerin hocalarına son derece güçlü bir şekilde bağlanıp her daim aşırı övgüde bulunmalarıyla kendini göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu mistik grupların Sâlimiyye gibi erken dönemde kendini gösteren gruplardan bazı ilkeler tevarüs ettikleri söylenebilir.

Tarihçi Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö.562/1166) *Kitâbu'l-ensâb* adlı eserinde Sâlimî nisbesiyle anılanların sayısının üç olduğunu belirterek, bunlardan birisinin usûlde Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Sâlim'in mezhebine mesup olan ve babası Ebû Abdullah'ın tasavvufî düşüncelerine uyan topluluk olduğunu kaydetmiştir. Bununla birlikte Sâlimiyye'nin Basra'da pek aktif bir rol oynadığını ve müntesiplerinin çoğunun fakih ve muhaddislerden oluştuğunu zikretmektedir.⁹⁵

Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir (ö.571/1176) *Târîhu Medîneti Dımaşk ve Tebyînü kezibi'l müfterî* adlı eserlerinde Hasan b. Ali el-Ahvâzî'nin (ö.446/1055) itikatta Sâlimiyye'ye mensup bulunduğunu kaydeder.⁹⁶ Bu da Ebû Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin vefatından yaklaşık bir buçuk asır sonra mezhebinin devam ettiğini göstermektedir. Hasan b. Ali el-Ahvâzî nassların zâhirine itibar ederek Allah hakkında antropomorfik bir dil kullanan ve görüşlerini zayıf ve uydurma hadislerle destekleyen bir mütekellimdir.⁹⁷ Nitekim Zehebî de onun hakkında şöyle demiştir: “Ahvâzî sıfatlar

⁹⁴ Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 126.

⁹⁵ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi es-Sem'anî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemanî, Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1397/1977, c. 7, s. 23-24.

⁹⁶ Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amrâvî, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995, c. 13, s. 145; a.mlf., *Tebyînü kezibi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Hüsameddîn el-Kudsî, Dımaşk: Matbaatü't-tevfik, 1347, s. 369.

⁹⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, c. 13, s. 145; a.mlf., *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, s. 369.

konusunda bir kitap yazmıştır. Keşke onu yazmasaydı, kendisi için daha hayırlı olurdu. Zira içerisinde uydurmalar ve saçmalıklara yer vermiştir.”⁹⁸ Sâlimî kelâmcısı olan Ahvâzî'nin böyle bir usûl takip etmesi, Sâlimiyye'nin bilhassa Allah'ın sıfatlarına taalluk eden nassların zâhirî manalarına bağlanmak suretiyle salt lafzî/literal bir okuma usûlü tercih ederek insanbiçimli (antropomorfik) bir Tanrı telakkisini benimseyen bir mezhep olduğu izlenimi vermektedir. Bu sebeple olsa gerektir ki, İbn Akîl Sâlimiyye tayfasının nassların zâhirini aldıklarını ve İblis'in onları nassları şeriate ve akla uygun açıklamalarını bulmaya çalışmamalarından dolayı aldattığını ifade etmiştir.⁹⁹

Zehebî, Sülemî'nin *Târîhu's-Sûfiyye* adlı eserinden iktibas ederek Sâlimîler'in bazı ifadelerinin insanların onlardan ayrılmalarına yol açtığını bildirmektedir.¹⁰⁰ Bunlar muhtemelen Sâlimîler'in izlediği doğru olmayan yöntemin neticesinde ortaya çıkan ve İslâm'ın inanç esaslarıyla çatışan ve tezat teşkil eden hususiyetler taşıyan ifadelerdir. Bununla birlikte Sülemî, Sâlimiyye'nin bazılarında göre bir mezhep olduğunu fakat kendisinin bu konuda bir tetkikte bulunmadığını ifade etmektedir.¹⁰¹

Meşhur Eş'arî kelâmcısı Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037-38) *el-Fark beyne'l-firak* adlı İslâm mezhepleri tarihi hakkındaki eserinin “İslâm'a mensup olmadıkları halde İslâm'a nispet edilen fırkalar” başlığını taşıyan bölümünde Hallâciyye hakkında bilgi verirken Sâlimiyye'yi zikreder. Abdulkâhir el-Bağdâdî, Hallâc hakkında kelâmcılar, fakihler ve sûfîlerin ihtilafa düştüklerini bildirdikten sonra kelâmcıların ekseriyetinin onun tekfiri ve Hulûliyye'ye mensûbiyeti hususunda birleştiklerini fakat Basralı Sâlimiyye kelâmcılarından bir topluluğun onu benimseyip hakiki sûfîler zümresine nisbet ettiklerini ifade etmektedir.¹⁰²

Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö.471/1078) Sâlimiyye'nin, Haşviyye'den sayılan ve sözlerinde bid'atler bulunan Basra'da bir kelâmcılar topluluğu olduğunu bildirdikten

⁹⁸ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1995, c. 2, s. 263.

İbn Asâkir söz konusu eserin adının el-Beyân fî şerhi ukûdi ehli'l-îmân olduğunu ve eserde Allah'ın kendisini yaratmak istediğinde bir atı koşturup terlettiğini sonra bu terden kendisini yarattığını ve Hz. Peygamber'in, Allah'ı kırmızı bir deve üzerinde olduğu halde Arafat'ta gördüğünü ifade eden uydurulmuş ve kabul edilemez hadislere yer verildiğini belirtir. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, s. 369; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, c. 13, s. 145.

⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyer*, c. 16, s. 273; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, c. 26, s. 226; Amedroz, *a.g.m.*, s. 574.

¹⁰¹ Amedroz, *a.g.m.*, s. 574; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. 26, s. 226.

¹⁰² Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988, s. 229.

sonra Abdulkâhir el-Bağdâdî ile benzer ifadelerle yer vermektedir.¹⁰³

B. Modern Kaynaklarda Sâlimiyye

Sâlimiyye daha ziyâde Batılı araştırmacılar tarafından incelenmiştir. Üzerine çalışma yapan ilk araştırmacı *Die dogmatische Partei der Salimijja* adlı makalesiyle Ignaz Goldziher olmuştur. Ignaz Goldziher makalesinde muhtelif İslam mezheplerinin dogmatik ayırt edici öğretileri hakkındaki bilgilerin kaynaklarda her zaman güvenli ve tutarlı bir şekilde verilmediğini ve etkili mezheplerin öğretilerinin içeriğinin tanımının dahi genellikle müphem ve muğlak olduğu bilgisini vererek sözlerine başlamaktadır. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö.548/1153) ve Adudüddîn el-Îcî (ö.756/1355) tarafından belirtilen 73 fırkanın listesinde yer almayan bazı mezhep isimlerinin mevcut olduğunu, bunlardan bir tanesinin Sâlimiyye olduğunu ve itikadının hususiyeti bakımından kelâm literatüründe kendisine yer bulduğunu kaydetmektedir. Ignaz Goldziher, Sâlimiyye isminin yüzyıllardır benzer muhalif gruplara dayanmasının muhtemel olduğunu, ancak Gulat-ı Şia arasında aşırı teşbihçiliği ile bilinen Hişam b. Sâlim'in takipçilerinin bu mektebin içine dâhil edilemeyeceğini ifade etmektedir. Goldziher devamında Makdisî'den alıntı yaparak, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserini terceme eden Haarbrücker'in yorumlar bölümünde yer alan İsferyânî'nin Sâlimiyye hakkındaki sözlerine yer vermektedir. Sâlimîler'in, Hallâc'ı müdafaa etme eğilimi göstermelerinin sûfilerin karakteristik özelliğine uygun olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁴

Daha sonra akademik çalışmalarını büyük ölçüde İslâm tasavvufu üzerinde sürdüren meşhur Fransız müsteşrik Louis Massignon Sâlimiyye'yi eserlerinde tartışmıştır. Bazı mutasavvıfların deneyimlerinin dogmatik kelâmî mezheplerin kurulmasına katkıda bulunduğunu ifade eden Louis Massignon, bunlardan bir tanesinin Sâlimiyye olduğunu kaydetmektedir. Sâlimiyye'yi nasslara bağlı olan ve tasavvufî eğilimler taşıyan bir kelâm mezhebi olarak tasvir edip, Mâlikîler arasında teşekkül ettiğini söylemektedir. Ayrıca Sâlimiyye'nin Ehl-i sünnet sûfilerinin ekseriyetinin ilham kaynağı olduğunu ve

¹⁰³ Ebû'l-Muzaffer el-İsferyânî, *et-Tefsîr fi'd-dîn ve temyüzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983, s. 133.

¹⁰⁴ Ignaz Goldziher, "Die dogmatische Partei der Salimijja", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, c. 61, sy. 1 (1907), s. 76.

Gazzâlî'nin de hayatının ikinci döneminde *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı meşhur eserini, Sâlimî olan Ebû Tâlib el-Mekkî'den esinlenerek yazdığını belirtir. Yine Endülüs'te Bâtıniyye'den olan bir tasavvuf ekolü, İbn Berrecân, İbn Kasîy ve İbnü'l-Arabî gibi birçok sûfinin tevhid esaslarını Sâlimiyye'den aldığını ve daha sonra Sâlimiyye'nin diğer fikirlerinin Şâzeliyye tarikatında muhafaza edildiğini haber verir. Louis Massignon, Sâlimiyye'nin iki asır boyunca teolojik ve edebî faaliyette bulunduğunu, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'u ve İbn Berrecân'ın *Tefsîr*'i gibi değerli eserler ortaya koyduğunu ve maruz kaldığı suçlamalar altında ortadan kaybolduğunu kaydeder.¹⁰⁵

Tasavvuf, kelâm ve İslâm felsefesi alanlarına dair çalışmalarıyla tanınan Rus kökenli Amerikalı araştırmacı Alexander Knysh, *İslamic Mysticism* adlı eserinin “Basra ve Horasan'da Zühd ve Tasavvuf Hareketleri” başlığını taşıyan bölümünde Sâlimiyye hakkında bilgi vermektedir. Knysh, Tüsterî'nin ölümü üzerine, takipçilerinin birkaç ayrı grup oluşturduğunu, bir grubun Bağdat'a gidip Cüneyd el-Bağdâdî'nin müritlerine katıldığını, Berbehârî'nin temsilcisi olduğu grubun Bağdat'ta Muhavvel mahallesine yerleştiğini bildirir. Tüsterî'nin Basra'da kalmayı tercih eden müritlerinin ise bir kelâm mezhebi olan Sâlimiyye'yi kurduğunu söyler.

Knysh'e göre Sâlimîler'in çoğu Bağdat'taki çağdaşlarıyla ilişki kurmayı sürdürmüş olsalar da, kendi doktrinlerini öne sürmeye çalışmaktaydılar. Bununla birlikte Knysh, onların Mâlikî mezhebine mensup olmalarının şehrin nüfusunun çoğunluğunu oluşturan Hanbelî ve Şâfîiler ile aralarında bir rekabete yol açtığını düşünmektedir. Bizce bu uzak bir ihtimaldir, zira bu dönemde söz konusu mezheplerin arasında çok fazla çatışma çıkmadığı görülmektedir ki, esasında bu mezheplerin tamamının ehl-i hadis olması da bunu destekler.¹⁰⁶

Knysh, Ebû'l-Hasan ve müntesipleri zâhidane bir yaşam sürdükleri halde, kaynakların onları sûfiler olarak tanımlamadığını, aksine daha sonraki Müslüman yazarların, özellikle Bağdatlı Hanbelîler'in Sâlimiyye'yi sapkın bir kelâm mezhebi olarak takdim ettiğini ifade etmektedir. Ona göre bu daha da şaşırtıcıdır, zira o Sâlimîler'in, Hanbelîler gibi kelâm ilmine karşı düşmanlıklarıyla bilindiklerini iddia etmektedir. Kanaatimizce Knysh'in bu iddiasının doğru olması çok güçtür, zira kaynaklarda Ebu'l-

¹⁰⁵ Massignon, “Sâlimiyye”, s. 133-134.

¹⁰⁶ Böyle bir tartışma ortamı, diğer bir deyişle Sâlimîler ile Hanbelîler ve Şâfîiler arasındaki çatışmalar, Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim'in, bazı kaynaklarda belirtildiği gibi, Ebû Hanîfe'nin takipçisi olması durumunda daha muhtemel gözükabilir.

Hasan b. Sâlim ve takipçilerinin kelâm ilmiyle iştigal ettikleri yönünde bilgiler mevcuttur. Nitekim Knysh de, İbn Hafîf'in Sâlimiyye'yi eleştirip, Tüsterî'nin Bağdat'a yerleşmiş olan öğrencilerine dostane bir yaklaşım benimsemesini, Sâlimiyye'nin kendine özgü öğretileri olan bir kelâm mezhebi olduğunun göstergesi olarak zikreder.¹⁰⁷

İngiliz şarkiyatçı William Montgomery Watt, kelâm mezhebi olmaya en yakın olan sûfi grup olarak nitelediği Sâlimiyye'nin milâdî 900 senesinden kısa bir zaman önce oluştuğunu ve yaklaşık iki yüz elli sene devam ettiğini kaydeder. Bununla beraber o, haklı olarak Ignaz Goldziher ve Louis Massignon'un Sâlimiyye üzerindeki çalışmalarına karşın, yine de bir parça karanlıkta kaldıklarını ve yalnızca Hanbelîler tarafından eleştirildiklerini söyleyerek serzenişte bulunur.¹⁰⁸

Gerhard Böwering *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari* adlı doktora çalışmasında Sâlimiyye hakkında önemli değerlendirmelerde bulunan bir diğer isimdir. Gerhard Böwering, Sâlimiyye mensuplarını gerçek sûfiler kabul ederek, Tüsterî'den ayrı bir mistik grup olarak tanımlamaktadır. Basrada Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim ve oğlu etrafında toplanan sûfilerin Tüsterî'nin tasavvufî öğretisiyle kendi mistik-teolojik görüşlerini temellendirdiklerini ve bunların Sâlimiyye olarak anıldığını söylemektedir. Ayrıca Berbehâri gibi bazı Hanbelî muhaliflerine göre, Sâlimîler'in Tüsterî'nin tasavvufî öğretisini taraflı bir şekilde yorumladığı bilgisini vermektedir. Gerhard Böwering, Tüsterî ile Sâlimîler'i ayrı ayrı mütaala ederek esasında aralarında itikadî farklar bulunduğuna dikkat çekmek istemektedir.¹⁰⁹

Cihat Tunç, *Sahl b. 'Abdallah at-Tustarî und die Sâlimiyya Übersetzung und Erläuterung des Kitâb al-Mu'ârada* adlı doktora tezinde Sâlimiyye'nin, İslâm topluluğunun 73 fırkaya ayrılacağını vurgulayan hadiste yer almamasına rağmen, kelâm ve tasavvuf literatüründe özel bir konuma sahip olduğunu söylemektedir. O da Ignaz Goldziher gibi Hişam b. Sâlim'in takipçilerinin Sâlimiyye'den sayılamayacağı görüşündedir. Bunun sebebi ise Makdîsi, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Sülemî'nin, Ebû'l-Hasan ve Sâlimîler'le görüşmüş olup eserlerinde Hişam b. Sâlim'den hiç bahsetmemiş olmalarıdır. Cihat Tunç, Ebû Nasr b. Abdullah es-Serrâc'ın, Ebû'l-Hasan ile sıkı ilişki

¹⁰⁷ Knysh, *a.g.e.*, s. 83-87.

¹⁰⁸ William Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler : İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, s. 77-78.

¹⁰⁹ Böwering, *a.g.e.*, s. 96-97.

kurmuş olduğunu fakat *el-Lüma* adlı eserinde Sâlimiyye'nin görüşlerine yer vermediği için bu ekolün müntesibi sayılamayacağını ifade etmektedir. Bir mutasavvıfın katedeceği aşamaların “şeriat”, “tarikât”, “hakikat” ve “marifet” olduğunu hatırlatan Tunç bunların en üstününün marifet olduğunu ve bu sebeple Sâlimîler dâhil olmak üzere pek çok mutasavvıfın kelâm ilmiyle iştiğal ettiğini belirtir. Tunç, *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nde yazdığı “Sâlimiyye” maddesinde Sâlimiyye'ye muhalifleri olan Hanbelîler'in atfettiği görüşleri zikrederek, Sâlimiyye'yi bir kelâm fırkası olarak addederken, doktora çalışmasında Ebû Muhammed b. Sâlim el-Basrî ve oğlunun üstadları Tüsterî gibi mütekellim olmalarından ziyade daha çok mutasavvıf olmalarıyla temayüz ettiklerini ve bu sebeple yaşadıkları dönemde Sâlimiyye'nin teolojik altyapıya sahip olan bir tasavvuf ekolü olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁰ Annemarie Schimmel de Sâlimiyye'yi tarikât olarak kabul edenler arasındadır.¹¹¹

Buraya kadar verilen bilgi ve bulgulardan çıkarılabilecek sonuçlar şu şekilde betimlenebilir: Sâlimiyye hicrî III./IX asrın sonlarından itibaren Basra'da kendine özgü kelâmî ve tasavvufî görüşleriyle tarih sahnesine çıkmış, hem kendi döneminde hem de sonraki birkaç asırda büyük bir etkiye sahip olan ekollerden birisi olmuştur. Sâlimiyye müslüman ve batılı araştırmacılarının büyük çoğunlu tarafından bir kelâm fırkası olarak ele alınırken, sadece Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Annemarie Schimmel ve Gerhard Böwering'in Sâlimiyye'yi tasavvuf şemsiyesi altında mütaala ettiği görülmektedir. Bunun nedeni kurucularının mütekellim kimliğinden ziyade daha çok sûfî kimliğinin baskın olması ve ekolün ilk dönem İslâm mezhepler tarihi müelliflerinin eserlerinde müstakil bir bölümde kendine yer bulamaması olsa gerektir.

Sâlimiyye'yi bir kelâm fırkası kabul edenlerin verdikleri bilgiler ışığında mezhebin Selef'in metoduna yakın bir yol tuttuğunu, yani nasslarda gözetilen mana ve maksatları nazar-ı itibare almayarak, sadece nassların zâhirine bağlılığı esas alan bir tutum sergilediğini (literalist, lafızcı) böylelikle itikadî meseleleri temellendirirken akla, istidlale ve nazara müracaat etmekten uzak durduğu tespit edilebilmektedir.

¹¹⁰ Tunç, “Sâlimiyye”, s. 50; a.mlf., *Sahl b. 'Abdallâh at-Tustarî und die Sâlimiyya Übersetzung und Erläuterung des Kitâb al-Mu'ârada*, (Doktora Tezi), Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1970, s. 60-61.

¹¹¹ Schimmel, a.g.e., s. 85.

İKİNCİ BÖLÜM
SÂLİMİYYE’NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİNİN TESPİTİ VE
AİDİYETİ

I. SÂLİMİYYE’NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Kaynaklarda Sâlimiyye’ye ait kitapların mevcudiyetinden söz edilse de, bunların hiçbiri zamanımıza kadar ulaşmamıştır. Bunun nedenleri arasında söz konusu eserlerin zaman süreci içerisinde yok olması, düşman istilâları sırasında yakılması, mezhep taassubundan dolayı tahrif edilen muhalif mezheplerin kitaplarının daha sonra tekrar tadil edilirken, bu işi yapanların söz konusu mezhebin görüşlerini değil de kendi mezheplerinin görüşlerini kitaba dâhil etmesi gibi sebepler sayılabilir.¹¹² Bu itibarla Sâlimiyye mezhebinin kelâmî görüşlerini daha ziyade muhalifleri olan Hanbelîler’in eserlerinden öğrenebilmekteyiz ki bu durum mezhebin görüşlerinin sağlıklı bir şekilde ortaya çıkarılması hususunda dezavantaj teşkil etmektedir. Bu sebeple ilerleyen bölümde Sâlimiyye mezhebinin görüşlerini, Tüsterî’nin görüşleri ile mukayese etmek suretiyle onlara atfedilen görüşlerin ne denli doğru veya yanlış olabileceklerini tespit etmeye çalışacağız. Burada Hanbelîler’i tasavvuf düşmanı olarak nitelendirmek niyetinde olmadığımızı belirterek, genel olarak kabul edilenin aksine pek çok Hanbelî âliminin tasavvufla olan yakınlığından kısaca bahsetmek istiyoruz. Sözgelimi İbn Akîl bir eserinde sûfi Hallâc hakkında büyük saygı ifadeleri kullanmış, İbn Teymiyye ise Cüneyd, Sehl et-Tüsterî, Ebû Tâlib el Mekkî, Abdulkâdir el-Cîlî ve Ebû Hafs es-Sühreverdî gibi sûfîlerin eserlerine hayranlık duymuştur. Yine İbn Teymiyye, Abdulkâdir el-Cîlî, Ebû Ömer b. Kudâme, Muvaffakuddîn ibn Kudâme, İbn Ebî Ömer b. Kudâme, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Receb gibi meşhur Hanbelî âlimleri bir tasavvuf şeceresinde yer almaktadırlar.¹¹³ Mamafih, İbnü’l-Cevzî, Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin *Hilyetu’l-Evliyâ’sını Sıfatü’s-safve*¹¹⁴ adı ile ve Gazzâlî’nin *İhyâu ulûmi’d-dîn’ini Minhâcu’l-kâsîdîn ve müfîdu’s-sâdikîn*¹¹⁵ adı ile ihtisar etmiştir. Bu bilgiler ışığında Hanbelîlerin Sâlimiyye mezhebine tasavvufî eğilimler taşımaları sebebiyle değil, esasında kendi tasavvufî inançları doğrultusunda olmayan bir yol izlemeleri ve bu istikamette İslâm dininden saptığını düşündükleri kelâmî görüşler ortaya koymaları nedeniyle muhalif

¹¹² Ebû’l-Hasan b. Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshâk el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn ve ihtilâfû’l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter, 3. bs. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980, (Nâşirin mukaddimesi) s. yd.

