Turkish Studies Social Sciences

Volume 14 Issue 5, 2019, p. 2431-2448

DOI: 10.29228/TurkishStudies.38852

ISSN: 2667-5617

Skopje/MACEDONIA-Ankara/TURKEY

INTERNATIONAL
BALKAN
UNIVERSITY

EXCELLENCE FOR THE FUTURE
IBU.EDU.MK

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Info / Makale Bilgisi

✍ Received/Geliş: 05.10.2019

✓ Accepted/Kabul: 15.10.2019

✍ Report Dates/Rapor Tarihleri: Referee 1 (07.10.2019)- Referee 2 (09.10.2019)

This article was checked by iThenticate.

HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEKTE BİD'AT MEZHEPLER VE İSLÂM DIŞI DİNLER: EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ ÖRNEĞİ*

Ömer SADIKER**

ÖZ

Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd* ve *Kitâbü'l-Miraç* adlı eserleriyle tanınan, hicri V. asrın ikinci yarısında yaşamış Semerkand'lı Hanefî-Mâtürîdî bir kelimcidir. Henüz ulaşamadığımız ama içeriği hakkında bilgi sahibi olduğumuz miraç kitabında miraç ve miracın hikmetini ele almış, günümüze ulaşan *et-Temhîd* adlı eserinde ise kelama dair konulara ek olarak hak ve bidat olmaları yönüyle İslâm mezheplerini; küfre ve şirke düşmeleri itibariyle de İslâm dışı dinleri değerlendirmiştir. Hak olmayı büyük çoğunluğu oluşturmak üzerine kurgulayan Sâlimî sevad-ı azam kavramı üzerinde hassasiyetle durmuş, Ehl-i Sünnet ile sevad-ı azamı eş görmüştür. Büyük ölçüde istifade ettiği tespit edilmesine rağmen Mâtürîdî'den sarahaten bahsetmemiş, görüşlerini Ebû Hanîfe ve öğrencilerine dayandırarak Hanefî üst kimliğini kullanmıştır. Ehl-i Sünnet'in kollarından biri olan Eş'ariyye mezhebinin açıkça muhalif olarak değerlendirmiştir. Bu yönüyle gelenek içerisinde özgün bir konumdadır. Mezhepleri tasnif metodu takipçisi olduğu Hanefî-Mâtürîdî geleneği doğrular mahiyette doğu Hanefî fırak geleneğini yansıtmaktadır. Ayrıca altı bidat fırkanın isimlerinin Ebû Hanîfe'ye nispet edilen söz üzerine kurgulanması, mezheplerin ardından İslâm dışı dinlerin değerlendirilmesi yönüyle *et-Temhîd*, bilinen kaynaklar içerisinde örneğinin ilkinin teşkil etmektedir. Mezhepleri ve İslâm dışı dinleri değerlendirme yönteminin kendisinden sonra gelen bazı âlimler tarafından takip edildiği gözlenmiştir. Kelamcı kimliğinin gereği olarak Sâlimî bidat kabul ettiği mezheplerin bidate, İslâm dışı dinlerin de şirke ya da küfre neden olan görüşleri üzerinde durmuştur.

* Bu çalışma "Ebû Şekûr Es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir. Ayrıca Çukurova Üniversitesi BAP Koordinasyon Biriminin SBA-2018-3379 ID'li "Kaderci ve Fatalist Anlayışın İslam Dusuncesi Açısından İncelenmesi" başlıklı projesi tarafından desteklenmiştir.

** Dr., Çukurova Üniversitesi, E-posta: 01sadiker@gmail.com

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hanefî-Mâtürîdî gelenek, İslâm dışı dinler, bidat mezhepler, Ebû Şekûr es-Sâlimî.

BID'AT SECTS AT HANAFI MATURIDI TRADITION AND NON-ISLAMIC RELIGIONS: THE EXAMPLE OF ABU SHAKUR AL-SALIMI

ABSTRACT

Abu Shakur al-Salimi is a theologian of Hanafi-Maturidi from Samarkand, who lived in the second half of the 5th hegira era and known for his works called *al-Tamhid fi Bayan al-Tawhid* and *Kitab al-Miraj*. In his book *Kitab al-Miraj*, which we haven't reached yet, but we have information about its content, al-Salimi discussed the miraj and the wisdom of the miraj. In his work *al-Tamhid*, which has come until today, al-Salimi includes Islamic sects in terms of being right and bidat in addition to the subjects related to Kalam, he also evaluated non-Islamic religions in terms of blasphemy and shirk. Al-Salimi considers the concept of *sevad-i azam*, which is based on the creation of the vast majority of rights, and has met with the Ahl al-Sunnah and *sevad-i azam*. Al-Salimi, who accepts being right as creating the vast majority, has sensitively focused on the concept of *sevad-i-azam*, and has accepted *sevad-i-azam* with Ahl al-Sunnah as the one. Although it was determined that he had benefited greatly from Maturidi, he did not mention Maturidi explicitly, and used his Hanafi upper identity basing on his ideas to Abu Hanifa and his students. He clearly regarded the Ash'ariyye, one of the branches of the Ahl al-Sunnah, as an opponent. The method of classifying sects confirms the Hanafi-Maturidi tradition, which he is a follower, reflecting the eastern Hanafi tradition. In addition, it is the first of the well-known sources in terms of constructing the names of six bidat sects that are attributed to Abu Hanifa and the evaluation of non-Islamic religions after sects. It was determined that the mentioned style affected some scholars who came after him. He emphasized the opinions of the sects that considered as bidat and the non-Islamic religions that caused as shirk or blasphemy.

STRUCTURED ABSTRACT

In this study, the information about the sects and religions in *al-Tamhid* has been critically criticized, but especially al-Salimi's approach to the subject has been evaluated. In this context, his approach to sects and religions is schematic and normative rather than describing data. As a matter of fact, seventy-three hadiths in *al-Tamhid* have been decisive in the classification of sects, Islamic sects are considered to be truth-superstitious, and non-Islamic religions have been evaluated in the context of shirk and blasphemy.

Al-Salimi considers the understanding of religion Ahl al-Sunnah in seventy-three circles as the true religion. He accepts leaving from Ahl al-Sunnah as bidat and heresy, and those who leaving as Ahl al-Bidat and the people of hell. According to him, the measure of the equity of sects is

the understanding of religion that the majority of the religious elite have. In the determination of the right sect, Salimi attaches special importance to the composition of “sevad-ı azam” in this sense, since the elite majority of the religious sects center on the understanding of religion. This composition in the hadith sources is described by al-Salimi as companions of the Prophet, tabiun, tebe-i tabiun, leaders of sects and their followers.

Al-Salimi does not include the names of the seventy-two sects when he deals with the sects of bidat and his views that push them. Also he deals with the six main sects and their views in general. He makes clear the reason for his profanity or blasphemy about sects. In this context, it is considered as blasphemy or belief that means denial of the khaber that is fixed with nass or mutewatir, or the provisions in the nass authority such as the ijma. However, he does not regard blasphemy as a bidat, even if he accepts a rhetoric or belief in a contradictory or fixed issue. He mentions that the sects’ understanding of the cause of bidat will be evaluated according to these criteria. Therefore, his evaluation of the criteria reveals that al-Salimi acted systematically. However, it is clear that his approach to sects other than Hanafi-Maturidi tradition is distant.

The issue of which tradition has benefited from the literature in order to classify sects is also important. Because, as stated by Lewistein, the material transferred about the early sects is derived from the traditions of Mu’tazilah-As’hary or “East Hanafi”. al-Tamhid’s approach to the sects reflects the Eastern Hanafi tradition when two traditions are considered. Because the last part of al-Tamhid uses the title Rejection to Ahl al-Sunnah ve al-Jamaat and bidat sects, the similarity of the title with the book named Kitab al-Red, evaluation of the sects in terms of being bidat and right, the struggle with bidat sects, classification of sects in accordance with the seventy-three hadith and $6 \times 12 + 1 = 73$ system in terms of schematic structure of the eastern tradition of the first representatives of the tradition of al-Nasafi’ Kitab al-Red is similar to the style of the book.

In addition, chronologically following al-Salimi, Osman b. Abdullah al-Kirmani al-Iraqi al-Hanafi’s book al-Kenz al-Hafi’s “al-Firaq al-Mufteriqa beyne Ehli’z-Zeyğ ve al-Zendeqa” section the similarity of the section al-Tamhid’s sects cannot be ignored. In particular, the uniformity of the names of the six basic bidat sects, the similarity of some concepts and sentences stated in the expression of the views of the basic and sub-sects between texts, the schematic structure and style of the sects clearly reflect this similarity. In fact, the names of the six basic sects in the form of Rafidhiyya, Nasibiyya, Qadariyya, Jabriyya, Muattilah and Mushabbiha are the same, and the processing of Jabriyya and Murjia under a title is not a similarity between two works. In fact, this suggests that the data summarized in al-Tamhid are handled in details in al-Firaq al-Mufteriqa. Therefore, Osman b. Abdullah al-Kirmani al-Iraqi is the second person who took the sixth classification of Abu Hanifa after al-Salimi. Based on the data we have reached, although Abu Muti’ Makhul ibn Fadl al-Nasafi’s work is the first in terms of reflecting the tradition of Eastern Hanafi group, it can be said that the first source that examines the sects in the Eastern Hanafi tradition is al-Salimi’s book al-Tamhid.

