

Matürîdî Kelamcı Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Hıristiyanlık Eleştirisi

Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN*

Öz: Erken dönemlerden itibaren başlayan Müslüman-Hıristiyan teolojik tartışma ve reddiye geleneğinde Müslüman kelamcılar önemli bir rol oynamışlardır. Geçmişinde farklı din ve kültürlerle beşiklik eden Semerkant bölgesi de Müslüman-Hıristiyan teolojik tartışma geleneğinde yadsınamaz bir konumdadır. Bu makalede incelenen Maveraünnehir Hanefi-Matürîdî ekolün felsefi kelam dönemi temsilcisi Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Hıristiyanlık tarihi ve Kitâb-ı Mukaddes hakkındaki bilgi birikimi ve İncillerden yaptığı nakillerle ayrıcalıklı bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Semerkindî'nin eleştirilerinin merkezinde enkarnasyona dayalı Tanrı tasavvuru olmakla birlikte o, Hıristiyanlığın tarihî süreçte geçirdiği dönüşüme temas etmek suretiyle tarihsel tenkit yöntemini de kullanır. Semerkindî, hulûl ve ittihad düşüncesine yönelik eleştirilerinde akli istidlaller yanında Kitâb-ı Mukaddes metinlerinden önemli ölçüde alıntı yaparak delil getirir. Bu makalede söz konusu iki yöntem çerçevesinde Semerkindî'nin başta Tanrı tasavvuru olmak üzere Hıristiyan ilahiyatına yönelik eleştirileri ele alınarak değerlendirilmiş böylelikle hanefi-matürîdî ekolün reddiye geleneğindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şemsüddîn Semerkindî, Hıristiyanlık, enkarnasyon, teolojik tartışma, tanzih.

Critiques of Maturidi Theologian Shams al-Din Samarqandi on Christianity

Abstract: Muslim theologians played an important role in the tradition of refutation and muslim-christian discussions which began from the earliest times. Samarqand region as a cradle to different religions and cultures has a undeniable position in tradition of muslim-christian discussion. It has been understood that Samarqandi who is representative of the hanafi-maturidi school in Ma Wara'un Nahr with his wide knowledge about history of Christianity, the Bible and with his quotations from Gospels has an important position in this tradition. As well as the thought of God, which is based on the incarnation, is the center of his criticism, he dealt with the historical transformation of Christianity by using the method of historical criticism. Samarqandi, in addition to criticising incarnation by using the deduction arguments, he quoted many passages from the Bible to refute it. In this paper, Samarqandi's criticism to the Christian theology, particularly the idea of God has been discussed within the framework of these two methods. By doing so, we tired to determine the position of hanafi-maturidi school in the tradition of refutation.

Keywords: Shams al-Din Samarqandi, Christianity, incarnation, theological discussion, tanzih.

* Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

Bi'set döneminde iki büyük din olarak mevcut olan Yahudilik ve Hıristiyanlığın dayandığı geleneğin doğal bir devamı olarak kendisini takdim eden İslam, teşekkül devrinden itibaren özellikle bu iki dinî gelenek ile teolojik ilişkiler içerisinde olmuştur. Kur'an'da, İslam dışı din müntesipleri arasında Yahudilerle beraber Hıristiyanlar, Ehl-i kitap kategorisi içerisinde özel bir sınıflamaya tabi tutulmakla birlikte Hıristiyan temel inançlarına temas ederek, teslis, enkarnasyon, çarmıh, ruhbanlık gibi temel doktrinlerine teolojik eleştirilerde bulunulmuştur.¹ Müslümanlar da, miladi VI. asırda geniş bir coğrafyada hâkim durumda olan Hıristiyanlarla Hz. Peygamber döneminden itibaren karşılaşmış ve çeşitli münasebetler kurmuştur. Hz. Peygamber, Arap yarımadasının önemli Hıristiyan gruplarından Necran Hıristiyanları ile Medine'de görüşmüş ve çevre ülkelerdeki Hıristiyan imparatorlara İslam'a davet mektupları göndermiştir. Kur'an'ın Hıristiyanlığa yönelik aktardığı bilgiler ve Hıristiyan topluluklarla Hz. Peygamber'in münasebetleri, teolojik ilişkilerin en erken örnekleri olarak değerlendirilebilir. Hz. Peygamber'den kısa bir müddet sonra İslam fetihlerinin Hıristiyanların yaşadığı geniş coğrafyayı kapsamıyla Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki teolojik diyalog ve tartışmaların arttığı görülür. Bu süreçte karşılıklı olarak dil, kültür ve kutsal metinlere vukufiyet artmış, buna bağlı olarak tartışmalarda kutsal kitaplara referansta bulunma ve yorumlama geleneği yerleşmeye başlamıştır. Bunun yanı sıra tercüme faaliyetleri sonrasında felsefî birikimin ve mantığın İslam dünyasına girmesiyle Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki teolojik tartışmalar için, Aristo felsefesi ve mantığı temelinde ortak bir zemin meydana gelmişti.²

Hz. Peygamber sonrası dönemde Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki dinî ilişkiler, erken dönemde devlet idarecileri ve din adamları arasındaki münazaralar ve mektuplaşmalar aracılığıyla gerçekleşmiştir.³ Erken dönemde bu şekilde başlayan

1 Kur'an'da Hıristiyan teolojisine yönelik eleştiriler için bk. el-Bakara 2/75,79,85; Âl-i İmrân 378-79; en-Nisâ 4/157-158,171; el-Mâide 5/17,68,72-73,116; et-Tevbe 9/30.

2 Karşılıklı teolojik tartışmaların bu süreci hakkındaki değerlendirme için bk. Wadi Z. Haddad, "Bâkılânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelamcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi", çev. Süleyman Akkuş, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 9 (2008), s. 213-216.

3 Söz konusu karşılıklı tartışmaları içeren en eski kayıt Antakya Yakubî Patriği John I ile Amr b. As olduğu ifade edilen Müslüman komutan arasındaki tartışmayı konu alan belgedir. Bu kayıt Patrik I. John'un cemaatinin durumunu bildirmek üzere Mezopotamya Hıristiyanlarına yazmış olduğu Süryanice bir mektupta yer alır. F. Nau, "Dialogue Between the Patriarch John I and the Amir of the Hagarenes", *The Early Christian-Muslim Dialogue (632-900 A.D): Translations With Commentary*, ed. N.A. Newman, Hatfield, Pennsylvania, 1993, 11-46. Mektuplaşmalar ile gerçekleşen tartışmaları içeren bir diğer belge Ömer b. Abdulaziz (ö.101/720) ile Bizans İmparatoru III. Leo (ö.122/740) arasındaki dinî içerikli karşılıklı gönderilen mektuplardır. Arthur Jeffery bu mektuplaşmanın metni olarak Ermenice bir nüshayı "Ghevond's Text of the Correspondence Between 'Umar II and Leo III" adıyla *Harvard Theological Review*, Vol. 37 (1944), s. 269-332'de İngilizce'ye tercüme ederek yayınlamıştır. Bu makale editörün giriş yazısıyla birlikte N.A. Newman (ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue (632-900 A.D): Translations With Commentary*, s. 47-132'de tekrar yayınlanmıştır. Müslüman-Hıristiyan dinî münasebetlerine ilişkin bir diğer örnek, Nestûri Patriği I. Timothy (ö.

Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki teolojik ilişkiler ve tartışmalar, sonraki süreçte karşılıklı reddiyelerin yazılmasına ve buna ilişkin bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Müslümanların Hıristiyanlara yönelik yazmış oldukları reddiyelerde başlıca teslis, enkarnasyon, tahrif, keffaret, çarmıh ve tebşirat problemi gibi konular ele alınarak Hıristiyan teolojisi eleştirilmiştir.⁴

Müslümanların Hıristiyanlara yönelik teolojik eleştiri ve reddiyelerinde kelimaların önemli bir rol oynadıkları görülmektedir. Câhız (ö. 255/869), Cüveynî (ö. 478/1058), Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi kelimacılar Hıristiyanlığa yönelik müstakil reddiyeler kaleme almış⁵, bunun yanı sıra kelimacıların çoğu, sistematik kelim eserlerinin belirli bölümlerinde Hıristiyan teolojisini gündeme almış ve buna eleştiriler yöneltmiştir. İslam inanç sistemini ortaya koyma ve buna yönelik eleştirileri cevaplama görevini üstlenen kelim ilmi, İslam coğrafyasının genişlemesiyle farklı dinlerle karşılaşma sonucunda doğal olarak diğer dinlerin teolojik sistemlerini inceleme ve bu dinlerin müntesiplerinin İslam'a yönelttikleri eleştirilere karşı inanç esaslarını temellendirecek şekilde kendisini konumlandırma durumunda kalmıştır. Hıristiyan teolojisiyle kurulan bu tür bir ilişki bir yandan sıfat teorisi, Halku'l-Kur'an, gibi konuların İslâm kelamında değişik boyutlarıyla ele alınmasına ve bu meselelere dair farklı bakış açılarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Hatta birçok batılı araştırmacı kelamın oluşum sürecinde önemli ölçüde Hıristiyan etkisinin olduğunu iddia etmiştir.⁶

208/823) ile Abbasi halifesi Mehdî (ö. 169/785) arasında miladi 781 veya 782 senesinde gerçekleşen görüşmenin metnidir. Soru-cevap şeklinde cereyan eden diyalogun metni Patrik Timothy tarafından kaydedilmiş olup, Süryanice nüshayı A. Mingana, Arapça nüshayı ise Louis Cheikho ve R. Caspar yayınlamıştır. A. Mingana, "The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi", *Bulletin of the John Rylands Library, Manchester* 1928, vol. 12, no:1, s.137-298; Leyla Demiri, "Muslim-Christian Dialogue in the Eight Century: The Nestorian Patriarch Timothy I and the Abbasid Caliph al-Mahdi" Yüksek Lisans Tezi, Pontificia Università Gregoriana Facolta di Missiologia, Roma 2004, s. 7-8. Benzer şekilde Ebu'r-Rebi' Muhammed b. Leys'in halife Harun Reşid adına Bizans İmparatoru VI. Konstantin'e göndermiş olduğu mektupta da o dönemde iki dinin müntesipleri arasında var olan dinî tartışmalara yer verilir. Bu mektup Ahmed Ferid Rûfâî, 'Asru'l-Me'mûn, Kahire 1927, II, 188-236 içerisinde yayınlanmıştır. Bunun yanı sıra Abdullah b. İsmail el-Hasîmî ile Abdulmesih el-Kindî arasındaki mektuplaşma da temel teolojik tartışmaları içermektedir. Anton Tien, "The Apology of al-Kindi", *The Early Christian-Muslim Dialogue*, s. 355-546. Erken dönemde söz konusu karşılıklı teolojik tartışmaları içeren mektuplar, metinler ve bunlar hakkında değerlendirme için ayrıca bk. N.A. Newman (ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents From the First Three Islamic Centuries, 632-900: Translations With Commentary*, Hatfield 1993; Abdulmecid Şerefi, *el-Fikru'l-İslâmi fi'r-red ale'n-Nasârâ ilâ nihâyeti karni'r-rabi'/âşir*, Tunus, 1986, s. 111-170; J.M.Gaudeul, *Encounters & Clashes: Islam and Christianity in History*, Roma, 2000, I, 21-99, II, 15-43; Casim Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003, s.110-138.