¹¹³ George Makdisî “Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf” (çev. Ramazan Özmen), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8 [2007], sy. 18, s. 304-305.

¹¹⁴ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden: E.J. Brill, 1937, c. 1., s. 617.

¹¹⁵ Brockelmann, *a.g.e.*, c. 1, s. 748

olduklarını tespit etmemiz mümkün olmaktadır.

Selefiyye mezhebinin önemli mümessili olmasına rağmen kelâm terminolojisini ve metodolojisini kullanarak inanç esaslarını tetkik eden tanınmış Hanbelî fakihî Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (ö.458/165) bilhassa Sâlimiyye hakkında verdiği bilgilerle mezhepler tarihi alanında adından söz ettirmeyi başarmış bir şahsiyettir.¹¹⁶ Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ *el-Mu‘temed fî usûli‘d-dîn* adlı eserinde Sâlimiyye’nin on sekiz görüşüne yer vermiş ve tenkit etmiştir. Hanbelî sûfî Abdülkâdir Geylânî de bunların on ikisini reddetmek amacıyla *el-Gunye*’sinde zikretmiştir. Şöyle ki, Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın Sâlimiyye’ye atfettiği 3. ve 4. görüşü birlikte zikrettiğinden eserinde on bir tane olarak gözükmektedir. Abdülkâdir Geylânî ayrıca *el-Mutemed*’de yer almayan bir görüş zikretmiştir.

Ignaz Goldziher’in “Die dogmatische Partei der Sâlimijja” adlı makalesinde Sâlimiyye’nin görüşlerini sadece *el-Gunye*’den iktibas ettiği görülmektedir. Louis Massignon’un *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* adlı çalışmasında ise *el-Mu‘temed*’de yer alan görüşlerin on yedisine yer verdiğini görmekteyiz. Massignon, 3. ve 6. görüşü tek numara altında topladığından eserinde görüşlerin sayısı 16 olarak gözükmektedir. İbnü’l-Cevzî ve İbn Teymiyye eserlerinde Sâlimiyye’nin görüşlerine yer veren diğer isimlerdir. Bu bölümde Sâlimiyye’nin görüşlerini zikrettiğimiz şahsiyetlerin eserleri bağlamında ele alarak, kelâm tarihinde bu görüşlere yapılan eleştirilere yer vereceğiz.

A. Allah’ın Zâtî ve İhtiyârî Sıfatları

Allah’ın sıfatları meselesi mütekellimlerin ihtilaf ettiği konuların başında gelmekle beraber kelâm ilminin en karmaşık konularından birini oluşturmaktadır. Aynı zamanda kelâm ilminin zuhûruna ve teşekkülüne etki eden faktörlerden sayılan bu mesele çerçevesinde kelâm mezheplerince çeşitli mütalaalar serdedilmiş ve şiddetli tartışmalar cereyan etmiştir.

İbn Teymiyye’ye göre Ebû’l-Hasan ve taraftarları (Sâlimiyye) Allah’ın sıfatlarının zâtî (اللازمة) ve ihtiyârî olmak üzere ikiye taksim edilmesi ve zâtî olanların

¹¹⁶ Cengiz Kallek, “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ”, *DİA*, c. 10 (1994), s. 256.

O'nunla kâim olduğu, ihtiyârî olanların ise O'nunla kâim olmadığı hususunda İbn Küllâb'ın yolunu izlemekle birlikte Kur'ân (kelâm sıfatı) ve bazı diğer meselelerde ondan ayrılmışlardır.¹¹⁷

İbn Teymiyye, İbn Küllâb'ın izlediği yol hakkında şu ifadelerle yer vermektedir:

“Allah'ın sıfatlarını ispat etmek, selefiyle halefiyle ümmetin çoğunluğunun izlediği yoldur. Bununla birlikte sahabe, tâbiîn ve onlara tâbi olan Müslümanların imamlarının, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ve Hişâmiyye, Kerrâmiyye, Küllâbiyye, Eş'ariyye gibi diğer kelâm ehli grupların yoludur.”¹¹⁸

Bu itibarla Sâlimiyye'nin Allah hakkında hayat, ilim, sem', basar, kudret gibi meânî sıfatlarını ispat ettiğini, bu sıfatları Allah ile kâim telakki edip Allah'ın kendisi olmadığı gibi O'ndan başkası da olmadığını kabul ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Küllâb, “Allah âlimdir” sözünden O'nun ilmini; “O, kâdirdir” sözünden kudretini; “O, hay'dır” sözünden de hayatını ispat etmiş ve bunların ne Allah ne de O'ndan başkası olduğunu söylemiş ve Allah ile kâim olduğuna inanmıştır.¹¹⁹

Ebû Yâ'la el-Ferrâ'nın kanaatine göre Sâlimiyye, Allah'ın bütün sıfatlarıyla idrak ettiği şeyi, bir tek sıfatıyla idrak edebileceği görüşündedir. Yani, O'nun tek bir sıfatı, diğer bütün sıfatlarının idrak ettiği şeyi idrak edebilir. Buna göre görme, irade ve kudret sıfatlarıyla idrak ettiğini, ilim sıfatıyla idrak etmektedir. İlim, görme ve irade sıfatlarıyla idrak ettiğini, kudret sıfatıyla idrak etmektedir ve diğer sıfatlarda da durum böyledir.¹²⁰ Bu yaklaşım Allah'ın sıfatlarının birbiri yerine ikame edilmesini gerektirir ki bu makul değildir. (İlim sıfatının tecellisinin, kudret ve görme sıfatlarının tecellileriyle aynı olması gibi). Zira Allah kudretiyle yapmakta, ilmiyle bilmekte ve iradesiyle dilemektedir. Ebû Yâ'la el-Ferrâ, Sâlimiyye'nin sıfatlar konusundaki bu inancının Allah'ın ilim sıfatı olmadan bildiği, kudret sıfatı olmadan güç yetirdiği ve irade sıfatı olmadan dilediği anlamına geleceğini ve sıfatları inkâr ettiğini düşündüğü Mu'tezile mezhebinin

¹¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, c. 12, s. 367-368. Burada lâzım sıfatlar hayat, ilim, irade gibi Allah'ın zâtıyla kâim olan ezeli sıfatlardır. İhtiyârî sıfatlar ise fiilî sıfatları ifade etmektedir. Fiilî sıfatlar Allah'ın âlemlerle münasebetinden ortaya çıktığından hâdis kabul edilmiştir. Bunların zât ile kâim ve kadîm olduğu söylendiğinde Allah'ın havâdise mahal olması gündeme gelmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre Sâlimiyye'nin İbn Küllâb'dan ayrıldığı hususlar ilerleyen sayfalarda ele alınacaktır.

¹¹⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1406/1986, c. 1, s. 270.

¹¹⁹ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 169.

¹²⁰ Kâdî Ebû Yâ'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî Zeydân Haddâd, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974, s. 217.

düşüncesine uygun düşeceği görüşündedir.¹²¹ Esasında Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın tamamen haksız olduğu söylenemez, zira söz konusu mezheplerin sıfatları teke indirgemesi (Mu‘tezile Allah’ın zâtına, Sâlimiyye tüm sıfatları tek bir sığata) aralarındaki ortak noktayı teşkil etmektedir. Fakat Mu‘tezile’nin Allah’tan başka kadîm varlıkların söz konusu olacağı (taaddüdü kudemâ) endişesiyle sıfatları zâta indirgeyerek itibari telakki etmesi ve Sâlimiyye’nin sıfatların zâttan bağımsız ontolojik gerçekliğe sahip olduğunu kabul etmesi aralarındaki yaklaşım farkını ortaya koymaktadır.

Ebû Ya‘la el-Ferrâ’nın atfettiği görüşte Sâlimiyye’nin sıfatlar hakkındaki inancının İbn Küllâb’ın inancıyla örtüşmediği görülmektedir. Zira İbn Küllâb’a göre sıfatların birbiri yerine ikâme edilmesi caiz değildir.¹²² Sâlimiyye’nin sıfatlar konusunda bazı meselelerde İbn Küllâb’ın düşüncesinde olmadığını belirtmiştik. Muhtemelen bu da onlardan bir tanesidir.

İbn Teymiyye, Küllâbiyye, Eş‘ariyye ve Sâlimiyye’nin fiilî sıfatların Allah’ın zâtıyla kâim olduğunu kabul etmediğini ve söz konusu mezheplerin Allah’ın bir kimseden daha önce razı değilken sonra da razı olmayacağına, daha önce gazab etmemişken sonra da gazap etmeyeceğine, tevbeden sonra tevbeye sevinmeyeceğine, kelâm sıfatının zât ile kâim olduğu kabul edildiğinde Allah’ın meşiet ve kudretiyle konuşmadığına kanaat getirdiğini söyler ve bu düşüncenin kendilerine Mu‘tezile ve Cehmiyye’den intikal ettiği yönünde bir değerlendirme yapar.¹²³

İbn Teymiyye bu değerlendirmeleriyle iki hususa işaret etmektedir. İlki söz konusu mezheplere göre fiilî sıfatların hâdis olduğudur. Ancak bunun hemen akabinde genel kelâm sistematüğinde fiilî sıfat kapsamında olan rıza, gazap gibi sıfatların asla değişmeyeceğini vurgular. Pek tabi bu iki husus (fiilî sıfatların hâdis olması ve gazap ile rızanın değişmemesi) birbiriyle çelişmektedir. Çünkü fiilî sıfatlar değişebilen sıfatlardır ve böyle oldukları için hâdis olmaktadır. İbn Teymiyye bu değerlendirmeleriyle bir anlamda, diğer mezheplerle birlikte, Sâlimiyye’nin fiilî sıfatları hâdis kabul etmelerine karşın gazap ve rıza gibi sıfatların değişmeyeceklerini söyleyerek, yani fiilî sıfatların ezeli olduklarını ileri sürerek çelişkiye düşüklerini söylemeye çalışmaktadır. Oysa burada İbn Teymiyye’nin, Allah’ın fiilî sıfatlarının hâdis olmasını ve kişinin ölüm anındaki durumu

¹²¹ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 217.

¹²² Eş‘arî, *a.g.e.*, s. 170.

¹²³ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u fetâvâ*, c. 5, s. 576.

üzerine mebni olan ve kelâm literatürüne İbn Küllâb tarafından kazandırılan muvâfât görüşünü cem ettiği görülmektedir. Hâlbuki bunlardan ilki hâdis olan ikincisi ezeli olan sıfatlarla ilgilidir. Nitekim İbn Küllâb rıza, suht, velayet, adavet ve kelâm sıfatını fiilî değil zatî sıfat kabul eder.¹²⁴

Şüphesiz Küllâbiyye, Eş'ariyye ve Sâlimiyye mezhebinin fiilî sıfatları hâdis kabul etmesi Mu'tezile'den etkilenmiş olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Zira Mu'tezile Allah'ın zâtının havâdise mahal teşkil etmesi kaygısıyla fiilî sıfatları hâdis kabul etmiştir. Muvâfât görüşüne gelince, İbn Küllâb, Allah'ın ömrünün çoğunu kâfir olarak geçirse de, mümin olarak öleceğini bildiği kimseden ezelde râzı, ömrünün çoğunu mümin olarak geçirse de, kâfir olarak öleceğini bildiği kimseye kızgın olduğunu düşünür.¹²⁵ İbn Küllâb'ın ifadesinden anlaşılacağı üzere burada itibar ettiği husus, ilâhî ilmin ve buna bağlı olarak rızası ve gazabının değişmez olduğudur. Eş'arî âlimlerinin tamamı İbn Küllâb'ın muvâfât görüşüne sahip çıkmaktadır.¹²⁶ Sıfatlar konusunda İbn Küllâb'ı takip eden Sâlimiyye'nin görüşünün de bu minval üzere olduğu söylenebilir. Mu'tezile ilâhî adalete sıkı sıkıya bağlı olması hasebiyle muvâfât görüşüne karşı mücadele edenler arasında bulunmaktadır. Onlar Allah'ın İblîs'e kendisine ibadet ettiğinde kızgın olmadığına, bilakis ona muhabbeti ve rızası olduğuna, yine Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e puta taptıkları vakit rızası olmadığı gibi onlara kızgın olduğuna kaidir.¹²⁷

İbn Teymiyye'nin verdiği bu bilgilerden kesin doğru olan Sâlimiyye'nin fiilî sıfatların hâdis olduğu hususunda Mu'tezile ve Cehmiyye'den etkilendikleridir. Ancak onun vurgulamaya çalıştığı çelişki iddiasının doğru olduğunu söylemek zordur. Öyle görünüyor ki Sâlimiyye muvâfât görüşünü kabul ettiği için ilahî rıza ve gazabın hiç değişmeyeceğini, yani ezeli olduklarını söylemişlerdir. Onlara göre fiilî sıfatlar hâdis olduğuna göre buradan çıkan sonuç onların nezdinde gazap ve rızanın, muvâfât görüşüne bağlı olarak, fiilî değil de, zâtî ve ezeli sıfatlar olduğudur.

Her ne kadar kelâm sistematüğinde Küllâbiyye ile özdeşleşmiş olsa da

¹²⁴ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 546. Rıza, Eş'arîler tarafından da zatî sıfatlardan kabul edilir. Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasr, Abdurrahman Umeyre, 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1416/1996, c. 4, s. 101.

¹²⁵ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 169,298.

¹²⁶ İbn Hazm, *a.g.e.*, c. 4, s. 101; Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti 'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1425/2005, s. 164.

¹²⁷ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 191.

Sâlimiyye'nin de kabul ettiği muvâfat görüşü diğer kelâmcıların tepkisini ve eleştirilerini çekmiştir. Bir örnek olarak zikredeceğimiz İbn Hazm da bu görüşün yanlışlığını ispat etmeye çalışır. Nitekim bu görüşü Eş'arîler'in ve Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin¹²⁸ görüşü olarak nakleden İbn Hazm, muvâfat görüşünü Yahudiler'in neshi iptal konusundaki görüşlerine benzetir. Bu görüşü ortaya koyarken onların hareket noktasını ilâhî ilmin değişmeyeceği ilkesinin oluşturduğunu söyler ve bu hususta yanıldıklarını düşünür. Ona göre Allah'ın ilminde bir değişiklik olamaz, fakat O'nun ilminin malûmatında değişiklik olabilir. İbn Hazm muvâfat görüşünü reddetme sadedinde şöyle der:

“Allah'ın ilmi tekdir, o tasarruf ettiği her şeyin bütün hallerini bilmektedir. Zeyd'in çocuk, genç, erişkin, ihtiyar olacağını, öleceğini, sonra tekrar diriltileceğini ve cennet veya cehennemde olacağını ezelde bilir. Keza bu kimsenin inandıktan sonra kâfir olacağını, küfrettikten sonra mümin olacağını veya hiç inanmayacağını ya da hep mümin olacağını ezelde bilir. Bunun gibi kişinin günahkârlığını (fısk) ve kurtuluşunu (salâh) da bilir. Allah'ın bu hususlardaki malumatı değişir ve farklıdır. Kim bunu inkâr ederse o apaçıklığı ve müşahedeyi inkâr etmiş olur. Allah'ın razı olduğuna kıyamayacağı, kızdığından razı olmayacağı yönündeki görüş batıl ve yalandır. Allah, Yahudilere cumartesi gününü kutsalalarını emretmiş ve hayvanların iç yağını yemelerini haram kılmıştır. Bunlara uyanlardan razı olmuş, aksini yapanlara ise kızmıştır. Bunun gibi bize de İslâm'ın ilk zamanlarında içki içmeyi helal kılmış, namaz ve oruç ibadetlerinden mesul tutmamıştır. Böylelikle O, önceden içki içilmesinden, Ramazan ayında yenilip içilmesinden ve namaz kılınmamasından razı idi, fakat bunların daha sonra haram kılınmasıyla bu işleri yapanlara kızmıştır (...) Sonra bize namazı ve orucu farz, içki içmeyi haram kıldı. Böylece namaz ve orucu terk etmemize ve içki içmemize kızdı, bunların aksini yapmamıza rıza gösterdi. Bunu hiçbir Müslüman yadsıyamaz. Allah ezelde bir müddetliğine helal kıldığını sonradan yasaklayacağını, bir müddetliğine yasakladığını sonradan helal kılacağını ve bunlara bir süre rıza gösterip sonra kızacağını bilmekteydi (...) Hakeza mümin olan mürted olarak ve kâfir de mümin olarak ölebilmektedir. Allah kâfirin küfrü devam ettikçe kendisine kızacağını, Müslüman olduktan sonra kendisinden razı olacağını ezeli ilmiyle bilir. Yine Müslümanın

¹²⁸ Hişâm b. Amr el-Fuvatî eş-Şeybânî Mu'tezile'nin Basra ekolünün kelâmcılarından. 213/833 yılından önce vefat ettiği tahmin edilmektedir. Bkz. Cihat Tunç, “Hişâm b. Amr”, *DİA*, c. 18 (1998), s. 151-152.

fiillerinden ve iyi amellerinden razı olacağını, fakat mürted ve fâsık olduğunda kızacağını ezeli ilmiyle bilir.”¹²⁹

İbn Hazm bundan sonra muvâfât görüşünün batıl olduğunu bazı Kur’ân ayetleriyle destekler. Onun delil bağlamında kullandığı ayetlerden birisi “Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir”¹³⁰ ayetidir. Bu ayeti zikreden İbn Hazm şöyle bir tespitte bulunur: “Allah, insanların geçmişte işledikleri fiilleri kötü diye isimlendirmiştir ve kötülük elbette Allah katında yerilmiştir. Allah söz konusu fiilleri sonra kendisinin razı olduğu iyiliklere dönüştürmüştür. Bunu inkâr eden, Allah’ı yalanlamış olur. Allah da onu yalanlamaktadır.”¹³¹

Buraya kadar aktarılanları toplamak gerekirse şunlar belirtilebilir: Muvâfât görüşü eşyanın hakikat değerine tamamen aykırı olup Allah’ın bir kimseden önceden râzı değilken sonradan râzı olabileceğini ve bunun aksini sarıh bir şekilde ortaya koyan Kur’ân ayetleri ile tezat teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra muvâfât görüşünün doğruluğu kabul edildiğinde ilâhî adalete hiç yakışmayan bir keyfiyet söz konusu olabilmektedir.

1. Kelâm Sıfatı

İslam’ın erken dönemlerinde mütekellimlerin tartıştığı en önemli konulardan birisi de Allah’ın kelâm sıfatının ezeli olup olmadığı ve buna bağlı olarak Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığıdır. Konu hakkında kelâm âlimleri tarafından ortaya konan farklı görüşler çetin tartışmalara sebebiyet vermiştir.

Sâlimiyye’nin kelâm sıfat ile ilgili görüşleri hakkında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bu bilgilerden anlaşılan o ki Sâlimiyye’ye göre kelâm, Allah’ın ezeli ve ebedî olan ve zatıyla kâim sıfatıdır. Kelâm Allah’ın kudreti ve meşietini ile bağımlı olmayıp harfler, sesler, sureler ve ayetlerden oluşmaktadır. Cebrâil ve Hz. Mûsa onu vasıtasız işitmişlerdir. Allah onu dilediğine işittirir. Onu işittirmesi vâsıtalı ve vâsıtasız olmak üzere iki çeşittir. Bununla birlikte onun

¹²⁹ İbn Hazm, *a.g.e.*, c. 4, s. 102.

¹³⁰ Furkan,25/70. İbn Hazm’ın delil olarak kullandığı diğer ayetler şunlardır: “ O, yine de kullarının küfrüne razı olmaz. Eğer şükrederseniz size rıza gösterir.” Zümer,39/7.

“Sizden kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse, işte onların bütün yaptıkları dünyâda da, âhirette de boşa çıkmıştır ve onlar, ateş halkıdır, orada sürekli kalacaklardır.” el-Bakara,2/217.

“Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır.” er-Rad,13/39.

¹³¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, c. 4, s. 103.

harf ve sesleri birbirini geçmez. Aksine bâ, sîn ve mîm harflerinden her biri aynı anda diğerine bitişiktir ve hiçbir vakit yok olmazlar. Bunlar hayat, işitme ve görme sıfatları gibi ebediyyen Allah'ın zâtı ile kaimdir.¹³²

Binaenaleyh Kur'ân, Hz. Peygamber'e nâzil olan mânanın lafızdan müteşekkil olan ibaresi değil, hem lafız hem de mâna itibariyle Allah'ın zâtı ile kaim olan kelâmıdır. Bu görüş aynı zamanda Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Selefîyye âlimlerinin ekseriyeti ile İzmirli İsmâil Hakkı gibi bazı Mâtürîdî bilginlerin görüşüdür. Bu âlimlerin nezdinde “Kur'ân” ve “mahlûk” sözcüklerini aynı cümle içinde kullanmak sakıncalı görülmüştür. Lafız ve mana ayırımı yapmadan Kur'ân'ın bir bütün olarak ezeli kabul edilmesi gerekmektedir.¹³³ Sâlimiyye'nin görüşünün de aynı minval üzere olduğu görülmektedir.