After the general acceptance of the similarity between Kitab al-Red and al-Firaq al-Muftariqa, a conclusion can be reached. Al-Salimi is a follower of al-Nasafi in the context of the Eastern Iraqi tradition, and al-Kirmani is the follower of al-Salimi in the center of the classification of Abu Hanifa. In fact, the resemblance of al-Firaq al-Muftariqa to al-Tamhid is much higher possible than that of al-Nasafi's book Kitab al-Red. This reinforces the possibility that al-Salimi and al-Kirmani are people of the same region. Especially when if take into consideration the Turkish identity of al-Kirmani, it is strengthened that al-Salimi shares the same identity. As a final word, it is certain that the classification of the sects in al-Tamhid reflects the literature of the Hanafi-Maturidi tradition, which is called the eastern Firaq tradition. In addition, the bidat sects are the first to be discussed in the center of the classification of Abu Hanifa. In addition, the data found in al-Salimi's book are similar to those found in Kitab al-Red, but it is not only a direct transfer of these material from there. Because, instead of conveying the views of all the fundamental and sub-sects and giving answers to them in detail, al-Salimi reveals only the basic bidat sects' bidats and blasphemy understandings in a normative way and gives answers when this is necessary. It can be said that this method of al-Salimi stems from his approach to sects such as Makhul ibn Fadl al-Nasafi as a theologian rather than as a historian.

Keywords: Theology, Hanafi-Maturidi tradition, non-Islamic religions, bid'at sects, Abu Shakur al-Salimi.

Giriş

Klasik dönem mezhepler tarihi yazıcılığı mezhep taassubu ile ilgili pek çok metodik problemler barındırmaktadır. Bunların başında hak mezhep yaklaşımı yatmaktadır. Eserlerde özellikle 73 fırka hadisinin tasnife yansımalarıyla birlikte mezhepler kendilerinin kurtuluşa erecek olan fırka diğerlerinin de kendilerinden ne denli uzak olduğuyula ilgilenmişlerdir. Bu minvalde her mezhep hak ve şariat üzere olduğunu ispatlamak adına deliller getirmiş ve kurtuluşa eren mezhebin de kendileri olduğunu iddia etmişlerdir.

Mezheplerin doğru yolda olma iddiaları, müntesiplerini bunu ispat edecek dayanaklar aramaya itmiştir. Mesela Mutezile gibi bazı mezhepler, meşruyetlerini iman edip salih amel işleyenlerin azlığını vurgulayan ayetlere istinaden sayılarının azlığına bağlarken (Işık, 1967: 57), Ehl-i Sünnet gibileri ise büyük çoğunluğu oluşturmalarına dayandırmıştır. Hakkaniyette seçkin çoğunluğu merkeze alan Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden biri de Ebû Şekûr es-Sâlimî'dir (Sâlimî, 2017:334). O, mezhepte haklılığı, dinin muhatap olduğu büyük kitle üzerinden ortaya koymaya çalışmış, dinde seçkin çoğunluğu referans edinerek mezhepte hak olmayı da aynı referansa dayandırmıştır.

1. Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Eserleri

Biyografi kitaplarında *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd* ve *Kitabü'l-Mi'rac* adlı iki eserinin varlığından başka Sâlimî'nin hayatı, dönemi, hocaları ve öğrencilerine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Günümüze ulaşan *et-Temhîd* adlı eseri ve bazı müstensihler tarafından düşülen notlar üzerinden tespit edildiği kadarıyla ismi "el-Mühtedî Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb el-Keşşî es-Sâlimî (el-Leysî) el-Hanefî"dir. Künyesinde geçen Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb ismi, Ebû Şekûr künyesi, el-Mühtedi lakabı, el-Keşşî, es-Sâlimî ve el-Hanefî ise nisbeti olarak düşünülebilir.

Kaynaklarda hayatına dair bilgi bulunmamasından dolayı künyesinde geçen isimlerden hareket ederek kimliğini tespit etmeye yönelik bazı ipuçlarına ulaşılabilir. Bu bağlamda “Ebû Şekûr” biyolojik anlamda “Şekûr isimli çocuğun babası” olarak yorumlanabileceği gibi Ebû Hanîfe terkininde olduğu biçimde “şükredenlerin öncüsü” (Cürcani, 2013: 132) anlamında da düşünülebilir. “el-Mühtedî” lakabı hidayet çizgisinden ayrılmama ya da hakikati arama çabası gösterme anlamlarına gelmeye uygundur. “el-Haneffî” nisbetinin mezhebi aidiyeti ifade ettiği ortadadır. “el-Keşşî”, Semerkand’ın güneydoğusunda bulunan Keş şehrine; “es-Sâlimî” de kabilesine mensubiyetine delalet edebilir (Sadıker, 2019: 14-17).

Kaynaklarda Sâlimî’nin doğum ve vefat tarihine dair herhangi bilgi bulunmamaktadır. Fakat *et-Temhîd* adlı eserinde kendisi h. 461-463 yılları¹ arasında hocası Ebûbekir Muhammed b. Hamza’dan (ö. 491) fıkıh dersleri aldığını ifade etmektedir. Herhangi bir kayıtlama olmamasına rağmen klasik eğitimde anılan derslerin genelde yirmili yaşlarda alındığı bilinmektedir. Buna istinaden doğum tarihinin h. 440 yıllarında olması mümkündür. Ebû’l-Yûsr el-Pezdevî ve Ebû’l Muîn en-Neseffî (ö. 508) ile muasır olduğu bilgisine de dayanarak da vefat tarihinin VI. (XII.) asrın ilk çeyreği şeklinde verilmesi muhtemeldir.

Sâlimî’nin *et-Temhîd* adlı eseri günümüze ulaşmıştır. Yapılan çalışmalar da bu eser üzerine gerçekleştirilmektedir. Farklı tarihlerde basımı yapılan eser üzerine tez, tanıtım yazısı ve makale olmak üzere çeşitli çalışmalar bulunmaktadır (Sadıker, 2019:1-3).

Sâlimî’nin ikinci eseri olan *Kitabü’l-Mirac’a* ise henüz ulaşılammıştır. Fakat Sâlimî’den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Fadlullah Muhammed b. Eyyub el-Mâcevî’nin (ö. 666) aktardığı malumat üzerinden eserin muhtevası hakkında bir takım bilgilere ulaşmaktayız. Mâcevî, *el-Fetâvâ’s-sûfiyye fi tarîki’l-Bahâiyye* adlı eserinde Sâlimî’nin sevad-ı azam ve Ehli Sünnet ilişkisi bağlamında hem *et-Temhîd* hem de miracın beyanına dair eserine atıfta bulunmuş ve ikisinden de alıntılar yapmıştır (Mâcevî, yazma no: 297/511: 11a; 20a; 05 Ba 242:13b, 25a; 06 Mîl Yz B 914: 13a, 22b). Kâtip Çelebi de Sâlimî’ye nispet ettiği *Kitabü’l-Mirac’a* dair malumata buradan ulaştığını ifade etmiştir (Çelebi, 1942:1460).

Mâcevî’nin beyanına göre otuz bölümden oluşan eserin on bölümü miraçla ilgili bilgileri, yirmi bölümü de miracın hikmetini ihtiva etmektedir. Bibliyografik anlamda *Kitabü’l-Mirac* eserinin varlığını bize bildiren Kâtip Çelebi de (ö. 1067) eserle ilgili Mâcevî’nin *el-Fetâvâ’s*ını referans göstermektedir. Elimizdeki yazmalar da Kâtip Çelebi’nin bize verdiği bilgiyle birebir örtüşmektedir. Bu verilere istinaden daha eski tarihli bir esere ulaşınca kadar *Kitabü’l-Mirac*’ın varlığı ve *et-Temhîd* ile beraber her ikisinin Sâlimî’ye nispetinin birincil kaynağının Mâcevî’nin *el-Fetâvâ’s*ı olduğu söylenebilir.

2. Sevad-ı Azam ve Ehl-i Sünnet İlişkisi

Sâlimî’ye göre Allah’ın Kur’ân’da beyan ettiği halis din Allah’ın bildirdiği meleklerinin, peygamberlerinin, veli kullarının ve Müslümanların da benimsediği dindir (Sâlimî, 2017:334). Bu söylemde vurgu melekler, peygamberler, nebiler, veli kullar ve Müslümanlardan oluşan seçkin büyük çoğunluğadır. Ona göre halis dinin seçkin topluluk tarafından yaşanması haklılığını, aynı şekilde topluluktan ayrılma da haktan sapmayı ifade eder. Dinin hakkaniyeti hususunda benimsediği bu denklemi hak mezhebin ispatlanması bağlamında da uygulayan Sâlimî “*Hep birlikte Allah’ın ipine sınıksız sarılıp ve tefrikaya düşmeyiniz*” (Ali İmran 3/103) ayetindeki Allah’ın ipini din, dini de sünnet ve cemaat mezhebi diye tevil etmektedir. Çünkü halis dini seçkin kitle oluşturduğu gibi Ehl-i Sünnet’i de sevad-ı azam denen seçkin büyük çoğunluk oluşturmaktadır. Bu düzlemde o, sünnet ve cemaatin edindiği din anlayışını hak, ondan ayrılmayı bid’at ve dalalet; ayrılanları da bid’atçı ve cehennem ehli

¹ Metinde kullanılan نيف و ستين ibaresindeki نيف/neyyif kelimesiyle bir ile üç arasında sayılar anlaşılır. O nedenle neyyif 61-63 yılları içerisinde kapsar. Ayrıca 4’ten 9’a kadar olan aralık da بضع biz’ kelimesiyle ifade edilir (İbrahim Mustafa vd., 1992:964).

olarak görür (Sâlimî, 2017:334). Dolayısıyla Sâlimî'ye göre mezheplerin hakkaniyeti hususunda ölçünün, dinen seçkin büyük çoğunluğun oluşturduğu din anlayışı olduğu anlaşılr.