4 Hıristiyanlara yönelik reddiyeler ve bunların ele aldığı konular hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara, 1998; J.M.Gaudeul, *Encounters & Clashes: Islam and Christianity in History*, Roma 2000; Abdulmecid Şerefi, *el-Fikru'l-İslâmi fi'r-red ale'n-nasârâ ilâ nihâyeti karni'r-rabi'/âşir*, Tunus, 1986; Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford 1997; İbrahim Kaplan, *İslam'a Göre Hıristiyanlık: Erken Dönem İslam Kaynaklarında Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler*, İstanbul, 2008.

5 Söz konusu reddiyeler ve muhtevaları için bk. Mehmet Aydın, *Reddiyeler*, s. 42-55.

6 Erken dönem Kelamının Hıristiyan teolojisiyle etkileşimi hakkında bir araştırma ve değerlendirme için

Kelamcılarının Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerinin merkezinde Tanrı tasavvuru bulunur. Aşkın bir Tanrı ve mutlak bir tevhid anlayışıyla hareket eden kelamcılar, bu tasavvura aykırı olan düalist ve antropomorfist Tanrı tasavvurlarını reddettikleri gibi İsa'yı Tanrının enkarnasyon olmuş hali olarak değerlendiren Hıristiyan kristolojisini de ciddi bir şekilde eleştiriye tabi tutmuşlardır. Bu eleştirilerin merkezinde teslis ve enkarnasyon yer almaktadır. Bununla birlikte Hz. İsa'nın tebliğ ettiği sahih bir din olarak ortaya çıkan Hıristiyanlığın bu dönüşümünü belirlemek amacıyla Hıristiyanlık tarihine de temas ettikleri görülür.

Çalışmamızda ele alacağımız Şemsuddîn es-Semerkindî 7/13. asırda yaşamış bir kelamcıdır ki bu devir Müslüman düşünürlerin Hıristiyan ilahiyatına yönelik değerlendirmelerinin belli bir olgunluk seviyesine ulaştığı bir dönemdir. Başta İbn Hazm (ö.456/1064) olmak üzere pek çok bilgin, Kitâb-ı Mukaddes metinlerini iyi bir şekilde öğrenmiş, ayrıca Hıristiyanlığın teşekkül dönemine ve söz konusu metinlere yönelik tarihsel tenkit ve metin kritiği sistematik bir hale gelmişti. Söz konusu döneme gelindiğinde kelimelerinde Hıristiyan teolojisi, geniş bir şekilde konu edilmekteydi. Bâkılânî (ö.403/1013), Cüveynî ve Gazzâlî ile başlayan Hıristiyan metinlerinin kullanılması yoluyla sistematik teolojik eleştiriler yaygın bir durumdaydı. İslam ilim dünyasının merkezi durumundaki Bağdat ve farklı dinlerin bir arada yaşadığı Endülüs, Hıristiyan teolojisine yönelik reddiye geleneğinde merkezî bir konumda bulunuyordu. Hıristiyan teolojisine yönelik reddiyelere ilişkin araştırmalar da bu ekseninde yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda Maveraünnehir Hanefî-Matürîdî geleneğinin Hıristiyan kültürle etkileşimi ve kültür havzasında oluşturulan teolojik eleştiriler ayrı bir araştırma konusunu teşkil etmektedir. Mezhebin kurucusu Matürîdî ve ekolün sistemleşmesine önemli katkıları bulunan Ebu'l-Muîn en-Neseî eserlerinde Hıristiyanlığı gündeme almış, başta Tanrı tasavvuru olmak üzere, kutsal kitapların tahrifi ve Hz. İsa'nın uluhiyeti gibi konularda Hıristiyan ilahiyatına yönelik eleştiriler de bulunmuşlardır.⁷ Matürîdîlik mezhebi içerisinde Hıristiyan teolojisine eleştiriler yönelten bir diğer isim Şemsüddîn es-Semerkindî'dir. Semerkindî, Matürîdî ve Neseî'nin aksine Kitâb-ı Mukaddes metinlerini çok fazla kullanır. Hıristiyanlığa yöneltmiş olduğu teolojik eleştirileri İncillerden yaptığı nakillerle de temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda Semerkindî'nin Hıristiyanlığa yönelik reddiye geleneğinde önemli bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Bu makalede Semerkindî'nin başta Tanrı tasavvuru olmak üzere Hıristiyan teolojisine yönelik eleştirileri incelenecektir. Ancak Hıristiyanlığa dair bilgilerinin kaynağını tespit edebilmek için öncelikle onun ilmî şahsiyeti ve Semerkindî

bk. İbrahim Kaplan, "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelamı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2008), s.131-155.

⁷ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2005, s. 185, 332-340. Mâtürîdî'nin Hıristiyan Tanrı tasavvuruna yönelik eleştirileri için ayrıca bk. Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Hıristiyan Tanrı Anlayışına Yöneltilmiş Eleştiriler", *S.D.Ü.İ.F.D.*, 18/1 (2007), s.15-26. Neseî'nin Uluhiyete yönelik eleştirileri için bk. Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I,103, 148-154.

yöresinde Hıristiyanlığın durumuna ilişkin bir tasvirde bulunmak yerinde olacaktır.

Semerkind Çevresinde Hıristiyanlık ve Semerkindî

Semerkindî nisbetinden o bölgede doğduğu anlaşılan Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'nin yetiştiği çevre, ders aldığı kimseler ve yetiştirdiği öğrenciler hakkında kaynaklarda yeterli bilgi mevcut değildir. Bazı eserlerini tanıtan Taşköprüzâde, müellifin hayatı hakkında bir bilgiye ulaşmadığını ifade eder.⁸ Semerkindî'nin ilmî hayatını nerede sürdürdüğüne dair de bir müphemlik söz konusudur. Sistematik kelimeler olan es-Sahâifu'l-İlâhiyye'nin Süleymaniye kütüphanesinde kayıtlı bir nüshasında, kim tarafından yazıldığı belli olmayan bir bilgi notunda onun, 686/1287 yılında Mardin dolaylarında bulunduğu belirtilir. Bu kayda göre orada Burhâneddin en-Nesefî'nin (ö.687/1288) el-Mukaddimâtü'l-Burhâniyye fî İlmi'l-Cedel adlı eserini, talebelerinin isteği üzerine şerh etmiş ve Artuklu Sultanı Kızılarslan el-Artûkî'ye sunmuştur.⁹ Söz konusu bilgiler de tahkik edilmiş değildir. Zira müellif hakkında klasik tabakât eserlerinde yeterli bilgi yer almamaktadır.

Hayatı ve yetiştiği ilmî çevre hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte Şemsüddîn Semerkindî, 7/13. asırda yaşamış felsefî kelimeler yöntemini kullanan önemli bir kelimeci olup, kelimeler, mantık, münazara, matematik ve astronomi alanında günümüzde çoğu yazma olarak bulunan pek çok eser telif etmiştir. Semerkindî, her ne kadar kendisi açıkça hangi kelâmî ekole mensup olduğunu ifade etmese de tekvin sıfatı ve teklif-i ma la yutak gibi konularda Matürîdî'ye uyması ve Matürîdî anlayışın hâkim olduğu bu coğrafyada yetişmiş olmasının kuvvetle muhtemel olması, onun Hanefî-Matürîdî çizgideki Maveraünnehir kelimcilerinin bir devamı olduğunu göstermektedir. O, müteahhirîn kelâmı olarak adlandırılan ve önemli ölçüde Fahreddîn Râzî ile temsil edilen felsefî kelimeler yöntemini kullanır.¹⁰

Semerkindî'nin yetiştiği bölge olan Semerkant, ilmî bakımdan İslam medeniyetinin önemli şehirlerinden biridir. Bu coğrafya İslamî ilimler alanında önemli kelimeciler, fakihler ve muhaddisler yetiştirmiştir. Samanîler döneminde bir müddet başkent olan Semerkant'ta İmam Matürîdî, Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Alâeddin es-

⁸ Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzuâtü'l-ulûm*, Beyrut, 1985, II, 160.

⁹ Semerkindî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1688, vr. 1a. Bu ve buna benzer şekilde Maveraünnehir bölgesinde yaşadığına dair birkaç kayıt için ayrıca bk. Şemsüddin es-Semerkindî, *İslam İnanç İlkeleri*, thk-trc-değ. İsmail Yürük-İsmail Şık, Ankara, 2011 (Tahkik edenlerin girişi) s. 14-15.