Bunun içindir ki kelâmın, meşiet ve kudreti ile bağımlı olmadığını kabul etmişlerdir, zira aksi takdirde kelâm sıfatı fiilî sıfatlar statüsünde bulunup hâdis olması gerekirdi. Yine Allah'ın kelâmının ezeli olan harf ve seslerden oluştuğu şeklindeki inanç muhtemelen konuşmanın yalnızca harf ve seslerle meydana geldiğine inanmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Sâlimiyye'ye göre Allah'ın konuşmak için vazgeçilmez unsurlar olan harf ve ses ile konuşmadığını söylemek kelâm sıfatını inkâr etmekle, yani Allah'ı konuşmamak ve dilsizlik gibi afetlerle nitelemekle aynı kabul edilir.

Bu da Sâlimiyye'nin Allah'ın kelâm sıfatının mahlûkatın konuşmaları cinsiyle aynı kabul ettiğini göstermektedir. Hâlbuki Allah'ın varlığı nasıl yaratıklardan farklı ise, konuşmasının da farklı olması icab etmektedir. Aksi durumda Allah ile insan arasında bir benzerlik söz konusu olur. Sâlimiyye, Allah'ın kelâmının harflerinden her birinin aynı anda diğerine bitişik olduğu şeklindeki inancı kelâmın ezeliyetine hâlel getirmemek için kabul etmiş görünmektedir, zira şayet bâ harfi sîn harfine takaddüm etmiş olsaydı, sîn harfinin hâdis olması gerekirdi. Bununla birlikte harflerinden her birinin aynı anda diğerine bitişik olması Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e bir seferde toptan inmiş olmasını gerektirmektedir ki, onun 23 yıllık bir süreç içinde peyderpey nazil olduğu malumdur.

¹³² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü's-Savâi'ki'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, thk. Seyyid İbrâhim, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1422/2001, s. 499. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, c. 7, s. 662 ve c. 12, s. 166. İbn Teymiyye Sâlimiyye'nin bu düşünceye Küllâbiyye'nin kelâm sıfatının kadîm ve Mu'tezile'nin harf ve seslerden oluştuğu şeklindeki görüşünü cem etmek suretiyle ulaştığı yönünde bir değerlendirme yapar. Bkz. *a.g.e.*, c. 12, s. 320. Sâlimiyye'nin, bazı noktalarda İbn Küllâb'ın görüşünden ayrıldığını önceden zikretmiştik.

¹³³ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, c. 15 (1997), s. 373.

Ayrıca bâ, sîn ve mîm harflerinin Kur'ân'ın birçok yerinde geçmesi ve bir şeyin aynı anda iki farklı yerde olamayacağı sebebiyle Sâlimiyye'nin iddiası mantıken isabetli gözükmemektedir. Allah'ın kelâmının sûreler ve ayetlerden müteşekkil olması sûre ve ayetlerin sayısının sınırlı olması hasebiyle esasta onun ezeli ve ebedi olamayacağını göstermektedir. Bununla birlikte Sâlimiyye, Kur'ân'ın lafzının ve manasının mahlûk olmadığı görüşünü aşarak Kur'ân tilavetinin dahi mahlûk olmadığını ileri sürmüştür.¹³⁴ Bu da ciddi itikadî problemleri beraberinde getirmiştir. Nitekim onlar, Kur'an okuyan herkesin lisanıyla aslında Allah'ın okuduğunu, insanların Kur'an okuyan bir kimseyi dinlediklerinde Allah'ı dinlemiş olduklarını dile getirmişlerdir.¹³⁵

Sâlimiyye'nin bu sözü hulûl ve Allah'ın teğannî ve telaffuz etmesi anlamına geldiğinden Abdülkâdir Geylânî tarafından eleştirilmiştir. Keza Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da bu sözün Allah'ın hulûl ettiği anlamına geleceği ve Kur'ân okuyan kimsenin hata ettiğinde aslında Allah'ın hata etmiş olacağından dolayı eleştirmiştir.¹³⁶

Öncelikle konunun daha iyi anlaşılması açısından hulûl terimini kısaca açıklamak istiyoruz. Bunun için hulûl akîdesinin imkânsızlığını diyalektik bir metot kullanarak ortaya koyan Fahreddin er-Râzî'nin hulûl terimi hakkında verdiği bilgilerin faydalı olacağına inanıyoruz.

Fahreddin er-Râzî, hulûl teriminin dil bilginlerinin şu üç şekilde açıkladığını bildirir:

- Hulûl, gülsuyunun gülde, yağın susamda, ateşin kömürde bulunması gibi, bir şeyin başka bir şeyde bulunmasıdır.
- Hulûl, cisimdeki rengin o cisimde oluşması/meydana gelmesi gibi, bir şeyin başka bir şeyde oluşmasıdır.
- Hulûl, zâtlara nispet edilen sıfatların o zâtlarda oluşması/meydana gelmesi gibi, bir şeyin başka bir şeyde bulunmasıdır.¹³⁷

Hulûl kavramına dair yapılan bu açıklamalar gösteriyor ki, Sâlimiyye Allah'ın zâtının veya onun kelâm sıfatının Kur'ân okuyan kimselere geçip onlarla birleştiğini kabul etmektedir. Oysa hulûl inancı İslâm'ın ulûhiyyet anlayışına aykırı bir inanç olduğu

¹³⁴ Goldziher, *a.g.m.*, s. 79.

¹³⁵ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 221; Abdülkâdir Geylânî, *el-Gunye li-tâlibî tarîki'l-Hak Azze ve Celle*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997, c. 1, s. 192.

¹³⁶ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 221.

¹³⁷ Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981, c. 21, s. 211.

gibi, aklen de mümkün değildir. Nitekim hulûl inancını şöyle eleştirmek mümkündür: Allah'ın bir şeye hulûl etmesi durumunda iki ihtimal söz konusu olur. Allah, o şeye ya zorunlu olarak ya da olurlu olarak hulûl etmiştir. Şayet zorunlu olarak hulûl etti ise Allah'ın başkasına (hulûl ettiği mahalle) muhtaç olması, dolayısıyla zâtı itibariyle mümkün olması lazım gelir. Bu durumda zâtı gereği zorunlu olan Allah, mümkün varlık olmuş olur ki bu çelişiktir.

Mamafih Allah zorunlu olarak bir şeye hulûl etmiş olursa, kendisinin kadîm ve zâtı gereği zorunlu olduğundan hulûl ettiği mahallin de aynı niteliklere sahip olması gerekir. Bu durumda birden fazla vâcibu'l-vucûd olan (varlığı kendinden ve zorunlu) varlıklar bulunur ki, bu imkânsızdır.

Allah'ın bir şeye olurlu olarak hulûl etmesi ise şu açıdan imkânsızdır: Bir şeye hulûl eden şeyin, hulûl ettiği mahalle gereksinim duyması gerekir, hulûl etmeyen ise ondan müstağnidir. Bir şey hulûl etmemesi caiz iken hulûl ediyorsa, bu o şeyin müstağni olduğu şeye gereksinim duyabileceği anlamına gelir ki, bu muhaldir, zira bir şeyden müstağni olan kimsenin o şeye gereksinim duyması imkânsızdır.

Hulûl ayrıca Allah'ın başka bir nesneye bitişip onunla tek varlık haline gelmesini gerektirir. Bu durumda, bunların birleştikleri esnada ya her ikisi de mevcuttur, ya ikisi de yoktur veya biri vardır, biri yoktur. Binâenaleyh şayet ikisi de mevcut iseler, bu durumda onlar birleşmiş olmalarına rağmen bir değil ikidirler. Bu da ittihadın batıl olduğunu gösterir. Şayet her ikisi de yok olup ortada bir üçüncü şey varsa, bu da ittihad sayılmaz. O iki şeyin yokluğu ve üçüncü bir şeyin varlığından bahsedilebilir. Eğer ikisinden birisi mevcut, diğeri yok ise, yok olanın mevcut olan ile birleşmesi muhaldir. Çünkü yok olanın, bizzat mevcut olan o şey olduğunun söylenmesi imkânsızdır.¹³⁸

Allah'ın kelâm sıfatı Kur'ân okuyan kimselere hulûl ettiği zaman, bu durumda Allah'ın kendi zatında ya kelâm sıfatı kalmıştır ya da kalmamıştır denilir. Eğer Allah'ın zâtında kelâm sıfatının kaldığı kabul edilirse, bu durumda tek bir sıfatın iki ayrı mahalde bulunması gerekir ki, bu makul değildir. Eğer Allah'ın kelâm sıfatının Kur'ân okuyan kimselere hulûlünden sonra Allah'ın zâtında kalmadığı kabul edilirse artık Allah'ın mütekellim olarak kalmadığının söylenilmesi gerekir ki, bunu akl-ı selim sahibi olan

¹³⁸ a.y.

kimse söylemez.¹³⁹ İşte bütün bu aklî deliller hulûl telakkisinin batıl olduğunu göstermektedir.

Fahreddin er-Râzî hulûl ve ittihâd inancını İslâm dünyasında ilk ortaya atanın Allah'ın imamlarına hulûl ettiğine itikad eden Râfizîler olduğunu belirtir.¹⁴⁰ Abdülkerim eş-Şehristânî ise bu inancın ilk defa Hz. Ali'de ilâhî bir cüz olduğunu iddia eden Abdullah b. Sebe tarafından ortaya konulduğunu kaydetmiştir.¹⁴¹ Bu bilgilerden hareketle İslâm dünyasında hulûl telakkîsinin târihi gelişim itibariyle ilk nüvesi sayılabilecek yorumların Şiîler tarafından dile getirildiği ve sonradan Sâlimiyye gibi tasavvufî temayüller taşıyan gruplara intikal ettiğini söylemek mümkündür.

Allah'ın kelâm sıfatı hakkında böyle bir inancı benimseyen Sâlimiyye'ye göre doğal olarak vahyin Hz. Peygamber'e intikali de genel telakkiden farklı olacaktır.

Sâlimiyye'ye göre Hz. Peygamber nübüvvetten ve Cebrâil kendisine gelmeden önce Kur'an'ı ezberlemişti.¹⁴² Sâlimiyye'nin bu görüşü Kur'an'ın "İşte böylece sana da emrimizden bir ruh vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin"¹⁴³ ve "Sen bundan evvel hiçbir kitâb okur değildin. Elinle de onu yazmadın"¹⁴⁴ ayetlerinin aksini söylediği için eleştirilmiştir.¹⁴⁵

Hz. Peygamber'in peygamber olmadan evvel Kur'an'ı bildiği şeklindeki bir iddia filhakika O'nun peygamber olmadan önce peygamber olduğu anlamına gelir, zira Hz. Peygamber'in Kur'an'ı önceden biliyor olması ancak kendisine Allah'tan vahyedilmiş olmasıyla mümkün olur ki, bu da onun peygamber olduğunu gösterir. Cebrâil gelmeden önce Hz. Peygamber'in Kur'an'ı bildiği yönündeki görüşe gelince, bunun anlamı Allah'ın Hz. Peygamber'e bildiği şeyleri bir kez daha vahy etmek sûretiyle bildirmesi olup, abesle iştigaldir. Mamafih Hz. Peygamber'in bazı durumlarda (ifk hâdisesi, Tebuk savaşı) Allah'tan vahiy beklemesi de Kur'an'ı önceden bilmediğinin kanıtıdır. Sâlimiyye'nin

¹³⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. 21, s. 213. Râzî burada diyalektik bir yöntemle Allah'ın ilim sıfatının Hz. İsa'ya hulûl ettiğini savunan Hristiyanları eleştirmektedir.

¹⁴⁰ Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1402/1982, s. 73-74.

¹⁴¹ Ebü'l-Feth Tâcüddîn b. Abdülkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, 2. bs. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1313/1992, s. 177.

¹⁴² Ferrâ, *a.g.e.*, s. 221; Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 192.

¹⁴³ eş-Şura, 42/52.

¹⁴⁴ el-Ankebut, 29/48.

¹⁴⁵ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 221; Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 192.

görüşünün yanlış olduğunu şu ayet de açıklar: “Ona (bu Kur'an'ı) üstün (oldukça çetin) bir güç sahibi (Cebrail) öğretmiştir.”¹⁴⁶ Sâlimiyye’yi böyle düşünmeye yönelten şey muhtemelen Hz. Peygamber’in Cebrâil’den daha üstün ve Allah’a daha yakın olması ayrıca ruhlar âleminde Cebrâil’den daha önce yaratılmış olmasıdır.

Sâlimiyye’ye göre Cebrâil, Hz. Peygamber’e kendi yerini terketmeksizin gelmiştir.¹⁴⁷

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, Cebrâil’in Dihye-i Kelbî ve bedevî bir Arap sûretinde Hz. Peygamber’e geldiğini ifade eden hadislere dayanarak Sâlimiyye’nin görüşünün yanlış olduğunu belirtir.

Başta kelâmcılar olmak üzere birçok İslâm âlimi Cebrâil’in muhtelif şekillere temessül etmesini göz önünde bulundurarak onun mahiyeti itibariyle latîf bir cisim olduğu görüşündedir.¹⁴⁸ Fakat temessülün keyfiyeti konusunda farklı görüşler serdedilmiştir. Cebrâil’in temessül esnasında aslî varlığı ile göklerin fevkindeki yerinde olduğu halde yeryüzünde Hz. Peygamber’e bir insan şeklinde görünebileceği şeklinde görüşler olduğu dikkate alındığında Sâlimiyye’nin de buna benzer görüşü kabul ettiği söylenebilir.¹⁴⁹ Dolayısıyla Cebrâil’in rûhu aynı anda Allah’ın kendisi için yarattığı ikinci bir bedene girmiştir.

2. İrade Sıfatı

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın, Sâlimiyye’ye nispet ettiği Allah’ın irade sıfatı hakkındaki görüşler birbiriyle çelişmektedir. O, bir yerde Sâlimiyye’nin ilâhi irade ile meşiet arasında fark gördüğünü, meşieti kadîm iradeyi ise hâdis olarak vasıflandırdığını bildirdikten sonra iradenin Allah’ın kadîm bir sıfatı olduğundan bu görüşü eleştirmiştir.¹⁵⁰ Fakat bizzat kendisi eserinin başka bir yerinde Sâlimiyye’ye Allah’ın her murad etmesiyle birlikte bir iradeye sahip olduğu ve iradenin O’nun ezelî olan zâtî sıfatlarından olduğu yönünde bir görüş izafe etmektedir.¹⁵¹ Burada bir istinsah hatası neticesinde محدثة yerine قديمة yazılmış

¹⁴⁶ en-Necm, 53/ 5.

¹⁴⁷ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 219; Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 192.

¹⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz, Zeki Ünal, “Cebrâil”, *DİA*, c. 7 (1993), s. 203.

¹⁴⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r-Rûh*, thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî, Mekke: Dâru âlemi’l-fevâid, 1432, c. 1, s. 309.

¹⁵⁰ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 220.

¹⁵¹ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 221

olması ihtimal dâhilindedir. Zira Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ'nın bu bağlamdaki cevabı da buradaki iradenin hâdis şeklinde vasıflandırılmasını gerektirmektedir. Çünkü Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ burada Sâlimiyye'ye "her irade edişi ile iradesi vardır" görüşünü atfettikten sonra bu görüşün eleştirisine geçmekte ve bu görüşün yanlış olduğunu, Allah için sonu olmayan iradelerin bulunmasını gerektireceğini söylemektedir.

Allah hakkında sonu olmayan iradelerin bulunması ancak iradenin hâdis olmasıyla düşünülebilecek bir durumdur. Zira irade hâdis olduğunda bunu ortaya koyan başka bir iradenin bulunması gerekmektedir. Böylelikle hâdis iradeler sonu gelmeyecek bir şekilde oluşacaktır. Şayet metinde geçtiği şekilde bu irade kadîm olsaydı, böyle bir eleştiri getirilmesi mantıksız olurdu. Bu nedenle hem Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ'nın atfettiği görüşler arasında tutarlılık olması hem de onun getirdiği eleştirinin bir karşılığının olması için matbu nüshalardaki "قديمة" kelimesinin "محدثة" şeklinde olması gerekir.

İrade kelimesi Arapça'da "if'al" vezninde bir mastar olup, aslı "r-v-d" kökünden gelir. Sözlük itibariyle manası talep etmektir. Bununla beraber istemek, bir şeyi talep etmek hususunda gayret etmek, arzulamak, meyletmek, tercih etmek ve kastetmek gibi anlamları da vardır.¹⁵² Meşiet kelimesine gelince, meşhur lugat âlimi Râgıb el-İsfahânî (ö.435/1034) kelâmcıların ekseriyetine göre irâde ile aynı kabul edildiğini, bazılarının ise meşiet kelimesinin Allah hakkında kullanılınca bir şeyi "icâd etmek" ve insanlar hakkında kullanılınca onu "isâbet ettirmek" anlamında kabul ettiğini söyler. İsfahânî, meşiet ve irade kavramlarının arasındaki nüansa dikkat çekerek, Allah açısından meşietin bir şeyin mevcudiyetini gerekli kılacağını, iradenin ise murad edilenin mevcudiyetini mutlaka gerekli kılmayacağını bildirir.¹⁵³

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö.508/1114) ifade ettiği üzere Kerrâmiyye dışında, bütün kelâmcılar irade ile meşietin anlamdaş olduğunu kabul etmiştir. Kerrâmiyye ise meşietin Allah'ın ihdâs etmek (yaratmak) istediği şeyleri kapsayan ezeli bir sıfatı olduğunu iddia etmiş, iradenin ise meşietten farklı olup Allah'ın kadîm zâtında hâdis olduğunu, bununla birlikte Allah'ın murâd ettiği şeyler adedince iradeye sahip olduğunu ve bu iradelerin her birinin murâd edilen şeyin kendisiyle meydana gelmeden önce mevcud

¹⁵² Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3. bs. Beyrut: Dâru sâdır, 1993, c. 3, s.187-1881; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 4. bs. Dımaşk, Beyrut: Dâru'l-kalem - Dâru'ş-şâmiyye, 1430/2009, s. 371.

¹⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 471.

olduklarını ileri sürmüştür.¹⁵⁴

Görüldüğü üzere Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ'nın Sâlimiyye'ye atfettiği görüş Kerrâmiyye'nin sözleriyle tam bir insicam içindedir. Muhtemelen Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ Allah'ın iradesi ve meşietini konusunda Kerrâmiyye'nin görüşünü Sâlimiyye'ye atfetmiştir. Kerrâmiyye'nin de Sâlimiyye gibi III. /IX. asırda tasavvufi eğilimler taşıyan bir kelâm mezhebi olarak ortaya çıkması da Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ'nın söz konusu mezhepleri karıştırmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Sâlimiyye'nin, Allah'ın zâtî sıfatları konusunda İbn Küllâb ile aynı fikirde olması hasebiyle bu statüde mütalaa edilen irade sıfatını ezeli kabul ettikleri ve Kerrâmî kelâmcılar dışında diğer bütün kelâmcılar gibi meşiet ile aynı olduğu görüşünü benimsedikleri söylenebilir. Sâlimiyye mezhebine mensup bulunan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin de irade ve meşiet kavramlarının aynı anlamda olan iki isim olduğunu kabul etmesi de bunu desteklemektedir.¹⁵⁵

3. Yaratma Sıfatı

Sâlimiyye'nin sıfatlar bağlamında ele alınabilecek görüşlerinden biri de Allah'ın yaratmasına yönelik bakışlarıdır. Sâlimiyye söz konusu yaratmayı, kelâm literatüründe sıklıkla rastlanan “halk-tahlîk” yahut Mâturîdî gelenekte görülen “kevn-tekvîn” kavramları üzerinden değil de “fiil-tef’îl” kavramları üzerinden ifade eder. Nitekim Ebû Ya‘lâ el-Ferra, Sâlimiyye'ye “fiil mahlûktur, tef’îl mahlûk değildir”¹⁵⁶ şeklinde bir görüş nispet eder ve akabinde bunun eleştirisine geçer. Ona göre söz konusu görüş özünde anlamsızdır ve dili bilmemekten kaynaklıdır. Zira tef’îl genel bir kavram olup fiil bunun tekil halidir. Dolayısıyla Ebû Ya‘lâ tek bir fiilin merciinin, söz konusu genel fiil işleme hâli olduğunu, tek bir fiil hâdis ise tek tek fiilleri kuşatan genel merciinin de hâdis olması

¹⁵⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille fî usuli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993, c. 1, s. 492. Maturidî kelâmcılarından Ebû'l Yüsr Pezdevî (ö.493/1100) Ebû Hanîfe'ye göre irade ve meşiet kelimelerinin birbirlerinden farklı olduğunu söylemektedir. Bkz. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usulu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1424/2003, s. 52. Ancak Ebû Hanîfe'nin görüşleri incelendiğinde meşiet tabirini Allah'ın iradesi anlamında kullandığı görülmektedir. Bkz. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *eş-Şerhu'l-Muyesser alâ'l-Fikheyn el-Ebsat ve'l-Ekber*, Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-furkân, 1999, s. 144-149. Pezdevî'nin aynı sayfada Ebû Hanîfe'nin “irade” ve “meşiet” kavramlarının kullanımına dair verdiği örneklerden Ebû Hanîfe'nin yalnız talak gibi fikhî meselelerde insanlar hakkında böyle bir ayırım yaptığı anlaşılmaktadır.