Sâlimî, seçkin büyük çoğunluk anlamındaki sevad-ı azam terkiibine ayrı bir önem vermekte, bazı hadis kaynaklarında geçen bu terkiibi (Ahmed b. Hanbel, 2001:392; İbn Mâce, 2009:8) Peygamberin ashabı, tabiîn, tebe-i tabiîn, mezhep imamları ve onlara uyanlar olarak tarif etmektedir. Ayrıca o, sevad-ı azamın sünnet ve cemaat ehli olduğuna hükmetmekte ve isimler üzerinden onları örneklendirmektedir. Bu bağlamda söz konusu kişiler -kronolojik sırayı takip etmeden *et-Temhîd*'de geçtiği biçimiyle- Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74), Hasan el-Basrî (ö. 110), Evzâî (ö. 157), Süfyan es-Sevrî (ö. 161), Alkama (ö. 62), Esved (ö. 75), İbrahim en-Nehaî (ö. 96), Şa'bî (ö. 104), Malik (ö. 179), Hammad (ö. 120), İbn Ebî Leyla (ö. 148), Ebû Hanîfe (ö. 150) ve bunları takip edenlerdir (Sâlimî, 2017:335-336).

Yine Ebû Hanîfe ve Cafer es-Sadık'ın (ö.148) öğrencilerinden Ebû Yusuf el-Kâdî (ö. 182), Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (ö. 189), Züfer (ö. 158), Hasan b. Ziyad (ö. 204), Davud et-Taî (ö. 165), İdris eş-Şafîî (ö. 204), İbn Abdullah el-Müzenîdir (ö. 264) (Sâlimî, 2017:335-336).

Ayrıca o, sevad-ı azama Horasan âlimlerinden Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199), Ebû Süleyman el-Cüzcânî (ö. 200), Ebû Hafs el-Kebir (ö. 217), Şakik b. İbrahim (ö. 194), İbrahim b. Ethem'i (ö. 161) örnek olarak vermekte, Hz. Peygamber'den günümüze kadar onları takip edenlerin de bu gruba dâhil olacağını belirtmektedir (Sâlimî, 2017:335-336).

Bu verilerden Sâlimî'nin ehl-i cemaat tabirindeki cemaat kelimesiyle toplumun birlik ve bütünlüğünü ön planda tutanlar anlamından ziyade (İzmirli, 1341: 96), İslâmiyet'in daha başlangıcından sonraki dönemlere kadar sevad-ı azam denen büyük çoğunluğu oluşturanlar anlamını kastettiği anlaşılmaktadır. Bu anlam Ehl-i Sünnet'in farklı görüşlerin senteziyle zaman içerisinde oluşmuş bir akım olmayıp, sapık fırkalardan ayrı, onlara karşıt olarak İslâmiyet'in çok erken döneminde teşekkül etmeye başladığı yaklaşımla da örtüşmektedir (İnal, 2009: 55-70).

Sâlimî'nin sevad-ı azam içerisinde Ehl-i Sünnet'in öncü âlimlerinden Ebû Hanîfe ve Şafîî'yi zikretmesine rağmen Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Mansur Mâtürîdî'den bahsetmemesi dikkatten kaçmamaktadır (Sâlimî, 2017:335-336). Genelde Ehl-i Sünnet'i ifade ettiği düşünülen sevad-ı azam isimlendirmesinin, o günlerde Maverâünnehir bölgesinde itikadî tavırlarıyla yer almasına rağmen, müstakil bir ekol olarak Mâtürîdîlik için kullanılmaması, aslında kelam okullarının tarihi gelişim süreci dikkate alındığında bir problem arz etmemektedir. Çünkü bölgede Hanefilik üst kimliği kullanılmaktadır. Nitekim Sâlimî de "bunlar gibiler" diyerek sevad-ı azamın söz konusu kişilerden ibaret olmadığı ve zikredilenlerden fazla olduğuna işaret etmektedir. Bölgede etkin olan Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin örnek şahsiyetler içerisinde bulunmayışını da bu doğrultuda açıklamak mümkündür. Zira *et-Temhîd*'de görüldüğü üzere Ebû Hanîfe -fıkıh alanında olduğu gibi- itikadî ve kelamî alanda da görüşlerin dayandırıldığı mezhep imamı konumundadır. O sadece fikhî-ameli konularda değil, itikadî ve kelamî alanda da imamdır. Bu anlamda *et-Temhîd* eseri Ebû Hanîfe'nin itikad alanında da mezhep imamı görüldüğünün bir resmi. Dolayısıyla Sâlimî'nin her ne kadar görüşlerinden yoğun bir şekilde istifade etse de Mâtürîdî'yi sevad-ı azam içerisinde zikretmeyişinin ya da ismine sarahaten hiç atıfta bulunmayışının altında onu bir mezhep imamı olarak değil de Ebû Hanîfe'nin bölgede etkin bir takipçisi olarak görmesi yatmaktadır.

Fakat Ebû'l-Hasan el-Eş'arî için aynı şeyler söylenemez. Zira bir kelam eserinin Ehl-i Sünnet listesinde Eş'arîliğin amelde önde gelen imamlarından imamı Şafîî'ye yer verilirken, itikad önderlerinden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin zikredilmemesi, dahası bazı konularda hakkında tekfir varacak söylemlerin bulunması, Sâlimî'nin tavrının tesadüfî olmadığını düşündürür. Bunu Ebû Hanîfe'nin mezhebin itikatta imamı olarak görülmesi örneğinde olduğu gibi Sâlimî'nin Şafîî'yi Eş'ariyye mezhebinin imamı olarak değerlendirilmesiyle açıklamak da yetmez. Zira Eş'arîlik bölgede müstakil bir ekol olarak varlığını sürdürmektedir. Nitekim *et-Temhîd*'in birçok yerinde akaid ve kelama

dair konularda Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Eş'ariyye mezhebiyle birlikte anılmakta, bazı yerlerde de özellikle de fıkhi konularda Şafîî'ye yer vermektedir (Sadıker, 2019:5).

Eş'arî'nin listede olmayışının nedeni, fiilî sıfatlar ve tekvin konusundaki görüşleri olabilir. Çünkü Sâlimî, fiilî sıfatları hâdis görmesi nedeniyle Eş'arî ve Eş'ariyye mezhebi hakkında ağır eleştirilerde bulunmaktadır (Sâlimî, 2017:122-123; 124, 137). Dolayısıyla Eş'arî'nin Mutezile geçmişî² ve fiilî sıfatlar konusundaki yaklaşımı Sâlimî'nin ona olumsuz tavır sergilemesi için yeterli bir nedendir.

Sâlimî'nin özellikle de Ehl-i Sünnet sınırını, Ebû Hanîfe ve takipçilerini içine alacak biçimde daraltarak Eş'arî'nin kendisini Ehl-i Sünnet dışında görmesi eserin hususiyet arzeden yönlerinden biridir. Çünkü *et-Temhîd* Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde Eş'arî'yi sarahatle muhalif gören ilk metinlerden biri olma özelliği taşımaktadır (Kalaycı, 2013: 287; Kılavuz, 2017:250). Sâlimî'nin Eş'arî'ye negatif yaklaşımı, fiilî sıfatların hudusü meselesine ek olarak tebaası bulunduğu Batı Karahanlılar'ın tehdit unsuru gördüğü Selçuklu'ya ve Eş'arî merkezli din politikasına tepki olarak da okunabilir. Sâlimî'nin Eş'arî biriyle münazara yaptığını dile getirecek şekilde esere yansıtması o dönemde bölgede Hanefî-Eş'arî çekişmesinin yoğun bir şekilde yaşandığını göstermektedir (Sâlimî, 2017:126).³ Bu durumda Batı Karahan hükümdarı Tamgaç Han'ın kendi adına yaptırdığı medreseyi Nizamiye'ye alternatif görmesi gibi (Hukan, 2014: 17-44), Sâlimî'nin de Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet dışı sayması, Selçuklu bünyesindeki Horasan Eş'arîliğinin Maverâünnehirdekileri mürcîî ve bid'atçı kisvesiyle ithamlarına cevap niteliği taşımaktadır (Hasîrî, numara:549:257b; Demir, 2018: 92).

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

“Yetmiş iki fırkadan birincisi bir mesele hakkında muhalefet ettiğinde, diğer yetmiş bir fırka, sevad-ı azamla birlikte dolaylı olarak muhalefet eden birinci fırkanın görüşlerinin hatalı olduğuna ittifak etmiş olur. Yine varsayalım ki başka bir meselede ikinci fırka muhalefet ettiğinde, birinci fırka ve diğer bütün fırkalar ikinci fırkanın hata ettiğinde ittifak etmiş olur. Bu yüzden bid'atçı bütün fırkaların bir mesele hakkında topluca sevad-ı azama ve diğer fırkalara muhalefet etme imkânı yoktur. Elbette ki birileri muhalefet edecektir ki bu olumlu bir durumdur. Çünkü bu aynı zamanda diğer fırkaların muhalefet edenin hata ettiği hususunda bir ittifaktır. Fakat genele karşı bir ya da birkaç grubun itirazı ve muhalefeti muteber olmaz ve reddedilir. Söz konusu çoğunluğun sahabe, tabiîn, tebe-i tabiîn ve onların takipçileri tarafından sağlanmış olması, muhalefet edenlerin de bunların dışında olması, anılan kişilerin sünnet ve cemaat ehlini oluşturduğunun göstergesidir” (Sâlimî, 2017:337).

Hak olmayı çoğunluğa indirgemek her zaman isabetli bir sonuç vermese gerekir. Zira dinler tarihi Hz. İsa ve Üzeyr'in bir kul ve peygamber olduğu inancına karşın, Allah'ın oğlu olduğunu söyleyenler çoğunluğu oluşturduğuna şahitlik eder. Aynı şekilde zulmün, şirkin ve batıl inanışın hâkim olduğu devreler olmuş ve zaman zaman olmaya da devam etmiştir. Onların başlarında ya da içlerinde sözde seçkin ve önder niteliği taşıyan kişiler de bulunmuştur. Seçkin çoğunluk anlayışıyla hareket ederek çoğunluğun takip ettiği çizgiyi hak olarak tanımlamak, haksızlığın ve yanlışın karşısında durmak yerine günün akışına ayak uydurmak için bahanelere zemin hazırlar. Kaldı ki Tekâsür sûresinde

² Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılışının nedenleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şık, 2004: 283-310; Yürük ve Akbaş, 2017: 164-165.