¹⁰ Semerkindî'nin mensup olduğu kelâm mezhebine ilişkin tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Semerkindî, *İslam İnanç İlkeleri*, thk.trc. İsmail Yürük-İsmail Şık (Tahkik edenlerin girişi), s. 25-33. Onun hayatı ve kelâmî görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Yürük, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri-Allah ve İman Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1987; M. Cüneyt Gökçe, *Muhammed b. Eşref es-Semerkindî ve Kelâm İlmindeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E, 1996; İlhan Kutluer, "Semerkandî: Muhammed b. Eşref", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 475-477.

Semerkindî, Uluğ Bey ve Ali Kuşçu gibi önemli âlimler yetişmiştir.¹¹ Semerkant'ın ilmî açıdan bir diğer özelliği çok kültürlü ve çok dinli bir geçmişe sahip olmasıdır. Mutezile, Kerramiye, Şia gibi İslam fırkaları ve bunlar arasındaki yoğun tartışmalar yanında bölgede Maniheizm, Zerdüştlük ve Hıristiyanlık dinleri de varlık göstermekteydi. Müslümanların fethinden önce Semerkant'ta Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Hıristiyanlık yaygındı.

İslam öncesi ve sonrasında Semerkant ve çevresinde önemli ölçüde Yahudi ve Hıristiyan bulunmaktaydı. III. yüzyıldan itibaren doğuya giren Hıristiyanlığın Nesturîlik kolu, Semerkant bölgesinde en yaygın mezhep olmuştur. IX. yüzyılda Semerkant'ta bir Nesturî başpiskoposluğu bulunmaktaydı.¹² Semerkant'taki Nesturî başpiskoposluğunun ne zaman kurulduğuna dair çeşitli görüşler olmakla birlikte İslamî dönemde de varlığını sürdürmüştür. Samanîler devrinde ve daha sonraki dönemlerde Semerkant ve Taşkent gibi şehirlerde Hıristiyan nüfusun varlığından söz edilmektedir.¹³ Barthold'a göre Müslümanların, İran, Horasan ve Maverâünnehir'i fethinden önce bu bölgede farklı Hıristiyan mezhepleri arasında tartışma ve mücadeleler devam etmiş, İslamî fetihlerden sonra ise Müslümanlar, Nesturî Hıristiyanların tarafını tutmuştur. Böylelikle Nesturî Hıristiyanlar, Müslüman idareciler yönetiminde rahat yaşamışlardır.¹⁴ İslamî kaynakların verdiği bilgilerden hareketle Müslüman hâkimiyetinde özellikle Samanîler döneminde Semerkant bölgesinde önemli ölçüde Nesturî Hıristiyan nüfusun bulunduğu ve bunların inançlarını rahat bir şekilde yaşadıkları söylenebilir. Semerkant yöresindeki Nesturî Hıristiyanlar dinî metinlerini genellikle Süryanice yazmışlardır.¹⁵

Birçok dinî gelenek ve kültürün yaşadığı Semerkant çevresinde Müslümanlarla diğer kültürler arasında iletişim ve etkileşimin var olduğu görülmektedir. Müslüman kelimciler Bağdat'ta ve diğer ilim merkezlerinde olduğu gibi Semerkant'ta da diğer din ve kültürleri konu edinmişlerdir. Nitekim bu bölgede söz konusu olan çok kültürlü tarihsel arka plan dolayısıyla felsefî tartışmaların yapıldığı ve başta Hıristiyanlar olmak üzere Düalistlere ve Zerdüştlere yönelik bir reddiye geleneğinin bulunduğundan söz edilmektedir.¹⁶

¹¹ Semerkant'ın İslam ilim dünyasına katkıları için bk. Şaban Ali Düzgün, "İmam Matürîdî ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce", *Matürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2011, s.11-15; Osman Aydın, "Semerkant", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 479-484.

¹² bk. Osman Aydın, *Fethinden Samanîlerin Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, İstanbul, 2011, s. 509. Nesturîliğin Orta Asya'daki yayılışı ve konumu hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Maria Adelaide Lala Commeno, "Nestorianism in Central Asia During the First Millennium: Archaeological Evidence", *Journal of the Assyrian Academic Society*, 11 (1997), s. 20-53.

¹³ bk. Wilhem Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", çev. Köprülüzâde Ahmet Cemal Bey, *Türkiyat Mecmuası*, 1 (1925), s. 63-71 vd.

¹⁴ Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", s. 65.

¹⁵ bk. Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 511.

¹⁶ Şaban Ali Düzgün, "İmam Matürîdî ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce", s.11-12.

Tarihî süreçte Semerkant ve çevresinde Hıristiyanlığın özellikle Nesturîliğin ciddi bir şekilde yayılma gösterdiği ve İslamî dönemde de bu inanç gruplarına yönelik bir reddiye geleneğinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bölgedeki dinî ve kültürel ortam, Semerkandî'nin Hıristiyanlık tarihi ve teolojisine yönelik eleştirilerinin ve Kitâb-ı Mukaddes metinlerine ilişkin bilgilerinin arka planını oluşturmaktadır. Semerkandî'nin Hıristiyanlara yönelik müstakil reddiyesi olmamakla birlikte sistematik kelimelerinde Hıristiyanlığı önemli ölçüde konu edinmiş ve teolojik eleştiriler yöneltmiştir. Semerkandî'nin eleştirilerinde iki yöntemle hareket ettiği görülür. Birincisi Müslüman kelimelerin genel yaklaşımı olan aklî deliller ile diğer inançları eleştirmesidir. Bir diğeri ise Kitâb-ı Mukaddes metinlerinden hareketle Hıristiyan inançlarının reddedilmesidir.

Erken dönemlerden itibaren Müslüman âlimler temelde üç Hıristiyan mezhebin den söz etmişlerdir. Bunlar Nestûrîler¹⁷, Yakubiler¹⁸ ve Melkitlerdir¹⁹. Fetihlerle İs-

17 Nestûrîler, İstanbul Piskoposu Nestorios'un (ö.451) İsa'nın tabiatı hakkındaki düşüncelerini benimseyenlerdir. Nestûrîlik, İsa'da ilâhî ve insanî olmak üzere iki tabiatın beraber ve birbirine karışmaksızın varlığını kabul eden diyofizit inancı savunan kristolojik akımdır. Nestorios'a göre İsa, içinde Allah'ın kelimesini taşıyan bir insandır. İsa, insanî ve ilâhî olmak üzere iki uknumdan oluşmuştur. Başlangıçta insan olan İsa, Tanrının kelamının (Logos) ona hulûl etmesiyle ilâhî özellik kazanmıştır. Nestorios, iki tabiat kanaatinin yanı sıra Meryem'i de Tanrının annesi (Theotokos) olarak kabul etmez. Ona göre Meryem sadece İsa'nın annesi olarak nitelenebilir. Nestorios, bu kanaatlerinden dolayı Efes Konsilinde heretik kabul edilerek aforoz edilmiştir. Kendisinden sonra mezhebi Nestûrîlik, Arabistan, İran, Habeşistan ve Orta Asya'da varlığını sürdürmüştür. Yukarıda temas edildiği üzere Semerkant yöresinde de en yaygın Hıristiyan mezhebi konumunda olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara, 1998, s. 279; Robert L. Wilken, "Nestorianism", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Detroit, 2005, X, 6482-6483; Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nestûrîler*, Ankara, 1997, s. 72-92; Mehmet Aydın, *Reddiyeler*, s. 102-104; *İbrahim Kaplan, İslam'a Göre Hıristiyanlık*, s. 51-54.

18 Yakubîlik, Urfa piskoposu Jacob Baradaeus'e (Yakub el-Baradei ö. 578) atfedilen kristolojik mezheptir. Genel olarak Süryani Ortodoks kilisesini ifade etmek için kullanılır. 451 yılında Kadıköy konsilinde monofizit görüşün heretik kabul edilmesiyle Süryani Ortodoks kilisesi, Kıptî kilisesi ve Ermeni kilisesi gibi ayrılmış kiliseler ortaya çıkmıştır. Yakubîlik, İznik kredisuna bağlı olup İsa'nın şahsiyeti konusunda monofizit akideyi savunur. Buna göre İsa'da tek tabiat ve tek uknum vardır. Tanrının oğlu İsa, Meryem'e hulûl etmiş, ondan doğmuştur. Tanrılık ve beşerilik onda birleşmiş, beşerî tabiat ilâhî tabiat içerisinde kaybolarak tek tabiat haline gelmiştir. Yakubiler kelimelerinde ve reddiye literatüründe görüşlerine eleştiri yöneltilen temel mezheplerdendir. Ayrıca bk. Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, Ankara, 1996, I, 264; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 349; Aydın, *Reddiyeler*, s. 104-106; *Kaplan, İslam'a Göre Hıristiyanlık*, s. 54-56.