¹⁵⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, c. 1, s. 222.

¹⁵⁶ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 220.

gerektiğini düşünmekte ve bu sebeple Sâlimiyye'nin görüşünü çelişkili bulmaktadır.

Ancak öyle görünüyor ki Sâlimiyye bu görüşüyle, Mâtürîdîler'in potansiyel-ezelî tekvin ile aktüel-hâdis tahlîk ayırımına benzer şekilde potansiyel yaratma ile fiilî yaratma ayırımını dile getirmeye çalışmışlardır. Buna göre tef'îl fiil işleme potansiyeli olurken fiil bu potansiyelin gerçeğe aktarılmış tikel halidir. Dolayısıyla fiil işleme potansiyeli mahlûk değilken bilfiil gerçekleşen/aktüel tek bir fiil mahlûk olmaktadır. Haddizâtında Sâlimiyye'nin Allah'ın ezelde yaratıcı olduğu şeklindeki görüşü de bu düşünceyi desteklemektedir. Nitekim Sâlimiyye Allah'ın ezelden beri yaratan olduğuna inanmaktadır.¹⁵⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya göre şayet Sâlimiyye bu sözle yaratma fiilini kastettiyse bu âlemin kıdemini gerektirir. Allah'ı tavsif etmek istediye o halde caizdir. Nitekim herhangi bir fiilin bilfiil gerçekleştiği ikinci andaki şeyle vasıflandırılması imkânsız değildir. Yani, Allah'ın ezelde yapmayıp daha sonra yaptığı bir şeyle ezelde vasıflandırılması mümkündür. Bu, tıpkı bir kılıç hakkında keskin denilmesine benzer. Bu kılıçla hiçbir şey kesilmemiş olsa bile, diğer bir deyişle kesme fiilinin olmadığı bir anda bile bu kılıca keskin kılıç demek mümkündür. Dolayısıyla Allah'ın yaratmadığı bir anda O'na yaratıcı denmesi mümkün olmaktadır.¹⁵⁸

Sâlimiyye'nin bu görüşünden hareketle Allah'ın yaratıcı sıfatının bilkuvve olarak ezelden beri var olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Bununla birlikte Sâlimiyye tekvin ve mükevvenin birbirinden ayrı şeyler olduğunu kabul eder. Zira tekvin ile mükevven aynı olsa mükevvenin de ezeli olması gerekir ki bu da Sâlimiyye'nin âlem görüşüyle bağdaşmaz. Dolayısıyla Sâlimiyye'ye göre Allah'ın yaratma sıfatı ezeli, mükevven ise yaratılmış ve hâdistir. Böylece Allah'ın sıfatlarının taalluklarının hâdis olması sıfatların hâdis olmasını gerektirmediği gibi, yaratma sıfatının ezeli olması, taallukunun da ezeli olmasını gerektirmez.

B. Âlem Tasavvuru

İslam düşünce tarihinde farklı grupların âlem hakkında değişik görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Onların âlem hakkındaki düşünceleri aynı zamanda onların konuya hangi pencereden baktığını da göstermektedir. Nitekim bakış açılarındaki

¹⁵⁷ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 220.

¹⁵⁸ a.y.

farklılık onları farklı görüşler ileri sürmeye sevk etmiştir. Mütetekellimlerin ekseriyetinin nezdinde âlem, Allah tarafından yoktan yaratılmış olup ezeli değildir. Buna mukabil felsefecilere göre âlem daima Allah ile beraber bulunup ezeldir, süresinin bir başlangıcı yoktur. Materyalistler ise âlemin maddenin üstünde bir yaratıcısı olmadığı fikrini savunmuştur. Bilhassa mütetekellimler âlemin ezeli olmasına karşı çıkıp onun yaratılmışlığını ispat etmek suretiyle yaratıcı Tanrı'nın varlığını ispat etme eğilimi göstermişlerdir.

Sâlimiyye'nin âlem hakkındaki fikir ve düşünceleri hakkında ise özellikle Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Seyfeddin el-Âmidî bazı bilgiler vermektedir.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya göre Ebû Abdullah bin Sâlim, Allah'ın âlemi ezelde kendisi açısından var, zâtı itibariyle ise yok (ma'dûm) olarak gördüğünü iddia etmiştir.¹⁵⁹ Buna benzer bir görüşe Âmidî'de *Ebkâru'l-efkâr* adlı eserinde yer verir¹⁶⁰ ve Sâlimiyye'nin Allah'ın ma'dûmu gördüğüne itikat ettiğini ifade eder.¹⁶¹

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ böylesi bir düşünce âlemin kıdemini gerektirdiğinden Sâlimiyye'yi eleştirmiştir.¹⁶² Çünkü Allah dışında başka şeyler ezeli kabul edildiğinde kadim olan varlıklar taaddüd edecek ve böylesi bir durum tevhid ilkesini zedeleyecektir.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, âlemin ezelde ya mevcut veya ma'dûm olduğunu belirterek, ona göre şayet Allah âlemi ma'dûm iken mevcut görürse o halde Allah görüneni olduğu halin tersinde görmüş olurdu ve böyle bir şey de ancak câhillere özgü bir durumdur. Yine ona göre şayet âlem ezelde mevcut olsaydı bu da âlemin kıdemini gerektirirdi, zira ezelde mevcut olan her şeyin kadim olması gerekmektedir. Oysa deliller âlemin hâdis olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶³ Söz konusu görüşte ayrıca âlemin yokluğuna da ezeliyet atfedilmesi Allah'ın yegâne kadim varlık olmasına hâlel getirmektedir, zira bu durumda âlemin yokluğu da Allah gibi kadim kabul edilmektedir.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Hz. Zekeriyâ kıssasında geçen “daha önce sen hiç bir şey değil iken, seni yaratmıştım”¹⁶⁴ ve yaptıklarınızı Allah da, Resûlü de, müminler de göreceklerdir”¹⁶⁵ ayetlerini delil olarak göstererek mevcut olmayan bir şeyin

¹⁵⁹ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 217.

¹⁶⁰ Muhammed b. Selim Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usuli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, 2. bs. Kahire: Daru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1424/2004, c. 3, s. 261.

¹⁶¹ Âmidî, *a.g.e.*, c. 1, s. 484, 496

¹⁶² Ferrâ, *a.g.e.*, s. 217.

¹⁶³ a.y.

¹⁶⁴ el-Meryem, 19/9.

¹⁶⁵ et-Tevbe, 9/105.

görülemeyeceğini ispat etmeye çalışarak meselenin esasında ma'dûm'un şeyiyyeti tartışmasına dayandığına dikkat çekmek istemiştir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın temsil ettiği Sünnî anlayışta "şey'in" mânâsı, sabit ve mevcut olan demektir. Buna göre ma'dûm olan, "şey" kavramı kapsamında ele alınmadığı için, diğer bir deyişle varlık sahasında bulunmadığı için Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Allah'ın âlemi mâ'dûm iken mevcut olarak göremeyeceğine inanmaktadır.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Sâlimiyye'nin ma'dûmu "şey" olarak telakki ettiğini ispat etmek istemekte ve buna binaen Sâlimiyye'nin Mu'tezile'ye yakınlığını göstermeyi amaçlamaktadır. Zira Mu'tezilîler ve özellikle de Behşemîler ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmişlerdir.¹⁶⁶

Ebû Abdullah b. Sâlim'in bu görüşünü tenkit eden bir diğer isim İbn Hafîf olmuştur. O da "Allah ezelde her şeyi zâtında müşahede etmiştir" sözünden âlemin ezeliyeti sonucunun çıkacağını belirtmiş¹⁶⁷ ve *er-Red'alâ İbn Sâlim* adlı eserinde tenkit etmiştir.¹⁶⁸ Dikkat çekicidir ki Hanbelî mezhebine mensup olan sûfi Hâce Abdullah Herevî, İbn Hafîf'in bu yaklaşımının insafı olmadığını, Ebû Abdullah bin Sâlim'in muradının ilmen müşahede olabileceğinin muhtemel olduğunu ileri sürmüştür.¹⁶⁹ Sâlimiyye'nin nasslara bağlı olması hasebiyle Herevî'nin görüşünün doğru olma olasılığı oldukça yüksektir. Zira Sâlimiyye'nin âlemin Hz. Muhammed'in nûrundan yaratıldığı tezini savunması da, âlemi hâdis telakki ettiğine delalet etmektedir. Bu itibarla Sâlimiyye'nin Allah'ın ma'dûmu ma'dûm olarak, mevcudu mevcut olarak bildiğine, (ilmen müşahede) yani ma'dûmu ontolojik bir gerçekliğe sahip olan bir şey gibi görmediğine, şayet ileride var olacaksa ezeli ilmiyle bildiğine inandıklarını söylemek mümkündür. Böylece Allah'ın âlemi yaratmadan evvelki ilmi hangi konumda ise, onu yarattıktan sonra da aynı konumda olup herhangi bir değişikliğe uğramaktan uzaktır.

Sâlimiyye âlemin oluşumunu Hakikat-i Muhammediyye bir diğer ismiyle Nûr-i Muhammedî nazariyesiyle açıklamaktadır.¹⁷⁰ Hakikat-i Muhammediyye veya Nûr-i

¹⁶⁶ Orhan Şener Koloğlu, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 9 (2008), s. 9, 4 nolu dipnot.

¹⁶⁷ Câmî, *a.g.e.*, s. 310.

¹⁶⁸ Massignon, *Essay*, s. 202, 311 nolu dipnot; Sezgin, *a.g.e.*, c. 1, s. 664. Bu metin günümüze ulaşmamıştır, Bkz. Böwering, *a.g.e.*, s. 93.

¹⁶⁹ Câmî, *a.g.e.*, s. 310; Böwering, *a.g.e.*, s. 93.

¹⁷⁰ Louis Massignon, "Tasavvuf", *İA*, c. 12/1 (1979), s. 29; Mehmet Demirci, *Nûr-i Muhammedî*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013, s. 22.

Muhammedî, Allah'ın ilk varlık olarak Hz. Muhammed'i kendi nûrundan yarattığı düşüncesine dayanmaktadır. Bu tasavvufî düşünceye göre bütün mahlukât Hz. Muhammed'in nûrundan ve onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır. Yani O, âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesidir.¹⁷¹

Tasavvufî muhitte Nûr-i Muhammedî kavramını eserinde dile getiren ilk sûfiler arasında Tüsterî bulunmaktadır. Tüsterî *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* adını taşıyan eserinde “Hani, Rabbin meleklere, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti”¹⁷² ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Allah Hz. Âdem'i yaratmadan önce meleklere şöyle dedi: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım. Ve Hz. Âdem'i nûr-i Muhammedî'nin izzet çamurundan yarattı.”¹⁷³

Tüsterî, “Hani Rabbin, Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış ve onları kendi nefislerine karşı şahidler kılmıştı: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (demişti de) onlar: Evet, şahid olduk demişlerdi”¹⁷⁴ ayetinin tefsirinde ise şunları zikretmektedir: “Zürriyet üçtür: Birincisi Hz. Muhammed'dir. Çünkü Allah Hz. Muhammed'i yaratmak istediği vakit kendi nûrundan bir nur izhar etti, (o nur) azamet hicâbına erişince Allah'a bir defa secde etti ve Allah onun secdesinden büyük bir sütun yarattı. Bu içi dışı nurdan bir cam gibiydi, kendisinde Hz. Muhammed'in özü vardı.”¹⁷⁵

Yine Tüsterî “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali...”¹⁷⁶ ayetinde ifade edilen ikinci nûr'dan murâdın, Hz. Muhammed'in nûru olduğu¹⁷⁷ ve “Sidre'yi kaplayan kaplamıştı”¹⁷⁸ ayetinde geçen sidre'nin bu nûrdan olduğu kanâatindedir.¹⁷⁹

Tüsterî, Hûd Suresi'nin “Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca...”¹⁸⁰ ayetini tefsir ederken şu ifadelerle yer vermektedir: “Bütün peygamberlerin, melekûtun ve dünya ve ahiretin nûrunun onun (Hz. Muhammed'in)

¹⁷¹ Mustafa Akman, “Hakikat-i Muhammediye Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 2 (2011), s. 108.

¹⁷² el-Bakara,2/30.

¹⁷³ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm = Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Taha Abdurrauf Sad, Sad Hasan Muhammed Ali, Kahire: Daru'l-harem li't-türâs, 1425/2004, s. 91. Krş., Demirci, *a.g.e.*, s. 29.

¹⁷⁴ el-Araf,7/172.

¹⁷⁵ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 152. Krş., Demirci, *a.g.e.*, s. 29-30.

¹⁷⁶ en-Nur,24/35.

¹⁷⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 206.

¹⁷⁸ en-Necm,53/16.

¹⁷⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 262.

¹⁸⁰ el-Hud,11/40.

nûrundan olduğunu ifade etmektedir”.¹⁸¹

Görüldüğü üzere Tüsterî'nin yorumlarında âlemin var olma sebebi ve gayesi anlamında bir Hakikat-ı Muhammedî fikri mevzu bahis değildir. O Hz. Muhammed'in diğer insanlardan üstün olduğu düşüncesinden hareketle ilk yaratılan şeyin de nûr-i Muhammedî olduğunu belirtmek istemiştir. Öyle görünüyor ki söz konusu düşünce daha sonraki süreçte Sâlimiyye ile bir varlık nazariyesine evrilmiştir.¹⁸²

Hakikat-i Muhamediyye fikrini ileri sürenlerin dayandıkları dînî mesnetlerden birisi halk arasında şöhret bulan ve hadis olarak aktarılan “Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk” ifadesidir. (“Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım”). Bu sözün hadis olarak bir aslı olmamasının yanında “O Allah'tır ki, yeryüzündekilerin tümünü sizin için yarattı”¹⁸³ ve “Göklerde ne var, yerde ne varsa tümünü, O'ndan bir lütuf olarak size boyun eğdirmiştir”¹⁸⁴ gibi Kur'ân ayetleri ile tezat teşkil etmektedir. Zira söz konusu ayetlerde Allah herhangi bir şarta bağlamaksızın her şeyi insanlar için yarattığını açıkça ifade etmektedir. Ayrıca Allah'ın, Hz. Muhammed'in nebîlerin sonuncusu olduğunu bildirdiği halde¹⁸⁵ söz konusu ifadede esasta onun diğer nebîlerden de önce yaratıldığı ileri sürülmektedir.

Sâlimiyye'nin de tasvip ettiği Nûr-i Muhammedî fikri, Hz. Peygamber'i ilâhlaştırmak anlamına geleceğinden ötürü zâhir ulemâ, bilhassa hadis âlimleri ve Hanbelîlerce küfür ve şirk kabul edilmiş ayrıca daha önceki ümmetlerin de peygamberleri hakkında aşırıya gitmeleri neticesinde sapıklığa düştükleri ileri sürülmüştür.¹⁸⁶ Sözelimi İbn Teymiyye bu konuda kendisine tevcih edilen bir soruya şu cevabı vermiştir. “(Hakikat-i Muhamediyye) konusundaki hadislerin sıhhatine inanan kimse kâfir olur ve tevbe etmesi icab eder. Şayet tevbe etmezse öldürülür. Bu konudaki hadislerin aslı yoktur, hiçbir kitapta yer almamaktadır. Allah'ı ve Rasûlü'nü bilen hiçbir kimse bu konuda bir hadis rivayet etmemiştir.”¹⁸⁷ İbn Teymiyye'nin bu sözlerinden anlaşılan odur ki, Hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin kaynağı hârici bir ilhâmıdır. Ancak kaynağının ne olduğu hususundaki görüşler muhtelifdir. Sözelimi R.A. Nicholson bu düşüncenin sûfilere

¹⁸¹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 166.

¹⁸² Annemarie Schimmel bu fikrin 288/900 yıllarında tam gelişmiş gibi görüldüğünü belirtir. Bkz. Schimmel, *a.g.e.*, s. 215.

¹⁸³ el-Bakara,2/29.

¹⁸⁴ el-Casiye,45/13.

¹⁸⁵ el-Ahzab,33/40.

¹⁸⁶ Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, c. 15 (1997), s. 80.

¹⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, c. 11, s. 73.

Hıristiyanlık'tan geçmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmakta ve bu konuda şunları söylemektedir: “İnsan âlemin tâcı ve son mertebesidir. Yaratılış sırası bakımından sonuncu ise de ilâhî düşünce sürecinde ilktir. Çünkü onun aslî parçası, doğrudan doğruya ulûhiyetten sudur eden ilk akıl veya küllî akıldır. Bu, bütün eşyanın canlı ilkesi olan Kelâm'a tekabül eder ve Hz. Muhammed olarak kendini gösterir. Burada Hıristiyan mistik teologların Hz. İsâ hakkında kullandıkları ifadelerin aynı, İslâm'ın kurucusu hakkında da kullanılır. Böylece Hz. Muhammed'e Allah'ın nûru denir.”¹⁸⁸

Abdülbâki Gölpınarlı bu inanın tasavvufa Yunan felsefesinden nakledildiği üzerinde durmaktadır.¹⁸⁹ Süleyman Uludağ'a göre ise Hakikat-i Muhammediye akîdesi tasavvufa ve sünnî muhite Şîa'dan, onlara da Yeni Eflatunculuk'tan geçmiştir.¹⁹⁰ Gulât-ı Şîa'dan sayılan Muğîriyye mezhebinin müessisi Muğîre b. Saîd el-İclî'den (ö.119/737) ilk yaratılan şeyin Hz. Muhammed'in gölgesi olduğuna dair bir görüş nakledilmesi de bunu destekler mahiyettedir. Zira Tüsterî' den yaklaşık bir buçuk asır önce bu görüşün Şîi fırkaların bir kısmı tarafından dile getirildiğini göstermektedir.¹⁹¹

Netice itibariyle Sâlimiyye'nin benimsediği Hakikat-i Muhammediyye fikrinin, Hz. Peygamber'in sevgisini belki de iyi niyetli olarak aşırı boyutlara çıkarmalarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Fakat burada Kur'ân'ın kozmogonisi ve tasvir ettiği Peygamber portresi ile hiç de uyuşmayan bir keyfiyet söz konusudur. Kur'ân, Hz. Peygamber'in vahiy alması dışında diğer insanlardan farklı olmadığını bildirmesine ve bu konuda Müslümanlar'ı İslâm'ın tevhid inancına aykırı olan düşüncelere kapılmaması için ikazlarda bulunmasına karşın ne yazık ki târîhi süreç içerisinde Kur'ân'ın ortaya koyduğu gerçekçi peygamber tasavvurundan uzaklaşmalar ve sapmalar olmuştur. Hakikat-i Muhammediyye diğer adıyla Nûr-i Muhammedî buna bir örnek teşkil etmektedir.

¹⁸⁸ Reynold Alleyne Nicholson, *İslâm Sûfileri = The Mystics of Islam*, çev. Mehmet Dağ vd., İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1978, s. 70.

¹⁸⁹ Abdülbâki Gölpınarlı, “Hakikat-i Muhammediye”, *Türk Ansiklopedisi*, c. 17 (1970), s. 327.

¹⁹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983, c. 1, s. 199, 1 nolu dipnot.

¹⁹¹ Bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara: Ankara Okulu, 2005, s. 238.

Uri Rubin de Nûr-i Muhammedî fikrinin sûfilere Şîilerden intikal ettiğini düşünmektedir. Bkz. Uri Rubin, “Pre-existence and Light : Aspects of the concept of Nur Muhammad”, *Israel Oriental Studies*, c. 5 (1975), s. 107-108.

C. İblîs

Sâlimiyye'ye göre İblîs cennete girmemiştir.¹⁹² Bu görüş Kur'ân'a ters düşmesi bakımından eleştirilmiştir. Çünkü Allah "Öyleyse çık oradan, çünkü kovuldun"¹⁹³ demiştir. Buna göre İblîs'in cennette bulunmadan oradan kovulması mümkün değildir.¹⁹⁴ Sâlimiyye'nin nassa teslimiyeti esas alan bir mezhep olduğu dikkate alınırca, böyle düşünme ihtimali bulunmamaktadır, zira nasslarda açık ve net bir şekilde İblîs'in cennetten kovulduğu beyan buyurulmuştur. Sâlimiyye'nin sözünden kastın İblîs'in Allah'ın emrini tartışıp cennetten kovulduktan sonra Hz. Âdem ve Havvâ'nın günah işlemlerine sebebiyet vermek için cennete giremediği olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Çünkü bu kovulma ebedî olarak gerçekleşmiştir. İblîs'in cennete girişi ve Hz. Âdem ile Havvâ'ya yaklaşması konularında nasslarda herhangi bir bilginin bulunmaması da bunu teyit etmektedir.¹⁹⁵ Sâlimiyye bu konuda muhtemelen Hz. Âdem ve Havva'nın cennetin kapısına kadar geldiğini, İblîs'in de kapıya dıştan yaklaşıp onlara vesvesesini verdiğini veya İblîs yeryüzünde bulunduğu halde, vesvesesini cennetteki Hz. Âdem ile Havva'ya ulaştırdığını düşünmektedir.¹⁹⁶

Sâlimiyye'ye göre İblîs ikinci emr-i ilâhî de Hz. Âdem'e secde etmiştir. Bu söz "İblîs hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblîs bundan kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu"¹⁹⁷ "İblîs secde edenlerden olmadı"¹⁹⁸ "İblîs'in dışında diğerleri secde etmişlerdi. O cinlerdendi, böylelikle Rabbinin emrinden dışarı çıkmıştı"¹⁹⁹ ayetlerine aykırıdır.²⁰⁰ Şayet İblîs başka bir vakitte secde etmiş olsaydı bu konuda itaat etmiş olurdu. Allah'ın azabından kurtulurdu ve kendisine bir fayda hâsıl olurdu. Bunun ona bir faydasının olmayacağı hususunda herkesin icma etmiş olması emri yerine getirmediğine delalet etmektedir.²⁰¹ Sâlimiyye'nin bu görüşü ile bir önceki görüşü arasında açık bir tenakuzun bulunduğu görülmektedir.