³ Arapça metin:

قال المهتدى ابو شكور السالمى رحمه الله: ناظرت اشعريا فقال لى ان الوضوء والصلاة عندكم ان يجلس احدكم تحت الميزاب حتى يبتل وجهه وذراعاه ورأسه وقدماه. ثم يبسط خرق الحمام ويقوم عليه ويقول بالفارسية: اى خدای بزرگ - يعنى الله اكبر - ويقرأ بالفارسية مقدار آية و يقول دو برك سبز - يعنى قوله "مدهامتان" - ثم يركع و يسجد ساكتا و يقعد وقت القعود ساكتا ثم يضرده. و هذه عبادتكم؟ قال هذا طعننا لابی حنیفة رحمه الله و لأصحابه فاجبته و قلت: انكم تعتقدون بان الله تعالى ما كان خالقا ولا رازقا ولا معبودا قبل ان يخلق الخلق والآن ليس بغافر ولا مثيب ولا معاقب. و الرسول اليوم ليس برسول و قبل الوحى ما كان رسولا. و المؤمن بالمعصية ينقص ايمانه. فكذلك المعبود الذى اعتقدت بانه ما كان معبودا ثم صار معبودا و ان هذا الرسول الذى ما كان رسولا ثم صار رسولا ثم عزل و من المؤمن الذى ينقص ايمانه بالضحك و نحوه. يكتفى بهذا القدر من الغبوة. و نعوذ بالله من ذلك.

çokluğun inananları aldattığına, Sa'd sûresinde geçen iman edip sâlih amel işleyenlerin azlığına ve yeryüzündeki çoğunluğa uymanın yoldan sapmaya neden olabileceğine dair ayetler, bu algının her zaman hak olamayacağı sonucunu ortaya koymaktadır (Kâdı Abdülcabbar, t.y.: 200; Âmidî, t.y.: 227).

3. Bid'at ve Bid'atçılarla Mücadele

Sâlimî'ye göre bazı Ehl-i Sünnet âlimleri bid'ati haram, bid'atte ısrar etmeyi günahla ısrar etmekten daha çirkin görmüştür (Ahmed b. Hanbel, 2003:6-12; Tehânevî, 1996:314). Ancak burada Sâlimî'nin bid'ati haram gören Ehl-i Sünnet ile kastının ilk selef âlimleri olduğu kanaatindeyiz. Zira ilk selef âlimleri özellikle de Hanbelî gruplar, bid'atlere karşı genelde sert bir tutum içinde olmuşlardır (Çelebi, 2001:216-217; Sancaklı, 2016: 42). Ehl-i Sünnet'in diğer gruplarında bu denli bir katılık görülmez. Ne var ki Sâlimî'ye göre de kendilerini haklı bulma davranışlarından dolayı, hatalarını açığa çıkarmak adına bid'atçılarla mücadele etmek gerekir. Çünkü fasık günahında ısrar etmez. Etse de tevbe etmesinin zorunlu olduğunu bilir. Fakat bid'atçı doğru olduğu hissine kapılarak fikrinde ısrar eder ve tevbe etmeyi gerekli bulmaz. Dolayısıyla onlarla mücadele edilmesi, fasıkla mücadeleden daha çok önem arz etmektedir (Sâlimî, 2017:338).

Bid'atle mücadele etmenin gerekliliğini benimseyenlerin yanı sıra aksini beyan eden gruplar da mevcuttur. Ashabü'z-Zavahir, sahabe içerisinde görülmeşi ve Hz. Peygamber'in de faydasız tartışmayı hoş karşılamaması gerekçesiyle, bid'at ve bid'atçılarla mücadeleyi caiz görmemişlerdir (Sâlimî, 2017:339). Zahiriler'in yaklaşımını eleştiren Sâlimî, sahabenin söz konusu tavrının kendi zamanlarında bid'atçı olmaması nedenine bağlar. Ayrıca o, kendi içlerinde kader konusunda yaşanan tartışmanın (Ebû Zür'a, t.y.: 177; Taberî, 1387:60) haddi zatında bid'atçılarla karşılaştıklarında onlarla münazara etmekten kaçınmayacaklarının bir delili olduğunu da sözlerine ekler. Çünkü bid'atçılarla münazara etmenin asıl dayanağı onlarla karşılaşmak ya da beraber yaşamak değil, *"Onlarla güzel mücadele et"* (Nahl 16/125), *"Ehli kitapla güzel bir yolla mücadele et"* (Ankebût 29/46) ayetlerinde de beyan edildiği üzere, batıl inanç sahipleriyle üslubunca münazara ve mücadele etmenin nas tarafından bildirilmesidir. Sâlimî'ye göre böyle bir durumla karşılaşan sahabenin münazara etmekten kaçınmayacağı ortadadır (Sâlimî, 2017:339).

Sâlimî'ye göre En'am sûresinde Arapların, Allah'ın hükmü olduğunu ileri sürerek bazı hayvan etlerinin yenmesinin haram kılındığının ifade edildiği ayetlerde (En'am 6/144), cedel metotlarından "sebr ve taksim"⁴ yöntemiyle müşriklerin iddiaları çürütülerek, söz konusu hayvanlar hakkındaki görüşlerin reddedilmesi, münazaranın en iyi örneğidir. Yine Nuh peygamberin görevlendirildiği toplumla (Hud 11/32), İbrahim peygamberin Nemrut'la yapmış olduğu münazaralar da (Bakara 2/258) konuyu destekleyen kanıtlardan bazılarıdır (Sâlimî, 2017:340). Bunlardan başka Hz. Peygamber'in bilgi sahiplerinin bilgisini yayması, Hz. Ömer'in kader ehliyle münazara edilmesi gerektiğini belirtmesi ve Ebû Hanîfe'nin bid'at ehli ile mücadele etmek için kelim öğrenilmesinin lüzumuna dair sözleri (Ebû Hanîfe, 2017:8), bid'atçılarla münazara etmenin zorunluluğunu ortaya koyan diğer delillerdir. Aksi durumda Sâlimî, Müslümanların yanlış inanışlar karşısında sessiz kalmalarının, İslâm düşmanlarının galip gelmesi ve hak ile batılın ayırt edilmemesi neticesi doğuracağına işaret eder. Ona göre hakikat, delil ve hüccetle açığa çıkar. Delil ve hüccet de ilmî münazara da ortaya konur (Sâlimî, 2017:340-341).

Bid'atin tanımı ve bid'atçının hükmü hakkında kelim okullarının ortak bir görüş birliği sağladığı söylenemez. İçlerinde bid'ati haram veya küfür olarak değerlendirenler olduğu gibi meseleyi tevilden ibaret sayarak caiz görenler de olmuştur. Fakat Sâlimî bu hususta küfür ya da caiz şeklinde toptancı bir yaklaşımı doğru bulmamakta ve yerine göre hükmetmenin isabetli olacağını belirtmektedir. Çünkü ona göre küfür ve günahkâr olmayı gerektiren meseleler olduğu gibi iyi veya kötü olarak değerlendirilebilecek meseleler de vardır. Dolayısıyla hüküm vermek için bid'at kabul edilen konular

⁴ Bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak teker teker eleyip geride kalan tek illetle hüküm vermeye sebr ve taksim denir. (Cürçânî, 2013: 119; Topaloğlu ve Çelebi, 2010, 273 Ayrıca bkz. Karagöz, 2015:160-166).

bazı temel başlıklar halinde ele alınmalı ve onlar üzerinden değerlendirilmeye gidilmelidir. Bu konular Allah'ın zatı ve kelamı, takdiri, insan fiilleri ve sahabe hakkındaki görüşler olmak üzere beş kısım üzerinde değerlendirilebilir (Sâlimî, 2017:341).

Bu minvalde Sâlimî'ye göre Allah'ın zatı, kelamı veya takdirleri hakkında şanına yakışmayan ifadelerde bulunmak görüş birliğiyle küfürdür. İnsan fiilleri veya sahabe hakkında sarf edilen sözler açık nassa, mütevâtir habere veya icmaya aykırı ise o da ihtilafsız küfür gerektirir. Fakat kıyasa veya haber-i vahidle sabit olmuş bir duruma aykırı davranma ya da tevil imkânı olan bir alanda yorum yapma şeklinde ise küfür gerektirmez; bu kötü bir bid'attir ve tevbe gerektirir. Bunların yanında itidali aşmadan Kur'an'ı ya da ezanı makamla veya koro halinde okumak, onu otuz cüz olarak ayrı ciltler halinde bastırmak da bid'attir; ama güzel bir uygulamadır, bundan dolayı tevbe gerekmez (Sâlimî, 2017:342).

Bid'ate düşenlerin dünyalık hükümlerine gelince; Sâlimî'ye göre bid'at küfür barındırmış ve halka mal olmuş ise, bid'atlarından dönmediği ya da tevbe etmediği müddetçe, bid'atçıların tamamının öldürülmesi mubahtır. Fakat tevbe edip Müslüman olurlar ise tamamı affedilir ve ceza verilmez. Sâlimî, bazı âlimlerin tevbe etsin ya da etmesin yaratıcıyı inkârı barındıran inançları nedeniyle İbahiyye, Gulâtı Şia, Karamita ve Zanadika'ya mensup olanların katledilmeleri gerektiği kanaatinde olduğunu belirtir. Çünkü onlar inkâr etmeleri nedeniyle tevbe edecekleri bir yaratıcıya inanmamaktadırlar. Fakat küfür barındırmayan bir bid'at ise hapis cezası gibi caydırıcı önlemler alınarak bir şekilde bid'atçıların bid'atleri engellenir. Buna rağmen engellenemiyorsa infiali önlemek adına siyaseten liderlerinin katledilmesi caizdir (Sâlimî, 2017:342). Sâlimî, hocası Ebûbekir b. Muhammed b. Hamza ile onun hocası Şemsüleimme Halvanî'nin de aynı görüşü benimsediğini belirtir (Sâlimî, 2017:342-344).

