

T.C.

**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MÂTÜRÎDÎ'NİN et-TEVHÎD ADLI ESERİYLE
SÂLİMÎ'NİN et-TEMHÎD ADLI ESERİNİN
MUKAYESESİ
İLÂHİYYAT BABI**

ŞULE NUR AHISKA

160111009

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. ALİ BULUT

İSTANBUL 2019

TEZ ONAY SAYFASI

FSMVÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı 160111009 numaralı öğrencisi Şule Nur AHISKA'nın ilgili yönetmeliklerin belirlediği tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı "*Mâtürîdî'nin et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî'nin et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi İlâhiyyat Babı*" başlıklı tezi aşağıda imzaları olan jüri tarafından 04.09.2019 tarihinde oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ali BULUT

(Jüri Başkanı-Danışman)

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM

(Jüri Üyesi)

İstanbul Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EFE

(Jüri Üyesi)

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağılı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Şule Nur AHISKA

İmza

**MÂTÜRÎDÎ'NİN et-TEVHÎD ADLI ESERİYLE
SÂLİMÎ'NİN et-TEMHÎD ADLI ESERİNİN MUKAYESESİ
İLÂHİYYAT BABI**

ÖZET

Bu çalışmada, Mâtürîdî'nin “Kitabü't-Tevhîd” adlı eseri ile Sâlimî'nin “Kitabü't-Temhîd ” adlı eserinde yer alan “ilâhiyyat babı” mukayese edilmiştir. Burada özellikle bu iki âlimin eserlerini seçmemizin nedeni, öncelikle kelâmda Ehl-i sünnet temsilcilerinden olan ve Mâtürîdî'ye mezhebinin kurucusu Mâtürîdî ile yine ondan sonra yaşayan, erken dönem âlimlerinden ve Hanefî-Mâtürîdî ekolünden olan Sâlimî'nin eseri arasında farklılığın olup olmadığını araştırmaktır.

Mâtürîdî, Hanefî mezhebine mensup olan ve bu mezhebi kelâm ilminde sistemleştirerek yeni bir ekol haline getiren kişidir. Bu nedenle amelde Hanefî mezhebine mensup olan kimselerin itikadda Mâtürîdî'ye mezhebine mensubiyeti yaygındır.

Sâlimî ise Hanefî mezhebine mensuptur ve Mâtürîdî'den sonra yaşamıştır. Ancak eserinin birçok yerinde Ebû Hanîfe'ye atıf yapmasına rağmen Mâtürîdî'ye atıf yapmaması dikkat çekmektedir. Aslında açıkça atıf yapmasa da görüşlerinin çoğunun Mâtürîdî ile neredeyse aynı olduğu ve birkaç yerde “meşâyihî Semerkand” demesi ile de onu kastedtiği anlaşılmaktadır. Ayrıca birçok âlimin o dönemlerde Mâtürîdî'ye mezhebine atıf yapmadığı, onun yerine Sâlimî'nin de yaptığı gibi “Ehl-i sünnet” demesi, üzerinde durulan konulardan olmuştur.

Çalışmamızda ilâhiyyat babını seçerek Allah'ı tanımanın önemi üzerinde durduk. Bu bahsi seçerek kelâm ilmi vasıtasıyla yüce Allah'ı, hem aklî hem de naklî deliller ile tanıma ve iki değerli âlimin görüşlerini mukayese etme fırsatı yakalamış olduk.

Anahtar Sözcükler: Allah, Ulûhiyyet, Mâtürîdî, Sâlimî, Ehl-i sünnet, Mukayese, Mezhep.

COMPARISON WITH THE BOOK OF “KĪTABU’T-TEVHĪD” BY MÂTURĪDÎ AND TOPIC OF “İLÂHIYYAT BABI” WHICH IS INSIDE OF “KĪTABU’T-TEMHĪD” BY SÂLİMÎ

ABSTRACT

In this present study, the book of “*Kitabu’t-Tevhîd*” by Mâturîdî and topic of “ilâhiyyat babı” which is inside of “*Kitabu’t-Temhîd*” by Sâlimî have been compared. In particular, the reason why we chose the works of these two scholars is to investigate whether there is any difference between the work of Sâlimî, who is one of the representatives of the Ahl al-Sunnah and who is the founder of the Mâturîdiyye sect and who lived after him, and who are from the Hanefî / Mâturîdî school of the early period. Mâturîdî is a person who belongs to Hanefî sect and makes this sect into a new school by systematizing it in the science of "kelâm". For this very reason, the adherents of the Hanefî sects’ affiliation to Mâturîdiyye membership in the creed is a common.

Although Sâlimî is a member of Hanefî sect with many parts of his works referring to Abu Hanîfe, and despite the fact that he lived after Maturîdî, it was emphasized in this study that he did not refer to Maturîdiyye. Though it does not explicitly refer to it and most of the opinions are almost the same as those of Mâturîdî, it is noteworthy that it is called “meşayihî Semerkand” in several places which clearly shows that it is meant him. In addition, many scholars did not refer to the Mâturîdiyye sect in those days; instead of it, as it is said that Sâlimî’s followers of Sunnah was the focus of the topic.

In our study, we emphasized the importance of recognizing Allah by choosing “ilâhiyyat babı”. We have had the opportunity to recognize this subject and to recognize Allah with both mental and transcendental evidences and compare the views of two esteemed scholars.

Keywords: Allah, Ulûhiyyet, Mâturîdî, Sâlimî, Ahl al-Sunnah, Comparison, Sect.

ÖNSÖZ

İnsanın Allah'a inanıp, ibadet edebilmesi için ilk olarak O'nu tanıması gereklidir. Allah'ı bilmek ve tanımak insanın en temel görevlerindedir. Allah'ı isim ve sıfatlarıyla birlikte tanıması, O'nunla kalbî bir bağ kurmasını da kolaylaştırır. Naklî delillerde, Kur'an ve sünnette Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili çok sayıda açıklamalar mevcuttur. Bizler Allah'ı ancak Kur'an ve sünnette bildirilen isim ve sıfatlarıyla hakkıyla tanıyabiliriz. Allah'ı naklî deliller ile tanıyan insan, akla da başvurmayı kelâm ilmi ile gerçekleştirir. Böylelikle kişi, tam manasıyla akıl ve fitrat delili ile de tanımayı desteklemiş olur.

Bu çalışmada, Allah'ı tanıma adına Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve Sâlimî'nin *et-Temhîd* adlı eserlerinde ilâhiyyat babını ele alış biçimleri ve görüşleri mukayese edilecektir. Girişten sonra üç bölüm ve sonuç şeklinde planladığımız çalışmamızın giriş bölümünde konunun içeriği, önemi, kapsamı, yöntemi ve kaynakları gibi teknik konular ele alınacaktır. Birinci bölümde Mâtürîdî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri; Sâlimî'nin hayatı; ilmi kişiliği ve eserleri, ikinci bölümde Mâtürîdî ve Sâlimî'nin eserlerinde "Allah'ın Varlığı ve Birliği" konusunda mukayesesi, üçüncü bölümde ise yine Mâtürîdî ve Sâlimî'nin eserlerinde "Allah'ın Sıfatları ve İsimleri" konusunda mukayesesi yapılacaktır. Çalışma, genel çıkarım ve değerlendirmeleri içeren sonuç kısmıyla sonlandırılacaktır.

Tezimin bu şekilde hazırlanmasında yoğun çalışmasına rağmen bana vakit ayıran ve yazım sürecinde çalışmamı okuyup inceleyen ve kendisine ulaşmam konusunda kolaylık tanıyan, kıymetli tez danışman hocam Prof. Dr. Ali BULUT'a müteşekkirim. Ayrıca bana tez konusu bulmam hususunda yardımcı olan değerli hocam Dr. Hamzeh al-BAKRÎ'ye ve tezime katkılarından dolayı Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM'a ve Dr. Ahmet EFE'ye teşekkürü borç bilirim. Bana bu imkânı veren Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Rektörlüğüne, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne, İslâmî İlimler Fakültesi Dekanlığı ve öğretim kadrosuna, bu tezde desteği olan herkese gönülden teşekkür ederim.

Son olarak bu zor ve sıkıntılı süreçte bana her daim destek olan arkadaşlarıma ve eğitim hayatım boyunca bana destek olan, benden emeklerini esirgemeyen ve beni bugünlere getiren aileme, özellikle de anneme teşekkürlerimi ve minnetlerimi arz ederim.

Şule Nur Ahıska

İstanbul 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
1. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI	1
2. ÇALIŞMANIN KAPSAMI.....	3
3. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ	4
4. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI	5
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
1. İMAM MÂTÜRÎDÎ VE EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ'NİN HAYATI.....	7
1.1. İMAM MATÜRÎDÎ	7
1.1.1. İsmi, Doğum Yeri ve Tarihi	7
1.1.2. Yetiştirilmesi ve Vefatı	9
1.1.3. Fıkhi ve İtikâdi Mezhebi	10
1.1.4. İlmî Kişiliği	11
1.1.4.1. Hocaları	16
1.1.4.2. Öğrencileri.....	17
1.1.5. Eserleri	18
1.1.5.1. “Kitâbü't-Tevhîd” Adlı Eseri ve Özelliği.....	20
1.2. EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ	21
1.2.1. İsmi, Doğum Yeri ve Tarihi	21
1.2.2. Yetiştirilmesi ve Vefatı	24
1.2.3. Fikhî ve İtikâdi Mezhebi.....	25
1.2.4. İlmî Kişiliği	26
1.2.4.1. Hocaları	28
1.2.4.2. Öğrencileri.....	29
1.2.5. Eserleri	29
1.2.5.1. “et-Temhîd Fî Beyâni't-Tevhîd” Adlı Eseri Ve Özelliği	29
1.2.6. Sâlimî Hakkında Yapılan Çalışmalar.....	31

1.2.7. Hanefîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi	32
1.2.7.1. Sâlimî'nin Mâtürîdî'ye Atıf Yapmama Nedenleri:.....	36
İKİNCİ BÖLÜM	41
2. MATÜRÎDÎ'NİN TEVHİD ESERİYLE SÂLİMÎ'NİN TEMHÎD ESERİNİN “ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ” KONUSUNDA MUKAYESESİ	41
2.1. ALLAH'IN VARLIĞININ İSPATI	41
2.2. KIDEM KONUSU.....	49
2.3. VAHDANİYET MESELESİ.....	53
2.4. ZIT VE DENK OLMA MESELESİ.....	58
2.5. ALLAH'A MEKÂN NİSBETİ.....	62
2.6. ALLAH'IN MAHİYETİ KONUSU	66
2.7. RUBUBİYYET İDDASI MESELESİ.....	70
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	72
3. MATÜRÎDÎ'NİN TEVHİD ESERİYLE SÂLİMÎ'NİN TEMHÎD ESERİNİN “ALLAH'IN SIFATLARI VE İSİMLERİ” KONUSUNDA MUKAYESESİ	72
3.1. SIFATLARIN İSPATI MESELESİ.....	72
3.2. ZATİ VE FİİLİ SIFATLAR MESELESİ	79
3.3. ALLAH'IN EZELDE YARATICI OLMA MESELESİ	80
3.4. ALLAH'IN İLMİ MESELESİ.....	81
3.5. SIFATLARIN İZAHİ	83
3.5.1. Semi ve Basar Sıfatı	83
3.5.2. İrade ve Meşiet Sıfatı	84
3.5.3. Fazilet ve Adalet Sıfatı.....	87
3.5.4. Tekvin Meselesi	89
3.6. ALLAH'IN SIFATLARININ SAYISI MESELESİ.....	92
3.7. MÜTEŞABİH MESELESİ.....	93

3.7.1. Allah Teâla'dan Teşbihin Nefyi.....	94
3.7.2. İspat Ve Teşbih.....	95
3.7.3. Arş Konusunun Açıklaması	96
3.8. ESMA MESELESİ	100
3.8.1. İsim Müsemmanın Aynı mıdır Gayrı mıdır Meselesi.....	104
3.8.2. İsimlerin Adedi Hakkında.....	105
3.8.3. Naslarda Yer Almayan İsimler Hakkında.....	106
3.8.4. Peygamberler ve Meleklerin İsimleri Hakkında.....	107
3.8.5. Lugavi ve Manevi olarak Eşyaların İsimleri	107
3.9. ESERLERİN ŞEKİL VE GENEL ÖZELLİKLERİ BAKIMINDAN MUKAYESESİ	109
SONUÇ	111
BİBLİYOGRAFYA	115

KISALTMALAR

b.: Bin, İbn

bkz.: Bakınız

Çev: Çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

H.: Hicrî

nşr.: Neşreden

s.: Sayfa

ss.: Makalenin yer aldığı sayfa aralığı

str.: satır

t.y.: Tarih yok

thk.: Tahkik

trc.: Tercüme eden

v.: Vefat Tarihi

vb.: Ve benzeri

y.y.: yayımcı yok

y.y.y.: yayın yeri yok

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Allah'a iman, iman esaslarının en önemlisidir. Allah'a tam anlamıyla iman ise ancak O'nu tam anlamıyla tanımakla mümkün olabilir. Allah, bize kendisini hem yaratmış olduğu varlıklar ile hem de göndermiş olduğu peygamberler ve ilâhî kitabı vasıtasıyla tanıtmaktadır.

Allah'ı bilmek ve tanımaya “marifetullah” denir. Marifet, Allah'ı isim, sıfat ve fiilleriyle birlikte tanımaktır. Allah, kendisine herhangi bir zaman ve mekân nisbet edilemeyen, sınırsız kudret ve ilme sahip olan yegâne yaratıcıdır. İnsan ise zaman ve mekânla sınırlandırılabilir bir varlıktır. Bu nedenle insanın Allah'ı tam olarak kavraması mümkün değildir. Çünkü sınırlı olanın, sınırsız olanı tam manasıyla kavraması oldukça zordur. Ancak Allah'ı tanımak, O'nun isim ve sıfatlarını gereği gibi kavramakla mümkün olabilir. Mesela, Allah'ın rububiyet sıfatını kavrayabilen kimse Allah'ın azameti konusunda bilgi sahibi olabilir. Bu sebepten dolayı O'nu tam anlamıyla tanımaktan aciz olan bizler için Allah, kendisini isim ve sıfatlarıyla bizim O'nu kavrayabileceğimiz şekliyle tanıtmıştır. Ve bizler de O'nu kendisinin bize tanıttığı kadarıyla bilir ve kavrayabiliriz. Kul, Allah'ı tanıdığı nisbette sever, O'ndan korkar, O'na tevekkül eder, O'na kavuşmayı özler, O'ndan hayâ eder, O'na olan marifeti kadar O'nu tâzim eder.

Allah'a karşı hakkıyla kulluk görevini yerine getirmek de ancak O'nu iyi tanımak, O'nun isim ve sıfatlarını bilmek, O'nu bütün noksan sıfatlardan münezzeht etmek ile mümkündür. İşte bu çok önemli vazifeyi kelâm ilmi üstlenir ve bize “ilâhiyyat babı” altında Allah hakkında bilgiler verir.

Çalışmamızda iki önemli âlimin iki değerli eseri esas alınmıştır. Bu eserler: Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu olan İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid* adlı eseri ile Hanefî mezhebinden Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *Kitâbü't-Temhîd* adlı eseridir. Bu iki eserde sadece “ilâhiyyat babı”nın mukayesesi yapılmıştır. Çalışmada Hanefî kökenli olan Mâtürîdî ile Sâlimî'nin de aralarında herhangi bir fikir ve görüş farkının olup olmaması durumu ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.

Sâlimî'nin hayatı hakkında oldukça kısıtlı bilgiye ulaştığımız bu çalışmada, esas alınan "Temhid" adlı eserinde mezhepleri değerlendirmesi, onun yaşadığı dönem ve ortama ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca mukayese bölümünde ele aldığımız "ilâhiyyat babı"nda özellikle farklı görüşlere vermiş olduğu cevaplardan, onun diğer fırkalara olan bakışını da aktarmış olacağız. Mesela Sâlimî'nin Ehl-i sünnet kavramını Ebû Hanîfe ve ona tabi olanlarının oluşturması ve Eş'arî'yi Ehl-i sünnet dışında görmüş olması ve de çoğu yerde karşı olduğu görüşlere tekfire varan söylemlerde bulunması, vb. gibi birçok mesele söz konusu eseri, diğer eserlerden farklı kılan bir özellik haline getirmiştir. Eser bu kapsamda değerlendirildiğinde, hem Sâlimî'nin yaşadığı dönem ve mekâna, hem de Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğinin anlaşılması konusuna katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Çalışmamıza değer katan en önemli nedenlerden biri de bu iki önemli âlimin hem Hanefî kökenli olması, hem de Mâtürîdî'nin Hanefî mezhebinin itikadî yönünü sistemleştirerek Mâtürîdîyye mezhebinin kurucusu olmasıdır. Sâlimî ise Mâtürîdî'den sonra yaşamış Hanefî-Mâtürîdî geleneğinden gelen bir kelâmcıdır. Ancak eserinin hiçbir yerinde Mâtürîdî'ye açıkça atıf yapmaması dikkat çekmektedir. Bu husus, aralarında herhangi bir görüş farklılığının bulunma durumu hakkında araştırma yapılmasını gerekli kılmaktadır. Mukayese yapılırken aralarında görüş farklılığının pek bulunmaması, bu âlimlerin görüşlerinin yanı sıra, onların meseleleri ele alırken kullandıkları yöntem ve üslûp gibi bazı ayrıntılara yer vermemize neden olmuştur.

Ayrıca bu çalışmamız, Hanefî-Mâtürîdî geleneğinden gelen Ebû Şekûr es-Sâlimî'yi tanıtmak, onun görüşlerini ortaya koymak ve ilâhiyyat babındaki kelâm anlayışını tespit etmek gayesinde bir çalışmadır. Çalışma, Hanefî-Mâtürîdî geleneğini ve dönemini açıklaması bakımından da önem arz etmektedir. Bu yönüyle çalışmanın kelâm ilminin yanında Sâlimî gibi erken dönem kelâm âlimlerinden birine ve ondan yola çıkarak Hanefî-Mâtürîdî ilişkisine de değinerek bir bakıma mezhepler tarihi ilmine de katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

2. ÇALIŞMANIN KAPSAMI

Çalışmamız iki yönlü bir araştırmayı içermektedir. Bir yönüyle Mâtürîdîyye mezhebinin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ve Hanefî-Mâtürîdî geleneğinden gelen Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin kısaca hayatı ile Hanefî-Mâtürîdî ilişkisi, diğer yönüyle ise iki değerli âlimin eserlerindeki “ilâhiyyat babı”nın mukayesesini kapsamaktadır.

Çalışmada Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hayatı hakkında bilgiler aktarılırken, hayatı hakkında oldukça kısıtlı bilgiye ulaştığımız Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin yaşadığı dönem ve mekân hakkında da bilgi verilecektir. Mukayese bölümünde ise ele alınan “ilâhiyyat babı”nda, özellikle farklı görüşlere vermiş olduğu cevaplardan Sâlimî'nin diğer fırkalar hakkındaki görüşleri de aktarılmış olacaktır.

Bu çalışmada, Allah'ı tanıma üzerine ilâhiyyat babı seçilerek iki değerli âlimimiz Mâtürîdî ve Sâlimî'nin eserlerinde bu bölümü ele alış biçimleri ve görüşleri mukayese edilecektir. Çalışma, giriş, üç bölüm ve sonuç bölümünü kapsayacaktır. Giriş bölümünde konunun içeriği, önemi, kapsamı, yöntemi ve kaynakları gibi teknik konular ele alınacaktır. Birinci bölümde Mâtürîdî'nin hayatı; ilmi kişiliği ve eserleri, Sâlimî'nin hayatı; ilmi kişiliği ve eserleri, ikinci bölümde Mâtürîdî ve Sâlimî'nin eserlerinde “Allah'ın Varlığı ve Birliği” konusunda mukayesesi, üçüncü ve son bölümde ise yine Mâtürîdî ve Sâlimî'nin eserlerinde “Allah'ın Sıfatları ve İsimleri” konusunda mukayesesi yapılacaktır. Bu mukayesede konu başlıkları olarak Sâlimî'nin kitabı esas alınacaktır. Çünkü Mâtürîdî'nin bu bölümde konu başlıklarının daha dağınık ve Sâlimî ile mukayese edilemeyecek kadar farklı fırkalara reddiyesinin mevcut olduğu görülmektedir. Bu nedenle konu sıralaması ve konu başlıkları bakımından Sâlimî'nin eseri esas alınacaktır. Çalışma, genel çıkarım ve değerlendirmeleri içeren sonuç kısmıyla sonlandırılacaktır. Sâlimî ile ilgili ek olarak, onun hakkında yapılan çalışmalar ve eserinde Mâtürîdî'ye atıf yapmama nedenleri üzerine ayrı başlıklar açılarak birtakım açıklamalara yer verilecektir.

Son olarak da bu değerli iki eser arasında görüş farklılığı olup olmadığı üzerine başlanan araştırmaya, ilâhiyyat babının mukayesesi hakkında yaptığımız

araştırma ve inceleme sonucunda hâsıl olan genel kanaat ve değerlendirmeleri içeren sonuç kısmıyla son verilecektir.

3. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Çalışmada genel anlamda kelâm ve mezhepler tarihi araştırma yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle Mâtürîdî ve Sâlimî'nin hayatları incelenmiş; ilmi hayatları, eserleri ve yetiştikleri ortam ele alınmıştır. Ancak bu inceleme esnasında Sâlimî'nin hayatı hakkında çok kısıtlı bir bilgiye ulaşılmıştır. Özellikle onun hayatı hakkında tabakat ve biyografi kitaplarında neredeyse hiçbir bilgiye yer verilmediği görülmüştür. Bu nedenle bu bölüm kendi eseri ve yapılan güncel çalışmalar üzerinden ele alınmıştır.

Mukayese bölümünde ise, elimizde bulunan bu iki değerli eserin ilâhiyyat babını inceledik. Öncelikle meselelerin hangi başlıkta ele alındığı incelendi. Sonrasında ise aralarından en düzenli olanın başlıkları listelendi ve bu da Sâlimî'nin "*Kitabü't-Temhîd*" adlı eseri oldu. Çünkü Mâtürîdî'nin "*Kitabü't-Tevhîd*" adlı eseri Sâlimî'nin eserine göre daha dağınık ve düzensiz başlıklar şeklinde bir biçime sahipti. Bununla birlikte onun meseleleri reddiyelerle birlikte ele alması nedeniyle konu başlığı olarak Sâlimî'nin başlıklarını yazdık, karşısına Mâtürîdî'den bu konuyla ilgili olan meseleleri getirdik ve önce Mâtürîdî'nin söz konusu meseleyi hangi başlık altında ve nasıl ele aldığını aktardıktan sonra, Sâlimî'nin bu meseleyi ele almasını aktararak değerlendirdik. Son olarak ise aralarında herhangi bir görüş farklılığı bulunup bulunmadığını belirttik. Genelde görüşlerin yanı sıra aklî veya naklî delile yer vermeleri veya üslûp noktasında farklılıklarının mevcudiyeti üzerinde de durduk. İlk bölümde bu iki değerli müellifimizin hayatı hakkında kaynaklardan edindiğimiz bilgileri aktarırken ikinci ve üçüncü bölümde ise bu şekilde mukayese kısmımızı tamamlayarak tezimizi sonuçlandırmış olduk.

Çalışmamızda ilâhiyyat babını seçmemizin asıl nedeni, Allah'ı hakkıyla tanımak ve kelâm ilminin Ehl-i sünnet temsilcilerinden olan Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşlerini tam manasıyla kavramaktır. Bunu yaparken de amaç, Ebû Hanîfe'nin mezhebinden olduğunu vurgulayan erken dönem âlimlerinden Sâlimî'nin

de bu konudaki görüşlerini anlamaktır. Ayrıca bu iki âlimin bu konuda herhangi bir görüş veya yöntem farklılığı olup olmadığının üzerinde de durmaktır.

Çalışmamızdaki amaçlarımızdan biri olan Allah'ı hakıyla tanımak, insanın hem aklen hem de kalben O'nun varlığını tasdik etmesidir. Böyle olmalı ki insan, kulluk görevini tam manasıyla yerine getirebilsin. İnsan, Allah'ı tanımayı ancak Kur'an ve sünnet ışığında yapabilir. Çünkü kişinin Allah'a kulluğu tam anlamıyla yerine getirmesi, ancak O'nun varlığını aklen ve kalben tasdik etmesiyle olur. Allah'ı tanımının gerekliliği kelâm ilminde aklî yönden ele alınmıştır. Kelâm ilminde özellikle fitrat ve akla vurgu yapılmıştır. Bu iki meseleyi de aklî delillerle açıklamaları yanı sıra naklî delillerle de ispatlamışlardır. Kur'an'da fitrat delili ile Hz. İbrahim'in, Allah'ın varlığını bulma yolundan bahsedilmiştir.¹ Söz konusu âyetlerden de anlaşıldığı üzere insanın, Allah'ı tanıma isteği ve genel olarak dini araştırması onun aklî yapısı ve fitratındaki duygularından kaynaklanmaktadır.

İnsanın Allah'ı tanımak istemesi üzerine ilk başvuracağı kaynak yine Allah'ın yüce kitabı olmuştur. Kelâm kitaplarında özellikle Allah hakkında bilgiler verirken vurgu yapılan şey, O'nu kendisini nasıl tarif ettiyse öyle bilmektir. Allah, kendisini en güzel biçimde tarif etmiştir. Birçok âyette Allah kendisinden bahseder ve bizim O'nu öyle tanımamızı ister.²

Çalışmamızda Allah'ı, kelâm ilmi vasıtasıyla naklî ve aklî yöntemlerle tanımak için genel olarak Allah'ın varlığı, zatı ve sıfatları konularında mukayese yapılacaktır. Bu mukayese esnasında ise yukarıda da belirttiğimiz gibi iki eser arasında herhangi bir farklılık görüldüğünde bu farklılığın ana nedeni üzerinde durularak, mesele ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

4. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Çalışmamız, Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd* adlı eseri ile Sâlimî'nin *Kitabü't-Temhîd* adlı eserinin mukayesesini olduğu için iki ana kaynağımız öncelikle bu eserlerdir.

¹ Rûm 30/30; En'am, 6/74-80.

² Bakara 2/255.

Mâtürîdî'nin “*Kitabü't-Tevhîd*” adlı eseri üzerinden birçok çalışma yapılmıştır. Çalışmamızda Bekir Topaloğlu tarafından yapılan tercümesi esas alınmıştır. Çalışma esnasında Mâtürîdî'nin asıl metninden faydalanılsa da değerlendirmeye esas alınan metin, yaygın olarak kullanılan Bekir Topaloğlu'nun tercüme ettiği metni olmuştur.

Sâlimî'nin “*Kitabü't-Temhîd*” adlı eseri ise, yakın zamanda İslam Araştırmaları Merkezi tarafından neşredilmiştir. Yusuf Şevki Yavuz bu eserle ilgili, Ömür Türkmen'in doktora çalışması için metni tahkik ettiğini ve buradaki görüşlerinin Ebû Hanîfe ile mukayese ettiğini belirtmiştir.

Çalışmamızda esas aldığımız “*et-Temhîd*” kitabının baskısı: Ömür Türkmen tarafından 2002 yılında yazmış olduğu doktora tezi çerçevesinde, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç nüsha³ esas alınarak tahkiki yapılmış ve İslâm Araştırmaları Merkezi'nin Erken Klasik Dönem Projesi'nin bir parçası olarak 2017 yılında yayımlanmış olan baskısıdır. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi'nin kontrol ettiği bu esere, Yusuf Şevki Yavuz tarafından da hayatı ve genel olarak kısaca kelâmi görüşleri ilave edilmiştir.

Mâtürîdî ile ilgili ise birçok eser ve akademik çalışmadan faydalanarak hayatı ve mezhebi hakkında bilgi aktarımını sağlanmış olsa da Sâlimî'nin hayatı hakkında yalnızca yukarıda bahsi geçen *et-Temhîd* adlı eseri ile birkaç kaynak dışında nerdeyse hiçbir bilgiye ulaşamadık.

Çalışmada kullanılan bütün kaynaklar, kaynakça bölümünde zikredilmiştir. Ayrıca çalışmada esas alınan eserlerde eleştirilen bazı mezheplerin görüşleri, kendi kaynaklarına ulaşılarak aktarılmıştır. Mesela Mu'tezile mezhebinde eleştirilen bir görüş için mezhebin kendi kaynaklarına ulaşılmıştır. Yine eserlerde kullanılan rivayetler için de mümkün mertebe asli kaynaklarına gidilmiştir.

³ Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 524, 525; Lâleli, nr. 2167; bkz. Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd* 'ine Dair Notlar”, s. 252; Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı”, s. 10.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İMAM MÂTÜRÎDÎ VE EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ'NİN HAYATI

1.1. İMAM MÂTÜRÎDÎ

1.1.1. İsmi, Doğum Yeri ve Tarihi

İmam Mâtürîdî'nin tam adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud'tur. Mâtürîdî, Maverainnehir bölgesinde, Semerkand'da Mâtürîd kasabasında dünyaya gelmiştir. Şimdiki Özbekistan sınırlarında bulunan Semerkant bölgesinin Mâtürîd köyüne nispeti ile kendisine Mâtürîdî denilmiştir.⁴

Mâtürîdî'nin künyesi Ebû Mansûr'dur. Mâtürîdî, kendi tefsirinde Ebû Mansûr künyesinin anlamı için, "Müslüman Türk kültüründe oğlu olmayan birine, oğlu olması temennisiyle 'Ebû Mansûr' künyesi verilir", demiştir. Babası Muhammed ve dedesi Mahmud dışında ailesinden herhangi birinin ismi bilinmemektedir.⁵ Ayrıca Mâtürîdî, İmamu'l-Hüda, Alemü'l-Hüdâ, İmamu'l-Mütekellimin, musahhıhu akâidi'l-müslimîn ve reîsü ehli's-sünnet gibi ünvanlarla anılırdı.⁶

Genel olarak Mâtürîdî'nin hayatı ile ilgili açıklama yapılan eserlerde net bir doğum tarihi belirtilmediği görülmektedir. Ancak hocalarından Muhammed b. Mukâtil er-Razi'nin (v. 248/862) vefat yılı dikkate alındığında, Mâtürîdî'nin bu tarihten daha önce, muhtemelen 238/853 yılında doğduğu anlaşılmaktadır.⁷ Ayrıca onun III. asrın ortalarına doğru 230/844 senesine yakın bir vakitte doğduğu da

⁴ Leknevî, **el-Fevaidü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye**, Dârü'l-Kitabi'l-İslâmiyye, Kahire, H. 1324, s. 195; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, Çev: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2016, XVIII, s. 17; Şerafeddin Gölcük, **Kelam Tarihi**, Esra Yayınları, İstanbul, 1998, s. 111; Mustafa Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 317.

⁵ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, **Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi**, Çev. Bekir Topaloğlu, Editör: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat Yayınları, İstanbul, C. 1 2015, s. 16.

⁶ Leknevî, **el-Fevaidü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye**, s. 195; Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, Bayrak Matbaacılık, 2008, s. 33; Şerafeddin Gölcük, **Kelam Tarihi**, s. 111; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler**, 5. bs., Tekin Kitabevi, Konya, 2001, s. 55; Mustafa Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 317.

⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, önsöz, XIX; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi**, C. 1, önsöz, s. 15; Mustafa Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 317.

söylenmiştir.⁸ Şükrü Özen ise, Mâtürîdî'nin doğum tarihini yaklaşık olarak 238/852 yılı olarak bildirmiştir.⁹

Mâtürîdî'nin soyunun Ebu Eyyub el- Ensari'ye dayandığını söyleyenler olsa da bu görüş isabetli değildir. Böyle bir iddia, Kitabü't-Tevhîd'in tek yazma nüshasının sayfa kenarında bilinmeyen biri tarafından kaydedilen bir nota istinaden ortaya atılmıştır. Bazı geç dönem âlimler eserlerine yansıtmış olsalar da böyle bir iddianın herhangi bir dayanağının olmadığı görülmektedir. Ancak Zebîdî, eğer böyle bir nisbe doğru olsaydı tıpkı künyesinin çağrıştırdığı gibi dini desteklemede açtığı çığırdan dolayı verilmiş olurdu, demiş ve bu nisbe ile onun soyu arasında herhangi bir ilişki kurulamaz, demiştir.¹⁰

Mâtürîdî'nin Arap olduğunu iddia edenler olsa da bunun doğru olmadığına dair deliller oldukça fazladır. Öncelikle Mâtürîdî'nin eserlerindeki dil ve üslûp, bu eserlerin, ana dili Arapça olmayan bir müellif tarafından yazıldığını kanıtlamaktadır. Onun eserlerinde kullandığı dilin anlaşılmasının zor olduğu, hem eski kaynaklarda belirtilmekte, hem de günümüze ulaşan eserlerinde net bir şekilde görülmektedir. Bu durum, en çok cümlenin kuruluşu ve fiillerin bağlaçlarında fark edilmektedir. Cümlelerindeki gramerin Arapça gramerden ziyade, Türkçe gramere daha uygun olması dikkat çekmektedir. Eserlerindeki bu durum ile yaşadığı bölge olan Semerkant'ın Türk milletinin ağırlıkta olduğu bir bölge olması, Mâtürîdî'nin de Türk olduğunu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.¹¹ Ayrıca mensuplarının çoğunun Türk olmasının onun Türk olabileceğine delalet ettiğini söylemek mümkündür.¹² Bundan başka Maverâünnehir bölgesinde yaşayan Türklerin konuşma dilinin Türkçe, eğitim dilinin ise Farsça olması Mâtürîdî'nin Türk asıllı olduğuna işaret etmektedir. Zira

⁸ Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, s. 33.

⁹ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", **DİA**, Ankara, C. 28, 2003, s. 146; Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Neşriyat Yayınları, İstanbul, 2014, s. 444.

¹⁰ Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", **DİA**, İstanbul, C. 28, 1991, s. 146; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi**, C. 1, s. 16.

¹¹ Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", **DİA**, C. 28, s. 146; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", **DİA**, C. 28, s. 146; Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 444; Mustafa Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 317; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi**, C. 1, s. 16.

¹² Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, s. 36.

Mâtürîdî Maverâünnahir’de doğup yetişmiş ve eserlerinin bazı bölümlerinde Farsça’ya yer vermiştir.¹³

1.1.2. Yetiştirilmesi ve Vefatı

Mâtürîdî, Abbasiler’in merkezi otoritelerinin zayıfladığı bir dönemde Samanoğulları’nın Maverâünnahir’e hâkim oldukları bir devirde yaşamıştır.¹⁴ Böyle bir dönemde yaşarken onların özellikle İslâmî ilimlere yaptıkları katkıdan büyük ölçüde faydalanmıştır. Bu durum, onun ilim tahsiline elverişli bir ortamda yaşadığını göstermektedir. Ayrıca Mâtürîdî’nin yetişmesini bölgedeki siyasi ve içtimai huzur da desteklemiştir.¹⁵

Mâtürîdî’nin yaşadığı devirdeki devlet adamlarıyla arasının iyi olmadığı ve siyasetten uzak olduğu, bazı kaynaklardan anlaşılmaktadır. Zâlim sultana adaletli diyen kimsenin küfre düşeceğini belirtmesi ve Ebü’l-Kasım el-Ka’bi’nin zâlim devlet adamlarıyla olan münasebetlerini kınaması, bu duruma delil sayılabilir.¹⁶

Kaynaklarda Mâtürîdî’nin vefat tarihi farklı şekilde zikredilmiştir. Ebü’l Muîn en-Nesefî, (v. 508/1115) kesin bir tarih vermeden, Mâtürîdî’nin Eş’arî’den sonra vefat ettiğini bildirmiştir.¹⁷ Bazıları 444/944 olduğunu söylenmişse de¹⁸ Kâtip Çelebi, Mâtürîdî’nin vefat tarihinin 332 senesi olduğunu bildirmiştir.¹⁹ Ayrıca Mâtürîdî’nin ölüm tarihine dair 323/934, 332/943, 333/944, 336/947 gibi tarihler de belirtilmiştir. Ancak 333/944 tarihinde vefat ettiğine dair güçlü rivayetler bulunmaktadır. Abdülkahir b. Muhammed el-Kureşi (v. 775/1373) ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi’nin (v. 1098/1687) aktardıkları bu tarih genel olarak kabul

¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te’vilatü’l Kur’an Tercümesi**, C. 1, s. 16.

¹⁴ Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, **DİA**, C. 28, s. 146.

¹⁵ Şerafeddin Gölcük, **Kelam Tarihi**, s. 111; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler**, s. 55.

¹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü’t-Tevhîd Tercümesi**, s. 452; Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, **DİA**, C. 28, s.147.

¹⁷ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, **Tebsiratü’l-Edille**, Thk. Salame Claude, Institut Français de Damas, Dımaşk, 1990, s. I/360.

¹⁸ Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm’a Giriş**, s. 445.

¹⁹ Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-Zunun an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünun**, y.y., Beyrut, C. II, t.y., s. 1406.

görmüştür.²⁰ 333/944 tarihi, vefat tarihi olarak en fazla zikredilen ve kabul gören bir tarih olmuştur.²¹

Hem yakın arkadaşı hem de öğrencisi olan Hakîm es-Semerkindî, Mâtürîdî'nin mezar taşına şu anlamda bir ibare yazdırmıştır: “Burası bütün hayatını ilme adayan, gücünü ilmin yaygınlaşması ve öğretilmesi yolunda tüketen, din yolundaki eserleri övgüyle anılan ve ömrünün meyvelerini devşiren kişinin mezarıdır”.²²

Şükrü Özen Mâtürîdî'nin türbesi ile ilgili farklı bir açıklamaya yer vermiştir: “Barthold'un 1920'de Semerkant'a yaptığı seyahatte Çâkerdîze Mezarlığı'nda Mâtürîdî'nin türbesini gördüğünü kaydeder. Ancak bu mezarlık Soyvetler Birliği döneminde iskâna açılmış ve türbenin bulunduğu yer bir evin bahçesinde kalmıştır. 1991 yılında Semerkant'ı ziyaret eden bir grup Türk ilim adamı sözü edilen yerde türbe bulunmadığını, kabrinin üzerine beton atılıp avlu olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Mâtürîdî'nin şimdi Semerkant'ın Siyab merkez ilçesinin İkinci Şark Mahallesi Gucdüvân sokağında yer alan mezarının bulunduğu alana 2000 yılında tamamlanan yeni bir türbe ve etrafına da bir külliye inşa edilmiştir.”²³

1.1.3. Fıkhi ve İtikâdi Mezhebi

Ehl-i sünnet'in ana mezhep kurucularından biri olmasına rağmen Mâtürîdî'nin hayatı hakkında çok kısıtlı bilgi bulunduğu bilinmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin, Hanefî mezhebinin dördüncü hatta üçüncü kuşak âlimlerinden olduğu belirtilmektedir.²⁴ Ayrıca onun Ebû Hanîfe'ye amelde bağlı olduğu da bilinmektedir.²⁵

Hanefî âlimlerin çoğunluğuna göre Mâtürîdî'nin akaid konusunda ortaya koyduğu hükümlerin neredeyse tamamı Ebû Hanîfeyle aynıdır. Kelâmcılar ve ilim

²⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi**, C. 1, s. 16.

²¹ Leknevî, **el-Fevaidü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye**, s. 195; Şerafeddin Gölcük, **Kelam Tarihi**, s. 111; Muhammed Ebu Zehra, **İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi**, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Osman Eskicioğlu, Yağmur Yayınevi, İstanbul, t.y., s. 236; Mustafa Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 318.

²² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi**, C. 1, s. 17; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, **Tebziratü'l-Edille**, I/358.

²³ Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, **DİA**, C. 28, s.147.

²⁴ Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, **DİA**, C. 28, s.146.