¹⁹² Ferrâ, *a.g.e.*, s. 219; Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 192.

¹⁹³ el-Hicr,15/34.

¹⁹⁴ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 219; Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 192.

¹⁹⁵ Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *DİA*, c. 1 (1998), s. 362.

¹⁹⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. 3, s. 15-16.

¹⁹⁷ el-Bakara,2/34.

¹⁹⁸ el-Araf,7/11.

¹⁹⁹ el-Kehf,18/50.

²⁰⁰ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 219; Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 192.

²⁰¹ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 219.

Şayet İblîs cennete girmediyse o halde ikinci emr-i ilâhî ye itaat edip Âdem'e nasıl secde etti? Âdem'e secde ettiyse cennetten neden kovuldu? Bu çelişkili ifadeler doğal olarak Sâlimiyye'nin düşüncesini tam olarak tespit etmeyi güçleştirmektedir. Arthur Stanley Tritton Sâlimiyye'nin, İblîs'in isyanında sebat etmediği şeklindeki inancının kötülüğün ve cehennem ebediliğine inanmadığına bir delil olabileceğini düşünmektedir.²⁰² Böyle düşünmesinin en önemli sebebi muhtemelen Sâlimiyye'den etkilenen İbnü'l-Arabî'nin cehennem azâbının uzun bir süre devam ettikten sonra sona ereceğine inanmasıdır. Fakat Sâlimiyye'nin kible ehlinden hiçbir kimsenin cehennemde ebedî kalmayacağı görüşünde olması esasta cehennem ebediliğini kabul ettiklerini göstermektedir.²⁰³

D. Rü'yetullah

Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği hususu (Rü'yetullah) hicrî II. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan ve kelâm tarihinde tartışılmalı ve mezheplerin hakkında farklı düşünceleri ve görüşleri bulunan mühim konulardan bir tanesidir.

Ehl-i sünnet, müminlerin ahirette Allah'ı görmelerinin aklen caiz, naklen vâcib olduğunu söylerken, Mu'tezile, Neccâriyye, Haricîler ve Zeydiyye Allah'ın görülmesini imkânsız bulmuşlardır. Mu'tezile ayrıca Allah'ın kendi zâtını görüp görmediği hususunda kendi arasında görüş ayrılığına düşmüş, ekseriyeti kendi zâtını gördüğünü kabul ederken, içlerinden bir tâife kendi zâtını görmesini de, başkaları tarafından görülmesini de reddetmiştir.²⁰⁴ Öte yandan Kerrâmiyye, Mücessime, Müşebbihe ve Sûfiyye'den Hubbiyye Allah'ın diğer yaratıkların görüldüğü gibi görüleceğini kabul etmiştir.²⁰⁵

Sâlimiyye'nin itikadına göre Allah kıyamet gününde Muhammedî bir insan sûretinde²⁰⁶ görülecektir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya göre bu görüş Allah'ın "O hiç bir şeye

²⁰² A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983, s. 136.

²⁰³ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tavyân, Riyad: Edvâu's-selef, 1420/2000, c. 1, s. 579-580.

²⁰⁴ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiye Akaidi = el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, 17. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017, s. 39 (Türkçe çevirisi, s. 87).

²⁰⁵ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 84.

²⁰⁶ Metinde "في صورة آدمي محمدي" şeklinde geçmektedir. Bkz. Ferrâ, *a.g.e.*, s. 271; Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 191.

benzemez”²⁰⁷ sözünü bilmemekten kaynaklanmaktadır. Allah’ın herhangi bir yönden bir şeye benzediğini söyleyen bu ayeti inkâr etmiş olur, zira O’nun cevher, cisim, araz ve bu üçünden oluşan insan olmadığı sabittir. Böylece cevher, cisim, araz olmayan Allah’ın cisme dönüşmesi imkânsızdır.²⁰⁸ Benzer yaklaşımı bâtinî bir akım olan Hurûfilik’te görmektediriz. Hurûfiler “Kim beni rüyada görmüşse muhakkak ki hakkı görmüştür” hadisinde geçen “hak” kelimesinin Allah olduğunu kabul etmişler ve Muhammed’in görülmesinin Allah’ın görülmesi anlamına geldiğine kanaat getirmişlerdir. Bu inancı desteklemek üzere getirdikleri delillerden biri “Kim peygambere itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur”²⁰⁹ ayeti olmuştur.²¹⁰ Hurûfî anlayış ve yorumların hicrî II. yüzyıldan sonra başta mutasavvıflar arasında ilgi gördüğü dikkate alındığında Sâlimiyye’nin de söz konusu akımdan etkilenerek Allah’ın Muhammed sûretinde görüleceğine inanmış olması muhtemeldir.²¹¹ Ancak böyle bir inanç Allah’ın Hz. Muhammed’in bedenine girmesi (hulûl) ve bir mekânda bulunması şeklindeki İslâm akidesine aykırı inançları beraberinde getirmektedir. Sâlimiyye, rü’yetullah konusundaki antropomorfizme kayan bu düşüncesiyle Mücessime ve Müşebbihe’ye meyletmış görünmektedir.

Rü’yetullah konusunda Sâlimiyye’yi ilginç kılan husus ise, onların kâfirlerin de Allah’ı göreceklerini kabul etmesidir. Nitekim Sâlimiyye’ye göre kâfirler Allah’ı âhirette görecekler ve Allah onları hesaba çekecektir.²¹² Oysa âhîret ahvâlinde bahseden “o gün ışıl ışıl parlayan yüzlerin rablerine bakacağını”²¹³, “kâfirlerin ise rablerinden mahrum bırakılacağını”²¹⁴ beyân eden ayetler Sâlimiyye’nin görüşünün yanlış olduğunu göstermektedir. Çünkü kâfirlerin de Allah’ı görecekleri kabul edilse bu konuda Müslümanlar’la eşit tutulmuş olurlar ve yukarıda bahsi geçen ayetler anlamını yitirir.

²⁰⁷ eş-Şûra 42/11.

²⁰⁸ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 217-218.

²⁰⁹ en-Nisâ 4/80 .

²¹⁰ Fatih Usluer, *Hurufilik : İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2014, s. 375-376.

²¹¹ Hüsamettin Aksu, “Hurûfilik”, *DİA*, c. 18 (1998), s. 408.

²¹² Ferrâ, *a.g.e.*, s. 219; Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 192. Abdülkâhir el-Bağdâdî “kâfirlerin hesaba çekilmeyeceği” şeklinde bir görüş nispet etmektedir. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu’ d-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1423/2002, s. 269.

Ebû Ya’lâ el-Ferrâ ve Abdülkâdir Geylânî’nin Sâlimiyye’nin görüşlerini eleştirmek için kaleme aldığı göz önünde bulundurulduğunda Bağdâdî’nin nispet ettiği, yani kâfirlerin hesaba çekilmeyeceği şeklindeki görüş daha uygun düşmektedir, çünkü kâfirlerin hesaba çekileceğinin eleştirilecek bir yönü yoktur.

²¹³ el-Kıyame 75/22-23.

²¹⁴ el-Mutaffifin 83/15.

Sâlimiyye'ye göre Allah cin, insan, melekler, hayvanlar ve tüm diğer mahlûkâta her birinin kendi kavrayışı nispetinde tecelli eder.²¹⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ise bu sözün insanın Allah'ı insan şeklinde, cinin cin şeklinde, boğanın boğa şeklinde, eşeğin eşek şeklinde, tahtakurusunun tahtakurusu şeklinde, sineğin de sinek şeklinde göreceği anlamına geldiğini ve Allah'ın zâtının büyüklükten küçüklüğe, uzunluktan kısalığa doğru değişeceğini gerektirdiğinden küfür olduğunu söyler.²¹⁶ Ancak kanaatimizce Sâlimiyye bu görüşüyle, mahlûkâtın mahiyetlerinin, yapılarının ve yaratılış gayelerinin farklı olması hasebiyle Allah'ın bunlar üzerindeki tecellilerinin de farklı olduğunu dile getirmeye çalışmaktadır. Örneğin tüm canlılar üzerinde Allah'ın "er-Rezzâk" isminin tecellisi görülürken, hayvanlar üzerinde "el-Hâdî" veya "el-Mudil" isminin tecellisi imtihana tâbi tutulmayan varkılar olmaları nedeniyle görülmemektedir.

E. İstivâ

Sâlimiyye'ye göre Allah her yerededir, arş ile diğer mekânlar arasında fark yoktur.²¹⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Kur'ân'da Allah'ın arşa istiva ettiği bildirilirken yeryüzüne ve dağlara istiva ettiği yönünde bir bilgi bulunmadığı için bu görüşü yanlış bulmaktadır. Sâlimiyye muhtemelen "Doğu da Batı da Allah'ındır. Her nereye dönerseniz vech-i ilâhî oradadır"²¹⁸ ayetine istinâden arş ile diğer mekânlar arasında bir farkın olmadığı kanaatine varmıştır. Burada Sâlimiyye'nin haberî sıfatlar konusunda tevil yoluna gitmeyip ayetin lafzî anlamına itibar ederek sığ bir din anlayışına sahip olduğu görülmektedir.²¹⁹ Bu anlayışın bir neticesi olarak Allah'a mekân/mekânlar izafe etmek suretiyle beşere indirgemesi kaçınılmazdır.

Allah'ın her yerde bulunması/mekân tutması durumunda; Allah bütün mekânların hacmine ya tam denk gelecek ya ondan küçük ya da büyük olacaktır. Şayet bunların hacmine eşit gelirse veya bunlardan küçük olursa, o halde Allah'ın sınırlı ve sonlu olması kaçınılmaz olur. Mekânlardan büyük olması durumunda ise, O'nun mekânlara denk

²¹⁵ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 218; Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 192.

²¹⁶ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 218.

²¹⁷ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 221; Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 192.

²¹⁸ el-Bakara 2/115.

²¹⁹ Sâlimiyye'nin nasslarda zikri geçen "nimetler" ifadesini bedenî ihtiyaçlara hasrederek ölümlerin kabirde yiyip, içip evleneceğine inanması da bu sığ anlayışa dayanmaktadır. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, c. 73, s. 278; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 80.

gelecek miktarı mekânların miktarına eşit olacaktır ve Allah'ın parçalara ayrılması lazım gelir ki bunların tümü hudûs alametidir. Ayrıca Allah'ın arş ve gökler gibi üst mekânlarda bulunması durumunda onun, bunlar üzerinde karar kılabilmesi için alt taraftan sonlu olması icap eder ki, bir yönden sonlu olan şey diğer yönlerden de sonludur. Bu diyalektik önermeler Allah'ın her hangibir yerde bulunmasının muhal olduğunu ortaya koymaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki, mekânda bulunan bir cismin dahi aynı anda iki yerde bulunması imkânsız iken, herhangi bir mekânda bulunması imkânsız olan Allah'ın bütün mekânlarda bulunması evleviyetle imkânsızdır.²²⁰

F. Dinî Hükümlerin Kaynağı

Sâlimiyye'ye göre Allah'ın varlığını ve birliğini ve usûl-i dîn'i (dinin temel inanç esaslarını) bilmek ancak şeriatle mümkün olur ve şer'an vaciptir.²²¹ Yani Sâlimiyye din olmadan Allah'ın varlığını bilmek dâhil itikadî meselelerde aklın epistemolojik fonksiyonunun bulunmadığını, dolayısıyla aklın bir şeyi de mecburi kılmayacağı tezini savunduğu görülmektedir. Böyle düşünmelerinin sebebi muhtemelen duyular dünyasında yanılan aklın gayba müteallik meselelerde de yanılabilirliğinin yadsınamaz olduğudur. Sâlimiyye için bu hususta en önemli mesnet muhtemelen “Biz bir peygamber göndermedikçe, hiçbir topluluğa azap etmeyiz”²²² ayeti olmuştur.

Aslında Sâlimiyye'nin dinî hükümlerin kaynağı hakkındaki bu görüşü değer problemiyle (hüsün-kubhun kaynağı) alâkalı bir meseledir. Mezheplerin değer problemine bakışı, onların genel anlamda dinî hükümlerin kaynağına bakışını da belirlemiştir. Sözelimi eşyanın zâtında ahlâkî değerlerin olmadığını söyleyen Eş'ariyye, dinî hükümlerin kaynağının da şer' olduğunu söylemiştir. Buna mukabil değerlerin eşyanın zâtında olduğunu söyleyen Mu'tezile, doğal olarak dinî hükümlerin en azından ibadetlerle alâkalı olmayan pek çoğunun akılla temellendirilebileceğini kabul etmiştir. Ancak bu özdeşleştirme genel-geçer bir ilke değildir. Diğer bir deyişle eşyanın zâtında ahlâkî değer olmadığını söyleyen bir mezhep için, dinî hükümlerin kaynağının şer' olduğunu söylemek zorunlu bir yargıdır. Buna mukabil dinî hükümlerin kaynağının şer' olduğunu söyleyen bir grup için eşyanın zâtında ahlâkî değer bulunmadığını söylemek

²²⁰ es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s.24-25 (Türkçe çevirisi, s. 61-62).

²²¹ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, c. 2, s. 673.

²²² el-İsra 17/15.

zorunlu değildir. Nitekim Mâtürîdîler ahlâkî değerlerin eşyanın zâtında olduğunu, hatta aklın bunların çoğunluğunu bilebileceğini söylemelerine rağmen bunların kişi üzerine vücûbiyet terettüp ettirmesinin ancak şer‘ ile olduğunu söyler. Dolayısıyla Sâlimiyye’nin dinî hükümlerin kaynağının şer‘ olduğunu söylemesi, onların değerlerin kaynağı hakkında ne tür bir görüşü kabul ettiklerini belirlememize yetmemektedir. Ancak kanaatimizce özellikle İbn Teymiyye’nin kelâmî meselelerin çoğunda Sâlimiyye’yi Küllâbiyye ve Eş‘ariyye ile birlikte değerlendirmesi, bunların hepsini aynı kefeye koyması Sâlimiyye’nin bu konuda Eş‘ariyye gibi düşündüğünü akla getirmekte, Sâlimiyye’nin değer probleminde Eş‘arî bakış açısını paylaştığı düşüncesini ilk mümkün seçenek haline getirmektedir. Nitekim İbn Teymiyye’nin Sâlimiyye’nin dinî hakikatlerin kaynağının şer‘ olduğu görüşünü Ahmed b. Hanbel ve ashabının, İmam Şâfî’nin görüşünün benzeri olarak nitelendirmesi de bu hususu teyit etmektedir.²²³

Buna göre dinî hükümlerin kaynağı hakkında aklın yetersizliğini savunan Sâlimiyye’nin bu tezine uygun olarak hüsün-kubuh yani iyilik ve kötülüğün de aklî değil şerî olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Dolayısıyla onlara göre hüsün-kubuh ontolojik mahiyeti açısından itibarîdir, yani hiçbir şey özü itibariyle iyi veya kötü olmakla nitelendirilemez. Zira iyilik ve kötülük izafi kavramlar olup zaman, mekân ve bazı hususi durumlarda değişiklik arz ederler ve salt akıl bunları belirleme hususunda yetersiz kalır. Bu sebeptendir ki hüsün-kubuh epistemolojik açıdan şer‘î dir, yani, şeriat bir şeyi emretmiş ise o iyi, nehyetmiş ise kötü kabul edilir. Bu yönüyle Sâlimiyye’nin aklın yetersizliğini ileri sürerek, aklın etkinliği hususundaki Mu‘tezilî tezin karşısında tam bir antitez konumunda olduğunu tespit etmek mümkündür.

G. Mürtekib-i Kebîre

Mürtekib-i kebîre’nin (büyük günah işleyen) dinî konumu meselesi de ilk dönemlerden beri tartışılmalı bir mevzu olma özelliği taşımaktadır. Malum olduğu üzere bu ihtilaf dördüncü halife olan Hz. Ali ile onun halifeliğini kabul etmeyen Muâviye arasında çıkan Siffin Savaşı esnasında vuku bulan Hakem Olayı neticesinde ortaya çıkmıştır. Hz. Ali ve Muâviye’nin hakemlerin vereceği hükmü kabul etmeleri sonucunda “Lâ hükme illâ lillâh” (Hüküm yalnız Allah’ındır) diyerek onların büyük günah işleyip

²²³ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, c. 2, s. 674.

kâfir olduklarını ve tevbe etmeleri gerektiğini söyleyen “Harîciler” olarak adlandırılan grup zuhur etti. İşte bu olay Müslümanlar arasında itikadî anlamda görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiş ve bunun neticesi olarak da çeşitli fırkalaşmalar tezahür etmiştir. Sözelimi imanla amel arasında bir münasebet olmadığını düşünen Mürcie mezhebi büyük günah işleyen kimsenin iman dairesinden çıkmayacağını kabul etmiştir. Ameli imanın vazgeçilmez bir parçası olarak gören Harîciler’e göre böyle bir kimse kâfir kabul edilirken, Mu‘tezile mezhebi beş temel ilkesinden birini teşkil eden el-menzile beyne’l-menzileteyn tezini ileri sürmüştür. Bu teze göre büyük günah işleyen kimse imandan çıkmış fakat dinî esasları inkâr etmediğinden küfre girmeyip fasık statüsünde bulunmaktadır.

İbn Teymiyye’nin naklettiğine göre Sâlimiyye Hâricîler’in iddiasının aksine kible ehlerinden hiçbir kimsenin cehennemde ebedî kalmayacağını ileri sürmüştür.²²⁴ Buradan hareketle Sâlimiyye’nin zina etmek ve hırsızlık yapmak gibi büyük günahları irtikâp eden bir kimsenin işlediği büyük günah sebebiyle imandan çıkmayacağı ve küfre girmeyeceği, diğer bir deyişle günah ile imanın bir arada olabirliğini savunduğunu söyleyebiliriz. Bu kimseler Müslüman olmakla birlikte Allah’ın emirlerini çiğnedikleri için günahkârdır. Bunların işi Allah’ın takdirine kalmıştır. Dilerse onları lütfuyla affeder, dilerse günahları miktarınca cezalandırır.

“Şüphesiz ki Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz; bundan başka (günahları) dilediği kimseler için bağışlar. Artık kim Allah'a ortak koşarsa, şüphesiz o, büyük bir günah ile iftirada bulunmuş olur”²²⁵ ayeti de Sâlimiyye’nin görüşünü teyit eder mahiyettedir.

Böylelikle Sâlimiyye ameli imanın özüne dâhil etmemiş, bunları birbirinden farklı unsurlar olarak ele almıştır. Onlara göre amel imanın zorunlu bir şartı olmayıp, bu ikisi arasında yakın bir ilişki olması sebebiyle ameli imanı kuvvetlendiren ve kemale erdiren bir unsur olarak gördükleri söylenebilir.

Sâlimiyye bu görüşünü muhtemelen, ameli imanın bir cüzü kabul etmeyen diğer grupların da dayandığı “İman eden ve salih ameller işleyenler”²²⁶ ve “Eğer müminlerden iki grup vuruşurlarsa onların arasını düzeltin”²²⁷ gibi ayetler ile savunmuştur. Birinci

²²⁴ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, c. 1, s. 579-580.

²²⁵ en-Nisâ 4/48.

²²⁶ el-Bakara 2/82, ayrıca bkz. el-Bakara 2/227, en-Nisâ 4/57, el-Araf 7/42.

²²⁷ el-Hucurat 49/9.

ayet, Arap dilinde ancak birbirinden farklı şeyler birbirine atfedildiğinden iman ile amelin birbirinden farklı şeyler olduğunu göstermektedir. Ayrıca amel imanın bir cüzü olsaydı, iman edenlerden ayrıca salih amel işlemlerini istemeye hacet olmazdı. Müslümanlar'ın bazı durumlarda birtakım amellerden muaf tutuldukları da malumdur ki, bu durumlarda onların imandan çıktığını söylemek mümkün değildir.²²⁸ İkinci ayette ise birbiriyle savaşmak suretiyle büyük günah işleyen gruplar “müminler” olarak nitelendirilmiştir. Şayet büyük günah işleyenler imandan çıkıp mümin olma vasfını kaybetseydi böylesi bir nitelendirme imkânsız olurdu.

H. İmâmette Tafdil

İbn Teymiyye, Sâlimiyye'nin Şia'nın aksine hilafetteki esas aldığı sıralamanın Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde olduğunu bildirir.²²⁹ Aktarılan bu bilgiden anlaşılacağı gibi Sâlimiyye imâmetin nass ve tayin esasına değil, Müslümanlar'ın şûrasına bırakıldığı görüşündedir. Zira Hz. Peygamber kendinden sonra yerine kimin geçeceğini nassla tayin etmemiş, seçimi hakkında da açık bir yöntem belirtmemiştir. Öyleyse insanların ve toplumun sorunlarını en iyi şekilde tespit edip onları en güzel şekilde çözen imâmete en lâyık kişi olur. Sâlimiyye'nin imâmet konusundaki görüşü Ehl-i sünnet'in görüşüyle aynılık göstermektedir.