Sâlimî, bid'atçılara uygulanacak cezalar konusunda kendisinden sonra gelen âlimleri görüşleriyle etkilemiş, öne sürdüğü dünyevi cezalar sonraki Haneî âlimler tarafından da benimsenip kullanılmış olduğu görülmektedir. Nitekim Haneî mezhebinin temel kaynakları içerisinde sayılan *Reddül-Muhtar* adlı eserde İbn Abidin *et-Temhîd*'i kaynak göstererek sözü geçen cezai uygulamaları aynıyla nakletmektedir (İbn Abidin, 1992:243).

4. Sâlimî'nin Bidat Mezhepler Tasnifi

Bid'at firkalarının altı ana mezhepten ibaret olduğunu belirten Sâlimî, altı ana mezheple de her biri belirli bir sorun etrafında dönüp duran üç muhalif grubu kasteder. Hz. Ali'nin konumuyla ilgili tartışmalarda Nasıbiyye ve Rafiziyye; kader ve irade özgürlüğü probleminde Cebriyye ve Kaderiyye; Allah'ın sıfatları meselesinde Müşebbihe ve Muattıla iki aşırı tavrı yansıtır. Ona göre Ehl-i Sünnet; Ebû Hanîfe'nin de belirttiği gibi bu aşırı gruplardan birisi olmayan, onların arasında olandır. Bu anlatıdan amaçlanan hedef, yazarın benimsemiş olduğu mezhebin orta yol olduğu imajını ortaya koymaktır.

Yetmiş üç fırkayı oluşturan mezhepler genelde birbirinden tamamen bağımsız müstakil mezhepler şeklinde değil, aynı çatı altında birleşen temel firkaların alt kollarının toplamından ibarettir. Bu temel firkaların isimleri ve sayıları Makâlât yazarları arasında farklılık arz etmektedir. İçlerinden temel mezhepleri dört, beş, altı, sekiz ve ona kadar çıkaranlar vardır. Mesela Haneî âlimlerinden Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî yetmiş üç fırka hadisini verdikten sonra, fırka sayısının yetmiş ikisinin bid'at, biri de hak olmak üzere yetmiş üçe ulaştığını belirtmekte; bid'at mezheplerini de Hârûriyye, Ravafidiyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie şeklinde altı ana grup altında toplamaktadır. O, kurtuluşa eren fırkayla birlikte altı temel bid'at fırkayı on iki alt fırkayla sabitleyerek sayının yetmiş üçe çıktığını belirtmektedir (Nesefî, 1980: 60; Kutlu, 2013: 50).

Diğer İslâm Mezhepleri Tarihi yazarları gibi Sâlimî de kurtuluşa erenin dışında kalan yetmiş iki fırkanın, altı temel bid'at firkada toplandığını belirtir. Her bir temel fırka, kendi içerisinde on iki şubeden oluşur. Böylece bid'at firkalar yetmiş ikiye ulaşır. Altı temel bid'at fırka; Rafiziyye, Nasıbiyye, Kaderiyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Muattıla'dır (Sâlimî, 2017:346).

Sâlimî'nin belirtmiş olduğu altı temel bid'at fırka, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen “*Ehl-i Sünnet ne nasb ne rafz, ne cebr ne kader, ne teşbih ne de ta'tildir.*” (Sâlimî, 2017:345) sözü ile birebir paralellik arz eder. Anılan sözün altı fırkanın kimliklerini tespit etmede doğrudan etkili olduğu aşikârdır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Sâlimî'den önce temel altı bid'at fırkayı bu isimlerle sıralayan başka kimse tespit edilememiştir. Bu nedenle *et-Temhid*'in, Doğu Hanefî fırak geleneğinde altı fırkayı Ebû Hanîfe'nin sözünden hareketle belirleyen bize ulaşmış ilk örnek olma özelliği taşıdığı tespitin hakikati yansıttığı görülmektedir (Gömbeyaz, 2015:506).

Sâlimî, temel altı bid'at fırkayı ele alırken yetmiş iki fırkanın isimlerini vermeyeceğini ve bid'ate neden olan görüşlerine temas edeceğini belirtir. O, mezhepler hakkında küfür ya da bid'atle hükmetmesinin gerekçesini açıkça ortaya koyarak sistematik bir yol izler. Bu düzlemde nas veya haber-i mütevâtirle sabit olan haberleri ya da ümmetin icması gibi nas makamında olan hükümleri inkâr anlamına gelen söylem ya da inanışta bulunmak küfrü gerektirir. Fakat kıyas veya haber-i vahidle sabit olmuş bir meselenin aksi bir söylem ya da inanışta bulunmak, bid'at olarak kabul edilse de küfrü gerektirmez. O, mezheplerin bid'ate neden olan anlayışlarını bu çerçevede değerlendireceğinden bahseder (Sâlimî, 2017:342). Somut kıstaslar müvacehesinde değerlendirme yapma kaygısı sebebiyle Sâlimî'nin mezheplere yaklaşımının kendi içinde sistematik olduğu söylenebilir.

Sâlimî'nin bid'at addettiği fırkaların ilki Rafiziyyedir. Ona göre Rafiziye isimlendirmesinin altında İslâm dinini ortadan kaldırma gerekçesi yatmaktadır (Nesefî, 1980: 63). Kur'ân'da Allah onların takınmış olduğu tavrı küfür (Feth 48/29),⁵ Hz. Peygamber ise şirk olarak nitelemiştir. Rafizilerin küfrü gerektiren bazı anlayışlarına Hz. Ali'yi ilah görmek ya da onu Hz. Muhammed'in peygamberliğine ortak kılmak, peygamberlik görevini tebliğ etmede Cebrail'in hata yaptığını söylemek gibi görüşleri örnek verilebilir. Küfrü gerektirmeyen bid'atlerine ise Hz. Ali'yi Ebûbekir ve Ömer'den daha üstün görmek, Muaviye, Talha, Zübeyir ve Aişe gibi sahabilere lanet etmeyi vacip addetmek gibi anlayışlar sıralanabilir (Sâlimî, 2017:346-349; Karagöz vd., 2019:13-42; Şık ve Akbaş, 2019:131-142).

Bazı mezhep isimlerinde olduğu gibi Rafizi tanımlamasında da anlam değişimi söz konusudur. Erken dönem kaynaklara bakıldığında Rafizi kelimesinin Zeyd b. Ali'yi veya Muğîre b. Saîd'i terk edenlere, onu yalnız bırakmaları gerekçesiyle verildiği bilgisine ulaşılmaktadır (Naşî Ekber, 1971: 46; Eş'arî, 1980: 16; Kutlu, 2009: 94, 97). Fakat burada da görüldüğü üzere sonraları kelimenin anlamının bu topluluğun olumsuz yönlerini vurgulamak ve onları kötü göstermek amacıyla muhalifler tarafından dini ortadan kaldıranlar manasına evrildiğini görmekteyiz.

Sâlimî'nin bid'at mezhepler içerisinde saydığı ikinci grup Nâsibiyye'dir. Nâsibiyye, Haricilerin diğer bir adıdır. Ayrıca onlar Hz. Ali'ye karşı ayaklanarak Hârûra denen yerde toplandıkları için Hârûriyye diye de anılmışlardır. Onların küfrü gerektiren bid'at anlayışlarına tahkim meselesinden dolayı Hz. Ali'nin kâfir olduğuna hükmetmeleri ve bazı harici fırkaların mümin ya da kâfirin kimler olduğunun bilinmeyeceği yönündeki anlayışları örnek verilebilir. Bunun yanında onların dirilerin ölüler arkasından yaptıkları duaların yarar sağlamayacağı, toprağa bevletmenin caiz olmayacağı gibi küfrü gerektirmeyen bid'at anlayışları da vardır (Sâlimî, 2017:350-351; Şık ve Akbaş, 2017:59).

Üçüncü bid'at mezhep olan Kaderiyye, Sâlimî tarafından iki farklı yerde ele alınır. İlki, bid'at fırkalar hakkında genel bilgi verdiği (Sâlimî, 2017:345), ikincisi de müstakil başlık olarak Kaderiyye'yi anlattığı yerdedir (Sâlimî, 2017:352). Sâlimî'nin genel bilgi verdiği yerde bahsi geçen Kaderiyye ile

⁵ “Muhammed Allah'ın elçisidir. Onun yanında bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rûkûa varırken secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Yüzlerinde secdelerin izinden nişanları vardır. Bu, onların Tevrat'taki vasıflarıdır. İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ziraatçıların da hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelenendirir. Allah inanıp iyi işler yapanlara mağfiret ve büyük bir mükâfat vaad etmiştir.”

Mabed el-Cüheni (ö. 83) ve Gaylan ed-Dimeşki'nin (ö. 120) kurucusu olan Kaderiyye'yi kastettiği anlaşılmaktadır. Zira orada sadece insanın fiillerinde özgürlüğüne vurgu yapılmakta, bunun da Allah'ın vahdaniyetine aykırı olması gerekçesiyle küfrü gerektireceği üzerinde durulmaktadır.

Müstakil başlık halinde Kaderiyye'nin ele alındığı ikinci yerde ise Mutezile kastedilmektedir. Zira Sâlimî, burada Kaderiyye'yi; aklı nassa ve haber-i meşhura önceleyenler olarak tanıtmakta ve bu öncelemenin Allah'ın kötüyü yaratmasını inkâr etme anlayışına neden olacağına değinmektedir (Sâlimî, 2017:352). Başka bir ifadeyle bu anlayışa göre akıl, iyilik sahibi birinin kötülüğün varlığına imkân tanımayacağına ve bu nedenle de bütün iyilikleri kendinde bulunduran Allah'ın kötüyü yaratmayacağına hükmeder. Anılan görüşün Mutezile'nin kötünün yaratılması hususundaki anlayışı olduğu malumdur. Bu yüzden müstakil başlık halindeki Kaderiyye ile kastının, Mutezile olduğu sonucuna gidilmiştir.