²⁵ Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 445.

adamları, “Mâtürîdîyye” Ehl-i sünnet mezhebinin asıl kurucusunun Ebû Hanîfe olduğunu, Mâtürîdî’nin ise Ebû Hanîfe’nin bildirdiği esasları aklî ve naklî delillerle tafsil ettiğini belirtirler. Yani Ebû Hanîfe’nin fikhî ve itikadî görüşlerini benimsediği ve sistemini onun görüşleri üzerine kurduğu belirtilmiştir.²⁶ Bu nedenle Mâtürîdî, Ebû Hanîfe ve ona tabii olanların mezhebini devam ettirmiş ve açıklamıştır.²⁷

1.1.4. İlmî Kişiliği

Hanefî mezhebinin üçüncü kuşak âlimlerinden sayılan Mâtürîdî, Hicri 268 senesinde vefat eden Nasr b. Yahya’dan ilim almıştır.²⁸ Genel olarak, Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcânî, Nusayr b. Yahya el-Belhi ve Nişabur kadısı Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cüzcânî’den de ilim almıştır. Ebû Nasr el-İyazi ile de ilmini tamamlamıştır.²⁹ Mâtürîdî’nin sadece kelâm değil aynı zamanda mezhepler tarihi, tefsir ve fıkıh usulü sahasında da yetkin olduğu bilinmektedir. Ayrıca o, Ehl-i sünnet görüşlerini hem naklî hem de aklî delillerle ispatlamıştır.³⁰ Hanefî fikhında İmam Muhammed’e dayanan Mâtürîdî, kelâmda ise, Nasr b. Yahya el-Belhi’den ders almış olsa da akaidde Ebû Hanîfe’ye dayanmaktadır. Mâtürîdî, onun akaide dair olan eserlerini okumuş ve görüşlerini onun koyduğu sınırlar çerçevesi içinde, kelâm metoduyla açıklamıştır. Bu nedenle Mâtürîdî’ye Ebû Hanîfe’nin tabii, ekolüne de “Hanefîyye” diyenler olmuştur.³¹

Mâtürîdî, Ehl-i sünnet âlimlerinden sayılmaktadır. Kendisi Ebû Hanîfe’nin yolundan ilerlemiş, bulunduğu dönemin genel kültürü ile birlikte geniş ilmi zenginliğe sahip bir âlim olmuştur. Mâtürîdî’nin geniş ufku ve ilmi derinliği, yazdığı eserlerde de net bir şekilde görülmektedir. Nesefî, Mâtürîdî’nin özel bir anlayışa sahip olduğunu bildirmiş ve onun ilimlerin inceliklerini, kastedilen anlamların derinliklerini bildiğine değinmiş ve muhataplarına seviyeli bir şekilde cevaplar verdiğini belirtmiştir. Bu cevaplarından da Mâtürîdî’nin tartışma ve münazara adabını bildiği anlaşılmaktadır, demiştir. Ayrıca Nesefî, Mâtürîdî’nin hocası Nasr b.

²⁶ Sönmez Kutlu, **İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Kitabiyât Yayınları, Ankara, 2003, s. 130-131.

²⁷ Muhammed Ebu Zehra, **İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi**, s. 238-239.

²⁸ Muhammed Ebu Zehra, **İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi**, s. 236.

²⁹ Mustafa Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 317.

³⁰ Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm’a Giriş**, s. 444; Mustafa Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 317.

³¹ Şerafettin Gölçük, Süleyman Toprak, **Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler**, s. 55.

Yahya el-Belhi ile olan ilişkisine de değinmiştir. Hocasının o gelmeden derse başlamadığını ve onu çokça övdüğünü bildirmiş ve yaşadığı dönem ve sonraki dönem âlimlerinin onu çokça övdüğünü belirtmiştir.³²

Hicri birinci asırda, Maverâünnehir ve Horasan halkı Müslüman olmaya başlamışlardı. Ancak bölgeyi fethedenler, onların amel konusunda eksikleri olduğunu belirterek onları diğer müslümanlardan daha altta görmüşler hatta onlardan, gayri müslimlerden alınan cizye vergisini istemişlerdi. Ebû Hanîfe ise kelime-i şehâdet getiren herkesin mümin olduğunu belirtip iman konusunda eşitliği savunmuştu. Bu sebeple yeni Müslüman olanlara yapılan bu muameleyi de kesinlikle haklı bulmamıştı. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebu Yusuf'un başkadılığa getirilmesi üzerine yeni Müslüman olanlardan alınan cizye vergisi kaldırıldı ve onlar da bu muameleden kurtulmuş oldular. O dönemlerde ilim öğrenmek için Bağdat'a gidip birçok hocadan ilim alırlarken özellikle bu davranışından dolayı Maverâünnehir ve Horasan'da yaşayan çok sayıda öğrenci, Ebû Hanîfe'den ilim aldılar. Ebû Hanîfe'den ilim alan öğrenciler kendi şehirlerine döndüklerinde de ondan öğrendikleri ilmi yaydılar.³³

Hicri birinci asrın sonlarına doğru ise, itikadî konularda yaşanan fikir ayrılıkları ve farklı mezheplerin de ortaya çıkmasıyla kelâm ilmi doğmuş ve İslâmî ilimlerde büyük yer edinmiştir.³⁴ Hicri ikinci asrın ilk yarısında Ebû Hanîfe o dönemde ortaya çıkan: Havâric, Cehmiyye, Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe ve Şîa gibi itikadî ekollere karşı ilkeler belirlemeye başlamıştır. Ebû Hanîfe'den sonra ise Mâtürîdî'ye kadar geçen zamanda Ebû Hanîfe'nin öğrencileri tarafından onun bu görüşleri yayılmış ve bu görüşler doğrultusunda birçok âlim yetişmiştir.³⁵

Mâverâünnehirli âlimlerden, Ebû Hanîfe'nin taraftarlarından ve Mâtürîdiyye ekolüne fikrî giriş yapanlardan biri, Ebû Süleyman el-Cûzcânî'dir. Cûzcânî, Hanefî ilim adamlarını yetiştiren "Dârü'l-Cûzcâniyye" isimli bir medreseyi Semerkant'ta kurmuştur. Aynı şekilde bölgede "Dârü'l-İyaziyye" isimli bir medreseyi de

³² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Tebsiratü'l-Edille**, I/359.

³³ Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, s. 89-90.

³⁴ Talat Koçyiğit, **Hâdisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, 4. bs., TDV Yayınları, Ankara, 1989, s. 87.

³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", **DİA**, İstanbul, C. 28, 2003, s. 165.

Mâtürîdî'ye hem hocalık, hem de ders arkadaşlığı yapan Ebû Nasr el-ÿyâzî kurmuştur. Bu iki medrese Mâtürîdî'den önceki yaklaşık yarım asır boyunca, Semerkant bölgesinde, Ehl-i sünnet çizgisinde bir kelâm faaliyetinde bulunmuşlardır.³⁶

Semerkât'ta Ehl-i sünnet âlimleri Daru'l Cüzcaniyye ve Daru'l İyaziyye isimli eğitim merkezlerinde faaliyette bulunmuştur. Daru'l Cüzcaniyye Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve onun hocaları ile öğrencilerinin, Daru'l İyaziyye ise, Ebu Ahmed el-ÿyazi ve Ebu Bekir el-ÿyazi gibi âlimlerin yetiştiği ilim merkeziydi.³⁷

Daru'l Cüzcaniyye'nin hocalık silsilesi şu şekildedir:

- 1.Ebû Hanîfe (v.150/767)
- 2.Ebu Abdillah Muhammed b. el- Hasan eş-Şeybani(v. 189/804)
- 3.Ebu Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcani (v. 200/816)
- 4.El-Fakih el-İmam Ebi Abdillah b. Ebi Bekr el- Cüzcani(v. ?)
- 5.Eş-Şeyh el-Fakih Ebu Bekr Ahmed b. İshak el-Cüzcani(v. 250/864)
- 6.Ebu Nasr Ahmed b. el-Abbas el-ÿyazi (v. 275/888)
- 7.Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (v. 333/944)

Bu mektebe Daru'l Cüzcaniyye denilmesinin sebebi silsilenin ilk üç isminin Cüzcani olması olabilir.³⁸

ÿyaziyye Ekolünün kurucusu, Ebu Ahmed el-ÿyazi'dir. Ebu Bekir el-ÿyazi de Ebu Ahmed el-ÿyazi'nin kardeşidir ve bu ekolün temsilcilerindendir.³⁹

Bu ilmi faaliyetler sonucunda, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, gelişen Ehl-i sünnet ekolüne, Ebû Hanîfe'den gelen ilmî geleneği ile itikadî görüşlerini eklemiş ve sistemleştirmiştir. Ve sonunda bu faaliyetini, öncelikle Türkler arasında yaygın bir

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 165.

³⁷ Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, s. 101.

³⁸ Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, s. 103-104.

³⁹ Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, s. 108-110.

Kelâm ekolü haline getirmiştir.⁴⁰ Bu nedenle Mâtürîdiyye mezhebinin kuruluşunu incelemek için Ebû Hanîfe'ye geri dönmek gereklidir.⁴¹ Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin Mâtürîdî tarafından eserlerinde aktarılması ve kabul görmesi, onun bu düşüncelere katıldığını ispatlamaktadır. Ayrıca bu fikirlerin Kur'an'a uygun olduklarını söylemesi ve eleştirenlere karşı müdafaa etmesi ile de yine onun düşüncelerine katıldığının en büyük kanıtıdır. Ayrıca Mâtürîdî, Hanefiliği insanlara tanıtmıştır.⁴²

Mâtürîdî bu ekolde, nakil ile akli uzlaştırma sistemini uygulamış ve geliştirmiştir. O, ne sadece nakille, ne de sadece akılla bu faaliyetlerin yürütülemeyeceğini bildirmiş ve yalnızca birine dayanmanın yetersiz olacağı görüşüne sahip olmuştur. En uygun ve isabetli olanın naklî ve akli bilgilere mutedil bir şekilde dayanmak olduğunu söylemiş ve ancak bunun sünnî yöntemine uygun olduğunu belirtmiştir.⁴³ Yine isabetli din anlayışının, Ehl-i sünnet'in metodu olduğunu belirterek Allah'ın Müslümanları mutedil bir ümmet yaptığını bildiren âyetle⁴⁴ mutedil olmanın hayırlı bir durum olduğunu ifade eden hâdisi de buna delil getirmiştir.⁴⁵

Mâtürîdî'nin bu görüşleri vefatından sonra da hızla yayılmaya devam etmiştir. Yaklaşık olarak bir asrın sonunda da mezhep haline gelmiştir. Bu mezhepleştirmeyi gerçekleştirenler, Mâtürîdî'nin ders arkadaşı Hakîm es-Semerkindî ve Ebû Nasr el-İyâzî'nin oğulları Ebû Ahmed el-İyâzî ve Ebû Bekir el-İyâzî'dir. Bu kişiler Mâverâünnehir bölgesinde, Ehl-i sünnet kelâmının teşekkülünde büyük rol oynamışlardır.⁴⁶

⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 165; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 18.

⁴¹ Muhammed Ebu Zehra, **İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi**, s. 236; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler**, s. 55.

⁴² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, **Tebîrâtü'l-Edille**, s. 161-162.

⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 165-166; Akılla ilgili bkz.: Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler**, s. 55; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 22,29; Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, s. 119; Yusuf Ziya Yörükân, **İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2006, s.127-128; Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 445; Talat Koçyiğit, **Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar**, s. 90-91.

⁴⁴ Bakara 2/143.

⁴⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 18.

⁴⁶ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler**, s. 56; Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 445.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî de Mâtürîdiyye mezhebinin ekolleşmesinde büyük rol oynamıştır. Onun Mâtürîdiyye içindeki konumu, Gazzâlî'nin Eş'arîyye içindeki konumuna benzetilmiştir. O, *Tebşiratü'l-edille* ve *et-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd* adlı eserlerinde Mâtürîdiyye'nin görüşlerini aktarmış, geliştirmiş ve ekolün tarihçesi hakkında bilgiler aktarmıştır.⁴⁷

Nesefî'ye göre 250-370 (864-980) seneleri arasında yaklaşık olarak 100'e yakın Hanefî âlimi toplanarak Mâtürîdiyye'yi mezhep haline getirmişlerdir. Bu dönem için Mâtürîdiyye'nin mütekaddimin dönemi denilmekte ve son kelâmcısı da Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî sayılmaktadır. Mâtürîdiyye'nin müteahhirîn döneminde ise çalışmamıza konu olan *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*'in yazarı Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid el-Keşşî, Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî vb. gibi isimler zikredilmektedir. Yine bu dönemde Mâtürîdiyye kelâmını yayan en meşhur âlim ise Buharalı Nûreddîn es-Sâbûnî sayılmaktadır.⁴⁸

Mâtürîdiyye mezhebinin meşhur Mâtürîdî kelâmcıları şunlardır:

- 1.Hakîm Semerkandî (v.342/953)
- 2.Ebü Seleme Semerkandî (v. IV asrın ikinci yarısı)
- 3.Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed el-ÿyâzî (v. IV asır)
- 4.Ebü'l Hasan Ali b. Sa'id er-Rustuğfeni (v. 350/961)
- 5.Ebü'l Yüsr Muhammed Pezdevî (v.493/1099)
- 6.Ebü'l Muîn Nesefî (v.508/1115)
- 7.Burhanüddin Nesefî (v. 687/1288)
- 8.Ömer Nesefî (v. 537/1142)
- 9.Ebü'l Berekât Hâfızuddîn Nesefî (v. 710/1310)
- 10.Nureddîn Sâbûnî (v.580/1184)

⁴⁷ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler**, s. 56; Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 445; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 166.

⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", s. 167.

11.Ferğanalı Ali b. Osman el-Ûşî (v. 575/1179)

12.İbnü'l Hümâm (v. 861/1456)

13.Hızır Bey (v. 863/1458)

14.Kemalüddîn Beyâzî (v. 1098/1686) ⁴⁹

1.1.4.1. Hocaları

Mâtürîdî'nin hocaları incelendiğinde ilk olarak yine Ebû Hanîfe ve onun öğrencilerine uzanan bir silsilenin varlığı dikkat çekmektedir. Başlıca hocaları şunlardır:

1.Ebû Hanîfe (v. 150/767)

2.Muhammed eş-Şeybanî (v. 189/804)

3.Ebû Bekr Ahmed b. İshak el-Cuzcânî (III. asrın ortaları)

3.Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-Huseyn el-İyâzî (IV. asrın başları)

4.Ebû Mansûr el-Matûrîdî (v. 333/944)

Beyazî ve Zebidî ise üç farklı silsile aktarmaktadır:

1. silsile: Ebû Hanîfe (v. 150/767), Muhammed eş-Şeybanî (v. 189/804), Muhammed b. *Mukâtil er-Râzî* (v. 248/862), Ebû Mansûr el-Matûrîdî (v. 333/944).

2. silsile: Ebû Hanîfe (v. 150/767), iki kola ayrılır: Muhammed eş-Şeybanî (v. 189/804) - Ebu Yusuf, Ebû Süleymân Mûsâ b. Suleyman el-Cuzcânî, Üç kola ayrılır, Ebu Nasr Ahmed el-İyâzî - Nusayr b. Yahyâ el-Belhî- Ebû Bekr el-Cüzcânî, Ebû Mansûr el-Matûrîdî (v. 333/944)

3. silsile: Ebû Hanîfe (v. 150/767), İki kola ayrılır: Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdillâh el-Belhî (v. 199/814) - Ebû Mukâtil Hafs es-Semerkindî (v. 208/823)

İki kola ayrılır: Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (v. 248/962)- Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (v. 268/881), Ebû Mansûr el-Matûrîdî (v. 333/944).⁵⁰

⁴⁹ Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 446; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler**, s. 56.

İmam Mâtürîdî'nin hoca silsilesinin şu şekilde de İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye dayandığı da kaydedilmektedir:⁵¹

1. Ebû Hanîfe (v. 150/767)
2. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (v. 189/804)
3. Ebû Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcânî (v. 201/816)
4. Ebi Abdillâh b. Ebi Bekr el-Cüzcânî (v. III./IX. asır)
5. Ebû Bekr Ahmed b. İshak el-Cüzcânî (v. 250/864)
6. Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbas el-İyâzî (v. 275/888 civarı)
7. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v. 333/944)

Te'vilat eserinde de Mâtürîdî'nin hocalarının Ebû Hanîfe'ye dayandığı zikredilmiştir. Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olan Muhammed b. Hasan es-Şeybani'nin öğrencisi Ebu Süleyman el-Cüzcani'nin öğrencilerinin öğrencisidir. Ebu Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcani'nin Nusayr b. Yahya el-Belhi ve Nişapur kadılarında Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Reca el-Cüzcani, onun ilim öğrendiği hocalarındandır. Fakat asıl öğrenimini Cüzcaniye medresesinde hocalık yapan Ebu Nasr Ahmed b. Abbas el-İyazi'nin derslerine katılarak tamamlamış ve icazetini ondan almıştır.⁵²

1.1.4.2. Öğrencileri

Kaynaklarda Mâtürîdî'nin çok sayıda öğrenci yetiştirdiğine ve eserler yazdığına dair bilgiler mevcuttur.

Bunlardan bazıları:

1. Ebu'l Hasan Ali b. Said er-Rustuğfeni (v. 390/1000)
2. Ebu Ahmed el-İyazi

⁵⁰ Beyazizade Ahmed Efendi, **İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam**, Thk. Yusuf Abdurrezzak, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1949, s. 23; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebidi, **İthafü's-Sadeti'l-Muttakin bi-Şerhi İhyai Ulumi'd-Din**, C. 2, Dârü'l-Fikr, y.y.y., t.y., s. 5; Sönmez Kutlu, **İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s. 131; Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, s. 41-42.

⁵¹ Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Hanefîlik ile İlişkisi", **Milel Ve Nihal Dergisi**, C. 7, Sayı: 2, 2010, s. 225.

⁵² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi**, s. 16.

3. Ebû Muhammed Abdulkerim b. Musa el-Pezdevi (v. 390/1000) gibi isimler onun yetiştirdiği âlimlerdendir. Ayrıca bu listeye ek olarak 4. Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail b. el-Hâkim es-Semerkandi (v. 340/951) de eklenmiştir. Genel olarak kaynaklar onun bu dört öğrencisinden bahsetmiştir.⁵³ Bunlar dışında ise Mâtürîdî'nin öğrencileri arasında Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim el-Buhari es-Semerkandi de (v. 383/993) zikredilmiştir.⁵⁴

1.1.5. Eserleri

Mâtürîdî her ne kadar kelâm alanında tanınmış olsa da tefsir, usulü fıkıh alanlarında da eserler vermiştir. Bunlardan çok az bir kısmı günümüze kadar ulaşmış ancak çoğu günümüze kadar ulaşmadan kaybolmuştur. Ayrıca bu eserlerin tamamının dilinin Arapça olduğu belirtilmiştir.

Kategori etmek gerekirse: Tefsir alanında, *Te'vilatu Ehli's-Sünne* veya *Te'vilatü'l Kur'an* isimleri ile de bilinen bir eserdir. Bu eser, Kur'an-ı Kerim'in en güzel tefsirlerinden biridir. Çalışmamıza konu olan *Kitabu't-Tevhid* adlı eseri de Kelâm alanındadır. Bu eser de oldukça bilinen Mâtürîdî'nin kelâm konusunda en muahhar, en meşhur ve en hacimli eseridir. Bu eser Cambridge Üniversitesinde 3651 numarada kayıtlı tek yazma nüsha olarak bilinen eser, İskenderiye Üniversitesi Felsefe Profesörlerinden Dr. Fethullah Huleyf tarafından 1970 yılında, 58 sayfalık bir mukaddime ve 401 sayfalık bir metinle Beyrutta bastırılmıştır. Bu baskı esas alınarak 1979 yılında İstanbul'da ofset bir baskı daha yapılmıştır.

Beyanu Vehmi'l-Mu'tezile, Kitabu Evhami'l Mu'tezile, Reddu Usuli'l-Hamse, er-Reddu ale'l-Karamita, Reddu Kitabi'l İmame li ba'zır Ravafız gibi kelâmi eserlerin varlığı bilinmekle birlikte herhangi bir yazma nüshası tesbit edilememiştir.

Usulü fıkıh alanında ise, *Me'hazüŝ-Şerayi fi Usüli'l-Fıkh* ve *Kitabü'l-Cedel fi Usüli'l-Fıkh* isimli eserlerinin de aynı şekilde nüshası tespit edilememiştir. Büyük ihtimalle bu eserler kaybolmuş ve maalesef günümüze kadar ulaşamamıştır.⁵⁵

⁵³ Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, s. 47-48; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi**, s. 16.

⁵⁴ Muhiddin Bağçeci, "Mâtürîdiyye", **Şamil İA**, İstanbul, C. 4, 1991, s. 76.

⁵⁵ Ahmet Hulusi Köker, **Ebû Mansûr Semerkandi Mâtürîdî**, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri, 1986, s.179-184.

Dr. Fethullah Huleyf, eserin mukaddimesinde şöyle diyor:

“Ne güzel bir tesadüftür ki, Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*, *Kitabul-Makalat* ve *Te'vilatu'l-Kur'an* isimli eserleri bugüne kadar muhafaza edilerek bizlere kadar ulaşmasına rağmen diğer kitaplarının hepsi de zayi olmuştur. *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, *Şerhu'l İbare* ve *Akidetu'l-Mâtürîdîyye* gibi kitaplar da, yanlışlıkla onun olarak gösterilmiştir.”⁵⁶

Son olarak Mâtürîdî'nin çok sayıda eseri bulunmaktadır. Düzenli olarak isimleri şöyle sıralanabilir:

1. *Kitâbü't-Te'vilat*
2. *Kitâbu't-Tevhid*
3. *Kitâbü'l-Makâlât.*
4. *Kitâbü'l-Cedel fi Usûli'l Fıkh*
5. *Kitâbü'n Reddi Evâili'l-Edille Li'l-Kâ'bî*
6. *Kitâbü'n Reddi Tehzîbi'l-Cedel li'l-Ka'bî*
7. *Kitâbü'n Beyani Vehmi'l-Mu'tezile.*
8. *Kitâbü'n fi'r-Red 'Ale'l-Ķarâmita(fi'l-Usul)*
9. *Kitâbü'n fi'r-Red 'Ale'l-Ķarâmita(fi'l-Füru')*
10. *Meâhizü's-Şerâi' fi-Usûli'l-Fıkh.*
11. *Reddü Vâ'idü'l-Füssâk li'l-Kâ'bi*
12. *Reddü Kitâbi'l-İmâme li-Ba'di'r-Revâfız*
13. *Reddü'l-Usûli'l-Hamse li-Ebi Ömer el-Bâhilî*
14. *Şerhu'l Câmi'i's-Sağîr*⁵⁷

⁵⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, önsöz, s.6-7.

⁵⁷ Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, s.53-54; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", s. 146.

1.1.5.1. “Kitâbü’t-Tevhîd” Adlı Eseri ve Özelliği

Mâtürîdî’nin kelâm alanında ortaya koyduğu ve günümüze ulaşan eseri *Kitabü’t-Tevhîd*’in ona ait olma konusunda hiçbir şüphe yoktur. Ebü’l Muîn en-Nesefî *Kitabü’t-Tevhîd*’in en iyi şarihlerinden biri olup bu eseri kesin olarak Mâtürîdî’ye nisbet etmiştir.⁵⁸ Ayrıca Kâtip Çelebi, *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eseri “*İsbati’s Sıfat*” olarak da adlandırmıştır.⁵⁹

Kitabü’t-Tevhîdi, Fetullah Huleyf neşre hazırlamış ve Beyrut Doğu Edebiyatı Enstitüsü tarafından yayımlanmıştır. Yayımlanan bu baskının aynısı İstanbul, Beyrut ve İskenderiye’de ofset yoluyla tekrarlanmıştır. *Kitâbü’t-Tevhîd* eserinin tercümeleri yapılsa da en son Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi’nin baskıya vermek için emek verdiği eser Bekir Topaloğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁶⁰

Fethullah Huleyf, eserin neşrini ilk olarak 1970 yılında yapmışsa da onun bu neşri başarılı görülmemiştir. Sonrasında ise eser, Arap dili ile birlikte kelâm ilminde derin vukûfiyeti bulunan Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ve Dr. Muhammed Aruçi’nin büyük gayret ve emekleri sonucunda yeniden ilim dünyasına kazandırılmıştır. Eserin tercümesini yapan Bekir Topaloğlu, hayatının büyük bir kısmını müellifi tanımaya, anlamaya ve anlatmaya adanmış, Mâtürîdî hakkındaki zengin birikimiyle kendisine, “Mâtürîdî uzmanı” denilmiştir. Neşir, Mâtürîdî’nin hayatı, şahsiyeti, siyasî ve ilmî çevresi ve eserlerinden bahseden Arapça ve Türkçe bir girişle sahiptir. Arapça neşrin ilk altmış sayfası muhakkiklere ait girişten oluşmaktadır. Asıl metin toplamda 718 sayfayı bulmaktadır.

Otuz sekiz sayfa Türkçe girişle birlikte *Kitâbü’t-Tevhîd*’in toplam sayfa sayısı 817’ye ulaşmıştır. Nâşirler tarafından kitaba eklenen ve sayfaların bazılarında asıl metinden fazla yer tutan dipnotların da orijinal metinde ve Huleyf neşrinde bulunan hatalar gösterilmiş, âyet ve hadis kaynakları bildirilmiş, metin içinde geçen çeşitli mezhepler tanıtılmış, kapalı olan yerler çeşitli açıklamalarla daha anlaşılır bir hale getirilmiştir. Ayrıca bazı anlaşılmayan yerlerde müellifin kaskına dair yorumlarda

⁵⁸ Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî”, s. 117.

⁵⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunun an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünun*, s. 1406.

⁶⁰ Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî”, s. 119.

bulunmuş ve böylece metnin daha anlaşılır olması sağlanmıştır. Eserin sonunda farklı indeksler ve neşir sırasında başvuru olan yoğun bir bibliyografya yer almıştır.⁶¹

Kitabü't-Tevhid, kelâm alanında oldukça kapsamlı eserlerden biridir. Özellikle Mâtürîdîye mezhebinin en temel kaynağı sayılır. Bu eserin içeriğinde Mâtürîdî akaidinin yanı sıra İslami fırkalar, inançlar, bazı fırkalar ve felsefi görüşleri yer almaktadır. Bu haliyle söz konusu kitap bu tarz bilgileri içeren en eski kaynaklardan biri sayılmaktadır.⁶²

Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri dil bakımından kolay anlaşılır bir kitap değildir. Bu tesbiti de Ebu'l-Yusr el- Pezdevi yapmıştır. Bunun nedeni olarak kullanılan lafızların kapalı olması ile kastedilen manaların kapalı oluşu gösterilebilir. Bu nedenler, söz konusu eserin yazma nüshaları ve şerhlerinin bulunmamasını açıklamaktadır. Fakat yazma nüshalarının ve şerhlerinin bulunmaması bu kitaptan atıf yapılmadığı anlamına gelmez. Mâtürîdî'nin öğrencilerinin kendi eserlerinde genel olarak bu eserden atıfta buldukları görülmektedir. Ayrıca eser, akla ve serbest düşünceye çokça kıymet veren yarı felsefi bir ekol niteliği taşımaktadır.⁶³

Kitabü't-Tevhîd'in tamamının Mâtürîdî'ye aidiyeti hakkında Daniel Gimeretve j. Meric Pessagno gibi bazı araştırmacılar bu konuda çeşitli şüpheler ileri sürmüşlerdir. Ancak M.Sait Özervarlı'nın da belirttiği gibi *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserin Mâtürîdî'ye ait olma konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Zira bahsi geçtiği gibi Mâtürîdî'nin en önemli takipçileri olan Ebü'l Yüsr el Pezdevi ile Ebü'l Muin en-Nesefî, söz konusu kitabın Mâtürîdî'ye ait olduğunu açıkça belirtmişlerdir.⁶⁴

1.2. EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ

1.2.1. İsmi, Doğum Yeri ve Tarihi

Kaynaklara bakıldığında Ebû Şekûr Sâlimî'nin hayatına dair hiçbir bilginin bulunmadığı görülmektedir. Onun hayatı hakkında ancak kendi eserinde verdiği malumatlar doğrultusunda bilgi edinilmektedir. Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin tam adı ile

⁶¹ Emine Yarımbaş, “Ebû Mansûr El-Mâtürîdî (Ö. 333/944)'nin Kitâbü't-Tevhîd'i ve Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kelam Araştırmaları*, C. I, Sayı: 2, 2003, s.175-179.

⁶² Bekir Topaloğlu, “Kitabü't-Tevhîd”, *DİA*, İstanbul, C. 26, 2002, s. 118.

⁶³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 25.

⁶⁴ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 6.

ilgili, çalışmalarda farklılık bulunmaktadır. Kaynaklarda onun adı, “Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Leysî”⁶⁵ ve “el-Mühtedî Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb el-Keşşî es-Sâlimî (el-Leysî) el-Hanefî”⁶⁶ şeklinde geçmektedir. Burada Ebû Şekûr Sâlimî’ye nisbet edilen “el-Leysî” ve “el-Keşşî” künyesinde farklı aktarımlar olduğu görülmektedir.

Bu farklılıkların nedeni olarak, bazıları “Leysi” şeklindeki nisbesinin yanlışlıkla “Keşşî” şeklinde nakledildiğini bildirir. Mesela, Kâtib Çelebi yanlışlıkla Keşşî diye nakleder, denilmiştir.⁶⁷ Ancak bu görüşün çoğunluk tarafından kabul edilmediği görülmektedir. Birkaç nüshada yer alan “Leysî” kaydına bakarak “Keşşî” nisbesinin tamamen yanlış olduğunun düşünülmesi isabetli değildir, denilmiştir. Bunun nedeni ise, diğer nüshalarda “Keşşî” nisbesinin çokça kullanılması ve Sâlimî’nin kendi ifadesiyle Muhammed el- Hatîb’den Semerkant’ta ders alması⁶⁸ denilebilir. Ayrıca nakillerde bulunduğu Halvânî’nin⁶⁹ Keş’te vefat etmesi gibi nedenlerden dolayı da Sâlimî’nin Semerkant’a aidiyeti kesinlik oluşturmaktadır. Bu sebepler Sâlimî’nin “Keşşî” nisbesine sahip olmasını belli etmektedir, denilmiştir.⁷⁰ “Keşşî” nisbesinin doğru olduğunu savunanlar bunun nedenini, Sâlimî’nin yaşadığı Semerkand bölgesinde “Keş” olarak bilinen bir yerin olduğunu ve “Keşşî” nisbesinin de bu yere nisbet edilmesi gerektiğini, belirtmişlerdir.⁷¹ Ayrıca “Leysi” nisbesinin harf hatalarından dolayı yanlışlıkla yazılabileceği de ihtimal dâhilindedir, denilmiştir. “Leys” nisbesinin Sâlimî için herhangi bir yer, kabile veya aileye nisbeti söz konusu değildir, denilmiştir.⁷² Sonuç olarak “Keşşî” nisbesinin daha yaygın olarak

⁶⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, **DİA**, İstanbul, EK-1, 2016, s. 374.

⁶⁶ Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin et-Temhîd’ine Dair Notlar”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, Sayı: 38, 2017, s. 245; Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî’ye Göre Akıl-İman İlişkisi”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 16, Sayı: 2, 2016, s. 260; Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Kelam Anlayışı”, Doktora Tezi, **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**, Adana, 2019, s. 14.

⁶⁷ Kâtib Çelebi, **Keşfü’z-Zünun**, s. 484; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, s. 374.

⁶⁸ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd**, Thk. Ömür Türkmen, TDV Yayınları, Ankara, 2017, s. 343, str. 16.

⁶⁹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd**, s. 86, str. 11; s. 344, str. 4-7.

⁷⁰ Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin et-Temhîd’ine Dair Notlar”, s. 247.

⁷¹ Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî’ye Göre Akıl-İman İlişkisi”, s. 260; Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Kelam Anlayışı”, s. 14-15.

⁷² Bkz. Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Kelam Anlayışı”, s. 15-16.

kullanılması ve yaşadığı ortama nisbeti nedeniyle, “Leysi” nisbesinden daha geçerli olduğu görülmektedir.

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin “Ebû Şekûr” nisbesi için ise “Şekûr isminde bir çocuğun babası” gibi bir anlam verilebileceği gibi, “şükredenlerin öncüsü” şeklinde bir anlamda verilebilir.⁷³ Sâlimî'nin tam isminde zikredilen “el-Mühtedî” lakabı, doğruyu ve hakikati aramada gösterdiği gayretten⁷⁴ veya onun sonradan müslüman olduğu veya hidayetten hiç ayrılmadığı⁷⁵ şeklinde anlaşılabilir. “Mühtedî” lakabı için bu anlamların verilmesi ihtimal dâhilindeyse de sonradan müslüman olması anlamı, Sâlimî için söz konusu değildir. Bunun nedeni ise, baba ve dedesinin isimleri ile soyu hakkında edinilen bilgilere dayanarak böyle bir şeyin mümkün olmadığı görülmektedir. Diğer anlamların verilmesi daha uygun olacaktır.⁷⁶

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin nisbelerinde en maruf olanın “Sâlimî” olduğu görülmektedir. Mesela İmam Rabbanî, *et-Temhîd*'i kaynak olarak gösterirken Sâlimî nisbesini; Şafîî fakihî Hasan b. Muhammed el-Attar (v. 1250) Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Temhîd'i ifadesini kullanmıştır. Hanefî fıkıhçısı İbn Abidin eserini ve künyesini birleştirerek Sâlimî'nin *et-Temhîd*'i demiştir. Bu verilerden yola çıkılarak Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin nisbeleri içerisinde en çok “Sâlimî'nin kullanıldığı görülmektedir.⁷⁷ Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin en meşhur nisbesi olan “Sâlimî”yi kendisinin de kullandığı görülmektedir. Müellifin kendisinden “kale'l-Mühtedî Ebû Şekûr es-Sâlimî” şeklinde bahsetmesi, yine bu nisbenin kendi kabilesine nisbet edildiğinin de göstergesidir.⁷⁸

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd fi Beyani't-Tevhid* adlı eseriyle tanınan, Mâverâünnehir bölgesi Mâtürîdî - Hanefî âlimlerinden olduğu bilinmektedir.⁷⁹ Onun doğum tarihiyle ilgili kesin bir bilgiye ulaşılmamakla beraber kendi eseri olan *et-*

⁷³ Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı”, s. 14.

⁷⁴ Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi”, s. 260.

⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, s. 374.

⁷⁶ Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd* 'ine Dair Notlar”, s. 247.

⁷⁷ Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı”, s. 17.

⁷⁸ Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd* 'ine Dair Notlar”, s. 247.

⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, s. 167; Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi”, s. 260.

Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd'de h. 460 yıllarında hocası Ebû Bekir Muhammed b. Hamza'dan (ö. 491) fıkıh bahislerinden “serika” bölümünü okuduğunu bildirmiştir. Yine aynı bölümde hocası Ebû Bekir Muhammed b. Hamza'nın da meşhur Hanefî fakihî Abdulaziz b. Ahmed el-Halvânî'den (ö. 452) de bazı bilgiler naklettiği belirtilmiştir.⁸⁰

Bu bilgilere göre doğum tarihinin 430'lu yıllar olabileceği belirtilse de bu belirlemenin temelinde olan Halvânî ile Sâlimî'nin bizzat görüşme durumu kesin olarak söylenemez. Bu nedenle bu tarih için kesin denilemez.⁸¹ Yine bu verilere göre Sâlimî'nin doğum tarihinin 440'lı yıllar olduğu belirtilir. Bu sonuca ise, almış olduğu dersler zamanında yirmili yaşlarda olması ihtimali ile Sâlimî'nin Halvânî ile karşılaşmasının kaynaklar üzerinden olması düşünüldüğünde varılır. Asıl metinde geçen 461-463 yılları arasındaki öğrenciliği tespit edilip yirmi yaş öncesine gidildiğinde bir doğum tarihi tespiti mümkün olacaktır. Bunlara dayanarak Sâlimî'nin doğum tarihinin 440'lı yıllar olduğunu söylemek mümkündür.⁸² Müellifin kendi açıklamalarından da yola çıkarak hicri beşinci asrın ikinci yarısında yaşadığı ve Batı Karahanlıların (445/1052-482/1089) son dönemleri ile Büyük Selçukluların ilk dönemlerine denk geldiği anlaşılmaktadır.⁸³

Bazı araştırmacılar Sâlimî'nin Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile çağdaş olduklarını belirtmiş ve onun Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarından biri olduğunu bildirmişlerdir.⁸⁴

1.2.2. Yetiştirilmesi ve Vefatı

Sâlimî yaklaşık olarak 440 senesinde Maverâünnehir bölgesinde doğduğunda, bölgede Batı Karahanlılar hüküm sürmekteydi. Ve onun ilk senelerinde Tamgaç Han baştaydı. Ancak Sâlimî, hayatının büyük bir kısmını Batı Karahanlılar'ın zayıf

⁸⁰ Ebu Şekur es-Salimi, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, s. 15; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, s. 374; Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi”, s. 260.

⁸¹ Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, s. 245-246.

⁸² Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı”, s. 19.

⁸³ Osman Aydın, *Semerkant*, s. 483; Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi”, s. 261.

⁸⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, s. 374; Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, s. 246; Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı”, s. 19.

olduğu bir dönemde geçirmiştir. Bu süreç ise, Selçuklular'ın himayesiyle siyasi istikrarsızlık devresinde geçmiştir. Bu nedenle O, siyasi olarak zayıflığın yaşandığı, kültürel hayatın da bu durumdan olumsuz etkilendiği bir ortamda yaşamıştır. Kültürel hayatın olumsuz etkilendiği böyle bir ortamda dinî yönden de farklılıklar bulunduruyordu. Öncelikle o dönemler Maveraünnehirde: Maniheizm, Zerdüştlük, Sümeniyye, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik ve bazı Asya dinleri varlığını sürdürmekteydi.⁸⁵

Sâlimî 460'tan (1068) birkaç yıl sonra Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Hatîb'den 5 ders aldığını belirtmiştir. Buna dayanarak da vefatının V. (XI.) asrın sonları ile VI. (XII.) asrın ilk çeyreğine denk gelmesi mümkündür.⁸⁶ Kesin bir tarihin belirlenmesi mümkün olmasa da açıklamaların tamamından yola çıkarak Sâlimî'nin vefat tarihi için VI. (XII.) asrın ilk çeyreği denilebilir.⁸⁷

1.2.3. Fıkhî ve İtikâdî Mezhebi

Hanefî-Mâtürîdî ekolünden olan Ebû Şekûr es-Sâlimî kendisinin Ehl-i sünnet mezhebine mensup olduğunu söyler. O'nun bu söyleminden Mâtürîdiyye mezhebine mensup olmadığı anlamı çıkarılamaz. Zira Ebû Hanîfe geleneğinden gelen âlimlerin itikâdî mezhebi hakkında Mâtürîdiyye mezhebine mensubiyetlerini bildirmeleri geç bir döneme rastlamıştır. Ebû'l-Muîn en-Nesefî de Mâtürîdiyye ekolünü sistemleştirenlerden biri olmasına rağmen benimsediği mezhebin adını Ehl-i sünnet olarak zikretmiştir.⁸⁸

Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) mütekellim Hanefîler'den Ebû Şekûr es-Sâlimî'yi de Mâtürîdiyye'nin imamları arasında zikretmiştir.⁸⁹ Sâlimî'nin genel olarak hem Mâtürîdî'nin kelâm metodunu benimsemesi, hem de Mâtürîdiyye imamları arasında zikredilmesinin yanı sıra eserinin hiçbir yerinde Mâtürîdî'ye atıfta

⁸⁵ Osman Aydınli, "Semerkant", s. 483; Ömer Sadıker, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı", s. 23.

⁸⁶ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd**, s. 343. Ulvi Murat Kılavuz, "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar", s. 246.

⁸⁷ Ömer Sadıker, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı", s. 19.

⁸⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, **Tebşîratü'l-Edille**, s. 571.

⁸⁹ Beyazizade Ahmed Efendi, **İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam**, s. 91; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", s. 374; Ulvi Murat Kılavuz, "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar", s. 248.

bulunmadığı görülmektedir. Onun sık sık atıf yaptığı Hanefiliğinin yanı sıra, itikadda Mâtürîdîyye mezhebinden olduğu, açıklamalarının birçoğunun da Mâtürîdî'nin açıklamaları ile uyduğu görülmektedir.⁹⁰ Eser dikkatli bir şekilde incelendiğinde bir bölümde “meşayihî Semerkant”⁹¹ ifadesiyle kastedilen imamlardan birinin Mâtürîdî olduğu anlaşılmaktadır. Böyle anlaşılmasının bir diğer nedeni ise, “müteşâbih sıfatlar” konusunda yapmış olduğu tanımın, neredeyse Mâtürîdî'nin yaptığı tanımla aynı olmasıdır.⁹² Ayrıca Nesefî de Mâtürîdîyye mezhebine büyük katkılar yapmasına rağmen kendi mezhebi için Sâlimî gibi “Ehl-i sünnet” tanımını kullanmıştır.⁹³

Sâlimî'nin eserinde Hanefilik vurgusu bulunmaktadır. O, görüşlerini açıkça Ebû Hanîfe'ye dayandırmasının yanı sıra Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805) gibi Hanefî âlimlere de dayandırmıştır. Sâlimî'nin Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığı ve eserinde ona çokça atıfta bulunması, Ebû Hanîfe'ye mutlak bir şekilde bağlı olduğu anlamına gelmez. Mesela Sâlimî'nin, Ebû Hanîfe gibi te'vilden kaçınan daha nasçı bir tavrı olsa da bazı zorunlu yerlerde Mâtürîdî gibi te'vile başvurduğu görülmektedir.⁹⁴

Mâtürîdî'ye neden hiç atıfta bulunmadığı hakkında ise farklı yorumlar yapılsa da bu, onun Mâtürîdî mezhebinden olmadığı anlamına gelmemektedir. Ayrıca atıfta bulunmama meselesine müstakil bir başlık ile bölümün sonunda yer verilmiştir.