I. Kader ve Kaza

İbn Teymiyye Sâlimiyye'nin kader ve kaza konusunda nasıl bir kanaate sahip olduğuna işaret etmektedir. Ona göre Sâlimiyye bu konuda Cehmiyye ve Mu'tezile'nin anlayışını değil yaygın olan anlayışı benimsemiştir.²³⁰ İbn Teymiyye'nin yaygın olan anlayıştan maksadının Sünnî anlayış olduğunu söyleyebiliriz. Zira Sünnîler'in kader ve kaza anlayışı İslâm tarihinde zuhur eden muhtelif mezheplere nispeten daha vasat ve dengeli olduğundan Müslümanlar'ın ekseriyeti tarafından kabul görmüştür.

Bu münasebetle Sâlimiyye'ye göre Allah'ın her şeyin zamanını, yerini ve

²²⁸ Nisab miktarı malı bulunmayan kimsenin zekâtla yükümlü olmaması veya hayızlı olan kadının namaz ve oruç gibi ibadetlerden muaf sayılması gibi.

²²⁹ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, c. 1, s. 579-580.

²³⁰ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, c. 1, s. 579.

özelliklerini ezelde bilip bu bilgiye uygun olarak takdir ettiği söylenebilir. Allah bildiği ve takdir ettiği şeyleri zamanı ve yeri geldiğinde ezeldeki bilgi ve takdirine uygun olarak yaratmaktadır. Böylelikle mevcudâtın epistemolojik anlamda ezeliği kabul edilmektedir. Bununla birlikte Allah'ın olacak her şeyi ezelde bilmesi insanları birtakım fiilleri icra etmeye mecbur bırakmamaktadır. Zira Allah insanın fiillerini, zamandan münezzehe olan ilmiyle, zamandan bağımsız olarak insan o şekilde yaptığı için bilmektedir. Yoksa insan, Allah onun fiilini bildiği için o şekilde işlememektedir. Öyle görünüyor ki Sâlimiyye de bu genel perspektifi benimser. Hatta Ebû Ya'la'daki kısa bir pasaj Sâlimiyye'nin görüşünün Mâtürîdiyye'ye yakın olduğuna işaret etmektedir. Ebû Ya'la'nın verdiği bu bilgiye göre Sâlimiyye: "Allah kullarından günah işlemelerini değil, itaat etmelerini ister. Allah günahları onların iradeleri doğrultusunda irade eder" demektedir.²³¹ Burada özellikle Allah'ın günahları kulun iradeleri doğrultusunda irade ettiğinin söylenmesi, kulun iyi ile kötü arasında bir seçimde bulunduğuna işaret etmektedir. Bu yönüyle Sâlimiyye'nin insanların yapılması veya yapılmaması imkân dâhilinde olan bir konuda ikisinden birini tercih etmesini mümkün kılan bir iradeye sahip olduğu görüşünü kabul ettiği söylenebilir. Ezcümle Sâlimiyye'nin kulun iradesi konusundaki görüşü ile iyisi ve kötüsüyle kulun fiillerinin Allah'ın iradesiyle ortaya çıktığı ve yaratıldığı görüşü Sünnîler'le aynı çizgide olup, kulun iradesinin rüzgâr karşısındaki kuru yaprak mesabesinde olduğunu iddia edip fatalist görüşü benimseyen Cebriyye'nin ve kulun fiillerinin hâlık olduğunu savunan Mu'tezile'nin görüşünün karşısındadır.

İ. Mütferrik Görüşler

Bu bağlamda Sâlimiyye'nin genel sistematik içerisinde farklı başlıklar altında tasnif edilebilecek, bu yönüyle de belirli bir başlıkla net ilişkisi kurulamayan birkaç konuya değinilecektir. Bu bağlamda şunlar zikredilebilir: Sâlimiyye'ye göre Allah Hz. Mûsâ ile konuştuğu vakit Hz. Mûsâ kendini beğenmiş (taaccüp etmiş) bunun üzerine Allah: "Ey Mûsâ, kendini mi beğendin, gözlerini aç" diye vahyetmiş ve Hz. Mûsâ gözlerini açtığında yüz adet Tûr dağı ve her birinin üzerinde bir Mûsâ görmüştür.

²³¹ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 220.

Muhaddisler bu hadîsin bâtil olduğunu bildirmişlerdir.²³² Bu da Sâlimiyye'nin mevzû/bâtil hadislere itibar edip itikadî konularda naklettiğini göstermektedir. Sâlimiyye müntesiplerinin ayrıca mezhepleri lehine hadis uydurdukları da ifade edilmektedir.²³³

Sâlimiyye “Kim imanı inkâr ederse, şüphesiz amelleri boşa gider”²³⁴ ayetinden hareketle İman'ın Allah'ın bir ismi olduğunu kabul etmiştir.²³⁵ Bu yaklaşımıyla Sâlimiyye Hz. Peygamber'in hadisinde zikredilen 99 sayısının rakamsal bir değer ifade etmekten ziyade çokluğa vurgu yapmak için söylendiğini kabul etmiş gibi görünmektedir. Sâlimiyye nasslara bağlı bulunan bir mezhep olarak takdim edildiği için Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğunu, yani sadece Allah'ın kitabında ve Hz. Peygamber'in sünneti'nde haber verilenleri kabul ettiği söylenebilir. Bu düşünceye varırken muhtemelen “ İster Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur”²³⁶ ayetine istinad etmiştir. Nitekim bu ayetten murad Allah'ın tevkîfle varid olan isimlerle zikrolunmasıdır.

Söz konusu ayette bahsedilen “imanı” Allah'ın ismi için bir referans olarak yorumlamak ve yalnızca Allah ile sınırlamak iman kelimesinin kendi bütünlüğü içinde Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'i de kapsadığı için tutarsızdır. Çünkü Kur'ân ve Hz. Peygamber'in inkârı da amellerin boşa gitmesine neden olmaktadır. Böylelikle ayette bahsi geçen imanın onların da bir ismi olması icab eder ki bu Allah ile Kur'ân ve Hz. Peygamber'in arasında isim yönünden bir benzerliğin var olmasını gerektirir. Bu sebeple ayetten iman'ın Allah'ın bir ismi olduğu sonucuna varmak isabetli gözükmemektedir.

J. Tasavvufî Görüşleri

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Abdülkâdir Geylanî'nin kanaatine göre Sâlimiyye, Allah'ın, açıkladığı takdirde, ilâhî tedbîrin (kâinat düzeni) bozulacağı; peygamberlerin, açıkladığı takdirde, nübüvvetin anlamsız olacağı; âlimlerin de, açıkladığı takdirde, ilmin yok olacağı sırları olduğuna inanmaktadır.²³⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Abdülkâdir Geylanî Allah'ın

²³² Ferrâ, *a.g.e.*, s. 220; Geylanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 192.

²³³ Abdülfettah Ebû Gudde, *Lemhât min târihi's-sünne ve ulûmi'l-hadîs*, 5. bs., Beyrut: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1429/2008, s. 93.

²³⁴ el-Maide 5/5.

²³⁵ Geylanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 168; Krş., Goldziher, *a.g.m.*, s. 78.

²³⁶ el-İsra 17/110

²³⁷ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 218; Geylanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 191. Massignon bu görüşü eserine “Rubûbiyyet-i ilâhiyyenin,

hakîm ve tedbîrinin muhkem ve kusursuz olması, Allah'ın tedbir ve ihkâmına bozukluk ve fesadın âriz olamayacağı düşüncesiyle Sâlimiyye'nin bu görüşünün küfür olduğunu beyan etmişlerdir. Zira Sâlimiyye'nin iddiası doğru olsaydı, Allah'ın hikmeti geçersiz olurdu.²³⁸

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ "Biz her peygamberi, kendi milletinin lisanı ile gönderdik, ta ki onlara hakikatleri iyice açıklasın"²³⁹ ayetini referans göstererek Allah'ın peygamberlerine ümmetlerine açıklamaları üzere emrettiği bir şeyi onlardan gizlemelerinin imkânsız olduğunu, yine nübüvvetin mucize ile sabit olduğunu, mucizenin ise hârikulâde olması nedeniyle iptal edilemeyeceğini ve peygamberlerin vârisleri olan âlimlerde de durumun aynı olduğunu belirtmektedir.²⁴⁰

Ignaz Goldziher'i takiben şunu söyleyebiliriz ki Sâlimiyye'ye Hanbelîler tarafından atfedilen görüşlerden yalnızca bu görüş tasavvufî bir bağlamda anlaşılabilir.²⁴¹ Bu sebeple Sâlimiyye'nin bu görüşünü küfür olarak nitelendirmek pek insafî görünmemektedir. Zira sûfilerin kendilerine has sistemleri, ahvâl ve makâmâtı bulunmaktadır ve bunları ifade ederken özel bir anlatım yoluna sahiptirler. Bu anlatım yolu tasavvufî konularda konuşurken kendi arkadaşları tarafından anlaşılan bir sûfinin, tarikatın dışında herhangi bir kimse tarafından anlaşılmayacağı kadar özeldir.²⁴² Sûfilerin neden böyle yaptığını soran bazı kelâmcılara Ebû'l-Abbâs İbn Atâ şu cevabı vermiştir: "Biz bunu sadece çok kıymetli olan mezhebimiz hakkında bizim dışımızda kimsenin birşey ileri sürmemesi için yapıyoruz."²⁴³ Bu nedenle Sâlimiyye'nin bu görüşünü ele alırken bu ihtiyat payı daima dikkate alınmalıdır.

Tasavvufî ittihad mürîdin zâtını, ezelde takdir edildiği şekliyle, inniyye-i ilâhîyye ye mutabık olarak idrak etmesiyle gerçekleşir. Böyle bir ittihad ise rubûbiyyetin sırrıdır.²⁴⁴ Esasında bu, tasavvuftaki "fenâfillah" ve "bekâbillah" keyfiyetidir. Fenâfillah

ortaya çıktığı takdirde peygamberliğin anlamsız olacağı, peygamberliğin ortaya çıktığı takdirde Kur'an ilminin anlamsız olacağı, ve ilmin de ortaya çıktığı takdirde fakihlerin hükümlerinin (judgments of the doctors of law) anlamsız olacağı surları var" şeklinde kaydetmiştir. Bkz. Massignon, *Essay*, s. 202.

²³⁸ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 218; Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 191.

²³⁹ İbrahim, 14/4.

²⁴⁰ Ferrâ, *a.g.e.*, s. 218.

²⁴¹ Goldziher, *a.g.m.*, s. 78.

²⁴² Altıntaş, *a.g.e.*, s. 10.

²⁴³ Ebû Bekr Muhammed b İbrâhim el-Buhari el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. A.J. Arberry, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1352/1933, s. 60.

²⁴⁴ Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 8. bs., Kahire: Dâru'l Maarif, ty., c.1, s. 295.

sâlikin kendi sıfat ve vasıflarından sıyrılıp Allah'ın sıfatlarıyla bezenmesidir. Allah'ta fânî olmanın ardından Allah'ta bâkî olma hali ortaya çıkar. Bekâ bir bakıma insanın kendisinin etrafındaki halkı ve eşyayı görmemesi halidir. Nefsinden fânî olan insan Hakk ile bâkî olur. Allah'ta fenâya eren de yine O'nunla bâkî olur.²⁴⁵

Rububiyetin sırrının ne olduğunu açıkladıktan sonra “tedbîrin bozulması”nın Sâlimiyye'ye göre ne anlama geldiği hususunda şunlar söylenebilir: Tasavvuf yolunda ilerleyip fenâfillah makamına ulaşan Hallâc-ı Mansur “Ene'l-hak” demesinin sonucunda öldürülmüştür. Birtakım ilâhî sırlarını açığa vurduğu için sûfilerce Hallâc şeriatın kılıcını haketmiştir. Buradan hareketle fenâfillah makamına ulaşan her insanın aslında beşeriyet sıfatından çıkmadığını bilemeyeceğini, bunun neticesinde ilah olduğu düşüncesine kapılabileceğini ve bunun sufiler nezdinde “tedbîrin bozulacağı anlamına” geldiği düşünülebilir.

Peygamberlerin sırrına gelince, “eğer benim bildiğimi bilseydiniz az güler, çok ağlardınız”²⁴⁶ hadisinden hareketle onun bazı sırlara sahip olduğunu söyleyebiliriz ve muhtemelen insanların anlayamayacağı için bunları onlarla paylaşmamıştır. Aksi halde bazı insanlar bunları inkâr yoluna sapabilir ve nihayetinde peygamberliğin anlamsız olduğu sonucuna varabilirler.

Âlimlerin ilmi ile ilgili Tüsterî şunları söylemektedir: “Âlim'in üç ilmi vardır: Biri ilm-i zâhirdir. Bunu herkese açıklar. Diğer ilm-i bâtındır. Bunu ancak ehline açıklar. Üçüncüsü kimseye açıklaması caiz olmayan ilimdir ki, ancak kendisiyle Allah arasındadır.”²⁴⁷ Âlimler ile Allah arasında olan bu tür ilmin âhir zamanda durumların değişmesi veya kıyamet alametleri ile ilgili olması düşünülebilir. Zira bu tür şeylere alışık olmayan insanların bunların hakikatini anlamayıp inkâr yoluna sapabilmeleri ihtimal dâhilindedir.

²⁴⁵ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 217.

²⁴⁶ Buhârî, “Tefsir”, 5/12.

²⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi 'd-dîn*, c. 1, s. 100.

II. SÂLİMİYYE’NİN GÖRÜŞLERİNİN TÜSTERÎ’NİN GÖRÜŞLERİ İLE MUKAYESESİ

Sâlimiyye’nin kelâmî görüşlerini ihtiva eden eserlerinin günümüze ulaşmamış olması ve mezhebin yalnızca Hanbelîler tarafından eleştirilmesi, hakkında tatmin edici bir kanaate ulaşmaya engel teşkil etmektedir. Bu sebeple olabildiğince Sâlimiyye’ye atfedilen görüşleri, bu mezhebin kurucularının, görüşlerine son derece bağlı oldukları hocaları Tüsterî’nin görüşleri ile mukayese edip kaynaklarda Sâlimiyye’nin görüşleri hakkında verilen bilgilerin Tüsterî’nin görüşleri ile ne oranda örtüştüğünü tespit etmek gerekmektedir. Bunun için de Tüsterî’nin itikadî konulara dair görüşlerini ihtiva eden *Kitâbu’l-mu’âraza ve’r-redd ‘alâ ehli’l-fırak ve ehli’d-da ‘âvâ fi’l-ahvâl*²⁴⁸ adlı eserine ve *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* isimli tefsirine başvurulmalıdır.

A. İlâhî Sıfatlar

Tüsterî ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe sıygasında olan hay, âlim, kâdir gibi manevî sıfatların ve bunların köklerini teşkil eden ve mastar kalıbıyla ifade edilen hayat, ilim, kudret gibi meânî sıfatların Allah’a izafe edilmesini kabul etmiş²⁴⁹ ve bunların ezeli olduğuna inanmıştır.²⁵⁰ Bu bakımdan Sâlimiyye ile Tüsterî hemfikirdir. Yalnız Tüsterî’nin “Allah kudret sıfatıyla güç yetirir” şeklindeki ifadesi²⁵¹ onun Allah’ın sıfatlarının mana ve taallukları itibariyle birbirinden farklı olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Bu da Sâlimiyye’ye nispet edilen Allah’ın sıfatlarının birbiri yerine ikame edilmesi, sıfatların tümüyle idrak ettiğini tek bir sıfatıyla idrak ettiği görüşüyle örtüşmemektedir.

²⁴⁸ Bu eser Tüsterî’nin *Kelâmu Sehl b. Abdullah ve Kitâbu’ş-şerh ve’l-beyân li mâ eşkele min kelâmi Sehl* adlı eserleri ile birlikte Köprülü Kütüphanesi 727 numaralı mecmuada bulunmaktadır. Söz konusu eser mecmuanın son bölümünü (206-243) oluşturmaktadır. Tüsterî’nin, Ahmed b. Sâlim’in kendisine tevcih ettiği 5000 soruya verdiği cevaplardan, Tüsterî’ye atfedilen bazı rivayetlerden ve Mürcie ve Kaderiyye gibi mezheplerin fikirlerinin tenkitlerinden oluşan bu eser Ebû’l-Kâsım es-Sıkkî tarafından derlenmiş ve bir kısmı şerh edilmiştir. Bu itibarla eserde Tüsterî’ye atfedilen sözlerin ilk râvîsinin Ahmed. b Sâlim olduğu anlaşılmaktadır. Eser Muhammed Kemal Ca’fer tarafından yayımlanmıştır (Kahire, 1980). Bkz. Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 58-59.

²⁴⁹ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 80-81.

²⁵⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 123. Ali İmran Suresi’nin 73. ayetinin tefsirinde *يقدر بقدرته الازلية* ifadesi yer almaktadır.

²⁵¹ a.y.

1. Kelâm Sıfatı

Tüsterî kelâm sıfatının Allah'ın ezeli ve ebedî bir sıfatı olduğunu²⁵² ve buna bağlı olarak kelâm sıfatının bir tecellisi olan Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyler.²⁵³ O, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenleri şiddetle eleştirir: "Kim Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia ederse, Allah'ın ilminin mahlûk olduğunu iddia etmiş olur. Bunu söyleyen kimse kâfir olur, zira Kur'ân Allah'ın ilmindendir."²⁵⁴ Bu konuda Sâlimiyye ile Tüsterî'nin görüşleri arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Tüsterî Kur'ân'ın mâna itibariyle ezeli olduğunu kabul ederken, lafızları ve insanlar tarafından okunuşu itibariyle mahlûk olmadığı yönünde bir beyanatı olmamıştır. Görüşleri arasında da ilâhî kelâmın insanlara hulûl ve nüfuz ettiğine dair bir bilgi de mevcut değildir.

2. İrade ve Meşiet Ayrımı

Tüsterî, "O (Kur'ân), içinizden, istikamet üzere olmak (Allah'a yönelmek) isteyen kimse içindir"²⁵⁵ ayetini tefsir ederken şöyle der: "Allah'a giden yollar ona iman etmekten geçer ve sizin aslî (itikat) ve fer'î meselelerde (ibadetler) istikamet üzere olmanız ancak hakkınızdaki geçmişteki meşietimle gerçekleşir."²⁵⁶ Tüsterî'nin bu ifadelerinde meşieti açıkça irade anlamında kullandığı görülmektedir. Bu da Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Sâlimiyye'ye nispet ettiği görüş ile Tüsterî'nin görüşü arasında bir örtüşmenin söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır. Ebû Tâlib el-Mekki'ye göre de irade ve meşiet kavramları arasında anlam farklılığı olmadığını önceden belirtmiştik.

B. Haberî Sıfatlar ve Tevil

Sâlimiyye'nin nassları yorumlamaksızın kabul etme tezine karşın, Tüsterî'nin müteşâbih ayetlerin tevilinin geçerliliğini kabul ettiği görülmektedir. Sözelimi Tüsterî "Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir"²⁵⁷ ayetinde geçen el (ي) kelimesini

²⁵² Tüsterî, *Tefsîr*, s. 191.

²⁵³ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 83.

²⁵⁴ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 98, ayrıca bkz. s. 81.

²⁵⁵ et-Tekvîr 81/28.

²⁵⁶ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 304.

²⁵⁷ el-Maide 5/64.

“Allah’ın mülkünde olan hükmü, emri ve nehyi” şeklinde tevil etmiştir.²⁵⁸ Aynı kelimeyi “Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir”²⁵⁹ ayetinde “Allah’ın kuvveti, nimeti ve mükâfatı diye yorumlamıştır.²⁶⁰ Bu da Sâlimiyye ile Tüsterî’nin nassları anlamdaki yaklaşım ve yöntem farkını açıkça ortaya koymaktadır.

Sâlimiyye, Allah’ın her yerde olduğunu kabul ederken, Tüsterî kadîm ve ezeli olan Allah’ın hâdis olan arşın üstünde bulunamayacağını, arşı azametinin bir göstergesi ve insanların kalplerinin hidayet bulması için yarattığını düşünür.²⁶¹ Tüsterî böylelikle Allah’ı hâdis varlıkların içinde bir mekân edinmekten tenzih eder.

C. İblîs’in Âdem’e Secde Edip Etmediği

İblis’in, Hz. Âdem’e secde edip etmediği konusunda Sâlimiyye ile Tüsterî gerçekten farklı görüşleri savunmaktadır. Sâlimiyye, İblis’in ikinci defada secde ettiğini savunurken, Tüsterî İblis’in Allah’ı çok sevdiğinden ötürü, ondan başkasına secde etmemesi gerektiğini düşünerek Hz. Âdem’e secde etmekten kaçındığını ve bu sebeple Allah’ın lânetine uğradığını düşünür.