Yine Mutezile'ye göre Allah, emirleri ve yasakları beyan etmiş, insanın iradi fiillerinin yaratılmasını ve işlenmesini insana bırakmıştır. Zira sorumluluk ve yükümlülük açısından insan fiillerini Allah'ın takdir etmesi, dilemesi ve yaratması caiz değildir. İnsan, kendi eylemlerinin sorumluluğunu yine kendisi almalıdır. Bu yüzden Sâlimî, Mutezile'nin insan fiillerindeki yaklaşımlarının Allah dışında bir yaratıcıyı ispata neden olduğu ve bunun da küfrü gerektirdiğini belirtir. Bunun yanında bazı Mutezile âlimlerinin hayrı Allah'ın, şerri ise insan ya da İblis'in yarattığına hükmetme, Allah'ın sıfatlarını inkâr etme, Kur'ân'ın yaratılmış, cennet ve cehennem ise yaratılmamış ve ebedi olmayacağı gibi küfrü gerektiren görüşlerinin bulunduğuna değinir (Ka'bî, 2018:157, 320; Sâlimî, 2017:352-353; Akbaş, 2017:295). Bu verilerden Sâlimî'nin Kaderiyye ile Mutezile arasında, insan fiillerinde tefvizi benimseyen yaklaşımlarından dolayı ayırım yapmadığı her ikisini de bid'at mezhepler olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Sâlimî'nin bid'at fırka olarak saydığı ekollerden dördüncüsü Cebriyye'dir. Sâlimî'nin ifadesince Cebriyye, iyiliklere karşılık olarak sevap verilse de kötü eylemlerden dolayı ceza verilmeyeceği düşüncesindedir. Çünkü iyi ve kötü bütün eylemler Allah tarafından yaratılmaktadır. Dolayısıyla insanlar davranışlarında özgür değil, mecburdurlar. Bu nedenle kâfir ve günahkârlar kötü davranışlarından dolayı sorumlu olmaz, aksine mecbur olmalarından dolayı mağdurlardır (Sâlimî, 2017:353; Cüşemî, Abdullah Vecihi Koleksiyonu:14a).

Cebriyye başlığı altında Mürcie'ye de temas eden Sâlimî'nin, özellikle yerilen Mürcie'yi bid'at fırka olma bağlamında Cebriyye'yle birlikte değerlendirdiği görülmektedir. Ancak övülen Mürcie'yi Cebriyye ile aynı konumda görmez. Çünkü ona göre övülen Mürcie'nin yaklaşımı, Hz. Peygamber'in ahabının yaklaşımıyla benzerdir. Sâlimî, bu tavrın doğruluğunu ispatlamak üzere bazı sahabenin benimsediği irca görüşünün, haddi zatında peygamberlerin de anlayışı⁶ olduğunu belirtir. Bu yüzden övülen Mürcie'nin, sahabenin benimsediği bir görüşte olduğunu vurgulayarak yerilen Mürcie'den ayrıldığına dikkat çeker. Yerilen Mürcie'nin temel anlayışı ise günah işlemenin imana zarar vermeyeceği ve günahkârların azap görmeyeceği yönündedir. Mürcie'yi iki şekilde ele almasından dolayı Sâlimî'nin bid'at fırka olarak gördüğü Mürcie'nin yerilen Mürcie olduğu açıkça anlaşılmaktadır (Sâlimî, 2017:354; Şık, 2010:19-44).

Sâlimî, Cebriyye ve yerilen Mürcie'nin hayır ve şer bütün fiillerin gerçek failinin Allah olduğu, kulun fiil işlemeye istitâatının bulunmadığı, kendi fiilleri olmasına rağmen günahları nedeniyle Allah'ın kullarını cezalandırdığı, Allah sevgisinin zirvesine çıkıldığında kulluğun düşeceği gibi görüşlerinin küfrü; kıyası hüccet saymama gibi düşüncelerinin de bid'ati gerektirdiğini belirtir (Sâlimî, 2017: 355).

⁶ İsa Peygamberden hikâye olarak Maide sûresinde şöyle geçmektedir.

إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَهُمْ عَذَابُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

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

Bid'at fırkalarından beşincisi, tatil tavrını benimseyen fırkalar. Bu meyanda varlığın kendini, isimlerini, isim-varlık eşleşmesini, Allah'ın ve sıfatlarının varlığını ve nasları ihmal ya da inkâr edenler Muattıla olarak isimlendirilirler (Sâlimî, 2017:356).

Sâlimî, İndiyye, İnadiyye ve La edriyye şeklinde üç grubuyla da Sofistlerin Muattıla grubuna girdiğini ifade eder. Zira onların varlığı inkâr etmeleri aynı zamanda ilahlığı, kulluğu, ahkâmı ve peygamberliği inkâr anlamına gelir ki bu da küfürdür. Varlığın ve olayların gerçekliğini ve bilginin doğruluğunu inkâr merkezinde hareket eden Muattıla'nın bu yaklaşımı, yaratıcının varlığını ve sıfatlarını inkâr anlamına gelmesinden dolayı Sâlimî tarafından küfre nisbet edilmiştir (Sâlimî, 2017:357-358).

Sâlimî'nin bid'at fırka olarak değerlendirdiği ekollerden altıncısı Müşebbihe'dir. Onlar, naslarda literal bir okuma yaparak delile dayanmayan görüşler ve anlam içermeyen lafızlar ileri sürmüşlerdir. Bu metodik hatalarından dolayı nasları değerlendirmede yaratıcı için caiz olmayan sıfatlar ortaya koymuşlardır. Oysa delile dayanmayan görüşün bilgi değeri olmadığı gibi manası olmayan lafzın da bir kıymeti yoktur. Müşebbihe, salt varlık kavramı üzerinden hareketle, Allah'ın var olma sıfatına dayanarak onun cevher ve cisim olmasını caiz görmüştür. Ne var ki Kur'an'da Allah kendini böyle bir şeyle nitelemediği gibi İslâm âlimleri de bu sıfatı kullanmamışlardır. Bu nedenle Sâlimî, ileri sürülen görüşün bilgiye dayanmayan ve etraflıca düşünülmeden yapılan bir yorum olduğunu ileri sürer. Neticede onlar naslarda geçen antropomorfik kavramları yaratıcıya uygunluğunu tahlil etmeden Allah'a nisbet etmişlerdir. Bu yüzden Sâlimî, sıfatlar konusunda nassa aykırı davranmak ve yaratıcıya nispet edilmesi caiz olmayan sıfatları nispet etmekten dolayı Müşebbihe'nin görüşlerinin küfrü gerektirdiği kanaatinde (Sâlimî, 2017:358-361).

5. İslam Dışı Dinler

Sâlimî, İslâm mezheplerini bid'at olup olmama açısından değerlendirdiği gibi İslâm dışı dinleri de küfür ve şirke neden olan görüşleri bakımından ele alır. O, insanların itikatları bağlamında on üç fırkaya ayırdığını, İslâm dışındakilerin küfre ya da şirke düşme sebebiyle yoldan çıkan inanışlar olduğunu belirtir (Sâlimî, 2017:362).

Bilindiği üzere genel bir ifadeyle küfür, hakkı gizlemek, şirk ise Allah'a ortak koşma olarak tanımlanır. Fakat Sâlimî'ye göre küfür ve şirkin ismi ve tanımları farklı olsa da bazı özel durumlar dışında pragmatik anlamda akıbetle karşılaşılabilecek sonuçlar açısından aralarında bir fark yoktur. Ehli kitabın kestiği hayvanların etinin yenmesi ve onlarla evliliğin caiz olmasına rağmen, müşrikler için caiz olmaması gibi dünyaya yönelik bazı uygulamalarda aralarında ayrımlar var ise de ahirette kâfir ve müşrik her ikisi de ebedi olarak cehennemde kalacaklardır (Sâlimî, 2017:362). Sâlimî'nin beyanına göre Ebû Hanîfe de benzer bir görüştedir. Fakat Ebû Hanîfe'nin aksine Şafiî, şirk ve küfrü birbirinden ayrı değerlendirir. Ona göre Ehl-i Kitap ya da Mecusilerden birisi dinini terk edip şirke düşse tekrar eski dinine dönmesi gerekir. Fakat Ebû Hanîfe'ye göre halleri üzere bırakılır.

Ebû Hanîfe'yle Şafiî arasındaki söz konusu ihtilafın karşılığı dinî yaşantıda kendini göstermektedir. Şafiî'ye göre Ehl-i Kitap, Ehl-i Kitap sayılan Mecusiler ve Sabîiler'den cizye alınır, bunun karşılığında malı, canı ve namusu koruma altına girer. Ama müşriklerden cizye alınmaz ve onlar bu himayeye sahip olmazlar. Dolayısıyla Ehl-i Kitap iken müşrik olan birisinin konumu değişir; artık cizye alınmaz, hazinedeki hakları iptal olur, mal ve can güvenliğini kaybeder. Fakat Ebû Hanîfe'ye göre de böyle bir kimseden cizye alınır ve dinin teminat altına aldığı söz konusu güvenliği devam eder (Sâlimî, 2017:362-363). İki mezhep arasındaki görüş ayrılıkları Eş'arî kelamcısı Bağdadî, Hanefî âlimi Suğdî ve Serahsî tarafından da dile getirilmektedir (Bağdadî, 1977: 349-350; Suğdî, 1993: 119; Serahsî, 1993:119).