1.2.4. İlmî Kişiliği

Sâlimî Ehl-i sünnet mezhebini benimsediğini vurgulayarak Allah'ın gönderdiği dini temsil eden kimselerin Ehl-i sünnet olduğunu ve bu fırkadan ayrılan kimsenin de cehennem ehli olacağını belirtmiştir. Sâlimî, eserinde çokça atıfta bulunduğu Ebû Hanîfe'nin ilmi geleneğine bağlı olan bir kelâmcıdır.⁹⁵

⁹⁰ Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, s. 248.

⁹¹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 141, str.10.

⁹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, s. 243; Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, s. 248.

⁹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, s. 374.

⁹⁴ Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, s. 248.

⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, s. 374.

Sâlimî, fırkaları Ehl-i sünnet ve ehli bid'at olarak taksim eder. O, Ehl-i sünnet'i Kur'ân ve Sünnet'e tabi olan; ehli bid'ati ise Kur'ân ve Sünnet'e karşı olan olarak açıklar.⁹⁶ Sâlimî'ye göre Ehl-i sünnet'i, sevad-ı azam diye adlandırdığı büyük çoğunluk oluşturmaktadır. Sâlimî, bu çoğunluğun sahip olduğu din anlayışını hak, bu gruptan ayrılmayı da bid'at ve ayrılanları da cehennem ehli olarak görmektedir.⁹⁷ Sevad-ı azam listesine bakıldığında Sâlimî'nin, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi bu listeye dâhil etmediği görülmektedir.⁹⁸ Bunun nedeni çalışmada ayrıntılı olarak yer verilen, Allah'ın fiili sıfatları ve tekvin konusundaki görüşleridir, denilebilir. Ve yine Sâlimî'nin bazı meselelerde Eş'arî'yi açıkça Ehl-i sünnet'in dışında zikretmesi ve tekfir etmesi de söz konusu olmuştur.⁹⁹ Eş'arî'yi listeye almamasının nedenleri arasında bunlar gösterilebilir ancak listede Matürîdî'ye de yer vermemiştir. Buna sebep olarak ise Sâlimî'nin o dönemlerde Mâtürîdî'yi bir mezhebin kurucusu olarak değil de, Ebû Hanîfe'nin takipçisi olarak gördüğü, söylenebilir. Ayrıca esere genel olarak bakıldığında Mâtürîdî'den ziyade Eş'arî'yi birçok meselede eleştirmesi nedeniyle onu listeye almadığı görülmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca Sâlimî, Eş'arî'yi kendi oluşturduğu Ehl-i sünnet listesine almasa da Şâfiî'yi dâhil ettiği görülmektedir. Hatta Sâlimî: “Ehl-i sünnet mezhebi ashap, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn çoğunluğunun benimsediği bir yoldur. Bunları da Ebû Hanîfe ve öğrencileriyle Şâfiî ve öğrencileri temsil eder” görüşüne sahiptir.¹⁰¹

Sâlimî eserinde farklı görüşlerle yaptığı tartışmalara da yer vermiştir. Bunların arasında Eş'arîler'den de birileri olmuştur. Bu durum incelendiğinde Sâlimî'nin tartışma esnasında Eş'arîler'in fikhî eleştirilerine karşı Sâlimî itikadî konuda eleştirmiştir. Bu durum bizim için günümüzde yaşanan Şafii-Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî ayrımı noktasında giriş niteliği taşımaktadır. Ayrıca bu noktada fikhî ve Kelâmî içeriğin fazlasıyla iç içe geçtiği de dikkat çekmektedir. Şafii-Eş'arî

⁹⁶ Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı”, s. 28.

⁹⁷ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 334.

⁹⁸ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 335-336.

⁹⁹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 122-123; 124; 137.

¹⁰⁰ Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı”, s. 28.

¹⁰¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, s. 375.

çevrelerin Hanefiliğe karşı yazdıkları reddiyelere bakıldığında, onun Kelâmi çizgisini de karşısına alması ihtimal dâhilindedir.¹⁰²

Eserde dikkat çeken başka bir detay ise Sâlimî'nin açıkça Eş'arîyye'den bahseden ilk Hanefî Mâtürîdî âlimlerden biri olmasıdır. Eserinin birçok yerinde Eş'arîye'ye ve Eş'arîler'e isim olarak atıfta bulunmuştur. Bu durum, o dönemde Eş'arîler'in fikirlerinin Hanefî çevrelerde büyük yankı uyandırdığını göstermektedir.¹⁰³

Sâlimî, fırkaları Ehl-i sünnet ve ehl-i bid'at olarak taksim etmiştir. Buna göre Ehl-i sünnet'in dışındaki fırkalar bid'at fırkalarıdır. Ve bunlar: Rafiziyye, Nasıbiyye, Kaderiyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Muattıla'dır. Sâlimî'nin aktardığı bu altı bid'at fırka, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen: "Ehl-i sünnet ne nasb ne rafz, ne cebr ne kader, ne teşbih ne de ta'til" sözü ile neredeyse aynıdır.¹⁰⁴ Sâlimî'nin açıklamalarına birebir paralellik bulunan Mâtürîdî ile sık sık atıfta bulunduğu Ebû Hanîfe'ye bağlılığı ortadadır. Bu nedenle Sâlimî'nin Hanefi-Mâtürîdî ekolünden olduğu belirtilmektedir.

Sâlimî'nin günümüze ulaşan tek eseri olan *Temhid* eserinin son bölüm olan firak bölümünde O'nun mezheplere bakışı açıklanmıştır. Ancak onun meselelerde açıklamış olduğu görüşlerden de mezheplere bakışı ortaya çıkmaktadır. Özellikle Eş'arîyye'ye olan tavrı bu kısma gelmeden önce de açıkça belli olmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi bu eser Hanefi-Mâtürîdî geleneğinde Şafii-Eş'arî ekolüne karşı farklı bir tutum sergilediği görülmektedir. Şafii'ye daha ılımlı yaklaşan Sâlimî buna karşı Eş'arî'ye tekfire varan söylemlerde bulunmuştur. Ayrıca böyle bir eserin yani Hanefi-Mâtürîdî geleneğinden gelen birinin o dönemler için telif ettiği eserde Eş'arîyye'den bu kadar açıkça bahseden ilk metin olduğu söylenmiştir.¹⁰⁵

1.2.4.1. Hocaları

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin ayrıntılı bir şekilde hoca silsilesi aktarılmamakla birlikte hem kendisinin aktarımı, hem de çalışmalarda belirtildiği üzere o, Ebû Bekir

¹⁰² Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 30, 162.

¹⁰³ Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi**, s. 287-288.

¹⁰⁴ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 345; Ömer Sadıker, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı", s. 35.

¹⁰⁵ Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Maturidilik İlişkisi**, s. 287.

Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Hatîb'den ders almıştır. Bunun yanı sıra Sâlimî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (v.493/1100) ve Ebü'l-Muîn en-Neseî ile (v. 508/1115) çağdaştır.¹⁰⁶

1.2.4.2. Öğrencileri

Sâlimî'nin öğrencileri ile ilgili kesin olarak bir isim bilgisi bulunmamakla birlikte Nûreddin er- Rânîrî, *et-Temhîd* adlı eserinden yararlanıp *et-Tibyân fî ma'rifeti'l-edyân* adlı eser telif etmiştir, denilmektedir.¹⁰⁷ Bu nedenle Nûreddin er-Rânîri, onun tam olarak öğrencisi olmasa da takipçisi sayılmaktadır. Onun takipçisi olduğunu ise, eserini telif ederken büyük ölçüde *et-Temhîd*'e dayanması ispat etmektedir. Ve hatta *Tibyân* adlı eserinin neredeyse çok büyük bir kısmının *et-Temhîd*'in son kısmındaki malumatın çevirisinden oluştuğu görülmektedir. Bu durum ise Sâlimî'nin Doğu İslam dünyasını etkilediği ve hatta eserlerine yön verdiğine de delil sayılmaktadır.¹⁰⁸

1.2.5. Eserleri

Sâlimî'nin çalışmamıza konu olan ve günümüze ulaşan tek eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eseridir. Ancak bazı kaynaklarda Sâlimî'ye *Kitabü'l Mirac* adlı bir eser de nisbet edilmektedir.¹⁰⁹

1.2.5.1. “et-Temhîd Fî Beyâni't-Tevhîd” Adlı Eseri Ve Özelliği

Sâlimî'nin *et-Temhîd* adlı eseri klasik bir kelâm kitabı gibi üç ana bölümden oluşmaktadır. İlâhiyyât, Nübüvvat ve Sem'îyyat meselelerini içermesinin yanı sıra akıl ve duyular konularına da yer verilmiştir. Ayrıca Sâlimî, son bölümlerde de Ehl-i sünnet, Ehl-i bid'at ve diğer dinler ile ilgili konulara da değinmiştir. Eser toplamda 11 babdan oluşmaktadır. Bab başlıkları ise şunlardır: Akıl babı, Duyular babı, Allah'ın varlığı babı, İlâhî sıfatlar babı, İsimler babı, Nübüvvet babı, Bilgi ve iman

¹⁰⁶ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 343; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, s. 374; Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, s. 246.

¹⁰⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, s. 374.

¹⁰⁸ Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar”, s. 252.

¹⁰⁹ Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, C. II, s. 1460; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, s. 377.

babı, İmanın şartları babı, Şariatler ve din babı, Hilâfet ve emirlik babı ve Ehl-i sünnet ve ehl-i bidat babı.

Çalışmada esas alınan bu eser, Sâlimî'nin yaşamış olduğu dönem ve bölgelerde yaygın olan mezhep hakkında da bilgi vermesi bakımından önem arz etmektedir. Bilindiği gibi Sâlimî, "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" tabirini Hanefî-Mâtürîdî ekolünü kasederek kullanmıştır. Ancak burada dikkat çeken bir diğer detay ise onun kullanmış olduğu bu mezhebin yaygınlık gösterdiği alanlara da değinmesidir. Öncelikle Doğu ve Çin, Horasan ve Mâverâünnehir, Gazne ülkesinde ve Türkler'in yaşadığı diğer bölgelerde de yaygın olduğunu bildirmiştir.¹¹⁰ Ayrıca daha önce de belirtildiği gibi Sâlimî'nin *et-Temhid* adlı eseri Hanefî-Mâtürîdî ekolünde Eş'arîyye'den bu kadar açık bir şekilde bahseden ilk metin sayılmaktadır.¹¹¹ Bu bakımdan da söz konusu eser büyük önem arz etmektedir.

Sâlimî'nin *Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd* adlı eserinin tahkiksiz bir şekilde farklı yerlerde ve farklı tarihlerde baskısı yapılmıştır. *et-Temhîd* ismiyle 1269 yılında Hisar Fîrûze'de, 1309 yılında *Temhîdü Ebî Şekûr es-Sâlimî* adıyla Delhi'de, ve 2014 yılında *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd* ismiyle Taşkent'te, Said Murad Primov'un tetkiki ve Özbekçe'ye çevirisiyle baskısı yapılmıştır.

Çalışmada ele alınan baskı ise Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi'nin kontrolünde, 2002 yılında, Ömür Türkmen'in doktora tezi olarak hazırladığı, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç nüsha¹¹² esas alınarak tahkik edilen bir baskıdır. Ayrıca bu baskı TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin Erken Klasik Dönem Projesi adına 2017 senesinde yayımlanmıştır.¹¹³ Yusuf Şevki Yavuz tarafından da eserin müellifi Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin hayatı ve başlıca kelâmî görüşleri şeklinde giriş eklenmiştir.¹¹⁴

¹¹⁰ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd**, s. 337, str. 10-11.

¹¹¹ Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi**, s. 287.

¹¹² Süleymaniye Kütüphanesi Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 524; 525; Laleli, nr. 2167.

¹¹³ Ulvi Murat Kılavuz, "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd* 'ine Dair Notlar", s. 252; Ömer Sadıker, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı", s. 10.

¹¹⁴ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd**, s. 17-34.

1.2.6. Sâlimî Hakkında Yapılan Çalışmalar

Sâlimî hakkında yapılan çalışmaların oldukça kısıtlı olduğu bilinmektedir. Bu çalışmaların genelini ise tanıtım yazısı, madde ve makale olduğu gözlemlenmektedir. Bu anlamda 2019 yılında Ömer Sadıker'in hazırlamış olduğu "Ebû Şekûr Es-Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı" başlıklı doktora tezinin alana büyük katkı sağlayacağı aşikârdır.

2016 yılında Yusuf Şevki Yavuz tarafından DİA'da Sâlimî'ye dair bir tanıtım maddesi yayımlanmıştır.¹¹⁵ 2017 yılında ise çalışmamıza esas aldığımız, Muhammed Aruçi ve Bekir Topaloğlu'nun kontrolü, Ömür Türkmen'in tahkiki ve Yusuf Şevki Yavuz'un "Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmî Görüşleri" şeklinde giriş bölümü eklemesiyle Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlanmıştır.¹¹⁶

Çalışmada faydalanılan makaleler ise: 2016 yılında Ömer Sadıker tarafından "Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi" başlıklı makalesi,¹¹⁷ Ulvi Murat Kılavuz'un 2017 yılında İslâm Araştırmaları Dergisi'nde yayımladığı "Temhîd" eserinin yeni neşrini değerlendirme makalesidir.¹¹⁸

Yine Ömür Türkmen'in "Temhîd'in Tahkik, Tahriç ve Tahlili" konulu 2002 yılında hazırlanan yayımlanmamış doktora tezi de bulunmaktadır.¹¹⁹ Çalışma esnasında yabancı dilde yayımlanan çalışmalara da rastlanılmıştır. Bunlar arasında ise Ulrich Rudolph'un 2009 yılında yayımladığı Sâlimî'yi tanıtan bir maddesi¹²⁰ ve Ulvi Murat Kılavuz'un 2018 yılında daha önce yayımlanmış makalesinden hazırladığı ve Sâlimî'nin itikadî yönü konulu İngilizce bir makalesi de¹²¹ bunlardandır.

¹¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", s. 374-377.

¹¹⁶ Ebû Şekûr Sâlimî, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**.

¹¹⁷ Ömer Sadıker, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi", s. 259-276.

¹¹⁸ Ulvi Murat Kılavuz, "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", ss. 245-255.

¹¹⁹ Ömür Türkmen, "Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb el-Kişşî'nin "Kitâbü't-Temhîd fî beyâni't-Tevhîd" Adlı Eserinin Tahkik, Tahric ve Tahlili", Doktora Tezi, **Harran Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı**, Şanlıurfa, 2002.

¹²⁰ Ulrich Rudolph, "**Abû Shakûr al-Sâlimî**", Leiden, 2009, fas. 3, 32b-33b.

¹²¹ Ulvi Murat Kılavuz, "Abû Shakûr al-Sâlimî And His Theological Identity Within The Scope Of al-Tamhîd fî Bayân al-Tevhîd", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 27, Sayı: 2, 2018, ss. 1-16.

Sâlimî ve eseriyle ilgili yapılan diğerk çalışmalar ise şunlardır: “1947’de Abdullah Muhlis tarafından Dımaşk merkezli bir dergide yayımlanan Temhîd’in tanıtımı yazısı. 2014’de Taşkent’te Temhîd’in Said Murat Primov tarafından tetkik edilerek Özbekçe tercümesiyle birlikte yayımlanan neşri. Angelika Brodersen editörlüğünde 2018’de İslâm Tarihi ve Düşünce serisi olarak hazırlanan ve önümüzdeki günlerde yayımlanması beklenen et-Temhîd’in yeni bir tahkikiyle birlikte Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin gelişimi ve Eř’arılık ile irtibatını konu edinen çalışma.”¹²²

1.2.7. Hanefîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi

Mâtürîdî ile başlayan Kelâm ekolünün, fikri ve tarihi kökeni Ebû Hanîfe’ye dayanmaktadır. Ebû Hanîfe, sünnî Kelâmın ilk temsilcisi olmuştur. Bunu destekleyen hususlar ise, Matürîdî’nin, Ebû Hanîfe’nin görüşlerini aktarması, bu görüşleri doğrulaması ve karşı görüşlere savunması bunlardandır. Ayrıca meşhur Mâtürîdî Kelâmcısı Nesefî’nin de aynı şekilde Matürîdî’nin kelâm ve fıkıh ilminde Ebû Hanîfe’ye tabi olduğunu açıkça belirtmesi, onu kendi mezheplerinin önderi olarak görmesi gibi birçok husus, Matürîdîyye’nin Ebû Hanîfe’ye dayandığını ispatlar niteliktedir.¹²³ Mâtürîdîlik ile Hanefîlik arasında usul ve üslup yönünden bir fark bulunmaktadır. Mâtürîdî’nin çizgisinin daha sistematik bir Kelâm metoduna sahip bir çizgide olması, onu müstakil bir mezhep olarak değerlendirmeye sebep olmuştur. Buna örnek olarak müteşabihat konusunda te’vili benimsemesi, tekvin konusunu öncelemesi gibi nedenler sıralanabilir.¹²⁴

Mâtürîdî Kelâmcılarının bazıları Ebû Hanîfe’yi bu ekolün imamı ve önderi olarak göstermişlerdir. Mâtürîdî de Ebû Hanîfe’nin yolundan gittiğini belirtmesi ile Ebû Hanîfe’nin aslında henüz oluşmamış Mâtürîdîyye mezhebine önderlik yapmasını da ispatlamıştır. Ebû Hanîfe’nin vefatından sonra yaklaşık olarak bir buçuk asır içinde görüşlerini devam ettiren âlimler yetişmiştir. Bu âlimler Hanefî âlimleri diye de adlandırılan Maveraünnehir Hanefî âlimleridir. Mâtürîdî de bu âlimlerin içinden

¹²² Ömer Sadıker, “Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Kelâm Anlayışı”, s. 1-2.

¹²³ Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdîyye”, s. 165; Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, **Kelâma Giriş**, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s.41.

¹²⁴ Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, **Kelâma Giriş**, s. 42.

gelmiş, bu görüşleri sistemleştirerek zamanla sünnî bir Kelâm mezhebi ortaya çıkarmıştır.¹²⁵ Böylece bu bilgiler, aslında Mâtürîdîliğin Hanefîliğin devamı olduğunu söyleyenleri de, her ikisinin genel anlamda görüşlerinin neredeyse tek bir kaynaktan çıktığını söyleyenleri de doğrulamaktadır.¹²⁶

Mâtürîdî, Hanefî mezhebinin dördüncü kuşak âlimlerindedir.¹²⁷ Mâtürîdî'nin adı, Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müte'allim* adlı eserinin başındaki rivayet zincirinde yer almıştır. Yani söz konusu eseri rivayet eden raviler arasında Mâtürîdî'nin adı da yer almaktadır.¹²⁸ Aralarındaki bu ilişkiye Neseffî'nin de meşhur eseri olan *Tabsiratü'l-Edille*'de çokça yer verdiği görülmüştür.¹²⁹ Ayrıca Neseffî gibi Mâtürîdî'ye âlimlerinden olan Pezdevî de bu duruma değinmiş ve Ebû Hanîfe için: "O bizim hem usûl hem de fûruda imamımız ve önderimizdir" demiştir.¹³⁰

Hanefî temelli eğitimin görüldüğü Fatih-Süleymaniye Medreselerinde verilen fıkıh icâzetnâmeleri İmam Mâtürîdî yoluyla İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye ulaştığı görülmektedir. Bu durumda Hanefî-Mâtürîdî ilişkisini ispatlamaktadır.¹³¹

1. Yüce Allah
2. Melek Cibril
3. Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v) (570–632)
4. Ali b. Ebî Talip (40/661)
5. Ebû Abdurrahman Abdullah b. Habib (70/698)
6. Ebû İmran İbrahim b. Yezid b. Esved b. Amr b. Rabîa Nehâî (96/713)
7. Ebû İsmail Hammad b. Ebî Süleyman (120/737)

¹²⁵ Mustafa Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 318-319.

¹²⁶ Muhammed Ebu Zehra, **İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi**, s. 23; Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 445.

¹²⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi**, C. I, s. 16.

¹²⁸ Ebû Hanîfe, **el-Âlim vel-Müteallim**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, t.y., s. 3.

¹²⁹ Ebû'l-Muin en-Neseffî, **Tabsiratü'l-Edille**, C. I, s. 161-162.

¹³⁰ Ebû'l-Yûsuf Pezdevî, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (493/1099), **Ehli Sünnet Akaidi**, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1998, s. 101.

¹³¹ Hüseyin Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeleri", **Vakıflar Dergisi**, Ankara, C. 13, 1981, s. 197–198; Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Hanefîlik ile İlişkisi", s. 226-227.

8. Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit b. Zuta (150/767)
9. Muhammed b. Hasan Şeybânî (189/804)
10. Ebû Süleyman Musa b. Süleyman Cüzcânî (201/816)
11. Ebû Bekr Ahmet (b. İshâk) Cüzcânî (250/864)
12. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944)
13. (Ebû Muhammed) Abdülkerim (b. Musa) Pezdevî (390/999)
14. İsmail b. Abdüssadık (V./XI. asır)
15. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1099)
16. Necmüddin Ebû Hafs Ömer en-Neseî (537/1142)
17. Ali b. Ebû Bekr Merginânî (593/1196)
18. Muhammed b. Abdüsettar b. Muhammed, Şemsü'l-Eimme el-Kerderî (642/1244).

Bu icâzet silsilesinin dokuzuncu sıradaki Şeybânî'den (189/804) itibaren bu sıralama iki kola ayrılmıştır.¹³² Silsilede yer alan âlimlerin mekânlarına göre birincisi, "Hanefî Semerkant Kolu İcâzetnâmesi", ikincisi de "Hanefî Buhâra Kolu İcâzetnâmesi" olarak belirtilebilir. İkinci icâzetnâme kolunda İmam Mâtürîdî'nin adı geçmemektedir. Ancak bu kola mensubiyeti olan ve Selçukluların zamanında yaşayan âlimlerin de Mâtürîdî'yi Ehl-i sünnet'in imamı olarak gördükleri bildirilmiştir. Diğer bir ifadeyle her iki koldaki icâzet silsilesi Selçuklular döneminde aynı kişilerde birleşmektedir. İkinci kolu ise:

9. Muhammed b. Hasan Şeybânî (189/804)
10. Ebû Hafs Kebir Ahmed b. Hafs (217/832)
11. Muhammed b. Ahmed b. Hafs (264/874)
12. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Harisî Kûlâbâzî (340/951)

¹³² Hüseyin Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeleri", s. 197-198; Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Hanefîlik ile İlişkisi", s. 227-228.

Âlimlerin çoğunluğu Mâtürîdî'nin itikadî görüşlerinin temel kaynağının Ebû Hanîfe olduğunu bildirmişlerdir. Irak bölgesi ve hatta Irak'a yakın bölgelerdeki âlimler fıkıh konusunda, Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerini ikinci derecede alırken itikadî görüşlerini görmezden gelerek önceleri fukaha ve muhaddislerin arasındaki görüşlerden yaygın olanları almışlar ve genel olarak Eş'arî'nin görüşleri ile yetinmişlerdir. Maveraünnehir bölgesinde ise, Ebû Hanîfe'nin hem fikhî görüşlerine hem de itikadî görüşlerine önem vermişler ve bu görüşleri üzerinde çalışmalar yaparak sistemleştirmişlerdir.¹³³

Aktarılan bu bilgilere göre Hanefilik ile Mâtürîdîlik arasında ayrılmaz bir bağ olduğu görülmektedir. Bu duruma en büyük delil ise tarihi süreçleri olmuştur. Daha önce aktarılan, Mâtürîdî mezhebinin oluşum döneminde belirtildiği gibi, tamamen Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen Cüzcaniyye okulunda Mâtürîdî'nin bulunması bu duruma en büyük örnek oluşturmaktadır. Cüzcaniyye ekolü Ebû Hanîfe'nin görüşlerine tabi olan ve devam ettiren Hanefilerden oluşmaktadır ve bu ekolün en meşhur ve önemli temsilcisi de Mâtürîdî'dir.¹³⁴

Muhyiddin Bağçeci, Ebû Hanîfe ile Mâtürîdî arasındaki ilişki için şöyle söylemiştir: “Mâtürîdî'nin hocaları, ilimleri Ebû Hanîfe'ye uzanan Ebu Nasr el-İyazi, Ebu Bekr Ahmed el-Cüzcânî ve Muhammed b. Mukatil er-Râzî'dir. Bunların hocası ise İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'den okumuş olan Ebu Süleyman b. Musa el-Cüzcânî'dir. İmameyn lakabıyla tanınan İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed, İmam A'zam'ın en seçkin talebeleriydi. Mâtürîdî, hocalarından İmam A'zam'ın akaide dair el-Fikhü'l-Ekber, er-Risale, el-Vasiyye, el-Fikhü'l-Ebsat, el-Âlim ve'l-Müteallim isimli risalelerini de okuyup rivayet etmiştir.”¹³⁵

Son olarak, Mâtürîdî'nin hoca silsilesinin Ebû Hanîfe'ye dayanması,¹³⁶ Ebû Hanîfe'nin fıkıh ve akaide dair görüşlerini bilmesi ve nakletmesi ve sistemleştirmesi aralarındaki ilişkiyi göstermektedir. Hanefî âlimleri de *Tabsıratü'l-Edille* gibi Mâtürîdiyye akâidi ile *el-Hidâye* gibi Hanefî fıkıh kitaplarını birlikte okutmuşlar ve

¹³³ Muhammed Ebu Zehra, **İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi**, s. 237.

¹³⁴ Ahmet Ak, **Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik**, s. 33; Şerafeddin Gölcük, **Kelam Tarihi**, s. 106-108.

¹³⁵ Muhyiddin Bağçeci, “Matüridiyye”, s. 76.

¹³⁶ M. Saim Yeprem, **Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, TDV Yayınları, Ankara, 2011, s. 11.

Mâtürîdî'nin tefsirini şerh etmişlerdir. Hanefilik dışındaki birtakım kaynaklar ile çağdaş araştırmacıların bazılarının bu meseleyle ilgili düşüncelerine göre: Ebû Hanîfe'nin itikadî, siyasî ve fikhî külliyyatı, hoca silsilesiyle Mâtürîdî'ye intikâl etmiştir. Bu durumda Mâtürîdîlik ile Hanefilik arasındaki kuvvetli bağa işaret etmektedir.¹³⁷

Günümüz dünya Müslümanlarının yarısından çoğu Hanefidir. Ve bunun büyük bir kısmı Hanefî ve Mâtürîdî'dir. Genelde Türkler itikadda Mâtürîdî, fıkhıta ise Hanefî'dir.¹³⁸

1.2.7.1. Sâlimî'nin Mâtürîdî'ye Atıf Yapmama Nedenleri:

İslamî fırka kitaplarında kelâm ilmi, mezhepleri ve bu mezheplerin ileri gelenlerinden bahsetmiş olmaları söz konusuysen Mâtürîdî'ye herhangi bir atıfta bulunmamaları dikkat çekmektedir. Örneğin Bağdadi, İsfarani, Şehristani, İbn Hazm ve özellikle İbn Haldun'un Mâtürîdî'yi zikretmediği görülmektedir. Ayrıca bibliyografya kitaplarında bile kendisine çok az yer verildiği görülmektedir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin hayatı ile ilgili çok az bilgiye ulaşılmaktadır ve bu bilgiler de genel olarak birbirinin tekrarı durumundadır. Günümüz müellifleri ise bunun nedeni hakkında bazı yorumlarda bulunmuşlardır. Bazıları, Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet üzerine çok fazla tesir etmesini istemeyenlerin Eş'arîyi ön plana çıkarma istekleri sonucunda kasıtlı olarak yaptıkları saklama çabalarıdır, demişlerdir. Yani kendi muasırı olan Ebu Hasan el-Eş'arî'yi daha fazla ön plana çıkararak, Ehl-i sünnet akidesinin tek temsilcisi olduğunu belirtmeyi amaçlamaktadırlar, demişlerdir. Bazıları ise, aslında herhangi bir neden olmadığını yalnızca atıf durumunun o döneme değil de daha geç bir döneme rastladığını, belirtmişlerdir.¹³⁹

Sâlimî'nin eserinde tartışılan konularla ilgili olarak ona tek bir atıfta bulunmaması nedenleri arasında ise süreç meselesi olduğu belirtilmektedir. Sâlimî'nin verdiği bilgiler doğrultusunda o dönemde Hanefî-Eş'arî etkileşimi dikkat

¹³⁷ Metin Avcı, "İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi", Doktora Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı**, Ankara, 2018, s.61.

¹³⁸ Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 446 - 447.

¹³⁹ Muhammed b. Tavivat Tanci, "Ebû Mansûr Al-Mâtürîdî", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 4, Sayı: 1-2, 1955, s. 1.

çekmektedir. Buna karşın Mâtürîdî, hala keşfedilmemiş ve Sâlimî de ona atıfta bulunmamıştır, denilebilir. Fakat 5/11. asrın ikinci yarısından itibaren süreç değişikliğe gitmiştir. Bu süreçte ağırlıklı olarak Ebü'l Mu'in en-Nesefî tarafından Mâtürîdî ön plana çıkarılmaya başlanmıştır.¹⁴⁰

Hanefî-Mâtürîdî geleneğinden olan Sâlimî'nin kendi mensup olduğu mezhep için Ehl-i sünnet demesi, onun Mâtürîdiyye mezhebinden olmadığı anlamına gelmemektedir. Bunun nedeni ise Hanefî geleneğine mensup olanların itikadî mezhepleri için Mâtürîdiyye demeleri geç bir döneme denk gelmektedir, denilebilir. Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin Ebû Şekûr es-Sâlimî'yi Mâtürîdiyye'nin imamları arasında zikretmesi de¹⁴¹ onun bu ekolden geldiğini ispatlamaktadır.¹⁴² Aynı şekilde bu durum Nesefî için de geçerlidir. Nesefî Mâtürîdiyye ekolünü sistemleştirmesine rağmen mensup olduğu mezhep için Ehl-i sünnet demiştir.¹⁴³

Sâlimî'nin eseri incelendiğinde Mâtürîdî'ye açıkça atıf yapmasa da çoğu meselede onunla aynı görüşe sahip olduğu görülmektedir. Özellikle “müteşâbih sıfatlar” meselesindeki tarifi,¹⁴⁴ Mâtürîdî'nin tarifiyle neredeyse aynıdır. Ayrıca eserinin bir bölümünde “meşâyihu Semerkand”¹⁴⁵ tabirini kullanan Sâlimî, burada Mâtürîdî'nin kastedtiği kişilerden olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Sâlimî görüşlerini, eserinde sık sık atıf yaptığı gibi Ebû Hanîfe başta olmak üzere, Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805) gibi Hanefî âlimlere dayandırdığı görülmektedir. Bunun nedeni ise, yine o dönemde Mâtürîdî'nin henüz bir ekolün kurucusu olarak anılmaması ve o şekilde genel bir kabul görmemesi denilebilir. Ayrıca bilindiği gibi Sâlimî'nin, Mâtürîdî'ye göre daha nasçı ve te'vilden uzak bir üsluba sahip olması aralarındaki farklardan sayılabilir.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi**, s. 288.

¹⁴¹ Beyazîzâde Ahmed Efendi, **İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam**, s. 91.

¹⁴² Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar”, s. 248; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, s. 374.

¹⁴³ Ebü'l-Muin en-Nesefî, **Tebşiratü'l-Edille**, C. I, s. 592; C. II, s. 571.

¹⁴⁴ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 106, str. 7; Bkz: Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, s. 243.

¹⁴⁵ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 141, str. 10.

¹⁴⁶ Ulvi Murat Kılavuz, “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar”, s. 248.

Ancak eser ayrıntılı bir şekilde ele alındığında, Sâlimî'nin Ebû Hanîfe'ye atıf yapması ile birçok görüşündeki benzerliğin yanı sıra Mâtürîdî'ye herhangi bir atıfta bulunmamasına rağmen Mâtürîdî ve Sâlimî'nin meseleleri ele alış biçimleri ile görüşleri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Mukayese bölümünde görüleceği üzere Sâlimî'nin birçok meseleyi Mâtürîdî ile neredeyse aynı şekilde yorumlamadığı görülmektedir.¹⁴⁷

Semerkand ekolü ile Mâtürîdî mezhebinin çok fazla tanınmaması üzerine araştırmacılar farklı yorumlar getirmiştir. Bunlar arasında müsteşrik Watt, Mâtürîdîliğin bu kadar az tanınmasının sebebinin onun hilafet merkezine uzaklığı, olarak bildirmiştir.¹⁴⁸ M. Saim Yeprem ise bu görüşe katılmamış ve hilafetten uzak olması veya mezhep taassubu değildir, demiştir. Meşhur Kelâmcı âlimlerin çoğunluğunun Eş'arîyye mezhebinden olması ve Mâtürîdî'nin ise yalnızca birkaç takipçisinin bulunması bu duruma neden olarak gösterilmiştir. Eş'arîyye mezhebinden olan meşhur Kelâmcı âlimler ise şunlardır:

- 1.Ebû Bekr Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (v. 403/1013)
- 2.İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085)
- 3.Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî (v. 505/1111)
- 4.Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî (v. 548/1153)
- 5.Ebû Abdillâh Fahrüddîn er-Râzî (v. 606/1209)

Ancak böyle bir nedeni kabul etmeyenler ise mezhebin tanınmamasının sebebinin, Semerkand âlimlerinin isimlerini duyurma gayretine girmemeleri, olarak bildirmişlerdir.

Sâlimî ile çağdaş olan Nesefî'nin, eserlerinde Mâtürîdî'ye atıf yapması ve Mâtürîdiyye ekolünü sistemleştirmesi bilinmektedir. Ancak Nesefî'nin atıf yaptığı yerler olsa da eserlerinde atıf yapmadığı birçok yerin olduğu da gözlemlenmektedir.

¹⁴⁷ Sâlimî fiilî sıfatları Mâtürîdî gibi ayrı olarak değerlendirmiştir. Yine Mâtürîdî'nin Sâlimî üzerindeki etkileri için: Bazı bölümlerde akli delile, nakli delilden daha fazla yer vermesi ve kıdem konusu üzerinde çokça durması gibi durumlar örnek olarak verilebilir.

¹⁴⁸ W. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Şa-to Yayınları, İstanbul, 2001, s. 390.

Nesefî'nin bazı yerlerde isim dahi vermeden *Kitabü't Tevhid*'in bazı cümle ve paragraflarını aktardığı ve birçok görüşü kelime kelime aynı olduğu da görülmüştür. Ayrıca Nesefî'nin Ebû Hanîfe ile olan irtibatı da Onun *Âlim müteallim ve fikhul ebsat* isimli eserlerinde tespit edilmiştir.¹⁴⁹

İzmirli İsmail Hakkı ise şöyle bir yorumda bulunmuştur: Mâtürîdî Hanefiyye mezhebini ve Ehl-i bidatle münazaralara başladı, telif ettiği eserlerini aklî ve naklî delillerle aktardı ve sonunda Maveraünnehir'de Hanefiyye imamı oldu. Sonra gelen kimseler de ona tabi oldular. Ancak Mâtürîdiyye müstakil bir mezhep değildi, fukahâ-i Maveraünnehir tarikatıydı. Yine mütekellim yerine fukahadan bir grup sayılmıştı. Ve Maveraünnehir grubuna Mâtürîdiyye denilse de Irak grubu yine Hanefiyye ismini devam ettirmişti. Ancak Nesefîler Mâtürîdiyye ismini kullanmaya ve meşhur etmeye başladıktan sonra artık Hanefiyye lakabı unutulmuştur, demiştir.¹⁵⁰ Böylece o da, bu ismin kullanılmasının bir süreç olduğunun altını çizmiştir.

Yine Mâtürîdî'nin bahsedilmemesi üzerine Watt: İbnu'n Nedîm el-Fihrist, Şehristânî'nin Sıfatiyye bölümü, İbn Hallikân'ın Tabakât, İbn Haldun'un Mukaddimesi'ndeki kelâm bölümü ve Suyûtî'nin Tabakatu'l Mufessirîn adlı eserlerinde Mâtürîdî'nin hayatı veya kendisi hakkında bilgi verilmesi beklenirken bazı yerlerde görüşleri aktarılsa da kendisinden bahsedilmediği görülmektedir, demiştir. Taşköprüzade Ehl-i sünnet'in başında iki kişi vardır, demiş ve bunlardan birinin Hanefî diğerinin ise Şafii olduğunu söylemiştir. Eş'arî ve Mâtürîdîliğin anılması daha geç bir döneme rastlar demiş ve Mâtürîdî'ye yapılan atıfların genel olarak VIII. ve XIV. asır dolaylarına denk geldiğini bildirmiştir.

Watt, Mâtürîdîliğin bu kadar az tanınmasını hilafet merkezine uzaklığına yani oradan uzakta yaşamış ve çalışmış olmasına bağlamıştır. Bağdad âlimleri ise, Semerkand'da neler olduğuyla ilgilenmiyorlardı, demiştir. Ayrıca Hanefîlerin mezhepler tarihi çalışmalarına ve özellikle kendi mezheplerinin önde gelenlerinin hayatını aktarmaya Eş'arîler'e göre daha az önem veriyorlardı, demiş ve bunun da

¹⁴⁹ M. Said Özervarlı, "Ebu'l-Muin en-Nesefî'ye Ait Tebsiretü'l-Edille'nin Kaynakları", Yüksek Lisans Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 1988.

¹⁵⁰ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

nedenler arasında sayılabileceğini bildirmiştir. Hanefilerin Selçuklular ve Osmanlıların desteği ile ehemmiyet kazanması ve VIII - XIV asırlarda artık meşhur olmaya başlamışlardır, demiştir.¹⁵¹

Sonuç olarak birçok araştırmacının atıfta bulunmama nedeni olarak dönem olduğunu belirttikleri görülmektedir. Neseî ve Pezdevî gibi meşhur Mâtürîdî Kelâmcılarının da Mâtürîdîye yerine Ehl-i sünnet veya ashabu Ebû Hanîfe dedikleri bilinmektedir. V/XI. ve VI/XII. yüzyıllarda Mâtürîdî ve diğer Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin düşünceleri “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat” adı ile duyulmuştur. Bunun nedeni ise Mâtürîdî'nin görüşlerini aktaran ve savunan âlimler kendilerini “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat” olarak adlandırmışlardır.¹⁵²

¹⁵¹ W. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 385-386.

¹⁵² M. Sami Demirci, “Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir’de Yaşamış Mâtürîdî Âlimlerin Mâtürîdîlik İçindeki Yeri ve Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, **Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı**, Konya, 2012, s. 17-18-19.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MATÜRİDÎ'NİN TEVHİD ESERİYLE SÂLİMÎ'NİN TEMHİD ESERİNİN “ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ” KONUSUNDA MUKAYESESİ

2.1. ALLAH'IN VARLIĞININ İSPATI

Allah'ın varlığının ispatı yani isbât-ı vâcib Kelâm ilminin en temel konularındandır. Varlığı kendisinden olup başka herhangi bir güce dayanmayan yüce Allah'ın varlığını ispatlamak, olmayanı keşfetme değil, aksine olanı doğrulama hedefinde yapılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığıyla ilgili inanma ihtiyacı üzerinden insan fitratına vurgu yapılmıştır: “O halde sen hanîf olarak bütün varlığıyla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”¹⁵³

Yine Kur'an'da Allah'ın varlığıyla ilgili özellikle kozmolojik ve teleolojik delillere de rastlanmaktadır. Kozmolojik delil ile evrenin sonradan var olması, yani hudûs delili: Cevher ve arazların değişkenliğinden yola çıkılarak tümevarım yöntemiyle âlemin sonradan yaratıldığı ve dolayısıyla bir yaratıcıya muhtaç olduğu ispatlanır. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığıyla ilgili hudûs deliline de vurgu yapılmıştır: “İnsan, daha önce hiçbir şey değil iken kendisini yarattığımızı düşünmez mi?”¹⁵⁴

Teleolojik delil ile evrende var olan düzene yani gaye ve nizam deliline atıf yapılmaktadır. Bu delil evrendeki muhteşem düzenin kendiliğinden meydana gelemeyeceği esasına dayanarak ispatlanır. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığıyla ilgili gaye ve nizam deliline vurgu yapılmıştır: “Peki insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”^{155 156}

¹⁵³ Rûm 30/30.

¹⁵⁴ Meryem 67.

¹⁵⁵ Gâşîye 17.

¹⁵⁶ M. Said Özervarlı, “İsbat-ı Vacib”, **DİA**, İstanbul, C. 22, 2000, s. 495-496.

Allah'ın varlığını ispatı konusunda kelâmcılar çoğunlukla hudûs,¹⁵⁷ nizam¹⁵⁸ ve fitrat¹⁵⁹ delillerini kullanırlar. Mâtürîdî ve Sâlimî bu meseleyi farklı başlıklar altında ele almış, bu delilleri de farklı şekillerde kullanarak konuyu açıklamışlardır.