19 Melkitler, konsiller doğrultusunda gelişen genel Hıristiyan kristolojisini benimseyen kimselerdir. Bu akım 451 Kadıköy konsilinde kabul edilen inanç esaslarını benimsemektedir. Bu anlamda resmi Roma Hıristiyanlığını ifade etmektedir. Kadıköy konsilinde kabul edilen iman esasları şu şekilde formüle edilmiştir: Biz, Rabbimiz İsa Mesih'in ulûhiyette tam, insaniyette tam olduğuna, onun hakiki Allah ve hakiki insan olduğuna, onun düşünen bir ruh ve vücuttan meydana geldiğine, ulûhiyette Baba ile aynı cevherden, insaniyette bizimle aynı cevherden olduğuna, günah hariç bize benzediğine, ulûhiyete göre asırlar öncesi Baba'dan doğduğuna, insaniyete göre bizim selametimiz için son zamanlarda doğduğuna, Allah'ın annesi bakire Meryem'den doğduğuna inanırız. İki tabiatlı biricik oğuldur. Bu iki tabiat karışmamıştır, birbirine dönüşmemiştir. Bölünemez, ayrılmaz. Zira, birleşme, tabiatların ayrılığını ortağdan kaldırmıştır. Tabiatlardan her biri kendi özel varlığını korumuştur. Bk. Aydın, *Reddiyeler*, s. 107, *Kaplan, İslam'a Göre Hıristiyanlık*, s. 56-57

lam coğrafyasının gelişmesinden sonra ise Müslümanlar Suriye bölgesinde Ermeni kilisesi, Mısır ve Habeşistan'da ise Kıptî kilisesiyle karşılaşmışlardır. Semerkandî de Müslüman geleneğin genel yaklaşımında olduğu gibi Hıristiyanlığın söz konusu üç mezhebini konu edinir. Bu Hıristiyan grupları Hz. İsa'nın şahsiyetine ilişkin kristolojik tartışmalar sonucunda farklılaşan mezheplerdir. Semerkandî, gerek Hıristiyan tarihine ilişkin eleştirilerinde gerek Hz. İsa'nın uluhiyyetinin reddi bağlamında bu mezheplerin kristolojik görüşlerine temas ederek düşüncelerini çürütmeye çalışır.²⁰

Hıristiyan Tarihinden Hareketle Yönelttiği Eleştiriler

Semerkandî'nin Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerinin bir cephesini onun tarihsel süreçte bu geleneğin yaşadığı dönüşüme ilişkin değerlendirmeleri oluşturur. Tarihî bakımdan insanlara temel mesaj olarak Tanrının egemenliğini vaaz eden bir Yahudi peygamber olarak ortaya çıktığı kabul edilen Hz. İsa'nın tebliğ ettiği din, kendisinden sonra Hıristiyanlığın Helen kültürüyle karşılaşmasıyla birlikte bütünüyle farklı bir mecrada varlık göstermiştir. İsa sonrasında Antakya merkezli Helenistik cemaatin ortaya koyduğu din, Mesih merkezli bir kristolojiyle İsa'nın Tanrının enkarne olmuş hali ve oğlu olduğunu kabul ederek yayılmıştır. Böylelikle Yahudi bir peygamber olarak tebliğine başlayan İsa, tarihî süreçte ilahlaştırılmış ve onun mesihliği ekseninde yeni bir tanrı tasavvuru ve din ortaya konmuştur.²¹ Nitekim Hıristiyan terimi de erken dönemde İsa ve havarilerce kullanılmamaktaydı. Bu kavram ilk kez Antakya'da onların muhalifleri tarafından Hıristiyanları tanımlamak üzere kullanılmaya başlanmıştır. Hıristiyanlığın söz konusu tarihî dönüşümünde Pavlus'un önemli bir rolünün olduğu kabul edilmektedir. Kurtarıcı Mesih'e iman, onun Tanrı'nın ezeli kelamı ve enkarne olmuş hali olarak kabul edilmesi, Tanrı oğlu ve Rab olarak tanımlanmasını içeren geleneksel Hıristiyan teolojisinin Pavlus tarafından inşa edildiği kabul edilir. Bu anlamda Pavlus, Hıristiyanlığı tahrif eden ve yeni bir din haline getiren kişi olarak tasvir edilir.²² Pavlusçu Hıristiyanlığın yayılmasının ve gelenekselleşmesinin önemli faktörlerinden biri de Roma İmparatorluğunun resmi dini haline gelmesidir. Roma İmparatorluğunun himayesinde gerçekleşen konsiller aracılığıyla geleneksel Hıristiyan kristolojisi daha fazla yayılmıştır.²³ Bununla birlikte bazı konsil kararlarını kabul etmeyen ve her bir konsilde heretik kabul edilen pek çok kristolojik grup varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

²⁰ Bk. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, Kuveyt 1985, s. 315-316.

²¹ İsa'nın ilahlaştırılması ve mesih merkezli bir kristoloji inşa edilmesi sürecine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Maurice Casey, *From Jewish Prophet To Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge, 1991; Mahmut Aydın, "Yahudi bir Peygamberden Gentile Tanrı'ya İsa'nın Tanrılaştırılma süreci", *İslâmiyât*, 3/4 (2000), s. 47-74.

²² Pavlus'un hayatı ve geleneksel Hıristiyanlığın inşa sürecindeki etkileri için bk. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara, 2004.

²³ Pavlusçu Hıristiyanlığın yayılmasında Roma imparatorluğunun rolü hakkında bir değerlendirme için bk. Muhammed Ataürrahim-Ahmed Thomson, *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa*, çev. Gülsüm Mehdiyev, İstanbul, 2009, s. 23-24, 191-195.

Semerkindî Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerinde bu dinin yaşadığı söz konusu dönüşüme ve tahrif sürecine temas eder. O, Hıristiyanlığın tahrif sürecinde Roma imparatoru Konstantin'in Hıristiyanlığı kabul etmesini bir dönüm noktası olarak değerlendirir. Ona göre Hıristiyanlık esasında Hz. İsa'nın peygamberliğine dayanan tevhid üzere sahih bir din olarak doğmuştur. Ancak tarihî süreçte Hıristiyanlık, imparatorun bu dini benimsemesinden ve bu dinin devletin topraklarında yayılmasından sonra tahrife uğramıştır.²⁴ Bu tarihten sonra da Hz. İsa'nın tabiatı konusunda çeşitli mezheplerce farklı görüşler ortaya atılmıştır. O, bu bağlamda yukarıda da belirtildiği üzere tarihî bakımdan Nestûrlük, Yakubîlik ve Milkâniyye mezheplerinden söz eder. Roma'nın hıristiyanlaşması sürecinde İsa'nın tabiatı konusunda bu mezheplerin farklılaştığını ifade eder. Buna göre Nestûrîlerin öncekilerine göre İsa Allah'tır. Yakubîlerin öncekileri "İsa Allah'ın oğludur" demişlerdir. İlk Milkânîler ise üç ilah vardır, bunların biri İsa'dır görüşünü kabul etmişlerdir. Sonraki Hıristiyanlar ise bu fikirleri açıkça dile getirmemişler ve "Allah tek bir cevher olup üç zatı uknuma sahiptir" görüşünü savunmuşlardır. Bunların ilki babalık uknumu olup zatı ifade eder. İkincisi oğulluk uknumu olup kelamı ifade eder. Üçüncü uknum ise Ruh'u'l-Kudüs olup hayat sıfatını ifade eder. Bu üç uknum cevheriyyet konusunda birdir.²⁵

Semerkindî'ye göre Hıristiyanlığın tahrifi sürecine ilişkin unsurlardan biri de Tevrat yasalarının Hz. İsa'dan sonra kaldırılmış olmasıdır. O, Hz. İsa'nın, Hz. Musa'nın getirmiş olduğu şeriatı devam ettiren bir peygamber olduğunu vurgular. Hz. İsa'nın Tevrat yasalarını devam ettiren bir peygamber olduğuna dair İncil'den onun "ben Musa şeriatini değiştirmeye değil, bilakis tamamlamaya geldim" sözünü²⁶ delil olarak nakleder. O, domuzun helal kılınması, sünnetin ve cumartesi yasağının ortadan kaldırılması gibi durumların Hz. İsa'dan sonra onun öğrencilerinin görüşleriyle gerçekleştiğini belirtir.²⁷ Semerkindî'nin havariler olarak isimlendirdiği öğrencilerin, Hz. İsa'nın Kur'an'da da zikredilen havariler olması mümkün değildir. Zira ona gerçekten bağlı havarilerin Hz. İsa'dan sonra ona rağmen dinde bir değişiklik yapmış olmaları olanaksızdır. Muhtemelen Semerkindî burada geleneksel Hıristiyanlıktaki anlamıyla bu kavramı kullanmaktadır.

Semerkindî'nin tarihî süreçte Musa yasalarının hükümsüz kılınmasına ilişkin tespitleri yerindedir. Zira Hz. İsa, hayatının hiçbir döneminde Musa şeriatine karşı

²⁴ Bizans imparatorluğunun Hıristiyanlaşması sonrasında Roma hukukuna ve Helen kültürüne bağlı kaldığı kabul edilmektedir. İmparator Konstantin'in de siyasi sebeplerle Hıristiyanlığı kabul ettiği, aslında bu dini tam olarak benimsemediği ve hayatının tamamında putperest kültürün hâkim olduğu belirtilmektedir. Bizans'ın hıristiyanlaşması hakkında bk. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1995, s. 26-45.

²⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 315-316.

²⁶ Bu ifadeler günümüz metinlerinde Matta İncilinde yer almaktadır. "Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim" Matta 5:17.

²⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 425.

çıkmamış, kendi öğretisini yasanın dışında veya ona alternatif olarak görmemiştir. Kendi yaşamında da şeriate bağlı kalmıştır. Hz. İsa'dan sonra gelişen şeriate uymanın gereksizliği anlayışı ise Pavlusçu Hıristiyanlığın temel yaklaşımıdır. Pavlus'a göre Mesih'in gelişine kadar yasa insanların eğitmeniydi, ancak Mesih dönemiyle birlikte yasanın geçerliliği kalmamıştır.²⁸ Ayrıca Pavlus, yasanın günaha sebebiyet verdiğini,²⁹ yasanın gereklerini yapmaya güvenenlerin hepsinin lanet altında olduğunu ve yasaya bağlı kalmakla kimsenin Tanrı'nın katında kurtulamayacağını ileri sürer.³⁰ Bu ifadelerden hareketle Semerkandî'nin de belirttiği gibi Pavlusçu Hıristiyanlığın Hz. İsa'dan sonra ve onun tebliğine zıt bir şekilde şeriatin geçersizliği düşüncesini inşa ettiği anlaşılmaktadır.

Hıristiyan Tanrı Tasavvuruna Yönelik Eleştirileri

Kendisinden önceki kelimelerde olduğu gibi Semerkandî'nin Hıristiyan teolojisine ilişkin eleştirilerinin merkezinde enkarnasyona ve İsa'nın uluhiyyetine dayalı Tanrı tasavvuru vardır. Müslüman kelimeler, aşkın bir Tanrı tasavvurundan hareketle Allah'ı her türlü yaratılmışlık özelliklerinden soyutlayarak tenzih merkezli bir uluhiyyet anlayışını benimsemişlerdir. Bu tasavvurun kilit kavramlarını yaratılmışlık ve sonradanlık teşkil etmektedir. Buna göre Allah, her türlü yaratılmışlık ve sonradanlık ifade eden vasıftan münezzehtir. Müslüman kelimeler, Allah'ı bu türden vasıflar ile tanımlayan düşünce ve dinî geleneklerle de mücadele etmişlerdir. Bu bağlamda Allah'ın cevher olarak tanımlanması noktasında Hıristiyan ilahiyatına eleştiriler yönelmişlerdir.³¹ Zira Hıristiyan tanrı tasavvurunun temeli olan teslis ve ittihad düşüncesi cevher kavramına dayanmaktadır. Semerkandî de Allah'ın cevher olarak tanımlanması konusunda Hıristiyanları eleştirir. O, Hıristiyanların Allah'ın cevher olması düşüncesine kendi başına var olması (kâim bi nefsih) ve bir mekâna ihtiyaç duymamasından hareketle kâil olduklarını ifade eder. Ayrıca teslis düşüncesi de cevher kavramı ile temellendirilir. Buna göre üç uknum cevheriyyet bakımından birdir.³² Ona göre şayet cevher, mekâna ihtiyaç duymayan bir varlık olduğu düşünülürse, Allah için de aynı durumun söz konusu olduğu kuşkusuzdur. Ancak böyle bir ismin

²⁸ Galatyalılar 3:23-26.

²⁹ Romalılar 7:8.

³⁰ Galatyalılar 3:10-11. Pavlus'un Tanrısal hukuk konusundaki düşüncesi ve yasa karşısındaki tutumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şinasi Gündüz, *Pavlus*, s. 217-224.

³¹ Müslüman kelimeler Allah'ın cevher olarak tanımlanması problemini tenzih merkezli değerlendirirler. Cevher kavramının mekanla ilişkili olduğunu ve sonradanlık ifade ettiğini belirterek bu hususların Allah'a hudus nispet etmek anlamına geleceğini savunurlar. Bu sebeple kelim eserlerinde Hıristiyanlarla temel ihtilaf noktalarından biri olarak Allah'ın cevher olarak tanımlanması konusu değerlendirilir. Bk. Bâkullânî, , *et-Temhîd* s. 78-81; Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik, *el-İrşâd ilâ kavâitü'l-edille fi usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kâhire, 1950, s. 46-51; Gazzâlî, Ebu Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1983, s. 28.

³² Semerkandî, *el-Meârif fi şerhi's-Sahâif*, Millet Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 1142, vr. 86a.

verilmesi ancak Şâri'in izniyle mümkün olabilir. Fakat cevher, Allah için tasavvur edilemeyecek bir şekilde tanımlanırsa onun cevher olmadığı ise açık bir hale gelir.³³ Görüldüğü üzere Allah'ın cevher olarak tanımlanması konusunda Semerkandî'nin hareket noktası uluhiyyete aykırılık teşkil edip etmemesidir. Buna göre cevher olmak sonradanlık ifade edeceğine göre bu şekilde tanımlanması onun ilah oluşuna aykırı bir durumdur.

Semerkandî, hulûl ve ittihad merkezli bir ulûhiyet anlayışına sahip olması dolayısıyla Hıristiyanlığı tek Tanrı inancını reddeden dinler arasında kabul eder. O, dualist inançlar gibi Hıristiyanlığın çok tanrılı bir din olduğunu iddia eder.³⁴ Semerkandî'nin yaklaşımına benzer şekilde kendisinden önce birçok kelamcı Hıristiyanlığı, tarihî süreçte geçirdiği dönüşüme dikkat çekerek ilahî ve tek tanrılı bir din kategorisinde değerlendirmemiştir. Buna göre Hıristiyanlık, tarihî süreçte şirk eksenli çok tanrılı bir din haline gelmiştir.³⁵ Semerkandî'ye göre ittihad ve hulûl anlayışından kaynaklanan İsa'nın uluhiyyeti düşüncesi, Hıristiyan tanrı tasavvurunun temelini oluşturur. Bu düşünceye göre Allah'ın kelamı İsa'yla ittihad etmiştir. Semerkandî bu ittihad ve hulûlün mahiyetine ilişkin Hıristiyan mezhepleri arasında farklı görüşlerin olduğunu zikrederek gündeme aldığı üç ekolün kanaatlerini tasvir eder.

Söz konusu kristolojik mezheplerden Nestûrlere göre kelam, İsa'da ortaya çıkmış ve onunla bedenleşmiştir. Aynı şekilde onlara göre İsa Mesih, biri ilahî diğeri beşerî olmak üzere iki uknum ve iki cevherden müteşekkildir. Bundan dolayı da İsa, bazı cisimleri yaratma, ölümlerin diriltilmesi gibi ilahî fiilleri gerçekleştirebildiği gibi onun için yeme içme gibi beşerî durumlar da söz konusudur. Yakûbîler ise ittihadın yeni bir varlık ortaya çıkaracak bir imtizaç olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre kelam uknumu gökten inerek Kutsal Ruh ile tecessüd etmek suretiyle Mesih'i oluşturmuştur. Mesih iki cevherden oluşmuş tek cevherdir. Lâhûtî ve nâsûtî cevherlerden oluşmuş bir cevherdir. Milkânilere göre Mesih iki cevher tek uknumdur.³⁶

³³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 377.

³⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 315.

³⁵ Örneğin Kâdî Abdülcebbar'a göre Hıristiyanlık aslî formundan çıkarılarak Hz. İsa'dan sonra yeniden inşa edilmiştir. Hıristiyanlar da bütünüyle şirk ve teşbih inancına sahip kimselerdir. Bk. Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1966 I, 96, 107-108. Yazmış olduğu reddiyesinde Hıristiyanlığa ciddi eleştirilerde bulunan Câhîz, Hıristiyan tanrı tasavvurunun belirgin olmadığını, her grubun bir Tanrı ve Mesih anlayışının olduğunu belirtir. Hıristiyanlığın İsa'nın uluhiyyeti ve Allah'a çocuk isnadı dolayısıyla tevhitte uzak ve sapkın bir inanç olduğunu savunur. Bk. M. Abdullah eş-Şarkâvî, *el-Muhtar fi'r-reddi ale'n-nasârâ*, Kâhire 1984, s. 95 vd. Aynı şekilde Bakillânî tevhitte uzak Tanrı tasavvuru sahibi dinî gruplar arasında Hıristiyanları sayarak, Allah'ın cevher oluşu, ittihad ve hulûl düşüncesi dolayısıyla onlara eleştiriler yöneltilir. Bk. Bâkullânî, Ebû Bekir b. Tayyib, *et-Temhîd fi'r-reddi ale'l-Mulhideti'l-Muattılâti ve'r-Râfîzeti ve'l-Havârici ve'l-Mu'tezîleti*, Kâhire, 1947, s. 78-95.

³⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 316.

Yukarıda da belirtildiği üzere Semerkandî, eleştiri konusu yapmış olduğu Hıristiyan tanrı tasavvuruna ilişkin ittihad ve hulûl düşüncesini iki yönetime başvurarak çürütmeye çalışır. Bunlardan ilki aşkın bir Tanrı kavramından hareket ederek aklî istidlallerle ittihad ve hulûl düşüncesinin O'nun için söz konusu olmasının imkânsızlığını temellendirmektedir. O bu bağlamda söz konusu iki kavramı, tenzihî sıfatlar kapsamında değerlendirerek Allah için tasavvur edilemeyecek şeyler arasında zikreder. Buna göre Allah'ın tenzihî sıfatlarından biri de O'nun diğer varlıklarla ittihad etmesinin imkânsızlığıdır. Semerkandî, dinî gelenekler içerisinde ittihad inancını benimseyenlerin başında Hıristiyanların geldiğini ifade eder. Ona göre iki varlığın ittihadı tasavvur edildiğinde bu durum, ya varlığın haricinde sadece mahiyetle veya sadece varlıkla gerçekleşir, ya da hem vücut hem de mahiyetin birleşmesiyle söz konusu olabilir. Bu durumların hiçbiri imkân dâhilinde değildir. Şöyle ki; vücut dışında sadece mahiyetin ittihadı mümkün değildir. Zira vacib, soyut ve basit olan bir varlığın bizatihi mümkün, cismanî ve mürekkep olması imkânsızdır. Vücut bakımından ittihad da muhaldir. Çünkü tek bir arazın iki mahalde bulunması olanaksızdır. Aynı şekilde hem vücut hem de mahiyet bakımından ittihad, iki ayrı zatın birleşmesinin imkânsızlığı dolayısıyla muhaldir. Semerkandî, ittihadın imkânsızlığı konusunda bu temellendirmesinin burhanî olduğunu savunur.³⁷

Semerkandî'nin Hıristiyan Tanrı tasavvuruna ilişkin eleştirilerinde konu edindiği ikinci kavram hulûldür. Bu kavram, İsa'nın uluhiyeti düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Semerkandî, İslam kelamının tenzih merkezli Allah tasavvurunu vurgulayarak aşkın bir varlık için hulûl düşüncesinin imkânsızlığını temellendirir. Buna göre Allah'ın herhangi bir cisme hulûl etmesi mümkün değildir. Zira hulûl tasavvur edilirse bu ya arazın cevhere hulûlu gibidir veya değildir. Birinci durum muhaldir, çünkü bu durumda Allah'ı araz olarak kabul etme zorunluluğu doğar. İkinci durumun imkânsızlığı ise Allah'a mekân atfedilmesini (mütehayyiz oluşu) gerektirmesinden dolayıdır. Semerkandî'nin hulûl ve ittihadın imkânsızlığını temellendirmede bizatihi münezzeh bir Tanrı anlayışından hareket ettiği anlaşılmaktadır. Zira ona göre şayet bu sıfatlar ekmel bir Tanrı tasavvurunu ifade etmeseydi Allah'tan nefyedilmesi zorunlu olurdu. Aynı şekilde tenzih ifade eden vasıflar, Allah hakkında düşünülmezse O'nun başkasına ihtiyaç duyan bir varlık olarak tasavvur edilmesi gerekirdi. Hâlbuki bütün bu düşünceler yetkin bir Tanrı anlayışına aykırılık teşkil etmektedir.³⁸

Semerkandî'nin Hıristiyan Tanrı tasavvurunun eksenini oluşturan hulûl ve ittihad düşüncesini, tenzih merkezli bir uluhiyet anlayışından hareketle ve mantikî istidlallerle çürütmeye çalıştığı görülür. O bu düşünceyi ispatta sebr ve taksim ile şahitle gaibe kıyas gibi kelamî yöntemlere başvurur. Ayrıca felsefî kelamın bir temsilcisi olarak vücut-mahiyet gibi felsefî kavramları, cevher-araz, cisim, mürekkep-basit gibi

³⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlahiyye*, s. 372.

³⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlahiyye*, s. 372-373.

klasik kozmolojinin kavramlarını, Hıristiyan teolojisinin dayandığı hulûl ve ittihad düşüncesini reddetmede kullanır.

Semerkandî'nin hulûl ve ittihadı dayalı Hıristiyan Tanrı tasavvuruna yönelik eleştirilerinde başvurduğu ikinci yöntem, Kitâb-ı Mukaddes metinlerinden hareketle bu düşüncüyü reddetmektir. Kitâb-ı Mukaddes metinlerinden alıntı yapmak hususunda Semerkandî'nin özellikle Matürîdî kelamcılar arasında ayrıcalıklı bir yerinin olduğu söylenebilir. Zira Matürîdî ve Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerinde daha ziyade aklî istidlallere başvurdukları görülür. Semerkandî'nin yaşadığı döneme gelindiğinde ise Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin, gerek kritik etme gerek bazı düşünceleri temellendirme gayesiyle kullanılması yaygınlaşmış durumdaydı. Bu konuda kelamcılar da tevatüren nakledilmedikleri için Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin otoritesini mutlak olarak kabul etmemekle birlikte³⁹ eleştirilerde bulunmak veya bir takım düşünceleri temellendirmek amacıyla nakillerde bulunmuşlardır. Örneğin Gazzâlî, kendisine nispet edilen Hıristiyan ilahiyatına yönelik müstakil reddiyesinde özellikle İncillerden Hz. İsa'nın beşeriliğini ifade eden bölümleri nakletmekte ve Yuhanna İncilinde onun ulûhiyyetini ima eden pasajları te'vil etmektedir.⁴⁰ Kitâb-ı Mukaddes metinlerinden önemli ölçüde alıntı yapan ve aktardığı İncil pasajlarının tevili ile hulûl ve ittihad düşüncesini çürütmeye çalışan Semerkandî'nin, bu konuda Gazzâlî'nin önemli bir takipçisi olduğu anlaşılmaktadır.

Kitâb-ı Mukaddes metinlerinden, özellikle İncillerden çokça nakillerde bulunan Semerkandî'nin bu bilgilerinin kaynağını tam olarak tespit etmek mümkün olmakla birlikte onun söz konusu dönemde yaygın bir geleneği devam ettirdiği söylenebilir. Semerkandî'nin kullandığı metinlerin Kitâb-ı Mukaddes'in Arapça tercümelere olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, düşüncelerini temellendirmek üzere naklettiği bölümleri Hıristiyanların da itimat ettiği Arapça tercümelere aldığını belirtmektedir.⁴¹ Bu ifadelerden hareketle söz konusu dönemde o bölgede Kitâb-ı Mukaddes'in Arapça çevirilerinin ilmî çevrede mütedavil olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca ileride örneklerini göreceğimiz üzere Semerkandî'nin İncillerden naklettiği pasajların bugün elde mevcut İncillerle büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir.

Semerkandî, Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin otantikliği problemini ve tahrif olgusunu gündeme almaz. Onun, karşılıklı teolojik tartışmalarda söz konusu metinleri

³⁹ Örneğin Kâdî Abdülcebbar'a göre Kitâb-ı Mukaddes metinleri ahad haberler konumunda olup delil teşkil etmez. Bk. Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, Kâhire 1961, XVI, 127,134-136.

⁴⁰ Bk. Gazzâlî, *er-Reddû'l-cemil li ilâhiyeti İsa bi sarihi'l-İncil*, thk. Abdülaziz Abdülhak Hilmi, Kahire 1973, s. 235-316; er-Reddû'l-cemil'in Gazzâlî'ye nispeti konusunda ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Gazzâlî, *er-Reddû'l-cemil*, (neşreden giriş), s.121-131; Mehmet Aydın, "Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî ve er-Reddû'l-cemil li ilâhiyeti İsa bi sarihi'l-İncil", *İslâmî Araştırmalar*, c. 8, sy. 3-4, Ankara 2000, s. 479-482.

⁴¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 317.

ortak tartışma zemini olarak değerlendirdiği görülür. Bununla birlikte Semerkandî, sadece Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerini temellendirmek için değil, bazı kelâmî problemleri tartışırken düşüncesini desteklemek için de Kitâb-ı Mukaddes metinlerinden alıntı yapmaktadır. O, istiva kavramının tevilde Tevrat'taki yaratılışla ilgili Tanrı'nın yeri ve göğü altı günde yaratıp yedinci günde istirahat ettiği şeklindeki pasajı kullanır.⁴² Semerkandî, bu bölümü Arapça çevirileri esas alarak tahlil eder. Kelimelerin Arapça karşılıklarından hareket ederek pasajda rahatlama anlamına gelen "erâhe" ifadesinin yer aldığını ve bu kelimenin hem lazım hem de müteaddi olarak kullanımının olduğunu belirtir. Ancak "And olsun ki biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık. Bize herhangi bir yorgunluk da dokunmadı"⁴³ ayetine göre kelimenin lazım anlamıyla değerlendirilmesinin mümkün olmadığını savunur. Buna göre Tevrat'ın bu ifadeleri "yedinci günde yaratmayı bırakarak yeri ve gökleri kendi halleri üzere bıraktı" anlamına gelecektir. Bu durumda ona göre Allah'ın istiva etmesi, rahatlatma olarak anlaşılmalıdır. Semerkandî, her ne kadar Tevrat nesh edilmişse de bu şekildeki geçmişe ait bazı haberlerin kullanılabileceğini zira böyle haberlerde neshin gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Ayrıca ona göre geçmişe ait böyle haberlere ait metinlerin tahrif edilmesi için de Ehl-i Kitâb'ın bir sebebi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu tür haberlerin gerçekliği hakkında zann-ı galip oluşmaktadır.⁴⁴ Görüldüğü üzere Semerkandî'nin, Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin geçirdiği tarihsel süreci ve otantikliğini gündeme almaksızın Arapça çevirileri esas alarak kelime tahlili ve te'villerde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Semerkandî, Hıristiyan Tanrı tasavvurunun temeli olarak değerlendirdiği hulûl ve ittihad düşüncesini eleştirmede Kitâb-ı Mukaddes metinlerini iki şekilde kullanır. İlki İsa'nın uluhiyyetini ve ittihad anlayışını ima eden bölümlerin te'vil edilmesidir. Ona göre Hıristiyanların, hulûl, ittihad ve İsa'nın uluhiyyetine ilişkin görüşlerinin kaynağı İncillerdeki bazı ifadelerdir. Zira İncillerde Allah için baba, İsa için oğul kelimeleri kullanılmakta, ayrıca ittihad ve hulûl düşüncesine sevk eden ifadeler yer verilmektedir. O, bu bölümlerin te'vil edilmeden anlaşılmasının mümkün olmadığını ve Hıristiyanların yanlış bir Tanrı tasavvuruna bu sebeple yöneldiklerini vurgular. Semerkandî'ye göre İsa'nın uluhiyyetini ima eden pasajlardan biri Yuhanna İncilinin 14. bölümünde yer almaktadır. O, bugünkü metinlerde Yuhanna 14'te yer alan bölümü şu şekilde aktarır: "ey Filipus beni gören Baba'yı görmüştür. Nasıl bize Baba'yı göster diyorsun? Benim Baba'da, Baba'nın da bende olduğuna inanmıyor musun? Benim konuştuğum şeyler kendimden değil bilakis yaptığım fiilleri gerçekleştiren kişiye sirayet etmiş (hulûl) Baba'dandır. Benim Baba'da, Baba'nın da bende olduğuna iman edip tasdik et"⁴⁵

⁴² Tekvin 2:1-3.

⁴³ el-Kâf 50/38.

⁴⁴ Semerkandî, *el-Meârif*, vr. 93a.