D. Rü’yetullah

Tüsterî, Allah’ın dünyada görülmesinin imkânsız olduğunu söyler. Âhirette ise herhangi bir sınır, ihâta ve hulûl olmadan Allah’ın görüleceğini kabul eder.²⁶² Cennette insanların sabah akşam Allah’ı göreceklerini, belli bir topluluğun ise dünyada işlediği salih amellere göre onu her ne zaman isterse göreceğinden ve bütün insanların amellerine göre Allah’ı göreceğinden bahseder.²⁶³ Tüsterî, “Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rableri’ni görmekten mahrum bırakılacaklardır”²⁶⁴ ayetinin tefsirinde kâfirlerin Allah’ın

²⁵⁸ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 138.

²⁵⁹ el-Fetih 48/10

²⁶⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 251.

²⁶¹ Zehebî, *Siyer*, c. 13, s. 331.

²⁶² Sadruddîn İbn Ebî'l-Îz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâvîyye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1990, c. 1, s. 264; Hücvîrî, *a.g.e.*, c. 2, s. 525. Tüsterî Kıyame Suresi'nin 22. ve 23. ayetlerinin tefsirinde şöyle demektedir: “Amellerin karşılığı cennet, tevhîdin karşılığı ise Allah’ı görmektir.” Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, s. 296.

²⁶³ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 115.

²⁶⁴ el-Mutaffîfin 83/15.

rahmetinden, Allah'ı görmekten ve Allah'ın onlara rıza ile bakmasından mahrum kalacaklarını zikreder.²⁶⁵ Her ne kadar Tüsterî de Sâlimiyye gibi Allah'ın ahirette görüleceğini savunmuş olsa da o, Sâlimiyye'nin Allah'ın beşer sûretinde temessül edeceği anlayışını (hulûl) reddedip Allah'a sınırlama getirmekten ve onu yaratıklarına benzetmekten kaçınmıştır. Dahası Tüsterî Sâlimiyye'nin savunduğunun aksine âhirette Allah'ı kâfirlerin değil, sadece Müslümanlar'ın göreceğine inanır. Bu yönüyle rü'yetullah konusunda bazı detaylarda aralarında farklılıklar bulunmaktadır.

E. Kader ve İnsan Fiilleri

Tüsterî'ye göre kazâ sâbit olan hükümdür.²⁶⁶ Burada sâbit olan hükmün anlamı, Allah'ın yaratıklarının yaptığı ve yapacağı işleri bütün özellikleri ile ezeli ilmiyle bilip ona göre takdir etmesidir. Kader ise kazada belirlenen şeylerin vakti geldiğinde ezeli ilime uygun olarak yaratılmasıdır.²⁶⁷ Tüsterî kadere iman edip hakkında konuşulmaması gerektiğini düşünür. Kadere iman ettikten sonra konuşan bir kimsenin Sünnet'e uygun davranmadığını söyler.²⁶⁸ Tüsterî kulların fiillerini yaratılması itibariyle Allah'a, işlenmesi itibariyle kullara nispet eder.²⁶⁹ İnsanın yaratma kudreti ve kabiliyeti olmadığından hayır ve şer Allah tarafından yaratılır. Tüsterî hayrı Allah'a izafe ederken şerrin insanlara izafe edilmesini daha uygun bulur.²⁷⁰ Böyle düşünmesinin nedeni hayrın sebebinin Allah, şerrin sebebinin ise insanlar olmasıdır. Allah hayrı rızasıyla yaratırken, şerre rızası yoktur. Allah adaleti gereği kul istediği için şerri yaratmaktadır.

F. İman

Tüsterî imanı şu şekilde tanımlar: “İman; söz, amel, niyet ve sünnettir. Zira iman; eğer amelsiz bir söz olursa küfür olur, niyetsiz söz ve amel olursa nifak olur. Şayet sünnetsiz söz, amel ve niyet olursa o zaman da bid'at olur.”²⁷¹ Mamafih Tüsterî'nin sâlih

²⁶⁵ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 306.

²⁶⁶ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 85.

²⁶⁷ a.y.

²⁶⁸ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 79.

²⁶⁹ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 80,87.

²⁷⁰ Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 85.

²⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, c. 7, s. 171.

ve fâcir olan her Müslüman'ın arkasında namaz kılınabileceğini ve ehl-i kible den kimsenin günahı sebebiyle tekfir edilmeyeceğini savunması,²⁷² esasında onun ameli iman kapsamında değerlendirmedeğini, imanın kemale ermesini sağlayan bir unsur kabul ettiği, buna binaen onun iman tanımında mevzu bahis olan küfrün de küfr-i ameli, yani Allah'ın nimetlerine karşı şükretmeyip, amel işlememek suretiyle nankörlük etmek anlamına geldiği söylenebilir.

Tüsterî'nin itikadî konulara dair görüşleri hakkında bir değerlendirme yapmak gerekirse, nûr-i Muhammedî görüşü dışındaki diğer tüm görüşlerinin Sünnî anlayış doğrultusunda olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Tüsterî'nin ashâbından olan Ebü'l-Kâsım Abdülcebâr b. Şîrân b. Yezîd el-Abdî, Tüsterî'nin, kendisine "bir kimse sünnet ve cemaat üzere olduğunu nasıl bilir" diye sorulduğunda şu şekilde cevap verdiğini aktarır: "Kişi şu on özelliğe sahip olduğunu bilidiğinde sünnet ve cemaat üzere olduğunu bilir." Cemaati terk etmez; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbına sövmez; ümmete karşı kılıçla karşı çıkmaz; kaderi inkâr etmez; iman hususunda tereddüt ve şüpheye düşmez; dinî konularda tartışmaya girmez; günahkâr olarak vefat etmiş ehl-i kible den olan kimselerin cenaze namazını terketmez; mestler üzerine mesh etmeyi terk etmez; fâcir olsun âdil olsun, her (Müslüman) yöneticinin arkasında namazı kılmayı terk etmez."²⁷³ Bu yönüyle Tüsterî, Ehl-i sünnet'in temel ilkelerini kabul etmektedir. Kezâ İbn Teymiyye de, İmam Şafiî, İmam Mâlik, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, İbn Mübârek, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye gibi ümmetin selefi olan zevatın itikadının kendilerine tâbi olan Faysal b. İyâd, Ebû Süleyman ed-Dârânî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi imamların itikadı ile aynı olduğunu ve bu imamlar arasında dinin temel ilkeleri (usûlü'd-dîn) hususunda herhangi bir tartışma ve ihtilafın bulunmadığını söyler.²⁷⁴

²⁷² Tüsterî, *el-Muâraza*, s. 83.

²⁷³ Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberî el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikadi Ehli's-sünne ve'l-cema'a*, thk. Ebû Yakub Neşet b. Kemal el-Mısrî, 6. bs. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010, c. 1, s. 297-298.

²⁷⁴ İbn Teymiyye'nin Tüsterî'yi Selefi çizgi üzere olan âlimlerin takipçisi olarak göstermesinden Tüsterî'nin dinin inanç esaslarını tayin etme hususunda ismi geçen âlimlerden istifade ettiğini, bu esasları akılla teyit ederken İbn Küllâb'ı takip ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Teymiyye aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin de tevhid, kader ve benzeri meselelerde olan itikadının, yukarıda ismi geçen imamların itikadına muvafık olduğunu ve tüm bu imamların inancının sahabe ve tâbiinin inancıyla aynı olduğunu, Kur'ân ve Sünnet'e dayandığını belirtir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, c. 5, s. 256.

Sâlimiyye'ye izafe edilen görüşler ile Tüsterî'nin görüşleri arasında yapılan karşılaştırma neticesinde her ikisinin ilâhî sıfatların ispatı, iman-amel, mürtebib-i kebîre, kaza ve kader konularındaki görüşlerinde paralellikler görülse de, tam bir mutabakattan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bilhassa rü'yetullah ve kelâm sıfatı konusunda serdettikleri görüşleri Sâlimiyye ile Tüsterî'nin Allah tasavvurları arasındaki ciddi farklılıkları ortaya koymaktadır. Sâlimiyye'nin Allah hakkında hulûl ve ittihad gibi teşbih ve tecsim ifade eden telakkiler benimsemek suretiyle Allah'ı beşere indirgeme eğilimi gösterdiği görülmektedir, oysa ki Tüsterî teşbih ve tescime dayalı heretik fikirleri reddedici bir tavır sergilemektedir. Yine nassları literal anlamlarına hasredip tevile yanaşmayan Sâlimiyye karşısında Tüsterî'nin teşbih vehmi uyandıran ayetleri tevil etmeye başvurması ikisi arasındaki metodoloji farkını da ortaya koymaktadır.

Tüsterî'den başkasına talebelik etmeyen ve onun görüşlerine son derece bağlı olup bunları rivayet etmekten geri durmayan Sâlimiyye'nin müessislerinin görüşleri ile Tüsterî'nin görüşleri arasında bu denli büyük farklılıkların olması şaşırtıcıdır. Gerçekten görüşleri arasında bu kadar farklılık olsa idi, Tüsterî'nin kelâmî görüşlerini ihtiva eden *Kitâbu'l-muâraza* adlı eserinde ona nispet edilen sözlerin ilk râvîsi olan Ebu'l-Hasan İbn Sâlim'in bu sözleri rivayet ederken kendi görüşlerine de yer verip hocasıyla aynı fikirde olmadığını bildirmesi beklenirdi.

Sâlimiyye ile Tüsterî'nin görüşlerinin bu denli farklı olması iki nedenle açıklanabilir: Birincisi; Sâlimiyye'nin kelâmî görüşleri hakkında ilk derli toplu bilgileri veren Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın onların Hallâc'ı tekfir etmeyip aksine onun gerçek bir sûfî olduğunu düşündüklerinden, onların hulûl akîdesini benimsediğini kabul etmiş olması ve bu suretle dönemin teşbîh ve tescime kayan gruplarla ilişkilendirmeye gayret etmesidir. İrade sıfatı konusunda Kerrâmiyye'nin görüşünü nispet etmesi, rü'yet konusunda ise hurûfîlerin görüşüne yakın olduğunu göstermesi bu tespiti destekler mahiyettedir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Sâlimiyye'yi tescim ve teşbîhe kayan bir fırka olarak takdim etmek suretiyle insanları onlardan uzaklaştırmayı amaçlamış olması muhtemeldir, çünkü Sâlimiyye Basra ve Bağdat'ta önemli şahsiyetler tarafından benimsenmiştir.

İkincisi ise Sâlimiyye'ye kurucularının ölümünden sonra intisap eden Hasan b. Ali el-Ahvâzî'nin Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri içerisinde değerlendirilen bir şahsiyet olmasıdır. Muhtemelen Ebû Tâlib el-Mekkî'nin önderliğinde Bağdat'ta faal olan

Sâlimiyye'nin zühhd hayatına önem vermesi Ahvâzî'yi cezbetmiş ve Sâlimiyye'ye intisap etmesinde büyük rol oynamıştır. Bu durumda Sâlimiyye'nin kelâm ekolünden ziyade bir zühhd hareketi olarak ortaya çıktığını, bazı Sâlimîler'in kelâm ilmini bildiğini fakat mezhepsel farklılıkları önemsemediğini dolayısıyla teolojik doktrinler bakımından çoğulcu nitelik taşıyan senkretik ve kapsayıcı bir yapıya sahip olduğunu söylemek gerekir, çünkü Sâlimiyye Ahvâzî gibi farklı mezheplere mensup olan kimselerden oluşan bir tasavvufi ekol görünümündedir. Bunu teyit eden bir başka örnek hicrî dördüncü asırda vefat eden Ebû Tâlib el-Mekkî'nin kelâm ilminin sonradan icat edildiğinden mütekellimlere tavır alması, kelâm ilmini yakîni ifadede yetersiz addetmesi ve dahi bu ilimdeki pek çok şeyi ilim olarak değil cehalet olarak nitelendirmesi ve mütekellimlerin pek çok insanın doğru yoldan sapmalarına sebebiyet verdiği yönündeki değerlendirmesidir.²⁷⁵ Kelâm ilmine karşı böylesine sert bir tutum takınan bir kimsenin bu ilimle meşgul olmayacağı açıktır. Yine Massignon'un Gazzâlî'nin Sâlimiyye'den mülhem olarak *İhyâu ulûmi'd-dîn* isimli eserini yazdığı yönündeki tespitini, Gazzâlî'nin Sâlimiyye'ye mensup bulunan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bir tasavvuf klasiği olan *Kûtü'l-kulûb* adlı eseri mütalaa ederek tasavvuf ilmini tahsile başlaması²⁷⁶ ve söz konusu eserden mülhem olarak *İhyâu ulûmi'd-dîn* ve *el-Munkız mine'd-dalâl* isimli eserlerini kaleme alması²⁷⁷ destekler nitelikte olup Sâlimiyye'nin başlangıç itibarıyla zühhd yönü ağırlıklı bir özellik arz ettiğinin bir başka önemli göstergesidir. Bu nedenle Sâlimiyye'nin kelâm ve heresiografî literatüründe Müşebbihe ve Mücessime fırkaları arasında sayılması Sâlimiyye'ye sonradan katılan Ahvâzî'nin düşüncelerine ve kurgularına dayanmaktadır, çünkü Hanbelîlerce Sâlimiyye'ye atfedilen bilhassa nassların zahirî ve lafzî anlamları doğrultusunda ortaya konulan teşbih ve tescim izlenimi veren görüşler ayrıca dini anlama ve yorumlama biçimi hakkındaki bilgiler Ahvâzî'nin akîdesi ile tam bir uyum arz etmektedir.²⁷⁸ Sâlimiyye'ye tasavvuf klasikleri müelliflerinden Ebû Tâlib el-Mekkî ile

²⁷⁵ Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, c. 1, s. 55.

²⁷⁶ Gazzâlî bu durumu şöyle anlatır: "Tasavvufun ilim yönü bana amel yönünden daha kolay geldi. Bu nedenle evvela tasavvuf ehlinde Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb* isimli kitabını, Hâris el-Muhâsibî'nin kitaplarını, Cüneyd, Şiblî, Ebû Yezîd el-Bistâmî ve diğer büyük mutasavvıflardan nakledilen sözlerin bulunduğu kitapları okumak sûretiyle bu ilmi tahsil etmeye başladım." Bkz. Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Abdülhalîm Mahmud, Mısır: Dâru'l-kütübü'l-hadîse, ty., s. 170.

²⁷⁷ Bilal Saklan, "Kûtü'l-Kulûb", *DİA*, c. 26 (2002), s. 502.

²⁷⁸ Cihat Tunç'un Sâlimiyye'nin kendilerine *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*'de atfedilen görüşlerin Hanbelîler tarafından tahrife uğradığı iddiası pek yerinde değildir, zira bu durumda Sâlimiyye'ye mensup gösterdiği Ahvâzî'nin Ebû Abdullah b. Sâlim ve oğlu Ebû'l-Hasan ile aynı itikadî görüşlere sahip olması gerekir.

birlikte en yakın sūfilerden olan Serrâc'ın eserinde sūfilerin itikat ve bazı diğer meselelerdeki hatalarını sayarken Sâlimiyye müessislerinden hiç bahsetmemesi de bunu teyit etmektedir.

Tasavvufî kaynaklarda Sâlimiyye'nin kelâmî görüşleri hakkında yok denecek kadar az bilgi de olsa, Sâlimiyye'nin başlangıç itibariyle kendilerine nispet edilen kelâm sıfatı hakkındaki düşünceden ve bu düşüncenin neticesi olarak ortaya çıkan hulûl ve ittihad inancından uzak olduğunu göstermeye yeterlidir.

Örneğin İbn Sâlim ve Ehli-sünnet kelâmının bânilerinden sayılan Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) kelâm sıfatı konusunda aynı görüşü paylaştığını bildiren Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî (ö.380/990) şöyle der: “Sûfilerden bir grup Allah'ın kelâmının harfler ve seslerden ibaret olduğunu ve ancak bu şekilde anlaşılacağını iddia ettiler. Oysa onlar kelâm'ın Allah'ın mahlûk olmayan zâtî bir sıfatı olduğunu ikrar etmektedirler.”²⁷⁹

Muhâsibî'nin ve öncülüğünü yaptığı Ehli-sünnet mezhebinin kelâm sıfatını nefsî ve lafzî olmak üzere ikiye taksim ettiği hatırlanacak olursa Kelâbâzî'nin Muhâsibî'yi tam olarak anlayamadığı görülmektedir. Çünkü nefsî kelâm Allah'ın zâtı ile kâim olup mahlûk değil iken, lafzî kelâm, nefsî kelâma delalet eden harf, ses ve ibarelerden müteşekkil olan telaffuzdur. Lafzî kelâm hudus nitelikleri taşıdığından mahlûktur.²⁸⁰ Dolayısıyla Kelâbâzî'nin ifadesindeki “kelâmın ancak harf ve seslerden ibaret olduğu” sözünün lafzî kelâma, “Allah'ın mahlûk olmayan zâtî bir sıfatı” sözünün ise nefsî kelâma tekabül ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Sâlim'in kelâm sıfatı konusunda Muhâsibî ile aynı kanaate sahip olması bu konuda Sâlimiyye'nin Sünnî görüşü takip ettiğini böylelikle Hanbelîlerce atfedilen görüşlerin, müessislerinin akîdesi ile bağdaşmadığını kanıtlar niteliktedir. Yine önceden ifade ettiğimiz üzere Ebû'l-Hasan'ın Allah ile ittihad ettiğini iddia eden Bâyezid'e hücum etmesi de Sâlimiyye'nin hulûl ve ittihad gibi heretik fikirleri tasvip etmediğinin bir ifadesidir.

Bununla beraber bu iddia Cihat Tunç'un Ahvâzî'nin şahsiyeti, metodu ve görüşleri hakkındaki araştırmasının yetersiz kaldığını göstermektedir. Bkz. Tunç, *a.g.e.*, s. 45.

²⁷⁹ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 19.

²⁸⁰ Hâris b. Esed el Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetlî, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1391/1971, s. 110.

III. SÂLİMİYYE’NİN MEZHEBÎ KİMLİĞİ HAKKINDA DEĞERLENDİRMELER

Sâlimiyye hakkında nispeten en sağlıklı bilgileri veren Makdisî’nin, Sâlimiyye’yi dönemindeki yaşayan dört müstakil kelâm mezhebinden biri olarak saydığını önceden zikretmiştik. Onun Sâlimiyye’yi bir kelâm mezhebi addetmesi kendisinin de ifade ettiği üzere Sâlimiyye müntesiplerinin kelâm ilmini bildiklerini iddia etmeleri sebebiyledir. Fakat Sâlimiyye’nin kökenine en yakın olan kimselerden biri olup müntesipleri ile doğrudan ilişkiler kurduğu halde itikatlarına dair hiçbir şey kaydetmemesi, esasında Sâlimiyye’nin dönem itibarıyla ağırlık noktası kelâmî meselelerde değil, tasavvufta bulunan bir ekol görünümünü vermektedir. Bu cihetten bakıldığında Ebû Abdullah b. Sâlim ve oğlu Ebû’l-Hasan’ın bir tasavvuf ekolünün kurucuları olarak hayatlarını sahih dinî ilkeler doğrultusunda idame ettirmeye çalıştıklarından kelâmî meseleler hakkında fikir yürüttüklerini fakat bir fırka tesis etme gayretinde olmadıklarını, Sâlimiyye’nin daha ziyade Tüsterî takipçilerinin devamı niteliğinde bir tarikat oluşturduğunu kabul etmek daha isabetli bir değerlendirme olacaktır.

Abdülkâdir Geylânî 73 fırkayı, 1’i Ehl-i sünnet, 15’i Havâric, 6’sı Mu‘tezile, 12’si Mürcie, 32’si Şia, 1’i Cehmiyye, 1’i Neccâriyye, 1’i Dirâriyye, 1’i Küllâbiyye ve 3’ü Müşebbihe olmak üzere 10 ana gruba ayırmaktadır. Söz konusu grupların itikatlarına dair önemli bilgiler verdikten sonra herhangi bir fırka içerisine dâhil etmeksizin Sâlimiyye’nin görüşlerine yer verir. Burada görüldüğü gibi Geylânî Sâlimiyye’ye akâid alanında bir fırka nazarıyla bakmamaktadır.²⁸¹ Onları itikadî meselelerle ilgilenen sapkın bir tasavvufî grup olarak gördüğünden sapkın fırkalardan sonra zikretme ihtiyacı hissettiği söylenebilir.

Tasavvufî grupları on iki bölümde inceleyen Hücvîrî bunlardan onunu makbul ikisini şeriat dışı kabul eder ve Sâlimiyye ve Müşebihhe’nin şeriat dışı addettiği Hulûliyye ile alakasının olduğunu not eder.²⁸² Abdülkâdir Geylânî ve Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın Sâlimiyye’yi kelâm sıfatı hakkındaki görüşü sebebiyle hulûl’e kâni olduğunu düşünüp tenkit ettikleri hatırlandığında Hücvîrî’nin de Sâlimiyye’nin Hulûliyye ile alakasının olduğunu düşünmesi aynı sebeple olsa gerektir.

²⁸¹ Geylânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 175.

²⁸² Hücvîrî, *a.g.e.*, c. 1, s. 343. Hücvîrî’ye göre Muhâsibiyye, Kassâriyye, Tayfûriyye, Cüneydiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Harrâziyye, Hafîfiyye ve Seyyâriyye makbul, Hallâciyye ve Hulmâniyye ise merdud olan tasavvufî gruplardır.