Mâtürîdî bu meseleyi “**Âlemin yaratılmışlığı ve Allah'ın Varlığı**” başlığı altında işlemiştir. “**Âlemin Yaratılmışlığı ve Allah'ın Varlığı**” konusunda Mâtürîdî, cevherlerin yaratılmışlığını gösteren delillerle meseleye başlamıştır. Bu delilleri de haber yönteminin tanıklık etmesi ile elde edilen bilgi, duyularla elde edilen bilgi ve istidlal yoluyla elde edilen bilgi şeklinde üç kısma ayırarak açıklamıştır. Yani cevherlerin yaratılmışlığını üç yöntemle ispatlamıştır:

1. Haber yönteminin tanıklık etmesi ile elde edilen bilgi: İnsanların büyük çoğunluğunun âlemin yaratılışının sonradan var olduğu hususunda şüphe duymaması ve tek ilah inancı üzerinde ittifak etmeleri, bize naklî açıdan evrenin yaratılmış olduğunu ispatlamıştır. Haber vasıtasıyla gelen bilginin kabul edilmesi gerekir diyen Mâtürîdî, insanların hiçbiri, ne kendisinin ne de başkasının kıdemi konusunda herhangi bir iddiada bulunmamıştır diyerek böyle bir haberin de bildirilmediğini belirtmiştir. Zaten eğer böyle bir iddiada bulunulmuş olsaydı, bu durum gerçeğe aykırı olurdu, diye de eklemiştir.

2. Duyularla elde edilen bilgi: Aynların yaratılmışlığına vurgu yaparak zaruret ve ihtiyacın “ayn”ı diğerlerine muhtaç hale getirdiğine ve bu muhtaçlık için de yaratılmışlığın gerekliliğine ulaşmıştır. Yani “cisimlerin ana maddesini oluşturan aynların her biri başkasına bağımlılığını belirtmiş durumdadır” diyen Mâtürîdî, kıdem için ise “ihtiyaçsızlığın simgesi sayılır,” demiştir. Böylece aynların kідeminin mümkün olmadığını belirtmiştir.

Duyularla algılanan her varlıkta birbirine zıt özelliklerin birleşmesi kaçınılmazdır diyen Mâtürîdî, bunların harici bir faktör sayesinde birleştikleri anlaşılır, demiştir. Böyle yapılanmanın altında yaratılmışlık vardır, diye de

¹⁵⁷ Âlemin ve varlıkların sonradan var olduğu gerçeği ile âlemin bir yaratıcıya muhtaç olduğundan hareketle Allah'ın varlığını ispatlayan delil.

¹⁵⁸ Tabiatta var olan muhteşem düzen ve ahenge bakılarak, âlemdeki bu düzenin, her şeye güç yetiren bir yaratıcının eseri olduğundan hareketle Allah'ın varlığını ispatlayan delil. Bu delile gaye, inayet ve hikmet delili adı da verilir.

¹⁵⁹ Yaratılışı bozulmamış olan insanın, doğal olarak Allah'ın varlığına inanması üzerinden Allah'ın varlığını ispatlayan delil.

eklemiştir. Yine âlemin cüzlerden oluştuğunu ve bu cüzlerin genelinin yoktan var olduğunun bilinmekte olduğunu söylemiştir. Ayrıca bunların gelişmesi de farkedilmektedir diyen Mâtürîdî, sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz statüsünde bulunması imkânsızdır, demiştir.

3. İstidlal yoluyla bilgi elde etme yöntemi yani akıl yöntemi de denilebilir: Cevherlerin yaratılmışlığını kanıtlamaktadır. Cisim, hareket veya sükûn durumlarından ayrı düşünülemez diyen Mâtürîdî, her cisim var sayılan bir daimi sükûn veya daimi hareketten ayrı kalamaz ve bunların bir cisimde aynı anda birleşmesi de düşünülemez, demiştir. Ayrıca söz konusu durumun, “hareket ve sükûn için de onların herhangi birinden ayrı bulunmayan cisim için de yaratılmışlık içerir,” demiştir.

Mâtürîdî, Âlemin yaratılmışlığının delillerine sahip olduğu iyi-kötü, güzel-çirkin, fazla-eksik gibi özellikleri getirmiş ve bu özellikler hem duyu hem de aklın delillendirmesiyle yaratılmıştır, demiştir. Bunun nedenini ise, zıtların bir araya gelmesi mümkün değildir, yalnızca peşpeşe gelmeleri mümkündür, diyerek açıklamıştır.

Mâtürîdî, “tabiat, bir özellik taşımayan maddeden icat edilmiş ve özellik sonra ona taşınmıştır. Eğer durum bu şekildeyse de âlemin yaratılmış olması ortaya çıkar ve hudûsu inkâr edenin iddiası temelden yıkılmış olur”, demiştir. Sonrasında bütün ihtimalleri sıralamış ve sonunda yine kıdemin mümkün olmadığını, âlemin yaratılmış olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁰ Mâtürîdî, burada cevherlerin sonradan meydana gelmesinden yola çıkarak âlemin yaratılmışlığına ulaşmış ve oradan da yaratılmış olan âlemin bir yaratıcıya ihtiyacı olduğu sonucunu çıkarmıştır. Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu ve her şeyin mülkiyetinin O’na ait olduğunu bildirmiştir.

“Biri sorarsa” diye söze başlayan Mâtürîdî, ahirette cevherlerin bekâsı kesintisiz devam ederse kıdemi neden caiz olmasın? Sorusuna, yani ahiretteki teceddüd-i emsal¹⁶¹ durumuna cevap vermiştir. Öncelikle hudûstan önce mevcut

¹⁶⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 57-60.

¹⁶¹ Teceddüd-i emsal, benzerlerin yani mahiyette olan arazların ard arda devam ederek yenilenmesidir. Cennet ve cehennemdeki insanların araz niteliği taşıyan hayati durumu ard arda yenilenir. Bekası görünürde olmasa bile kesintilioluşumlardan meydana gelir.

olmayan yani adem olan her şey için hudûs niteliği gerçek anlamda vardır ve bu da kıdem nisbeti ile çelişir, demiştir. Böylece bu soruya tenakuz cevabını vermiştir.

Mâtürîdî, kıdem ve bekâ için açıklamalara yer verdikten sonra ikisinin ayrı statülere sahip olduklarını belirtmiştir. Ahiretteki bekâ için ise nasla sabit olan bu durumu kabul etmesi durumunda, cevherlerin yaratılmışlığını da kabul etmen gerekir, etmemesi durumunda ise nasa dayanarak tabiatın yaratılmışlığını inkâr edersen, demiş ve bunun da temelsiz bir iddia olacağını haber vermiştir.

Mâtürîdî örnekleri çoğaltarak âlemin hâdis oluşunu tümevarım yöntemiyle kanıtlamaktadır. Yine bekâ ve kıdem arasındaki farkı ortaya koymak adına şöyle bir örnek vermiştir: “Bir şey ancak kendisinden önce var olan başka bir şey ile var olabiliyorsa bu durumda hem kendisinin, hem de başkasının var olması mümkün değildir,” demiş ve bunun üzerine Mâtürîdî, başlangıç ile sonucun farklı statülerde değerlendirildiğini bildirmiştir. Bu konuyu da çeşitli örneklerle açıklamıştır. Sonrasında ise Mâtürîdî, arazların bekâsını savunanların görüşlerine de yer vermiş ve ayrıntılı olarak açıklamıştır.¹⁶²

Mâtürîdî, cisimlerin hâdisliğinden bahsettikten sonra yoktan bir şeyin meydana gelmediği görüşünü savunan kimse için, varlığı sadece duyu çerçevesinde farzeden kimsedir, demiştir. Ancak varlık, duyu harici de mümkündür demiş, sonrasında âlemin kadîm oluşunu haber veren biri olmadığına göre, bu durum için akli kullanmaktan başka herhangi bir yöntem bulunmamaktadır, demiştir.

Bunun ardından Mâtürîdî, yine hudûs delili için örneklere yer vermiştir. Mesela, yazan olmadan yazımın, ayıran olmadan ayırışmanın vücut bulduğunu bilmemekteyiz, demiştir. Ve sonra duyulur âlemde gerçekleşen her şey varlığına sebep oluşturan faktörden sonra oluşur diyerek, tabiatın tamamının duyulur âlem statüsünde olduğunu belirtmiştir.¹⁶³

Mâtürîdî, âlemin yaratılmışlığı konusunda, araştırmaların nihai noktaya ulaştırılması meselesine ise insan gücünü aşar, demiştir. Bunun nedeni için ise, görme ve işitme duyusuna giren tabiat konusunda, yaratılmışlık kanıtının belirgin

¹⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 61-62.

¹⁶³ Demokrit atomculuğunu eleştirdiği anlaşılmaktadır, s. 63.

olmasıdır diyen Mâtürîdî, tabiattaki kötü-çirkin şeylerin bulunması ile dıştan gelen etkili bir yöntemin varlığına vurgu yapmıştır.

Yine cismin kendisinin bekâ ve fenâdan ayrı bir şey olması gerektiğini savunan Mâtürîdî, sonrasında ise Mu'tezile'nin bekâ ve fenâ konusundaki görüşlerinden bahsetmiştir.¹⁶⁴ Onların bu görüşlerinin tevhid ilkesinin iptaline kadar gidebileceğini belirten Mâtürîdî, Mu'tezileyi de bu konuda eleştirmiştir.

Son olarak Mâtürîdî, cismin temel maddesiyle (cevher) özelliklerinin (araz) birbirinden farklı olduğunu ispat etmiş ve kelâm ilminde değişik terminolojileri olduğunu belirtmiştir. Cismin özelliği için bazılarının araz, bazılarının ise sıfat dediğini belirterek en uygun görüşün dil kullanımındaki gerçeğe uymak olduğunu belirtmiştir. Ve Kâbi'yi,¹⁶⁵ cisimlerin özelliklerine, araz demesini eleştirmiş ve kısa bir açıklama ile “sıfat” demenin islamî isimlere daha yakın olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁶

Mâtürîdî'nin bu başlık altında yer verdiği atomcu ve tabiatçı olan görüşlerle münazara ettiği görülmektedir. Maddenin ezeliğini reddeden Mâtürîdî, bunu yaparken cevher¹⁶⁷ ve araz¹⁶⁸ yöntemini kullanmıştır. Âlem hâdistir çünkü arazlar da hâdistir gibi açıklamalarla âlemin hudûsuna işaret etmiş, oradan da bir muhdise ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Bu Muhdisîn de hâdis olmayan yani kadîm olan bir ilah olduğunu bildirmiştir.

Mâtürîdî bu konudan sonra “**Âlemin Yaratıcısı**” başlıklı meseleye geçmiştir. Bu mesele önceki konuyla da bağlantılı olarak; tabiatın hiçten meydana gelmesi, ayn ve arazların sonradan yaratıldığının delillendirilmesinin üzerinde durmuştur. Âlemin yaratılmışlığı demek, onu yaratan bir dış etkenin varlığı demektir diyen Mâtürîdî, bu meseleye neden bu kadar geniş bir şekilde yer verdiğini açıklamıştır.

Mâtürîdî, Âlemin kendiliğinden meydana gelmesinin mümkün olmadığını: Varlığından önce yokluk olanın, varlığından sonra da yok olmaya mahkûm olma

¹⁶⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 64.

¹⁶⁵ Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Kâbi (ö.319/931) Mu'tezile âlimlerinden Kâbiyye'nin kurucusudur.

¹⁶⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 63-65.

¹⁶⁷ Maddenin temeli, ayn.

¹⁶⁸ Maddenin özelliği, sıfat.

durumundan dolayı, kendiliğinden meydana gelmesi mümkün değildir, diyerek açıklamıştır.¹⁶⁹

Mâtürîdî bu konuyu kısaca âlemin kendiliğinden oluşmadığını maddeler halinde açıklamıştır. 11 maddede Allah'ın varlığını ispatlayan Mâtürîdî, bütün delilleri arka arkaya sıralamıştır. Bu aklî delilleri kolaydan zora doğru aktarmış ve bütün maddelerin sonunda: “Bu delil evrenin kendi dışında bir faktörle vücut bulduğunu kanıtlamıştır” diyerek bitirmiştir. Burada söz konusu deliller, genelde evrenin oluşumu esas alınarak ayn ve araz da dâhil edilerek evrenin kendi kendine oluşmadığına dair bir reddiye sayılmaktadır. Mâtürîdî bu konuda aktardığı 11 maddelik fiziksel yasalarla ilgili aklî delillerle de bu bölümü sonlandırmıştır.¹⁷⁰

Mâtürîdî ayrıca “**Duyulur Âlemin Duyu Ötesi Âleme Delil Teşkil Etmesi**” başlığı altında “isbât-ı şahid ael gaib” delilini de ayrıca işlemiştir. Yani içinde yaşadığımız bu evren duyular ötesi için delil teşkil eder mi? Sorusuna cevap vermiştir. Bu konuda üç farklı görüşe yer vermiştir. Birinci görüş: Âlemin ezeliğini savunanlar, duyulur âlemin misli olan duyular ötesi âleme delalet etmesi diye açıklamıştır. Yani bu âlemin diğer âlem gibi kesintisiz devam ettiğini her ikisinin de kâdim olduğunu belirtmişlerdir. İkinci görüş ise: Âlem için zaman sınırı belirlemek temelden yanlıştır, yani âlemin başlangıcının da öncesi var, yani âlem kadimdir. Üçüncü görüşe gelince: Duyulur âlem, hem duyu ötesi benzerine hem de farklılığa delalet eder, ancak farklılığa olan delaleti daha açıktır.

Mâtürîdî bu konudaki üç görüşe de yer verdikten sonra kendi görüşünü açıklamıştır. O'na göre, âlemin duyu ötesine delalet yönleri çok çeşitlidir. Örneğin, gelişme ve yok oluşu için yaratılmışlığına delaleti, bozulan taraflarını onarmaktan aciz oluşu için ise mevcudiyetinin kendisine dayanmadığının delilini oluşturmuştur. Bütün bu ve daha fazla getirilen örnekler âlemin bir yaratıcı ile var olduğunun ispatıdır. Keyfiyet konusunda yukarıda aktarılan görüşlere cevap olarak, duyulur âlemdeki bir şeyin keyfiyetinin bilinmesi, duyular ötesinde mislinin varlığını

¹⁶⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 68.

¹⁷⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 65-67.

kanıtlamaz, demiştir. Son olarak da âlem içindekilerle birlikte bir yaratıcıya delil teşkil eder ancak mahiyetine ve keyfiyetine değil, demiştir.¹⁷¹

Ebû Şekûr es-Sâlimî Allah'ın varlığına deliller sunmadan önce ilim konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. O'na göre Allah'ın varlığını bilmek istidlalî ilimdir fakat bunu söylemeden önce yaratılmışların ilmi olan muhdes ve Allah'ın sıfatı olan kadîm ilmi üzerinde durmuş ve aşama aşama istidlalî ilme gelmiştir. Burada izlediği yöntem sırasıyla tanımlama şeklinde olmuştur.

Sâlimî açıklamalarını yaparken bazı kelâmcıların kendisi gibi düşünmediğini, zaruri¹⁷² ve istidlali¹⁷³ ilmin arasında bir farkın olmadığını düşünenlerin de var olduğunu bildirmiştir. Sâlimî Allah'ın varlığını bilmenin istidlali ilim olduğunu söylese de bunun, tefekkürden sonra hiçbir şüphe kalmayacak şekilde kesinlik ifade eden zaruri ilim olduğunu da belirtmiştir. Sâlimî, Allah'ın varlığına şüphesiz yakinî olarak iman etmenin gerekli olduğunu söylemiş ve şüphe eden kimsenin kâfir olacağını belirtmiştir.¹⁷⁴

Sâlimî zaruri, yakinî, istidlali ilimlerle ilgili bir giriş yaptıktan sonra asıl konuya giriş yapmış ve aklî delillerle dolaylı yoldan zaruri ilmi, oradan da Allah'ın varlığını ispatlamıştır. Bunun için de Mâtürîdî gibi fiziksel yasalarla ilgili; evrenin oluşumu gibi deliller yerine daha kolay ve her insanın kavrayabileceği şekilde daha genel örnekler aktarmıştır. Bu örnekleri de şâhidin gâibe delil getirilmesi yöntemi ile aktarmıştır. Mesela: Dumanın varlığının ateşin varlığına delil olması, elbisenin varlığının onu dikenin varlığına delil olması, gözleri görmeyen birinin yağmur yağdığında bulutu görmese bile varlığını kesin olarak bilmesi, her binanın bir bina edene delil olması sonucunda her yaratılanın da bir yaratana delil olmasını ispatlamıştır.

Sâlimî, Allah'ın varlığını akli delillerle ispatladıktan sonra nakli delil olan mütevatir haberle de ispatlamıştır. Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan gruptan gelen habere mütevatir haber tanımlaması yapan Sâlimî, sonrasında bu

¹⁷¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 77-79.

¹⁷² Sâlimî'ye göre kesinlik ifade eden zorunlu bilgi.

¹⁷³ Sâlimî'ye göre akıl yürüterek ulaşılan nazari bilgi.

¹⁷⁴ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 95.

haberini Hz. Peygamber'e; Allah'tan Cibril'e, Mikail'e, İsrail'e, Azrail'e, Levh-i Mahfuz'a diye vasıtaları sıralamış ve doğruluğu için, sanki Hz. Peygamberden duymuşsun gibi kesinlik ifade eder, demiştir.

Sâlimî akli delillendirmelere yine örneklerle devam etmiştir. Mesela su, ağaç, bulut, yağmur, gökyüzü, güneş ve ayın kendilerini yaratan bir varlığa delil olduğunu belirtmiş ve bunu da kesin ve zaruri olarak bilinen yaratıcının varlığına delil saymıştır. Bu delillendirmeyi ve âlemin cüzlerinin birleşme ve ayrışma işlemlerinin de bir birleştirici ve ayrıştırıcıya ihtiyacı olduğu örneğini aktararak, kendi kendine böyle bir şeyin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir.

Sâlimî, son olarak “eğer denilirse” diyerek bu konuda oluşabilecek bütün şüphelere cevap vermiştir. Ve Allah'ın varlığının ispatını bizim yoktan var edilmemizdir, diye belirtmiş ve bu meseleyi kıdem konusuna dayandırarak sonlandırmıştır.¹⁷⁵

Matürîdî'nin Allah'ın varlığı konusunu üç ayrı başlıkta işlemesi ve bu başlıklar altında da ağırlıklı olarak kıdem konusunu işlemesi dikkat çekmektedir. Sâlimî ise bir başlıkla daha kısa bir şekilde konuyu aktarmıştır.

Bu bölümde genel olarak Mâtürîdî de Sâlimî de duyu, haber ve akıl yöntemlerini kullanmışlardır. Sâlimî bunu yaparken istidlâl ve yakinî ilim başlığı ile mütevatir haber şeklinde aktarmıştır. Mâtürîdî ise doğrudan bu isimlerle yalnız akıl yerine istidlal ismiyle bu yöntemi kullanmıştır.

Mâtürîdî'nin konunun genelinde ağırlıklı olarak cevher-araz ve kıdem konusunu işlemesi Sâlimî'ye göre daha felsefik bir dil kullanması, Sâlimî'nin ise daha yalın bir anlatım şekliyle, kıdeme kolay örneklerle (dumanın varlığının ateşe delalet etmesi gibi) değinmesi dikkat çekmiştir.

Sâlimî'nin açıkça belirterek kullandığı şâhidin gâibe delil getirilmesi yöntemini Mâtürîdî de “Duyulur Âlemin Duyu Ötesi Âleme Delil Teşkil Etmesi” isimli ayrı bir başlık altında ayrıntılı olarak işlemiştir. Mâtürîdî'nin evren ile ilgili

¹⁷⁵ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 95-98.

değindiği delillere, Sâlimî de konunun sonlarına doğru değinmiştir. Âlemin cüzlerden oluşması örneğini her ikisi de aktarmıştır.

Son olarak Mâtürîdî, bu meselede genel açıklamalara yer verirken Sâlimî, açıklamalarına ek olarak, Allah'ın varlığı konusunda şüpheyeye düşen kimsenin kâfir olacağını belirterek meseleyi sonlandırmıştır.

2.2. KIDEM KONUSU

Kıdem kavramı, Allah'ın başlangıcının bulunmaması ve herhangi bir varlığa ihtiyaç duymadan var olması gibi anlamlara gelmektedir. Kelâm ilminde kıdem, hem Allah'ın vasfı hem de hudûs kavramı ile birlikte Allah'ın varlığına deliller için kullanılmaktadır. Mâtürîdî ve diğer Sünnî Kelâmcılar, ayrıca Mu'tezile ve Şîa âlimleri Allah'a kadîm vasfını nisbet etmiştir. Ayrıca onlar, kıdemi ulûhiyyetin temeli olarak belirtmişlerdir.

Allah'ın kıdem sıfatıyla vasıflandırılması konusunda ittifak edenler, bunun zât-sıfat ilişkisi bakımından tam olarak ne anlama geldiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak genel olarak kıdem konusunda âlemin kâdim olmayışından yani hâdis oluşundan yola çıkarak Allah'ın varlığını ispat etmişlerdir.¹⁷⁶

Hudûs ise, bir varlığın sonradan meydana gelmesi anlamına gelirken yine Kelâm ilminde evrenin sonradan var olduğunu ifade eder. Yaratılmış olan ve sonradan meydana gelen şeye hâdis, onun yaratıcısına da muhdis denir.¹⁷⁷ Kelâmcıların yaygın olarak kullandığı bu hudûs deliline hem Mâtürîdî hem de Sâlimî ulûhiyyet meselelerinin başında yer vermiştir.

Mâtürîdî bu meseleyi “**Âlemin Ezeliliği**” başlığı altında işlemiştir. Mâtürîdî, âlemin ezeliliğini savunanların görüşlerini herhangi bir isim vermeden 6 maddede aktarmıştır. Burada o, kendi görüşünü hemen belirtmemiş, karşıt görüşleri alt alta maddeler halinde sıralamış ve en sonunda kendi görüşünü belirterek bu maddelere cevap vermiştir.

¹⁷⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, **DİA**, Ankara, C. 25, 2002, s. 394.

¹⁷⁷ Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, **DİA**, İstanbul, C. 18, 1998, s. 304-305.

Mâtürîdî'nin aktardığı görüşler arasında: Her şeyin kendi kendine meydana gelmesi, şeylerin birinin diğerini meydana getirmesi ve yaratıcının âlemin illeti oluşu gibi görüşler yer almaktadır. Ardından âlemin oluşumunu ilk olarak tıynete, sonra yaratıcıya ve son olarak da heyûlâ diye isimlendirdikleri temel bir maddeye bağlayanların olduğunu aktarmıştır.

Mâtürîdî, kıdem taraftarlarının ileri sürdüğü görüşlerin tamamının, akılda tasavvur edilemeyen görüşler olduğunu belirtmiş ve bunun nedeni için, âlemin böyle bulunduğunu ve böyle telakki edildiğini, söylemiştir. Sonrasında ise Mâtürîdî, “kendilerine sorulmalıdır” diyerek, onlara sorular yöneltmiş ve aktarmış olduğu bu görüşlere de cevap vermiştir.

Mâtürîdî, yine kıdem taraftarlarına bazı sorular sorarak konuya devam etmiştir: Neden bütün âlem sonlu olmasın? Diye soru yönelterek muhataplarına âlemin neden sonlu olduğunu bildirmiş ve sonsuz olmadığını ispatlamıştır. Bunu yaparken de tabiatın yaratılmışlığının gerekliliği vardır diyen Mâtürîdî, âlemin kıdemini savunanlara karşı: “Aklı olmayanların ortaya koyacağı bir iddiadır” diyerek bu görüşü savunanları eleştirmiştir.

Mâtürîdî bu bölümü, Allah'ın ezeliğine vurgu yaparak ve onun ilim ve irade sıfatlarına değinerek noktalarken son kısımda insandaki ezellik duygusuna işaret etmiş ve örnekler vererek konuyu sonlandırmıştır.¹⁷⁸ Seneviyye'nin ¹⁷⁹ âlemin ezeliği konusundaki görüşlerine ayrıca bir başlık açan Mâtürîdî, “Seneviyye'nin Âlemin Ezeliği ve Diğer Konular Hakkındaki Görüşleri” başlığı altında bu konuya ayrıntılı bir şekilde girmiş ve onların diğer meseleler hakkındaki görüşlerine de yer vererek reddiyelerde bulunmuştur.¹⁸⁰

Sâlimî kıdem konusuna, “Allah'ın Varlığına Deliller” meselesinin sonundaki “âlemin yaratıldığına delil nedir?” şeklinde bir soru ile geçiş yapmıştır. Buna cevap olarak ise: “Yokluktan var olmamız,” diyerek kıdem konusunu temellendirmiş ve böyle bir geçişle aslında Allah'ın varlığının ispatı için kullanılan temel delillerden birinin de kıdem delili olduğuna işaret etmiştir.

¹⁷⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 80-85.

¹⁷⁹ Seneviyye: Âlemi zulmet ve nur isminde iki zıt tanrınıyarattığına inanan mezhep.

¹⁸⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 85-90.

Sâlimî, kıdem meselesine ilk olarak: “Âlemin yaratıcısı kadîmdir. Çünkü O eğer kadîm olmasaydı onu var edecek bir muhdise ihtiyacı olurdu ve onu var edecek olan Muhdis’in de kadim olması gerekmektedir. Eğer o da kadim olmazsa bu durum böylece sonsuza kadar sürüp gider. Bu da mümkün olmadığı için yaratıcının kadim olması zorunlu bir durumdur.” diyerek meseleye giriş yapmıştır.

Sonrasında ise Sâlimî, kıdem konusunda gelebilecek itirazlara cevap vermiştir. Öncelikle şöyle bir duruma açıklık getirmektedir: “Eğer yaratıcı kadim olursa o halde bu kıdem onun sıfatı olur. Sıfat ve zat ise iki ayrı şeydir ve bu ikisinin de aynı yerde bulunması muhaldir.” Cevap olarak Sâlimî, bu yaratılmışların sıfatlarındandır, demiştir. Yani cevher ve araz ayrı şeylerdir ve ikisinin de ayrı ayrı mekâna ihtiyacı vardır. Ancak Allah’ın sıfatı araz, zatı da cevher değildir diyen Sâlimî, O’nun mekânsız mevcudiyetini vurgulayarak böyle bir sorunun doğru bir soru olmadığını belirtmiştir.

Yine akılda herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde gelebilecek bütün sorulara cevap veren Sâlimî, kıdem konusunda yaratılmışlardan bir müddet daha önce var olması konusunu ele almıştır. Yani yaratılmışlardan bir müddet önce var olması kıdem sıfatı için de yeterli olabilir, düşüncesine cevap vermiştir. Bu cevabı verirken de yine önceki akli delillerine değinerek şöyle söylemiştir: “Yaratılmışlardan bir müddet önce var olması onu yaratmak için mümkün olsa bile kıdem sıfatı için bu mümkün değildir. Eğer yaratıcı kıdem sıfatına sahip değilse kendisini de yaratacak bir muhdise ihtiyaç duyar.” Daha önce de bahsettiği bu çelişkiye, burada tekrar atıf yaparak yaratıcının kadim olduğunu vurgulamıştır.

Sâlimî, kadîm ve muhdise arasındaki farkı, beş vecih ile açıklamıştır. Bu açıklamalarında ise sırasıyla, Allah ile yaratılmışların arasındaki vasıflandırma farkını da bildirmiştir. İlk olarak: Allah için evvel ve âhir demeyiz, bu yaratılmışlar için söylenebilir. O’nun için başlangıçsız (*bila ibtida’*) evvel, sonsuz (*bila intiha’*) âhir deriz. İkinci olarak: O’na cins veya çeşit denilmez bu yaratılmışlar için kullanılır. Üçüncü olarak: Allah için hâl değişiminden söz edilmez. Bu yaratılmışlar için söz konusudur. Dördüncü ve beşinci olarak ise: Allah için mekân veya zaman atfedilemez bu da yaratılmışlar için söz konusudur, diyerek Allah’ın başlangıcı

olmadan evvel olduğunu ve sonu olmadan bâki olduğunu ispatlamış ve meseleyi burada sonlandırmıştır.¹⁸¹

Mâtürîdî bu meseleye, Allah'ın varlığının ispatı konusunda: “Âlemin Yarattırılmışlığı ve Allah'ın Varlığı”, “Âlemin Yaratıcısı” ve “Duyulur Âlemin Duyu Ötesi İçin Delil Teşkil Etmesi” başlığı altında geniş yer vermiştir. Ayrıca yine bu başlıklar altında hudûs deliline çokça değinmiştir. Ancak özel olarak bu konuyu “Âlemin Ezeliliği” başlığı altında işlemiştir. Sâlimî, “Allah'ın Varlığına Deliller” konusunda kıdem meselesine, Mâtürîdî kadar yer vermese de o da bu konularda kıdem meselesine değinmiş ve bu meseleyle Allah'ın varlığını ispatlayarak konuyu temellendirmiştir.

Mâtürîdî, âlemin kідemini savunanların görüşlerini herhangi bir isim vermeden aktarmış ve bu görüşleri tek tek ele almıştır. Bu görüşlere karşı açıklamalar yapan Mâtürîdî, önce bazı sorular sorarak reddiyeler yazmıştır. Sâlimî ise Mâtürîdî'den farklı olarak konuya, kendi görüşünü mantikî önermelerle açıklayarak başlamıştır. Sonrasında gelebilecek sorulara karşı genel üslûbü gereği “eğer denilirse” diyerek ihtimalleri sıralayarak cevaplar vermiştir.

Mâtürîdî, bu meselede önce karşıt görüşleri aktarmış ve en son kendi görüşünü ortaya koymuştur. Sâlimî ise bir önceki meselede kendi görüşünden önce onu temellendirdiği delillerini aktarmasına rağmen burada, ilk olarak konunun girişinde kendi görüşünü belirtmiş ve delillendirmesini sonraya bırakmıştır.

Mâtürîdî bu meseleyi genel olarak soru-cevap şeklinde açıklamıştır. “Âlem neden sonlu olmasın?” diyerek âlemin kідemini savunanlara sert eleştiriler yöneltmiştir. Sâlimî ise daha çok yaratıcının kıdem sıfatına değinmiştir. Cevher ve araz meselesine değinmiş ve yaratıcıyı tenzih etmiştir. Mâtürîdî burada Allah'ın ezeliliği ile ilim ve irade sıfatına değinse de, cevher-araz meselelerine burada tekrar değinmemiştir.

Mâtürîdî, bu meseleden hemen sonra Seneviyye'ye reddiye için bir başlık açmış ve onların görüşlerini aktararak cevap vermiştir. Sâlimî ise, kadîm ve muhdîs

¹⁸¹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 99-101.

arasındaki farkı ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bunu yaparken de Allah ile yaratılmışların arasındaki vasıflandırılma farkına da değinmiştir.

Burada dikkat çeken detay Sâlimî'nin meseleyi ele alırken kadîm sıfatına daha fazla değinmesi ve Mâtürîdî'nin âlemin kıdemi meselesinden yaratıcının kıdemi konusuna temas etmesi olmuştur.

Görüldüğü gibi bu meselede Sâlimî ve Mâtürîdî görüşleri arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Genel olarak aynı görüşlere sahip olsalar da aktarıldığı gibi meselelere bakış açıları, üslûpları ve ele alış biçimleri arasında şekli farklılıklar söz konusu olmuştur.

2.3. VAHDANİYET MESELESİ

Vahdâniyyet sözlükte: “bir, yegâne, tek” anlamındaki vahd (vahdet) kökünden türemiş bir masdar olup “zâtında ve sıfatlarında ortağı bulunmama, bir ve tek olma” anlamına gelmektedir.¹⁸²

Allah'ın bir ve tek olması durumu sayısal anlamda değildir. Çünkü tek olmak sadece Allah'a mahsus olmayıp yaratılmışlara da nisbet edilen bir niteliktir. Bu nedenle vahdâniyyet, Allah'ın dengi bulunmayan, yaratıklara özgü nitelik olmayan bir varlık olduğunu ifade eder.

Allah'ın birliği meselesi hem Kur'an'da hem de dini literatürde geniş yer verilen bir meseledir. Çünkü insanlık tarihi boyunca genelde Allah'ın varlığı kabul edilse de birliği konusunda ortak bir inanca sahip olunmamıştır. Ulûhiyyette denginin bulunduğu iddia edilmiş ve çeşitli varlıklara ilahlık nisbet edilmiştir. Bu nedenle vahdâniyyet, üzerinde çokça durulan konulardan olmuştur. Kelâm âlimleri vahdâniyyeti, naklî delillerinin yanı sıra aklî deliller de ortaya koymuşlardır. Bu aklî deliller iki başlık altında değerlendirilebilir. Bunlar, Burhân-ı Temânu ile Burhân-ı Tevârüddelilleridir.

Temanu kelimesi: “Karşılıklı şekilde birbirine engel olmak” anlamına gelir. Burhân-ı Temânu ise: Evrende Allah'tan başka ilâhların var olması durumunda evrenin mevcudiyetinin imkânsızlığı düşüncesine dayanan bir delildir. Bu delilin

¹⁸² Yusuf Şevki, Yavuz, “Vahdaniyyet”, **DİA**, İstanbul, C. 42, 2012, s. 429.

açıklaması şu şekildedir: Eğer Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı bunlar mutlaka evreni yaratma ve idare etme iradesi gösterirdi. Böyle bir durumda ise ya hepsinin iradesi geçerlidir ya da hiçbirinin iradesi geçerli değildir. Veya birinin iradesi geçerlidir, diğerinin iradesi geçerli değildir. Bu ihtimallerin tamamı tutarsızdır. Evrenin gerçek yaratıcısı tek olan Allah'tır.

Tevârüd kelimesi: “İttifak etmek, birleşmek” anlamına gelir. Burhân-ı Tevârüd, ilahların ittifak etmeleri sonucunda, ilâhın yetkin, hâkim ve istiğnâ nitelikleriyle bağdaşmama durumunu ortaya koyar. Buna göre evrende Allah'tan başka ilâhların var olması durumunda bu ilahlar ittifak etmek mecburiyetinde kalırlardı, mecburiyet ise âcizliktir.¹⁸³

Mâtürîdî ve Sâlimî de, Allah'ın zâtı ve sıfatları başta olmak üzere hiçbir yönden benzerinin bulunmaması konusu olan vahdâniyyet meselesini kapsamlı bir şekilde ele almışlardır.

Mâtürîdî bu meseleyi “**Kâinatın Yaratıcısı Birdir**” başlığı altında ele almıştır. Mâtürîdî meselenin başında kendi düşüncesini belirtmiş sonrasında delilleri sıralamıştır. O, bu başlık altında üç ayrı delili aktarmıştır. Bu delilleri de “naklî, aklî ve tabii yani kâinatın sahip olduğu yaratılış özelliği şeklinde kategorize etmiş, belli bir düzen ve tertiple açıklamaya başlamıştır.

Naklî deliller başlığı altında üç ayrı delile yer veren Mâtürîdî, ilk olarak insanların tek ilah inancında ittifak etmelerini aktarmıştır. Burada sayıların statüsü olarak sonsuzluk ifade etmelerinin imkânsızlığına da değinen Mâtürîdî, Allah'ın birden fazla olduğunu iddia etmenin temelden yanlış bir görüş olduğunu belirtmiştir. İkinci delil olarak da, ulûhiyyet iddiasında bulunan başka bir varlığın olmadığını ve ulûhiyyetine delalet edecek herhangi bir fiilin de olmadığını belirtmiştir. Ve son olarak ise, peygamberlerin mucizeler getirmesini delil olarak aktarmıştır. Yani bu mucizelere şahitlik eden kişilerin, ortağı olan bir yaratıcının peygamberleri mucize getirmekten alıkoyacağını bilir, demiştir. Mucizelerin sonucunda ortak olanların rububiyeti düşer, yani rablik durumu ortadan kalkar demiş ve genel olarak naklî delilleri aktararak aklî delillere geçmiştir.

¹⁸³ Yusuf Şevki, Yavuz, “Vahdaniyyet”, s. 429.

Mâtürîdî, aklî deliller başlığı altında ise “burhan-ı temanü” deliline yer vermiştir. “Eğer birden fazla ilah olsaydı” örneğinden bahsederek bu konudaki neredeyse bütün ihtimalleri sıralamış ve böyle bir durumun rablik durumunu ortadan kaldıracığından bahsetmiştir. Tabiatın ahenk içinde olması yaratıcısının tek olduğunu ispatlar niteliktedir, demiştir. Sonrasında ise “burhan-ı temanü” delilini ayrıntılı bir şekilde aktarmaya devam eden Mâtürîdî, bu aklî delillerini ispatlayacak âyetlere de değinmiştir.¹⁸⁴

Son olarak tabii deliline yer veren Mâtürîdî, “Evrenin Sahip Olduğu Yaratılış Özelliğiyle Yaratıcının Birliğini Delillendirme” başlığını bir delil olarak örneklerle açıklamıştır. Mâtürîdî, eğer birden fazla yaratıcı olsaydı evrendeki bu düzen altüst olurdu demiş ve burada evrendeki bu muhteşem düzenin varlığının Allah’ın birliğine delil oluşturduğunu belirtmiştir. Yine varlıklar arasındaki menfaat ilişkisini de, tabii deliller arasında saymıştır. Bu ilişkiyi ise, tabiatı oluşturan farklı grupların karşılıklı münasebetler içinde yaratılıp düzenlenmesi diye açıklamıştır. Son olarak da varlıklardaki zıtlıkların bir arada tutulması konusunu da tabii delillerden saymış ve bu durumu, Allah’ın hiçbir şeyi tek bir amaçla yaratmadığını, belirterek açıklamıştır. O, bu uyumun, ancak yönetimine rekabet edilemeyen ve kendisine karşı çıkılamayan tek bir yaratıcının varlığına delil olduğunu vurgulamıştır.¹⁸⁵

Mâtürîdî, meselenin sonunda bütün delillerden en yaygın olanları tekrar aktarmış ve konuyu hiçbir şüphe kalmayacak şekilde açıklamıştır. Burada Mâtürîdî’nin kolay ve anlaşılır bir üslûp kullandığı görülmektedir.

Sâlimî, yaratıcının birliğini ispatlayarak meseleye giriş yapmıştır. Âlemin hudûsu ile yaratma fiilinin varlığı konusunu zaruri olarak yaratıcının birliğine delil saymıştır. Sâlimî, bu zaruri olan delil ile âlemin yaratıcısının yani âlemi yaratan varlığın ikinci veya üçüncü bir ilaha ihtiyaç duymadan yaratma fiilini gerçekleştirdiği ispat olur, demiştir. Ayrıca ikinci ve üçüncü bir ilahın oluşuna herhangi bir delil de yoktur diyen Sâlimî, konunun girişinde kendi görüşünü açıklamıştır.

¹⁸⁴ İsrâ 17/42; Enbiyâ 21-22; Mü’minûn 23/91.

¹⁸⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü’t-Tevhîd Tercümesi**, s. 68-73.

Sonrasında ise, “ikinci ve üçüncü ilahların varlığına delil yoktur”, sözüne karşı oluşabilecek bütün itirazları aktarıp, açıklamalarını yapmıştır. “Bu illetsiz bir durumdur” denilirse bu söze cevap olarak, varlığına herhangi bir delil yoksa bu konuda konuşmak da icap etmez, demiştir. Ve genel olarak burada “adem-i delil”¹⁸⁶ hakkında açıklamalara yer vermiştir. Sâlimî’nin burada yaptığı açıklamalardan ikinci ve üçüncü bir ilahın varlığı konusunda “adem-i delili” yani varlığına herhangi bir delilin bulunmama durumunu delil sayıp saymadığının da üzerinde durmuştur: “Bir şeyin ispatında “adem-i delil” delil sayılırken nefyinde sayılmaz ancak eğer o şey malum ve mahsus değilse ve varlığı konusunda herhangi bir şeye delalet etmiyorsa bu şey adem hükmündedir. Ancak delil ile var sayılabilir. Burada da herhangi bir delil olmadığına göre bu konuda konuşmak gerekmez,” demiştir. Yani birden fazla ilahın varlığı adem-i delil sayılır ve hakkında herhangi bir malumat veya delilin bulunmadığı bu mesele hakkında konuşmaya bile gerek yoktur diyerek bu konuda gelebilecek itirazlara da cevap vermiştir.

Sâlimî ikinci ve üçüncü ilahın olmama sebeplerine ilahların nitelikleri üzerinden de cevaplar vermeye devam etmiştir: Eğer iki veya daha fazla ilah bulunsaydı birbirlerine bitişik veya ayrı olmaları durumu söz konusu olurdu diyen Sâlimî, eğer bitişik olsalardı tek olurlardı, aralarında bir sınır da bulunmazdı, demiştir. Eğer ayrı olsalardı ise tahdid gerekli olurdu. Yani aralarında bir sınır gerekirdi ve sınırı olan her şey birbirinin cinsi ve türü olur, demiştir. Bu durumda ise aralarındaki sınırı oluşturan bir takdir ediciye ihtiyaç duyar diyen Sâlimî, bütün bunlar yaratıcı hakkında söylenemez ve yaratıcının tek olduğu burada ispatlanmıştır, demiştir.

Sâlimî bu açıklamalarından sonra yine oluşabilecek bir itiraza da cevap vermiştir. Âlem ve âlemin yaratıcısı mevcut ve aralarında ittisal veya infisal yok denilirse bu kıyasın doğru olmadığını belirten Sâlimî, âlem ve âlemin yaratıcısı mevcut ama birbirlerinden farklı bir cinse sahipler, bu nedenle aralarında ittisal ve infisal olması mümkün değildir, demiştir. Ancak eğer iki ilah aynı cinsten olursa o halde yukarıda açıklandığı gibi sınır ve takdir edene ihtiyaç duyar ve bu da ilahlık için mümkün değildir, demiştir.

¹⁸⁶ Bir şey hakkında herhangi bir delilin bulunmama durumuna denilir.

Sonrasında Sâlimî, yine aklî delillerine devam etmiş ve eğer iki ilah olsaydı iştirak ve iftirak konusu gündeme gelirdi, demiştir. Yani eğer iki ilah olsaydı ortak veya ayrı bir karar verselerdi, iki durumda da ilahlardan biri etkisiz kalır ve bu da bir ilah için caiz değildir, demiştir. Buradan “burhan-ı temanü” deliline geçiş yapan Sâlimî, iki ilahın da bütün tasarrufuyla bir insanı öldürmesi veya diriltmesi söz konusu olduğunda, aynı anda bir insanın hem ölmesi hem de diri kalması mümkün olmadığına göre bu durum da muhaldir, demiştir. Böylece “burhan-ı temanü” delilini akli delil ile açıklamış ve hemen ardından nakli delile geçerek: “Hâlbuki gökte ve yerde, Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı oraların nizamı bozulurdu. Demek ki O yüce arş ve hükümlerinin sahibi Allah, onların zanlarından, onların Allah’a reva gördükleri vasıflardan münezzehtir, yücedir.”¹⁸⁷ âyetini aktarmıştır.

Sâlimî bütün ihtimalleri aktarmaya devam etmiştir. “İlahlar sahip oldukları kâmil sıfatlar nedeniyle aralarında ihtilaf etmezler” diyenlere karşı, “burhan-ı tevarüd”¹⁸⁸ delilini kullanmıştır. Eğer iki ilah da kâmil sıfata sahipse bir ilah yeterli olur, insanlar ikinci bir ilaha ihtiyaç duymazlar, demiştir. Yine insanların kendisini yaratan ve rızıklandıran ilahın hangisi olduğu konusunda şüpheye düşmeleri ve bu şüpheli bir şeye imanın sahih olmadığını belirtmiştir. Son olarak da Sâlimî, bu duruma delil olarak: “*De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah’tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yakınlaşmak için yollar ararlardı.*”¹⁸⁹ ve “*Allah asla çocuk edinmemiştir. O’nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir.*”¹⁹⁰ Âyetlerini aktarmış ve bu meseleyi sonlandırmıştır.¹⁹¹

Mâtürîdî ve Sâlimî meselenin başında kendi görüşlerini aktarmış, sonrasında ise delillerini sıralamışlardır. Mâtürîdî, bu meseleyi “Kâinatın Yaratıcısı Birdir”

¹⁸⁷ Enbiya, 21/22.

¹⁸⁸ İlahların ittifak etme durumunun vahdaniyete aykırı oluşunu ortaya çıkaran delile denilir.

¹⁸⁹ İsrâ 17/42.

¹⁹⁰ Müminun 23/91.

¹⁹¹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fi Beyâni’t-Tevhîd**, s. 101-104.

başlığı altında ele alırken Sâlimî ise “Vahdaniyyet Meselesi” başlığı altında ele almıştır.

Mâtürîdî, Sâlimî’ye göre konuyu daha düzenli bir şekilde ele almıştır. Mâtürîdî en başından delilleri üçe ayırmış ve tek tek açıklamıştır. Ayrıca aktardığı delilleri de kategorize etmiş: “Naklî, aklî ve tabii yani kâinatın sahip olduğu yaratılış özelliği”, şeklinde üç ayrı delili belli bir düzen ve tertiple açıklamıştır. Sâlimî ise delillerini gelebilecek itirazlara göre daha geniş ve dağınık bir şekilde açıklamıştır. Her ikisinin de meseleye bakışı gayet açık ve akıcıyken Mâtürîdî’nin metodu daha tertipli görünmektedir.

Matürîdî’nin kullandığı naklî delillere, Sâlimî yer vermemiştir. Ancak aklî delillerinde değindiği “burhan-ı temanü” deliline Sâlimî de yer vermiş ve her ikisi de bu delil üzerinde durmuş ve âyetler aktarmıştır. Aktarmış oldukları âyetler de “burhan-ı temanü” delilinin ispatı için olmuştur.

Mâtürîdî’nin aktardığı tabii deliller için ise Sâlimî de konunun başında âlemin hudusu olarak işaret etmiş, ama onun dışında bu delile de yer vermemiştir. Sâlimî, “burhan-ı tevarüd” ve “adem-i delil” gibi meselelere de yer verirken Mâtürîdî bu kavramlara herhangi bir şekilde yer vermemiştir.

Mâtürîdî’nin meseleyi ele alışı ile Sâlimî’nin ele alışı arasındaki en temel fark menhec ve üslûp olmuştur. Mâtürîdî meseleyi daha sistematik bir şekilde işlerken, Sâlimî daha gelişigüzel ve genel bir üslûpla işlemiştir. Sâlimî delilleri düzenli olarak aktarmaktan çok, gelebilecek itirazlara cevaplar vermiştir. Onun dışında bu iki âlimin arasında görüş ve fikir anlamında herhangi bir fark olmadığı görülmektedir.

2.4. ZIT VE DENK OLMA MESELESİ

Allah’ın zıttı ve rakibinin olmaması ile benzeri ve denk bir varlığının da bulunmaması konusu üzerinde duran Sâlimî, bu mesele için müstakil bir başlık açmıştır.

Sâlimî, yaratıcının ispatı babında ele aldığı konulara yaratıcının zıt ve denginin olmadığı konusunu da eklemiştir. Burada söz konusu olan, Allah’ı diğer varlıklardan tenzih etme durumudur. Allah’ın zıttı bulunmama nedeni ile ilgili, iki

ayrı şekilde cevap veren Sâlimî öncelikle yaratıcının bir zıttı bulunursa, o halde yaratıcının bekâsı caiz olmaz, demiştir. Bu nedenle zıttının bulunması da imkânsızdır. Diğer araz meselesine gelince, zıtlığın arazda olduğunu, cevherin zatta olmadığını belirtmiş ve Allah'ın araz olmadığını, bu nedenle de zıttının olamayacağını bildirmiştir. Sonrasında ise ayan ve arazın arasındaki farklara değinmiş ve iki arazın aynı anda bir yerde bulunmasının imkânsız olduğunu söylemiştir. Sonunda yine aynı şekilde, Allah'ı zıttını varlığından tenzih etmiştir.

Sâlimî, denginin varlığına gelince ise, “nid” kelimesinin anlamı üzerinde durmuştur. “Nid” kelimesi misli gibi benzemek anlamlarına geldiği için, bu kelimenin Allah hakkında kullanılması imkânsızdır diyen Sâlimî, bunun nedeni olarak, eğer yaratıcının bir dengi varsa, bu ya kadim, ya da hâdis olur, demiştir. Eğer kâdim olursa o halde yaratıcıyla ya birleşmesi, ya da ayrılması gerekir. Birleşmesi durumunda, vahdaniyyet gerçekleşir ve denklik ortadan kalkar. Ayrılma durumunda ise, tahdid gerekir ve bu sınırlandırma da uluhiyyete aykırı bir durumdur. Bu açıklamalara göre iki kadim durumu da caiz değildir, demiştir.

Yaratıcının denginin hâdis olması durumuna gelince, o halde kadim olana benzeme durumu ortadan kalkar demiş ve bu durumu bir âyetle delillendirmiştir: “Allah'ın hiçbir benzerinin yoktur” âyetini¹⁹² yorumlayarak yani hiçbir şey onun gibi değildir, demiştir. Sâlimî sonrasında ise benzerliğin ancak cins ve sûrette olduğunu bildirmiştir. Bu durumda Allah'ın sûreti olmadığına göre benzeri de yoktur, demiştir. Allah'ın manen de benzeri olmadığını belirten Sâlimî, bunun nedeni için ise Allah'ın sıfatlarının kadim, muhdesatın sıfatlarının ise hâdis olduğunu ve muhdesatın kadim olanla uyuşmayacağını belirtmiştir.

Sâlimî konunun devamında gelebilecek bütün itirazlara cevap vermek adına sayı konusuna da değinmiştir. Allah'ın bir olması onun tekliğini ifade eder, sayısal anlamda sayıların cinsinden olmadığını, onun ikincisinin birincisi gibi anlamlara gelmediğini, belirtmiştir. Allah cins ve çeşidi olmadan bir ve tektir, demiş ve bütün şüpheleri defetmiştir.

¹⁹² Şûrâ 42/11.

Sâlimî, meseleye sûret konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alarak devam etmiştir. Ancak öncesinde Allah’a nisbet edilen “şey”, kelimesine değinmiş ve böyle müteşabih sıfatların kullanımıyla ilgili ancak nasla sabit olduğu zaman iman ederiz, fakat tefsir etmeyiz, demiştir. Bu ön açıklamadan sonra sûret konusunda âyet örnekleriyle birlikte ayrıntılı açıklamalara yer vermiştir.

Sâlimî, ilk olarak “فصرهن” âyetinde geçen “surhünne” yani “suret” kelimesi parçalamak anlamına gelir, demiştir. Burada bölen ve parçalayana ihtiyaç duyar ve bu da kadim bir varlıkta olmayan bir durumdur diyen Sâlimî, sûret kelimesinin hadiste geçen şekline de değinmiştir: “Allah, Hz. Âdemi kendi sûretinde yarattı” hadisinde geçen suret kelimesi için insanların tamamının nutfeden, Âdem aleyhisselamın ise nutfesiz, kendi sûretinde yaratıldığı anlamına geldiğini belirtmiştir. Burada Sâlimî’nin bu hadisi te’vil ettiği görülmektedir. İkinci bir yorum olarak da, zelle meselesini açıklamıştır. Hz. Âdem’in dünyaya indirilmeden önce uymadığı yasağa karşı iblis, yılan ve tavusun sûretlerinin değiştirilmesine karşı Hz. Âdem’in suretinin değiştirilmediğini söylemiş ve bu “rahmanın sûreti” diye geçen rivayetin anlamının, rahmanın insana özel olarak seçtiği bir sûret olduğunu söyleyerek, bu rivayeti yorumlamıştır.

Sâlimî, oluşabilecek bütün itirazlara cevap vererek rivayetleri yorumlamaya devam etmiştir. Bir diğer rivayet ise: “Rabbimi güzel bir sûrette gördüm” hadisinde geçen “sûret” kelimesini, “Ben güzel bir sûretteyken rabbimi gördüm” şeklinde yorumlamış bunu yaparken de, Arapların kullandığı hal cümlesi örneğini vererek mefulken faile dönebileceğini belirtmiştir. Sâlimî, sonrasında bu rivayette geçen “rabbi” kelimesiyle ilgili bütün ihtimalleri sıralamıştır. Bazıları, “ra” harfi kesralı ve Hz. Osman’ın kölesi Rıbbi kastedilir demişken bazıları, “ra” harfi ötreli ve cin taifesi olan Rubi kastedilir, demiştir. Bazıları da, “seyyidi” anlamında Cibril kastedilir, demiştir.

Son olarak Sâlimî, “Allah kıyamet günü mahşer ehline insanların tanımadıkları bir sûret üzerine tecelli edecek. Sonra da onların tanıdıkları bir sûrete dönecektir.” rivayetindeki sûretin, sıfat anlamına geldiğini söylemiş ve bu anlamda kullanıldığını belirtmiştir. Ve meselenin sonunda ise, Allah’ın sûretinden

bahsedilmeyeceğini ispat etmek için Allah'ın “*musavvir*” oluşuna delil olan âyeti aktarmıştır: “*O, takdir ettiği gibi yaratan, canlıları örneği olmadan var eden, biçim ve özellik veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur.*”¹⁹³ Musavvir olan Allah'a eğer Musavver denilirse, bir musavvire ihtiyaç doğar ve bu da kadim olmaz, diyerek kasıtlı ve inanarak böyle bir hareke okuması yapan kişinin küfre düşeceğini, belirtmiştir. Sâlimî, konuyu ayrıntılı bir şekilde açıklamış ve Allah'ın herhangi bir dengi ve zıttının bulunmadığını tekrar etmiştir. Ve böylece “*O'nun hiçbir benzeri yoktur*”¹⁹⁴ âyetini aktararak meseleyi sonlandırmıştır.¹⁹⁵

Sâlimî'nin bu konuda farklı bir üslûp izlediği görülmektedir. En başta Allah'ın zıttının olamayacağını, bu durumdan münezzehe olduğunu ispat etmiş, sonrasında ise delillerini tek tek açıklamıştır. Bunu yaparken de bütün şüpheleri defetmiştir.

Allah'ın zıttının ve denginin olmadığını, O'nun araz olmadığını ve araz olmayan bir varlığın zıttının da olamayacağını belirterek aklî delilleri sıralamıştır. Bir de bu konuda iki kadîmin bir arada bulunamaması meselesini açıklamış, onun benzerinin olmadığı âyetini de aktarmıştır. Böylece konu açıklamasının hem aklî, hem de naklî delile dayandığı görülmektedir.

Sâlimî, diğer meselelerde olduğu gibi burada da oluşabilecek bütün itirazları sıralayıp bunlara tek tek cevap ermiştir. Allah'ın müteşabih sıfatlarına da değinen Sâlimî, bu sıfatlara imanın gerekliliğini ve kesin bir dille tefsir edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Hz. Peygamberin hâdislerini nakletmiş ve bu hâdisler üzerinden konuya açıklık getirmiştir. Özellikle “Allah'ın, Hz. Âdemi kendi sûretinde yarattı”, sözü üzerinden hem Arap dilin de kullanılış yönüyle, hem de diğer naklî delillerle teşbihden uzaklaştırmıştır. Henüz sıfatlar ana başlığına geçmeden müteşabih sıfatlara da bu meselede yer vermiştir.

Mâtürîdî bu konuya müstakil bir başlık açarak, Allah'ın zıddı ve dengi konusuna yer vermemişse de bu konuya başka meseleler içinde, genel olarak yer

¹⁹³ Haşr 59/24.

¹⁹⁴ Şûrâ 42/11.

¹⁹⁵ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 104-109.

vermiştir. Bu nedenle bu meselede Mâtürîdî ve Sâlimî arasında herhangi bir mukayese yapılmamıştır.

2.5. ALLAH'A MEKÂN NİSBETİ

Mâtürîdî bu meseleyi “**Allah’ın Mekânla Nitelendirilemeyeceği**” başlığı altında işlemiştir. Mâtürîdî, “Allah’ın arşa istiva etmesi” meselesinden sonra bu konuyu açıkladığı için genelde arşa işaret ederek açıklamalarda bulunmaya devam etmiştir. Arş konusu müteşabih sıfatlar meselesinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Mâtürîdî, konuya tenzihle başlamış ve Allah’ın, herhangi bir mekân yokken var olduğunu bildirmiştir. Sonrasında Allah’ın mekâna izafe edilişi ile ilgili âyetleri¹⁹⁶ sıralamış ve ardından O’nun mekâna izafe edilmesi, O’nu şerefendirme sonucunu doğurmaz, aksine O’nun izafe edilişiyle mekânlar şeref kazanmış olur, demiştir.

Sonrasında Mâtürîdî, tenzih açıklamalarına devam etmiş ve mekân ihtiyaç için vardır, fakat Allah her türlü ihtiyaçtan münezzehtir, demiştir. Ayrıca mekânın yaratılmışlığına işaret eden Mâtürîdî, Allah’ı yaratılmış bir şeyle nitelemek mümkün değildir, demiştir. Bütün insanlar tarafından Allah’ın henüz mekân yokken var olduğu inancı sabittir, demiş ve hiçbir şeyin mesafe açısından Allah’a yakın olma durumu mümkün olmayacağı gibi, Allah da herhangi bir şeye bu açıdan yakın olamaz, demiştir.

Son olarak Mâtürîdî, sınırlı olan mekânın sınırsız olan Allah’a nitelendirilemeyeceğinin nedenlerini saymış ve Allah’ın zamandan ve mekândan münezzehe olduğunu vurgulayarak meseleyi sonlandırmıştır.¹⁹⁷

Sâlimî meseleye “Allah’ın her yerde olması” görüşünü aktararak başlamıştır. Bu görüşe sahip olanlar için ise Cehmiyye’nin bir grubu olduğunu belirtmiş ve dayandıkları naklî delilleri aktararak tek tek cevap vermiştir. Dayandıkları naklî delilleri ise:

¹⁹⁶ Tâhâ 20/5; Kâf 50/16; Mücadele 58-7; Vakıa 56-85.

¹⁹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü’t-Tevhîd Tercümesi**, s. 176-178.

“O, gökte de ilâh olandır, yerde de ilâh olandır. O, hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.”¹⁹⁸

“O, göklerde ve yerde tek Allah’tır. Gizlinizi açığınızı bilir, neyi yapıp ettiğinizi de bilir.”¹⁹⁹

“Çünkü Allah takvâ ile hareket edip iyiliği seçenlerin yanındadır.”²⁰⁰

“Farkında değil misin, Allah göklerde olanı da yerde olanı bilmektedir! Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın.”²⁰¹

Sâlimî bu delilleri tek tek açıklamış ve Allah’a herhangi bir mekân izafe etmemek için te’vil etmiştir. Âyetlerde geçen: “gökte ve yerde” ifadesini, “gökte ve yerde bulunanların ilahı” diye açıklamış, “Allah’ın beraber olması” tabirini ise “Allah’ın yardımının onlarla beraber olması” şeklinde açıklamış ve son olarak ise “dördüncülerinin Allah olması” ifadesini ise “söylediklerini duyan, yaptıklarını da gören” olarak açıklamıştır. Bu açıklamalardan sonra da Allah’ın her yerde olması görüşünü eleştirmiş ve “eğer Allah her yerde dersek o zaman hayvanların ağızlarında gibi sonuçlar da ortaya çıkabilir, bunu söylemek de kötü bir küfürdür”, demiştir.

Mu’tezile ve Cehmiyye’den bir grubun, “*Allah arşın üstündedir, O’nun ile arşın arasında hava vardır*”, görüşünü eleştirmiş ve bu düşünce tahdide, o da tasvire götürür diyerek bu durum için küfürdür, demiştir. Ardından Kerramiyye’den Mütekaşşife’nin görüşüne de yer veren Sâlimî, onların da “arşı doldurması” açıklamasının üstüne Hz. Ali’den gelen rivayeti aktarmıştır. Hz. Ali’ye: “Arş yaratılmadan önce rabbimiz neredeydi? Şeklinde bir soru yöneltilmiş. O’da: “Nerede sorusu mekân hakkındadır ve Allah için mekândan bahsedilmez”, demiştir. Sâlimî de böyle bir sorunun sorulmasının abes olduğuna işaret etmiş ve art arda rivayetleri sıralamıştır:

¹⁹⁸ Zuhruf 43/84.

¹⁹⁹ En’am 6/3.

²⁰⁰ Nahl 16/128.

²⁰¹ Mücâdele 58/7.

İmam Malik'e (v. 179/795) istivanın nasıl olduğu sorulduğunda O: "istiva gayrı meçhuldur, nasıllığına aklî yolla ulaşılmaz, ona iman etmek vacip, ondan sormak ise bidattir ve böyle bir soruyu sorduğun için ben seni ancak delalette olarak görüyorum", diye cevap vermiştir. Sâlimî burada soruyu soran kişinin Cehm b. Safvan olduğunu aktarmıştır.

Sâlimî, Cafer b. Muhammed Sadık ise tevhidi üç bölümde bildirdiğini söylemiş ve bu üç bölümü: "Allah'ın hiçbir şeyde olmadığını, hiçbir şeyden olmadığını ve hiçbir şey üzerinde olmadığını bilmektir," şeklinde aktarmıştır.

Sâlimî, son rivayet olarak da Allah'ın mekânı konusuyla ilgili Ebû Mutî el-Belhî'nin Ebû Hanîfe'ye sorusunu aktarmıştır. Belhî, kendisine sorulan: "Bilmiyorum Allah nerede" sorusunu Ebû Hanîfe'ye yöneltmiş bunun üzerine O, "Allah'ı bütün mekânlarla nitelemesi sebebiyle küfre girdi" demiştir. Sonrasında Belhî'nin küfre girme sebebini sorması üzerine Ebû Hanîfe, "Rahman arşa istiva etti" ayetine muhalefet ettiğini belirtmiştir. Yine Belhî, "istiva nasıldır" diye sorunca Ebû Hanîfe, Allah'ın mekânı yoktur, diyerek O'nun mekândan münezzehe oluşuna vurgu yapmıştır.

Sâlimî, Ebû Hanîfe'nin "bilmiyorum, Allah nerede" ifadesine neden küfür dediği üzerinde durmuştur. İlk olarak buradaki "bilmiyorum" lafzı için Allah'ın varlığı konusunda ise kâfir olur, demiştir. İkinci olarak ise, eğer Allah'ın bir mekân olduğuna inanıp buradaki "bilmiyorum" lafzını kullanması hangi mekân olduğuyorsa bu da küfürdür, demiştir.

Sâlimî burada Mütakaşşife ile olan münazarasını aktarmış ve yine aynı şekilde Allah'ı mekândan tenzih etmiş ve sonunda, "en doğrusu şudur" diyerek açıklamada bulunmuştur: "Allah âlemin yaratıcısıdır. O ne âlemin içinde ne de dışındadır. Çünkü eğer O, âlemin içinde olursa âlemden daha küçük olur, buna göre Allah âlemin dışındadır, eğer âlemin dışında olursa âlemlerle bitişik veya ayrı olur. Eğer âlemlerle bitişik olursa O, âlemin cinsinden sayılır. Bu da küfürdür. Eğer ayrı olursa da tahdid gerekir ve sınırları belli olan varlık da yaratıcı olmaz. Âlemin

yaratıcısı keyfiyetsizdir ve mekândan münezzehtir”, diyerek konuyu sonlandırmıştır.²⁰²

Burada Mâtürîdî'nin bu meseleyi daha dağınık farklı başlıklar altında ele almasına karşın Sâlimî, daha düzenli başlıklar altında açıklaması dikkat çekmektedir. Ancak görüldüğü gibi görüş ve düşünce açısından iki âlim arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Ayrıca genel üslûp olarak Mâtürîdî kısaca aklî delillerle konuyu açıklarken, Sâlimî ise meseleyi daha çok naklî delillere ağırlık vererek açıklamıştır.

Mâtürîdî, meseleye tenzihle başlamış ve kendi görüşünü açıklayarak devam etmiştir. Allah'ın herhangi bir mekâna izafe edilmesi Allah'ı değil, mekânı yükseltir diyen Mâtürîdî, Allah'ın herhangi bir mekâna muhtaç olmadığını da belirtmiştir. Sâlimî ise meselenin başında reddiyelere başlamış ve kendi görüşünü dile getirmeden Cehmiyye'den bir grubun: “Allah her yerdedir”, görüşüne cevap vermiştir. Bu cevabında ise onların dayandıkları naklî delilleri tenzih için tek tek ele almış ve te'vil etmiştir.

Mâtürîdî, “Allah'a mekân neden izafe edilmez?” sorusunun cevaplarını aktarmış ve genelde kendi görüşünü kısaca aklî delillerle açıklamıştır. Fakat Sâlimî, bu meselede çokça naklî delilleri kullanmış ve birçok gruba da reddiyelerde bulunmuştur. Bu grupların arasında: Mu'tezile ve Cehmiyye'den bir grup ile Kerramiyye'den Mütakaşşife de bulunmaktadır. Yine bu reddiyeleri yaparken de Hz. Ali, Malik b. Enes, Cafer b. Muhammed es-Sadık ve Ebû Hanîfe'den gelen rivayetleri kullanmıştır.

Mâtürîdî ve Sâlimî de bu konuda “Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir”²⁰³ ayetinin yorumlarını aktarmıştır. Ve Allah'ın mekândan münezzehtir olduğunun belirtmişlerdir. Son olarak ikisi de, Allah'ın mekân ve zamandan münezzehtir olduğunun vurgusunu yaparak meseleyi sonlandırmıştır.

²⁰² Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 109-111.

²⁰³ Tâha 20/5.

2.6. ALLAH'IN MAHİYETİ KONUSU

Mâtürîdî bu meseleyi genel olarak “Mahiyet”, “Keyfiyet” ve “Kurb” Kavramlarının Allah’a Nisbet Edilmesi” ve “Allah’a Cisim ve Şey Kavramının Nisbet Edilmesi” başlığı altında ele almıştır.

Mâtürîdî bu konuda, mahiyetin anlaşılması adına, “ما” edatının “nedir” anlamında kullanılması ve bunun da cismaniyeti andırmasına da değinmiştir. Bunu açıklamak için ise Firavun’un Hz. Musa’ya “Âlemlerin rabbi dediğin nedir ki” âyetinde geçen “nedir” ifadesine cevap olarak Hz. Musa’nın: “Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin rabbi”²⁰⁴ şeklinde açıklamasıyla, Allah hakkında kullanıldığını belirtmiştir.

Mâtürîdî, “ما هو” lafzının cansız varlıklar için de “nedir” anlamında kullanıldığını belirtmiş ve Allah için “O nedir” sorusu ile “sıfatı nedir” manası kastedilebilir, demiştir. Mâtürîdî, yine Allah hakkında “O nedir?” ifadesini “fiili nedir” anlamı da kastedilebilir derken “kimden neşet etmiştir” anlamı kullanılamaz, demiştir. Allah herhangi bir şeyden neşet etmekten beridir, demiş ve mahiyet kısmını burada bitirmiş ve keyfiyet kısmına geçmiştir.

Mâtürîdî, bir şeyin keyfiyetini sormak iki anlama gelir demiş: Birincisini, O’nun benzerini araştırıp denginin olup olmadığını tespit etmek, ikincisini ise, sıfatı nasıldır, anlamında kullanmak, demiştir. O, birincisinde yani “dengini araştırmak” konusunda: Allah benzerlerden münezzehtir ve bu yanlış bir soru olur, demiştir. İkincisi için ise “sıfatı nasıldır” konusunda ise yine benzeri araştırmaya gidebilir bu yüzden: “Allah nitelendirilebilir mi” gibi bir mana kastedilirse bu uygundur, demiştir. Bu uygunluğu ise: “Allah’ın kendini vasıflandırdığı şekilde rahmet, ilim ve kudret gibi sıfatlarla vasıflandırılır” diye açıklayan Mâtürîdî, bu açıklamaları yaparken özellikle Allah’ın şanına yakışmayacak bir mana kastedilirse bu uygun olmaz, demiştir. Bu açıklamalarla da keyfiyet bölümünü bitirerek “Kurb” kısmına geçiş yapmıştır.

Mâtürîdî, “kurb” yani “yakınlık” anlamında kullanılan lafzın, Allah hakkında rahmet ve ihsanda bulunmak, yardım etmek gibi anlamlarda kullanılması caizdir,

²⁰⁴ Şuarâ 26/23-24.

demiştir. Mâtürîdî, bu konuda da diğer lafızlarda bahsettiği gibi başkasının sayesinde bir yakınlıktan değil de, Allah'ın kendisinin ezelden beri kullarına merhametli olduğundanır demek daha uygundur, demiştir.²⁰⁵

Mâtürîdî “cisim” kelimesinin kullanımını iki şekilde açıklamış ve ona göre hangi durumlarda nisbet edilip edilemeyeceğini belirtmiştir. İlk olarak verdiği mana: Üç boyutlu şey yani bu yaratılmışlığın göstergesi ve sonradan oluşun alametidir, demiştir. Bu mananın Allah'a nispet edilemeyeceğini belirtmiştir. İkinci anlamı ise: Kavramın ispatıdır, demiş ve başkalarının ispatının ihtimalinden dolayı Allah için kullanılmaz, demiş ve cisim kavramı için her iki anlamının da Allah'a nisbet edilemeyeceğini belirtmiştir.

Bu meselede Allah için fail veya âlim nisbet edilmesi nasta geçtiği için kabul edilebilir, demiş ve yine yaratılmışlığa delalet edecek bir kanıt yoktur, demiştir. Bu konuda oluşabilecek herhangi bir şüphe ihtimaline de, “yaratılmışlara benzememek şartıyla Allah'a nisbet etmek caizdir”, cevabını vermiştir. Bu konuda gelebilecek itirazı da aktarmış, aynı şekilde Allah'a cisim kavramının nisbet edilemeyeceğini belirterek konuyu sonlandırmış ve “şey kavramının nisbeti”ne geçiş yapmıştır.²⁰⁶

Mâtürîdî, Allah'a “şey” kavramının nisbet edilmesi ile ilgili konuya, gelebilecek bir soruya cevap vererek başlamıştır: “Allah için yaratılmışlara benzemeyen şey deniliyorken, cisimlere benzemeyen cisim neden demediniz?” Mâtürîdî'nin aktardığı bu soruyla aslında O'nun, Allah hakkında şey kelimesini kullandığı anlaşılmaktadır. Bu soruya cevap olarak da: “Şey dememizi gerektiren sebep, cisimde bulunmadığından bunu söylemedik” demiştir. Kendi görüşünü açıkça belirtmekten ziyade, bu konuda gelebilecek itirazlara karşı cevabını vermiştir. Bu durumu naklî ve aklî delil ile açıklamıştır.

Naklî delil olarak : “*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.*”²⁰⁷ Şey kelimesi için Allah için kullanılan bir ifade olmasaydı, ilahi buyrukta geçmezdi, demiştir. İkinci olarak ise aklî bir delil aktaran Mâtürîdî, “şey değil” demek, “mevcut değil” demektir, demiştir. Sonrasında ise yine Allah'ı teşbihden nefyetmek için

²⁰⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 178-180.

²⁰⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 90-92.

²⁰⁷ Şûrâ 42/11.

açıklamalarda bulunmuş ve dil açısından Allah'a şey demek O'nu tenzih etmek için kullanılırken, O'na cisim demek tenzih için kullanılmaz, diyerek meseleyi sonlandırmıştır.²⁰⁸

Sâlimî “mahiyet” meselesine: “Bir şeyi tanımak için öncelikle onun biçimini, mahiyetini, niteliğini, niceliğini, mekânını, karakterini vb. durumlarını bilmek gerekir”, diye bir giriş yapmıştır. Ancak burada bahsettiği genel tanıma tabirine âlemin yaratıcısını da eklemiş ve O'nun hakkında bu şekilde sorular doğru olmaz, demiştir. Altı tane soru edatının²⁰⁹ Allah'ın mahiyetini sorgulamak için kullanılmayacağını da ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Sonrasında ise Allah'ın mahiyeti hakkındaki görüş farklılıklarından farklı dinler ve mezheplerin ortaya çıktığına işaret etmiş ve Allah'ın mahiyeti hakkındaki görüşleriyle onlara da yer vermiştir:

Filozoflar: Yaratıcı için “âlemin illeti” demişlerdir.

Müşebbihe'den bazıları ise: Yaratıcı için “nur” demişlerdir.

Mütekaşşife: Yaratıcı için “cevher” demiştir.

Haşeviyye ve Mütekaşşife'den bazıları ise: Yaratıcı için “cisim” demiştir.

Sâlimî, “el cüz'ü lâ yetecezâ”, konusunu burada açıklamış ve ne olursa olsun Allah'a diğer cisimler gibi cisim kavramının atfedilemeyeceğini belirtmiştir. Bu konudaki görüşler ele alınırken Allah'a cisim kelimesinin isnadı üzerinde de duran Sâlimî, Haşeviyye'nin bazılarının Allah için diğer cisimler gibi bir cisim demelerini eleştirmiş ve bu konuya da burada yer vermiştir. O, Allah'a cisim lafzının izafe edilemeyeceğini ayrıntılı bir şekilde açıklamış ve bu konudaki şüpheleri gidermiştir.

Tabiatçılar: Yaratıcı için “tabiat ve heyula” demiştir.

Müneccimler ise: Yaratıcı için “felek” demişlerdir.

Tenasühiyye: Yaratıcı için “ruh” demiştir.

Evveliyye: Yaratıcı için “ilk olan” demiştir.

²⁰⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 92-97.

²⁰⁹ “هل، ما، كم، كيف، أين، لم” ; Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 112.

Mecusiler: Yaratıcı için iyiliği yaratana “Yezdan”, kötülüğü yaratana ise “Ehriman” demiştir.

Kaderiyye: Kulun kendi fiillerini yarattığını ve Allah’ın burada bir takdiri olmadığını belirtmişlerdir.²¹⁰

Seneviyye: el-Lahi: “Allah hayrı yaratan, el-Lahü ise: Diğeri için şerri yaratan, demiştir.

Yahudiler: “Üzeyir Allah’ın oğlu” demişlerdir.

Hristiyanlar ise: “Hz. İsa Allah’ın oğlu” demişlerdir.

İbahiyye ve Mukannaiyye: Yaratıcı için “Allah’a hakiki manada ibadet edildiğinde, ona hulûl eder” demiştir.

Mani dinlerinden Hulûliyye ve Türk beldelerinden *Hâkâniyye*: Yaratıcı için “Allah duyular âlemindeki her şeye hulûl eder” demişlerdir.

Aşırı Rafiziler’den bir grup ise: Yaratıcı için “Allah Hz. Ali’ye hulûl eder” demişlerdir.

Sâlimî burada yukarıda zikredilen bütün fırkaların ve dinlerin Allah’ın mahiyeti hakkındaki düşüncelerinden bahsetmiş ve neredeyse tamamının görüşlerini ayrıntılı olarak aktarmak yerine böyle bir şeyin Allah’a nisbet edilmesi küfürdür, demiştir.²¹¹

Mâtürîdî bu meseleyi “Mahiyet”, “Keyfiyet” ve “Kurb” Kavramlarının Allah’a Nisbet Edilmesi” başlığı altında ele almıştır. Yine Mahiyet konusu, “Allah’a Cisim ve Şey Kavramının Nisbet Edilmesi” konusunu da kapsamaktadır. Mâtürîdî, bu konuyu farklı başlıklar altında işlemiş olsa dahi meseleleri de “Mahiyet” başlığı altında aktarmıştır. Sâlimî ise, bu meseleyi doğrudan “Mâhiyet” başlığı altında ele almıştır.

²¹⁰ Burada söz konusu olan fırka Mutezileye nisbet edilen Kaderiyye değildir. İtizalden önce kaza ve kader hakkında konuşan Müslümanların kendilerine nisbet ettiği fırka ismidir. Bkz: Şehristânî, **el-Mîlel ve’n-Nihal**, Thk. Muhammed Kîlânî, Dârü'l-Ma’rife, Beyrut, 1982, s. 48; Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd**, s. 116.

²¹¹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd**, s. 111-117.

Mâtürîdî, “mahiyet”, “keyfiyet”, “kurb”, “cisim” ve “şey” lafızlarının Allah hakkında kullanılma durumlarını açıklamış ve bu lafızları kullanılırken kastettikleri mana üzerinde durmuştur. “Allah’ın Mahiyeti” meselesi, Sâlimî’nin ilâhiyyât bölümünde kapsamlı olarak ele aldığı meselelerden biri olmuştur.

Mâtürîdî, genel olarak aklî delillere ağırlık verirken “şey” kelimesinin isnadında hem aklî hem de naklî delilleri aktarmıştır. Bu meselede Sâlimî de aklî deliller ile bazı durumları açıklamışsa da “Allah’ın Mahiyeti” konusunda farklı görüşlere sahip olan yaklaşık on sekiz fırka ve mezhepleri aktararak onların bu görüşüne karşı küfürdür, demiş ve reddiyelerini bildirmiştir.

“Keyfiyet” ve “Kurb” nisbeti konusu ise sadece Mâtürîdî’nin değindiği bir mesele olmuştur. Sâlimî bu meselede yalnızca Allah’ın mahiyeti meselesini ele almıştır. Ayrıca Sâlimî, “Allah’a cisim ve şey kavramının nisbet edilmesi” konusundaki ikisi de Allah’a cisim kavramını nisbet etmemiştir, bu başlık altında genel olarak değinirken, Mâtürîdî bu konu için özel bir başlık açmış ve geniş bir yer vermiştir.

2.7. RUBUBİYYET İDDASI MESELESİ

Sâlimî, Allah’ın mahiyeti meselesinden sonra “rububiyet iddiası” konusuna geçmiştir. Rububiyet iddiası meselesinin başlığı “müterebbi” olarak geçer, yani “Rububiyet iddiasında bulunan kişi” anlamındadır. Sâlimî, bu meselede başkalarının bir benzerini getirmekten aciz kalacağı, olağanüstü olaylar gerçekleştirebilenlerin Rablik iddiasında bulunması durumu, Allah’ın hikmetine göre caiz midir? sorusunu ele almıştır.

Sâlimî, öncelikle böyle bir durumun varlığı konusunda ilim ehlerinden bazıları caiz değil deseler de, genelinin caizdir, dediğini aktarmıştır. Bunu yaparken iki tarafın da açıklamalarına yer vermiştir. Öncelikle böyle bir şey olamaz diyenlerin neden olarak, bu olağanüstü olaylara şahitlik edenlerin hak ile batıl arasında şüpheye düşmelerine neden olur, Allah böyle bir şeye izin vermez, dediklerini aktarmıştır. İkinci olarak ise, bu durumun varlığını savunanlar, Firavun’un ve Deccal’in olağanüstü olaylarını örnek olarak göstererek akıl sahibi olan insanların, ilahlık iddiasında bulunanların, yani müterebbileri ilah olmadığını anlayacaktır, demiştir. Bu

ise onun insani özelliklerinden ve kendisine bu bedeni verene ihtiyacı olacağını anlamasından bellidir, demiştir.

Sonunda ise Sâlimî de ilahlık iddiasında bulunmanın Allah tarafından izin verilme nedenini, Allah'ın imtihan etmek istemesi, diye açıklamıştır. Allah'ın hikmeti ve imtihanıdır, demiş ve bu imtihanın kazananın mükâfatını, kaybedenin ise cezasını alacağını belirterek konuyu sonlandırmıştır.²¹²

Mâtürîdî bu meseleye herhangi bir başlık altında yer vermemiştir. Sâlimî ise bu meseleyle birlikte Allah'ın varlığının ispatı ana başlığını bitirmiş ve Allah'ın sıfatları ana başlığına geçmiştir.

²¹² Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 117,118.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MATÜRİDÎ'NİN TEVHİD ESERİYLE SÂLİMÎ'NİN TEMHİD ESERİNİN “ALLAH'IN SIFATLARI VE İSİMLERİ” KONUSUNDA MUKAYESESİ

3.1. SIFATLARIN İSPATI MESELESİ

Sözlükte “bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek” manasında kullanılan ve “bir varlığın tanınmasını sağlayan nitelik demek olan sıfat kelimesi, terim olarak, “Allah’ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik” veya “Allah’ın zâtına nisbet edilen mâna” diye tanımlanmaktadır.

Kur’an’da isim, sıfat, fiil ve zarf konumunda bulunan sıfatların sayısı oldukça fazladır. Hay, âlim, kadîr, hâlik, rezzâk gibi birçok sübûtî ve fiilî sıfatlar Allah’a izâfe edilmiştir. Ancak yaratılmış özelliği taşıyan nefis, vech, ayn, yed, istivâ vb. kavramlar da yani haberi sıfatlar da Kur’an’da yer almıştır.²¹³

Sıfatlar konusunda tartışılan ve öne çıkan müteşâbih meselesi, öncelikle İslamiyetin tevhid anlayışında vurgulanan tenzihi sıfatlar meselesinde ortaya çıkmıştır. Kur’an’ın ilk muhatapları olan sahabîler, Kur’an’ın müteşâbih âyetlerde geçen ve sözlük anlamıyla Allah’ın insana benzediği izlenimini veren beyanları te’vile başvurmadan benimsemiştir. Bu durum uzun bir dönem devam etmiştir.

Sıfatlar genel olarak zati, fiili ve haberi olmak üzere üçe ayrılmıştır:

A) Zâtî Sıfatlar. Bu sıfatlar üç grupta değerlendirilir: Nefsi, Selbî ve Sübûtî sıfatlardır.