⁴⁵ Mevcut Kitâb-ı Mukaddes metinlerinde Yuhanna 14:9-11 bölümünde yer alan bu pasaj, Semerkandî'nin aktardığına oldukça yakın ifadelerle bulunmakta olup şu şekilde Türkçeye tercüme edilmektedir: "İs: Filipus'a dedi: Bunca zamandır sizinle birlikteyim. Beni daha tanımadınız mı? Beni görmüş olan Baba'y

Semerkindî, bu pasajı Hıristiyanların da itimat ettiği ve kullandıkları İncillerin Arapça tercümesinden aktardığını belirtir.⁴⁶

Semerkindî, ittihad ve hulûl ile babalık-oğulluk ifade eden buna benzer İncil bölümlerinin, metinlerin tahrif ve tağyir edilmediği, otantik olduğu farz edilse dahi hakikat manasıyla anlaşılması gerektiğini belirtir. Ona göre Allah'ın Hz. İsa'yı oğul olarak isimlendirmesi, Hz. İbrahim'e Allah'ın dostu denmesi gibi teşrif etme sebebiyledir. Ayrıca dil bakımından bir şeye yönelen kimseye de "ibnü'd-dünya", "ibnü's-sebil" ifadelerinde olduğu gibi o şeyin oğlu tanımlaması yapılmaktadır. Hz. İsa'nın da oğul olarak isimlendirilmesi, onun hayatının çoğunu hakikati arayan ve Allah'a yönelen bir kişi olarak geçirmesi dolayısıyla olduğu düşünülebilir. Bunun yanı sıra Semerkindî İncillerdeki ittihad ifadelerinin doğru olan bir görüş veya sözde birlik anlamına gelebileceğini belirtir. Bu anlamıyla ittihad ifadesi, "ben ve filan kişi bu düşüncede biriz" manasında kullanılmış olabilir.⁴⁷

Semerkindî'ye göre İncillerde yer alan ve hulûl ima eden ifadeler, Allah'ın yaratmış olduğu, ölümlerin diriltilmesi, hastaların iyileştirilmesi gibi fiillerin Hz. İsa'da meydana gelmesi şeklinde de anlaşılabilir. O, bu düşüncüyü desteklemek üzere Yuhanna İncilinin 17. bölümünden bir pasajı şu ifadelerle aktarır: "Sonra İsa, Havariler için şöyle duada bulunur. Ey Baba senin bende, benim de sende olduğum gibi onlar da tek bir nefis olsunlar ki âlem senin beni gönderdiğine iman etsin. Benle sen bir olduğumuz gibi onlar da iman üzere birlik içerisinde olsunlar diye beni şerefliendirdiğin onuru onlara emanet ederek bıraktım. Birlik içinde olmaları için senin bende olduğum gibi (hulûl ettiğin gibi) ben de onlarlayım."⁴⁸ Semerkindî'nin temel argümanı bu pasajlarda yer alan ve Arapçaya hulûl olarak çevrilen ifadelerin hakikat manasıyla anlaşılmasının imkânsız olmasıdır. O, bu ifadelerin, Allah ile peygamberin başta mucizeler olmak üzere birçok konudaki beraberliği olarak yorumlanması gerektiği kanaatinde. Zira bu ifadelerde Allah ile İsa arasındaki birlikteliğe benzer şekilde İsa ile havarileri veya ona inananlar arasındaki bir birliktelikten de söz edilmektedir. O bu durumu, söz konusu ifadelerde ontolojik bir ittihad ve hulûlün kastedilmediğine delil olarak kullanmaktadır. Semerkindî, te'vil etmek suretiyle İncillerde baba-oğul, hulûl ve ittihad ifade eden pasajların dahi Tanrı'nın İsa'ya enkarnasyonu anlamına

görmüş olur. Sen nasıl bana Baba'yı göster diyorsun? Benim Baba'da, Baba'nın da bende olduğuna inanmıyor musun? Size söylediğim sözleri kendiliğimden söylemiyorum, ama bende yaşayan Baba kendi işlerini yapıyor. Bana iman edin ben Baba'dayım, Baba da bendedir. Hiç değilse bu işlerden dolayı iman edin."

⁴⁶ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 316-317.

⁴⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 317.

⁴⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 317-318. Semerkindî'nin bu alıntısı mevcut İncillerde Yuhanna 17:21-23'te Türkçe çevirisiyle şu şekilde yer alır: "Baba senin bende olduğun, benim de sende olduğum gibi onlar da bizde olsunlar. Dünya da beni senin gönderdiğine iman etsin. Bana verdiğin yüceliği onlara verdim. Öyle ki bizim bir olduğumuz gibi bir olsunlar. Ben onlarda sen bende olmak üzere tam bir birlik içerisinde bulunsunlar ki dünya beni senin gönderdiğini, beni sevdiğin gibi onları da sevdiğini anlansın"

gelmeyeceğini savunur.

Semerkandî, Hıristiyan Tanrı tasavvurunun yanlışlığını ortaya koymada ikinci olarak Hz. İsa'nın beşeriliğini ifade eden İncil bölümlerinden nakillerde bulunmaktadır. Bu istidlal yöntemine göre teslis ve enkarnasyona dayalı Hıristiyan Tanrı tasavvuruna aykırı pasajlar İncillerde İsa'nın sözleri olarak nakledilmektedir. Dolayısıyla İsa'nın bir beşer olduğu İncillerdeki bilgilerden hareketle temellendirilebilir. Semerkandî bu hususta yine Yuhanna İncilinden bir pasajı aktarır. Buna göre İsa, "benim ve sizin babanız, benim ve sizin ilahınızın yanına çıkıyorum" ifadelerini kullanmıştır.⁴⁹ Ona göre Yuhanna İncilinde nakledilen Hz. İsa'nın bu sözleri, oğulluk konusunda onun ile diğer insanlar arasında bir eşitlik ifade etmektedir. Zira Tanrı için babalık hem İsa hem de ona inananlar için kullanılmaktadır. Ayrıca o, Hz. İsa ve ona inananların ilahı ifadelerinin Hz. İsa'nın kulluğunu açıkça vurguladığını belirtir.⁵⁰

Semerkandî bu istidlal yöntemiyle İncillerden hareketle Hz. İsa'nın bir beşer olduğunu, Allah için hulûl ve ittihadın söz konusu olamayacağını temellendirilebileceğini savunur. Ona göre İncillerden nakledilen bu bölümler Hıristiyanları ilzam etmek için en kuvvetli delillerdir. Çünkü onlar için kesin bir bilgi kaynağı durumundadır.⁵¹ Semerkandî'nin bu yaklaşımından, onun, tartıştığı muhatabın kabul ettiği deliller üzerinden istidlalde bulunma arayışında olduğu anlaşılmaktadır. Temel hedefi teslis ve enkarnasyona dayalı Hıristiyan ilahiyatına yönelik eleştirilerinde burhanî deliller getirmektir. Bu konuda kendisinin de belirttiği üzere esas istidlal yöntemi aklî temellendirilmez. Ancak o, Kitâb-ı Mukaddes hakkındaki birikimini kullanarak İncillerdeki ifadelerden hareketle dahi Hıristiyanlığın sonradan teşkil ettiği Tanrı tasavvurunun eleştiriye tabi tutulabileceğini savunur.

Sonuç

İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren başlayan Müslüman-Hıristiyan teolojik tartışmalarında kelamcılarının aktif bir rol oynadıkları görülür. Bu bağlamda kelamcılar, tarihî süreçte başlayan reddiye geleneğine müstakil eserler vermek suretiyle ciddi katkılar yaptıkları gibi kelam kitaplarında da Hıristiyan uluhiyyet anlayışına eleştiriler yöneltmişlerdir. Söz konusu teolojik tartışmalar ve reddiye geleneğinin merkezini Bağdat ve Endülüs gibi şehirler teşkil etmekle birlikte Semerkant bölgesinde de bu geleneğin ciddi bir şekilde varlık gösterdiği anlaşılmaktadır. Semerkant'ın çok kültürlü ve çok dinli bir geçmişe sahip olması bu kültürel ve teolojik ilişkilerin

⁴⁹ Semerkandî, bu pasajın Yuhanna'nın 19. bölümünde yer aldığını ifade eder. Ancak bu bölüm şu ifadeyle Yuhanna 20:17'de yer almaktadır: "Benim Baba'mın ve sizin Baba'nızın, benim ilahım ve sizin ilahınızın yanına çıkıyorum."

⁵⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 318.

⁵¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 318.

canlılığını sağlamıştır. Maverâünnehir Hanefî-Matürîdî geleneğinin felsefî döneminin önemli bir temsilcisi olan Şemsüddîn es-Semerkindî de Hıristiyanlığı gündeme almış, müstakil bir reddiye yazmamakla birlikte kelam eserlerinde başta Tanrı tasavvuru olmak üzere Hıristiyan ilahiyatına ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Semerkindî, İslam dünyasının karşılaştığı üç kristolojik mezhep olan Nestûrlük, Yakubîlik ve Milkâniyye'yi gündemine almış, sadece teolojik eleştiriler ile yetinmeyip Hıristiyanlığın Helen kültürüyle karşılaşması sonucunda geçirdiği dönüşümü dikkate alarak tarihsel tenkit yöntemini de kullanmıştır.

Semerkindî'nin eleştirilerinin merkezinde enkarnasyona ve İsa'nın uluhiyyetine dayalı Tanrı tasavvuru vardır. Onun, aklî ve naklî olarak ikiye ayırabileceğimiz bir yöntemle eleştirilerini yönelttiğini görüyoruz. Öncelikle o, burhanî bir delil olarak değerlendirdiği aklî istidlallerle hulûl ve ittihadın Allah için söz konusu olamayacağını savunur. Bunun yanı sıra Semerkindî'nin teolojik tartışmalar bağlamında kelamcılar arasındaki konumunu farklılaştıran unsur, aklî istidlaller yanında Kitâb-ı Mukaddes'ten önemli ölçüde nakillerde bulunmasıdır. Onun Kitâb-ı Mukaddes metinleri hakkında geniş bir bilgi birikimine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Kitâb-ı Mukaddes'in Arapça tercümelerini kullandığı görülür. O, bu tercümelerin o dönemde Hıristiyanlar arasında da muteber olduğunu ifade eder. Bu durum söz konusu dönemde Müslüman-Hıristiyan teolojik tartışmalarının önemli ölçüde Arapça tercümeler üzerinden yürütüldüğünü gösterir. Ayrıca Semerkindî'nin İncillerden yaptığı nakillerde bölüm numarası gibi ayrıntılı bilgiler sunması ve bu alıntılarının mevcut metinlerle bazı tercüme değişiklikleri dışında büyük ölçüde örtüşüyor olması, özellikle batılı araştırmacıların Müslümanların apokrif metinler üzerinden Hıristiyanlığı tanıdığına ilişkin eleştirilerinin yersiz olduğunu kanıtlar mahiyettedir.