Âdem peygamber zamanından İdris peygambere kadar şirkin olmadığına değinen Sâlimî, şirkin ilk olarak İdris peygamber zamanında zuhur ettiğine dikkat çeker. O, birçok kaynakta yer alan İdris

peygamberin insanlara yol gösteren Vüd, Süva', Yegus, Yeûk ve Nesir⁷ adlarında beş öğrencisi olduğunu, ölümlerinden sonra anılarını canlı tutmak ve hatıralarına saygı göstermek amacıyla heykelleri yapılarak her birine kendi isimlerin verildiğini, fakat zamanla kutsallık yüklenen bu heykellere tanrı gözüyle bakılıp tapıldığını aktarır. Kaynaklar bu heykellerin cahiliye dönemi Arapların da tanrıları arasında yer aldığını kaydetmektedir. Böylece İdris peygamberden bu güne şirk, kendini farklı toplumlarda farklı şekillerde göstermiştir. Sâlimî, şirke neden olan görüşlerin temelinde melekleri ya da putları Allah'ın kızları görme, putları Allah'a ortak koşma ya da Allah katında insanların şefaatçileri olarak görme anlayışlarının yattığını belirtir (Sâlimî, 2017:363-364).

Sâlimî, müşriklerden sonra Mecusi mezheplerinden de bahseder. Buna göre Zemzemiyye, Şemsâniyye, Şümeniyye, Zerdüşiyye, Mazdekiyye ve Nûşirvaniyye isimleri altında gruplardan oluşan Mecusiler, esasında ateş, nur, güneş ve ay gibi parlak ve yanan varlıklara tapınmaktadırlar. Sâlimî, onların Ehl-i Kitap hükmünde olduğunu söyler. Bunu da Mecusilere Allah tarafından kitap benzeri bir şey verildiğine dair rivayete dayandırır (Sâlimî, 2017:365-366). Ehl-i Kitap ve ehl-i kitap hükmünde olan ayrımının Mâverdî ve Şehristânî tarafından yapıldığı da görülmektedir. Mâverdî, ehl-i kitabı Tevrat ve İncil gibi kitap verilenler ve Mecûsî ve Mani dinleri gibi kitap verilme şüphesi olanlar diye ikiye ayırır (Mâverdî, 1999:223; Şehristânî, 2013:227). Aynı nedenle Sâlimî'nin de Mecusileri Ehl-i Kitap olarak değerlendirdiği görülmektedir (Sâlimî, 2017:366). Söz konusu değerlendirmenin benimsenmesinde, Hz. Peygamber'in Mecusiler hakkında Ehl-i Kitaba yapılan ahkâmla muamele edilmesi gerektiğine yönelik hadisi (Malik b. Enes, 1991:111; Şafiî, 1400:209; İbn Ebi Şeybe, 1409:435) ve bu doğrultuda hareket ederek onlardan cizye alan Hz. Ömer'in tutumu etkili olmuştur (Şeybânî, 2012:246; 1975:263; Şafiî, 1940:425; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, 1403: 68, 114).

Yahudi mezhepleri hakkında bilgiler veren Sâlimî, onların Üzeyriyye ve Talmûtiyye/Sâmiriyye olmak üzere iki sınıftan müteşekkil olduğuna değinir. Üzeyriyye grubunun Üzeyir peygambere Allah'ın oğlu sıfatını yakıştırmasının, Talmûtiyye'nin de buzağıya tapınma kültlerinin olduğunu belirtir. Yahudiler'in şirke düşmelerinin altında bir yaratılmışa Allah'ın oğlu demeleri ve buzağıya tapınmaları yattığını ve putperestlikten bir farkları olmadığını da sözlerine ekler (Sâlimî, 2017:367-368).

Sâlimî'ye göre Hristiyanlar Melkâiyye, Nastûriyye ve Yakubiyye olmak üzere üç sınıftan oluşur (Sâlimî, 2017:369). Hristiyanlığın tahrife uğramasında Yahudiler'in etkisi olmuştur. Yahudi ve Hristiyanlar arasında Allah'ın oğlunun Hz. Üzeyir mi yoksa Hz. İsa mı olduğu tartışması üzerinden büyük niza ve katliamlar meydana gelmiştir. Hristiyanlar da benzer şekilde Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak görmelerinden dolayı şirke düşmüşlerdir (Sâlimî, 2017:370-371).

Sâlimî, tenasüh anlayışı bulunan bazı grupları ele alır. Ona göre tenasüh anlayışını benimseyen ekoller seksen dört şubeye kadar çıksa da dört ana gruptan oluşmaktadır. Birincisi, Allah'ın nur olduğu görüşünde olanlardır. Onlar evrende bulunan her türlü ışık ve nurun Allah'tan kaynaklandığına inanırlar ve nura, parlayan cisimlere ibadet etme eğilimi gösterirler. Sâlimî, Hindistan ve Keşmir'de varlığını gösteren Berahime'nin ve Acem diyarındaki Mecusilerin bu anlayışta olduğunu da sözlerine ekler (Sâlimî, 2017:371).

⁷ Tefsir kaynaklarında burada geçen isimlerin, aslında Âdem'in çocuklarına veya sâlih kişilere ait isimler olduğu bildirilmektedir. Buna göre sâlih kişilerin ölümünden sonra, önceleri onların anılarını canlı tutmak ve hâtıralarına saygı gösterip şefaatlerini dilemek amacıyla heykelleri yapılarak her birine temsil ettiği sâlih kişinin ismi verilmiş; fakat zamanla kutsallık yüklenen bu heykellere tanrı gözüyle bakılıp tapılmıştır. Kaynaklar bu heykellerin Câhiliye dönemi Arapları'nın da tanrıları arasında yer aldığını kaydetmektedir. Nitekim Araplar çocuklarına "Vedd'in kulu, Yegs'un kulu" anlamında Abdü Ved, Abdü Yegs adlarını veriyorlardı (Zemahşerî, 1407:164).

İkinci gruba göre ruhlar da dâhil olmak üzere bütün varlıklar yaratıcının bir parçasıdır. Yaratıcının yaratması nedeniyle yaratma fiili onlara geçmiştir. Yaratma fiili yaratıcıdan başlar, yaratılarda son bulur ve oraya hulûl eder. Bu anlayışta olanlar evrende bulunan her güzel şeye ibadet ederler. Sâlimî, Hulûliyye, Rafizilerin Galiye grubu, Çin ve Tibet'te bulunan Maniler ve Türk diyarlarındaki Hakaniyye'nin bu anlayışta olduğunu söyler (Sâlimî, 2017:372).

Üçüncü grup, Mısır'da bulunan bazı Rafizilerin edindiği anlayıştır. Onlara göre Allah cenneti, melekleri ve ruhları kendi nurundan yaratmış cennete "oluşların yeri", meleklerle "ruhani nefis" ve ruhlara da "insanî nefis" adını vermiştir. Onlar bütün bunları Allah'ın bir parçası görmeleri nedeniyle kadim saymışlardır. Bu görüşleri nedeniyle Sâlimî'ye göre küfür içerisinde oldukları aşikârdır (Sâlimî, 2017:373-374).

Dördüncü grup üç çeşit ruh olduğunu öne sürer. Bunlar, filozofların yaratıcı olarak tanımlayıp cevher-i basit diye isimlendirdikleri, varlıkların kaim olduğu "küllî ruh", insanlar da dâhil bütün canlıları içine alan "cüzî ruh" ve cüzden külle bağlantıyı sağlayan "birleştirici ruh"tur. Kelam, işitme, görme, ilim, hikmet, düşünme, akletme vb. olgular birleştirici ruh aracılığıyla küllî ruhun cüzî ruha tesiri neticesinde meydana gelir. Bu grup, vahiyle kastedilen mananın bu etkileşim olduğunu ve bu nedenle de başka bir vahye ihtiyaç kalmadığını belirtirler. Sâlimî'ye göre vahyin inkârı anlamına gelen bu yaklaşım küfürdür (Sâlimî, 2017:115, 375).

Yaratıcı ile yaratılmış olanın sıfatları arasındaki farklardan dolayı Sâlimî, Tenâsühiyye'nin benimsediği tanrı anlayışının, yaratıcının niteliğine uygun düşmediğini belirtir. Çünkü tenâsühiyye yaratıcının bir parçası olması sebebiyle ruha kıdem sıfatı isnad etse de Kur'ân bunun aksini belirtmektedir. "*Ruh rabbimin emrindendir*" (İsra 17/85) ayeti onun mahlûk olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Sâlimî'ye göre ayet, "ruh rabbimin yarattığı bir şeydir; O'nun emriyle cesede girer ve emriyle cesetten çıkar" anlamındadır. Bu durumda ruha Allah'tan sadır olma veya onun bir parçası olma gibi sıfatlar isnad etmek doğru değildir (Sâlimî, 2017:376-378).

Sonuç

Sâlimî'nin mezheplere ve dinlere yaklaşımı tarihsel gelişimi aktarma kaygısından ziyade şematik ve normatiftir. *et-Temhîd*'te yetmiş üç fırka hadisi, mezheplerin tasnifinde belirleyici rol olmuş, İslâmî mezhepler hak-batıl olmaları, İslâm dışı dinler de şirk ve küfür açılarından değerlendirilmiştir. Bu anlamda *et-Temhîd*'in mezhepleri ele alış biçiminin, mezhepler ya da dinler tarihi biçiminde değil de normatif yapıya sahip olan kelam tarzında olduğunu söyleyebiliriz.