1. Nefsî Sıfat: Allah’ın zâtına nisbet edilen vücûd kavramından ibaret olup zâtının gereği olan bir sıfattır, O vâcibü’l-vücûddur.

2. Selbî Sıfatlar: Allah’ı zâtına lâyük olmayan niteliklerden ve yarattıklarına benzemekten tenzih etmeyi gerektiren sıfatlar olup Allah’ı her türlü âcizlik ve yaratılmışlık özelliklerinden tenzih eden bu sıfatları tam olarak belirlemek mümkün değildir. Ancak esaslarını oluşturanlar: Vücûd, vahdâniyyet, kıdem, bekâ,

²¹³ Kasas 28/88; Tâhâ 20/39, 41; Sâd 38/75; Yûnus 10/3.

muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihîdir. Selbî sıfatların sonucu olarak: Allah cevher, cisim ve araz değildir, bir yerde ve yönde bulunmaz, parçalardan oluşma niteliği taşımaz.

3. Sübûtî Sıfatlar: Allah'ın zâtına nisbet edilen sıfatlardandır ve O'nun ne olduğunu ifade eder. Hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade, kelâm ve tekvin sıfatları da bu listeye eklenmiştir. Allah'a çok sayıda sübûtî sıfat nisbet edilir. Ancak öğretici olması ve telifte kolaylık olması için bunların içinden altısı seçilmiştir.

Bu sıfatların yanında bir de "Mâna Sıfatları-Mânevî Sıfatlar" vardır: Mu'tezile kelâmcıları, sübûtî sıfatlardan ilk altısının Kur'ân'dakelime olarak sıfat kalıbında geçtiği için: Hay, âlim, semî', basîr, kadîr ve mürîd şeklinde zikredilip açıklama gerektiğini bildirmişlerdir. Çünkü böyle bir bu durumda sıfat ve mevsuf insan zihninde aynı anda oluştuğundan dolayı zât ile sıfat arasında herhangi bir ayırım oluşmaz ve taaddüd de oluşmaz. Ancak hayat, ilim vb. şeklindeki sıralama zihinde ayrı olarak kavrandığından taaddüd gerçekleşir. Bundan da Allah'ın hem zâtı hem sıfatları kadîm olduğundan dolayı kadîmlerin çoğalması yani taaddüdü kudema gerçekleşir. Bu ise tevhid ilkesini zedeler. Ehl-i sünnet âlimleri ise ilim kelimesinin birçok âyette, "kudret" mânasına gelen kuvvet kelimesinin de bazı yerlerde Allah'a nisbet edildiğini göz önünde bulundurmuş, ayrıca sözü edilen sıfatların yalnızca zihnî kavramlardan ibaret olup dış âlemde olmadığını düşünerek herhangi bir taaddüdün oluşmayacağını belirtmiştir. Literatürde sıfatlardan tartışma konusu hayat gibi mastar şeklinde olanlara mâna sıfatları, diğerlerine ise mânevî sıfatlar denilmiştir.

B) Fiilî Sıfatlar: "Allah'ın, zıtlarıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlar" diye tanımlanır. Bu sıfatlar neredeyse bütün âlimlerin Allah'a nisbet ettiği sıfatlardır. Fiilî sıfatlar: Yaratmak-yaratmamak, rızık vermek-vermemek gibi hem olumlu hem olumsuz olarak, Allah hakkında kullanılabilen fiillerdir.

Mu'tezile ve Eş'arîyye kelâmcıları ilâhî fiillerin kaynağı olarak kudret sıfatını kabul ederler. Allah, mahlûkatı kudret sıfatının hâdis olan taallukuyla yaratır ve fiillerini bu vasıta ile gerçekleştirir, derler. Selefiyye ve Mâtürîdiyye âlimleri ise fiillerin asıl kaynağı olarak tekvin sıfatını görmüştür. Mâtürîdîler'ce tekvin ezeli, mükevven hâdistir.

Selefiyye'ye göre ilâhî isim ve sıfatlar ancak naslarla bilinir. Mu'tezile ve Kerrâmiyye düşünürleri, isim ve sıfatların kıyas yoluyla da bilinebileceğini söylemiş ancak Sünnî kelâmcılar, isimlerin tevkifi, sıfatların kıyasî olduğunu belirtmiştir.

C) Haberî Sıfatlar: Sözlük anlamları bakımından yaratılmışlara ait özellikler taşıyan, fakat naslarda Allah'a nisbet edildikleri için ilâhî sıfatlar içinde yer alan kavramlardır. Bunların bir kısmı âyetlerde, bir kısmı âhad hadislerde yer almıştır. Bunlar, yed, vech, ayn, istivâ, nüzul gibi kavramlardır. Genel olarak farklı ekollere mensup kelâm âlimleri haberî sıfatların te'vil edilmesinin gerektiği noktasında ittifak etmiştir. Yed "kudret", vech "zât", ayn "ilim", istivâ "hükümlerlik", nüzûl "rahmet" gibi mânalarla te'vil edilmiştir.

Genellikle Selef âlimleri bu tür sıfatların te'vile tâbi tutmadan ve teşbihe gitmeden benimsenmesi gerektiğini belirtirler. Bu anlayışa göre bu ifadelerin mahiyetlerini sadece Allah bilir. İmam Mâtürîdî de ilâhî sıfatlara ait mahiyetlerin bilinemeyeceğini belirttikten sonra yaratılmışlara özgü bir mânayı Allah'a nisbet etmemek için, "nihaî gerçeği bilen yalnız Allah'tır" diyerek haberî sıfatlara dil bilimi içinde mecazi mânalar verilmelidir, demiştir. Meselâ "yed kelimesine "el" anlamı verildiği takdirde zihinlerde duyulur âlemden bir el tasavvuru doğar; bunun insan eline benzemediğini söylemek hiçbir şey ifade etmez. Fakat "kudret" mânası verilirse bir problem oluşturmaz", demiştir. Bu sebeple kelâmcılar, Selef âlimlerinin haberî sıfatlar konusunda iddialarının aksine genel bir te'vilin söz konusu olduğunu söylemiştir.

Sıfatları anlama yöntemleri, teşbih, tefvîz ve te'vil'dir.

1. Teşbih: "Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzetmek" anlamına gelmektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîlik'ten gelmiş ve Dâvûd el-Hârizmî gibi kişilerin bu teşbih anlayışları da âlimlerin çoğunluğu tarafından naslara ve akla aykırı bulunmuştur.

2. Tefvîz: "Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgiyi ilâhî ilme havale etmek" şeklindeki anlayıştır. Genel olarak Selef ulemâsınca benimsenmiştir. Bu âlimlere göre Allah'ın naslarda belirtilen sıfatları vardır, ancak bunlar yaratıkların sıfat ve fiillerine benzemez. Bunların gerçek anlamda mahiyetlerini bilmek mümkün

değildir. Bundan dolayı te'vil etmeden naslarda zikredilen sıfatların tamamına iman etmek gerekir.

Kelâmcıların, Selefîyye'yi ilâhî sıfatlar konusunda teşbih inancına kaymakla itham etmesine karşılık Selefîyye, onları özellikle haberî sıfatları yorumlamak suretiyle geçersiz kılmak, hatta bunları inkâr etmekle suçlamıştır.

3.Te'vil: “Allah’ın yaratılmışlara benzediği izlenimini veren nasları aklî bilgiler ışığında yorumlama” diye tanımlanabilir. Mu‘tezile, Usûliyye Şîası, felâsife, Eş‘arîyye ve Mâtürîdiyye, naslarda Allah’a atfedilen ve sözlük anlamı bakımından O’nun yaratıklara benzediği izlenimi veren sıfat ve fiillerin tenzihe uygun bir şekilde te’vil edilmesi gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir.²¹⁴

Mâtürîdî, sıfatlar meselesini “**Allah’ın Sıfatları Hakkında**” başlığı ile ele almıştır. Mâtürîdî bu meseleye kendi taksim ettiği sıfatları: “Kadir, Âlim, Hay, Kerim ve Cevad” bildirerek başlamıştır. Bu sıfatlarla Allah’ı isimlendirmenin, aklî ve naklî yolla delillendirmenin sabit olduğunu belirterek, konuya giriş yapmıştır.

Mâtürîdî, kendi yaptığı sıfat taksimini önce naklî bir delille ispatlamış, Kur’an ve diğer ilahi kitapların bu sıfatlarla Allah’ı vasıflandırdığını belirtmiş ve ilgili âyetlerin bu duruma delil olduğunu söylemiştir. Yine peygamberlerin ve diğer insanların da Allah’ı bu vasıflarla isimlendirmesini de nakli deliller arasında zikretmiştir. Bazı kişiler, başkalarına benzerlik olmaması için Allah’ı bu vasıflarla isimlendirmedeğini söylemişlerdir. Ancak Mâtürîdî: “Eğer dediğiniz gibi olsaydı bu durumda zatı bütün sıfatlardan soyutlamak gerekirdi ve bunun sonucunda ise ta’til olurdu,” demiştir. Bu kimselerin de ta’tili yani sıfatların nefyini benimsemeyeceklerini de belirtmiştir. Mâtürîdî, son olarak: “Allah kendini tesmiye ettiği isimlerle gerçek manada isimlendirilmiş, zatını nitelediği sıfatlara da gerçek manada vasıflandırılmıştır”, demiştir.

Mâtürîdî, aklî bir delil olarak ise: “Allah farklı özellikte varlıkları yarattığına göre fiilinin tab’an değil, irade ile vuku bulduğu sabit olur”, demiş ve böylece bu görüşünü de O’nun irade sıfatına işaret ederek, yaratma fiilinin hakiki manada O’nun

²¹⁴ İlyas Çelebi, “Sıfat”, **DİA**, İstanbul, C. 37, 2009, s. 100-106.

kendi fiiliyle gerçekleştiğini kanıtlamıştır. Sonrasında ise Mâtürîdî, Allah'ın iradesini açıklayarak devam etmiş ve bu durumu örneklerle delillendirmiştir. Mesela: Allah'ın birden çok şeyi yaratması ve sonra da yok etmesi, gece ile gündüzü art arda yaratması, âlemi yoktan meydana getirmesi gibi örnekleri ile âlemin tab'an değil ilahi irade ile vücut bulduğunu ispatlamıştır.

Sonrasında ise Mâtürîdî, Allah'ın iradesiyle âlemi yarattığını ispatlamış ve bunu ancak kudretiyle devam ettirebileceğini açıklayarak kudret sıfatına da değinmiştir. Kudretten yoksun olan bir varlığın yaratıp yönettiği bir âlemin düzensiz olacağını belirtmiş ve Allah'tan olan şeylerin O'nun irade ve kudretiyle gerçekleştiğini ispatlamıştır.

Son olarak Mâtürîdî, O'nun irade ve kudretinden sonra O'nun ilmine işaret etmiştir. Allah'ın yarattığı bu âlemin düzeni ve muhteşem bir düzenle sürüp gitmesi O'nun fiilin bilgiye dayandığının delilini oluşturur diyen Mâtürîdî, eğer Allah'ın fiilleri ilme dayalı olmasaydı peygamberlerin getirdiği vahiy de bölünmeye imkân verecek bir sonuç doğururdu, demiştir. Mâtürîdî, Allah'ın yaratılmışların vasıflarından münezzehe olduğunu belirterek meseleyi sonlandırmıştır.²¹⁵

Sâlimî, bu meseleyi “**Sıfatların İspatı**” başlığı altında ele alsa da genellikle bu meselede zat-sıfat ilişkisinin üzerinde durmuş ve bu bölüm Mu'tezile'ye karşı eleştirilerini çokça aktardığı bir bölüm olmuştur.

Allah'ın sıfatlarıyla kadîm olup olmaması meselesi üzerinde duran Sâlimî, burada kullanılması caiz olmayan ifadeleri bildirmiştir. Öncelikle “Allah'ın sıfatları ile birlikte kadîm olması” caiz değildir diyen Sâlimî, burada “birlikte” anlamına gelen “مع” kelimesinin kullanımını eleştirmiştir. Eleştirme nedeni olarak “birlikte” demenin Allah'ın sıfatlarından ayrı olduğu anlamına geldiğini belirten Sâlimî, sıfatın mevsuftan ayrı olmadığını belirtmiştir.

Sâlimî'nin kullanılmasında sakınca gördüğü tabirlerden diğeri için ise: “şey” kelimesi olmuştur. O, “Allah'ın sıfatları için şeydir” demek, O'ndan ayrıdır anlamındadır, şey değildir denildiğinde ise varlığı olmayan bir şeyle vasıflanması söz

²¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 97-99.

konusu olur, bu da doğru değildir, demiştir. Allah'ın sıfatları için “şey” denilir veya denilmez ifadeleri yerine, “bir şeyin sıfatı” demek daha doğru olur, demiştir.

Yine Sâlimî, “zâtı sıfatlarıyla kaimdir” demek yerine “zâtı sıfatlarıyla mevsuftur” demenin daha doğru olacağını söylemiştir. Ayrıca “sıfat” yerine “vasıf” kelimesinin kullanımını doğru bulmadığını belirterek vasıf için bir vasfeden vardır ve bu Allah hakkında mümkün değildir, demiş ve vasıf yerine sıfat kullanılmasının daha doğru olduğunu belirtmiştir. Son olarak Sâlimî, “Allah, bütün sıfatlarıyla kadîmdir” demek yerine “Allah sıfatlarıyla kadîmdir” demenin daha doğru olacağını bildirerek bu konuda sakıncalı gördüğü ifadeleri aktarmayı sonlandırmıştır.

Sâlimî, meseleye Mu'tezile'nin görüşlerini ve bu görüşlerini dayandırdıkları delillerini aktararak devam etmiş ve ardından bu görüşlerine karşı cevap vermiştir. Öncelikle Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının zatından olduğunu belirtmiş ve bunun nedenini şöyle açıklamıştır: “Eğer sıfatları zatından ayrı olursa ya hâdis ya da kaîm olur. Hâdis olmaz, çünkü kadim olan bir varlığın sıfatı hâdis olamaz. İkinci olarak ise kadîm olmaz çünkü bu durumda birden fazla kadîmin varlığı söz konusu olur”, demiştir. Bu nedenle Allah'ın sıfatları zatındandır, demiştir. Böylece “taaddüdü kudema” durumunu açıklayarak kendi tevhid ilkesine değinmiştir. Ayrıca Mu'tezile, Allah'ın âlim, kadir gibi sıfatları varken ilim ve kudret gibi maani sıfatları yoktur, demiştir. Bunu da bu sıfatların mevsufun illeti olacağı şeklinde açıklamış ve bunun da Allah hakkında imkânsız olduğunu belirtmiştir. Yani sonuç olarak Mu'tezile, Allah'ın manevi sıfatlarından olan âlim, kadir gibi sıfatlarını zatıyla kabul ederken, zatından ayrı olan ilim, kudret gibi maani sıfatlarını kabul etmemiştir.²¹⁶

Sâlimî, Mu'tezile'nin görüşlerini aktardıktan sonra, Ehl-i sünnet'e göre: “Allah'ın sıfatları zatın aynı da değildir, ayrı da değildir, doğrusu bu O'nun sıfatlarıdır,” demiştir. Sâlimî, sıfat eğer zattan ayrıysa o halde sıfatın başka bir varlıkla kaim olması gerekir, demiş ve bunun için de hulûl olayı gerçekleşir, demiştir. Hulûl ise yer değişikliğine sebep olan bir durum olduğuna göre bu durum muhdesatın özelliğidir, demiştir. Sıfatın zatın aynı olması konusunda ise, o halde birden fazla yaratıcının varlığı akla gelir ve bu durum da muhaldir, demiştir.

²¹⁶ Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, y.y., Beyrut, 1988, s. 151; Ebu Şekur es-Salimi, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, s. 120.

Son olarak Sâlimî, Mu'tezile'nin maani sıfatları yok saymalarına karşı bu durumu eleştirmiş ve: "Sıfatın nefyi mevsufun nefyine yani yaratıcının nefyine sebep olabilir, bu da muhaldir", demiştir. Ancak bu konuda gelebilecek itirazlara da cevap vermiştir. Mesela, "Allah bilgiyi zatıyla bilebilir, sıfatların zatı dışında olması gerekmez" veya "maani sıfatların varlığı iki veya daha fazla kadimlik oluşturabilir" gibi gelebilecek itirazlara da ayrıntılı bir şekilde cevap vermiştir. bu açıklamalardan sonra kudret, hayat gibi Allah'ın maani sıfatlarının varlığını ispatlamış ve meseleyi bu şekilde sonlandırmıştır.²¹⁷

Sâlimî ve Mâtürîdî'nin sıfatlar konusunun giriş kısmında öncelik verdiği meseleler, farklılık içermektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi Mâtürîdî, kendi kabul ettiği sıfatların neler olduğunu belirtmiş, bunları aklî ve naklî yollarla ispatlayarak doğruluğunu ifade etmiştir. Sâlimî, Allah'ın sıfatlarının zatından aynı ve gayrı olma durumunu zat-sıfat ilişkisi bağlamında ayrıntılı olarak işlemiştir.

Mâtürîdî bu meselede, Allah'ın yaratma fiilini üç sıfatıyla açıklamış ve bu sıfatların sırasıyla irade, kudret ve ilim olduğunu belirtmiştir. Bu üç sıfatı ayrıntılı bir şekilde açıklayan Mâtürîdî, bu âlemin düzenle sürüp gitmesini de Allah'ın bu sıfatlarına bağlayarak meseleyi sonlandırmıştır. Sâlimî ise meselenin başında Allah'ın sıfatları ile ilgili kullanılması caiz olmayan ifadelerle tek tek değinmiştir: Vasıfla mevsuf yerine sıfatla mevsuf, bütün sıfatlarıyla kadîm demek yerine sıfatlarıyla kadîm denmesi gibi birçok örneğe yer vermiştir.

Sâlimî bu meselede Mu'tezilenin görüşlerine de yer vermiş ve bu görüşlerine cevap vererek eleştirmiştir. Sonrasında ise Ehl-i sünnet'in görüşünü: "Allah'ın sıfatları onun vasfının aynı veya gayrı değil sıfatlarıdır," şeklinde aktarmış ve konuyu sonlandırmıştır.

Mâtürîdî ve Sâlimî bu meselede sıfatlara genel olarak değinirken özel olarak farklı konuların üzerinde durmuşlardır. Bu ve bunun gibi nedenlerden dolayı bu meselede Mâtürîdî ve Sâlimî'nin fikri mukayesesi yerine konuyu ele alış biçimleri incelenmiştir.

²¹⁷ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 119-122.

3.2. ZATİ VE FİİLİ SIFATLAR MESELESİ

Sâlimî, İmam Eş'arî'nin zati sıfatlar hakkındaki görüşlerini belirterek meseleye başlamıştır. Eş'arî: "Zati sıfatlar kadîmdir ve 8 tanedir: "Hayat, Kudret, İlim, Kelâm, Semî, Basar, İrade ve Kıdem. Bunların dışındaki sıfatlar fiili ve bu sıfatlar da muhdestir," demiştir.

Eş'arî'nin taksimini aktaran Sâlimî, sonrasında Kerramiyye'den Mütekaşşife'nin taksimini aktarmıştır. Mütekaşşife'nin taksimi ise Eş'arî gibi zati sıfatlar şeklinde olmuş ve bu sıfatlara da kadimdir, demiştir. Mütekaşşife zati sıfatları 5'e, Eş'arî ise 8'e ayırmıştır. Mütekaşşife'nin zati sıfat taksimi, Hayat, Kudret, İlim, Sem', ve Basar şeklinde olmuştur. Eş'arî'den farklı olan 3 sıfatı ise: Kelâm, irade ve kıdemdir. Yine Mütekaşşife de Allah'ın bu sıfatlarının dışındaki sıfatları için, özellik sayılır ve muhdestir, demiştir. Bu durumu eleştiren Sâlimî, Allah'ın bütün bu sıfatlarına hâdis denirse nakıslık söz konusu olur, yani bu sıfatların Allah'a gelmeden önce eksik, geldikten sonra kâmil olma durumu ortaya çıkar, demiş ve bu sonradan ortaya çıkma durumunun, yani hudûsun değişim getirebileceğini belirtmiştir. Sonrasında ise Sâlimî, bir sıfattan diğer sıfata veya bir halden diğer bir hale geçme durumu söz konusu olur, demiş ve bu Allah hakkında imkânsızdır ve buna inanan kâfir olur, demiştir.

Sâlimî, Kerramiyye'den bir grupla yaptığı diyalogdan yola çıkarak: "Eğer sizin düşüncenizdeki gibi Allah'ın sıfatları hâdis ise o halde: "Rab nakıs, rasûl fasık, mümin münafık olur," diyerek bu düşüncelerinin yanlışlığını soru-cevap şeklindeki çıkarımlarından kıyas yaparak belirtmiş ve meseleyi bu şekilde sonlandırmıştır.²¹⁸

Mâtürîdî, bu meseleyi böyle bir başlık altında işlememiştir. O, bir önceki konuda yani sıfatlar konusunun girişinde kabul ettiği sıfatları sıralamıştır. Sâlimî ise söz konusu sıfatları fiili sıfatlar başlığı altında bildirmiştir. Ayrıca Mâtürîdî, kendi taksimini aktarırken Sâlimî, herhangi bir taksim aktarmak yerine, bu sıfatlar hakkında diğer fırkaların görüşlerini ele alarak redidyelerde bulunmuştur.

Sâlimî, bu bölümde fiilî sıfatların hâdis olduğunu belirten Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Mütekaşşife'ye karşı eleştiride bulunmuştur. Ayrıca Sâlimî'nin, bu

²¹⁸ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 122-123.

eleştirilerinde onları tekfir ettiği ve Ehl-i sünnet kategorisinden çıkardığı görülmektedir.

3.3. ALLAH'IN EZELDE YARATICI OLMA MESELESİ

Sâlimî, bu meseleye Ehl-i sünnet'in görüşünü aktararak başlamıştır. Ehl-i sünnet'e göre: "Allah, yaratıcı sıfatına ezelde de sahiptir. Yani genel olarak Allah yaratırken sahip olduğu bütün bu sıfatlara yaratmadan önce de sahiptir", demiştir.

Sonrasında ise Kerramiyye ve Eş'arîyye'nin: "Allah, yaratma fiili yaratılmadan önce yaratıcı değildir" görüşünü aktaran Sâlimî, bu görüşün küfür olduğunu belirtmiştir. Bunu yaparken de kendi görüşünü, başta belirttiği Ehl-i sünnet'in görüşüyle birlikte aktarmıştır. Sonrasında ise Sâlimî, eğer Allah'ın ezelde bu sıfatlara sahip olmadığı söylenirse, ortaya çıkacak durumları ayrıntılı bir şekilde aktarmış ve bu da uluhiyyetin nefyi olacağı için küfürdür, demiştir.

Sâlimî, Allah'ın ezelde yaratma sıfatına sahip olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklamış ve bu açıklamalarına karşı gelebilecek bütün itirazlara da cevap vermiştir. Mesela, yaratılmış hiçbir şey yokken Allah yaratma sıfatına sahip değildi denilirse, cevap olarak, "bilen birine o işi yapmasa da "bilen" denilir", demiştir. Ayrıca yaratma sıfatının tesiri yaratma esnasında ortaya çıkar, diye eklemiştir. Sâlimî, son olarak bu duruma: "Allah hesabı hızlı olandır"²¹⁹ âyetini örnek göstermiştir. Henüz hesap günü gelmeden hesabının hızlı olduğunu bildirdiğine göre, isim ve sıfatın ispatı hesaptan önce caizdir, demiştir. Yani bu âyete göre daha hesap günü gelmeden, Allah'ın kendisini hesap gören olarak vasıflandırmasıyla, bu meseleyi delillendirmiştir.

Sâlimî meseleyi sonlandırırken, Eş'arî biriyle olan münazarasını aktarmış ve fiili sıfatları, hâdis olduğu görüşlerinden dolayı önceki açıklamalarını tekrar etmiş ve bunun Ebû Hanîfe'nin görüşüne de ters olduğunu belirtmiştir. Ardından ise bu meseleyi sonlandırarak Allah'ın ilmi konusuna geçiş yapmıştır.²²⁰

Sâlimî'nin, bu meselede Eş'arîyye ve Kerramiyye'nin görüşlerini birlikte zikretmesi ve onların görüşlerine "bunlar küfürdür" demesi, dikkat çekmektedir.

²¹⁹ Bakara, 2/202.

²²⁰ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 123-127.

Yine onun, Allah'ın ezelde yaratıcı olması meselesinde Mâtürîdî ile aynı görüşe sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî, bu meseleyi böyle bir başlık altında işlememiştir. O, bu meseleye “tekvin” konusunda yer vermiştir. Sâlimî de “tekvin” meselesi için ayrıca bir başlık açmıştır. İkisi arasındaki mukayese tekvin konusunda yapılacaktır.

3.4. ALLAH'IN İLMİ MESELESİ

Sâlimî bu meseleye: “Cehmiyye ve Mu'tezileden bir grup, Allah yaratmadan önce eşyayı bilmez, yani Allah'ın ilmi maduma taalluk etmez” görüşlerini aktararak söze başlamıştır. Ve hemen ardından bu görüşün küfür olduğunu belirterek, “eğer Allah yaratmadan önce yaratacağı şey hakkında bilgi sahibi olmazsa, ne zaman ve nasıl yaratacağını da bilmez,” demiştir. Bu durumun Allah'ın ulûhiyetine ters olduğu için küfür olduğunu belirtmiş ve doğru olanın, “Allah'ın kemal derecede ilim sahibi olduğu, yaratmadan önce de, sonra da ilim sahibi olduğunu, mevcudu da madumu da bildiğini belirtmektir”, demiştir.

Sâlimî, Allah'ın madum hakkındaki ilmi konusuna hem naklî hem de aklî deliller getirmiştir. Naklî olarak: Kıyamet ile ilgili haberler ve fetih müjdesi verilen âyetleri aktarmıştır: “Allah, resulüne gerçeğe uygun rüyasında doğruyu bildirmiştir. Allah izin verirse hiçbir şeyden korkmaksızın, (umrenizi yaptıktan sonra) ya saçlarınızı kazıtarak veya kısmen kestirerek, güven duygusu içinde Mescid-i Harâm'a muhakkak gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilmektedir ve bundan başka hemen gerçekleşecek bir fethi de takdir buyurmuştur.”²²¹

Bundan başka o, “Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kıyamet sarsıntısı gerçekten büyük bir olaydır. Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unutacak, her gebe kadın karnındaki çocuğu düşürecektir. Ve insanları sarhoş olmadıkları halde sarhoş gibi göreceksin; çünkü Allah'ın azabı (kıyametin dehşeti) çok çetindir!”²²² âyetini de zikretmiştir.

Aklî olarak ise, “saray inşa etmeyi düşünen bir adam, inşa edeceği sarayın uzunluğunu, genişliğini ve genel olarak nasıl olacağını bilir. Bu durumda madum

²²¹ Fetih, 48/27.

²²² Hac, 22-1-2.

olan binanın inşa etmeden önceki malumatını inşa edecek olan kişi bilir. Bu bizim için malumsa Allah için daha evla olarak malumdur”, demiştir. Son olarak, “Allah’tan başka gaybı bilen yoktur”²²³ âyetlerini de örnek olarak aktaran Sâlimî, ardından Ebû Hanîfe’nin bu meseledeki görüşünü ve naklî delillerini aktarmıştır. O, bu deliller için, Allah’ın yaratmadan önce de bilgi sahibi olduğunun ispatıdır, demiştir.

Sâlimî, Mecusi biri ile yaptığı diyalogu aktararak bu konuyu, Allah’ın ilminin ezelliliği ile insan iradesi hakkında soru-cevap olarak açıklamıştır. Öncelikle “Allah kâfir olarak ölecek adamın ezelde de kâfir olarak öleceğini bilir mi?” sorusuna “evet” cevabını vermiştir. Sonrasında ise: “Allah onun kâfir olarak öleceğini bildiği halde adam iman edebilir mi?” sorusuna karşı Sâlimî: “Eğer evet cevabını verirsem, Allah’a acizlik atfetmiş olurum, bu da doğru olmaz ve eğer hayır cevabını verirsem de o halde cebr gerçekleşir, bu da yanlıştır”, demiştir. Sonunda cevap olarak: “Allah bilir ve O’nun bu konudaki ilmi insanın kudretini yok saymaz ve iradesiyle seçmesine engel değildir,” demiştir.

Sâlimî bu meselede gelebilecek sorulara karşı cevap vermiştir. Mesela, Allah kendisi için bir benzerinin olma durumu hakkında ilim sahibi midir? şeklinde bir soruya karşı “bilmez” denirse Allah’a cehalet, eğer “bilir” denilirse de O’na benzeri atfedilmiş olur, demiştir. Cevap olarak ise: “Allah kendisinin herhangi bir benzerinin, zıttının ve denginin olmadığını bilir,” demiştir.

Sâlimî son olarak Cehm b. Safvan’a sorulan bir soruya yer vermiştir. “Allah cennet ve cehennem ehlinin son nefeslerinin ne zaman sona ereceğini bilir mi? Sorusuna karşı, eğer “bilmez” dersem bu, Allah’a “cehl” izafe etmek olur eğer “bilir” dersem bu da, cennet ve cehennem, sonlu olacağı anlamına gelir ki ben bunu tercih ediyorum, demiştir. Ancak Sâlimî, bu soruya verilebilecek doğru cevabın: “Allah cennet ve cehennem ehlinin sonlu olmadığını bilir”, olduğunu belirtmiştir. Bu cevapla Allah’ın ilmi meselesini sonlandıran Sâlimî, bundan sonra “sem’ ve basar” sıfatına geçiş yapmıştır.²²⁴

²²³ Naml, 27/65.

²²⁴ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd**, s. 127-129.

Mâtürîdî, “Allah’ın İlmi” konusunda ayrıca bir başlık açmamıştır. O, “Allah’ın Sıfatları” genel başlığında, kısaca evrenin düzeninin işleyişinden yola çıkarak, O’nun irade ve kudretinden sonra O’nun ilmine işaret etmiştir. Allah’ın yarattığı bu âlemin düzeni ve muhteşem bir düzenle sürüp gitmesi, O’nun fiilinin bilgiye dayandığının delilini oluşturur diyen Mâtürîdî, eğer Allah’ın fiilleri ilme dayalı olmasaydı, peygamberlerin getirdiği vahiy de bölünmeye imkân verecek bir sonuç doğururdu, demiştir.²²⁵

Sâlimî ise meseleye, Allah’ın ilminin mahiyetinden başlayıp, bu ilmin insan iradesine olan etkisiyle devam etmiştir. Genel olarak soru-cevap şeklinde açıklamalara yer veren Sâlimî, bu meselede de Allah’ın madum ilmi konusunda, Mu’tezile’den bir grup ile Cehmiyye’nin görüşleri için “küfürdür”, ifadesini kullanmıştır. Bu meselede naklî delillere ağırlık veren Sâlimî, Ebû Hanîfe’den de rivayet aktarmıştır. Yine Mecusi biri ile olan münazarasını aktarmış ve son olarak Cehm b. Safvan’ın bu konudaki cevabını değerlendirerek meseleyi sonlandırmıştır.

3.5. SIFATLARIN İZAHİ

Mâtürîdî bu sıfatlar için ayrı bir başlık açmamış onun yerine genel konuların içinde bu sıfatları işlemiştir. “Allah’ın sıfatları” genel başlığında: “İrade”, “Kudret” ve “İlim” sıfatlarına da ayrıntılı olarak değinmiştir.²²⁶

Sâlimî bu sıfatları ikişer olarak (Semi - Basar, İrade - Meşiet, Fazilet - Adalet) üç ayrı başlık altında zikretmiştir. Bunları ise önce katılmadığı görüşleri sıralayarak, ardından da kendi görüşünü naklî delillerle ispatlayarak ele almıştır.

3.5.1. Semi ve Basar Sıfatı

Semi ve basar sıfatı, Mu’tezile ve Cehmiyyenin inkâr ettiği sıfatlardandır diyen Sâlimî, onların bu sıfatı yorumlama şeklini de: “Allah’ın duyduğunu ve gördüğünü söylerler, ancak duyma ve görme gibi ayrı sıfatlara sahip olmadığını belirtirler”, şeklinde açıklamıştır.²²⁷ Ancak Mu’tezile’den bazılarının ise Allah’ın gördüğünü ve duyduğunu da kabul etmediklerini belirtmiş ve onların Allah’ı inkâr

²²⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü’t-Tevhîd Tercümesi**, s. 99.

²²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü’t-Tevhîd Tercümesi**, s. 97-99.

²²⁷ Abdülcebbar b. Ahmed, **Şerhü'l-Usuli'l-Hamse**, y.y., Beyrut, 1988, s. 151; Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd**, s. 129.

ettiklerini de belirtmiştir. Bunun nedeni olarak ise, nassı inkâr ettiklerini bildirmiştir. Sonrasında ise Ebu Musa el-Eş‘arî’nin Hz. Peygamberin bir gün ashabına sesli olarak dua etmeleri konusunda uyarması rivayetini aktarmıştır. Hz. Peygamber, “sesinizi yükselterek dua etmeyin, O gaib veya sağır değil”,²²⁸ demiştir.

Sâlimî, Allah’ın semi ve basar sıfatını inkâr edenlere karşı Hz İbrahim’in kıssasındaki âyeti de delil olarak getirmiştir: “Bir gün babasına şöyle demişti: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?”²²⁹

Sâlimî naklî deliline ek olarak: “Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin karşılıklı konuşmanızı işitiyordu. Çünkü Allah her şeyi işitmekte ve görmektedir.”²³⁰ Âyetini de aktararak görüşünü delillendirmiştir.

Son olarak Sâlimî, Allah’ın önceden de duyduğunu, gelecekte de duyacağını ve şimdi de duyduğunu bildirmiş ve bunu inkâr eden kişinin de kâfir olacağını belirterek konuyu sonlandırmıştır.²³¹

Sâlimî’nin bu sıfatları inkâr edenleri tekfir etmesi ve bu meselelerde aklî delillerin yanı sıra naklî delillere de ağırlık vermesi dikkat çekmektedir.

3.5.2. İrade ve Meşiet Sıfatı

Sâlimî meseleye, Kaderiyye, Mu’tezile ve Cehmiyye’ye göre, “Allah şer ve kötü olan şeyleri dilemez ve yaratmaz”, görüşlerini aktararak başlamıştır. Yani Onlara göre kötü ve şer olan şeyler, Allah’ın meşietinde değildir. Sonrasında ise bu meseledeki farklı görüşleri de aktaran Sâlimî, sonunda Ehl’i sünnet’in görüşünü açıklamıştır.

Bu görüşler arasında ise bazıları, “hayır da şer de Allah’ın meşietindedir ancak sadece hayır Allah’ın iradesindedir, yani kötü şeyler Allah’ın meşietinden değil, iradesindedir, denilmiştir. Bazıları ise: “Hayır da şer de Allah’ın iradesi ve

²²⁸ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim en-Nîsâbûrî, **Sahîh-i Müslim**, Zikir: 44-45, y.y., Beyrut, 1414/1994; Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fi Beyâni’t-Tevhîd**, s. 129.

²²⁹ Meryem 19/42.

²³⁰ Mücadele 58/1.

²³¹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fi Beyâni’t-Tevhîd**, s. 129.

meşietindendir, ancak hükmünden değildir, çünkü hükmündendir denilirse cebr durumu ortaya çıkar,” demişlerdir. Bazıları da: “Allah’ın iradesi ve meşietinin yaratılmış ve temlik yoluyla kula ait olduğunu,” belirtmişlerdir. Bütün bu görüşlerden sonra ise Sâlimî, Ehl-i sünnet’in görüşünü aktarmıştır.

Ehl-i sünnet: Hayır da şer de Allah’ın kazası, kaderi, meşiet, iradesi, ilmiyle olur, demiştir. Sonrasında Sâlimî, Ehl-i sünnet’in görüşünü açıklamış ve: “Hayır ile itaatin Allah’ın emri ve rızasıyla olduğunu, şer ve masiyetin ise Allah’ın emri ve rızasıyla olmadığını”, belirtmiştir. O, buna buna delil olarak Amr b. As’ın aktardığı Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in ihtilaf ettiği meseleyi aktarmıştır. Bu meselede ise Hz. Ebu Bekir: “hayır da şer de tamamı Allah’tandır,” demiştir. Hz. Ömer ise, “hayır Allah’tan, şer ise kuldandır,” demiştir. Bu meselede peygamberimize gelip “aramızda hüküm ver” demişler ve Hz. Peygamber ise “size İsrail’in Cibril ve Mikail arasında hüküm verdiği gibi hüküm vereceğim”, demiştir. Cibril senin gibi söylemiştir, ey Ömer diyen Hz. Peygamber, Mikail de senin gibi söylemiştir, ey Ebu Bekir, demiştir. Cibril ve Mikail’in ihtilafı üzerine İsrail, levhi mahfuzda hükmünü vermiş ve Ebu Bekir’in dediği gibi hükmetmiş, Ömer’in dediği gibi değil, demiştir. Yani hayır da şer de Allah’tandır sözü doğru olandır, buyurmuştur. Son olarak Hz. Ömer ise bu sözünden dolayı: “Allah’a tevbe ettim”, demiştir.

Sâlimî, bu meselede naklî delillerine devam etmiştir. O, Eyyub el-Ensari’den rivayet edilen ve Hz. Peygamber’e sorulan: “Allah şer ile hükmeder mi?” sorusunu ele almıştır. Hz. Peygamber’in bu soru karşısında: “evet” cevabını vermesi üzerine şer ile hükmettikten sonra azap mı ediyor? Sorusuna da Hz. Peygamber: “Allah yaptıklarından sorgulanmaz ancak onlar sorgulanır”²³² âyetini naklederek cevap vermiştir.²³³

Sâlimî, naklî delillerine devam etmiş ve kader konusuna da değinmiştir. Hz. Ali’ye bir adam gelerek kader hakkında bilgi istemiştir. Hz. Ali ise Allah’ın meşiet ve kulun meşiet hakkında önemli bir noktaya temas etmiştir. Şöyle demiştir: “Eğer Allah’ın meşiet ile benim meşietim beraber denilirse Allah’a ortaklık iddiası olur,

²³² Enbiya 21/23.

²³³ **Sahîh-i Müslim**, Kader: 10, y.y., Beyrut, 1414/1994, Beyrut, 1414/1994; Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd**, s. 131.

eğer Allah'ın meşietini benim meşietimin altında denilirse bu da ulûhiyyet iddiası olur, demiştir. Doğru olanın ise: Senin meşietin Allah'ın meşietinin altındadır, demiştir. Adam sonra tevbe edip kalkmıştır ve Hz. Ali bunun üzerine: O, şimdi Müslüman oldu, demiştir. Sâlimî, bu rivayeti aktardıktan hemen sonra ise: “Bu rivayet kaderi inkâr eden kişinin kâfir olacağına delilidir,” demiştir.

Kaderiye'nin bu ümmetin Mecusileri olduğu hadisini²³⁴ aktararak açıklamalarına devam eden Sâlimî, Allah'ın dilemesi ile ilgili olan “*Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz!*”²³⁵ Âyetini nakletmiş ve kader konusuna burada da değinmiştir.

Sâlimî, Ebû Hanîfe ile Gaylan el-Dımeşki arasında geçen ve Ebû Hanîfe'nin galip geldiği münazarayı aktarmıştır. Buna göre Gaylan, Ebû Hanîfe'ye: İblis ve Hz. Musa'nın Firavundan ne istediğini sormuş, Ebû Hanîfe ise: İblis küfrünü, Hz. Musa ise imanını istemiştir, demiştir. Gaylan peki Allah, Firavun hakkında neyi murad etmiştir, demiştir. Ebû Hanîfe, cevap olarak küfrünü deyince, Gaylan, nasıl olur da Allah ile İblisinin muradı aynı olabilir? diye bir soru yöneltmiştir. Ebû Hanîfe ise, Allah Firavun'un kendisi için seçtiği küfrünü irade etmiştir. Yani Allah O'nun kendisi için seçtiği şeyi irade etmiştir, her şey Allah'ın meşietiyedir, diyerek konuya açıklık getirmiştir.

Son olarak Sâlimî, bu meselenin yine şerri yaratmanın Allah mı, yoksa başkası mı olduğuna döndüğünü belirtmiştir. Ve şerri yaratmanın Allah değil de başkasının olduğunu söyleyen kimsenin “müşrik” olacağını belirtmiş ve bu kişinin “kâfir” olacağına hükmetmiştir. O, “eğer Allah şerri yarattı ama onu yaratmayı irade etmedi” denilirse ve onu yaratmasında mecbur olduğuna inanırsa bu da “küfürdür” demiştir. Sâlimî, “her şeyin Allah'ın meşietini, iradesi, kazası ve kaderiyle olduğunu ispatlamış ve kaderi inkâr eden kimsenin de kâfir olacağını bildirerek meseleyi sonlandırmıştır.”²³⁶

²³⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, **Sünen**, Dirase: Kemâl Yûsuf el-Hût, Sünnet: 16, Dârü'l-Cinan, Beyrut, 1409/1988; Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 132.

²³⁵ Tekvir 81/29.

²³⁶ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 129-133.

Sâlimî, bu meseleyi de naklî delillere ağırlık vererek açıklamıştır. Yine bu meselenin içinde kader konusuna da kısaca değinmiş ve Kaderiye'ye de naklî delillerle reddiyeler de bulunmuştur.

Sâlimî genel olarak kendi münazarasını aktarırken bu meselede, Ebû Hanîfe'nin Gaylan ile Allah'ın meşietî konusunda yaptığı ve galip geldiği münazarasını da aktarmıştır. Son olarak da şer ve küfrü Allah'ın yaratmadığını söyleyen kimse müşriktir ve kâfirdir, diyerek meseleyi sonlandırmıştır.

3.5.3. Fazilet ve Adalet Sıfatı

Sâlimî, “Allah'ın fazilet ve adalet sıfatlarıyla vasıflandırılmasında şüphe ve ihtilaf yoktur, ayrıcalıksız fazileti ve zulümsüz adaleti söz konusudur”, demiştir. Sonrasında Sâlimî, ihtilafa konu olan konunun, Allah'ın bu sıfatlarla vasıflandırılmasında değil, tesiri noktasındadır, diyerek meseleye başlamıştır.

Sâlimî, Ehl-i sünnet'in konu hakkındaki görüşünü aktarmış ve “Allah'ın lütfü sadece müminlere tesir eder, bu tesir ise hidayettir ve o da doğruya ilham, tevfik ve kabule yöneltme gibi başkalarına değil yalnızca müminlere etki eden tesirlerdir,” demiştir.

Mu'tezile ise, bu fazilet değil, ayrıcalık sayılır, çünkü yalnızca müminler değil, bütün insanlar Allah'ın kuludur, demiştir. Yani bir kimseye sebepsiz yere verilen bir şey ve diğerinden suçsuz yere alınan bir şey durumunda, o kişiye zulüm diğerine de ayrıcalık olur. Bu durum hikmete aykırıdır, demişlerdir. Ayrıca Mu'tezile'ye göre fazilet, Allah'ın yarattığı varlıklara akıl, irade, tercih hakkı ihsan etmesidir, demiş ve hidayet ve faziletin manasının, doğru yolu bütün mahlûkata açıklaması olduğunu belirtmiştir. O, “kim iman ederse sevabını alır, kim de isyan ederse günahkâr olur”, demiş ve Allah'ın bunun dışında bir müdahalesinin olmadığını belirtmiştir.

Sâlimî, Mu'tezile'nin görüşünü aktardıktan sonra doğru olan görüşün en başta açıklamış olduğu Ehl-i sünnet'in görüşü olduğunu belirtmiştir. Buna delil olarak ise, Allah'ın peygamberlere özel verdiği dört şeyden bahsetmiştir. Allah'ın sebepsiz yere onlara ihsan ettiği bolca lütuf, destek, günahsızlık ve nübüvvet-risalet durumları ile bu görüşünü delillendirmiştir. Sonrasında Mu'tezile'nin Allah'ın lütufta bulunmadığı

kimselere zulüm oluyor demesine karşılık, Sâlimî bu kimselerin zulme uğramış olacağı anlamına gelmediğini açıklamıştır.

Sâlimî, Allah'ın hidayetinin caiz olduğu konusunda herhangi bir görüş ayrılığı olmadığını, ancak inâyeti konusunda bazılarının caiz, bazılarının ise caiz olmadığı görüşüne sahip olduğunu belirtmiştir. Ayrıca doğru olan görüşün, Allah hakkında kullarına olan inâyeti değil de yardımcı demek olduğunu belirtmiştir. Bunun nedeninin“inâyet” lafzının semai olarak gelmemesi ve ilim ehlinin de bunda ittifak etmemesi olduğunu belirtmiştir.

Sâlimî, Ehl-i sünnet'e göre adaletin altı şekilde teceli ettiğini bildirmiştir. Bunları ise, “Allah'ın kullarından birine zerre kadar zulmetmemesi, zerre kadar sevabını eksiltmemesi, günahsız azap etmemesi, sebepsiz yere acı çektirmemesi, isyan konusunda mecbur bırakmaması ve gücünü aşan bir yük yüklememesi,” diye saymıştır. Sonrasında adalet meselesinde gelebilecek itirazlara yer veren Sâlimî, “*Ceza kişinin kendi yaptıklarının sonucudur*”,²³⁷ gibi âyetlerle konuyu delillendirmiştir.

Sâlimî, Mu'tezile'nin bu itirazlarının sebebinin onların adalet konusundaki temel görüşlerine dayandığını söylemiştir. Yani Allah'ın şerri yaratmadığı ve insanların yararına olan şeyleri yaratmasının Allah için vacip olduğu, görüşünü belirtmiştir. Eğer bunu kullarından men ederse adaletsizlik olur diyen Mu'tezile, eğer Allah hem şerri yaratıp hem de azap ederse bu zulüm olur, demiştir.²³⁸ Bu görüşün küfür olduğunu söyleyen Sâlimî, bunun gerekçesini, eğer kul, kendisi için küfür irade ederse ve Allah onun için tevhidi irade ederse, Allah'ın değil kulun iradesi gerçekleştiğinde; kulun iradesi Allah'ın iradesinin üstünde olur, demiştir. bunun da muhal olduğunu belirterek bu itikada küfür deme sebebini açıklamıştır.

Sâlimî, Allah'ın adaleti konusuna aklî delilleriyle açıklık getirmeye devam etmiştir. Aslah konusuna, yani insanların faydası için Allah'a bir şeylerin zorunlu olması durumuna da değinen Sâlimî, Allah için hiçbir şeyin zorunlu olmadığını da belirtmiştir. Yine bu konuda gelebilecek itirazları aktararak açıklamalarına devam

²³⁷ Secde 32/17.

²³⁸ Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, s. 132, 133, 301; Ebu Şekur es-Salimi, *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd*, s. 135.

etmiştir. Son olarak Sâlimî, Allah'ın hikmeti konusuna değinmiş ve Allah'ın kendisini inkâr edeceklerini bildikleri halde onları yaratmasındaki hikmet ile kötülük yapacaklarını bildiği halde engel olmamasındaki hikmeti birbirine benzeterek meseleyi burada sonlandırmıştır.²³⁹

Sâlimî'nin ele aldığı bu mesele, Allah'ın kötü olanı yaratma durumu, aslah prensibi ve hikmeti gibi birçok konuya da değinmesi açısından oldukça kapsamlı bir mesele haline gelmiştir. Ağırlıklı olarak Mu'tezile'nin görüşlerine yer veren ve bu görüşlere karşı cevap veren Sâlimî, naklî delillere yer verse de onun aklî delillere daha fazla yer verdiği görülmektedir.

3.5.4. Tekvin Meselesi

Sâlimî'nin tekvin bahsi altında ele aldığı Allahın yaratma sıfatını inceleyen bu meseleyi Mâtürîdî de "Tekvin Meselesi" başlığı altında ele almıştır. de Mâtürîdî bu meseleye, kendi görüşünü belirtmeden eleştirdiği bir görüşle başlamıştır: "Ezelden Allah vardı, fakat yaratma diye bir şey yoktu, sonra da varlıklar tekvin söz konusu olmadan kendiliğinden oluştu, zaten tekvin mükevvenin gayrıdır", görüşü için: "Bu evrenin yaratılmasında yaratıcıyı devreden çıkararak kimsenin sözü gibidir", demiştir. Mâtürîdî, yaratma fiilini tabiatlara ve gıdalara nisbet edenlerin görüşü bunların görüşünden daha mantıklıdır, şeklinde bir kıyasta da bulunmuştur.

Sonrasında Mâtürîdî, katılmadığı bu görüşe karşı kendi görüşünü açıklamak için çeşitli örnekler getirmiştir. Mesela, yaratıkların kötülükleri için aradan tekvin fiili çıkarılırsa bu kötü davranışlar doğrudan Allah'a nisbet edilecekti, şeklindeki bir aklî delil ile de bu görüşe reddiyede bulunmuştur. Allah'ın yaratma fiilinin ezelde sadır olduğunu savunan Mâtürîdî, bu fiilin sonradan imkân dâhiline girmesi, ya zatındandır ya da zatı dışında bir sebebe bağlıdır, demiştir. Zatından dolayı fail olmayışı, O'nun gerçek fail niteliğine sahip olmadığı anlamına gelir ki burada O'nun ezelden beri fail olduğu sonucu ortaya çıkar, demiştir. Ayrıca Mâtürîdî, bu konudaki temel prensibin, Allah'ın vasıflandırıldığı fiil, ilim gibi sıfatlarına ezelden beri sahip olduğunu belirtmektir, demiştir.

²³⁹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 133-136.

Mâtürîdî, tekvin meselesinde bahsettiği ilk görüş olan, Allah'ın tekvin sıfatıyla nitelenme durumunu delillendirdikten sonra, bu fiilin vakti belirtilmediğine göre ya ezeli, ya da “zamanı Allah tarafından bilinmeyip, vakti dışında zannedildiğini çağrıştırır, denmiştir. Ve böyle bir durum Allah'a acz nisbet sayılır şeklindeki görüşü aktaran Mâtürîdî, bu duruma cevabını, aczin ne anlama geldiğini açıklayarak vermiştir.

Mâtürîdî, bir mükevven olmadan tekvini gündeme getirmek, Allah'a acz nisbet etmekle aynı anlama gelir, denilirse diyerek gelebilecek bir itirazı da aktarmış ve cevap olarak, “acz, tekvinin zamanı geldiğinde gerçekleşmemesidir”, demiştir. Ayrıca acz konusunda açıklamalarına devam eden Mâtürîdî, Allah'ın ezelde sahip olduğu tekvin sıfatıyla nitelenmemesini açıklamıştır. Mesela, bir fiili gerçekleştirmekle vasıflanan kişinin, gerçekleştirmeden önce ona tam yetenekli olmaması, onun için acz belirtisi sayılır, zamanı geldiğinde ise işi yapan kişi kudretle nitelenir, şeklinde açıklama yapan Mâtürîdî, bahsettiği tekvin sıfatı ile Allah'ı nitelmesini bu duruma benzetir ve bunun kemal bir niteleme olduğunu bildirir. Sonrasında açıklamalarına devam eden Mâtürîdî, yoktan var eden varlığın Allah olduğunu ve buna karşı ileri sürülen iddiaların da asılsız olduğunu, bildirmiştir.

Son olarak Mâtürîdî, katılmadığı görüşleri aktarıp ve bu görüşlere cevap verirken Allah'a acz nisbet edilme konusuna değinmeye de devam etmiştir. Tekvin sıfatının ezeliyetinin reddedenlerin görüşleri için Mâtürîdî, Allah'a acz nisbet edilmesi sayılır ve Allah ise bu durumdan münezzehtir, demiştir. Bütün bu açıklamalardan sonra ise Mâtürîdî, tekvinin mahiyetini beşer idrakinin kavraması mümkün değildir, demiştir. Bu mesele ne kadar derinleştirilirse derinleştirilsin, nihai noktasına ulaşılması mümkün olmayan bir meseledir, diyerek konuyu burada sonlandırmıştır.²⁴⁰

Sâlimî bu meseleyi tekrar özel bir başlıkla “**Tekvin ve Mükevven Meselesi**” şeklinde ele almış ve daha çok ayrıntıya girmiştir.

Sâlimî, tekvin meselesinde konuya Eş'arî ve Kerramiyye'nin görüşünü bildirerek başlamıştır. Onlara göre tekvin ve mükevven birdir yani tekvini kudret

²⁴⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 99-104.

sıfatının içinde sayarak hâdis olduğu görüşüne sahiplerdir. Sâlimî'nin Ehl-i sünnet olarak addettiği grubun görüşüne göre ise, “tekvin mükevvinin fiilidir, mükevven de tekvinin tesiridir, tekvin Mükevvenin gayrıdır,” demiştir. Aslında bu meselenin sûreti: Mükevvin bir şey yaratacağı zaman yaratma fiili ondan ayrılır ve mükevvene yani yaratılan şeye hulûl eder. Bu nedenle hâdislik söz konusudur, demişlerdir diyen Sâlimî, burada yine Ehl-i sünnet olarak addettiği gruba göre ise: Fiil failden ayrılmaz ve tekvin mükevvinde yani yaratıcıdan ayrı düşünülemez, demiştir.

Sâlimî bu mesele için Allah'ın sıfatlarının hâdis olma meselesinin fer'idir, demiştir. Ehl-i sünnet'e göre, Allah'ın sıfatlarının hâdis olması caiz değildir, demiştir. Bu meseleyi de ayrıntılı bir şekilde açıklayan Sâlimî, bahsedilen hulûl konusu için yani yaratıcının mahlûkata hulul etmesi konusu küfürdür, demiştir. Çünkü hulûl anlayışında hâdisat için, ya yaratıcıyı mahal yapar, ya da mükevveni kıdem yapar, demiş ve bütün bu ihtimallerin küfür olduğunu vurgulamıştır.

Son olarak Sâlimî, bazı mutasavvıfların yaratmanın her şeyin illeti olduğu görüşlerini de reddetmiş ve bunun doğru olmadığını belirtmiştir. Gelebilecek itirazlara da cevap veren Sâlimî, Allah'ın kendi sıfatlarını değiştirmeye kâdir olma durumu sorgulanırsa bu soru için küfürdür, demiştir. Allah'ın sıfatlarında söz konusu değişim caiz olmaz ve bu Allah'ın kemâllğine aykırıdır, diyerek meseleyi sonlandırmıştır.²⁴¹

Görüldüğü gibi Sâlimî, tekvin konusunda Mâtürîdî ile benzer bir görüşte olmasına rağmen tekrar tekrar üzerinde durduğu mesele, Allah'ın ezelde bu sıfata sahip olmasıdır. Mâtürîdî de aynı meseleye vurgu yapmış ve Allah'ın ezelde yaratıcı olması üzerinde durmuştur. Burada dikkat çeken bir diğer detay ise Sâlimî'nin Eş'arî ve Kerramiyye'nin görüşlerini birlikte zikredip hemen ardından Ehl-i sünnet'e göre böyle değildir, demesi ve bu şekilde Eş'arîyeyi, Ehl-i sünnet'in dışında zikretmesi olmuştur.

Mâtürîdî, tekvin konusunda katılmadığı görüşleri eleştirirken herhangi bir isim vermediği görülse de genelde bu görüşlerin sahiplerinin Mu'tezile ve Kabi

²⁴¹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 136-137.

olduğu anlaşılmaktadır. Sâlimî ise, Mâtürîdî'den farklı olarak, görüşlerini aktarmadan önce bu görüşlerin sahiplerini belirterek açıklamasını yapmıştır.

3.6. ALLAH'IN SIFATLARININ SAYISI MESELESİ

Sâlimî sıfatların sayısı konusuna da Ehl-i sünnet'in görüşünü aktararak başlamıştır. Sâlimî'nin belirttiğine göre onlar, "Allah'ın sıfatları tekrar etmez ve sayılmaz, Allah bir fiil ile faildir bütün mefulleri tek bir fiil ile yapar" demişlerdir. Söz gelimi Allah, bir hayat ile hayy, bir işitme ile işiten, bir Kelâm ile mütekellimdir bütün sıfatlar için bu böyledir.. Hemen ardından bu görüşün ne anlama geldiğini açıklayan Sâlimî, Allah'ın sıfatlarının kadim olduğunu tekrar ve sayılma durumlarının ise muhdesatın sıfatlarından olduğunu belirtmiştir. Yani eğer Allah'ın sıfatları için tekrarlanır denilirse, o halde bu durum birinci sıfatın zevalini ikinci sıfatın ise hudûsunu gerektirir, demiştir. Bu görüşün küfür olduğunu belirten Sâlimî, diğer sıfatlar için de bu durum söz konusudur, demiştir.

Sâlimî, gelebilecek soru ve itirazları aktararak açıklamalarına devam etmiştir. Allah'ın sıfatlarının hepsinin bir mi, yoksa biri diğerinden farklı bir sıfat mı olduğu sorusuna cevap olarak, "ashabının iki görüşe de katıldığını ancak en doğru görüşün, Allah'ın sıfatları tek bir sıfattır, herhangi bir sayı altına girmez, ancak sıfatlarının tesiri çeşitlidir" şeklindeki ifade olduğunu belirtmiştir.. Yani Allah'ın sıfatları bir, ancak sıfatlarının tesiri birden fazla ve çeşitlidir diyen Sâlimî, bunun sebebi için ise Allah'ın sıfatlarından birini bile inkâr eden kimse kâfir olur, demiştir. O, bu sıfatların epsine birden iman etmenin vacip olduğunu belirtmiştir.

Allah'ın sıfatları konusunda, bir kimse eğer Allah'ın kudreti ve hayatı iki ayrı şey derse kâfir olur diyen Sâlimî, hayat da kudret de Allah'ın sıfatlarındandır, demiş ve kudret hayatın, hayat da kudretin sıfatı değildir demiştir. Yani sıfatlar birbirinin aynı da ayrı da değildir diyen Sâlimî, Allah sıfatlarıyla birdir, bu da Ehl-i sünnet'in görüşüdür, demiştir.

Allah'ın sıfatlarının tekrarlanmayacağını ve herhangi bir adet altına girmeyeceğini ispatlayan Sâlimî, sonrasında zat-sıfat ilişkisinden bahsetmiş ve sıfatların, zatın aynı da gayrı da olmadığını aktarmıştır. Böylelikle o, Allah'ın sıfatları konusunda zıtlık ve çelişki olmadığını da ispatlamış olmaktadır. Sonrasında ise

Sâlimî, Allah'ın rızası hoşnutsuzluğunun, hoşnutsuzluğu da öfkesinin zıddı değildir, demiştir O rıza ve hoşnutsuzluk ile mevsuftur. Birbirinin zıddı değildirler, çünkü böyle bir durumda birinin varlığı, öbürünün yokluğuna delalet edebilir diyen Sâlimî, zıtlık ve çelişki durumlarının Allah'ın sıfatlarında caiz olmadığını belirtmiştir.

Son olarak Allah hakkında hile ve aldatma sıfatlarının caiz olma durumu üzerinde duran Sâlimî, böyle bir sıfatın ancak “karşı tarafın yaptığı için aynısıyla karşılık verme” anlamında caiz olabileceğini, onun dışında kötü anlamda bir sıfat olmasının caiz, olmadığını belirtmiştir. Buna delil olarak ise: “*Asıl onlarla alay eden ve azıp saparak dolaşmalarına izin veren Allah'tır.*”²⁴², “*Münafıklar Allah'a oyun oynamaya kalkıyorlar. Hâlbuki Allah onların oyunlarını kendi başlarına çevirmektedir.*”²⁴³ ve “*Onlar böyle bir tuzak kurdular, biz de kendileri farkında olmadan bir plan kurduk.*”²⁴⁴ Âyetlerini nakletmiştir. Bu sıfatların Allah'ın sıfatları olmadığını belirtmiş, ancak onlara yaptıklarının misliyle karşılık verme anlamında kullanılmıştır, diyerek meseleyi sonlandırmıştır.²⁴⁵

Sâlimî'nin sıfatlar konusunda naklî delile yer verse de görüşlerini ağırlıklı olarak aklî delillere dayandırdığı görülmektedir. Birçok görüşü alt alta sıralamış ve cevaplarını vermiş, son olarak da en doğru görüşün, Allah'ın sıfatlarının tek olduğu, sayısının ve tekrarının söz konusu olmadığını, ancak tesirinin sayılı olduğunu belirtmiştir. Ve yine burada da Allah'ın sıfatlarını inkâr eden kimse kâfir olur, demiştir.

Sâlimî meseleyi açıklarken genel olarak, “Ehl-i sünnet” ifadesi yerine “ashabımız” ifadesini kullanmıştır. Bu ifadeyle de Hanefî-Mâtürîdî ekolünden bahsettiği düşünülmektedir. Sâlimî'nin bu meselesi de yine Mâtürîdî'den farklı olmuştur. Mâtürîdî böyle bir konu işlememiştir.

3.7. MÜTEŞABİH MESELESİ

Mâtürîdî, bu meseleyi “Allah Teâla'dan Teşbihin Nefyi”, “İspat ve Teşbih”, “Arş Konusunun Açıklaması” şeklinde üç ayrı başlıkla ele almıştır.

²⁴² Bakara 2/15.

²⁴³ Nisa 4/142.

²⁴⁴ Neml 27/50.

²⁴⁵ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 137-139.

3.7.1. Allah Teâla'dan Teşbihin Nefyi

Allah'ın ulûhiyeti ve birliği ispatlandıktan sonra O'nun benzer ve zıt ilahlardan münezzehe oluşunu belirtmek de gereklidir diyen Mâtürîdî, bunun nedeni için ise, rakip ilahın varlığını benimsemek de, kendi ulûhiyetinin benzeşmesinin bulunduğunu söylemek de, O'nun birliğinin nefyedilişidir, demiştir. Bunun nedeni olarak ise, yaratılmış olan varlıkların tamamının benzer ve zıt olma durumları söz konusudur diyen Mâtürîdî, bu durum ise yaratıklardan birliği nefyediş, son bulma ve yok olma gibi durumların belirtileridir, demiştir.

Yine Mâtürîdî, Allah'ın benzerinin olmadığını "*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*"²⁴⁶ âyetiyle açıklamıştır. Şöyle ki, eşi ve benzeri bulunan şeylerin çokluk statüsüne girdiğini ve ikiden başladığını söylemiştir. Zıddı yani rakibi bulunan her şey de yok oluş statüsüne girer, çünkü rakibi onu ortadan kaldırabilir, demiştir. Bunun sonucunda ise. Allah dışında her şeyin bir zıddı ve benzeri vardır, demiştir. Sonrasında ise Mâtürîdî, Allah'ın bir olduğu sözüyle, O'nun azameti ve kudreti olduğu gibi, dengi ve karşıtı olan benzerlerden münezzehe oluşunu da kapsadığını belirtmiştir. Bu nedenle O'nun hakkında cisim ve araz denmesi temelden batıldır, demiştir.

Yine aynı şekilde yaratılmışlara izafe edilen herhangi bir şeyin Allah'a izafe edilmesi batıldır diyen Mâtürîdî, bu açıklamalarından sonra Müşebbihenin görüşlerine de yer vermiştir. Onların yani Müşebbihenin bir kısmı: Allah ile ilgili O'nu aynlardan birinin statüsüne yerleştirmiş ve âlemin yaratıcısını inkâr etmiştir. Ve âlemin ezelden beri hiçbir şekilde değişikliğe uğramadığını belirtmiştir. Diğer bir kısmı da: Allah'ın hâdisler taşıdığını belirtse de kendisinin hâdis olmadığını söylemiş, onun dışındakilerin onun tesiriyle oluştuğunu belirtmiştir, demiştir. Bütün bu görüşlerin aktarımından sonra Mâtürîdî, genel üslubu gereği Allah'ı söz konusu bütün bu durumlardan tenzih etmiş ve Allah'ın herhangi bir şekilde yaratılmışlara benzemesi mümkün değildir, demiştir.

Sonuç olarak Mâtürîdî, Allah'tan başka her şey bütün yönleriyle yaratılmıştır demiş ve eğer Allah'ın herhangi bir şekilde onlara benzerliği söz konusu olsaydı, bu

²⁴⁶ İhlâs, 112/4.

sebepten dolayı kendisinden ezellilik, diğler nesnelere de yaratılmışlık düşmüş olurdu, demiştir. Sonrasında ise zaten yaratılmışlar arasında da her yönden benzerlik, imkân dâhilinde değildir, demiştir. Bunun nedenini ise, eğer böyle olsaydı nesnelere birlik oluşurdu, diye açıklamıştır. Mâtürîdî, eğer Allah başkasına en ufak bir yönde benzemekle nitelenirse yaratılmışlardan biri gibi olur, bu da mümkün değildir, diyerek meseleyi burada sonlandırmıştır.²⁴⁷

3.7.2. İspat Ve Teşbih

Mâtürîdî, ilahî isimlerin ve sıfatların Allah'a nisbeti meselesinde, mahlûkat ile arasında herhangi bir benzerlik bulunmamaktadır, demiştir. Bunun nedeni için ise, bu sıfatların mahlûkta edindiği mahiyet Allah'tan nefyedilmektedir, demiştir.

Mâtürîdî, duyular ötesinde olanı bilmek sadece duyular âlemin yol göstericiliğiyle ve Allah'ın yücelikle nitelendirilmesi ile olur, demiştir. Duyular âlemde bir şeyi tanımanın yolu ancak bu şekilde olur diyen Mâtürîdî, önce bir varlığı ispat etmek gerekir, demiştir. Yine Mâtürîdî, bu ispata tam olarak güç yetirilmezse: "Allah âlimdir, fakat diğler âlimler gibi değil" şeklinde bir söz ile herhangi bir benzerlik de ortadan kaldırılmış olur, diye belirtmiştir. Bu anlatım ile Allah'a ait olan bütün isim ve sıfatlar ispatlanabilir, demiştir.

Sonrasında ise Mâtürîdî, filozofların Allah'ın isim ve sıfatlarını nefyetmelerine rağmen zat-ı mahiyetinin bütün sıfatlardan yoksun olduğu görüşünü benimsemediklerini belirtmiştir. Allah'ın bütün sıfatlardan yoksun olduğu görüşü olan ta'til düşüncesini de açıklamıştır. Burada Allah'a isim ve sıfat nisbet etmeyenlere karşı reddiyelerde bulunmuş ve cevap veremeyecekleri birçok soru yöneltmiştir. Son olarak ise Mâtürîdî, Allah'a herhangi bir isim ve sıfat nisbet etmeyenlere karşı sıraladığı sorulardan sonra onlara, bilgisizliklerini kabul etmeleri gerektiğini söylemiş ve Allah'ı tanıyabilecekleri delilleri göz ardı ettiklerini belirterek meseleyi sonlandırmıştır.²⁴⁸

Mâtürîdî, bu meselede önce Allah'a isim ve sıfat nisbet etmiş sonra ise O'nu yaratılmışlardan nefyederek tenzih etmiştir.

²⁴⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 73-75.

²⁴⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 75-76.

Matürîdî, bu meselenin içinde “duyulur âleminin duyu ötesi için delil teşkil etmesi” konusuna da değinmiş ve Allah’ın varlığının ispatı meselesinde ele aldığımız şâhidin gâibe delil getirilmesi konusunu da işlemiştir.

3.7.3. Arş Konusunun Açıklaması

Mâtürîdî, bu meselenin başında islam âlimlerinin görüşlerini delilleriyle birlikte aktarmıştır. Allah’a mekân nisbeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür diyen Mâtürîdî, bir kısmı için: Allah’ın mekân tutmakla nitelenebileceğini savunmuştur, demiştir. Ve onlara göre arş melekler tarafından taşınan Allah’ın tahtıdır diyen Mâtürîdî, bu görüşlerine ise: “*Rabbinin arşını sekiz melek yüklenir*”²⁴⁹ âyetini delil olarak getirmişlerdir diyen Mâtürîdî, Allah’ın mekânla nitelendiğini savundukları delillerini aktarmaya devam etmiştir: “*Meleklerin de rablerine hamd ile yüceliğini dile getirerek arşın çevresini kuşattıklarını görürsün.*”²⁵⁰ ve “*Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar rablerini hamd ile tesbih ederler...*”²⁵¹ Şeklinde onların delillerini aktarmıştır. Ayrıca Mâtürîdî, onların bu görüşlerini yalnızca nakli değil akli delil ile de delillendirdiğini belirterek: İnsanların dua ederken ellerini göğe doğru kaldırmasını da “*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.*”²⁵² Âyetindeki, Allah’ın arşta bulunduğuna dair bir delil olarak getirdiklerini de belirtmiştir.

Mâtürîdî, sonraki grubun ise: Allah’ın her yerde olduğunu savunduklarını belirtmiş ve onların da dayandıkları naklî delillerini de aktarmıştır: “*Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın.*”,²⁵³ “*Biz ona şah damarından daha yakınız.*”,²⁵⁴ “*Biz ona sizden yakınız, fakat göremezsiniz.*”²⁵⁵ “*Gökteki ilâh da O’dur, yerdeki ilâh da O’dur. O sınırsız hikmet ve ilim sahibidir.*”²⁵⁶. Ayrıca Mâtürîdî yine onların bu görüşlerini yalnızca naklî değil aklî delil ile de dellendirdiğini belirterek: Onların Allah’a herhangi bir mekân nisbet edilmesinin onu sınırlayacağını, yani bir mekândayken diğer mekânda

²⁴⁹ Hakka 69/17.

²⁵⁰ Zümer 39/75.

²⁵¹ Mümin 40/7.

²⁵² Taha 20/5.

²⁵³ Mücadele 58/7.

²⁵⁴ Kaf 50/16.

²⁵⁵ Vakıa 56/85.

²⁵⁶ Zuhruf 43/84.

olmama durumunda O'na bir sınırlandırma getireceğine hükmetmek olur, demişlerdir ve Allah'ın böyle bir şeyden münezzeh olduğunu belirtmişlerdir.

Son grup için ise: Allah'ı herhangi bir mekânla ve her mekânla nitelemeyi reddederler ancak söz konusu âyetlerde, mekânları koruyan ve onlara tasarruf eden anlamına geldiğini bildirirler diyen Mâtürîdî, sonrasında ise kendi görüşlerini açıklamaya başlamıştır. Mâtürîdî aktardığı bu görüşlere tek tek cevap vermiş ve kendi görüşünü dile getirirken de yine aklî delilleri kullanmış ve bazı yorumlarda bulunmuştur. Mâtürîdî, Allah'a mekân nisbet etmek veya her yeredir demek ona bir mekânda bulunmayı muhtaçlaştırmak gibi olacağından yanlıştır, demiş ve bu düşünceyi reddetmiştir.

Mâtürîdî bu meseleyi açıklarken aslolan şeyin “*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.*”²⁵⁷ Âyeti ile birlikte Allah'ı yaratılmışlardan tenzih etmek olduğunu belirtmiştir. Sonrasında ise meselede bahsedilen “*Rahman arşa istiva etti*”²⁵⁸ âyetini yorumlamış ve arşı ayrı istivayı ayrı açıklamıştır. Bu açıklamaları yaparken de O'nu herhangi bir mahlûkata benzetmeden, vahiy ve akılla da sabit olan şekliyle te'vil ederiz, demiştir. Mâtürîdî, bu te'vili yaparken de herhangi bir yoruma kesinlik vermedğinin altını çizmiştir. Burada asıl amacın yaratılmışlara benzetilmesinden tenzih olduğunu vurgulamıştır.

Sonuç olarak ise Mâtürîdî, bu tarz konular insan idrakini aşmaktadır, mekân yokken kendisi vardı ve bu âyet, Allah'ın kudreti diye te'vil edilebilir ama bunda da bir kesinlik yoktur, demiştir. Bunun nedenini de yaratılmışlara benzememek şartıyla müteşabihler Allah'ın azametini ters düşmeyecek yorumlara açıktır, diye açıklamıştır. Son olarak Mâtürîdî nakledilen naklî ve aklî delillerin tamamına cevap vererek ayrıntılı bir şekilde açıklamasını yapmış ve meseleyi sonlandırmıştır.²⁵⁹

Sâlimî öncelikle Ehl-i sünnet'in görüşünü aktararak söze başlamıştır. Ehl-i sünnet'e göre: Müteşabihe iman etmek vaciptir, tefsir ve te'vil etmek caiz değildir²⁶⁰, böyle bir sıfatı Allah'a nisbet etmek de caiz değildir, demiştir. Bunun yerine, bu

²⁵⁷ Şura 42/11

²⁵⁸ Ra'd 13/2.

²⁵⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 126-139.

²⁶⁰ Dîpnotta te'vil etmek caiz değildir yerine vacip değildir şeklinde bir bilgi yer almaktadır.

ولا يجب؛ ل - لا يجوز

Allah Kelâmıdır ve biz Allah'ın bize indirdiğine kendi murad ettiği şekliyle iman ederiz, demek daha doğrudur, demiştir. Buna delil olarak ise Hz. Peygamberin “Allah'ın iki eli” lafzının geçtiği hadisi²⁶¹ ile yine “Allah'ın eli”²⁶² âyeti ve “Allah'ın arşa istiva etmesi”²⁶³ âyetini bu müteşabih âyetlere delil olarak getirmiştir. Bu müteşabihata iman etmek vacip ancak te'vil etmek vacip değildir, demiştir.

Sonrasında ise Sâlimî, Mu'tezile ve Cehmiyyenin görüşünü aktarmıştır. Onlara göre: Müteşabihatı te'vil etmek vaciptir, demişlerdir. “El” kelimesinden muradın, kuvvet ve nimet olduğunu belirtmişlerdir.²⁶⁴ Ancak Sâlimî, burada “el” kelimesinden muradın her zaman kuvvet anlamına gelmeyeceğini âyetlerle ispatlamıştır:

*“Yahudiler “Allah'ın eli bağlanmış!” dediler. Asıl kendi elleri bağlanmıştır ve söyledikleri yüzünden lânetlenmişlerdir. Aksine O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.”*²⁶⁵

*“Allah, “Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?” dedi.”*²⁶⁶

Ayrıca te'vilin vacip olmadığına delillerini aktaran Sâlimî, öncelikle Hz. Peygamberin te'vil etmediğini belirtmiş ve eğer te'vil vacip olsaydı dini açıklayıcı olarak gelen bir peygamberin de muhakkak tefsirden daha açıklayıcı olan te'vili yapmaması düşünülemezdi, bu durum ise te'vilin vacip olmadığına kanıttır, demiştir. Bir diğer delili için ise Sâlimî, eğer vacip olsaydı Kur'an, tefsir ve kırat gibi bize nakledilirdi, demiştir. Sahabe ve Tabiinden de böyle bir te'vil aktarımı gerçekleşmemiştir diyen Sâlimî, te'vilin vacip olmadığını delilleri ile ispatlamıştır.

Sâlimî, Ebu Hasan el-Eş'arî ve mütekaddiminden olan Buharanın meşayihlerinden de görüşünü aktarmıştır: “Müteşabihatın açıklamasız ve keyfiyetsiz bir şekilde Allah'ın sıfatlarından olduğunu”, belirtmişlerdir. Allah'ın,

²⁶¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim en-Nîsâbü'rî, **Sahîh-i Müslim**, İmarat: 18; Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 140.

²⁶² Maide 5/64.

²⁶³ Taha 5-60.

²⁶⁴ Abdülcebbar b. Ahmed, **Şerhü'l-Usulî'l-Hamse**, s. 601; Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 140.

²⁶⁵ Maide 5/64.

²⁶⁶ Sad 38/75.

“yed”, “vech” ve “nüzülü” gibi âyetlerden ve rivayetlerden gelen müteşabihata keyfiyetsiz bir şekilde mevsuf olduğunu da belirtmişlerdir. Ancak Sâlimî, eğer müteşabihata Allah’ın sıfatlarından denilirse anlamı iştibahdan çıkar ve müfesser olur, yani manası ihtimal durumundan çıkar ve kesin olur, demiştir.

Sâlimî, rivayetleri aktarmaya devam etmiştir. Muhammed b. el-Hasan’a müteşabihatla ilgili sorulduğunda: “Allah’tan geldiği gibi iman edilmesi gerektiğini, söylemiştir. Yine Süfyan es-Sevri’nin İbn Abbas’dan gelen rivayetini aktarmıştır: “Kur’an ilimleri 4 vecihtir: İlki helal-haram ilmi, ikincisi arapların bildiği esma ilmi, üçüncüsü: tefsir, kıssalar, nüzul ve tıbyan ilmi ile son olarak anlamını Allah’tan başka kimsenin bilmediği te’vil ilmi”, demiştir.²⁶⁷ Bu sözünü de “*Hâlbuki onun te’vilini ancak Allah bilir*”²⁶⁸ âyeti ile delillendirmiştir.

Sonrasında ise Sâlimî, Semerkand Meşayihî’nin bu konudaki görüşünün Allah’tan ve Rasulünden gelen müteşabih habere bize gelen şekliyle, kesin bir mana vermeden onların irade ettiği gibi iman ederiz, demiştir. Sâlimî, bu konuda gelebilecek itirazlarla meseleye devam etmiştir: Rasul ve kitap gönderen Allah’ın, bazı şeyleri gizlemesi kendi hikmetinde caiz midir? Sorusuna: “Bu durum hiçkimsenin Allah’ın ilminin karşısında duramamasının hikmetidir, “şeklinde cevap vermiştir. Sâlimî, bu açıklamasını da naklî delillerle ispatlamıştır.

Son olarak Sâlimî, te’vilin vacip olma durumu üzerinde tekrar durmuştur. Mu’tezileye göre vacip olan te’vilin Ehl-i sünnet’e göre vacip olmadığını belirten Sâlimî, burada müteşabihatın te’vilinin caiz olduğunu da belirtmiştir. Bunun nedeni olarak da bir kimsenin “Allah’ın eli” lafzının geçtiği âyetini zahiri anlamıyla alıp, mahlûkattaki gibi olduğuna inanırsa, bu küfür olur, demiştir. Bu nedenle olası teşbih durumlarında şüpheyi defetmek ve hatayı nefyetmek için te’vil etmek caizdir, demiştir. Fakat burada te’vili caiz görse bile bunun kesin anlam ifade etmediğini vurgulamış ve hakiki te’vili Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini belirterek bölümü sonlandırmıştır.²⁶⁹

²⁶⁷ Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani, **Tehzîbü't-Tehzîb**, C. 4, y.y., Beyrut, 1907, s. 111-115; Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 141.

²⁶⁸ Ali İmran 3/7.

²⁶⁹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 139-142.

Mâtürîdî, Sâlimî'den farklı olarak bu meseleyi “Allah’dan Teşbihin Nefyi”, “İspat Ve Teşbih” ve “Arş Konusunun Açıklaması” şeklinde üç ayrı başlıkla konuyu işlemiştir. Sâlimî ise müteşabih meselesi” başlığı altında işlemiştir. Mâtürîdî, meseleyi ele alırken naklî delillere yer verse de aklî delillere daha fazla yer verirken Sâlimî, naklî delillere daha çok ağırlık vermiştir.

Mâtürîdî, Allah Teâla’dan Teşbihin Nefyi başlığı altında, Allah’ın zıt ve denk olma durumunu ele alırken Sâlimî, bu konu için ayrı bir başlık açmıştır.

Teşbih meselesinde Sâlimî ve Mâtürîdî arasındaki görüş farklılığı açığa çıkmaktadır. Şöyle ki aslında tamamen farklı görüşe sahip olmasalar da Mâtürîdî, teşbih âyetlerinin te’vile açık olduğunu bildirmiştir. Sâlimî ise te’vilin caiz olduğunu ancak kaçınılması gerektiğinin üzerinde durmuş ve yapılmak zorunda kalınırsa da çok dikkat edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca te’vilin vacip olmadığını vurgulayan Sâlimî, meselenin başında vacip değil yerine caiz değil, demiştir. Ancak burada kastedtiği anlam, dipnotla belirtilerek vacip değildir, şeklinde düzeltilmiştir. Sonuç olarak Sâlimî, tenzihçi yaklaşım açısından Mâtürîdî’ye benzese de Selef’in yaptığını en doğru bulur.

3.8. ESMA MESELESİ

Farklı ilim dallarında Allah’ın çeşitli lafızlarla isimlendirildiği görülmektedir. Arabistan dışında Müslüman olan milletlerin de kendi dilleriyle Allah’ı isimlendirmeleri söz konusu olmuştur. Mesela, Türkler’in İslâmiyet’i kabul etmelerinden sonra, “tanrı” ve “çalap” gibi önceden kullanmış oldukları bazı isimleri de kullanmaya devam ettikleri ve hatta sonrasında Farsça’dan “hudâ” ismi de eklendiği bilinmektedir.

Kelâm âlimleri ilâhî isimlerin tasnifiyle ilgilenmişlerdir. Bunun nedeni ise bu isimlerin aynı zamanda Allah’ı niteleyen sıfatlar olmasıdır. Ancak kelâm ilmi bu isimlerin tamamı ile ilgilenmemiş, yalnızca Allah’ın sıfatlarını ilgilendiren isimler üzerinde durmuştur.²⁷⁰

²⁷⁰ Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, s. 410-411.

Mâtürîdî esma meselesini “**Allah’ın İsimleri Hakkında**” başlığı altında ele almıştır. Konunun başlangıcında Allah’ın isimleri hakkında sözlük anlamı üzerinden giden Mâtürîdî, bunu üç çeşit olarak açıklamıştır:

Birinci çeşit, mana bakımından birbirinden farklı olan isimlerle O’nu isimlendirmemize yöneliktir diyen Mâtürîdî, âlim deyişimiz kadir deyişimizden farklıdır gibi örnekler vermiştir. İkinci çeşit: Manaları Allah’ın zatına rücu eden vahid, Allah, rahman, mevcud, kadim ve ma’bud gibi isimlerdir, demiştir. Üçüncü çeşit ise: Âlim ve Kadir gibi isimlerin sıfatlardan türemesine yöneliktir diyen Mâtürîdî, eğer bunlar Allah’tan gayrı olsaydı, O’nun tebdile maruz kalma durumu söz konusu oldurdu, demiştir. Yani temel mana kastedilmeksizin Allah’ın isimlendirilmesi caiz olsaydı, yaratılanların isimlendirildiği bütün kelimelerle isimlendirilmesi caiz olurdu, demiştir.

Sonrasında o, Allah’a ezeli bir isim nisbet etmeyen kimseye, “Allah ilmi yaratmadan önce kendi zatını veya fiillerini bilmiyor muydu?” şeklinde sorulur, demiştir. Bu durumda iki ihtimal söz konusudur diyen Mâtürîdî, eğer bilmiyor idiye, demekki önceleri cahilmiş, sonradan ilmi yaratmış ve bu ilim sayesinde âlim olmuş, demiştir. Ancak eğer zatının âlim olduğunu biliyor idiye o halde bu sıfatının ezeli olması gerekir demiş ve ismin hâdis olmasıyla zatın gayrı kabul edilmesi durumunda tevhid ilkesinin bozulması söz konusudur, demiştir. Ardından, Allah’ın böyle bir ismini ve ezelde bilme durumunu inkâr edenlerin sonunda varacağı noktanın Allah’ın bütün isim ve sıfatlarını inkâr etmek olacağını belirtmiştir. Ve bunun sonucunda ise Allah’ın ezelde değil de sonradan bilir olma durumu ortaya çıkar diyen Mâtürîdî, Allah’ın böyle bir durumdan münezze olduğunu belirtmiştir.

Sıfatların ezeliliğini inkâr edenlere de reddiye yazan Mâtürîdî, Cehmiyye ve Mu’tezile’nin görüşlerine karşı cevaplar vermiştir. Sonrasında âlimin manası cehlin nefyinden ibaretken, eğer Allah ezelde âlim değilse o dönemde cahil bulunuyordu demektir, diyerek yine Allah’ı böyle bir durumdan tenzih etmiştir.

Son olarak Mâtürîdî, bu konunun aslında sıfatlar ile ilgili bir mesele olduğunu belirtmiş ve ele almış olduğu bu hususları sıfatlar konusunda ayrıntılı olarak açıkladığını belirtmiş ve özetlediği meseleyi bu şekilde sonlandırmıştır.²⁷¹

Sâlimî ilâhiyyât meselesinin son babı olarak esma babını ele almış ve konuya naklî delillerle başlamıştır. İlk olarak Allah'ın isimlerinin varlığı konusunda herhangi bir fikir ayrılığı olmadığını belirtmiş ve Allah'ın isimlerini âyetlerle delillendirmiştir:

*“En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çecekler!”*²⁷²,

“ De ki: İster Allah diyerek, ister rahmân diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O'na mahsustur”,²⁷³

*“Artık siz beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, bana nankörlük etmeyin”*²⁷⁴

*“Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder. Allah'ı anmak her şeyden önemlidir. Allah yaptıklarınızı bilir.”*²⁷⁵

Ancak Sâlimî burada ihtilaf edilen konunun “O'nun ismiyle müsemma oluşu” durumu olduğunu belirtmiş ve hemen ardından Mu'tezilenin görüşünü bildirmiştir. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın isimleriyle müsemma olduğunu söylemenin caiz olmadığını aktaran Sâlimî, bunun sebebini ise, isim, cinslerin ayırt edilmesi ve işareti içindir ve Allah cins nisbesinden münezzehtir, demiştir. Ayrıca Sâlimî, O'nun isme de ihtiyacının olmadığını bildirmiş ve bu nedenle de Allah'ın isimlendirilmediğini, belirtmiştir.

Sâlimî, Mu'tezile'nin görüşünü aktardıktan sonra Ehl-i sünnet'in görüşüne yer vermiştir. Ehli Sünnete göre: “Allah'ın isimleri vardır ve bu isimlerle

²⁷¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 123-126.

²⁷² Araf 7/180.

²⁷³ İsra 17/110.

²⁷⁴ Bakara 2/152.

²⁷⁵ Ankebut 29/45.

müsemmadır”, diyen Sâlimî, bu duruma delil olarak da hadis rivayetini getirmiştir: “Allah’ın 99 ismi vardır. Bunu sayan kimse cennete girer”.²⁷⁶ Bu rivayet de Allah’ın isimlerinin mevcudiyetine delalet eder, demiştir.

Sonrasında Sâlimî, ismin anlamı üzerinde durmuş ve bazen “işaret” bazen de “ifade” için kullanıldığını bildirerek Allah için olan kullanımında ise, ifade anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Allah’ın bütün isimlerinin bir manaya geldiğini ifade eden Sâlimî, bunun açıklaması olarak, Allah’ın tek bir isminin zikredilmesinde bütün isimleri anlaşılacaktır, demiştir. Buna örnek olarak: Allah denildiğinde “Rahman”, “Rahim”, “Hâkim”, “Âlim” vb. gibi diğer isimler de anlaşılacaktır. “Allah” isminin zikredilmesinde diğer isimler de zikredilmiş olur, demiştir.

Sâlimî, Allah’ın tesmiye ile değil isim ile müsemma olduğunu belirtmiştir. Bu durumu da tesmiye gibi başkasının isimlendirmesi ile değil, kendisini isimlendirmesi, diye açıklamıştır. Son olarak ise Allah’ın ismiyle müsemma oluşuna aklî delillerini aktarmıştır. Öncelikle iman etmenin vacip olduğunu belirten Sâlimî, Allah’a iman ederken ismini zikrettiğimizi vurgulamış ve eğer Allah, ismiyle müsemma olmasaydı dünyada kimsenin imanı geçerli olmazdı, demiştir. Diğer bir delil olarak ise, Allah’ın kendisini tanıttığı sıfatlar ve isimlerle ilgili olduğunu belirtmiştir. Eğer Allah isimleriyle müsemma ve sıfatlarıyla mevsuf olmasaydı, O’nun zatı tanınmazdı diyen Sâlimî, ancak biz O’nun zatını bize tanıttığı şekilde tanıyoruz, demiş ve isim ve sıfatın, Allah’ın isimle müsemma ve sıfatıyla da mevsuf oluşuna delil olduğunu belirterek konuyu bitirmiştir.²⁷⁷

Mâtürîdî, Allah’ın isimleri konusunda, isimlerin sözlük anlamından başlayarak açıklamalara yer vermiş ve bu isimlerin Allah’a nisbeti konusuna değinmiştir. Sâlimî de bu isimlerin Allah’a nisbeti konusuna değinmiştir. Ayrıca Sâlimî, isim-müsemma konusuna da burada geniş yer vermiştir.

Mâtürîdî, isimlerin Allah’tan gayrı olma durumunda yaratılmışlara nisbet edilen diğer isimlerin de nisbetinin mümkün olduğunu belirterek akli delillerle de gayrı olmadığını vurgulamıştır. Sâlimî de Ehl-i sünnet’in görüşü olarak savunduğu

²⁷⁶ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim en-Nisâbü’rî, **Sahîh-i Müslim**, Zikir: 5-6; Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd**, s. 143

²⁷⁷ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd**, s. 143-144.

gayrı olmama durumu üzerinde durmuştur. Bu meselede de aynı görüşlere sahip oldukları görülmektedir.

Allah'ın bu isimlere ezelde sahip olduğunu belirten ve oradan da sıfatların ezeliğini savunanlara reddiyeler yazan Mâtürîdî, bu meselenin sıfatlar meselesine dâhil olduğunu ifade etmiş ve konuyu kısaca özetleyerek sonlandırmıştır. Sâlimî, ise Mu'tezile'nin görüşlerine tek tek cevap vermiş ve ismin anlamı üzerinde durarak Allah'a nisbet edilebileceğini belirtmiştir. Son olarak isim-müsemma konusunda aklî delillere yer vererek meseleyi sonlandırmıştır.

3.8.1. İsim Müsemmanın Aynı mıdır Gayrı mıdır Meselesi

Sâlimî meseleye, Eş'arî ve Haşviyye'nin isimlerinin taksiminde değinerek başlamıştır. Onların isimleri, zat, sıfat ve fiil isimleri diye üçe ayırdıklarını bildirmiştir. Bu taksimde zat isimlerine, hayy, kadim, nefis sıfat isimlerine, kadir, âlim, hâkim, fiil isimlerine ise, halik, razik gibi isimleri örnek olarak getirmişlerdir. Sâlimî, taksim yaparken ihtilaf ettikleri konunun "Allah" ismi üzerine olduğunu belirtmiş ve bazılarının Allah ismini zat isimlerinden, bazılarının ise sıfatların isimlerinden saydıklarını aktarmıştır. Sonrasında ise o, zat isimlerinin kadim ve bir, sıfat isimlerinin kadim ve aynı da gayrı da olmadığını, fiil isimlerinin ise, muhdes ve gayrı olduğu görüşüne sahip olduklarını bildirmiştir. Son olarak Mu'tezile'nin: "Allah'ın isimlerinin tamamının O'ndan gayrı ve yine tamamının mahlûk olduğu" görüşünü aktarmış ve Ehl-i sünnet'in görüşüne geçiş yapmıştır.

Sâlimî, Ehl-i sünnet'e göre: "Allah'ın isimlerinin tamamı kadimdir, isimler O'nun zatının aynı da gayrı da değildir, demiştir. Sıfat gibi ayırım ve tafsili caiz değildir. muhdes bir isim ve sıfat olması caiz değildir, diye de belirtmiştir. "Allah isim ve sıfatlarıyla kadimdir" şeklinde görüşü aktaran Sâlimî, ardından bunun nedeni olarak, Allah isimlerini kendi kelâmında açıklaması ile herhangi bir hudûs durumunun O'nun kelâmında caiz olmaması durumunu bildirmiştir.

İsim müsemmanın aynıysa olsaydı diye söze başlayan Sâlimî, bütün ihtimalleri sıralamıştır. Mesela ona göre eğer isim müsemmanın aynıysa olsaydı, birden fazla ilah olma durumu gündeme gelmiş olurdu ve bu da muhaldir. Yine eğer isim müsemmanın aynıysa olsaydı, Allah'ın zatı ile ismi dilimizde yer almış olacaktı bu da

muhaldir. Diğer ihtimal olan, eğer isim müsemmanın gayrı olsaydı diyen Sâlimî, bu durumda dünyada iman eden kimsenin olmayacağına ve risaletin de geçersiz olacağını belirtmiştir. Ve bu durumu ise eğer zattan ayrı olursa, Allah’a iman ederken O’nun ismine iman edilir ve bu da muhaldir demiş ve risalet konusunda Hz. Muhammed’e değil, risalet o isme nisbet edilmiş olur ve bu da muhaldir, demiştir. Son olarak ise Sâlimî, isim müsemmanın aynı da gayrı da değildir, demiş ve sıfatlar konusunda değindiği zat-sıfat ilişkisine işaret ederek durumun aynı şekilde olduğunu bildirerek isimlerin sayısı konusuna geçmiştir.²⁷⁸

Sâlimî ve Mâtürîdî, isimler meselesini genel olarak sıfatlarla ilişkilendirerek özet şeklinde kısaca açıklamışlardır. Her ikisi de isim müsemmanın aynı da gayrı da değildir görüşüne sahiplerdir. Onlar, isim ve sıfatların arasındaki bağa dikkat çekmişler ve bunların hâdis olmadığını altını çizmişlerdir.

Esmâ babından sonra Sâlimî dört mesele daha aktarıp bölümü sonlandırırken Mâtürîdî yine Seneviyye’ye reddiyeler yazmıştır. Çalışmadaki sıralamada esas alınan eser, Sâlimî’nin et-Temhîd adlı eseri olduğu için konular ortak olmasa da son dört mesele de özetlenecektir.

3.8.2. İsimlerin Adedi Hakkında

“Ehl-i sünnet’e göre, Allah’ın isimleri sınırsız ve sonsuzdur” şeklinde söze başlayan Sâlimî, bizim onu zikretmemiz sınırlıdır, demiştir. Ve burada da Allah’ın bütün isimlerinin tek bir manaya geldiğini tekrar eden Sâlimî, Allah’ın isimlerinden birini zikrederek iman eden kimsenin imanı geçerli olurken O’nun isimlerinden birini zikrederek inkâr eden kimse de kâfir olur, demiştir.

Sâlimî, isimler konusunda gelebilecek sorulara cevaplar vererek devam etmiştir. Örneğin, Allah ismi için Rahman’dan gayrıdır demek kişiyi kâfir yapar, demiştir. Allah’ın ismi Rahman’dan gayrısı değildir, demek de doğru değildir diyen Sâlimî, yine sıfat ve isimlerde de zikrettiği gibi isimlerin, zatın aynı da gayrı da olmadığını bildirmiştir. Sonrasında ise Sâlimî, Suhuflar, Tevrat, İncil, Zebur ve Kur’an-ı Kerim isimlerini tek tek sayarak bu ilahi kitapların tamamının Allah’ın kelâmı olduğunu ve tek olduklarını bildirmiştir. Onların da aynı veya gayrı olma

²⁷⁸ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd**, s. 144-146.

durumlarının söz konusu olmadığını belirten Sâlimî, ilahi kitapların tamamının Allah kelâmı olduğuna vurgu yapmıştır. Allah'ın kelâmının madud olmadığına da değinen Sâlimî, bütün kitaplarının Allah'ın kelâmı olduğuna iman etmenin vacip olduğunu belirtmiştir. Sâlimî, isim ve sıfatlar konusundaki gibi, onlardan birinin inkârı söz konusu olursa kişi kâfir olur, diyerek konuyu sonlandırmıştır.²⁷⁹

3.8.3. Naslarda Yer Almayan İsimler Hakkında

Sâlimî bu konuya, Allah'ın kendisini isimlendirmedeği ve rububiyetle bağdaşmayan bir isimle O'nu isimlendirmenin küfür sayılacağını belirterek başlamıştır. Ancak Sâlimî, nasla sabit olmasa da, rububiyetle bağdaşan bir isimle Allah'ı isimlendirmenin caizliği konusu ihtilafıdır, demiştir. Bazıları bu duruma caizdir, bazıları da caiz değildir, dese de ona göre doğru olanın, Allah'a nisbet edilen isimlerde eğer kulluk anlamı vurguluysa caiz değil, ancak uluhiyyet anlamı vurguluysa caizdir, demiştir.

Sâlimî, Allah için de kul için de ortak olan isimler için, , sahip, seyyid, hâkim, âlim ve rahîm vb. gibi isimler olduğunu bilirmiştir.. Ancak isimlerdeki bu ortaklık, hakiki anlamda aynı anlama gelmez diyen Sâlimî, Allah için naslarda geçmesi sebebiyle kullanılır, demiştir. Naslarda geçmiş olmasaydı bu isimlerin Allah'a nisbeti caiz olmazdı diyen Sâlimî, yalnızca Allah için kullanılan, Allah, Rahman, Halik, Kadim vb. gibi isimler için ise naslarda sabit olmasa da Allah için kullanımı caizdir, demiştir.

Son olarak Sâlimî, isimlerin lafız ve manası arasındaki ayrıma değinmiş ve farklı dillerde Allah'a iman etmenin sıhhati üzerinde durmuş; Farsça, Türkçe, Hintçe veya herhangi bir dille imanın sahîh olduğu gibi manası rububiyete aykırı olmadığı sürece başka dillerdeki isimlerle Allah'ı isimlendirmek caizdir, demiştir. Sâlimî, Allah'ı manası sahîh olan isimlerle isimlendirmek caizdir, diyerek konuyu sonlandırmıştır.²⁸⁰

²⁷⁹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 146-147.

²⁸⁰ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, s. 147-148.

3.8.4. Peygamberler ve Meleklerin İsimleri Hakkında

Meleklerin isimleri “ifade” ve “işaret” olarak iki manaya gelir diyen Sâlimî, melekler için bu isimlerin ifade anlamına geldiğini belirtmiş ve nedeni olarak ise Allah’ın emri ve haberiyle sabit olmasını bildirmiştir. Aynı zamanda Sâlimî, meleklerle isimleriyle imanın vacip olduğunu ve isminin değiştirilmesinin caiz olmadığını da sözlerine eklemiştir.

Sonrasında o., naslarda geçen peygamberlerin isimleri, meleklerin isimlerine imanın vacip olduğunu ve bunları değiştirmenin caiz olmadığını belirtmiştir. Nasla sabit olmayan peygamberlere de iman etmek vaciptir diyen Sâlimî, isimlerinin değişimi konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Bazıları böyle bir değişime cevaz verirken başka kimselerinde cevaz vermediğini nakleden Sâlimî, peygamberlerin vefatından önce değiştirilen ismi ile tanınması ve hakaret anlamı taşımayan isimlerle isimlendirilmesi şartıyla caizdir, demiştir. Son olarak ise Sâlimî, eğer bu değişiklik tahkir maksadıyla yapılırsa caiz olmaz ve bunu yapan kişi kâfir olur, diyerek meseleyi sonlandırmıştır.²⁸¹

3.8.5. Lugavi ve Manevi olarak Eşyaların İsimleri

Bu mesele usulü fikhın bir meselesi olmasına rağmen Sâlimî’nin, burada ele almasının nedeni isimlerle ilgili olmasındandır. Bu meseleyi ilâhiyyât bahsinde esma babının sonunda zikretmiştir.

Lugavi olarak namaz ve zekâtta bahseden Sâlimî, “namaz lugavi olarak dua anlamına gelirken, şeriat anlamında ise, rukü ve secde ile yapılan bir ibadettir”, demiştir. Kişi eğer namazı inkâr ederse ve sorulduğunda: “Ben duayı kasetmişim, yani lugavi anlamını kasetmişim”, derse yine de kişi kâfir olur. Şer’i anlamı lugavi anlamından daha evladır diyen Sâlimî, böyle konularda da kişinin küfre düşebileceğini belirterek konuyu sonlandırmıştır.²⁸²

Sâlimî’nin sıklıkla kullandığı “kişi küfre düşer” veya “kâfir olur” gibi ifadeler onun Mâtürîdî’den daha sert bir bakış açısına sahip olduğunu ispatlar niteliktedir. Bu son dört mesele ortak olmadığı için herhangi bir mukayese söz konusu olmamıştır.

²⁸¹ Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd**, s. 148-149.

²⁸² Ebu Şekur es-Salimi, **et-Temhîd fî Beyâni’t-Tevhîd**, s. 149-150.

Ayrıca Sâlimî bu meseleyle ilâhiyyât bahsini sonlandırırken Mâtürîdî bu meseleye herhangi bir şekilde değinmemiştir. O da Seneviyye gibi bazı fırkalara reddiyeler yaparak ilâhiyyât bahsini sonlandırmıştır.

3.9. ESERLERİN ŞEKİL VE GENEL ÖZELLİKLERİ BAKIMINDAN MUKAYESESİ

Mâtürîdî:	Sâlimî:
Âlemin Yaratılmışlığı Ve Allah'ın Varlığı, Âlemin Yaraticısı	Allah'ın Varlığının İspatı
Âlemin Ezeliliği	Kıdem Konusu
Kâinatın Yaraticısı Birdir	Vahdaniyet Konusu
-	Zıt ve Ortak (aynı) Olma Meselesi
Allah'ın Mekânla Nitelendirilemeyeceği	Allah'ın Mekânı Konusu
“Mahiyet”, “Keyfiyet” ve “Kurb” Kavramlarının Allah'a Nisbet Edilmesi, Allah'a “Şey” ve “Cisim” Kavramlarının Nisbet Edilmesi	Allah'ın Mahiyeti Konusu
-	Rububiyet İddiası Meselesi
Allah'ın Sıfatları Hakkında	Sıfat Meselesinin İspatı
Tekvin Meselesi	Allah'ın Ezelde Yaraticı Olma Meselesi, Tekvin ve Mükevven Meselesi
-	Allah'ın İlmi Meselesi
-	Allah'ın Semi, Basar, İrade, Meşiet, Fazilet, Adalet Sıfatları, Allah'ın Sıfatlarının Sayısı
Allah'tan Teşbihin Nefyi, Arş Konusunun Açıklaması, İspat ve Teşbih	Müteşabih Meselesi
Allah'ın İsimleri Hakkında	Esmâ Babı
-	İsimlerin Adedi Hakkında, Naslarda Geçmeyen İsimler Hakkında, Peygamberler ve Meleklerin İsimleri Hakkında, Lugavi ve Manevi olarak Eşyaların İsimleri

Mukayese yapılırken konular genelde istidlal (aklî-naklî), üslûp (kolay-zor) ve menhec (yöntem) yönünden incelenmiştir. Mâtürîdî bir meseleyi incelemeye başlarken, genel olarak katılmadığı ve yanlış olduğunu düşündüğü karşıt görüşleri tarafsız bir şekilde aktarır. Ulûhiyyet meselesinde bilhassa tevhid ilkesini zedeleyen Maniheizm, Materyalizm, Bâtiniyye, Seneviyye gibi akımların görüşlerini eleştirir. Bu eleştiriye yaparken en önemliden daha az önemliye doğru sıralama yapar. Yalnızca karşıt görüşleri eleştirmekle kalmaz bu görüşlerinin dayandığı kaynaklarına da değinir. Bu görüşleri eleştirdikten sonra kendi düşüncesine geçer. Mâtürîdî'nin görüşlerini aktarırken yüksek derecede bir sıralama mantığı kullandığı görülmektedir. Ayrıca fikirlerini sadece aklî ve naklî delile değil de aynı zamanda insan tabiatına, sosyolojik realiteye, insanlık tarihinin genel kabullerine de dayandırmaktadır.²⁸³

İlâhiyyât meselesinin mukayesesinde ana başlıklar için Sâlimî'nin kitabı esas alınmıştır. Sâlimî'nin eserindeki konu başlıkları birkaç mesele dışında genelde Mâtürîdî'nin başlıkları ile ortak olmuştur. Fakat Mâtürîdî'nin farklı mezheplere reddiyesi için açtığı başlıklar Sâlimî'de yer almadığı için mukayese yapılamayacağından dolayı burada yer verilmemiştir.

²⁸³ Emine Yarımbaş, “Ebû Mansûr El-Mâtürîdî (Ö. 333/944)’nin Kitâbü’t-Tevhîd’i Ve Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 175-179.

SONUÇ

Çalışmamızın birinci bölümünde Mâtürîdî'nin ve Sâlimî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında kaynaklardan edindiğimiz bilgileri aktardık. Mâtürîdî'nin ilmi kişiliği ve sistemleştirdiği ekolü ile ilgili edindiğimiz bilgiler, Ehl-i sünnet kelâmının büyük ekolü olan Mâtürîdîyye mezhebini daha iyi tanımamızı sağlamış oldu. Sâlimî'nin hayatı hakkında ise tabakat ve biyografi kitaplarında neredeyse hiçbir bilgiye yer verilmediğini gördük. Onun hayatı hakkındaki bilgilerin, hakkında yapılan birkaç çalışma ve kendi eserinde yer alan derlemeden ibaret olduğunu gördük. Sâlimî ve Mâtürîdî üzerinden Hanefilik-Mâtürîdîlik arasındaki ilişkiye değinerek bu konuda tarihi süreç ve âlimlerin görüşlerini de aktardık. Bu bilgiler üzerine genel olarak Mâtürîdîyye mezhebinin Hanefî mezhebinin itikadî yönden devamı olduğunu da ortaya koyduk.

Çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde, Hanefî-Mâtürîdî geleneğinden gelen Sâlimî'nin görüşleri ile Mâtürîdî'nin görüşlerini mukayese ettik. Söz konusu iki eserin ilâhiyyat babı çerçevesinde “Allah'ın Varlığı ve Birliği” kısmı, üçüncü ve son bölümde ise, “Allah'ın Sıfatları ve İsimleri” konusu mukayese edildi. İlâhiyyat babını, iki âlim tarafından aktarılan görüşlerden yola çıkarak ayrıntılı olarak ele alırken Allah'ın varlığı, zatı ve sıfatlarıyla ilgili olan bölümlerde özellikle tek tek aklî ve naklî delillerden, üslûp ve yöntemlerini mukayese ettik. Bu mukayese sonucunda genel olarak iki eser arasında açıkça bir görüş farklılığından ziyade, yöntem ve üslûp farkı olduğu saptanmış oldu.

Çalışmamız aynı zamanda Hanefî-Mâtürîdî geleneğinden gelen Ebû Şekûr es-Sâlimî'yi tanıtmak, onun görüşlerini ortaya koymak ve ilâhiyyat babındaki kelâm anlayışını tespit etmek gayesinde olan bir çalışmadır. Araştırma esnasında, Sâlimî'nin mezhepleri ayrıca başlıklar halinde ele alması onun kelâm, mezhepler tarihi alanında bilgi sahibi olduğunu da göstermiştir. Eserinin hiçbir yerinde ismine açıkça yer vermese de Mâtürîdî'den ve eserlerinden alıntı yaptığı anlaşılmıştır. Özellikle müteşabih sıfatların tanımı gibi bazı konularda onun açıklamalarının Mâtürîdî ile birebir aynı olduğu görülmüştür. Mukayese bölümünde Mâtürîdî ve Sâlimî arasında herhangi bir görüş farklılığının bulunmadığı net olarak anlaşılmıştır. Ancak Sâlimî'nin eserinin hiçbir yerinde Mâtürîdî'ye atıf yapmaması, o dönemde ve

o bölgede Hanefiliğin devam etmesi ve buna mukabil Mâtürîdî'nin henüz bir mezhep imamı olarak görülmemesi şeklinde anlaşılmıştır.

Çalışmamızda Sâlimî'nin Mâtürîdî'ye atıf yapmama nedeni hakkında birçok ihtimalin üzerinde durduk. Bu konuyu Hanefî-Mâtürîdî ilişkisi kapsamında ele alıp, o dönemde yaşayan âlimlerin Mâtürîdî'ye atıf yapmama durumu üzerinden değerlendirmelerde bulunduk. Bazılarının, “Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet üzerine çok fazla tesir etmesini istemeyenlerin Eş'arîyi ön plana çıkarma istekleri sonucunda kasıtlı olarak yaptıkları saklama çabalarıdır,” şeklindeki görüşlerini aktarsak da bunun doğru olmadığı görüşünün yaygın olduğunu bildirdik. Yine sebepler arasında süreç meselesi olduğunu belirttik. Yani o dönemde Hanefî-Eş'arî etkileşimi fazlayken Mâtürîdî, hala keşfedilmemiş ve Sâlimî de ona atıfta bulunmamıştır, dedik. Sonrasında yani 5/11. asrın ikinci yarısından itibaren Ebü'l Mu'in en-Neseffî tarafından Mâtürîdî ön plana çıkarılmaya başlanmıştır, dedik. İhtimallere ek olarak: Sâlimî görüşlerini, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi Hanefî âlimlere dayandırırken yine o dönemde Mâtürîdî'nin henüz bir ekolün kurucusu olarak anılmaması ve o şekilde genel bir kabul görmemesi, sayılabilir.

Mâtürîdî'ye atıf yapılmaması ve Mâtürîdiliğin bu kadar az tanınmasının sebebini onun hilafet merkezine uzaklığı ve mezhep taassubu olarak bildiren olsa da bu görüşün de yaygın olarak kabul görmediğini bildirdik. İhtimaller arasında: Bâkılânî, Gazzâlî, F. Râzî ve Taftazânî gibi meşhur kelamcı âlimlerin çoğunluğunun Eş'ariyye mezhebinden olması ve Mâtürîdî'nin ise yalnızca birkaç takipçisi olmasını, bu duruma neden olarak gösterenler olsa da bu da genel kabul alan bir görüş olmamıştır. Bu görüşe katılmayanlar ise, Mâtürîdiliğin bu kadar az tanınmasının Semerkand âlimlerinin isimlerini duyurma gayretine girmemeleri olarak bildirmişlerse de bu görüş de yaygın olarak kabul görmemiştir.

Hanefilerin kendi mezheplerinin önde gelenlerinin hayatını aktarmaya Eş'ariler'e göre daha az önem verdiği söylenmiştir ve bu da, Mâtürîdiliğin bu kadar az tanınmasının nedenleri arasında sayılmıştır. Atıf yapılmama nedenleri olarak ise Eş'ari ve Mâtürîdiliğin anılması daha geç bir döneme rastlar denmiş ve Mâtürîdî'ye yapılan atıfların genel olarak 8. ve 14. asır dolaylarına denk geldiği bildirilmiştir. Bu

görüş genel kabul gören ve yaygın olan bir görüş olmuştur. Söz konusu dönemde Matüridiyye müstakil bir mezhep değildi, Nesefiler Mâtürîdî diye ismini meşhur etmeye başladıktan sonra artık Hanefiyye lakabı unutulmuştur, denilmiş ve bir sürecin varlığına dikkat çekilmiştir.

Birçok araştırmacının atıfta bulunmama nedeni olarak bir dönem ve sürecin varlığını belirttikleri görülmektedir. Neseî ve Pezdevî gibi meşhur Mâtürîdî kelamcılarının da Mâtürîdîyye yerine Ehl-i sünnet veya ahabu Ebû Hanîfe dedikleri bilinmektedir. V/XI. ve VI/XII. yüzyıllarda Mâtürîdî ve diğer Mâverâünehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin düşünceleri “Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat” adı ile duyulmuştur. Bunun nedeni ise Mâtürîdî'nin görüşlerini aktaran ve savunan âlimler kendilerini “Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat” olarak adlandırmışlardır. Bütün bu yorumlar, Sâlimî'nin Mâtürîdî'ye atıf yapmama nedeninin, o döneme denk gelmediğini doğrular niteliktedir. Çalışmamızda mukayese ettiğimiz meselelerde de aralarında herhangi bir görüş farklılığının bulunmaması, bu durumu destekler niteliktedir. Genel olarak Sâlimî gibi erken dönem âlimlerinin zamanında henüz Mâtürîdîyye'ye atıf yapılmadığını, atfın daha sonraki dönemlere denk geldiğini tespit ettik.

Sâlimî'nin verdiği bilgiler doğrultusunda o dönemde Hanefî-Eş'arî etkileşimi dikkat çekmektedir. Çalışma esnasında Sâlimî'nin açıkça Eş'arîyye'den bahseden ilk Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden biri olduğunu bildirdik. Eserinin birçok yerinde Eş'arîyye'ye ve Eş'arîler'e isim olarak atıfta bulunmuştur. Hatta bazı yerlerde Sâlimî'nin, Eş'arîliği kendisinin belirlemiş olduğu Ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkardığını hatta tekfire varan söylemlerde bulunduğunu tespit ettik.

Mâtürîdî'nin hoca silsilesinin Ebû Hanîfe'ye kadar ulaşması, Mâtürîdî'nin Hanefîliği fikhî ve itikadî görüşlerini tam anlamıyla bilmesi, bunları sistemleştirerek ekol haline getirmesi, Hanefî âlimlerin Mâtürîdî'nin eserlerini okutmaları, Mâtürîdîlik ile Hanefîlik arasında kuvvetli bir bağ olduğuna kesin olarak bir delil olduğunu belirttik. Genel olarak öncelerden beri itikatta Mâtürîdî olan kimselerin fıkhîta Hanefî mezhebine mensup oldukları da bilinmektedir. Bu nedenle itikatta Mâtürîdî mezhebinden olanların neredeyse hepsinin amelde Hanefî mezhebinden olduğunu belirtmek mümkündür, dedik. Bahsedilen bu nedenler Mâtürîdîlik ile

Hanefilik arasında büyük bir bağ olduğunu açıkça belli etmektedir. Böylece Hanefî-Mâtürîdî geleneğinden olan Sâlimî'nin Mâtürîdî'ye atıf yapmasa da ilâhiyyat babında genel olarak Mâtürîdî ile aynı görüşlere sahip olduğunu gördük. Çalışmamızda aktardığımız bütün bu deliller neticesinde Mâtürîdîlik ile Hanefilik için, itikadî ve fikhî olarak birbirini tamamlayan iki mezheptir diyebiliriz.

Hanefî-Mâtürîdî geleneğini ve dönemini açıklaması bakımından da önem arz eden çalışmamız, bu yönüyle kelâm ilminin yanında Sâlimî gibi erken dönem kelâm âlimlerinden birine ve ondan yola çıkarak Hanefî-Mâtürîdî ilişkisine de değinerek bir bakıma mezhepler tarihi ilmine de katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Araştırmaya, Sâlimî'yi tanıtmak, Mâtürîdî ve Sâlimî üzerinden Mâtürîdîlik ve Hanefilik ilişkisini net olarak kavramak ve söz konusu bu iki eser arasında ilâhiyyat babında görüş farklılığı olup olmadığını tespit etmek amacıyla başlanmıştır. İlgili bölümlerin mukayese yapılması ile iki eser arasında görüş farklılığı bulunmadığı ve Sâlimî'nin o dönemlerde Mâtürîdî'yi bir mezhebin kurucusu olarak değil de, Ebû Hanîfe'nin takipçisi olarak gördüğü anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- Ak, Ahmet: **Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Bayrak Matbaacılık, y.y.y., 2008.
- Ak, Ahmet: “Mâtürîdîliğin Hanefilik ile İlişkisi”, **Milel Ve Nihal Dergisi**, C. 7, Sayı: 2, 2010, ss. 223-240.
- Atay, Hüseyin: “Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeleri”, **Vakıflar Dergisi**, Ankara, Sayı: 13, 1981, ss. 171-235.
- Avcı, Metin: “İmam Mâtürîdî’nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe’nin Etkisi”, Doktora Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı**, Ankara, 2018.
- Aydınlı, Osman: “Semerkant”, **DİA**, İstanbul, C. 36, 2009, ss. 481-484.
- Bağçeci, Muhyiddin: “Mâtürîdîyye”, **Şamil İA**, İstanbul, C.4, 1991.
- Beyazizade Ahmed Efendi: **İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam**, Thk. Yusuf Abdurrezzak, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1949.
- Çelebi, İlyas: “Sıfat”, **DİA**, İstanbul, C. 37, 2009, ss. 100-106.
- Demirci, M. Sami: “Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir’de Yaşamış Mâtürîdî Âlimlerin Mâtürîdîlik İçindeki Yeri ve Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, **Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı**, Konya, 2012.
- Ebû Davud es-Sicistani, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi (v. 75/889): **Sünen**, Dirase: Kemâl Yûsuf el-Hût, Sünet: 16, Dâru'l-Cinan, Beyrut, 1409/1988.
- Ebû Hanîfe: **el-Âlim ve'l-Müteallim**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, t.y.

- Ebu Şekur es-Salimi: **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**, Thk. Ömür Türkmen, TDV Yayınları, Ankara, 2017.
- Gölcük, Şerafettin: **Kelam Tarihi**, Esra Yayınları, İstanbul, 1998.
- Gölcük, Şerafettin, Süleyman Toprak: **Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler**, 5. bs., Tekin Kitabevi, Konya, 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn (v. 852/1449): **Tehzîbü't-Tehzîb**, C. 4, y.y., Beyrut, 1907.
- İzmirli İsmail Hakkı: **Yeni İlm-i Kelâm**, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981.
- Kadi Abdülcebbar, Ebül-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed (v. 415/1025): **Şerhü'l-Usuli'l-Hamse**, y.y., Beyrut, 1988.
- Kalaycı, Mehmet: **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- Kâtip Çelebi: **Keşfü'z-Zunun an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünun**, y.y., Beyrut, t.y.
- Kılavuz, Ahmet Saim: **Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Neşriyat Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kılavuz, Ulvi Murat: "Abû Shakûr al-Sâlimî And His Theological Identity Within The Scope Of al-Tamhîd fî Bayân al-Tewhîd", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 27, Sayı: 2, 2018, ss. 1-16.
- Kılavuz, Ulvi Murat: "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, Sayı: 38, 2017, ss. 245-255.
- Kılavuz, Ulvi Murat, Ahmet Saim Kılavuz: **Kelâma Giriş**, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.

- Koçyiğit, Talat: **Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar**, 4. bs., TDV Yayınları, Ankara, 1989.
- Köker, Ahmet Hulusi: **Ebû Mansûr Semerkandi Mâtürîdî**, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri, 1986.
- Kutlu, Sönmez: **İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Kitabiyât Yayınları, Ankara, 2003.
- Leknevi, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay: **el-Fevaidü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye**, Dârü'l-Kitabi'l-İslâmiyye, Kahire, H. 1324.
- El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed: **Kitâbü't-Tevhîd**, Thk. Fethullah Huleyf, 2. bs., Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1982.
- El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed: **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, Çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2016.
- El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed: **Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi**, Çev. Bekir Topaloğlu, Editör: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat Yayınları, İstanbul, 2015.
- Muhammed Ebu Zehra: **İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi**, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Osman Eskicioğlu, Yağmur Yayınevi, İstanbul, t.y.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi (v. 261/875): **Sahîh-i Müslim**, Zikir: 44-45, y.y., Beyrut, 1414/1994.
- Nesefî, Ebü'l-Muin: **Tebşiratü'l-Edille**, Thk. Salame Claude, Institut Français de Damas, Dimaşk, 1990.
- Öz, Mustafa: **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2012.
- Özen, Şükrü: "Mâtürîdî", **DİA**, İstanbul, C. 28, 2003, ss. 146-151.
- Özervanlı, M. Said: "Ebu'l-Muin en-Nesefî'ye Ait Tebsiretü'l-Edille'nin Kaynakları", Yüksek Lisans Tezi, **Marmara**

- Özervarlı, M. Said: **Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 1988.
- Pezdevi, Ebü'l-Yüsr
Muhammed b. **“İsbat-ı Vacib”**, **DİA**, İstanbul, C. 22, 2000, ss. 495-497.
- Muhammed b. Hüseyin: **Ehli Sünnet Akaidi**, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1998.
- Sadiker, Ömer: **“Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı”**, Doktora Tezi, **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**, Adana, 2019.
- Sadiker, Ömer: **“Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi”**, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 16, Sayı: 2, 2016, ss. 259-276.
- Süleymaniye
Kütüphanesi: Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 524; 525; Laleli, nr. 2167.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth
Tâcüddîn Muhammed b.
Abdilkerîm b. Ahmed: **el-Milel ve'n-Nihal**, Thk. Muhammed Kîlânî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1982.
- Tanci, Muhammed b.
Tavitat: **“Ebû Mansûr Al-Mâtürîdî”**, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 4, Sayı: 1-2, 1955, ss. 1-12.
- Topaloğlu, Bekir: **“Esmâ-i Hüsnâ”**, **DİA**, İstanbul, C. 11, 1995, ss. 404-418.
- Topaloğlu, Bekir: **“Hudûs”**, **DİA**, İstanbul, C. 18, 1998, ss. 304-309.
- Topaloğlu, Bekir: **“Kitabü't-Tevhîd”**, **DİA**, İstanbul, C. 26, 2002, ss. 117-119.
- Topaloğlu, Bekir: **“Mâtürîdî”**, **DİA**, İstanbul, C. 28, 1991.
- Türkmen, Ömür: **“Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb el-Kişşî'nin "Kitâbü't-Temhîd fi beyâni't-Tevhîd" Adlı Eserinin Tahkik, Tahric ve Tahlili”**, Doktora Tezi, **Harran Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**

- Kelam Bilim Dalı**, Şanlıurfa, 2002.
- Watt, W. Montgomery: **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Şa-to Yayınları, İstanbul, 2001.
- Watt, W. Montgomery: **İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı**, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968.
- Yarımbaş, Emine: “Ebû Mansûr El-Mâtürîdî (Ö. 333/944)’nin Kitâbü’-t-Tevhîd’i Ve Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme”, **Kelâm Araştırmaları**, C. 1, Sayı: 2, 2003, ss. 175-179.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, **DİA**, İstanbul, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kelâm”, **DİA**, İstanbul, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kıdem”, **DİA**, Ankara, C. 25, 2002, ss. 394-395.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Mâtürîdiyye”, **DİA**, İstanbul, C. 28, 2003, ss. 165-175.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Vahdaniyyet”, **DİA**, İstanbul, C. 42, 2012, ss. 428-430.
- Yeprem, M. Saim: **Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi**, TDV Yayınları, Ankara, 2011.
- Yörükân, Yusuf Ziya: **İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2006.
- Zebidi, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed: **İthafü's-Sadeti'l-Muttakin bi-Şerhi İhyai Ulumi'd-Din**, C. 2, Dârü'l-Fikr, y.y.y., t.y.