Semerkindî, İsa'nın beşerliğini ispat etmede İncillerden delil getirdiği gibi enkarnasyonu ima eden pasajları da te'vil ederek açıklamaktadır. Semerkindî tahrif probleminde temas etmemekte, İncillerden getirdiği delillerin Hıristiyanlar için kesin bir delil teşkil edeceğinden söz etmektedir. O, bu yaklaşımıyla muhtemelen teolojik tartışmalarda ortak bir zeminden hareket etmek istemektedir. Nitekim hulûl ve ittihad düşüncesini reddetmede naklettiği metinlerin tümünü Yuhanna İncilinden aktarır. Yuhanna İncili ise enkarnasyona dayalı kristolojik Mesih düşüncesinin kaynağı olarak kabul edilmektedir. Semerkindî, bu istidlal yöntemiyle enkarnasyon düşüncesinin kaynağı olarak kabul edilen metinlerde yer alan ifadelerin dahi hakikat manasıyla anlaşılamayacağını ve te'vil edilmesi gerektiğini savunur. O, bu yaklaşımıyla Gazzâlî'nin er-Reddû'l-cemil adlı eserinde uyguladığı yöntemin bir takipçisi olduğunu göstermektedir.

Kelamcılarının genel yaklaşımında olduğu gibi Semerkindî'nin de Hıristiyan ilahiyatına yönelik eleştirilerinde tenzih ve tevhid merkezli bir uluhiyyet anlayışından

hareket ettiği görülür. Buna göre bizatihi ekmel bir Tanrı anlayışı, hulûl ve ittihad düşüncesini reddeder. O, enkarnasyonun reddinde aklî istidlallere, başta sebr ve taksim olmak üzere kelâmî yöntemlere başvurur. Kelam-felsefe ilişkisi bağlamında Fahreddîn Râzî'nin yöntemini devam ettiren bir kelamcı olarak Semerkandî'nin Hıristiyan ilahiyatına yönelttiği eleştirilerinin, vücut-mahiyet gibi felsefî kavramlara ve cevher-araz, cisim, mürekkep-basit gibi klasik kozmolojinin kavramlarına dayandığı görülür.

Kaynakça

- Ahmed Ferid Rifâî, *'Asru'l-Me'mûn*, Kahire 1927.
- Anton Tien, "The Apology of al-Kindi", *The Early Christian-Muslim Dialogue*, s. 355-546.
- Abdulmecid Şereft, *el-Fikru'l-İslâmî fi'r-red ale'n-nasârâ ilâ nihâyeti karnî'r-rabi'/aşir*, Tunus, 1986, s. 111-170.
- Arthur Jeffery "Ghevond's Text of the Correspondence Between 'Umar II and Leo III" *Harvard Theological Review*, Vol. 37 (1944), s. 269-332.
- A. Mingâna, "The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi", *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester 1928, vol. 12, no:1, s.137-298.
- Bâküllânî, Ebû Bekir b. Tayyib, *et-Temhîd fi'r-reddi ale'l-Mulhideti'l-Muattılati ve'r-Râfizeti ve'l-Havârici ve'l-Mu'tezileti*, Kahire, 1947.
- Casim Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003, s.110-138.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-î'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kâhire, 1950.
- Ebu'l-Muîn en-Neseft, *Tabıratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993.
- F. Nau, "Dialogue Between the Patriarch John I and the Amir of the Hagarenes", *The Early Christian-Muslim Dialogue (632-900 A.D)*: ed. N.A. Newman, Hatfield, Pennsylvania, 1993, 11-46.
- Gazzâlî, *er-Reddül-cemil li ilâhiyeti İsa bi sarihi'l-İncil*, thk. A. Abdülhak Hilmi, Kahire 1973
- *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1983.
- Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, Ankara 1995.
- İbrahim Kaplan, *İslam'a Göre Hıristiyanlık: Erken Dönem İslam Kaynaklarında Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler*, İstanbul, 2008.
- "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelamı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2008), s.131-155.
- İsmail Yürük, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelamî Görüşleri-Allah ve İman Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1987;
- İlhan Kutluer, "Semerkandî: Muhammed b. Eşref", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 475-477.
- J.M.Gaudeul, *Encounters & Clashes: Islam and Christianity in History*, Roma 2000
- Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nesturîler*, Ankara, 1997
- Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Tesbîtu delâli'n-nübüvve*, thk. Abdülkerim

- Osman Beyrut, 1966.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan, *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîdi ve'l-adl*, (XVI)Kâhire 1961.
- Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford 1997;
- Leyla Demiri, *Muslim-Christian Dialogue in the Eight Century: The Nestorian Patriarch Timothy I and the Abbasid Caliph al-Mahdi*, Yüksek Lisans Tezi, Pontificia Universita Gregoriana Facolta di Missiologia, Roma 2004.
- M. Cüneyt Gökçe, *Muhammed b. Eşref es-Semerkandî ve Kelam İlmindeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E, 1996; Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, Ankara, 1996
- M. Abdullah eş-Şarkâvî, *el-Muhtar fi'r-reddi ale'n-nasârâ*, Kâhire 1984.
- Mahmut Aydın, "Yahudi bir Peygamberden Gentile Tanrı'ya İsa'nın Tanrısallaştırılma süreci", *İslâmiyât*, 3/4 (2000), s. 47-74.
- Maurice Casey, *From Jewish Prophet To Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge, 1991.
- Maria Adelaide Lala Comneno, "Nestorianism in Central Asia During the First Millennium: Archaeological Evidence", *Journal of the Assyrian Academic Society*, 11 (1997), s. 20-53.
- Mehmet Aydın, "Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazâlî ve er-reddü'l-cemil li ilâhiyeti İsa bi sarîhi'l-İncil", *İslâmî Araştırmalar*, c. 8, sy. 3-4, Ankara 2000, s. 479-482.
- *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara, 1998;
- Muhammed Ataürrahim-Ahmed Thomson, *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa*, çev. Gülsüm Mehdiyev, İstanbul, 2009.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2005.
- Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Hıristiyan Tanrı Anlayışına Yöneltilmiş Eleştiriler", *S.D.Ü.İ.F.D*, 18/1 (2007), s.15-26.
- N.A. Newman (ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents From the First Three Islamic Centuries, 632-900: Translations With Commentary*, Hatfield 1993.
- Osman Aydın, "Semerkant", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 479-484.
- *Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, İstanbul, 2011.
- Robert L.Wilken, "Nestorianism", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Detroit, 2005, X, 6482-6483
- Semerkandî, *el-Meârif fi şerhi's-Sahâif*, Millet Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 1142, vr. 86a.
- *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, Kuveyt 1985; Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1688, vr.
- *İslam İnanç İlkeleri*, thk-trc-değ. İsmail Yürük-İsmail Şık, Ankara, 2011.
- Şaban Ali Düzgün, "İmam Mâtürîdî ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce", *Mâtürîdî'nin*

- Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2011.
- *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara, 1998,
- *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara, 2004.
- Wadi Z. Haddad, "Bâkılânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelamcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi", çev. Süleyman Akkuş, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 9 (2008), s. 213-216.
- Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzuâti'l-ulûm*, Beyrut, 1985, II, 160. Wilhem Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", çev. Köprülüzâde Ahmet Cemal Bey, *Türkiyat Mecmuası*, 1 (1925).

نظرية التأثير في العلة عند الحنفية

Ebtihal M. R. ABUJAZAR*

Hanefilere göre (İllet'te) te'sir teorisi.

Öz: Bu makalenin amacı, Hanefilerin illet konusundaki görüşlerini tümevarım metodu ile inceleyip onların te'sir teorisini ortaya çıkarmaktır. Bu çalışmada sadece Hanefilerin usûl eserleri dikkate alınmıştır. Makelemiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bir sonraki bölümde ele alınacak te'sir konusuna zemen teşkil eden illet tanımları kısaca tahlil edilmiştir. Makalenin esasını teşkil eden ikinci bölümde ise te'sir teorisinin Iraklı Hanefilerin ellinde ortaya çıkışına daha sonra Buhara'daki Hanefilerin buna katkılarını ve son olarak te'sir teorisinin müteahhirin dönemi Hanefileri tarafından geliştirilmesine temas edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Usûl'u'l-Fıkıh, kıyas, İllet, te'sir, alâmet, mulâemet.

Theory of effectiveness (ta'thir) of causality (illa) in the legal theory of Hanafi school.

Abstract: This research aims to elaborate the theory of effectiveness (ta'thir) of causality (illa) in the Hanafi school. This is carried out through the induction of different opinions from Hanafi scholars in the subject of effectiveness (ta'thir) of causality (illa). The study confines to Usûl al-fıqh literature of Hanafi school. The research consists of two sections. The first section deals with the views of Hanafi scholars regarding causality (illa) as well as their definitions in a summarized form. The importance of this section is reflected through the role it plays, of forming the ground basis for the theory of effectiveness (ta'thir) in the second section. The second section forms the core of research. It focuses on the phases of evolution of effectiveness (ta'thir) theory in Hanafi school. It discusses genesis, development, and culmination of the concept of effectiveness (ta'thir) theory through out Hanafi legal theory.

Key words: Legal theory (Usûl al-fıqh), analogy (qiyas), causality (illa), effectiveness (ta'thir), sign (alâma), conformity (mulâ'ama).

مقدمة البحث:

إن الأساس الذي يقوم عليه الاجتهاد في الأحكام هو مسألة التعليل، وهذا يتطلب الوقوف على عمق موضوع التعليل الذي يقوم على إيجاد الحكم وإيجابه، والذي يعد ثمرة ونتيجة لتأثير العلة في الحكم. لذا لزم الوقوف على حقيقة التأثير ودراسة نظريات العلماء حوله، والتي قد لا تكون مدونة كنظرية، لكنه يمكن استنتاج معالمها من خلال آرائهم

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü - İslam Hukuku Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