Daha önceki sayfalarda belirtildiği üzere Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî Sâlimiyye'yi Haşviyye olarak nitelemektedir. Onun bu değerlendirmeyi yaparken Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Sâlimiyye'ye rü'yetullah konusunda atfettiği antropomorfik mahiyet arzeden görüşü esas aldığı anlaşılmaktadır. Sâlimiyye'yi Hallâc'ın görüşlerini bensimseyen bir grup olarak tanımlamasına gelince, Ebû'l-Hasan ile Serrâc'ın Bâyezid-i Bistâmî'nin şatihyeleri hakkındaki tartışmaları göz önüne alınırsa, onun ve taraftarlarının Hallâc'ın fikirlerini benimsemesinin pek olası olmadığı açıktır. Şayet öyle bir durum söz konusu olsa idi Serrâc'ın onun Bistâmî'yi küfürle itham edip Hallâc'ı aklamasına itiraz etmesi gerekirdi, fakat kaynaklarda buna dair bir bilgi mevcut değildir. Öyle görünüyor ki Sâlimiyye'ye sonradan intisap edenler arasından bir grup Hallâc'ın görüşlerini kabul etmiş ve Sâlimiyye'nin sapık bir fırka olarak takdim edilmesine sebebiyet vermiştir.

İbn Teymiyye'nin, Hanbelî âlimlerinin Sâlimiyye hakkında verdiği bilgilere yer vermeyip, onları teşbih ve teccim ile itham etmemesi onun bu konuya ihtiyatla yaklaştığını göstermektedir. O, sadece Sâlimiyye'nin kelâmullah konusunda harflerin her birinin aynı anda diğerine bitişik olduğu yönündeki görüşünü eleştirmekte fakat onları hulûl akidesini savunmakla suçlamamaktadır.

İbn Teymiyye Sâlimiyye'nin Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bazı sözleri sebebiyle insanlar tarafından hulûlcü olarak tavsif edildiğini bildirirse de²⁸³ anlaşılan o ki Ebû Tâlib el-Mekkî'nin sözlerindeki hulûl izlenimi veren ifadelerinin (umumi hulûl) esasında hulûl akidesini reddedici biçimde olduğunu göstermek istemektedir. Nitekim o bunu yaparken Ebû Tâlib el-Mekkî'nin şöyle dediğini zikreder:

“Allah, her şeyin önünde, arkasında, üstündedir, her şeyle beraberdir. Her şeyi işitir ve bir şeye o şeyden daha yakındır. Fakat bununla birlikte O, eşyaya eşya da O'na hulûl etmiş değildir. O, Arş üzerine dilediği gibi keyfiyetsiz ve teşbihsiz istiva etmiştir. O, her şeyi bilir, her şeye güç yetirir ve her şeyi kuşatır.”²⁸⁴

Sâlimiyye hakkında diğer Hanbelî âlimlerden farklı kanaate sahip olan İbn Teymiyye onların marifet, ibadet, zühd, sünnet ve cemaata ittiba gibi Ehl-i sünnet için meşhur olan tüm özelliklere haiz olduklarını ve bunlarla tanındıklarını, Sünnet konusunda

²⁸³ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*, thk. M. Reşâd Sâlim, 2. bs., Riyad: Câmîiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991, c. 10, s. 287.

²⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, c. 5, s. 485.

iki büyük imama (Ahmed b. Hanbel ve Sehl et-Tüsterî) müntesip bulduklarını ve aralarında Mâlikî fikhını benimseyenler olduğu gibi Şâfiî fikhını benimseyenlerin de olduğunu ifade ederek Sâlimiyye'nin Ehl-i sünnet dışında bir çizgide yer almadığını ortaya koymaya çalışır.²⁸⁵

Sâlimiyye'yi Ashâbu'l-hadis'ten sayan M. Zâhid el-Kevserî onları Kerramiyye ve Berbehariyye gibi fırkalarla birlikte Haşviyye²⁸⁶ ve Mücessime²⁸⁷ grupları içerisinde gösterir. Kevserî'nin de bunu yaparken Hanbelîler'in verdiği bilgileri esas aldığı açıkça tespit edilebilmektedir.

Ali Sâmî en-Neşşâr da, İbnü'l Cevzî'den alıntı yaparak Sâlimiyye'nin görüşlerine yer verir ve rü'yetullah konusundaki düşünceleri dolayısıyla sûfiler arasında Allah'ın suretler halinde tecelli ettiği fikrinin yayıldığını zikreder. Nitekim o Sâlimiyye'yi Müşebbihe'den sayar.²⁸⁸

²⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, c. 5, s. 483.

²⁸⁶ Tâcuddîn Sübkî, *es-Seyfu's-sakîl*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, ty., s. 22, 1 nolu dipnot.

²⁸⁷ Sübkî, *a.g.e.*, s. 24, 3 nolu dipnot.

²⁸⁸ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 293.

SONUÇ

Hicrî III./IX asrın son çeyreğinde Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim el-Basrî ve oğlu Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Sâlim el-Basrî önderliğinde Basra'da ortaya çıkan Sâlimiyye, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin görüşleri etrafında şekillenmiş olan Sehlîyye ekolünün öğretisinin devamlılığını sağlayan bir tasavvuf ekolü niteliğindedir. Sâlimiyye ortaya çıktığı dönemde olduğu gibi sonraki dönemlerde de düşünceleriyle Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlî gibi önemli şahsiyetler üzerinde etkili olmuştur.

Kelâm ve heresiografi literatüründe Sâlimiyye'nin teşbîh ve teccîme kayan bir fırka olarak tanımlanması, Sâlimiyye'ye sonradan intisap etmiş bir şahsiyet olan Ahvâzî'nin antropomorfik ulûhiyyet anlayışı ve diğer şahsî itikadî görüşlerinin Sâlimiyye'ye atfedilmesi neticesinde oluşmuş bir yorum olarak görünmektedir. Sâlimiyye müessislerinin tasavvufun yanı sıra kelâm ilmiyle de yakından ilgilendiği bilinmekte idi. Öyle görünüyor ki aynı zamanda mütekellim olan Ahvâzî'nin de Sâlimiyye'ye katılması, kelâmcılar ve mezhepler tarihi müelliflerinde Sâlimiyye'nin bir kelâm fırkası olduğu izlenimini uyandırmıştır.

Ahvâzî'nin şahsî görüşleri olup Sâlimiyye'ye atfedilenler arasında öne çıkanları şu şekilde özetlemek mümkündür: Kıyamet günü Allah'ın beşer sûretinde görüleceği, mahlûkâta kendi manasına göre tecelli etmesi, âhirette kâfirlerin de Allah'ı göreceği, irade-meşîet ayrımı, İblîs'in cennete girmediği ayrıca Hz. Âdem'e secde ettiği, Allah'ın Kur'ân okuyanlara hulûl etmesi ve onun her yerde bulunması bu sûretle mekânla ilişkilendirilmesi.

Sâlimiyye hakkında tatminkâr bir sonuca ulaşmak ancak kendilerine atfedilen görüşlerin Tüsterî'nin görüşleri ile mukayese edilmesi ile mümkün olmaktadır. Zira Sâlimiyye'nin müessisleri hocaları Tüsterî'nin meşrebine uygun yaşamış ve görüşlerine son derece bağlı kalmışlardır. İki tarafın görüşlerinin mukayesesi neticesinde kaynaklarda hâkim kanaat haline gelen teccîm ve teşbîhe sapan Sâlimiyye mezhebi iddiası ortadan kalkmaktadır. Çünkü Tüsterî'nin usûl itibarıyla genelde Ehl-i sünnet çizgisini takip eden, dinî metinler üzerinde tefekkür ve akleden bir âlim olduğu tespit edilebilmektedir.

Tüsterî, Allah hakkında manevî sıfatları ve meânî sıfatları ispat etmiş, ezeli ve

ebedî olarak nitelemiş ve bu sıfatların birbiri yerine kaim olamayacağını kabul etmiştir.

Keza kelâm sıfatının da ezeli ve ebedî olduğunu savunmuş ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenleri şiddetle eleştirmiştir.

Tüsterî, Allah'ın dünyada görülmesinin imkânsız olduğunu âhirette ise müminler tarafından keyfiyetsiz bir şekilde görüleceğini ifade etmiştir.

Ayrıca ehl-i kiblede olan kimselerin günahları sebebiyle küfürle itham edilmeyeceğini savunarak Hâricîler'e ve Mu'tezilîler'e karşı çıkmıştır.

Tüsterî'nin bazı müteşâbih ayetleri tevil etmesi (ﷲ kelimesini "kuvvet, nimet mükâfat, hüküm, emir ve nehiy" şeklinde) itikadî konularda lafızcı/literalist yaklaşımı benimsemediğini, ayetleri akli bilgilerin ışığında Allah'a yaraşır bir şekilde yorumladığını göstermektedir.

Ebû Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin ömrü boyunca Tüsterî'nin yolunu takip ettiği ve ondan başkasına talebelik etmediği ayrıca oğlu Ebû'l-Hasan'ın Tüsterî'den ders alma imkânı bulup babası gibi onun görüşlerine tâbi olduğu hatırlanacak olursa, Tüsterî gibi onların da Ehl-i sünnet mezhebi üzere olduğunu kabul etmek en makul seçenek olarak görülmektedir.

Yaptığımız okumalar sonucunda kaynaklarda Sâlimiyye'nin kelâmî görüşleri hakkındaki bilgilerin çoğunlukla gerçekle örtüşmediğini, nispeten doğru bilgiler verenin İbn Teymiyye olduğunu gözlemledik. Nitekim onun zikrettiği bazı görüşler Tüsterî'nin görüşleri ile tam anlamıyla uyumlu haldedir. Bu görüşler arasında manevî sıfatlar ve meânî sıfatlarının ispatı, kaza ve kader anlayışı ve mürtekb-i kebîre'nin hükmü örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanında İbn Teymiyye'den öğrendiğimiz şekilde, Sâlimiyye ilâhî sıfatların ikiye taksimi (zâtî ve ihtiyârî), bunlardan birincisinin zât ile kâim olup ikincisinin hâdis olduğu konusunda ve ölüm anındaki insanın dinî konumu (kâfir-mümin) ile Allah'ın ezeli ilminin münasebetinin ne olduğu hususunda (muvâfât teorisi) Ehl-i sünnet mezhebinin oluşmasına öncülük eden İbn Küllâb'ı tâkip etmiştir.

Neticede Sâlimiyye bazı kelâm ve mezhepler tarihi müelliflerinin önemli yanlış anlamalarına ve değerlendirme hatalarına maruz kalarak sapkın bir fırka olarak sahneye çıkarılmış ve sonraki âlimlerin ağır eleştirilerine uğrama neticesinde ortadan kaybolmuştur.

KAYNAKÇA

- AKMAN Mustafa, “Hakikat-i Muhammediye Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 2 (2011), s. 107-31.
- AKSU Hüsamettin, “Hurûfîlik”, *DİA*, c. 18 (1998), s. 408-12.
- ALTINTAŞ Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- AMEDROZ Henry Frederick, “Notes on Some Sufi Lives”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912, s. 551-86.
- el-ÂMÎDÎ Muhammed b. Selim Seyfeddin, *Ebkâru'l-efkâr fî usuli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, 2. bs., Kahire: Daru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1424/2004.
- ATTÂR Feridüddin, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- el-BAĞDÂDÎ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988.
- , *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1423/2002.
- BİLMEN Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- BOLAY Süleyman Hayri, “Âdem”, *DİA*, c. 1 (1998), s. 358-63.
- BÖWERING Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari*, Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1980.
- el-BUHÂRÎ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- CÂMÎ Abdurrahman, *Evliya Menkıbeleri - Nefahât'ül Üns min Hadarat'il Kuds*, çev. Mahmud Lâmiî Çelebi, İstanbul: Huzur Yayınevi, 2014.
- CARL BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden: E.J. Brill, 1937.
- ÇELEBÎ KÂTİB, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, nşr. Gustav Leberecht Flügel, London: Oriental Translation Fund, 1835.

- DEMİRCİ Mehmet, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, c. 15 (1997), s. 179-80.
- , *Nûr-i Muhammedî*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- EBÛ ĞUDDE Abdülfettah, *Lemehât min târîhi's-sünne ve ulûmi'l-hadîs*, 5. bs., Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- el-EŞ'ARÎ Ebû'l-Hasan b. Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshâk, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter, 3. bs., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980.
- el-FERRÂ Kâdî Ebû Ya'lâ, *Kitâbu'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî Zeydân Haddâd, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1974.
- el-GAZZÂLÎ Ebû Hâmid Hücetülislâm Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Abdülhalîm Mahmud, Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîse, ty.
- , *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.
- GEYLÂNÎ Abdülkâdir, *el-Gunye li-tâlibî tarîki'l-Hak Azze ve Celle*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997.
- GOLDZİHER Ignaz, “Die dogmatische Partei der Salimijja”, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, c. 61, sy. 1 (1907), s. 73-80.
- GÖLPINARLI Abdülbâki, “Hakikat-i Muhammediye”, *Türk Ansiklopedisi*, c. 17 (1970).
- HATÎB BAĞDÂDÎ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- el-HUMEYYÎS Muhammed b. Abdurrahman, *eş-Şerhu'l-Muyesser alâ'l-Fıkheyne el-Ebsat ve'l-Ekber*, Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-furkân, 1999.
- el-HÜCVÎRÎ Ebû'l-Hasan Dâtâ Gencbahş Ali b. Osman b. Ali, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İs'âd Abdülhâdî Kandîl, Kahire: Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2007.
- İBN ASÂKİR Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Garamel-Amrâvî, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995.
- , *Tebyînu kezibi'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Hüsameddîn el-Kudsî, Dımaşk: Matbaatü't-tevfik, 1347.
- İBN EBÎ'L-İZ Sadruddîn, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1990.
- İBNÜ'L-CEVZÎ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Bağdâdî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1421/2001.

- İBNÜ'L-ESÎR İzzeddin, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1407/1987.
- İBN FÜREK Muhammed b. Hasan, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1425/2005.
- İBN HALDÛN Abdurrahman b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn: Kitâbu'l-İber*, thk. Halîl Şehâde, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1421/2001.
- , *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- İBN HALLİKÂN Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru sâdır, 1398/1972.
- İBN HAZM Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasr, Abdurrahman Umeyre, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1416/1996.
- İBNÜ'L-İMÂD Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, *Kitâbu'r-Rûh*, thk. Muhammed Ecmel Eyyüb el-İslâhî, Mekke: Dâru âlemi'l-fevâid, 1432.
- , *Muhtasarü's-Savâi'ki'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, thk. Seyyid İbrâhim, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1422/2001.
- İBN KUTLUBOĞA Zeynüddin Ebû'l-Fidâ Kâsım, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1413/1992.
- İBN MANZÛR Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed, *Lisânu'l-'Arab*, 3. bs. Beyrut: Dâru sâdır, 1993.
- İBNÜ'N-NEDÎM Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed, *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- İBN TEYMİYYE Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Der'u te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*, thk. M. Reşâd Sâlim, 2. bs., Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991.
- , *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi's-şeytân*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk: Mektebetu Dâru'l-Beyân, 1405/1985.
- , *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tavyân, Riyad: Edvâu's-selef,

- 1420/2000.
- , *Mecmû' u fetâvâ*, Medine: Mücemmau'l-Melik Fahd, 1425/2004.
- , *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1406/1986.
- el-İSFAHÂNÎ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshâk, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1416/1996.
- el-İSFAHÂNÎ Râgıb, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 4. bs., Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-Dâru's-şâmiyye, 1430/2009.
- el-İSFERÂYİNÎ Ebû'l-Muzaffer, *et-Tebşîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- KALLEK Cengiz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, c. 10 (1994), s. 256-58.
- el-KELÂBÂZÎ Ebû Bekr Muhammed b İbrâhim el-Buhari, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. A.J. Arberry, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1352/1933.
- KNYSH Alexander, *İslamic Mysticism : A Short History*, Leiden: E.J. Brill, 2000.
- KOLOĞLU Orhan Şener, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", *Usûl İslam Araştırmaları*, sy. 9 (2008), s. 7-40.
- KUŞEYRÎ Ebû'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmud, Mahmud b. Şerîf, Kahire: Metâbiu müesseseti dâri's-şa'b, 1409/1989.
- el-LÂLEKÂÎ Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cema'a*, thk. Ebû Yakub Neşet b. Kemal el-Mısrî, 6. bs., Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- el-MAKDÎSÎ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 2. bs., Leiden: E.J. Brill, 1452/2015.
- MAKDÎSÎ George "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf" (çev. Ramazan Özmen), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8 [2007], sy. 18, s. 297-310.
- MASSIGNON Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- , "Sâlimiye", *İA*, c. 10 (1993), s. 133-34.
- , "Tasavvuf", *İA*, c. 12/1 (1979), s. 26-31.
- , *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, çev. Herbert Mason,

- Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.
- el-MEKKÎ Ebû Tâlib, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-kulûb*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, 2. bs., İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.
- , *Kûtü'l-kulûb*, thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- el-MUHÂSİBÎ Hâris b. Esed, el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân, thk. Hüseyin Kuvvetli, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1391/1971.
- MÜNÂVÎ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcilârifin b. Alî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-süfiyye.*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Beyrut: Dâru sâdır, 1419/1999.
- en-NESEFÎ Ebû'l-Muîn, *Tebşiratu'l-edille fî usuli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- en-NEŞŞÂR Ali Sâmi, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fî'l-İslâm*, 8. bs., Kahire: Dâru'l Maarif, ty.
- NİCHOLSON Reynold Alleyne, *İslâm Süfileri = The Mystics of İslam*, çev. Mehmet Dağ vd., İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1978.
- ÖNGÖREN Reşat, “Tarikat”, *DİA*, c. 40 (2011), s. 95-105.
- ÖZTÜRK Mustafa, “Sehl et- Tüsterî”, *DİA*, c. 36 (2009), s. 321-23.
- , *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara: Ankara Okulu, 2005.
- el-PEZDEVÎ Ebû'l-Yüsr, *Usulu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1424/2003.
- er-RÂZÎ Fahreddin, *İ'tikâdâtu firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1402/1982.
- , *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- RUBİN Uri, “Pre-existence and Light: Aspects of the concept of Nur Muhammad”, *Israel Oriental Studies*, c. 5 (1975), s. 62-119.
- es-SÂBÛNÎ Nüreddîn, *Mâtürîdiye Akaidi = el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, 17. bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017.
- SAKLAN Bilal, “Kûtü'l-Kulûb”, *DİA*, c. 26 (2002), s. 501-502.
- SCHİMMEL Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1975.
- es-SEM'ANÎ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi, *el-Ensâb*, thk.

- Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemanî, Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1397/1977.
- es-SERRÂC Ebû Nasr, *el-Lüma 'ft't-tasavvuf*, thk. Reynold Alleyne Nicholson, Leiden: E.J. Brill, 1914.
- SEZGİN Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Leiden: E.J. Brill, 1967.
- es-SÜBKÎ Tâcuddîn, *es-Seyfu 's-sakîl*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, ty.
- es-SÜLEMÎ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtu 's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, 2. bs., Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- eş-ŞA'RANÎ Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1426/2005.
- eş-ŞEHRISTÂNÎ Ebü'l-Feth Tâcuddîn b. Abdülkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, 2. bs., Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1313/1992.
- TOSUN Necdet, "Zünnûn el-Mısırî", *DİA*, c. 44 (2013), s. 575-76.
- TRİTTON A. S., *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- TUĞLACI Pars, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, 10 cilt, 8. bs., İstanbul: Cem Yayınevi, 1985.
- TUNÇ Cihat, *Sahl b. 'Abdallâh at-Tustarî und die Sâlimiya Übersetzung und Erläuterung des Kitâb al-Mu'ârada*, (Doktora Tezi), Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1970.
- , "Sâlimiyye", *DİA*, c. 36 (2009), s. 50-51.
- , "Sâlimiyye Mektebi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26 (1984), s. 427-436.
- , "Hişâm b. Amr", *DİA*, c. 18 (1998), s. 151-152.
- et-TÜSTERÎ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah, *el-Muâraza ve'r-red alâ ehli'l-firak ve ehli'd-da'âvâ fi'l-ahvâl*, thk. Muhammed Kemal İbrâhim Cafer, Kahire: Dâru'l-insan, 1400/1980.
- , *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm = Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Taha Abdurrauf Sad, Sad Hasan Muhammed Ali, Kahire: Daru'l-harem li't-türâs, 1425/2004.
- ULUDAĞ Süleyman, "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, c. 15 (1997), s. 377-81.

- USLUER Fatih, *Hurufilik : İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2014.
- WATT William Montgomery, *İslâmî Tetkikler : İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- YAVUZ Yusuf Şevki, Zeki ÜNAL, “Cebrâil”, *DİA*, c. 7 (1993), s. 202-4.
- YAVUZ Yusuf Şevki, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, c. 15 (1997), s. 371-75.
- YILMAZ Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 20. bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- ez-ZEHEBÎ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed Zaglûl, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1405/1985.
- , *Mizânü’l-i’tidal fî nakdi’r-ricâl*, Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1416/1995.
- , *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Ali Ebû Zeyd, 11. bs., Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1417/1996.
- , *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtu’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1409/1989.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Samet İŞÖREN
Tez Adı	Sâlimiyye Mezhebinin Kelâmî Görüşleri ve Eleştirisi
Enstitü	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Anabilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
Tez Türü	YÜKSEK LİSANS TEZİ
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih :13/06/2019

İmza : 