Sâlimî'nin mezhepleri tasnif etme metodu Doğu Hanefî fırak geleneği biçimindedir. Zira Lewinstein'in de belirttiği gibi ilk dönem mezhepleriyle ilgili aktarılan materyal, "Mutezili-Eş'arî" ya da "Doğu Hanefî" fırak geleneklerinden beslenmektedir. *et-Temhîd*'in mezhepleri ele alış iki gelenek dikkate alındığında Doğu Hanefî gelenek üslubunu yansıtmaktadır. *et-Temhîd*'in son kısmında "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ve bid'at mezheplere ret" başlığı adı altında ele alınan üslupla, başlığın *Kitabü'r-Red* adını taşıyan söz konusu eserle isim benzerliği taşıması bir yana, mezheplerin bid'at ve hak olmaları yönüyle değerlendirilmesi, bid'at mezheplerle yapılması gereken mücadele, mezheplerin yetmiş üç fırka hadisi üzerinden tasnif edilmesi ve 6x12+1=73 sistemi üzerinden yapılan şematik yapı açısından doğu fırak geleneğinin ilk temsilcilerinden olan Neseî'nin *Kitabü'r-Red* adlı eserinin üslubuyla ciddi benzerlikler taşımaktadır.

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

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

Sâlimî, doğu fırak geleneği sınıflamasının uslûbu bağlamında Nesefî'nin, Kirmânî de Ebû Hanîfe'nin tasnifi merkezinde Sâlimî'den etkilenmiştir. Hatta *el-Fırakü'l-Müfterika*'nın, *et-Temhîd*'e benzerliği Nesefî'nin *Kitabü'r-Redd*'ine benzerliğinden daha öndedir. Bu, Sâlimî ile Kirmânî'nin aynı bölgenin insanları olma ihtimalini de hatıra getirmektedir. Özellikle Kirmânî'nin Türk kimliğini dikkate aldığımızda Sâlimî'nin de aynı kimliği paylaştığı kanaati güçlenmektedir.

et-Temhîd'deki mezhepler tasnifi, doğu fırak geleneği denen Hanefî-Mâtürîdî geleneğin literatürünü yansıtmaktadır. Bunun yanında -günümüze ulaşan eserler dikkate alındığında- bid'at mezhepleri Ebû Hanîfe'ye nispet edilen söz bağlamında ele alanların da ilkidir. Ayrıca Sâlimî'de bulunan veriler, *Kitabü'r-Redd*'de bulunanlarla benzerlik arzetsen de oradaki malzemenin doğrudan aktarımından da ibaret değildir. Çünkü Sâlimî, detaylıca temel ve alt bütün mezheplerin görüşlerini aktarmak ve onlara cevaplar vermek yerine, sadece temel bid'at fırakaların bid'ate ya da küfre götüren anlayışlarını normatif biçimde ortaya koymakta, yeri geldikçe onlara cevaplar vermektedir.

Bidat mezheplere ek olarak İslâm dışı dinlerin ele alınması *et-Temhîd*'in özgün yönlerinden birini teşkil etmektedir. Zira Sâlimî, şirk ve küfür üst başlığı altında, şirke ve küfre neden olan anlayışlar bağlamında Mecusilik, Yahudilik, Hristiyanlık ve Tenâsühiyye fikrini benimseyen akımları değerlendirmiştir. Bu üslup geleneğin öncülerinden Nesefî'nin *Kitabü'r-Redd*'inde olmayan bir durumdur. Dolayısıyla *et-Temhîd* İslâmî ve İslâm dışı mezhepleri ele alan bir eser hüviyeti taşımaktadır. Sâlimî bu yönüyle de kendisinden sonrakileri etkilemiştir. Nitekim mezhepleri tasniften sonra Kirmânî de küfre giren gruplar başlığı altında İslâm dışı akımlara geniş manada yer ayırmış ve iki eser arasındaki benzerlik açıkça kendini göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Akbaş, H. (2017). *Kelam III*. "Lütuf-İhsan". Ankara: Gece Kitaplığı.
- Âmidî, Seyfeddin. (t.y.), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. (Abdurrazzak Afifi, thk). Cilt IV. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Bağdâdî, Abdulkahir. (1977). *el-Fark beyne'l-Fırak*. Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyin. (1403). *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. (2013). *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Demir, A. (2018). *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelam Yöntemi*. İstanbul: TDV Yay.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. (2017). *el-Âlim ve'l-Müteallim*. (Mustafa Öz, çev.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- Ebû Zür'a, Abdurrahman b. Amr. (t.y.). *Tarihü Ebî Zür'a ed-Dimaşkî*. (Ebû'l-Meymûn b. Raşid rivayeti). Dimaşk: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. (1980). *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilafü'l-Müsallîn*, (Hellmut Titter, nşr. thk., Wiesbaden.
- Gömbeyaz, K. (2015). *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı Azam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. (Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanîfe İle İrtibatlandırılmasının Arka Planı). Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi.
- Hanbel, Ahmed b. Hanbel. (1995-2001). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. (Şu'ayb el-Arnaût thk). Cilt XXX, hadis no: 18450. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Hanbel, Ahmed b. Hanbel. (2003). *er-Red ale'z-Zanadika ve'l Cehmiyye*. (Sabri b. Sellame, thk). Riyad: Daru's-Sebat.
- Hasîrî, Muhammed b. İbrahim. (t.y.). *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*. (Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 549).
- Hunkan, Ö. S. (2014). "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi". Edirne: Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi.
- Işık, K. (1967). *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. (1992). *Reddû'l-Muhtar ala'd-Dürri'l-Muhtar*. Cilt IV. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- İbn Ebî Şeybe, Ebubekir. (1409). *el-Kitabü'l-Musannef fi'l-Ehadis ve'l-Asar*. (Kemal Yusuf thk.). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. (2009). *es-Sünen*. (Şu'ayb el-Arnaût thk.) Fiten, 8. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- İbrahim M. (1992). *el-Mu'cemü'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yay.
- İnal, İ. H. (2009). "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği". Usûl. İzmirli, İsmail Hakkı. (1339-1341). *Yeni İlmi Kelam*. İstanbul: Evkafı İslâmiyye Matbaası.
- Ka'bî, Ebû'l-Kasım. (2018). *Kitabü'l-Makâlât ve Maahû Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. (Hüseyin Hansu vd thk.). İstanbul: Kuramer.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen. (1996). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen. (t.y.). *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*. San Franciszo.
- Kalaycı, M. (2013). *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
- Karagöz, N. (2015). *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*. Ankara: Serüven Yay.
- Karagöz, N. vd. (2019). *Kelam IV*. "Nübüvvet (Peygamberlik)". Ankara: Altınordu Yay.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. (2001). *Mizanü'l-Hak fi'hıyari'l-Ehak*. (Kara, Mustafa-Uludağ, Süleyman sad.). İstanbul: Marifet Yay.
- Kılavuz, U. M. (2017). "Yeni bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar". İstanbul: İslâm Araştırmaları Dergisi.
- Kutlu, S. (2009). "İlk Mürcî Metinler ve Kitabü'l-İrca". Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Kutlu, S. (2009). *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*. Ankara: Ankuzem Yay.

- Kutlu, S. (2013). *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yay.
- Mâcevî, Fazlullah. (t.y.). *el-Fetâvâ's-Sûfiyye fî Tarîki'l-Behâiyye*. (Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz B 914).
- Mâcevî, Fazlullah. (t.y.). *el-Fetâvâ's-Sûfiyye fî Tarîki'l-Behâiyye*. (Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 242).
- Mâcevî, Fazlullah. (t.y.). *el-Fetâvâ's-Sûfiyye fî Tarîki'l-Behâiyye*. (İstanbul Müftülük Kütüphanesi, no: 340, sicil 297/511).
- Mâlik b. Enes. (1991). *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*. (Muhammed b. Hasan eş-Şeybani rivayeti). Bombay: Dâru's-Sünne ve's-Sîre - Dîmaşk: Dâru'l-Kalem.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen. (1999). *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhı Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. Cilt IX. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Naşî el-Ekber, Ebû'l-Abbas. (1071). *Mesailü'l-İmame*. (Josef Van Ess, Franz Steiner Verlag thk.). Beyrut.
- Nesefî, Mekhûl b. Fazl. (1980). *Kitabü'r-Red ala Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ*. (Marie Bernard nşr.). Mısır: Annales İslâmologiques.
- Sadiker, Ö. (2019). *Ebû Şekûr Es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. (2017). *et-Temhîd fî Beyânî't-Tevhîd*. (Ömür Türkmen, thk.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Sancaklı, S. (2016). "Hadisler Bağlamında Bid'at Olgusu ve Bid'atle Mücadelenin Gerekliliği". *İslâmî İlimler Dergisi*.
- Serahsî, Şemsüleimme. (1993). *el-Mebsût*. Cilt X. Beyrut: Daru'l-Marife.
- Suğdî, Ebû'l-Hasen. (1983). *en-Nütef fî'l-Fetâvâ*. (Selahaddin Nahi thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. (1400). *el-Müsned*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. (1940). *er-Risale*. (Ahmed Şakir thk.). Mısır: Mektebetü'l-Halebî.
- Şehristanî, Ebû'l-Feth. (2013). *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasan. (1975). *es-Siyerü's-Sağîr*. (Mecid Haddurî thk.) Beyrut: ed-Daru'l-Müttahide.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasan. (2012). *el-Asl*. (Mehmet Boynukalın, thk.). Cilt II. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Şık, İ. ve Akbaş, H. (2017). *Kelam I*. "Düşünce Hareketleri ve İnanç Grupları". Ankara: Gece Kitaplığı.
- Şık, İ. (2010). "İman Olgusunun Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar*.
- Şık, İ. (2004). "Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme". Adana: Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Şık, İ. ve Akbaş, H. (2019). *Kelam IV*. "Peygamberlikle Bağlantılı Bazı Konular". Ankara: Altınordu Yay.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. (1387). *Tarihu Taberî*. Beyrut: Daru't-Türas.

-
- Tehânevî, Muhammed A'lâ. (1996). *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Cilt I. Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Yürük, İ. ve Akbaş, H. (2017). *Kelam I*. “İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik”. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Topaloğlu, B.-Çelebi, İ. (2010). *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: TDV Yay.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. (1407). *el-Keşşaf an Gavamizi'-Te'vil*. Cilt IV. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi.