

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

HAKİM ES-SEMERKANDÎ'NİN ES-SEVÂDÜ'L-A'ZAM ADLI ESERİNDE
İSLAM MEZHEPLERİNE BAKIŞI

Yüksek Lisans Tezi

HURİYE HATİBOĞLU

ANKARA, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

HÂKİM ES-SEMERKANDÎ'NİN ES-SEVÂDÜ'L-A'ZAM ADLI ESERİNDE

İSLAM MEZHEPLERİNE BAKIŞI

Yüksek Lisans Tezi

HURİYE HATİBOĞLU

Tez Danışmanı
PROF. DR. OSMAN AYDINLI

ANKARA, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

HÂKİM ES-SEMERKANDÎ'NİN ES-SEVÂDÜ'L-A'ZAM ADLI ESERİNDE
İSLAM MEZHEPLERİNE BAKIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

PROF. DR. OSMAN AYDINLI

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Osman AYDINLI

.....

2. Prof. Dr. Sönmez KUTLU

.....

3. Dr. Öğr. Üyesi İsmail AKKOYUNLU

.....

Tez Savunması Tarihi: 22.06.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Osman AYDINLI danışmanlığında hazırladığım “Hakîm es-Semerkandî'nin Es-Sevâdü'l-A'zam Adlı Eserinde İslam Mezheplerine Bakışı (Ankara, 2022)” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

05 / 07 /2022

HURİYE HATİBOĞLU

ÖNSÖZ

İslam tarihinde Hz. Peygamber'den sonra devam eden ilk üç asır, İslamiyet'in hızla yayılmaya başladığı ve Arap dünyasının dışına taşarak farklı dini ve etnik gruplarla etkileşime geçtiği dönemler olmuştur. Bu durum, Müslümanlar arasında İslam dinini anlama ve yaşama konusunda görüş ayrılıklarına, dolayısıyla mezhep dediğimiz unsurların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sayıları giderek artan ve güçlenen bu mezhepler, İslam dünyasında meydana gelen siyasi ve sosyal olayların birçoğunda etkili olmuştur.

İslam düşünce dünyasına zenginlik katması gereken bu mezhebi oluşumlar, Kur'ân-ı Kerim'de geçen '*bütünlüğün korunması*' emrine (Âl-i-İmran, 3/103) rağmen, Müslümanlar arasında parçalanmalara hatta savaşımlara neden olmuştur. İlk dört halife döneminde başlayan bu süreç Emevîler ve Abbâsîler döneminde de devam etmiştir.

Tüm bu olumsuzluklara rağmen İslam dini yayılmaya devam etmiş; ilmi faaliyetler zaman zaman sekteye uğrasa da bu durum fazla sürmemiştir. Özellikle Abbâsîler'in zayıflama sürecine girdiği III. asrın sonları ve IV. asrın başlarında Sâmânîlerin yönetimi altındaki topraklarda ilmi faaliyetler zirve noktasına ulaşmıştır. Bunun nedeni: Farklı düşüncelere sahip ilim adamlarının Sâmânoğulları topraklarını bir sığınak olarak görmeleri ve buraya göç etmeleridir. Ayrıca Mâverâünnehir'in coğrafi açıdan uygun şartlara sahip olması ticaretin gelişmesine ve bölgenin, bir ilim ve kültür merkezi haline gelmesine sebep olmuştur. Bu sayede Sâmânîlere başkentlik yapmış olan Semerkant ve Buhara'da pek çok ilim adamı yetişmiş ve bu ilim adamları, İslami ilimlere önemli katkılar sağlamışlardır.

Hicri IV. asır, İslam Mezhepleri Tarihi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Zira bu dönemde mezheplerin teşekkül süreci hızlanmış ve Ehl-i sünnet 'i diğer fırkalardan ayıran çizgi belirgin hale gelmiştir. Ayrıca bu geleneğin en güçlü kollarından biri olan Hanefî-Mâtürîdî ekolün ilk nüveleri de h. IV. asrın ortalarından itibaren kendini göstermeye başlamıştır. Nihayetinde bu ekol, güçlenerek Türk dünyasında kabul gören en önemli mezheplerden biri haline gelmiştir.

H. IV. asırda Hanefî geleneğin en önemli temsilcilerinden biri de çalışmamıza konu edindiğimiz Ebu'l-Kasım İshak el-Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953)'dir. Onun *Sevâdü'l-A'zam* adlı eseri ise hem Kelam hem İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü eserde dönemin tartışılmakta olan akaid ve fıkıh konuları, mezheplerin bakış açısına göre aktarılmıştır. Ayrıca eserin devlet desteğiyle yazdırılması ve "resmi bir ilmihal" vazifesi görmesi o dönemde etkili bir metin olduğunu göstermektedir. Eserde Ehl-i sünnet 'in görüşlerinin Hanefî mezhebi üzerinden savunulmuş olması da bölgedeki mezhebi durumu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Günümüzde tekrar tekrar baskıları yapılan ve halk nezdinde rağbet gören bu eser, akademik alanda da çalışılmış ve üzerine tezler yazılmıştır. Ancak İslam Mezhepleri Tarihi alanında Hakîm es-Semerkindî ve eseriyle ilgili müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle İslam Mezhepleri Tarihi açısından araştırılması gerektiğini düşündüğümüz Hakîm es-Semerkindî ve eserini tezimize konu edinmeye karar verdik. Çalışmamızı yaparken bilimsel bir araştırmanın gereği olarak objektiflikten ayrılmamaya; yanlı bir bakış açısından bakmamaya gayret ettik. Eseri ve müellifini, bulunmuş olduğu zaman ve mekanın şartlarına göre değerlendirmeye çalıştık. Amacımız bu yönde yapılan çalışmalara katkı sağlayarak, geçmişin aydınlanmasına vesile olmaktır. İlim için çıktığımız bu yolda gayret göstermek bizden tevfiğ ise Allah'tan'dır.

Son olarak konuyu seçmemde ve hazırlamamda yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Osman Aydınli'ya, çalışmamı hazırlarken beni yönlendiren Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya ve yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Muzaffer Tan Arş. Gör. Nuran Üçok, Arş. Gör. Ahmet Bedri Yavuz'a ve Hamdi Hatiboğlu'na teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezimi hazırlarken maddi, manevi destek veren eşim Rıdvan Hatiboğlu'na ve çalışmalarından yararlandığım tüm hocalarıma şükranlarımı sunarım.

Ankara, 2022

Huriye HATİBOĞLU

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı Geçen Eser
a.g.m	: Adı Geçen Makale
a. mlf	: Aynı Müellif
bkz	: Bakınız
c	: Cilt
çev	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
İA	: İslam Ansiklopedisi
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
ÜİFD	: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ÜİFY	: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
ÜSBE	: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ed.	: Editör
h.	: Hicri
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşir
ö.	: Ölüm Tarihi
ss.	: Sayfalar
thk.	: Tahkik eden
tsh.	: Tashih
t. y.	: Tarih yok
vb.	: ve benzeri
y. y.	: Yer yok

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
KISALTMALAR	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Metodu ve Sınırları	1
2. Araştırmanın Kaynakları.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

HAKİM ES-SEMERKANDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

1. Hakîm es-Semerkandî'nin Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış.....	11
1.1. Sâ mân oğulları Devleti (819-1005).....	11
1.2. Semerkant'ın Sosyal Yapısı ve İlmî Açından Önemi	21
1.2.1. Bölgede Yaşayan Etnik Gruplar.....	23
1.2.2. Bölgede Bulunan Dini Gruplar	25
1.2.3. Semerkant'ta İlmî Ortam.....	31
2. Hakîm es-Semerkandî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri.....	41
2.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	41
2.2. Eserleri	47
2.2.1. es-Sevâdü'l-A'zam	47
2.2.2. Risale fi Beyâni enne'l-Îmân Cüz'ün mine'l- Amel em lâ	53
2.2.3. er-Risale	533
3. Hakîm es-Semerkandî'nin Mütakellim Sûfî Kimliği ve Fikirleri	54

İKİNCİ BÖLÜM

H. IV. YÜZYILDA İSLAM MEZHEPLERİ VE HAKİM ES-SEMERKANDÎ'NİN MEZHEBÎ EĞİLİMİ

1. Hakîm es-Semerkindî Döneminde Etkili Olan İslam Mezhepleri	61
1.1. Mezheplerin Genel Durumu ve Yayıldıkları Bölgeler	61
1.2. Hicri IV. Yüzyılda Etkili Olan İslam Mezhepleri	70
1.2.1. Hâricîlik	70
1.2.2. Şîa	73
1.2.3. Mürcie	80
1.2.4. Kerrâmiyye	84
1.2.5. Mu'tezile	87
1.2.6. Cebriyye	93
1.2.7. Cehmîyye	94
1.2.8. Müşebbihe ve Mücessime	95
1.2.9. Haşviyye-Ashabu'l-Hadis-Zahiriyye	96
2. Mâverâünnehir ve Horasan'da Hanefî Geleneğin Teşekkül Süreci	98
2.1. Hanefîliğin Yayılmasına Etki Eden Faktörler	98
2.2. Mâverâünnehir ve Horasan'da Hanefîliğin Yayılması	104
2.3. Hanefîliğin Bölgedeki Dağılımı ve Diğer Mezheplerle Olan İlişkisi	110
3. Hakîm es-Semerkindî'nin Hanefî Yönü ve İmam Mâtürîdî ile İlişkisi	114

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAKİM ES-SEMERKANDÎ'NİN ES-SEVÂDÜ'L-A'ZAM'DA İSLAM MEZHEPLERİNE BAKIŞI

1. es-Sevâdü'l-A'zam'a Genel Bir Bakış	1255
1.1. İslam Mezheplerinin Tasnifi	126
1.2. "73 Fırka" ve Kurtuluşa Eren Topluluk	140

1.3. İzlenilen Metot	144
1.4. Fıkhı Meselere Yer Verilmesi	150
1.5. Kaynakları ve Bazı Eserlerle Karşılaştırılması	1533
2. Hakîm es-Semerkindî'nin Ehl-i Bid'at Saydığı Mezheplere Bakışı	170
2.1. Mu'tezile	1711
2.2. Hâricîler.....	187
2.3. Şîa-Rafıza.....	193
2.4. Mürcie-Kerramîyye.....	197
2.5. Cebriyye- Cehmîyye	204
2.6. Ehl-i sünnet İçinde Sayılan Mezhepler	209
3. Es-Sevâdü'l-A'zam'ın Sonraki Döneme Etkileri	217
SONUÇ.....	223
KAYNAKÇA	229
ÖZET	247
ABSTRACT	249

GİRİŞ

1. Araştırmanın Metodu ve Sınırları

Araştırma alanımız olan İslam Mezhepleri Tarihi, İnsan Bilimleri ya da Manevi Bilimler olarak bilinen Sosyal Bilimler içerisinde yer alır. Aynı zamanda İslam Bilimleri'nin de bir parçası olan İslam Mezhepleri Tarihi, en genelde İslam inancına sahip insanları ve toplulukları inceler. Asıl araştırma alanı ise, din anlayışındaki farklıların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan bütün beşeri oluşumlar, yani mezheplerdir.¹

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkmış, temsilcisi kalmasa da İslam toplumu üzerinde tesir bırakmış tüm mezhepler bu alana dahildir. Bunların içerisinde İslam dünyasında ilk dört asır içerisinde teşekkül eden mezhebi oluşumlar ayrı bir öneme sahiptir. Zira sonraki dönemlerde ortaya çıkan mezhebi oluşumların çoğu erken dönem mezheplerinin yansıması niteliğindedir. Bu nedenle İslam Mezhepleri Tarihi'nde ilk dört asır anlamak aslında günümüz İslam dünyasındaki ayrılıkları anlamak demektir. Biz de bu dönemin önemine binaen h. III. asrın sonları ve IV. asrın başlarında etkili olan İslam mezheplerini, Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) özelinde ele almaya çalıştık. Böylece Sâmânîler döneminde Mâverâünnehir-Horasan bölgesinde yer alan İslam Mezheplerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçladık.

Araştırmamızı "*şahıslar ve fikirler üzerine derinleşme ilkesi*" gereğince Hakîm es-Semerkandî'nin yaşadığı dönemle sınırladık. Özellikle Mâverâünnehir'de etkili olan ve Hakîm es-Semerkandî'nin eserinde yer verdiği mezhepler üzerinde yoğunlaştık. Aynı zamanda Ehl-i sünnet'in ve Hanefî geleneğin bir temsilcisi olan Hakîm es-Semerkandî'nin ilmi hayatının çoğunu geçirmiş olduğu Semerkant'ta Hanefî ekolün nasıl tezahür ettiğini ve nasıl geliştiğini inceledik. Bunu yaparken Daru'l-İyâzîyye ve Daru'l-Cûzcânîyye

¹ Hasan Onat-Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yay., Ankara 2017, s. 19-20.

ekollerine kısaca değindik. Hakîm Semerkandî'nin Mâtürîdî ile çağdaş olması ve her iki alimin Semerkant'ta eğitim görmesi nedeniyle, Hanefî-Mâtürîdî çizgide nerede durduğunu ve Mâtürîdî ile arasındaki ilişkiyi çözmeye çalıştık.

Bunu yaparken de "bilimsel bir yöntem" kullanmaya özen gösterdik. Çünkü "Bilimsel yöntem, olgusal nitelikli problem çözmenin, bilim üretmenin bilinen ve belli süreçleri olan, en güvenilir yoludur."² Ayrıca bu yöntem "açık seçiktir, denetlenebilir; yansızdır; eleştirici ve düzelticidir; deneyicidir; akla uygundur; duyarlılığı yüksektir; olgusal düzeyde, bilinen en güvenli problem çözme yöntemidir."³ Kısaca doğruya en yakın bilgiye ancak bilimsel bir yöntemle ulaşılabilir.

Ayrıca "*tümevarım*" metodundan yola çıkarak, bir şahıs üzerinde yoğunlaştık ve bu şahıs üzerinden giderek; mezheplerin genel durumuna ve görüşlerine dair bilgi edinmeye çalıştık. Böylece Ehl-i sünnet ve Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinden biri olan Hakîm es-Semerkandî'nin bakış açısından Hanefîlik Mezhebi'nin ve Ehl-i sünnetin nasıl tanımlandığını görmüş olduk. Bunu yaparken diğer mezheplerin görüşlerini dikkate aldık. Onların birbirleri karşısındaki durumlarını ve düşüncelerini karşılaştırdık.

Araştırmamızı yaparken "*fikir-hadise irtibatı*" ilkesini dikkate aldık. Böylece her fikrin daha önce ortaya çıkmış hadiseler zincirinin bir parçası olduğunu ve bir süreç içerisinde meydana geldiğini göz önünde bulundurduk. Doğru bir analiz yapmak için tezimizin birinci bölümünde tarihi arka plana yer verdik. Yani incelediğimiz şahsın yaşadığı zaman ve mekan hakkında bilgiler vermeye çalıştık. Bu çerçevede öncelikle Mâverâünnehir bölgesine hakim olan Sâmânoğulları Devleti hakkında bilgiler verdik. Böylece Hakîm'in eğitim sürecini hangi ekonomik ve siyasi koşullar altında

² Nîyâzî Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara, Nobel Yay., 2000, s. 12.

³ Nîyâzî Karasar, *a.g.e.*, s. 17.

gerçekleştirdiğini aktarmaya çalıştık. Onun ilmi alanda yetkin bir alim olmasında Sâ mânîlerin ilme verdikleri önemin ve bu yöndeki politikalarının etkisine dikkat çekmek istedik. Ayrıca Semerkant Şehri'nin Sâ mânîler zamanında bir ilim merkezi haline geldiğini bu nedenle Hakîm es-Semerkandî ve Ebu Mansur Mâtürîdî gibi alimlerin yetişmesinde çok etkili olduğunu vurguladık. Böylece Hakîm es-Semerkandî'nin fikirlerinin oluşmasında nelerin etkili olduğunu "*fikir-hadise/zaman-mekan irtibatı*" kurarak anlamaya çalıştık.⁴ Bölümün sonunda ise elimize ulaşan bilgiler dahilinde Hakîm es-Semerkandî'nin hayatına ve eserlerine değindik.

İkinci bölümün ilk kısmında ise Hakîm es-Semerkandî'nin yaşadığı dönemde etkili olan İslam mezheplerine yer verdik. Onun zamanında hangi mezhebin nerede ve ne kadar etkili olduğunu aktarmaya çalıştık. Bundan maksadımız ise Hakîm'in reddiye yazdığı fırkaların durumunu daha iyi tahlil etmek ve onun mezhep taassubuna varan tavrının ortaya çıkış nedenini daha iyi anlamaktı. İkinci kısımda ise Hakîm es-Semerkandî'nin Ehl-i sünnet içerisinde yer alması ve Hanefî çizgide konumlandığı yere değindik. Önce Ehl-i sünnet içerisinde Mâverâünnehir ve Horasan'da Hanefî geleneğin teşekkül sürecine yer verdik. Böylece Hakîm es-Semerkandî'nin yetiştiği coğrafyada bu geleneğin ne kadar güçlü bir konuma geldiğini ve bunun Hakîm üzerindeki etkisine dikkat çekmek istedik. Daha sonra da Hakîm es-Semerkandî'nin Hanefî çizgideki yeri ile Mâtürîdî ile ilişkisine değindik. Hakîm es-Semerkandî'nin bazı araştırmacılar tarafından Mâtürîdî ekolünün ilk temsilcilerinden biri olarak gösterilmesine rağmen yaşadığı dönemde bu mezhebin henüz teşekkül etmemesi sebebiyle bu iddianın yersiz olduğunu ve onun Hanefî gelenek içerisinde bir alim olduğunu gördük.

⁴ Hasan Onat, "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ed. Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2013, s. 58.

Üçüncü bölümde de Hakîm es-Semerkandî'nin günümüze ulaşan tek eseri *Sevâdü'l-A'zam*'dan yola çıkarak onun mezhep tanımını ve mezhepler hakkındaki görüşlerini, kendi eseri üzerinden öğrenmeye çalıştık. Onun, diğer makâlât yazarlarının ekseriyetle yaptığı gibi, "73 fırka hadisi"ni esas aldığından ve kurtuluşa eren fırkayı "*Sevâdü'l-A'zam*" olarak tanımladığından bahsettik. Daha sonra *Sevâdü'l-A'zam*'da izlemiş olduğu metoda ve esas aldığı kaynaklara yer verdik. Bir akaid kitabı olmasına rağmen eserde fihhi konulara çok fazla yer ayrılmasının sebepleri üzerinde durduk. Ayrıca *Sevâdü'l-A'zam*'la yakın dönemlerde yazılmış bazı eserlere değindik. *Sevâdü'l-A'zam*'ın onlarla olan benzer ve farklı yönlerini ele aldık. En sonunda ise Hakîm es-Semerkandî'nin bid'atçı fırkaları eleştirdiği hususları ele aldık. Ancak bunu yaparken Hakîm'in yaptığı gibi tek bir görüşü ön plana çıkarmadık. Diğer mezheplerin görüşlerine de olabildiğince yer verdik. Hakîm'in zaman zaman mezhebi taassupla yaptığı eleştirilere dikkat çekerek bunu neden yapmış olabileceği hakkında fikirler öne sürdük. Böylece yargılardan uzak, objektif bir yol izlemeye çalıştık. Onu bulunduğu ortamın şartlarına göre anlamaya ve bu doğrultuda tespitlerde bulunmaya özen gösterdik. Çalışmamızı bitirmeden önce de *Sevâdü'l-A'zam*'ın sonraki dönemlere etkilerine ilişkin bir bölüm ayırdık. Böylece eserin yazıldığı tarihten itibaren özellikle Hanefî-Sûfî gelenekte önemli bir yere sahip olduğunu, hatta günümüzde de bu önemini koruduğunu anlatmaya çalıştık.

Bütün çalışmamız boyunca İslam Mezhepleri Tarihi'nin mezhepler üstü bakış açısıyla bakmaya ve tarafsız bir şekilde hareket etmeye çalıştık. "*açıklayıcı anlama*"yı içeren Sosyal Bilimler yöntemini kullandık. "*zihniyet çözümleyici yaklaşım*"ın ileri sürdüğü: Bir olaya ya da düşünceye her insanın farklı yorumlar getirmesi genellikle kişisel yönelimleri ve toplumsal olarak nereye bağlı olduğuyla ilgilidir, düşüncesinden

hareketle⁵ Hakîm es-Semerkandî'nin sahip olduğu zihniyeti bulmaya ve neye neden inandığıyla ilgili gerçekçi ve tutarlı bir sonuca ulaşmaya gayret ettik.

2. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızın birinci bölümünde Sâmânogulları ve Semerkant şehrini ele aldığımız için, tarih ve coğrafya eserlerinden faydalandık. Bu bölümde özellikle h.IV. yüzyılda Mâverâünnehir bölgesi hakkında ayrıntılı bilgi veren İslam coğrafyacılarının eserlerine yer verdik. Bunların başında da Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (390/1000)'nin "*Ahsenü't-Tekasîm fî ma'rifeti'l-ekâlim*" adlı eserinden yararlandık. Müellifin bu eserinde bölgeye ait coğrafi ve ekonomik özelliklerin yanında toplumun mizacı ve mezhebi eğilimi hakkında bilgiler vermesi, hangi bölgede hangi mezhebin yoğun olduğunu kendi gözlemlerine göre aktarması, konumuz açısından önemli olduğu için, araştırmamızın birinci ve ikinci bölümlerinde bu kaynağı oldukça fazla kullandık. Yararlandığımız bir diğer eser ise İbn Havkal (IV./X. yüzyıl)'ın "*Suretu'l-Arz (Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik)*" adlı eseri oldu. Makdisî ile birlikte döneminin en ünlü İslam coğrafyacılarından biri olan İbn Havkal'ın eserinde Mâverâünnehir'le ilgili verdiği önemli bilgilerden istifade ettik. Bu iki coğrafyacının yani Makdisî ve İbn Havkal'ın verdiği bilgiler, Hakîm es-Semerkandî ile yakın dönemlerde yaşamış olmaları sebebiyle, çalışmamız açısından önemli iki kaynak olmuştur. Aynı şekilde Ebu İshak el-İstahrî (340/951-52'den sonra)'nin İbn Havkal'ın görüşlerinden yararlanarak yazdığı "*Kitabu'l-Mesalik ve'l-Memalik*" adlı eserinden de istifade edilmiştir. Ayrıca bu bölümde önemli coğrafya kitaplarından sayılan "*Hududu'l-Alem mine'l-meşrik ile'l-mağrib (372/ 982-83)*"den de istifade edilmiştir.

⁵ Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, İstanbul 2005.

Coğrafi eserlerin yanında o dönemi anlatan tarih kitaplarından faydalanılmıştır. Öncelikle Buhara şehrinin tarihini anlatan Ebû Bekir Muhammed en-Nerşahî (348/959)'nin "*Târîhu Buhârâ (Ahbâru Buhârâ-Târîhu Nerşahî)*" adlı eseri dikkate alınmıştır. Bu eser, Sâ mânîlere başkentlik yapmış olan Buhara şehrinin İslamlaşma sürecini ve Sâ mânîler dönemini anlatması bakımından önemlidir. Yine Horasan civarında kurulan İslam devletlerini anlatan Ebû Saîd Mahmûd Gerdizi (V. Yüzyıl)'nin "*Zeynü'l-Ahbar (Târîh-i Gerdizî)*" adlı eseri, Sâ mânîler dönemini ele alırken faydalandığımız kaynaklar arasında yer alır. Ayrıca Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî (ö.562/1166)'nin "*el-Ensâb*" adlı eserinden ve Muhammed b. Cerir et-Taberî (310/923)'nin "*Tarihu'r-rusûl ve'l-mülûk*" adlı eserinden de yararlanılmıştır.

Hakîm es-Semerkandî'nin hayatını ele aldığımız bölüm de ise kaynak bulma konusunda zorlandık. Zira IV. Yüzyılda Semerkantlı Hanefî alimlerin hayatlarına dair bilgilere, kaynaklarda çok az değinilmiş ya da hiç değinilmemiştir. Bunun nedenine çalışmamızda kısaca değindik. Ancak Hakîm es-Semerkandî'den bahseden bazı kaynaklardan sınırlı da olsa istifade ettik. Örneğin Mâtürîdî geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Ebu'l-Muin en-Nesefî (ö. 508/1115)'nin yazmış olduğu "*Tabsıratü'l-Edille fî usûli'd-din*" adlı eserinden ve Ömer en-Nesefî (542/1142)'nin "*el-Kand fî Zikri Ulemai Semerkand (el-Kand fî ma'rifeti [târîhi] 'ulemâ'i Semerkand)*" ile Sem'ânî (562/1166)'nin "*el-Ensâb*" adlı biyografik eserlerinden yararlandık. Ayrıca Ebu Muhammed el-Kureşî (775/1373)'nin Hanefî alimlerin biyografilerini yazdığı "*el-Cevahiru'l-Mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*" eserinden de faydalandık.

Bunların dışında Hakîm es-Semerkandî ve "*Sevâdü'l-A'zam*"la ilgili yapılmış çalışmalardan da yararlandık. Bunlardan biri Faruk Ömer Abdullah al-Ömer'in doktora tezi olan "*The Doctrines of the Mâtürîdîte Scholl with Special Reference to As-Sawad al-A'zam of al-Hakîm As-Samarqandi*" dir. Diğeri de Mustafa Can'ın "*Hakîm es-Semerkandî*

ve *es-Sevâdü'l-A'zam*"ı adında yapmış olduğu yüksek lisans çalışmasıdır. Ayrıca İbrahim Fidan'ın "*Hakîm es-Semerkandî'nin es-Sevâdü'l-A'zam İsimli Eserindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi*" adlı yüksek lisans çalışması ile Hatice Kübra Kahraman Bayrak'ın "*Hakîm es-Semerkandî ve Kelami Görüşleri*" adlı bir yüksek lisans çalışmasından da istifade ettik.

İkinci bölümde ise hem coğrafya ve tarih kitaplarından hem de mezhepleri ele alan makâlât türü eserlerden yararlanılmıştır. Bunların arasında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (324/936)'nin "*Makâlâtu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*" adlı eseri ve Ebü'l-Hüseyin el-Malatî (377/ 987)'nin "*et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*" eseri ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037)'nin "*el-Fark beyne'l-Fırak*" adlı eseri bulunmaktadır. Aynı zamanda Ebü'l-Feth Ahmed eş-Şehristânî (548/1153)'nin "*el-Milel ve'n-Nihal*" adlı eseri ile Ebû Muhammed b. Hazm (456/1064)'ın "*el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvai ve'n-nihal*" adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca Mu'tezile ekolüne dair bilgiler verilirken mezhebin temsilcilerinin eserlerinden faydalanılmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyat (300/913-?)'ın "*Kitabu'l-İntisar*" adlı eseri ve Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza (840/1437)'nin "*Kitabu'l-Münye ve'l-Emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihal*" adlı eseri bunlar arasında yer alır.

Hanefîlik ve Mâtürîdîlik ilişkisini ele aldığımız bölümde ise öncelikle Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (333/944)'nin "*Kitabu't-Tevhid*" ve "*Tevlatu'l-Kur'ân*" eserinden faydalandık. Yine Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1100)'nin "*Usûlü'd-din*" adlı eserinden ve Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahya el-Beşâğarî'nin "*Şerhu Cümeli usuli'd-din*" eserinden de yeri geldikçe yararlandık.

Üçüncü bölümde ise Hakîm es-Semerkandî (342/953)'nin mezheplere yönelik eleştirilerini ele aldık. Dolayısıyla bu bölümde onun günümüze ulaşan tek eseri olan "*es-Sevâdü'l-A'zam*"ı esas aldık. Bu eserin yazma nüshalarının yanı sıra basılmış

nüshalarından ve açıklamalı tercümelerinden faydalandık. En çok da "*Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*" adında Matbaatu İbrahim'de basılan Arapça nüsha ile Talha Alp tarafından yapılan Türkçe tercümeye başvurduk. Burada ayrıca eserin Arapça ve Farsça nüshaları arasındaki farklılıklara değindik. Bunun için de Abdülhay Habibi tarafından neşredilen "*Terceme-i Sevâdü'l-A'zam*" adlı eserden yararlandık. Arapça nüshalarla Farsça nüsha arasında önemli farklılıklar bulunmakla birlikte biz özellikle Farsça tercümede yer alan fırka tasnifine değindik. Hakîm es-Semerkindî'nin İslam Mezheplerine bakış açısıyla doğrudan ilgili olan bu tasnifin konumuz açısından önemli olduğunu düşündük. Bunun için tasnifle ilgili müstakil bir bölüm ayırdık. Burada Farsça nüshadaki tasnifte geçen fırka isimlerine yer verirken, nüshadaki tasnifle içerik bakımından benzer olan ve Muhammed Tâki Danişpejuh'un neşrettiği: "*Dü Risâle der bâre-i Heftâdu du Gürûh*" adlı makalenin ilk bölümünün tercümesine de yer ayırdık.

Üçüncü bölümün devamında "*Sevâdü'l-A'zam*"la İmam Mâtürîdî'nin "*Kitabu't-Tevhid*"i, Ebû Ca'fer et-Tahâvî (321/933)'nin "*el-Akidetu't-Tahâvîyye*"si ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1107)'nin "*el-Mesâilü'l-aşru'l-İyâziyye*" adıyla zikrettiği ve Hanefî fakihî Muhammed b. İbrahim b. el-Hasîrî (ö. 500/1107)'nin "*el-Hâvî fi'l-fetâvâ*" adlı fıkıh kitabı içinde bulunan Ebu Bekir el-İyâzî (IV. Yüzyıl)'nin "*Ehl-i Sünnet Beyannamesi*" adlı risalesiyle karşılaştırdık. Hakîm es-Semerkindî'nin Mâtürîdî ile ilişkisi bulunmasından nedeniyle "*Kitabu't-Tevhid*"i, Hanefilik yönünden dolayı "*Akidetü't-Tahâvîyye*"yi ele aldık. "*Ehl-i sünnet Beyannamesi*"ne ise *Sevâdü'l-A'zam*'la aynı dönemlerde yazılmış olması ve Mu'tezile'ye reddiye niteliği taşıması nedeniyle yer verdik.

İkinci kısımda ise esas kaynağımız "*Sevâdü'l-A'zam*" olmakla birlikte diğer mezheplerin görüşlerini de aktarmak için başka kaynaklardan da yararlandık. Şehristani, Eş'ari, Bağdadi gibi ünlü makâlât yazarlarının eserlerinden faydalandık. Ayrıca

Mu'tezile'yle ilgili bölümde Ebü'l-Kâsım el-Kâbî el-Belhî (319/931)'nin "*el-Makâlât*"ından ve Ebü'l-Hasen Kadî Abdülcebbâr (ö.415/1025)'ın "*el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*" adlı eserlerinden yaralandık. Aynı zamanda Ebû Hanîfe (150/767)'nin "*el-Fıkhu'l-Ekber*" adlı eserinden istifade ettik.

Çalışmamızda eski kaynakların yanında güncel kaynaklardan da faydalandık. İlk bölümde Osman Aydınlı'nın "*Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar (91-389/711-999) Semerkant Tarihi*" adlı çalışmasından Semerkant tarihi ve burada yaşayan alimler hakkında bilgi edindik. Araştırmamızı yaparken ayrıca İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik üzerine yazılan eserlerden çokça istifade ettik. Hakîm es-Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî ile çağdaş olması ve her iki alimin de Hanefilik geleneğinden gelmiş olması, konumuzla ilgili birçok bilgiye bu eserlerden ulaşmamızı sağladı. Özellikle bu konularda birçok çalışması bulunan Sönmez Kutlu'nun "*Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*", "*İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*" adlı eserlerinden ve diğer makalelerinden yararlandık. Son bölümde ise Hakîm es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye eleştirileri kısmında, Osman Aydınlı'nın "*Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi*" adlı kitabından ve diğer çalışmalarından istifade ettik.

Konumuzla ilgili pek çok makale bulunmakla birlikte bizim en çok faydalandıklarımız: Cağfer Karadaş'ın "*Semerkant Hanefi Kelam Okulu Maturidilik*", Recep Önal'ın "*Maturidi Düşüncenin Teşekkülünde Sosyo-Jeo-Politik Bağlam: Mâverâünnehir (Semerkant ve Buhara) Üzerine Analizler*", Adem Arıkan'ın "*es-Sevâdü'l-A'zam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine*", Şükrü Özen'in "*IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet- Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi*" adlı makaleleri oldu. Bunların yanında Barthold'un "*Moğol İstilasına Kadar Türkistan*", "*Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*" başta olmak birçok eserinden Sâmânîoğulları ve Orta Asya Türk tarihi ile ilgili bilgiler edindik. Ayrıca Anne Von Kuegelgen- Ashirbek

Muminov'un "Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları" makalesinden yine Ashirbek Muminov'un "Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları" ve "Mâtürîdî Araştırmalarında Kaynak Olarak Cakardizede Mezarlığı'ndaki Mezar Taşı Kitabeleri" adlı çalışmalarından istifade ettik. Ulrich Rudolph, Wilferd Madelung gibi batılı araştırmacıların da Mürcie ve Mâtürîdîlikle ilgili çalışmalarından yararlandık. Madelung'un "*Religious Trends in Early İslamic İnan*" adlı eserinden, Ulrich Rudolph'un "*Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı Mâtürîdî*" adlı eserinden ve "*Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı*" adlı makalesinden faydalandık.

Çalışmamızda özellikle İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisi üzerinde çalışmalar yapmış ve bu alanda önemli katkılar sağlamış merhum Hasan Onat'ın bilim ve bilimsel yöntemle ilgili makalelerinden istifade ettik. Sönmez Kutlu'nun "*Mezhepler Tarihine Giriş*" adlı eserinden ve bu yönde yapmış olduğu diğer çalışmalarından da faydalandık. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu'nun editörlüğünde hazırlanmış olan "*İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*"ndan yararlandık. Mezheplerle ilgili edinmemiz gereken temel bilgilere bu eser sayesinde ulaşmış olduk.

BİRİNCİ BÖLÜM

HAKÎM ES-SEMERKANDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

1. Hakîm es-Semerkindî'nin Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış

Araştırmamızın konusu olan Hakîm es-Semerkindî'nin mezhep anlayışı ve mezheplere olan bakış açısına geçmeden önce, konuya daha iyi nüfuz edebilmemiz için, onun yaşamış olduğu ortamı bilmemiz gereklidir. Zira, fikir-zaman ve mekan irtibatı⁶ gereği, Hakîm es-Semerkindî'nin İslam mezhepleri ile ilgili görüşlerinin şekillenmesinde yetiştiği coğrafya ve içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortam etkili olmuştur.

Hicri III. yüzyılın sonları ve IV. yüzyılın başlarında yaşamış olan Hakîm es-Semerkindî, Sâmânî idaresi altındaki Mâverâünnehir'de doğup büyümüş ve eğitim hayatını geçirmiştir. Dolayısıyla Sâmânîlerin bu topraklarda izlediği politika, hem bölge halkı üzerinde hem de Hakîm es-Semerkindî gibi ilmi faaliyetlerde bulunan alimler üzerinde etkili olmuştur. Bu nedenle çalışmamızın başında Hakîm es-Semerkindî'nin hayatı ve ilmi kişiliği üzerinde etkili olan Sâmânîoğulları hakkında genel bir bilgi vermemiz faydalı olacaktır.

1.1. Sâmânîoğulları Devleti (819-1005)

Sâmânîoğulları diğer adıyla Sâmânîler, Mâverâünnehir ve Horasan'da M. 819 ve 1005 yılları arasında hüküm sürmüş İslam devletidir.⁷ Abbâsî Devleti'nin zayıflaması sonucu kurulan Sâmânîoğulları, egemen oldukları Mâverâünnehir bölgesini bir ilim ve kültür yuvası haline getirmişler böylece İslam düşünce dünyasına büyük katkıları olan alimlerin yetişmesine ortam hazırlamışlardır. Bunun yanı sıra İslam dünyasında ortaya

⁶ Hasan Onat-Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2017, Grafiker Yay., s. 31-33.

⁷ Aydın Usta, "Sâmânîler", *DİA*, XXXVI, 64-68.

çıkmiş ve bid'at ehli olarak görülen gruplara karşı Sünniliğin savunuculuğunu yaparak Ehl-i sünnet çizgisinin oluşmasında önemli rol oynamışlardır.

Hanedan adını Emevîler döneminde Horasan'a valilik yapan Esed b. Kasri'ye sığınan ve bu sayede Belh Şehri'nin hakimiyetini yeniden elde eden Samanhudat'tan almıştır.⁸ Bu olay sırasında Horasan valisi Esed b. Kasri'nin, Samanhudat'ı iyi karşılaması ve düşmanlarına karşı onu desteklemesi, Samanhudat'ın İslam Dini'ni seçmesine ve oğluna 'Esed' adını koymasına neden olmuştur.⁹

Sâmânoğulları'nın Abbâsîlerle ilişkileri bu devletin kuruluş zamanına kadar dayanmakla birlikte, Halife Harun Reşid zamanında bu ilişkiler daha da kuvvetlenmiştir. Bunda devlete karşı isyan eden Rafi' b. Leys'e karşı mücadelede eden Esed b. Saman'ın çocukları: Nuh, Ahmed, Yahya ve İlyas'ın gösterdikleri başarılar,¹⁰ etkili olmuştur. Bu sayede Harun Reşid ve Me'mun'un gözüne giren Sâmânî hanedanı, devletin önemli mevkilerine getirilmişler ve güç kazanmışlardır. Me'mun döneminde ise Samanhudat'ın oğullarına Fergana, Şaş, Uşrusana, Semerkant ve Herat valilikleri verilmiştir.¹¹ Böylece Mâverâünnehir ve çevresinde siyasi faaliyetlere başlayan Sâmânoğulları (204-819)¹², bölgedeki Hakîmiyetlerini sağlamlaştırdıktan sonra devletleşme yolunda önemli bir adım atmışlar ve Horasan'a atanan bütün valilerin de saygısını kazanmışlardır. Burası onların iktidarının temelini oluşturmuştur.¹³

Sâmânîlerin Mâverâünnehir'de varlığını hissettirmeye başladığı bu yıllarda bölgeye hakim olan Tâhiroğulları, Sâmânoğulları'na destek vererek onların buradaki faaliyetlerini rahat bir şekilde yürütmelerini sağlamışlar; hilafet merkezi de onlara büyük

⁸ Hasan Kurt, "Devlet Kurma Sürecinde Sâmânoğulları", *AÜİFD*, 2003, c. XLIV, sy. 2, s. 111.

⁹ Nerşahî, *Târihu Buhârâ*, çev.Ebu Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubavi- Erkan Göksu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2013, s. 88-89.

¹⁰ Nerşahî, *a.g.e.*, s. 111-112.

¹¹ Gerdizi, *Tarih-i Gerdizi*, Tahran 1327, 14; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Mısır, 1357, VI, 3; Nerşahî, *Târihu Buhârâ*, s. 113. (Nerşahî, Ahmed b. Esed'in Merv'e atandığını belirtir.).

¹² Hasan Kurt, "Devlet Kurma Sürecinde Sâmânoğulları", s. 112.

¹³ Hasan Kurt, *a.g.m.*, s. 114.

destek vermiştir. Nitekim ailenin reisi durumunda olan ve Semerkant'a vali olarak atanan Nuh, Horasan Valisi Tahir b. Hüseyin'den aldığı destekle ve Abbâsîlerle olan ilişkilerini de iyi tutarak Sâmanoğulları'nın Mâverâünnehir'deki varlığını kuvvetlendirmiştir.¹⁴ Hodgson'ın yorumuna göre bu desteği almalarının nedeni: Yeni yeni ortaya çıkan kuvvetler arasında halifelğe en fazla sadık kalan veya en fazla saygı gösterenlerin Sâmânîler olmasıdır.¹⁵ Böylece Sâmanoğulları, bölgenin İslamlaşmasında ve gayr-i müslim Türk boylarından gelen akınların karşılanmasında önemli rol oynamışlardır.¹⁶

Bölgenin İslamlaşmasında çevre bölgelerden buraya gelen alimlerin faaliyetleri de etkili olmuştur. Bu alimler ilmi faaliyetlerinin yanında gayr-i müslimlere karşı cihat ederek; Sâmanoğulları'nın mücadelelerine maddi ve manevi anlamda destek olmuşlardır.¹⁷ Özellikle Hanefî ulemanın bu yöndeki katkıları çok fazla olmuştur. Nitekim Hakîm es-Semerkandî'nin de eğitim gördüğü Dârü'l-Cüzcâniyye, ilmi faaliyetlerin yanında cihat işlevini de gören bir müessese haline dönüşmüş; Hakîm'in ve İmam Mâtürîdî'nin hocaları Ebu Bekir el-Cüzcânî (3./9. Asır) ve Ebu Nasr el-İyâzî (3./9. Asır), bu cihat faaliyetlerinde başı çekmişlerdir. Ebu Bekir el-Cüzcânî, Semerkant civarında kurulan ribatlarda gazilerle bir araya gelmiş, halefi Ebu Nasr el-İyâzî (3./9. Asır) ise cihat seferlerine katılmış ve bunlardan birinde şehit düşmüştür.¹⁸ Öğrencileri olan Hakîm es-Semerkandî ve İmam Mâtürîdî de "gaziler ribatı"nda ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır.¹⁹ Bütün bunlar bölgenin İslamlaşmasında ulemanın, özellikle de Hanefîlerin, önemli bir rol üstlendiğini göstermektedir.

¹⁴ Hasan Kurt, a.g.m., s.115.

¹⁵ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni (İslam'ın Klasik Çağı)*, çev. Berkay Ersöz, Ankara, 2017, s.590.

¹⁶ Kurt, a.g.m., s.115.

¹⁷ Osman Aydın, "İmam Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlim Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 55, ss. 565-599, s. 579.

¹⁸ Anne Von Kuegelgen-Ashirbek Muminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, Otto, 2016, s. 282.

¹⁹ Bk. Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand fi zikri ulemai Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Faryabi, Riyad, Mektebetü'l-Kevser, 1991, s. 32; Şükrü Özen, a.g.m, s. 51

Nuh b. Esed'in ölümünden sonra (227/ 842) yerine kardeşi Ahmed b. Esed geçmiştir.²⁰ Nerşahî'nin rivayetine göre yönetimi eline alan Ahmed b. Esed, Fergana'dan Semerkant'a gelerek Mâverâünnehir'i ölünceye kadar buradan yönetmiştir.²¹ Kalkaşandi'nin ifadesine göreyse Fergana'da kalarak görevini burada devam ettirmiş ve orada vefat etmiştir.²² Mâverâünnehir'i yirmi üç yıl gibi uzunca bir süre yöneten Ahmed b. Esed, dürüstlüğü ve tok gözlülüğü ile övgüye değer bir kişiliğe sahiptir.²³ Vefatından önce de yönetimi büyük oğlu Nasr'a bırakmıştır.²⁴

Devletin yükselme sürecine girdiği Nasr b. Ahmed dönemi, Hakîm es-Semerkandî'nin de çocukluk ve gençlik yıllarına denk gelir. İlmi eğitimine bu yıllarda başlayan Hakîm es-Semerkandî, muhtemelen hayatı boyunca savunduğu düşüncelerin birçoğunu da bu dönemde edinmiştir. Dolayısıyla Hakîm es-Semerkandî'in hayatında Nasr b. Ahmed ve kardeşi İsmail b. Ahmed'in, önemli bir yeri vardır.

Nasr, babasının ölümünden sonra Horasan Valisi Muhammed b. Tahir tarafından Semerkant ve çevresine vali olarak atanmış, 251/865 yılında halife tarafından Mâverâünnehir'in valisi olduğuna dair bir kararname yayınlanmıştır. Yönetimde olduğu 259/873 yılında ise Tâhiroğulları Devleti ortadan kaldırılmış²⁵ ve bunun neticesinde Sâmânoğulları, doğrudan halifeye bağlı hale gelmiştir (261/875).²⁶

Nasr b. Ahmed'in bu başarısında kardeşi İsmail b. Ahmed'le yaptığı işbirliği etkili olmuştur. Nasr, yönetime geldikten sonra kendisine destek olması için kardeşi İsmail b. Ahmed'i yardımcısı yapmış ve ona çeşitli vazifeler vermiştir.²⁷ Tâhiroğulları'nın yıkılmasından sonra da bölgedeki otorite boşluğunu doldurması ve Buhara'da kontrolü

²⁰ Nerşahî, *a.g.e.*, s. 114.

²¹ Nerşahî, *a.g.e.*, s. 114.

²² Kalkaşandi, *Subhu'l-A'ş'a*, Kahire 1963, IV, 446.

²³ İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, Mısır 1357, VII; Nüveyri, *a.g.e.*, Kahire 1984, 332.

²⁴ Nerşahî, *a.g.e.*, s. 114.

²⁵ Hasan Kurt, *a.g.m.*, s.120.

²⁶ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Kahire, 1933, XI, 32.

²⁷ İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, Mısır 1357, VI, 3 vd.; Nerşahî, *a.g.e.*, s. 115.

sağlaması için kardeşini görevlendirmiştir.²⁸ Buhara halkının iltifatına mazhar olan İsmail, burada kontrolü sağladıktan sonra şehrin tek hakimi haline gelmiştir.²⁹ Buranın ele geçirilmesiyle birlikte Mâverâünnehir’de bütünlük sağlanmış, hakimiyet tamamen Sâmânoğulları’na geçmiştir.

Bölgenin yönetiminin resmi olarak Sâmânoğullarına geçmesi ise Nasr b. Ahmed’e 261 (874-75) yılında halife tarafından verilen fermanla gerçekleşmiştir.³⁰ Böylece iki yüz yıla yakın bir süredir Müslümanların yönetiminde olan Mâverâünnehir, ilk kez Horasan’dan ayrı bağımsız bir bölge olarak³¹, değerlendirilmiştir.³²

Nasr’dan sonra yerine geçen İsmail b. Ahmed (279/892), Buhara’yı başşehir yapmış, böylece dönemin iki önemli ilim merkezi -Semerkant ve Buhara- Sâmânîlerin idaresi altına girmiştir. Devleti Mâverâünnehir’de güçlü bir konuma getirmeye çalışan İsmail b. Ahmed, bunun için öncelikle İslamiyet’i henüz kabul etmemiş Türklere karşı seferler düzenlemiş, yaptığı bir seferde kazandığı zafer sayesinde büyük ganimetler elde etmiştir.³³ Savaşın sonunda halkın büyük çoğunluğu Müslüman olmuş ve İsmail b. Ahmed şehrin en büyük kilisesini camiye çevirmiştir.³⁴ Kendini Tâhiroğullarının mirasçısı olarak gören İsmail, onunla aynı amacı taşıyan Saffaroğulları ile de mücadele etmek zorunda kalmıştır. Saffari lideri Amr b. Leys’in önce Harezm’i ele geçirmesi ve Tâhiroğulları’na bağlı bulunan Mâverâünnehir’de hakimiyetin kendine ait olduğunu iddia etmesi bu mücadeleyi kızıştırmıştır. Savaşın sonunda Saffari lideri Amr b. Leys yenilgiye uğramış ve esir edilmiştir.³⁵

²⁸ İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, Mısır 1357, VI, 4; İbn Haldun, *el-İber*, yy., trz., III, 312, IV, 334.

²⁹ Nerşahî, *a.g.e.*, s.118.

³⁰ Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, thk. Ömer Abdu's-Selam Tedmürî, Beyrut, 1988, XVIII. 36; Mirhond, *Historie Des Sâmânîdes* (Farsça Metin Kısmı), haz. M. Defremery, Paris, 1845, 2.

³¹ Frye, "The Sâmânîds", 1975, 41.

³² Aydınlı Osman, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/ 711-999) Semerkant Tarihi* (Doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2001, s. 299-300.

³³ Taberi, *Tarihu'r-Rusül ve'l-Mülük*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire, trz,X, 34.

³⁴ Nerşahî, 117.

³⁵ Nerşahî, 120 vd.

Doğudaki en geniş sınırlara ulaşan İsmail b. Ahmed, Batıya yaptığı bu seferde Saffari Emiri'ni yendiği için halifeyi de büyük bir dertten kurtarmış; Halifenin Horasan ve Mâverâünnehir'deki nüfuzunun devam etmesine vesile olmuştur.³⁶ Başarılarının karşılığında ona Horasan, Taberistan ve Deylem'in hakimiyet menşurları verilmiştir. Sonrasında ise Taberistan ve Deylem'in kontrolünü ele geçirmek için Zeydilerle mücadele etmek zorunda kalmıştır.³⁷ Tâhiroğulları'nın zayıflaması üzerine Zeydiler, Taberistan'ı ele geçirilmiş ve Zeydi lider Muhammed b. Zeyd, Horasan'a Hakîm olmak amacıyla Cürcan'a girmiştir. Bu durum bölgede Zeydiler'in etkili bir güce sahip olduklarını göstermektedir. Ancak İsmail b. Ahmed onları durdurmuş ve Taberistan'ı topraklarına katmayı başarmıştır.³⁸

İsmail b. Ahmed döneminde Sâmânoğulları, Tâhiroğulları'nın mirasçısı olduklarını kanıtlamış, hem Mâverâünnehir'de hem Horasan'da tek güç olmayı başaramışlardır. Bunda İsmail b. Ahmed'in güçlü kişiliği ve övgüye değer bir devlet adamı olmasının katkısı büyüktür. Bu yüce kişiliği sayesinde, kendisinden yaklaşık iki asır sonra hüküm süren Vezir Nizâmülmülk tarafından övgü dolu sözlerle anılmıştır.³⁹

Birçok müellif, İsmail b. Ahmed'in ilme ve ilim ehline verdiği önemden bahsetmiş ve buna vurgu yapmıştır.⁴⁰ Özellikle onun Şâfiî alim Nasr el-Mervezi karşısında ayağa kalkarak saygıda bulunması, takdire şayan bir hareket olarak anlatılmış; hatta kaynaklarda bu saygısından ötürü İsmail b. Ahmed'in rüyasında Hz. Peygamber'in iltifatına mazhar olduğu ifadeleri yer almıştır.⁴¹ Burada dikkat çeken bir husus da Hanefî olan İsmail b. Ahmed'in Şâfiî bir alimi saygıyla karşılamasıdır. Bu da Sâmânoğulları

³⁶ Hasan Kurt, "Sâmânoğulları Hükümdarı İsmail b. Ahmed'in Hakimiyet Mücadelesi", *AÜİFD*, XLV, 2004, sy. I, s. 1-13.

³⁷ Hasan Kurt, "İsmail b. Ahmed'in Hakimiyet Mücadelesi", s. 10-11.

³⁸ Taberi, X, 81 vd.; İbnü'l-Esir, IV, 96 vd.

³⁹ Nizâmülmülk, 16.

⁴⁰ Nüveyri, XXV, 333; Zehebi, Siyer, XIV, 154; İbn Haldun, III, 312; Kalkaşandi, *Subhu'l-A'ş'a*, IV, 446.

⁴¹ İbnü'l-Esir, VII, 282; Nüveyri, XXV, 333.

liderlerinin Hanefî olsalar da önceliği bu mezhebe vermiş olmalarına rağmen diğer Ehl-i sünnet mezheplerine de saygı duyduklarını göstermektedir. Yeri geldiğinde Hanefî kadılarıyla birlikte Şâfiî kadıları da atadıkları vakidir.⁴²

İsmail b. Ahmed'in konumuz açısından ayrı bir önemi de vardır. Çünkü bu emir İsmail, *Sevâdü'l-A'zam*'ın yazılmasında önemli rol oynamıştır. Bid'at ehli görüşlerin yayılması karşısında endişeye kapılan alimler yanına geldiğinde, onları dikkatle dinlemiş ve söylenenleri dikkate alarak resmi bir akide metninin yazılmasını emretmiştir. Yine onların tavsiyeleri doğrultusunda *Sevâdü'l-A'zam*'ı yazması için Hakîm es-Semerkandî'yi görevlendirmiştir.⁴³

İsmail b. Ahmed'in ölümünün (295/907) ardından yerine geçen oğlu Ahmed de babası gibi düzgün bir kişiliğe sahip olmakla beraber iktidarı pek fazla sürmemiştir.⁴⁴ Öncelikle Sistan'da çıkan karışıklığı bastırılmış ve burayı tekrar Sâmânoğullarına bağlamıştır. Bu sırada Taberistan'da da isyan çıkmış ancak bu isyanla ilgilenmeden kendi adamları tarafından öldürülmüştür. Bu olaydan dolayı kendisine Emr-i Şehid lakabı verilmiştir.⁴⁵

Sâmânoğulları tarihinde büyük başarılar elde eden liderlerden biri de çocuk yaşta tahta çıkan II. Nasr (301/914) olmuştur. Göreve geldiği ilk yıllarda iç isyanları bastırmakla uğraşan Nasr b. Ahmed, hakîmiyeti kaybedilen ve elden çıkan Sistan, Taberistan ve Rey gibi şehirleri ele geçirerek batıdaki en geniş sınırlara ulaşmıştır.⁴⁶

⁴² Aydın Usta, "Sâmânîler Döneminde Hanefî Mezhebi", *İmam-ı Azam ve Hanefîlik Sempozyumu*, Eskişehir 2015, s.2.

⁴³ Hakîm es-Semerkandî, *Terceme-i Sevâdü'l-A'zam*, neşr. Abdülhay Habîbî, Tahran, 1348/1969, s.18; Adem Arıkan, "es-Sevadü'l-Azam'ın Fark Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", *Geçmişten Günümüze Türkistan Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, Ankara/Türkistan 2019, s.24.

⁴⁴ Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, s.136.

⁴⁵ Nerşahî, *a.g.e.*, s.135-138.

⁴⁶ Mehmet Dalkılıç, *Sâmânîler Devleti* (Yüksek Lisans Tezi), EÜSBE, 2002, s. 29-31.

Onun döneminde sadece Ceyhun havzası ve Horasan'da değil, Batı İran'ın büyük bir kısmında da tartışmasız bir barış ve refah ortamı sağlanmıştır.⁴⁷

Onun döneminde ortaya çıkan önemli olaylardan biri de Batıni-İsmaili faaliyetlerin devlet yönetiminde çok etkili hale gelmesidir.⁴⁸ Hatta II. Nasr'ın bu mezhebe girdiğine dair söylentiler çıkmıştır.⁴⁹ Zira o döneme kadar Sünniliğin temsilcisi olarak görülen Sâ mânî emirleri, bu yönde politikalar izlerken; II. Nasr İsmaililiğe karşı ılımlı bir siyaset gütmüştür.⁵⁰

Hanefî yönleriyle bilinen Sâ mânî yöneticilerinin, II. Nasr zamanında İsmaili-Batıni görüşlere meyilemeleri dikkat çeken bir husustur. Bu nedenle II. Nasr döneminde yaşanan bu durumun nasıl geliştiği bizim için önemlidir. Aslında bölgedeki İsmaili hareketler II. Nasr döneminin çok öncesine dayanmaktadır. Kuzey Afrika'da m. 909 yılında Fatımi devletinin kurulmasıyla Şîi gruplar güçlenmesi ve öğretilerini yaymak için dailerini halifeliğin doğu bölgelerine göndermesiyle olaylar gelişmiştir. Bu faaliyetler sonucunda Orta Asya'da güçlenmeye başlayan İsmaililer, Rey civarında varlık göstermeye başladılar ve Nişabur'da ikamet eden dâi başkanı Ebu Abdullah el-Hadim'in Horasan ve Mâverâünnehir'e gönderdiği adamlar sayesinde daha geniş bir alana yayıldılar. Onların amacı üst düzey yöneticileri kendi taraflarına çekmekti. Bu konuda ilk başarılarını Ahmed b. İsmail döneminde komutanlık yapan el-Hüseyin el-Mervezi'yi kendi taraflarına çekerek elde ettiler. M. 918 senesinde çıkardığı isyan nedeniyle Buhara'ya getirilen Mervezi, II. Nasr tarafından serbest bırakıldı. Hatta II. Nasr, onu sarayında önemli bir mevkiye getirdi. Mervezi, 920-925 yılları arasında Horasan'da İsmaili davetin önderliğini yaptı.⁵¹ Bu dönemde İsmaili liderlerden biri olan Muhammed

⁴⁷ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni (İslam'ın Klasik Çağı)*, s.590.

⁴⁸ Mehmet Dalkılıç, *a.g.e.*, s. 33-35.

⁴⁹ İbn Nedim, s.234; Nizâmülmülk, s. 285-300.

⁵⁰ Tülay Yürekli, *Sâ mânîler* (Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 2002, s. 91-92.

⁵¹ Frye, *Bukhara: The Medieval Achievement*, California, 1996, 52-53; Mehmet Dalkılıç, *Sâ mânîler*, s. 33-35.

b. Ahmed el-Nahşebî de II. Nasr tarafından Buhara'ya getirildi. Öğretisini yaymak için sarayda kendisine verilen yetkileri kullanan Nahşebî, II. Nasr'ın yanı sıra üst düzey pek çok yöneticiyi yanına çekmeyi başardı.⁵² Ancak bu faaliyetleri askerlerin ve alimlerin tepkisine neden oldu. Özellikle Sünniliği benimseyen Türk askerleri bu durumu kabullenmediler, hatta emire karşı suikast hazırlığı yapmaya başladılar. Bunu haber alan Nuh, babasının da Nahşebî'yi üst düzey bir görev getirmesinden pişman olduğunu dile getirmesi üzerine⁵³ babasını derhal tahttan indirdi ve yerine kendisi geçti. Bu sayede suikast girişimine engel oldu.⁵⁴ Tahta geçtikten sonra da İsmaililere karşı oldukça sert bir politika izleyen I.Nuh, başta İsmaili dâî Nahşebî olmak üzere, diğer dailer ve İsmaililiği kabul eden memurları öldürttü.⁵⁵ Ancak yönetimi sırasında babası kadar etkili olamayan I. Nuh zamanında Sâ mânîler güçlü dönemlerini geride bırakarak gerileme ve çöküş sürecine girdi. Emir I. Nuh, bu durumu engellemeye çalıştıysa da iç karışıklıklar çabalarının boşa çıkmasına neden oldu.

1. Nuh (331-943) döneminde, öncelikle Horasan ve Mâverâünnehir'de etkili olan Batıniler, bertaraf edildi. Bu süreçte Şîî karşıtı Sünni görüş ön plana çıkarılmaya çalışıldı. Devletin üst kademelerine de Sünni görüşe sahip insanlar getirildi. Fakih Abu'l Fazl Muhammed b. Ahmed el-Sülemlî de bunlardan biriydi. Ancak onun dünyevi işlerden ziyade ibadetlerle ilgilenmesi devlet işlerinde aksaklıklara neden oldu. Görevini ihmal etmesi ordu tarafından tepkiyle karşılandı.⁵⁶ Devletin içinde bulunduğu kötü durum vezirin güvenliğini de tehlikeye soktu ve nihayetinde Emir Nuh, isyancılar karşısında fazla direnemeyip veziri onlara teslim etmek zorunda kaldı (m. 946).⁵⁷ Bu olay emirin

⁵² V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990, s. 261.

⁵³ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 262.

⁵⁴ Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, çev. Abdülmecit el-Bedevisi, Kahire 1965, s. 134; Gerdizi, *Zeynü'l Ahbar*, neş. Muhammed Nazım, Londra 1928, s. 154; Mehmet Dalkılıç, *a.g.e.*, s. 33-35.

⁵⁵ Muzaffer Tan, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk İsmaili Faaliyetler", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, c. 10, s. 67.

⁵⁶ İbnü'l-Esir, c. VIII, s. 343; Tülay Yürekli, *a.g.e.*, s. 98.

⁵⁷ İbnü'l-Esir, c. VIII, s. 175, 393; Gerdizi, s. 26; Tülay Yürekli, *a.g.e.*, s. 98-99.

yönetime hakîm olamadığının bir göstergesiydi. Yapılan savaşlarda da aynı durum söz konusuydu. Kazanılan topraklar çok geçmeden yeniden elden çıkıyordu. Nitekim Büveyhilerle yapılan savaşlarda üstünlük elde edilse de Taberistan ve Cürcan'ın elden çıkmasına engel olunamadı. I. Nuh'un ölümünden sonra yerine oğlu I. Abdülmelik geçti ancak o da Sâ mânîlerin çöküşünü engelleyemedi (343/954).⁵⁸

I. Nuh dönemi aynı zamanda Hakîm es-Semerkindî'nin hayatını geçirdiği son yıllara denk gelmektedir. Semerkandî, İsmail b. Ahmed döneminde Sâ mânîoğullarının yükselişine şahit olduğu gibi, I. Nuh döneminde de devletin yıkılma sürecine şahit olmuştur. H. 342 yılında, I. Abdülmelik yönetime geçmeden önce, vefat etmiştir.

Bundan sonra Sâ mânîoğulları'nın başına geçen bütün hükümdarlar, iç isyanlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Devletteki nüfuzları artan ve idari işlere müdahale eden Türk komutanlarının bu ayaklanmalardaki payı büyüktür. Nihayetinde bu isyanlar devletin gücünün azalmasına neden olmuştur.⁵⁹ Ayrıca dihanların ve ileri gelen zevatin Sâ mânîoğulları'nın son zamanlarda gösterdikleri despotça tavırdan memnun olmamaları, Mâverâünnehir alimlerinin Sâ mânî topraklarının işgaline tepkisiz kalmaları, hatta Karahanlılar ve Gaznelilerin Müslüman olduklarını ileri sürerek savaşımaya gerek olmadığını ilan etmeleri, devletin parçalanma ve yıkılma sürecini hızlandırmıştır.⁶⁰

Müslüman Türk Devletleri karşısında savunmasız kalan Sâ mânîoğulları, son liderleri İsmail b. Nuh'un çabalarına rağmen yıkılmaktan kurtulamamıştır. Devleti toparlamak için Mâverâünnehir'de Karahanlılarla, Horasan'da Gaznelilerle giriştiği

⁵⁸ Mehmet Dalkılıç, *a.g.e.*, s. 38- 39.

⁵⁹ Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara 1989, s. 9, 15.

⁶⁰ Barthold, *Four Studies*, Leiden 1962 I, 17; a. mlf, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, İstanbul 1927, 74.

mücadelede yenilen İsmail b. Nuh'un Karahanlı kuvvetlerinden kaçarken öldürülmesi Sâ mânîler Devleti'nin sonu olmuştur (395/1005).⁶¹

Sâmânoğulları, hüküm sürdükleri yaklaşık 200 yıl boyunca büyük hizmetler vermişler, iktidar oldukları topraklarda insanlara sağladıkları özgür ortam ve konforlu hayat sayesinde İslam düşünce dünyasına büyük katkılar sağlayan alimlerin yetişmesine sebep olmuşlardır. Bu ilmi ve kültürel zenginliğin oluşmasında Sâ mânî hükümdarlarının hoşgörüsü, takdire şayan kişilikleri ve ilme verdikleri önemin katkısı büyüktür.

1.2. Semerkant'ın Sosyal Yapısı ve İlmî Açından Önemi

Çalışmamıza konu edindiğimiz ve Ehl-i sünnet çizgisinin önemli temsilcilerinden biri olan Hakîm es-Semerkandî, hayatını İslam tarihi açısından önemli bir bölge olan Mâverâünnehir'de geçirmiştir. Bölgenin uzun bir süre başkentliğini yapmış olan Semerkant onun doğup, büyüdüğü yerdir. İlmî faaliyetler açısından son derece müsait olan Semerkant, Ebu'l-Kasım es-Semerkandî'nin ilmi alanda ilerlemesinde ve "hakîm" ünvanını kazanmasında etkili olmuştur. Aynı ortam İslam düşünce dünyasına katkıda bulunan pek çok alimin bu topraklarda yetişmesine zemin hazırlamıştır. Bu nedenle Hakîm es-Semerkandî'nin düşünce yapısının şekillendiği Semerkant'ın sosyal ve ilmi ortamı, üzerinde durmamız gereken önemli konulardan biridir.

"Semerkant" kelimesi nispet edildiği kişinin adı olan Semer ile Soğdca'da "şehir" ya da "yerleşim birimi" anlamına gelen kent/kant sözcüğünden oluşmaktadır.⁶² Semerkant ilk önce Zerefşan (Soğd) ırmağının kenarında, yüksek bir yerde kurulmuştur.⁶³ Bu şehrin günümüze kadar gelen kalıntılarına Efrasiyab denilmektedir.⁶⁴

⁶¹ Aydın Usta, "Sâmânîler", s. 64-68.

⁶² Osman Aydınli, *Semerkant Tarihi*, s. 80.

⁶³ İstahri, s. 316; İbn Havkal, s.492.

⁶⁴ Osman Aydınli, *Semerkant Tarihi*, s. 85.

Şehir, İslam tarih ve coğrafyacıları tarafından “Ceyhun Nehri’nin ötesindeki İslam toprakları” anlamında kullanılan “Mâverâünnehir”in en önemli yerleşim merkezlerinden biridir.⁶⁵ Müslüman coğrafyacılar tarafından beşe ayrılan⁶⁶ bu bölgenin en önemli kısmını Soğd bölgesi oluşturur ki Semerkant, Soğd’un merkez şehri konumundadır.⁶⁷

Zereşan Nehri ve buraya bağlanan su kanalları, Semerkant’ı şiddetli yaz sıcağına karşı korumuştur. Müslüman coğrafyacılar tarafından⁶⁸ akarsuları, yemyeşil bitki örtüsü ve tertemiz havasıyla övüle övüle bitirilemeyen bu şehir, sağlıklı bir yaşam için gereken herşeye sahiptir. Ayrıca tabii görünümünün güzelliği sayesinde seyyahların cenneti haline gelmiştir.⁶⁹

Ünlü İslam coğrafyacısı Makdisî, Semerkant Şehri’ni anlatırken Soğd bölgesinin başkentinin Semerkant olduğunu hatta Soğd’un, Semerkant’ın bir parçası olduğunu ifade eder. Ona göre burası bölgenin metropolüdür çünkü şehrin tarihi çok eskidir, nüfusu diğer şehirlere göre daha yoğundur, köyleri ve kasabaları daha çoktur. Ayrıca Buhara Şehri gibi hükümdarın ikamet etmesinden sonra önem kazanmamıştır. “Metropollerin şahı” olan Semerkant’ta pek çok köle ve bol miktarda su kaynağı bulunur. Binaları eski, yüksek ve sağlamdır. Şehirde hayat seviyesi yüksektir ve ticaret yollarının buradan geçmesinden dolayı ticaret gelişmiştir. İlme çok önem verilir ve kültürlü insanlara saygı duyulur. Hanefî ve Şâfiîlerin ders gördükleri medreseleri vardır. Görünüm olarak da şehir çok güzeldir. Hatta yaz aylarında burası cennet gibidir, kışları ise sıkıcıdır. Şehirde yaşayan

⁶⁵ Osman Aydınli, “İmam Mâtürîdî’nin Yetiştği Ortam ve Semerkant’ta İlim Merkezleri”, s. 569. Bkz. a.mlf., “Ebu Mansur el-Mâtürîdî Dönemi Semerkant’ta İlmi Ortam ve İlim Merkezleri”, *Uluslararası İmam Mâtürîdî ve Te’vilatü’l-Kur’an Sempozyumu*, İstanbul, Türkiye, 2-3 Kasım 2018, I, 103-129.

⁶⁶ Eşref Buharalı, “İstahri ve İbn Havkal’ın Haritalarına göre Mâverâünnehir”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 1995, s. 33; Osman Aydınli, *Semerkant Tarihi*, s.43-44.

⁶⁷ Yakut el-Hamevi, *Mu’cem*, 3: 409-410.

⁶⁸ Bkz: İbn Havkal, *Suretu’l-Arz*, 473-474- 492; Yakut el-Hamevi, *Mu’cem*, 3: 410; Kalkaşandi, *Subhu’l-a’sa*, 4:436, İstahri, *el-Mesalik*, 294-295.

⁶⁹ Osman Aydınli, “Semerkant’ta İlim Merkezleri”, s.565-599; *Semerkant Tarihi*, s. 51- 58.

halk genellikle Ehl-i sünnet inancına göre yaşamaktadır. Merhamet ve nezaket de bölge halkının vasıfları arasında yer alır.⁷⁰

İbn Havkal da “*Sûretü'l-Arz*” adlı eserinde Semerkant için “Maverünnehir’in limanı” ifadesini kullanır.⁷¹ Burası Çin, İran ve Türk toprakları için ne kadar mühimse, Avrupa için de o kadar önemlidir. Çünkü Avrupa'nın doğuyla ticareti sırasında kullandığı en önemli yollar buradan geçmektedir. Ticari açıdan bu kadar önemli olması nedeniyle bölge, dünyanın çeşitli yerlerinden gelen tüccarların uğrak yeri olmuş ve ticareti yapılan mallarla dolup taşmıştır.⁷²

1.2.1. Bölgede Yaşayan Etnik Gruplar

Bölgenin etnik yapısına gelince, nüfusun çoğunluğunu Doğu İranlı Soğdlular oluşturur. Soğdlulardan sonra yoğunluk olarak önce Türkler sonra Araplar gelir.

Doğulu ve batılı araştırmacıların büyük çoğunluğu Soğdluların Avrupa'dan doğuya göç eden Aryani kavimlerin İrani soyuna mensup üyeleri olduğu görüşündedir.⁷³ Yapılan kazı çalışmaları ve ulaşılabilen eski kayıtlar da bu görüşü desteklemektedir.⁷⁴ Soğdlular İpek Yolu ticaretini ellerinde bulundurmaları sayesinde 7. ve 8. Yüzyıllarda Orta Asya'nın en zengin tüccarları haline gelerek, elde ettikleri büyük servetler sayesinde müreffeh bir hayat sürmüşler ve kültür- sanatta üstün bir konuma gelmeyi başarmışlardır.⁷⁵

⁷⁰ Makdisî, *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takasim)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015, s.273-283.

⁷¹ İbn Havkal, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Havkal, *Suretu'l-Arz*, thk. Kramers-Johannes Heind, Leiden: E. J. Brill, 1938, s.494.

⁷² *Hududü'l-a'lem*, nşr. V. Minorsky, London, The University Press Oxford, 1937, s. 113.

⁷³ Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 32; Barthold, *Four Studies*, I, 1, 7; Ahmet Taşagil, “Soğd”, *DİA*, XXXVII, s. 348-349.

⁷⁴ Osman Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 441.

⁷⁵ Bkz: Osman Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 439-443.

Sayı bakımından ikinci sırada yer alan Türkler'in⁷⁶, Horasan ve Mâverâünnehir'deki varlığını XI. Yüzyılda Selçuklular'la başlatan çok sayıda batılı araştırmacı olsa da Türkler'in VII. Asırdan itibaren hatta daha evvel Ceyhun ırmağının hem güneyinde hem de kuzeyinde bulunmuş olduğuna dair Çin, Bizans, Ermeni ve İslam tarihi kaynaklarında deliller bulunmaktadır.⁷⁷ Semerkant ve Soğd'un Müslümanlar tarafından fethinden sonra bölgede Türk varlığından pek fazla bahsedilmemesinin nedeni ise İslam müelliflerinin Türk kelimesi ile gayr-i Müslim Türkleri kastetmiş olmalarıdır.⁷⁸ Abbâsiler ve Sâmânîler döneminde de buralarda yaşayan Türkler orduya alınmış, çeşitli askeri ve idari görevlerle vazifelendirilmişlerdir. Hatta Sâmânîler'in yıkılmasında devlette önemli mevkilere sahip olan Türk komutanlarının etkisi çok olmuştur.⁷⁹

Bölgede yoğunluk bakımından 3. sırada yer alan Araplara gelince, onların Mâverâünnehir'e gelmeleri Müslümanların Horasan ve Mâverâünnehir'e girmelerinden itibaren bölgeye göç etmeleriyle başlamıştır. Bu göçlerle amaçlanan hedef: ileride yapılacak fetihler için askeri ihtiyacın sağlanması ve bölgenin İslamlaşma sürecinin hızlandırılmasıdır. Nitekim Kuteybe b. Müslim'in Semerkant'ı fethinden sonra izlemiş olduğu iskan politikasından sonra şehirde meskun Müslüman-Arap nüfusunun sayısı Soğdlular'a yaklaşmıştır. Ayrıca Semerkant'ta, çoğunluğunu Müslüman-Arapların oluşturduğu büyük bir askeri birlik bulunduğu ve bu birliğin Mâverâünnehir'in en büyük askeri garnizonu olduğu şeklinde bilgiler bulunmaktadır.⁸⁰

⁷⁶ Frye, "The Turks in Khurasan and Transoxania and Transoxania at the time of the Arab Conquest", *The Muslim World*, XXXV, Hartford 1945, s. 311.

⁷⁷ Frye-Sayı, "Selçuklular'dan Evvel Ortaşark'ta Türkler", 98, 100.

⁷⁸ Frye, "The Turks in Khurasan and Transoxania", s. 315; Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985, 1.

⁷⁹ Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 1989, s.1; Frye, "The Turks in Khurasan and Transoxania", 1945, s. 308, 312.

⁸⁰ Julius Welhausen, *Arap Devleti ve Sükutu*, ter. Fikret Işıltan, Ankara 1963, s. 207.

1.2.2. Bölgede Bulunan Dini Gruplar

Semerkant Şehri çok eski zamanlardan beri kültürel temasın ve dini çeşitliliğin fazla olduğu bir bölge olmuştur. Çünkü İran, Hindistan, Çin ve Türk bölgelerini birbirine bağlayan ticaret yolları üzerinde bulunmaktadır. Bu durum farklı dini inanç ve düşüncelerin bir arada, özgür bir şekilde yaşanmasına zemin hazırlamıştır. İran, Roma ve Bizans gibi devletlerin baskısından kaçan çeşitli din ve mezhep mensupları da daha burayı sığınılacak bir liman olarak görmüşler ve buraya göç etmişlerdir.⁸¹ Budistler, Zerdüştlük, Maniheizm, Yahudiler ve Nesturi Hristiyanları kendilerine hoşgörüyle davranılan bu bölgede güven içinde hayatlarını sürdürmeyi başarmışlardır.⁸²

Bölgenin önemli yolların kesişme noktasında olması; Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm dinlerinin yayılması için elverişli bir ortam oluşmasını sağlamıştır. Ayrıca buraya gelen insanlara, hangi dine sahip olursa olsun, hoşgörüyle yaklaşılması; farklı dine ve inanca sahip pek çok insanın bölgeye göç etmesine neden olmuştur. Özellikle Sasaniler'in son dönemlerinde İran'da meydana gelen iç karışıklıklar bu durumu tetiklemiş; farklı dine mensup insanlar baskı görmeleri ve zorlu hayat şartlarıyla mücadele etmeleri nedeniyle Mâverâünnehir'i adeta bir sığınak olarak görmüşlerdir. Böylece Zerdüştlük, Maniheizm ve Hristiyanlık gibi farklı dinlere mensup bu insanlar, Mâverâünnehir'deki hoşgörülü ortamdan yararlanarak, daha rahat bir hayat geçirmişler ve bölgedeki kültürel zenginliğe katkı sağlamışlardır.⁸³

Dini açıdan zengin bir ortama sahip olan Semerkant'ta Müslümanların fethinden önce Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Hristiyanlık yaygınken, Kuteybe b. Müslim'in

⁸¹Barthold, *Türkistan*, 195.

⁸² Osman Aydınli, "Semerkant'ta İlim Merkezleri", s.573.

⁸³ Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, I-II İstanbul 1999, 66; Barthold, *For Studies*, I, 10.

şehri fethettiği dönemlerde Zerdüştlük ön plana çıkmıştır. Yahudi ve Hristiyanların sayısı ise azımsanmayacak kadar fazladır.⁸⁴ Bütün bu dinlerin varlığına rağmen İslamiyet'ten önce bölgede tam manasıyla bir devlet dininden söz edilememektedir. Bölgeye yapılan Arap akınlarına karşı din adamlarının veya belli din mensuplarının mücadele verdiği ile ilgili herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır.⁸⁵

İran'da olduğu gibi Soğd bölgesinde de Zerdüştlük baskın olan dindir ancak İran'da senevi mezheplere bağlı olanlar cezalandırılırken, bu gruplar Soğd ve Mâverâünnehir'de güvenli bir şekilde yaşayabilmişlerdir.⁸⁶ Bölgedeki en yaygın ve en eski din⁸⁷ diyebileceğimiz Zerdüştlük (Mecusilik), özellikle Göktürkler döneminde Semerkant'ta etkili olmayı başarmıştır. Bir süre sonra Soğd bölgesinde zayıflamış ve bölgeye Budizm hakim olmuşsa da Çinli Seyyah Hüen-Çang'ın Semerkant'a geldiği yıllarda tekrar kuvvetlenerek Budistliğin yerini almıştır. Çinli seyyahın kayıtlarına göre şehirde sadece iki boş Budist manastırı kalmış ancak Zerdüştlükün bu manastırlara Budist rahipleri yaklaştırmamak için odunlarla onları kovalamasına kadar giden baskıları buralarda ibadetin yapılmasını imkansız hale getirmiştir. Bu durum bölgede Sasani-İran kaynaklı Zerdüştlüğün ne kadar güçlü olduğunun bir göstergesidir.⁸⁸

Kuteybe b. Müslim'in şehri fethetmesi sırasında da Zerdüştlük en gözde ve en yaygın din konumundadır. Ancak bu fetihden sonra Budizm'in ortadan kalkması gibi Zerdüştlükte bölgedeki etkisini yitirmiştir. Çünkü Kuteybe, şehirde İslam'ın yayılması için elinden geleni yapmıştır.⁸⁹ Buna rağmen İslam kaynaklarından edindiğimiz bilgilere göre Semerkant ve Soğd'da Müslüman sayısının en fazla olduğu dönemde bile şehirde az

⁸⁴ Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 459-475.

⁸⁵ Barthold, *Türkistan*, 195.

⁸⁶ Barthold, *Türkistan*, 195.

⁸⁷ Ludmila-Alexei Malashenko Polonskaya, *İslam in Central Asia*, Lübnan 1994, s. 2.

⁸⁸ Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 54-5; Zeki Velidi Togan, "Çinli Budist Rahibi Hüen-Çang'ın Kayıtları", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1964, c.IV, sy. I, s. 62.

⁸⁹ Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, s.467.

da olsa Zerdüştlüğü benimseyen bir kısım halk yaşamını devam ettirebilmiştir.⁹⁰ Bunlar şehirde güven içinde yaşamışlar, şehrin su kanallarından sorumlu olarak vazifelendirilmişlerdir.⁹¹ Bu hizmetlerinden ötürü de kendilerinden cizye vergisi alınmamıştır.⁹²

Mâverâünnehir ve Soğd bölgesinde İslamiyet'ten önce büyük ilgi görmüş dinlerden biri de Budizm'dir. Fakat bu dine, Semerkant bölgesinde pek fazla rağbet gösterilmemiştir. Nitekim Göktürkler zamanında bölgeye seyahat eden ünlü Budist rahip Hüen-Çang'ın seyahat notlarında da Buhara ve Belh şehirleri Batı Türkistan'ın Budizm merkezi olarak tanıtılırken, Budistler'in Semerkant'ta az sayıda olduğu, olanlarında pek rahat bırakılmadıkları anlatılmaktadır.⁹³ Ayrıca İslam tarihi kaynaklarında Kuteybe b. Müslim'in bölgeyi fethetmesinden (93-712) sonra şehirdeki putları toplattırıp yaktığı şeklinde bir geçen bir rivayette, buna karşı çıkanların Zerdüştlük olduğu bilgisini verenler⁹⁴ olsa da put evlerinin içinde bulunan putların ziynet eşyası ile süslenmesi ve büyük ihtimam gösterilmesi bunların Buda heykeli olabileceğini akla getirmektedir.⁹⁵ O halde bölgeye geldiği zaman korku içinde yaşayan az sayıda Budizm taraftarlarını görüp, onlara destek çıkan ve Budizm'in canlanmasını sağlayan Hüen Çang'ın buraya gelişinden 80 yıl sonra Budistler'in şehirde az da olsa varlıklarını devam ettirdiklerini ve oldukça bakımlı bir tapınağa sahip olduklarını söylemek mümkündür. Ancak Kuteybe zamanındaki bu hadiseden sonra artık Budizm bölgedeki etkisini tamamen yitirmiştir.⁹⁶

Bölgede mensupları bulunan dinlerden biri de Maniheizm'dir. Zerdüştlüğü Hristiyanlık ve Budizm'le uyuşturmak amacıyla kurulan Maniheizm'in⁹⁷,

⁹⁰ Barthold, *Four Studies*, I, 10.

⁹¹ İstahri, 317; İbn Havkal, 493; Yakut, *Mu'cem*, III, 248.

⁹² İbn Havkal, 493; Barthold, *Türkistan*, 90; a. mlf, *Four Studies*, I, 16.

⁹³ Turan, *a.g.e.*, I, 64; Eşref Buharalı, "İstahri ve İbn Havkal'ın Haritalarına Göre Mâverâünnehir", s. 44.

⁹⁴ İbn Kesir, IX, 91.

⁹⁵ Bkz. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, London 1953, 209.

⁹⁶ Polonskaya, *İslam in Central Asia*, s. 2.

⁹⁷ Bkz. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, haz. Fuad Köprülü, DİB, Ankara 1977, 87; Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mevkuresi*, I, 66; İbn-i Nedim, *Fihristü'l-Ulum*, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994, 30.

Mâverâünnehir'de yayılmaya başlaması milattan sonra III. asrın son dönemlerinde gerçekleşmiştir.⁹⁸

İslam ordularının İran ve Irak bölgesini ele geçirmelerinden önce, zor şartlar altında yaşayan Maniheiztler, bölgenin İslam idaresine geçmesinden sonra Irak valisi Halid el-Kasri'nin (ö.124/741) himayesine girerek rahat bir nefes almışlardır.⁹⁹ Emevîler döneminde durumları çok iyi olan Mani Dini mensupları¹⁰⁰, Abbâsîler döneminde bir takım zorluklarla karşılaşmışlardır. Cahız gibi önde gelen bazı alimlerin Maniheizm gibi "pasif ahlak" görüşüne sahip doktrinlerin, toplumlara zarar verdiğini ileri sürmesi¹⁰¹, halk tarafından Maniheiztlerin tehdit olarak algılanmasına ve zındıklıkla suçlanmasına neden olmuştur. Bu nedenle bölgeden uzaklaşmak isteyen Mani dini mensuplarının bir kısmı Horasan'a göç etmişlerdir. Kalanlarsa dinlerini gizlemek zorunda kalmışlardır. Horasan'a gidenlerin 500 kadarı Semerkant'ta toplanmış ve en büyük ruhani liderlerinin merkezi artık burası olmuştur. Maniheiztlerin bölgedeki güçleri artması buranın Hakîmi konumunda olan Sâmânî melikinin onları bir tehdit olarak algılamasına ve hepsini öldürtmeye karar vermesine neden olmuş. Bunu haber alan ve Maniheiztlerin hamisi konumunda olan Tokuzoğuz Uygurları melikinın bir tehdit mektubu göndermesi üzerine Sâmânî lideri teşebbüsünden vazgeçmiş, onlardan sadece cizye vergisi almaya karar vermiştir.¹⁰²

İbn'ün-Nedim'in ifadelerine göre Maniheiztlerin İslam beldelerindeki sayısı azdır. Kendi zamanında (377/ 987) onların sayısı Bağdat'ta sadece 5 kişidir. Onlar genellikle Semerkant ve Soğd bölgelerinde özellikle Benu Nekes'te yaşarlar.¹⁰³

⁹⁸ Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 19.

⁹⁹ Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara 2011, s.13.

¹⁰⁰ Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 107.

¹⁰¹ Cahız, *Kitabu'l-Hayevan*, tahk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır 1965-1969, c. 5, s. 428.

¹⁰² İbn'ün-Nedim, *Fihrist*, 410-411; *Hududu'l-A'lam*, 352; Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 90.

¹⁰³ İbn'ün-Nedim, *a.g.e.*, 1994, 410; bkz. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 90.

Hristiyanlık dini ise diğer dinlere göre bölgede pek fazla etkisini gösterememiştir. Bu dinin Doğu'ya girişi M.S. III. yüzyılın ikinci yarısından sonra bazı misyonerlerin bölgeye gelmesiyle gerçekleşmiştir. IV. asırdan itibaren de yayılmaya başlamıştır. Ancak Sasani krallarının Hristiyan misyonerlere uyguladıkları tatbikat Mâverâünnehir ve çevresinde Hristiyanlık dininin yayılmasının sınırlı kalmasına neden olmuştur.¹⁰⁴

IV. asrın sonlarına doğru Sasani İmparatoru'nun bu tutumu değişmiş, İranlı Hristiyanlar arasında özellikle Nestûrî Hristiyanlığı yayılma zemini bulmuştur. İmparatorun himayesi sayesinde Nestûrî Hristiyanlar, Sasani toprakları içinde rahata kavuşmuş ve hızla yayılmaya başlamıştır.¹⁰⁵ Bu durum Mâverâünnehir ve Soğd bölgesine de yansımıştır.¹⁰⁶ Bazı araştırmacıların ifadelerine göreyse, Müslümanlar İran, Horasan ve Mâverâünnehir'e Hakîm oluncaya kadar kiliseye mensup farklı Hristiyan fırkaları arasında mücadeleler devam etmiş, sonrasında Müslümanlar bunların içerisinden Nestûrîleri desteklemişlerdir. Böylece Nestûrî Hristiyanları daha rahat bir ortamda yaşamlarını devam ettirebilmiştir.¹⁰⁷ İslami dönemde (IX. Asır) Semerkant'ta, bölgede Nestûrî kiliselerinin yönetim merkezi olan bir başpiskoposluğunun bulunmuş olması ihtimali yüksektir.¹⁰⁸

İslam kaynaklarında da özellikle Sâ mânîler döneminde (IX.-X. Asır), Soğd ve Semerkant'ta Nestûrî Hristiyanlarının rahat bir şekilde yaşadıklarına ve azımsanamayacak sayıda olduklarına dair bilgiler yer alır. Örneğin İstahri, Semerkant'ın güneyinde Hristiyanların yaşadığı bir köyden bahseder.¹⁰⁹ İbn Havkal da bu köye bizzat gittiğini burada yaşayan Hristiyan topluluğun kiliselerinin bulunduğunu, çok güzel ve

¹⁰⁴ Wilhem Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hristiyanlık", çev. Köprülüzade Cemal Bey, *Türkiyat Mecmuası*, 1925, c.I, ss. 47-100, s. 58.

¹⁰⁵ Barthold, "Orta Asya'da Hristiyanlık", s.64.

¹⁰⁶ Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, s.471.

¹⁰⁷ Barthold, "Orta Asya'da Hristiyanlık", s. 65.

¹⁰⁸ Osman aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s.473.

¹⁰⁹ İstahri, *Kitabü'l-Mesalik ve'l-Memalik*, yay. M. J. De Geoje, Leiden 1967, 321.

temiz evlere sahip olduklarını, uzlete çekilmek için çok uygun bir yer olması nedeniyle Hristiyanlardan bir grubun manastırlarda uzlete çekildiğini ve ibadetle haşır neşir olduklarını eserinde aktarmıştır.¹¹⁰

Diğer bir semavi din olan Yahudiliğe gelince, bu dinin mensupları bölgeye M.Ö. VII. Asır sonlarında gelmişlerdir. O dönemde Sakalar Devleti'nin merkezi olan Mâverâünnehir ve Türkistan'a göç eden bir kısım Yahudi halkı burada yaşamını devam ettirmiştir.¹¹¹

Müslümanların bölgeyi fethinden sonra Yahudilerin varlığıyla ilgili İslam tarih ve coğrafya kaynaklarında pek fazla bilgi bulunmaz. Ancak onlardan kısa da olsa bahseden Makdisî (ö. 380/990) gibi bazı müellifler sayılarının azımsanamayacak kadar fazla olduğundan hatta Hristiyanları bile geçtiğinden bahseder.¹¹² Ebu Ubeyd el-Bekri (ö. 487/1094), Semerkant'ta oturan Yahudilerin hepsinin Samiri olduğunu, Nablus ve Semerkant'taki Yahudilerin sayısının o gün itibariyle üç bin gibi bir rakama ulaştığını ifade eder.¹¹³

Bu dinlerin dışında bölgede çok eskiden Şamanizm dini bulunmaktadır. Ayrıca sayıca az olmalarına rağmen Mazdek Dini de bölge halkının üzerinde bir şekilde etkisini devam ettirmiştir.¹¹⁴

Bütün bu hoşgörü ortamında farklı dini düşüncelerin rahatça ifade ediliyor olması, İslam diniyle diğer dinlerin karşılaştırılmasına da neden olmuştur. Bu durum İslam'ı yabancı fikirlere karşı savunma ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Özellikle kelamcılar bu mücadelede ön plana çıkmışlar ve kendilerini bu alanda geliştirmek zorunda kalmışlardır.

¹¹⁰ İbn Havkal, *Suretu'l-Arz*, Leiden 1938, 498.

¹¹¹ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 20.

¹¹² Barthold, "Orta Asya'da Hristiyanlık", 70.

¹¹³ Ebu Ubeyd el-Bekri, *Mesalik ve'l-Memalik*, Tunus 1992, I, 465.

¹¹⁴ Osman Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s.476.

Zira kökleri çok eskiye dayanan ve düşünce sistemleri gelişmiş bu dinler karşısında İslamiyeti savunmak için sahip oldukları bilgiler yetmemektedir. Bu nedenle Hakîm es-Semerkandî'nin de içinde bulunduğu Kelam alimleri, farklı dini düşünceleri öğrenmek ve yanlış yönlerini ortaya çıkarmak için fazladan çaba sarf etmişler ve fikri alanda ilerleyerek; İslam düşünce dünyasının gelişmesine ve zenginleşmesine daha fazla katkı sağlamışlardır.

1.2.3. Semerkant'ta İلمي Ortam

Bölgenin Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra Türkler, Soğdlular ve Müslümanlar arasında şiddetli mücadeleler yaşanmış ve buraya atanan valilerin yanlış politikalarının etkisiyle, yaklaşık bir asır boyunca (93-194/712-810) devam eden bu durum, bölgedeki ilmi ve kültürel faaliyetleri olumsuz etkilemiştir. 3. Asrın sonları ve 4. Asrın başlarında ise bölgede huzur ve asayişin sağlanmasıyla, ilmi ve kültürel faaliyetlerin canlanması için uygun bir ortam oluşmuştur. Bu dönemde Semerkant Şehri bir ilim merkezi haline gelmiş, sadece Mâverâünnehir'de değil Orta Asya'da da kültürel zenginlik ve ilmi faaliyetler açısından döneminin zirve noktasına ulaşmıştır.¹¹⁵

Genelde Mâverâünnehir'in özelde ise Semerkant Şehri'nin bir ilim ve kültür merkezi olmasında etkili olan birçok neden vardır. Bu nedenlerden biri hicri 3. Asrın sonları ve IV. asrın başlarında Abbâsî Devleti'nin eski gücünü kaybetmesiyle birlikte hilafetin merkez şehirlerinin bulunduğu Batı bölümünde, ilmi ve kültürel faaliyetlerin gerilemeye başlaması, buna karşılık Doğu bölümü (Mâverâünnehir ve Horasan) ise her türlü fikrin özgürce tartışılabildiği, ilmi faaliyetlerin rahatça yürütülebildiği bir yer haline dönüşmesidir. Dolayısıyla önceleri ilmin merkezi olarak görülen Bağdat'ın yerini Semerkant, Buhara, Horasan, Harezm gibi şehirler almaya başlamıştır.¹¹⁶

¹¹⁵ Osman Aydınlı, "Semerkant'ta İlim Merkezleri", s.574.

¹¹⁶ Recep Önal, "Mâtürîdî Düşüncenin Teşekkülünde Sosyo-Jeo-Politik Bağlam: "Mâverâünnehir (Semerkant ve Buhara) Üzerine Analizler", *Yitik Hafızanın Peşinde Buhara Konuşmaları*, Ankara 2019, s.

Abbâsî hakimiyetinin zayıflamasıyla birlikte yönetim üzerinde etkili olmaya başlayan Büveyhilerin (h.333/m.945), Şîî-İsmaili (Batını) düşünceyi desteklemesi devletin merkezinin Şîî bir kimliğe bürünmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda merkezden Mâverâünnehir bölgesine giden farklı ekol ve düşünceye sahip insanlar Batını-İsmaili düşünceyi buralarda yaymaya başlamışlar¹¹⁷, aynı şekilde “mihne”¹¹⁸ süreci sonrasında Tâkibata uğrayan ve merkezden sürülen Mu'tezile mensupları¹¹⁹ ve Bağdat'ta bulunan Hallac-ı Mansur taraftarları da kendilerine uygulanan baskılar neticesinde buradan ayrılarak daha güvenli buldukları Mâverâünnehir'e göç etmişlerdir. Birbirinden farklı görüşlere sahip bu insanların aynı bölgede bir araya gelmesi, Semerkant ve Buhara gibi şehirlerin fikir ve düşünce hayatı bakımından inanılmaz derecede zenginleşmesine sebep olmuştur.¹²⁰

Mâverâünnehir'in bir çekim merkezi olmasında coğrafi konumu ve iklimi de etkili olmuştur. Bölgenin çok eskiden beri büyük öneme sahip olan İpek Yolu ve Baharat Yolu'nun kesiştiği yerde bulunmasının yanında yağışlı bir iklime ve verimli topraklara sahip olması tarımda ve ticarete ilerlemesine sebep olmuştur.¹²¹ Buraya gelen ticaret malları ve kervanlar, farklı dini inançları ve düşünceleri yanlarında getirmiş; böylece birbirinden farklı pek çok kültür burada birleşmiş, dört bir tarafa taşınarak yayılmış ve birbirlerini etkilemişlerdir.¹²²

48-49. Bu bölüm, *III. Uluslararası Din ve Toplum Sempozyumu*'nda (INCSOS 17-21 Ekim 2018/Buhara) sözlü tebliğ olarak sunulmuştur.

¹¹⁷ Bkz. Ali Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmaililik*, Marmara Akademi Yay., İstanbul 2018, s.149-159; Muzaffer Tan, *Haşhaşiliğin Tarihi Arka Planı İsmaili Devlet Yapılanması*, Ankara, Maarif Mektepleri, 2017, 112-121.

¹¹⁸ Mihne: “Sorguya çekmek, çetin imtihana tabi tutmak, eziyete maruz bırakma” manalarına gelen bu kelime Abbâsî halifeleri devrinde bazı muhafazakar alimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla yönetimin bu tutumu için kullanılmıştır. Bkz. Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *DİB*, XXX, s. 26-28; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul, İz Yay., 2006.

¹¹⁹ Bkz. Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, İstanbul 2018, s. 121-122.

¹²⁰ Osman Aydın, “Semerkant'ta İlim Merkezleri”, s. 584.

¹²¹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekalim*, nşr. M. J. De Goeje, E. J. Brill, Leiden, New York 1906, s.260 vd.; İstahri, *Mesalikü'l-Memalik*, yy., Kahire 1961, s.161.

¹²² Mustafa Demirci, “Türk İslam Medeniyetinin İkinci Dalgası: Orta Asya'da Gelişen Bilim ve Düşüncenin Dinamikleri”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, ed. İ. H. Göksoy- N.

Ticaretin bu denli yoğun olması bölgenin yaşam koşullarını etkileyerek yerel halkın refah seviyesini yükseltmiştir. Bu durum ilmi ve kültürel faaliyetlere olan ilgiyi de artırmıştır. Kısa sürede bir cazibe merkezi haline gelen Semerkant, ekonomik koşulların ve yaşam standartlarının iyi olması nedeniyle çevre şehir ve köylerde yaşayan ihtiyaç sahipleri tarafından akın akın göç almaya başlamıştır. Birçok alim hem ticaret yaparak geçimini sağlamak hem de ilmi faaliyetlerini sürdürebilmek için şehre gelmeye başlamıştır.¹²³

Ebu Mansur Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî gibi seçkin alimlerin yetiştiği Semerkant'a çevre köylerden büyük fedakarlıklarla çocuklar gönderilmeye ve okutulmaya başlanmıştır.¹²⁴ İslami ilimlerde pek çok ders halkasının bulunduğu¹²⁵ Semerkant, aynı zamanda müspet ilimler açısından da ilerlemiş ve bu alanda kendini yetiştirmek isteyenler için muazzam bir alt yapıya sahip olmuştur. Sadece Semerkant'tan değil çevre bölgelerden hatta daha uzaklardan gelen ilim talebeleri¹²⁶ sayesinde Semerkant Şehri, kısa süre sonra herkesin ilim öğrenme ve öğretme şansını elde ettiği bir yer haline dönüşmüştür.¹²⁷

Yöneticilerin de ilmi faaliyetler konusunda alimlere ve talebelere destek vermeleri, Mâverâünnehir'in ilim alanında ön plana çıkmasına neden olmuştur. Özellikle Tahiri emiri Abdullah b. Tahir zamanında bölgede ilmi faaliyetler çok artmıştır.¹²⁸ Bu durum Abdullah b. Tahir'in ilme verdiği önemin bir göstergesidir. Ona göre: "İlimle uğraşmak herkes için mümkün olmalıdır. Çünkü ilim kendini korur ve değersizlerin

Durak, SDÜİF Kitapevi Yay., Isparta 2007, s.80.; Recep Önal, "Semerkant ve Buhara Üzerine Analizler", s. 48-49.

¹²³ Bkz. Sem'ânî, *Kitabu'l-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Barudi (Beyrut: Daru'l-Cinan, 1988), I: 127-128; Neseî, *el-Kand*, 38, 196, 376; Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 369.

¹²⁴ Gerdizi, *Zeynü'l-Ahbar* (Tahran: Bünyad-ı Feheng-i İnan, 1372), 159; Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 54.

¹²⁵ Makdisî, *Ahsenü't-Tekasim*, 222.

¹²⁶ Bkz. Sem'ânî, *Kitabu'l-Ensâb*, I: 127.

¹²⁷ Osman Aydın, "Semerkant'ta İlim Merkezleri", s.575.

¹²⁸ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2018, s.341.

yanında kalmaz.”¹²⁹ Bilginin tabana yayılması için çok gayret gösteren Abdullah b. Tahir sayesinde yoksul köylü çocukları bile şehirde ilim öğrenme şansını elde etmiştir. Bir rivayete göre 233/ 847 yılında Hargun köyünden iki kardeş, babaları tarafından ilim tahsil etmeleri Semerkant’a göndermiştir. Anneleri de onlarla gitmiş ve yün dokuyup geçimlerini sağlamıştır.¹³⁰

Tâhiroğullarından sonra Mâverâünnehir bölgesinde Sâmanoğulları etkili olmuştur. Abbâsî yönetiminden ve Tâhîrîlerden aldıkları büyük destekler sayesinde sosyo-ekonomik açıdan ilerleyen Sâmânîler, devleti bir ilim ve irfan yuvasına dönüştürmeyi başarmışlardır. III. ve IV. Asırlar da zirveye ulaşan bu durum, Sâmânîlere başkentlik yapan Semerkant ve Buhara’nın, Bağdat’ı bile geride bırakıp en önde gelen ilim merkezleri olmalarını sağlamıştır.¹³¹

Sâmanoğullarının bu başarısı birçok araştırmacı tarafından dile getirilmiştir. Batılı araştırmacı Marsahal G.S. Hodgson da Sâmânîlerin eğitim ve kültürde önde olduklarını ifade edenlerden biridir. Ona göre Sâmânîler, hem Fars hem Arap edebi kültürünün aydınlanmış hamileriydi. Arapça edep eğitimi, kendine Sâmânîlerin yönetimi sırasında nerdeyse Bağdat kadar uygun bir yurt bulmuş oldu. Müslüman Farsçanın genel edebi dil haline gelmesi de Sâmânîlerin zamanında mümkün oldu. Seferilerden farklı olarak Sâmânîler soyluluğun itibarını ve ayrıcalıklarını korudular; bundan dolayı eğitimli sınıflardan övgüler aldılar.¹³²

Semerkant’ın ilim merkezi olmasında Sâmânî sultanlarının payı büyüktür. İslam medeniyetiyle ilgili kaynak eserlerde Sâmânî sultanlarının övgüye değer kişiliklerinden ve alimlere kıymet vermelerinden çok fazla bahsedilir. hicri III. ve IV. yüzyıllarda

¹²⁹ Gerdizi, 4.

¹³⁰ Sem’ânî, II, 346 vd.; Hasan Kurt, “Devlet Kurma Sürecinde Sâmanoğulları”, s. 117.

¹³¹ Hitti, *History of the Arabs*, 462.

¹³² Marsahall G.S. Hodgson, *a.g.e.*, s. 590-591.

bölgenin durumunu anlatan ünlü İslam müellifi Makdisî, Sâ mânî hükümdarlarından bahsederken onların melikler arasında çok güzel bir yaşantıya sahip olduklarını, ilim ehline çok hürmet ettiklerini aktarır. Hatta bu dönemde saraya girenler için zorunlu olan yer öpme adetinden alimler muaf tutulmuştur. Ayrıca Ramazan ayının cuma gecelerinde hükümdarın da eşlik ettiği ilim meclislerinde çok hararetle geçen münazaralar yapılmaktadır.¹³³ İbn Asakir ise sultanların ilmi faaliyet için yeni yapılar inşa ettirdiklerini, böylece alimlerin gönüllerini kazandıklarını belirtir.¹³⁴

Sâ mânî sultanlarından bazıları bizzat ilimle uğraşmışlardır. Devletin kalkınmasında önemli payı olan İsmail b. Ahmet bunlardan biridir.¹³⁵ İsmail b. Ahmet hanedanın başına geçince (892-907), halihazırda ikamet ettiği Buhara'yı başkent yapmıştır. Ancak bu durum Semerkant'ın değerini azaltmamış, ilim başkenti olmasını gölgelememiştir.¹³⁶ Alimlere hürmette son derece hassas olan İsmail b. Ahmet onların şehirde uzun süre kalmaları için ikram ve bağışlarda bulunmuş, rahat bir yaşam sürdürmeleri için elinden geleni yapmıştır. Büyük fıkıh alimi Ebu Abdillah Muhammed b. Nasr'da sultanın bu cömertliğinden faydalanan alimler arasındaydı. Görmüş olduğu bu hürmet nedeniyle Ebu Abdillah, vefatına kadar Semerkant'tan ayrılmamıştır.¹³⁷ İsmail b. Ahmet'ten sonra yerine geçen oğlu Ahmet'te alimler konusunda aynı hassasiyeti göstermiştir. Bazı kaynaklarda geçtiğine göre alimlere duymuş olduğu bu sevgi yüzünden Türk asıllı köle askerler tarafından öldürülmüştür.¹³⁸

Sâ mânî hükümdarlarının çoğu alimlere büyük hürmet ve ihtimam göstermişler, kendi saraylarında pek çok alim, şair ve edebiyatçıyı barındırmışlar ve işlerini en iyi

¹³³ Makdisî, 264.

¹³⁴ İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Ömeri, Beyrut 1988, LII, 251.

¹³⁵ İbnü'l-Esir, VII, 282.

¹³⁶ Barthold, *For Studies*, I, 14; Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 306.

¹³⁷ İbn Asakir, VLI, 113.

¹³⁸ Kazvini, *Tarihu Guzide*, 381; Barthold, *Türkistan*, s. 258-259.

şekilde yapmaları için onları desteklemişlerdir. Bu sayede alimler kendilerini daha rahat bir şekilde ifade edebilmişler ve çalışmalarını sürdürebilecek uygun bir ortama kavuşmuşlardır.¹³⁹ Bu dönemde devlet yönetiminde de hizmet etme şansı elde eden alimler¹⁴⁰, divanlar gibi önemli yerlerde memur olarak görevlendirilmişler, uzman oldukları alanlarda bilgilerinden istifade edilerek devletin her alanda ilerlemesini sağlamışlardır.¹⁴¹

Semerkant'ta ilmi faaliyetlerin bu denli yoğun olmasının bir başka sebebi, İslam dünyasında kağıt üretiminin ilk burada başlamasıdır. Talas Savaşı (133/751) sırasında esir edilen Çinli askerler sayesinde kağıdın üretim yolunu öğrenen Müslümanlar, büyük bir kazanım elde etmişlerdir. Kısa sürede İslam coğrafyasının pek çok yerinde kağıt üretilmeye başlanmış ve kaliteli kağıdın¹⁴² üretildiği en önemli merkezlerden biri Semerkant olmuştur.¹⁴³

Kağıt üretimiyle birlikte İslam dünyasında ilmi çalışmalar sürat kazanmış, toplumun her kesiminden insan ilim yapmak için en gerekli malzeme olan kağıda kolayca ulaşabilir hale gelmiştir. Hatta ulemadan bazısı bizzat kendisi kağıt üretimiyle uğraşmış böylece hem kendi eğitimi için gerekli olan kağıdı elde etmiş hem de ürettiği kağıdı satarak geçimini sağlamayı başarmıştır.¹⁴⁴ Kağıt üretimi sayesinde okuma yazma oranı artmış, gerek İslami ilimlere gerek beşeri ilimlere olan talep artmıştır.¹⁴⁵

Sâmânî hükümdarlarının himayesi ve buldukları bölgenin uygun koşulları sayesinde Semerkant'ta ilmi eserlerin sayısında da artış yaşanmıştır. İslam düşüncesine dair üretilen eserlerin birçoğu da Mâverâünnehir'de ve daha özelde Semerkant'ta

¹³⁹ Frye, "The Sâmanîds", s.43.

¹⁴⁰ V. V. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 47; Polonskaya, *İslam in Central Asia*, s.11.

¹⁴¹ Osman Aydın, "Semerkant'ta İlim Merkezleri", s.577-578; a. mlf., *Semerkant Tarihi*, s.398.

¹⁴² Makdisî, *Ahsenü't-Tekasim*, s.256.

¹⁴³ Osman Aydın, "Semerkant'ta İlim Merkezleri", s.578-579; a. mlf, *Semerkant Tarihi*, s. 370.

¹⁴⁴ Neseî, *el-Kand*, s. 38-196

¹⁴⁵ Osman Aydın, "Semerkant'ta İlim Merkezleri", s. 579, a. mlf, Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, s.371.

yazılmıştır.¹⁴⁶ Bu eserleri yazan alimler ise “Mâverâünnehir Uleması” ya da “Mâverâünnehir Ekolü” daha özelde “Semerkant Ekolü” olarak meşhur olmuştur. Hanefî/Sünnî ekolün bölgedeki en önemli temsilcileri olan bu alimler, görüşleriyle İslam dünyasının diğer bölgelerinde de etkili olmayı başarmışlardır.¹⁴⁷

Semerkant'ta ilmi faaliyetlerin yoğun olmasının sebeplerinden biri de İslam'daki cihat anlayışıdır. İslam topraklarının ön cephesi durumunda olan Semerkant, Gayr-i Müslimlerle şiddetli mücadelelerin yaşandığı bir yerdir. Bu nedenle pek çok alim İslam'ın cihat emrini yerine getirmek arzusuyla gayr-i Müslimlerle yapılan savaflara katılmak için buraya gelmiştir. Onlardan bazıları şehit düşerken bazıları gazi olmuş, gazi olanlar ise ilmi faaliyetlerini devam ettirmiştir. İmam Mâtürîdî'nin hocalarından Ebu Bekir el-Cûzcânî (ö.250/864) de gazi olanlardan biridir. O da diğer alimler gibi faaliyetlerini esnaf ve tüccarlar arasında sürdürmüştür.¹⁴⁸ Ebu Bekir el-Cûzcânî'den sonra Daru'l-Cûzcânîye'nin yöneticisi olan Ebu Nasr Ahmed el-İyâzî (ö.275/888) ise cihad için serhadlere gitmiş, aynı zamanda ilimle meşgul olmuştur. Hatta cihad için gittiği seferlerden birinde şehit düşmüştür. Ondan boşalan medresenin başına ise büyük alim İmam Mâtürîdî geçmiştir.¹⁴⁹

Bölgeye göç eden ve burada yaşamaya başlayan pek çok alim, Mâverâünnehir'de başta Semerkant olmak üzere pek çok şehirde birbirinden farklı dini düşünce ve akımlarla karşılaşmıştır. Bunun nedenlerinden biri bölgede siyasi dengeyi sağlayacak bir yönetimin dolayısıyla bir devlet dininin olmamasıdır. Bölge hem etnik hem dini açıdan bir birlik arz etmemektedir bu da çok kültürlü bir yapıya sahip olmasını sağlamıştır. Ayrıca Semerkant,

¹⁴⁶ Şaban Ali Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, s.11.

¹⁴⁷ Osman Aydın, “Semerkant'ta İlim Merkezleri”, s.575; Semerkantlı alimler için Bkz. Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, s.374-436.

¹⁴⁸ Ashirbek Muminov, “Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, İstanbul Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, s. 34.

¹⁴⁹ Kureşi, *el-Cevahiru'l-mudiyeye*, Kahire 1978, I: 177-179; Osman Aydın, “Semerkant'ta İlim Merkezleri”, s. 579-580.

eskiden beri değişik ırk, din ve mezhebe ev sahipliği yapmış bir bölgedir. Bunun en önemli sebebi de yukarıda bahsi geçtiği gibi İnan, Hindistan ve Çin arasında bir geçiş güzargahı üzerinde bulunmasıdır. Çeşitli din, mezhep ve dünya görüşüne sahip insanların buluşma noktası olması bölgenin sosyo-kültürel açıdan zenginleştirmiştir. İslam fetihlerinden önce bölgede Zerdüştlük ve Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinler¹⁵⁰ etkiliyken Müslümanların bölgedeki varlığından itibaren İslam Dini en baskın din haline gelmiş ancak Maniheizm ve Mecusilik başta olmak üzere Menaniye, Sabiilik, Deysaniyye, Merkuniyye, Dehriyye, Sümeniyye, Yahudilik, Hristiyanlık gibi din ve mezhepler de varlıklarını sürdürmüşlerdir.¹⁵¹

Bu kozmopolit yapı bir yönüyle kültür çeşitliliğini sağlarken diğer yönüyle İslam'a ters olan düşüncelerin Müslümanlar arasında yayılmasına da sebep olmuştur. Bu nedenle bölgede yaşayan alimler, İslam düşünce yapısını korumak için İslam dışı dinlerin yanında gnostik düşünceyle de mücadele etmek zorunda kalmışlar ve bunun için farklı bir diyalektik geliştirmişlerdir. Özellikle Hanefi alimler bunda etkin rol oynamışlardır. Bunun sonucunda Ehl-i sünnet 'in iki önemli parçası olan Hanefi-Mâtürîdî çizgi bölgede şekillenerek, güçlenmiş ve Mâverâünnehir'de Ehl-i sünnet 'in en kuvvetli savunucusu haline gelmiştir. Bu oluşumun en önemli temsilcileri Darü'l-Cûzcânîye'de eğitim görmüş İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkindî gibi alimlerdir.¹⁵² İmam Mâtürîdî, kendi adıyla anılan Mâtürîdîlik Ekolü'nün tohumlarını atarken, Hakîm es-Semerkindî halkın Sünni düşünceden ayrılıp bid'atçi görüşlere kapılmaması için "*Sevadü'l-Azam*" eserini yazarak İslam düşünce dünyasında önemli bir yer edinmiştir. Hanefi-Sünni görüşteki bu alimler, eğitim kurumlarında kendi çizgilerini oluştururken bir yandan da başka medreselerde ders

¹⁵⁰ Richard C. Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, trc. Aydın Aslan, Medrese Yay., İstanbul 2006, s.19.

¹⁵¹ Osman Aydın, "Semerkant'ta İlim Merkezleri", s.580; Recep Önal, "Mâverâünnehir (Semerkant ve Buhara) Üzerine Analizler", s. 49-50.

¹⁵² Bkz. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara, Otto, 2016.

veren Mu'tezili ve Kerramî alimlerle mücadele etmişler ve hararetli tartışmalara girmişlerdir.¹⁵³

Bütün bu ilmi faaliyetler bölgenin İslam hakimiyetine girmesinden hemen sonra özellikle II./VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılmaya başlanan çardak veya medreseye benzer özel yapılarda devam ettirildi. Bunlar daha önce Arap valiler tarafından yapılırken bölgede Müslümanların sayısının artmasıyla yerli halk ve Sâ mânî sultanları tarafından inşa edilmeye başlanmıştır.¹⁵⁴

Sâ mânîoğulları zamanında kurulan ribatlar da eğitim-öğretim faaliyetlerinde önemli rol oynamıştır. En başta sınırları ve kervanları korumak için kurulan ribatlar daha sonra medrese haline dönüşmüş, İslam kültürünün ilk yükseköğretim ve eğitim müessesesi olmuştur. Buralarda hem nakli hem akli alana dair eğitim verilmiştir. Bunların yanında camiler ve hangahlar da eğitim-öğretim faaliyetlerinin sürdürüldüğü merkezler olmuştur.¹⁵⁵

Özellikle Cuma Camii ve mescitler en önde gelen eğitim kurumları olmuştur. İlim öğrenmek için pek çok alim buralara gelmiş, cami ve mescitlerde yoğun ilim halkaları oluşturulmuş ve ateşli münazaralar yapılmıştır. Dışarıdan gelen bazı alimlerin imtihana tabi tutulması da görülen bir durumdur. Meşhur muhaddis İmam Buhari de imtihana tabi tutulanlardan biriydi.¹⁵⁶

İlk örneklerinin M. IX yüzyılda Mâverâünnehir'de görüldüğü medreseler¹⁵⁷ İslami ilimler için en önemli eğitim-öğretim kurumlarından biri olmuştur. Bazı

¹⁵³ Osman Aydın, "Semerkant'ta İlim Merkezleri", s. 580.

¹⁵⁴ Polonskaya, *İslam in Central Asia*, Lübnan, s.11.

¹⁵⁵ Mustafa Demirci, "Türk İslam Medeniyetinin İkinci Dalgası", s. 83; Aydın Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni*, İstanbul, Yeditepe, 2007, s. 510; Recep Önal, "Mâverâünnehir (Semerkan ve Buhara) Üzerine Analizler", s.54.

¹⁵⁶ Zehebi, *Siyeru a'lami 'n-nübelâ'*, thk. Şuayb Arnaut-Hüseyn Esed ve arkadaşları, Beyrut Müessesetü'r-Risale 1990, XII, s. 411; Osman Aydın, "İmam Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri", a.g.e., s.565-599.

¹⁵⁷ Mustafa Demirci, "Türk İslam Medeniyetinin İkinci Dalgası", s. 83; Usta, a.g.e., 2007, s.510.

araştırmacıların ifade ettiğine göre medreselerin ortaya çıkmasında Budist tapınaklarının etkisi olmuştur.¹⁵⁸ Ancak günümüze kadar yansıyan örnekleriyle medreseler İslami ilimlerde ayrı bir yere sahiptir.

Zamanın üniversitesi olarak görebileceğimiz ribat, cami, hangah, medrese gibi mekanlarda büyük alimler eğitim görmüştür. Özellikle Semerkant ve Buhara'da İslami ilimlerle meşgul olan pek çok alimin yanında akli ilimlerde uzmanlaşmış alimler de yetişmiştir.¹⁵⁹ Semerkant'ta İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî gibi büyük alimlerin yetiştiği Daru'l-Cûzcânîyye¹⁶⁰ ve Daru'l-İyâzîyye gibi medreseler İslami ilimlerde çok önemli yere sahiptir. Necmeddin en-Nesefî eserinde binden fazla Semerkant'lı alimden bahsetmiştir.¹⁶¹ Meşhur muhaddis Darimi, Şâfiî fıkıhçı İbn Hibban, ünlü fakih Ebu'l-Leys Semerkandî bu isimlerden sadece bir kaçıdır.¹⁶²

Semerkant, sahip olduğu ilmi zenginlik ve kültürel çeşitlilik sayesinde burada yetişen ilim adamları için oldukça geniş imkanlar sunan bir bölge olmuştur. Ancak Sâmânoğulları döneminden sonra eski canlılığına kavuşamamıştır. Özellikle bölgenin Moğollar tarafından istila edilmesi¹⁶³ sonucu halkın katledilmesi, şehirlerin yakılıp yıkılması ve yağmalanması büyük tahribata neden olmuştur.¹⁶⁴ Bu istila bölgede telafisi olmayan derin yaralar bırakmıştır. Pek çok ilim merkezi bu istila sırasında yerle bir olmuş; içlerinde bulunan eserler de onlarla birlikte ortadan kaldırılmıştır.¹⁶⁵ Buna rağmen geriye kalan eserler, genel olarak Mâverâünnehir'de özellikle Semerkant ve Buhara'da h. III ve IV. yüzyıllarda çok büyük bir medeniyetin hakim olduğunu bize göstermektedir.

¹⁵⁸ Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, haz. Hüseyin Dağ, Ankara 2004, s. 56; Usta, *a.g.e.*, s. 510, 628.

¹⁵⁹ Recep Önal, *a.g.m.*, s.56.

¹⁶⁰ Kureşi, *el-Cevahiru'l-mudiyye*, I: 185.

¹⁶¹ Ömer en-Nesefî, *el-Kand fi zikri u'lema'i Semerkand*, thk. Nazar Muhammed el-Faryabi, Suudi Arabistan 1991. Bkz. Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 374-436.

¹⁶² Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 381, 413, 416.

¹⁶³ V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 474 vd.

¹⁶⁴ Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, s. 199-201.

¹⁶⁵ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 482; Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 403, 406, 414.

2. Hakîm es-Semerkindî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

2.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Hakîm es-Semerkindî, hicri III. yüzyılın sonları ve IV. yüzyılın başlarında Sâmânîler döneminde yaşamış ve “*Sevadü'l-Azam*” adlı eseriyle meşhur olmuş ünlü Hanefî alimidir. İslam düşünce dünyasında rol oynayan önemli isimlerden biri olmasına rağmen Semerkant'ta yaşayan pek çok alim gibi hayatı hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Bunun sebeplerinden biri yukarıda geçtiği üzere 7./9. asırda yaşanan Moğol istilasıdır. Mâverâünnehir'de pek çok ilmi ve tarihi eserin yağmalanıp yok edilmesine sebep olan bu istila, çok kıymetli bilgi ve belgenin yanında bunları kaleme alan ilim adamlarının hayatlarına dair birçok malumatın da ortadan kalkmasına sebep olmuştur.¹⁶⁶

Semerkant ve çevresindeki alimler hakkında fazla bilgi bulunmamasının nedenlerinden biri de bölgenin hilafet merkezine uzak olmasıdır. Bu durum bölgede yaşayan alimlerin hayatlarına olan ilgiyi azaltmıştır. Tabakat, biyografi ve tarih kitaplarında hilafet bölgesine yakın olan alimler daha çok yer almışlardır.¹⁶⁷ Watt'a göre bunun nedeni: Bağdat alimlerinin Semerkant'ta ne olup bittiğiyle alakalı olmamalarıdır.¹⁶⁸

Bir diğer faktör de Hanefî-Mâtürîdî çizgideki alimlerin tabakat-teracim gibi biyografik eser verme geleneğine sahip olmamasıdır. Semerkant'ta yaşamış alimlerin çoğu Hanefî-Mâtürîdî çizgide oldukları için yazılan eserlerde ya hayatlarına hiç yer verilmemiş ya da çok kısa yer verilmiştir. Alimlerin görüşleri eserlerde daha çok yer almış

¹⁶⁶ Recep Önal, a.g.m., s. 60.

¹⁶⁷ Osman Aydın, “Semerkant'ta İlim Merkezleri”, s.566.

¹⁶⁸ W.Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, İzmir, 2017, s.416-417.

hayatlarıyla ilgiliyse vefat tarihi ve defnedildiği yer dışında fazla bir şeyden bahsedilmemiştir.¹⁶⁹

Ayrıca eski kaynaklarda Hanefî alimlerin bir kısmı özellikle de kelamla uğraşanlar geri plana itilmiş, isimlerinden pek fazla söz edilmemiştir. Buna karşılık fıkıhçı kimliğe sahip olanlar ön plana çıkmıştır. Bu ihmalinin ardında yatan neden İmam Mâtürîdî'den sonraki dönemde Hanefîlerin Kelam ilmine rağbet göstermemeleri ve daha çok fıkıhla ilgilenmeleridir.¹⁷⁰ Çünkü Nasr b. Ahmed döneminde güçlenen İsmaili-Batını düşüncenin daha sonra başa geçen Nuh b. Nasr döneminde tehlike olarak görülmesi, onun İsmaili-Batını fikirlere savaş açmasına ve bu düşünceyi savunanları tasfiye etmesine neden olmuş, canlarını kurtarmak zorunda kalan İsmaililer ise kendilerini gizleme yoluna başvurmuşlardır. Onları bulmak için yapılan girişimlerde kelam ilmiyle uğraşan bütün alimler sorgulanmış, neredeyse tüm mütekellimler suçlu gibi görülmeye başlanmıştır. Bu durumla karşı karşıya kalmamak için Hanefî gelenek içerisinde kelam ilmini açıktan öğrenme ve öğretme gibi faaliyetler yasaklanmış, kelamcı kimliğiyle öne çıkan alimler sonraki müellifler tarafından göz ardı edilmiştir.¹⁷¹

Bütün bunlara rağmen Hakîm es-Semerkandî hakkında fikir edinebileceğimiz kadar bilgi elimize ulaşmıştır. Özellikle onun büyük alim Ebu Mansur Mâtürîdî ile çağdaş olması hatta aynı medresede eğitim görmesi, Ebu Mansur Mâtürîdî ve yaşadığı dönemle ilgili bilgi veren eserlerden yararlanabilmemizi sağlamıştır. Ayrıca Sâmânoğulları Devleti ve Mâverâünnehir coğrafyasından bahseden tarih ve coğrafya eserleri Hakîm es-Semerkandî ve çağdaşlarının hayatları hakkında başvurabildiğimiz kaynaklar arasındadır.

¹⁶⁹ Osman Aydın, "Semerkant'ta İlim Merkezleri", s.566; Watt, *a.g.e.*, 2017, s.416-417.

¹⁷⁰ El-Pezdevi, *Ehl-i sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, Kayhan Yayınları, s. 6-370.

¹⁷¹ Mehmet Kalaycı, "Eş'ari'nin İkmali Mâtürîdî'nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konularına Dair Bağlamsal Bir Analiz", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, İstanbul 2014, s. 136- 137.

Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hakîm es-Semerkandî'nin (342/953), h.260/m.874 senesinde doğduğu tahmin edilmektedir. Ailesi hakkında malumat bulunmamakla birlikte Türk asıllı olduğuna dair bilgiler mevcuttur.¹⁷² Ebu'l-Kasım, doğum yerine nispetle Semerkandî lakabını, kadılık yaparken verdiği adil kararlardan dolayı da Hakîm lakabını almıştır.¹⁷³ Ayrıca felsefi konulardaki bilgisinden dolayı kendisine filozof anlamında bu ismin layık görüldüğü ifade edenler de vardır.¹⁷⁴ Onun Hakîm ünvanını almasında etkili olan gerekçelerden biri de hikmet sahibi olmasıdır. Nitekim Sem'ani (562/1166) onunla ilgili olarak: " Allah'ın salih kullarındandı. Hilm, hikmet ve hüsn-i muaşeretinde darb-ı mesel oldu. Hikmet ve mev'izaları o denli çoktu ki, gerek Doğuda gerekse Batıda "Hakîm" diye anıldı ve hikmetleri tedvin edilerek yayıldı."¹⁷⁵ ifadelerini kullanmıştır. Bir süre sonra kendi isminden çok bu unvanla anılmaya başlayan Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed, Semerkant'taki alimler arasında da bu isimle öne çıkmış ve bu şekilde tanınmıştır.¹⁷⁶

Hakîm es-Semerkandî, eğitim hayatının büyük kısmını Belh'de geçirmiştir. Burada pek çok alimden dersler almıştır. Bunlardan biri Hanefî alim Muhammed b. Huzeyme el-Kallas'tır. Tasavvufî eserlerde ise daha çok Ebu Bekir el-Verrak'dan faydalandığı bilgisi geçmektedir.¹⁷⁷ Nesefî "*Tebşiratü'l edille*" adlı eserinde ise onun Mâtürîdî ulemadan Ebu Ahmed el-İyâzî ile karşılaştığından ve ondan ders aldığından bahseder.¹⁷⁸ Hakîm'in öğrencilik yaptığı ulema arasında Abdullah b. Sehl ez-Zahid isimli biri de yer almaktadır.¹⁷⁹ Bazı çağdaş yazarlar onun, Şam ve civarında hayatını sürdürmüş

¹⁷² Mustafa Can, *Hakîm es-Semerkandî ve Sevâdü'l-A'zam'ı* (Yüksek Lisans tezi), MÜSBE, İstanbul 1986, s. 16.

¹⁷³ Leknevi, el-Fevaid, 44; Kureşi, el-Cevahir, I, 139; Taşköprüzade, 63.

¹⁷⁴ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2018, s.364.

¹⁷⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 244.

¹⁷⁶ Mustafa Can, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁷⁷ Abdurrahman el-Cami, *Nefehatü'l-üns*, s.124.

¹⁷⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 357.

¹⁷⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 186

olan İbrahim el-Kassar, Ebu Abdullah el-Cella gibi sûfilere öğrencilik yaptığı bilgisini verirler.¹⁸⁰

Hem kelim hem fıkıh hem de tasavvufî alanda hocaları bulunan Hakîm es-Semerkandî, bu üç alanla da ilgilenmiş ve isminden söz ettirmiştir. Onun Ebu Bekir el-Verrak gibi sûfilerden ders alması ve tasavvufî hikmet ve irşadlarından söz edilmesi¹⁸¹ zahidane bir yaşam sürdürdüğünü yani sûfî bir eğilime sahip olduğunu göstermektedir.¹⁸² “*es-Sevâdül-A'zam*”da evliyaların kerametinin hak olduğunu ifade etmesi¹⁸³ de bu görüşü desteklemektedir.¹⁸⁴ Bazı sûfî tabakat kitaplarında¹⁸⁵ tasavvuf büyükleri arasında zikredilen Hakîm es-Semerkandî, Kelabazi'nin “*Ta'arruf*”unda eser yazan sûfiler arasında yer alır. Kitapta eser yazan sûfilerin, tasavvufun büyük ve meşhur isimleri oldukları, faziletlerinin herkesçe kabul edildiği; hadis, kelim, lisan ve Kur'ân ilimlerini tahsis ettikleri ifade edilir.¹⁸⁶

Semerkandî'nin hayatına yer veren eserler, onun zühd sahibi olduğundan, din ve dünya işlerini dengeli bir şekilde yürüttüğünden bahsetmektedir. Hatta yanına gelenleri, dünyaya dalarak Allah'ı ve ahireti unutmamaları konusunda pek çok kez uyarmıştır.¹⁸⁷ Ayrıca onun için "Arştan yere varıncaya kadar, Allahu Teala'nın gayrına bakmazdı. Halk ile muamelesi, sırf onlara faydalı olmak içindi, yoksa kendisi için değil..."¹⁸⁸ şeklinde övgü dolu ifadeler kullanılmıştır.

¹⁸⁰ W. Madelung, “Abu'l-Qasem Eshaq Samarqandî”, Elr., 358-359.

¹⁸¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 186.

¹⁸² Cami, *Nefehat*, s.124; Mustafa Can, “Hakîm es-Semerkandî”, *DİA*, XV, 193-194.

¹⁸³ Hakîm es-Semerkandî, *Es-Sevâdü'l-A'zam*, haz. Yasin Yayınevi, İstanbul 2018, s. 218- 220.

¹⁸⁴ Faruk Ömer Abdullah al-Ömer, *The Doctrines of the Mâtürîdîte Scholl with Special Reference to As-Sawad al-A'zam of al-Hakîm As-Samarqandî*, Mayıs 1974, s.29; Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, İstanbul 2018, s.148-151.

¹⁸⁵ Bk. Herevi, *Tabakat*, s. 320-323.

¹⁸⁶ Kelabazi, (*Doğuş Devrinde Tasavvuf*) *Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2016, s.67.

¹⁸⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 243.

¹⁸⁸ Abdurrahman el-Cami, *Nefahati'l-Üns*, 175.

Eğitim hayatının çoğunu Belh'te geçiren Hakîm es-Semekandi kelamcı özelliği ve fakihliğiyle önemli bir yere sahiptir.¹⁸⁹ Semerkant'ta Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin ilk nüvelerinin atıldığı Darü'l-Cûzcâniye'de ünlü kelamcı Mâtürîdî ile birlikte eğitim alan Hakîm es-Semekandî, Ebu Nasr el-ÿyâzî'den dersler almıştır. Bir süre sonra Hanefilik geleneğinin güçlü alimleri arasına girmiştir.¹⁹⁰

Hakîm'in yetiştirdiği öğrenciler konusunda ise pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak kaynaklarda Ebu Ca'fer b. Muhammed Münib es-Semekandî, Muhammed İmran b. el-Meşhi ve Abdülkerim b. Muhammed el-Fakih es-Semekandî gibi bazı isimler geçmektedir.¹⁹¹

Mâtürîdî'nin muasırı olması Hakîm es-Semekandî'nin onunla ilişkisi konusunda farklı yorumlara neden olmuştur. Bazı araştırmacılara göre Hakîm, İmam Mâtürîdî ile iyi arkadaş olduğu gibi aynı zamanda onun öğrencisidir.¹⁹² Fıkhi ve kelamı da ondan öğrenmiştir.¹⁹³ Bazılarına göreyse iki alim arasındaki görüş benzerliği bu iki alim arasında arkadaş ya da öğrenci-hoca münasebeti içinde oldukları fikrinin ortaya atılmasına neden olmuştur. Halbuki Mâtürîdî ve Semerkandî arasında hoca-öğrenci ilişkisinden çok; çağdaş olmalarının ve aynı bölgede yaşamış olmalarının getirdiği yakınlığın ötesinde bir münasebet bulunmamaktadır.¹⁹⁴

Hakîm es-Semekandî'nin Mâtürîdî Ekolü'yle ilişkisi konusunda da farklı görüşler vardır. Onun Hanefî çizgiye sahip olmakla birlikte Mâtürîdî Ekolü'nün öncülerinden olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Müsteşriklerden bazıları, Semerkandî'yi Mâtürîdîlik Ekolünün bir parçası olmaktan ziyade "Hanefî alimi,

¹⁸⁹ Osman Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, s.158.

¹⁹⁰ Anke Von Kuegelgen- Ashirbek Muminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkant ilahiyatçıları", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2016, s.283.

¹⁹¹ Sem'ânî, *a.g.e.*, II, 244.

¹⁹² Faruk ömer Abdullah al-Ömer, *a.g.e.*, s. 29.

¹⁹³ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s.364.

¹⁹⁴ Mustafa Can, *a.g.m.*, s. 193-194.

Semerkant kadısı ve sūfî” şeklinde nitelendirirlerken, “*Sevâdü'l-A'zam*”ı da Hanefî görüşleri yansıtan bir akaid metni olarak kabul ederler. Van Ess ve Madelung, bu görüştedir. Goldziher gibi araştırmacılar bu görüşün aksine Semerkandî ile Mâtürîdî arasında öğretmen-öğrenci münasebetinin bulunduğunu ve Hakîm'in Mâtürîdî geleneğinin ilk temsilcilerinden olduğunu savunur.¹⁹⁵ Hakîm'in Mâtürîdîlik geleneğinin şekillenmesinde etkili olduğu tezini güçlendiren delillerden biri: bu geleneğin önde gelen alimlerinden olan Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin Hakîm'i, bu ekolünün ilk kalamcıları arasında sayması ve onun için “eş-Şeyh Ebü'l-Kasım” ifadesini kullanmasıdır. Ayrıca Nesefî, Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî'ye olan büyük hayranlık duyduğundan bahsederken, Hakîm'in İmam Mâtürîdî'nin mezarına yazılmasını istediği şu sözlerini de aktarır: “Burası bütün hayatını ilme adayan, bütün gücünü ilmin yaygınlaşması ve başkalarına intikal etmesi yolunda harcayan, ömrünün meyveleri olan ve hepsi de övülmeye anılmaya layık pek çok eserin müellifin mezarıdır.”¹⁹⁶ Ancak bu ibare de Hakîm'in Mâtürîdî düşüncenin ilk temsilcilerinden olup olmadığı konusuna açıklık getirememektedir. Bu nedenle ağırlık kazanan görüş, Hakîm es-Semerkandî'nin Hanefilik mezhebinden olduğudur. Mâtürîdî'nin “*Kitabü't-Tevhid*” adlı eserini “*Sevâdü'l-A'zam*” dan çok sonra yazmış olması da bizi bu sonuca götürmektedir.¹⁹⁷

Bir süre Darü'l-Cûzcânîye'de görev yapan Hakîm es-Semerkandî, İsmail es-Sâmânî devrinde (279-295/892-907) emirin buyruğuna binaen Müslüman cemaati bidat ehline karşı birleştirmek maksadıyla “*es-Sevâdü'l-A'zam*” adlı eserini yazmıştır (h.290/902). Devletin en üst yöneticileri tarafından yazdırılması, Sâmânîler zamanında bu metnin resmi ilmihal gibi görülmesine neden olmuştur.¹⁹⁸ Semerkandî bu süreçte

¹⁹⁵ Osman Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, s. 158-159.

¹⁹⁶ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille fi Usulü'd-Din*, tahk. Claude Salame, Dımaşk 1993, s. 471 vd.

¹⁹⁷ Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî and Development of Sunni Theology in Samarqand*, ing terc. Rodrigo Adem, Brill yay., Boston/ Leiden, ss. 101-108.

¹⁹⁸ Madelung, “Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2016, s. 98; Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, 2011, s. 429.

yöneticilerle yakın münasebetler kurmuş, bundan dolayı bazı medrese arkadaşları ve bazı sûfiler “Sen ilim peşinde mi, yoksa şöhret peşinde misin?” diyerek onu eleştirmişlerdir.¹⁹⁹ İçlerinde dünyaya düşkün olduğu gerekçesiyle onu ayıplayanlar olmuştur.²⁰⁰ Ancak bu tür suçlamalar Ebu Nasr el-İyâzîden sonra mektebin yetkilisinin kim olacağıyla ilgili ihtilaftan çıkmış ve başkaları için de benzer eleştiriler yapılmıştır. Hükümete yakın olan veya yöneticiler tarafından mevki verilen mektep mensuplarının çoğu dünya malına düşkün olmakla itham edilmiştir. Hatta benzer suçlamaları Hakîm es-Semerkindî de başkaları için yapmıştır.²⁰¹

Hakîm es-Semerkindî çok fazla seyahat eden biri olmamasına rağmen birçok yerde isminden övgüyle bahsedilen bir alimdir. Yazmış olduğu “*es-Sevadü'l-Azam*” adlı eseriyle hem kendi döneminde hem sonraki dönemlerde İslam düşünce dünyasında iz bırakmıştır. Bu eser Sünni-Hanefî geleneğe ait olan ve günümüzde de geçerli sayılan pek çok esasın belirlenmesinde rol oynamıştır. İmam Mâtürîdî ile birlikte İslam esaslarının korunması için mücadele veren Hakîm es-Semerkindî, İmam Mâtürîdî’den on bir yıl sonra 342/953 yılında Semerkant’ta vefat etmiştir. Cakerdize Mezarlığı’na²⁰² İmam Mâtürîdî’nin yanına defnedilmiştir.²⁰³

2.2. Eserleri

2.2.1. es-Sevâdü'l-A'zam

Eser genellikle “*es-Sevâdü'l-A'zam*” olarak tanınsa da tam adı: “*Kitabü'r-reddi ala ashabi'l-ehvai el-müsemma bi's-Sevadi'l-A'zam ala mezhebi'l-İmami'l-A'zam*” ya da “*es-*

¹⁹⁹ Hasiri, v. 277b; Anke Von Kuegelgen- Ashirbek Muminov, “a.g.m.”, s.283.

²⁰⁰ Neseî, *el-Kand*, Tahran 1999, s.59; Anke Von Kuegelgen- Ashirbek Muminov, a.g.m., s.283.

²⁰¹ Hasiri, *el-Havi fi'l-Fetava*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa Bölümü, Nu. 402, v. 278a; Anke Von Kuegelgen- Ashirbek Muminov, a.g.m, s. 284.

²⁰² Araştırmalara göre Cakerdize’de kabri bulunan alimlerin çoğu Mâtürîdî geleneğinin oluşumunda önemli rol oynamış kimselerdir. Bkz. Aşirbek Muminov, “Mâtürîdî Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Cakerdizede Mezarlığı’ndaki Mezar Taşı Kitabeleri”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı), İstanbul 2009, MÜİFY, Nu. 261.

²⁰³ Es-Semânî, *el-Ensâb*, c.4, s. 186.

Sevâdü'l-A'zam ala mezhebi'l-İmami'l-A'zam" şeklinde geçmektedir.²⁰⁴ Yazıldığı dönemde Sâmânîlerin resmi akidesi olarak kabul edilen²⁰⁵ bu eser, Mâtürîdîyye mezhebinin başlangıç eserlerinden biri olarak kabul edilir. Eserin birçok yazma nüshası²⁰⁶ olduğu gibi farklı tarihlerde yapılmış birçok baskısı da bulunmaktadır. En eski yazma nüsha ise 685 yılında yazılan Fatih K.t.p. 3137 numarada kayıtlı bulunan nüshadır. Üzerinde iki kere tashih ve mukabele yapılmıştır. Bu nedenle diğer nüshalar arasında en sağlamıdır. *Sevâdü'l-A'zam*'ın baskıları arasında en eskisi ise Bulak'ta 1253 tarihinde yapılmıştır.²⁰⁷

Eserin yazılma nedeni, bazı nüshalarında aktarıldığına göre, bid'at ehli grupların Mâverâünnehir'de giderek artması nedeniyle Ehl-i sünnet alimlerinin endişeye kapılması ve bu durumu Horasan emiri İsmail b. Ahmed'e bildirmeleridir. Bunun üzerine emir, tek doğru yol olan Ehl-i sünnet yolunu beyan etmeleri için onlara bir metin yazmalarını emreder. Bu görev için alimler Ebu'l-Kasım es-Semerkindî'yi seçerler. Eserini Arapça kaleme alan Semerkandî, kitabı bitirdikten sonra, “*Doğru yol, Sünnet ve Cemaat yolu budur.*” diyerek onu emire sunar.²⁰⁸

Aynı nüshada Horasan emirinin, kitabın Farsça'ya tercüme edilmesini emrettiği, böylece halkın her kesiminin eserden yararlanmasını ve bida'atçı fırklardan uzak durmasını sağlamayı amaçladığı, ifadeleri de yer almaktadır. Ancak bu bilgi, tercüme emrini verenin Emir İsmail olduğu gibi bir yanlış anlaşılmaya neden olabilir. Çünkü eserin Arapçasının 290/903 senesinde kaleme alındığı; Farsça tercümenin ise 370/981 yılında yazıldığı düşünülmektedir.²⁰⁹ Eseri Farsça'ya çeviren kişi de, II. Nuh b. Mansur'un

²⁰⁴ Mustafa Can, *a.g.e.*, s. 20.

²⁰⁵ Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, New York 1988, s.30.

²⁰⁶ Eserin farklı nüshaları ve yazılma süreci için bkz. Mustafa Can, *a.g.e.*, s. 21-25; Adem Arıkan, “*es-Sevâdü'l-A'zam*'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine”, *Geçmişten Günümüze Türkistan Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, Ankara/Türkistan 2019, s.23-36.

²⁰⁷ Mustafa Can, *a.g.e.*, s. 21, 25.

²⁰⁸ Hakîm es-Semerkindî, *Terceme-i Sevâdü'l-A'zam*, neşr. Abdülhay Habîbî, Tahran, 1348/1969, s.18; Adem Arıkan, *a.g.m.*, s.24.

²⁰⁹ *Terceme-i Sevâdü'l-A'zam* (neşreden giriş), s. 11-12.

(365-387/976-997) emrine binaen bu çeviriyi yaptığını metnin başında açık bir şekilde ifade etmektedir: “Ben bu kitabı Farsça cem ettim. Çünkü Horasan emiri Nuh b. Mansur bütün Mâverâünnehir alimlerinin toplanmasını, doğru yolu, Hz. Peygamberin arkadaşlarının, hulafa-i raşidinin siretini bildirmelerini istedi. O, Ehl-i sünnet ve Cemaat'tir yani Sünnet ve Cemaat mezhebidir, alimlerin mezhebidir. O imamların imamı fikh alimlerinin efendisi, din ve ilmin kedhudası, fikhın şahinşahı Ebû Hânife Numan b. Sabit'in mezhebidir. Onun bütün arkadaşları bu mezhep üzereydi. Bütün Ehl-i sünnet ve Cemaat bu mezhep üzeredir. Çünkü Allah, 'Bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın',²¹⁰ buyurmuştur. Hz. Peygamber de 'size Sevâd-ı A'zam gerekir' demiş, 'Sevâd-ı A'zam nedir?' diye sorulduğunda 'benim ve ashabımın üzerinde olduğu (yol)' buyurmuştur.”²¹¹

Eserin asıl metni ile tercümesi arasında farklılıklar mevcuttur. Farsça çevirinin bazı bölümlerinde kullanılan rivayetler, menkıbeler ve izahlar, Arapça metinde geçmemektedir. Bazı bölümlerde de taksire başvurulmuştur. Bunun yanında tercümede elli beşinci maddeden itibaren, Arapça eserde geçmeyen meselelere yer verilmiştir.²¹²

Eser, 29 Recep 795 / 10 Haziran 1393 tarihinde Farsça çevirisi esas alınarak Hâce Muhammed Parsa (ö.822/1420) tarafından yeniden kaleme alınmıştır.²¹³ Fakat Parsa, *Sevâdü'l-A'zam*'da ele alınan meselelerin bazılarını oldukça kısaltmış, eseri kendi döneminin anlatım biçimine uygun olarak özetlemiştir. Öyle ki eserin Farsça nüshası 164 sayfadan oluşurken, Parsa'nın bu nüshadan derlediği *Akâid Risalesi* 26 sayfadan oluşmaktadır.²¹⁴ Aslı 30 sayfa olan bu risalenin son sayfaları eksiktir.²¹⁵ *Sevâdü'l-*

²¹⁰ En'am, 153.

²¹¹ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, 1969, s. 22.

²¹² Adem Arıkan, a.g.m., s.25.

²¹³ Muhammed Parsa, *Risale Müntehabe min Akideti Ebi'l-Kasım es-Semerkandî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nu:1663, (213b-242b), v.242b.

²¹⁴ Abdülhay Habîbî, “Resaili İtikadat-ı Fırak-ı İslamî ve Ma'haz-i Kohn-i ân Sevâd-ı A'zam Ma'haz-ı Besâ ez Müellifeyn-i mâ Ba'd Bud”, *Yağma Dergisi*, 1343, 17/2, ss. 49-59, s.50.

²¹⁵ Habîbî, s. 53.

A'zam'da yer alan şerhler risalede dağınık biçimde ve konu başlıklarına göre art arda sıralanmıştır.²¹⁶ Farsça nüshasına uygun olarak Muhammed Parsa'da *Sevâdü'l-A'zam*'ın yazılma nedenine yer vermiştir, ancak Parsa, metnin yazılma emrini kimin verdiğiinden bahsetmez.²¹⁷ Aynı durum eserin başka bir nüshasında da görülmektedir.²¹⁸

Muhammed Parsa'nın risalesi gibi *Sevâdü'l-A'zam* esas alınarak yazılan akaid risaleleri çoktur. Ancak *Sevâdü'l-A'zam* ve Parsa'nın risalesiyle benzerlik oranı çok fazla olan ve müellifi belli olmayan ve Muhammed Meşkûr tarafından 1341/1962 yılında "*Heftâdü Seh Millet*" adıyla yayınlanan bir risale de mevcuttur.²¹⁹ Risalenin müellifi, aralarında yarım asırlık bir zaman bulunmasına rağmen, Hâce Parsa'ninkine çok benzeyen bir metin yazmıştır. Parsa'nın risalesinde geçen ibarelerin çoğu "*Heftâdü Seh Millet*"te de geçmektedir. Netice itibariyle hem "*Heftâdü Seh Millet*"te hem Muhammed Parsa'nın "*Akaid Risalesi*"nde *Sevâdü'l-A'zam*'ın Farsça çevirisinin kaynak olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.²²⁰

Katip Çelebi de, Ebu'l-Kasım es-Semerkandî'nin Farsça bir akidesinin olduğundan bahsetmektedir.²²¹ Arapça "*es-Sevadu'l-A'zam ala Mezhebi İmam El-A'zam Ebi Hanife*" veya "*Kitabu'r-Redd ala Ashabi'l-Heva*" adıyla anılan ve Hakîm'e ait olduğu ileri sürülen bu eserin *Sevâdü'l-A'zam*'ın Farsçası olma ihtimali vardır.²²² Ancak bu eserin 32. sayfasında, Hakîm es-Semerkandî'den diğer bazı kimseler gibi bahsedilmesi, ilkelerin ayrı ayrı zikredilmesi, Hakîm es-Semerkandî'den sonra kaleme alındığını göstermektedir. Van Ess, eserin gerek Farsçasının gerek Arapçasının üzerinde, Nuh b. Mansur (366-387/976-997) döneminde çalışmalar yapıldığı ve bazı eklemelerde bulunulduğunu ileri

²¹⁶ Abdülhay Habîbî, a.g.m., s. 51.

²¹⁷ Adem Arıkan, a.g.m., s. 25.

²¹⁸ *es-Sevadu'l-Azam*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih,nu: 3137, v. 54b.

²¹⁹ *Heftâd u Seh Millet*, nşr. Muhammed Cevad Meşkur, Tahran 1341.

²²⁰ Abdülhay Habîbî, a.g.m., s.55-57.

²²¹ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, İstanbul 1971, I, 1157.

²²² Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, Ar. çev., Abdulhalim Neccar, Kahire 1991, III, 268; Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, Riyad, 1984, c. I, cüz. IV, 43.

sürmektedir.²²³ Eserde Kerramîlerin rızık anlayışının tenkidi edildiği kısım²²⁴ muhtemelen bu döneme aittir.²²⁵

Ayrıca eserin başında bir kimsenin Sevâdü'l-A'zam'dan sayılabilmesi için 62 prensibi kabul etmesi gerektiği belirtilmesine rağmen 61 ilkeye yer verilmiştir. Bu ilkeler ise önce sıralanmış sonra açıklanmıştır. Bütün bunlar ilkelerin tespitinin Ebu'l-Kasım es-Semerkandî'ye, açıklamasının ise başka birine ait olduğunu akla getirmektedir. Çünkü bu 62 maddenin sadece 60'ı açıklanmıştır.²²⁶ Bunlara rağmen eserdeki yorumların tamamı değilse bile çoğunun Hakîm es-Semerkandî'ye ait olduğu söylenebilir.²²⁷

Aynı durumu dile getiren başka araştırmacılar da vardır. Onlara göre eserin müellifi ile şerhini yapan kişinin farklı olması kuvvetle muhtemeldir. Zira *Sevâdü'l-A'zam*'da Hakîm es-Semerkandî'nin genel görüşleriyle uyuşmayan birtakım fikirlere yer verilmiştir. Örneğin imanın, kalp ile tasdik, dil ile ikrar olması konusunda ısrarla durulmuş bunu reddedenlerin küfre düşeceği iddia edilmiştir.²²⁸ Oysa Hakîm es-Semerkandî'nin "*Risale fi'l-İman*" adlı risalesinde, imanın öncelikle kalp ile tasdik olduğu, dil ile ikrarın ise kişinin dünyada Müslüman muamelesi görmesi için gerektiği ifade edilmektedir.²²⁹ Ebû Hânîfe'nin ve Mâtürîdî'nin görüşüne uygun olan da budur.²³⁰ Bunun yanında bahsi geçen şerhte müteşabih ayetlerin teviline şiddetle karşı çıktığı görülür.²³¹ Halbuki Ebu'l-Muin en-Nesefî, Hakîm'in tevil ilmini iyi bildiğini ifade etmiştir.²³² Bu hususlar göz önüne alındığında eserin Semerkandî'ye ait olmaması ihtimal dahilindedir. Bununla birlikte eserde geçen, "biz gerçekten müminiz", "imanda şüphe

²²³ Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Berlin 1991, II, 565.

²²⁴ *es-Sevadül-Azam*, Tercüme ve İzah. Yasin Yayinevi, İstanbul 2018, s. 332.

²²⁵ Sönmez Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, s.364-365.

²²⁶ *Kitabu's-Sevadu'l-Azam*, İstanbul 1887, s.38.

²²⁷ Sönmez Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, s. 365.

²²⁸ *Kitabü's-Sevadü'l-Azam*, 1887, s. 26.

²²⁹ *Kitabü's-Sevadü'l-Azam*, İstanbul 1887, s.38.

²³⁰ Ebû Hanîfe, *Risale ila Osman el-Betti, İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* içerisinde, thk. Ve trc. Mustafa Öz, İstanbul 2002, 81 vd; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 2000, 125vd.

²³¹ *Kitabü's-Sevadü'l-Azam*, İstanbul 1887, s. 27.

²³² En-Nesefî, *Tabsıra*, Şam 1992, I/360.

etmeyiz”, “imanda artma eksilme olmaz” ve “haramı helal saymadıkça Ehl-i Kible’den hiç kimseyi büyük günahından dolayı tekfir etmeyiz” şeklindeki ifadelerin, Hakîm es-Semerkindî’ye ait olması kuvvetli bir ihtimaldir.²³³

es-Sevâdü'l-A'zam, Hakîm es-Semerkindî’ye ait olduğu bilinen ve onun günümüze ulaşan en önemli eseridir. Horasan ve Mâverâünnehir'deki eğitim merkezlerinde uzunca bir dönem ders kitabı olarak kullanılmıştır. İstanbul dışında Kahire, Londra ve Paris kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır ve risalenin çeşitli baskıları yapılmıştır.²³⁴ Eserin çok sayıda şerhlerinin ve farklı dillere çevrilen nüshalarının bulunması, esas metnin hangisi olduğu konusunda şüphe uyandırmaktadır. Bu nedenle tahkikli neşrinin yapılmasına ihtiyaç vardır.²³⁵ Eserle ilgili akademik çalışmalar da mevcuttur: Faruk Ömer Abdullah el-Ömer, *The Doctrines of Mâtürîdîte School with Special Reference to as-Sawad al-A'zam of Hakîm as-Samarqandi* adıyla bir doktora çalışması yapmıştır.²³⁶ Hakîm es-Semerkindî ve eseriyle ilgili bir yüksek lisans tezi de Mustafa Can tarafından yapılmıştır.²³⁷ Ayrıca *es-Sevâdü'l-A'zam*'daki hadislerin tahriç ve değerlendirilmesiyle²³⁸ ilgili bir yüksek lisans çalışması ile Hakîm es-Semerkindî'nin kelami görüşleriyle²³⁹ ilgili bir başka bir yüksek lisans çalışması da mevcuttur.

Sevâdü'l-A'zam, Türkiye’de farklı mütercimler tarafından tercüme edilmiş ve çeşitli baskıları yapılmıştır. Bu baskılarda eser genellikle Arapça ve Türkçesiyle bir arada verilmiştir. Değişik yayınevleri tarafından basılan eser, bazen tek bir kişi tarafından bazen

²³³ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul 2008, s.130.

²³⁴ Muhammed Aruçi, “es-Sevadü'l-Azam”, *DİB*, XVI, 578-579.

²³⁵ Osman Aydınli, “Horasan-Mâverâünnehir Alimlerinden Hakîm es-Semerkindî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri”, *Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, Ankara/Türkistan 2019, s.516.

²³⁶ Faruk ömer Abdullah al-Ömer, *The Doctrines of the Mâtürîdîte Scholl with Special Reference to As-Sawad al-A'zam of al-Hakîm As-Samarqandi*, Edinburg University, Mayıs 1974.

²³⁷ Mustafa Can, *Hakîm es-Semerkindî ve Es-Sevadü'l-Azam'ı* (Yüksek Lisans Tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986.

²³⁸ İbrahim Fidan, *Hakîm es-Semerkindî'nin es-Sevâdü'l-A'zam İsimli Eserindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 2008.

²³⁹ Hatice Kübra Kahraman Bayrak, *Hakîm es-Semerkindî ve Kelami Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi), BÜSBE, Ocak 2017.

de birden fazla kişi tarafından tercüme edilmiştir. Bunlardan bazıları: "*Fırka-i Naciye'ye Kimler Dahil: Sevâdü'l-Azam Tercümesi*, trc. İbrahim Koçaşlı, Balıkesir 1964; *Sevâdü'l-Azam Tercümesi*, çev. Talha Alp; *es-Sevâdü'l-A'zam: Hak Yol Üzerindeki En Büyük Cemaat*, çev. Ali Rıza Kaşeli; *İslam İnançları ve Ehl-i sünnet Yolu: es-Sevâdü'l-Azam*, trc. Ali Vehbi Cengiz, Ankara 1975; *es-Sevâdü'l-Azam (En Büyük Cemaat): Hanefî-Mâtürîdî Mezhebinde Temel İtikadi Esaslar*, trc. Sıdkı Gülle, İstanbul 1980; *Tarik-i MüsTâkim (Doğru Yol) Sevâdü'l-Azam Tercümesi*, çev: Şahver Çelikoğlu, Marifet Yay., İstanbul 2007; *Sevâdü'l-A'zam Şerhi Selamü'l-Ahkam/ Ehl-i sünnet İncancının Temel İlkeleri*, şarih. İbrahim Hilmi b. Hüseyin Vefa, çev. Ömer Atmaca, Yasin Yay., 2010; *Açıklamalı ve Kelime Anlamlı Sevâdü'l-Azam Tercümesi*, Kitap Kalbi Yayıncılık, İstanbul 2017; "*Kelime Manalı*" *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, Muallim Neşriyat, İstanbul 2017; *Açıklamalı ve Kelime Anlamlı Sevâdü'l-Azam Tercümesi*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2018."

2.2.2. Risale fi Beyâni enne'l-Îmân Cüz'ün mine'l- Amel em lâ

"*es-Sevâdü'l-azam*" ın İstanbul baskılarının son kısmında yer alır. Tabakat kitaplarında da böyle bir risaleden bahsedilmektedir.²⁴⁰ Brockelmann'ın da bahsettiği iki sayfalık bu eser, İstanbul 1288'de yayımlanmıştır.²⁴¹ Metinde Kelam ekollerinin imanla ilgili farklı görüşlerine yer verilir.²⁴²

2.2.3. er-Risale

Eserde "yetmiş iki fırka" rivayeti ele alınmaktadır. Hacı Muhammed Parsa'nın aynı meseleyi işlediği eseriyle birlikte, Muhammed Tâki Danişpejuh tarafından "Dü Risale der Bare-i Heftad ü Dü Gürüh" başlığıyla yayınlanmıştır.²⁴³

²⁴⁰ *Keşfü'z-zünun*, c.II, s. 1008; *G.A.S*, c.I, s. 606; Musta Can, *a.g.e.*, s. 19.

²⁴¹ Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, Kahire 1991, III, 268; Sezgin, *Tarihu'l-Turasi'l-Arabi*, s. 44.

²⁴² Sönmez Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, s.367.

²⁴³ Muhammed Tâki Danişpejuh, "Dü Risâle der bâre-i Heftâdu du Gürüh", *Neşriyye-i Danişkede-i Edebiyyat-ı Tebriz*, 1345/1966, sy. 79, s. 249-254; Faruk Ömer Abdullah al-Ömer, *a.g.e.*, s.29.

Hakîm es-Semerkindî'ye ait olduğu iddia edilen daha başka eserler ve risaleler bulunmakla birlikte bunların ona ait olup olmadığı kesinlik kazanmamıştır.²⁴⁴

3. Hakîm es-Semerkindî'nin Mütakellim Sûfî Kimliği ve Fikirleri

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Hakîm es-Semerkindî'nin fikirleri, yaşadığı dönem ve coğrafya itibarıyla ilmi ve kültürel açıdan oldukça elverişli bir ortamda şekillenmiştir. Bu ortam Hakîm'in farklı düşünce ve inançları tanınmasına vesile olmuştur. Ancak ilmi hayatını geçirdiği Semerkant'ta Sünnî-Hanefî geleneğin baskın olması ve bu geleneğin eğitim kurumu olan "Dâru'l-Cüzcâniyye"de eğitim görmesi, onun bu yönde bir eğilime sahip olmasına neden olmuştur. Böylece "Semerkant ekolü" denilen grup içerisinde Hanefî geleneğin önemli temsilcilerinden biri haline gelmiştir.²⁴⁵

Kadılık makamı gibi önemli bir görevi icra eden Semerkindî, kendisine rehber olarak seçtiği Ebû Hanife gibi, hem fıkhi konularla hem itikadi konularla ilgilenmiştir. Bu nedenle Hanefî fıkıhçısı olmasının yanında Kelamcı kişiliği ile de ön plana çıkmıştır. Nitekim yazmış olduğu *Sevadü'l-A'zam* eseri Sünnî-Hanefî geleneğin itikadi yönünü ortaya koymak için yazılan bir akaid risalesidir ve yazıldığı dönemde "devletin resmi akidesi"²⁴⁶ sayılabilecek derecede önemli bir yere sahip olmuştur.

Onun sûfî kimliği de dikkati çeken bir özelliğidir. Bu yönüyle fikirleri bilhassa Hanefî-sûfî çizgiye sahip kesimlerde her zaman rağbet görmüştür. Belh şehrinde ünlü sûfî Ebû Bekir el-Verrak'tan ders alması²⁴⁷, menkıbelerinde hikmet sahibi olmasından bahsedilmesi²⁴⁸, Tasavvufî eserlerde isminin zikredilmesi²⁴⁹, ayrıca *Sevâdü'l-A'zam*'da

²⁴⁴ Mustafa Can, *a.g.e.*, s. 26.

²⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. Anke Von Kuegelgen-Ashirbek Muminov, "Maturidi Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", İmam Maturidi ve Maturidilik, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yay., 2016, s. 279-290.

²⁴⁶ Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 30.

²⁴⁷ Abdurahman el-Cami, *Nefehatü'l-üns*, s. 124.

²⁴⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 186.

²⁴⁹ Kelabazi, (*Doğuş Devrine Tasavvuf*), *Ta'arruf*, s. 67.

sûfî yönünü ortaya koyan ifadeler kullanması²⁵⁰, Hakîm'in Tasavvufla ilgilendiğini göstermektedir.

Hakîm es-Semerkandî'nin bu üç yönü fikirlerine, dolayısıyla eserine yansımıştır. Bu nedenle *Sevâdü'l-A'zam*'da Hanefî Kelamcılığının yanında sûfî kimliğini de görmek mümkündür. Eserde sadece akaidle ilgili meselelere yer verilmeyip fihhi konulara ve sûfî öğretiyeye ait meselelere de yer verilmesi, Hakîm es-Semerkandî'nin çok yönlü kişiliğinin bir göstergesidir. Bu durumun fikirlerine nasıl yansıdığını görmek için *Sevâdü'l-A'zam*'da takip ettiği metoda ve yer verdiği görüşlere değinmekte fayda vardır.

Sevâdü'l-A'zam her şeyden önce bir akaid risalesidir ve Hakîm bu eserinde kelami deliller getirerek ehl-i bid'at saydığı mezheplere reddiyede bulunur. Bunun için aklî ve naklî delilleri beraber kullanır. Ancak naklî delilleri daha fazla kullanır. Bu durum onun akıldan çok nakle önem verdiğini göstermektedir. Bu yönüyle Ehl-i hadîs'e daha yakın duran Hakîm es-Semerkandî, Mâtürîdî'den farklı bir tutum sergilemiştir.²⁵¹

Naklî delilleri çok fazla kullanan Hakîm es-Semerkandî, bunların sahihliği konusunda da çok fazla hassasiyet göstermez. Kendi görüşleri doğrultusundaki rivayetlere yer verirken, sıhhati zayıf olan rivayetleri de kullanır. İtikadi konularda sahih olmayan hadisleri kullanmakta bir sakınca görmez. Yani müellif mütevatir ve ahad haber şeklinde bir ayırımı gitme gereği duymamıştır.²⁵²

Bu durum onun 'vahiy' algısıyla ilgilidir. Çünkü o, Hz. Peygamber'e ait olması muhtemel her sözün vahiy niteliğinde olduğuna inanmaktadır ve sünneti vahyin bir parçası olarak düşünmektedir.²⁵³ Buna delil olarak, "O Peygamber arzusuna göre konuşmaz O ('nun konuştuıkları) ancak, kendisine gelmekte olan bir vahiydir"²⁵⁴ ayetini

²⁵⁰ *Es-Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, haz. Yasin Yay., 2018, s. 218-220.

²⁵¹ Bkz. Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, Türkiye Diyanet vakfı, 2018. İmam Maturidi bilgi edinme yolları içerisinde duyu, haberin yanında istidlali yani akli da göstermektedir. Bkz. s. 57-65.

²⁵² Bkz. İbrahim Fidan, *Hakîm es-Semerkandî'nin es-Sevâdü'l-A'zam İsimli Eserindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 2008.

²⁵³ Sünnet ve vahiy ile ilgili bkz. Mustafa Genç, *Sünnet ve Vahiy İlişkisi* (Doktora Tezi), SÜSBE, Konya 2005.

²⁵⁴ En-Necm, 53/3-4.

gösterir.²⁵⁵ Ona göre Hz. Peygamber'den gelen rivayetler doğruluğu şüphe götürmeyen birer kanıttır, reddedilemez.²⁵⁶ Bu görüşüyle Hakîm es-Semerkandi, İslam Kelamcılarından farklı bir yol izlemiştir. Çünkü Kelamcılara göre haber-i vahid fikhî ya da ahlakî konulara kaynak olabilse de itikadî konularda kullanılması sakıncalıdır.²⁵⁷

Sevâdü'l-A'zam akaid risalesi olmakla birlikte Hanefî düşünce doğrultusunda yazılmış bir Kelam kitabı niteliği taşımaktadır. Bu da Hakîm'in Hanefî kimliğinin esere doğrudan yansıdığını göstermektedir. Hatta eserin isminde bu durum açıkça belirtilmektedir: "*Kitabü'r-reddi ala ashabi'l-ehvai el-müsemma bi's-Sevâdi'l-A'zam ala mezhebi'l-İmami'l-A'zam*"²⁵⁸ Burada doğrudan İmam-ı A'zam Ebu Hanife'ye atıf yapılmakta ve eserin onun görüşleri doğrultusunda yazıldığı net bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Aynı şekilde *Sevâdü'l-A'zam*'ın içerisinde yer alan ilahiyât, nübüvvet ve sem'iyât gibi konularda Hanefî yönde görüşler beyan edilmiştir. Hatta fikhî meselelere yer verilerek Ehl-i sünnet içerisinde sayılan diğer ameli mezheplerin görüşleri reddedilmiş ve sadece Hanefî fikhının doğru olduğuna dair bir kanaat oluşturulmaya çalışılmıştır.

İlahiyatla ilgili konuların başında **Allah'ın sıfatları** meselesi gelir ki Hakîm bu konuda Ehl-i sünnet'in sahip olduğu görüşleri savunur. Ona göre "Mü'min Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini bilmelidir." O, her şeyi yaratandır ve yaratan yarattığına benzemeyeceği için Allah da yarattıklarının hiçbirine benzemez. Ayrıca Kur'an'da bunu ifade eden pek çok ayet vardır.²⁵⁹

Yine Hakîm, Ehl-i sünnet'in ve Hanefîlerin görüşleri doğrultusunda Allah'ın noksan sıfatlardan münezzehe olduğunu savunur. "Mü'min zaman, mekan, gelmek,

²⁵⁵ İbrahim Fidan, *a.g.e.*, s. 20.

²⁵⁶ Hakîm Es-Semerkandi, *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam, Matbaatü'l-Cemal*, s. 8.

²⁵⁷ Emrullah Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991, s. 76.

²⁵⁸ Mustafa Can, *a.g.e.*, s. 20.

²⁵⁹ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 299-300.

gitmek ve bunlar gibi yaratılmışlara ait niteliklerle Allah'ı nitelendirmemelidir."²⁶⁰ Hakîm, ayrıca Allah'ın gelmesinden, inmesinden ve benzeri fiillerden bahseden ayet ve hadislerin manasının açıklanması için çaba sarf edilmemesini, bunu yapmaya çalışanların ise bid'at ehli olduklarını belirtir. Ona göre, müteşabih ayetlerle karşılaşıldığı zaman bunların bilgisini Allah'a havale etmek gerekir.²⁶¹ Müellif müteşabih ayetlerin tevîl edilmemesiyle ilgili görüşlerinde Ehl-i hadis'in yaklaşımını benimserken, Mâturîdî bazı durumlarda bu ayetlerin tefsir edilebileceğini savunmuştur.²⁶²

Hakîm'e göre, "Mü'min, Allah'ın alim ve kadir olup ilim ve kudret sıfatlarına sahip olduğunu bilmelidir."²⁶³ Ayrıca Allah'a ait bu sıfatlar gerçek manada anlaşılmalıdır. Çünkü ilim sıfatı olmayan kimseye ancak mecaz, lakap veya yalan olarak âlim denir. Oysa gerçek manada âlim ve kadir olan yalnız Allah'tır. Kudret sıfatı için de aynı şey geçerlidir. Aynı zamanda bu sıfatlar ezeldir ve sonradan bir değişikliğe de uğramazlar. Örneğin Allah mahlukatı yaratmadan önce de yaratıcıdır. Aksini söylemek O'nun önceden ilah olmadığını sonradan ilah olduğunu söylemekle aynı şeydir.²⁶⁴

Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu için yaratılmış olmadığını savunan Hakîm es-Semerkandî, 'Kur'an yaratılmıştır.' diyen kimse, 'Allah'ın sıfatı yaratılmıştır.' diyen kimse gibidir, iddiasında bulunur. Çünkü Kur'an Allah'ın konuşması, onun bir sıfatı ve sözüdür.²⁶⁵ Allah, bütün fiilleri ve sıfatlarıyla yaratılmadığı için²⁶⁶ Kur'an'ı da mahluk olarak nitelemek doğru değildir.

Hakîm, **rü'yettullah** konusunda da Ehl-i sünnet'in savunduğu gibi Allah'ın ahirette görülebileceğini savunur. Allah, cennette bir şeye benzemeksizin, keyfiyetsiz

²⁶⁰ a.g.e., s. 305.

²⁶¹ a.g.e., s. 305-306.

²⁶² Maturidi, *Tevilat*, 2004, I/1, 248; Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, 1979, 114,115.

²⁶³ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 245.

²⁶⁴ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 242.

²⁶⁵ a.g.e., s.118.

²⁶⁶ a.g.e., s. 112.

olarak ayın ondördüncü gecesi dolunayın görülmesi gibi görülecektir. Bunu inkar edenler sapkınlık ve bidat içindedirler.²⁶⁷

İman konusunda ise imanın mecaz değil hakiki olduğunu, şüphe ifadesi olan ‘inşallah’ kelimesiyle kullanılamayacağını, imanda artma ve eksilmenin olmadığını, her mü’minin imanının eşit olduğunu, imanın kalp ile tasdik dil ile ikrar olduğunu savunur.²⁶⁸ Bu görüşleriyle Hakîm, Mürcîî akidenin esaslarını dile getirmiş, Ebu Hanîfe’nin görüşlerini esas alarak bu yönde ifadeler beyan etmiştir.²⁶⁹

Kulların fiilleri konusunda Mu’tezile ve Cebriyye’nin ortasında diyebileceğimiz bir görüşü savunur. Bu görüş Ehl-i sünnet içinde de kabul görmüştür. Ona göre iradesiyle Allah her şeyi yaratandır. Dolayısıyla mahlukatın fiillerini de O yaratmıştır. Ancak insana da yaptıklarını seçme konusunda özgür irade vermiştir (tevfik ve hızlan). Allah’ın adaletine uygun olan da budur.²⁷⁰

Kaza ve kader konusunda da Hakîm, Ehl-i sünnet gibi hayır ve şerleri yaratanın Allah olduğunu savunur. “Allah’ın kazası dışında hiçbir şey olmaz. Kul Allah’ın kazasını ortadan kaldıramaz. Kaza, kulun işleri için bir mazerette değildir.” Bu meselede Hakîm, Kaderîlerin ve Cebriîlerin görüşlerine karşı çıkar.²⁷¹

Nübüvvet ve velayet hakkında Hakîm’in eserinde "**evliyanın kerametiyle**" ilgili görüşleri sūfilik yönü ile doğrudan bağlantılıdır. Ona göre, “Mü’min, evliyanın kerametine inanmalıdır. Zira evliyanın kerametinin hak olduğunu gösteren birçok ayet ve hadis bulunup bunu inkar eden bid’at içine düşmüş olur.”²⁷² Buna rağmen o, peygamberlerin mertebelerinin velilerin mertebelerinden üstün olduğuna dikkat çeker ve

²⁶⁷ a.g.e., s. 207.

²⁶⁸ a.g.e., s.36, 105, 277, 296, 384.

²⁶⁹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 2018, s. 367.

²⁷⁰ a.g.e., s. 112, 287

²⁷¹ a.g.e., s. 76-78.

²⁷² a.g.e., s. 217-218.

bunun aksini söyleyenleri Kerrâmî ve bid'atçı olmakla suçlar.²⁷³ Aynı zamanda Kerramîlerin **rızık** anlayışını eleştirerek aşırıya kaçan görüşleri benimsemediğini de ortaya koyar.²⁷⁴ Bu tutum genellikle Sünnî-sûfilerde görülen bir şeydir. Onlar aşırıya kaçan davranışları ve fikirleri kabul etmezler.²⁷⁵

Hilafet ve imamet hakkında görüşleri de Sünnî-Hanefî çizgiye göre şekillenmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin imamlığı kabul edilmelidir. Bunun aksini inkar eden bid'atçilerden olur.²⁷⁶

Sem'iyâtla ilgili görüşlerine gelince, Hakîm kıyamet ve öldükten sonra dirilmenin hak olduğunu belirttikten²⁷⁷ sonra kabir azabının, hesap ve mizanın, amel defterlerinin verilmesinin, şefaatin, sırat köprüsünün, cennet ve cehennem yaratılmış olduğunun hak olduğunu ifade eder.²⁷⁸ Bu görüşlerinde de Ehl-i sünnetin benimsemiş olduğu fikirler doğrultusunda hareket eder.

Dikkat çeken bir durum da Hakîm es-Semerkandî'nin *Sevâdü'l-A'zam*'da Ehl-i sünnet içerisinde sayılan mezheplere eleştiriler yöneltmesidir. Bu eleştiriler ise ameli hükümlerle ilgilidir.²⁷⁹ Müellif bu meselelerde sadece Hanefî uygulamaları doğru olarak kabul etmiş, farklı düşünenleri bid'atçı olarak niteleyerek, mezhep mutaassıplığına varan bir tutum sergilemiştir.

²⁷³ a.g.e., s. 213.

²⁷⁴ a.g.e., s. 332.

²⁷⁵ Örneğin Kuşeyrî Risalesi'nde Hakîm'in görüşlerine yakın görüşler öne sürer. Bkz. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, trc. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yay., 2013, s. 13-17.

²⁷⁶ a.g.e., s. 178-193.

²⁷⁷ a.g.e., s. 342.

²⁷⁸ a. g.e., s. 125, 142, 156,162, 164, 168.

²⁷⁹ a.g.e., s. 346,359, 378,381.

Sonuç olarak Hakîm es-Semerkandi, Hanefî-Sûfî ve Kelamî kişiliğiyle ön plana çıkmıştır. Bu sebeple onu tek yönüyle ele almak fikirlerini eksik ya da yanlış anlamamıza sebep olabilir. *Sevâdü'l-A'zam*'ı da bu çerçevede içerisinde yorumlamak gerekir.

Bir başka önemli husus Hakîm'in görüşleriyle ve yazdığı eseriyle günümüz Müslüman-Türk toplumlarında etkisini devam ettirmesidir. Özellikle onun Sünnî-sûfî kişiliği *Sevâdü'l-A'zam*'ın eski dönemlerden beri sûfî çevrelerde itibar görmesine, birçok el yazması ve basılmış nüshaya sahip olmasına neden olmuştur. Günümüzde de eserin tekrar tekrar baskıları ve çevirileri yapılmaktadır. Dolayısıyla İslam Mezhepleri Tarihi açısından da önemli olan bu eserin detaylı bir şekilde tenkit ve tahlil edilmesi elzemdir.

İKİNCİ BÖLÜM

H. IV. YÜZYILDA İSLAM MEZHEPLERİ VE HAKÎM ES- SEMERKANDÎ'NİN MEZHEBÎ EĞİLİMİ

1. Hakîm es-Semerkindî Döneminde Etkili Olan İslam Mezhepleri

1.1. Mezheplerin Genel Durumu ve Yayıldıkları Bölgeler

İslam dünyasında IV. /X. asra kadar geçen süre içerisinde meydana gelen tarihi, siyasi ve sosyal olaylar İslam dinini anlama ve yorumlamada birbirinden farklı görüşlerin ortaya çıkmasına, bu farklı görüşler de siyasi, itikadi ve fihhi mezheplerin zuhur etmesine neden olmuştur. İslam bünyesinden neşet eden ve dini anlamadaki farklılıkların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan bu beşeri oluşumlar²⁸⁰, İslam mezhepleri olarak adlandırılmış ve bir süre sonra da “Ehl-i sünnet” ve “Ehl-i Bid’at” olmak üzere iki ana bloğa ayrılmışlardır.²⁸¹ Müslüman çoğunluğun görüşlerinden ayrılmaları nedeniyle ortaya çıkan mezheplere “Ehl-i Bid’at”, çoğunluğun kabul ettiği ve Peygamber ile sahabelerinin yolu olarak tarif edilen mezheplere de “Ehl-i sünnet” adı verilmiştir.²⁸²

İslam Peygamberi'nin ölümünün hemen ardından mü'minler arasında ilk önemli ayrılık ise halifenin kim olacağıyla ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Ebu Bekir'in halife olmasıyla bu sorun giderilmişse de daha sonra Hz. Osman'ın öldürülmesi, ardından çıkan iç savaşlar, Müslümanlar arasında ciddi bölünmelere ve bloklaşmalara neden olmuştur. Nihayetinde önce Hâricilik ardından Şîa ve Mürcie gibi ilk mezhebi oluşumlar tezahür etmiştir.²⁸³ İlk başta siyasi bir kimliğe sahip olan bu mezhepler daha sonra itikadi olarak işlevini sürdürmüş ve İslam düşünce dünyasında önemli bir yer edinmiştir.

²⁸⁰ Hasan Onat-Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, s. 42.

²⁸¹ Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara, Umran Yayınları, 1981, s. 30

²⁸² Hasan Onat- Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, s. 44-46.

²⁸³ M. Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibu'l-İslamiyye*, Kahire, ts, s. 29, 262; A. Emin, *Fecrü'l-İslam*, Ankara, Kılıç Kitabevi, 1976, s. 363-367; Hasan Onat-Sönmez Kutlu “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, s. 49-58.

İslam dünyasında meydana gelen bu sosyal ve siyasal gelişmelerin yanında ülke sınırlarının fetihlerle birlikte genişlemesi de mezheplerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Müslümanların farklı din, kültür ve medeniyetlerle tanışması bu yeni yaşam biçimlerinin Müslümanlar tarafından benimsenerek İslam Dini'ni farklı bir şekilde algılamalarına ve yorumlamalarına neden olmuştur.²⁸⁴

İlerleyen dönemlerde başka kültürlerle ait temel eserlerin Arapça'ya çevrilmesi dini anlamada yeni bakış açılarının İslam düşünce dünyasına girmesine, bu da Müslüman alimlerin İslam dinini yayma ve onu pek çok düalist ve inkarcı akımların saldırılarına karşı koruma çabalarına neden olmuştur. Bütün bunların sonucunda İslam dünyasında çeşitli itikadi mezhepler teşekkül etmeye başlamış,²⁸⁵ Hint, İran ve Yunan kaynaklı düşünce biçimleriyle birlikte Müslümanlar arasında gaybi ve batını inanışa sahip fırkalar zuhur etmiştir.²⁸⁶

Bu mezheplerden bazıları zamanla güçlenerek İslam dünyasını ciddi anlamda etkileyen vaziyete gelmişlerdir. Öyle ki, Hakîm es-Semerkandî'nin yaşadığı döneme denk gelen IV./X. ve V./XI. asırlarda, merkezde ve çevre bölgelerde güçlenmeye başlayan bu mezhepler Abbâsîlerin bütünlüğünü tehdit etmeye ve Sâmânîoğulları gibi merkeze bağlı devletleri zor duruma düşürmeye başlamışlardır. Büveyhîler merkezde güçlenirken, Zeydiler Taberistan'da Fatımîler ise Kuzey Afrika'da devlet kurmuşlardır. İsmailîler de Orta Asya'da kuvvetlenen mezhepler arasındadır. Yine bu dönemde Mâverâünnehir ve Horasan'da, başta Mu'tezile olmak üzere pek çok mezhep yoğun bir şekilde faaliyetlerini sürdürmektedir.²⁸⁷

²⁸⁴ Bkz. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş", s. 49-58.

²⁸⁵ A. Taşköprüzade, *Miftahu's-Saade*, Beyrut, 1985, II, s. 144-148; M. Ebu Zehra, (ts), s.98; Recep Önal, "Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası", s.641.

²⁸⁶ M. Mustafizürrahman, "Tevilat'a Önsöz", *İmam Mâtürîdî'nin Tevilat-ü Ehli's-Sünne'sine İngilizce Önsöz ve Türkçe Tercümesi*, Bağdad, 1993, s.3.

²⁸⁷ Sönmez Kutlu, "Mâtürîdilik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, s.361-362.

Mâverâünnahir'de çok çeşitli mezhebin bir arada bulunmasının nedeni: halifeliğin merkezinde çıkan karışıklıklar ve idarenin uyguladığı baskıcı tutumun, Doğu bölgelerine özellikle de Mâverâünnahir bölgesine olan ilgiyi artırmış olmasıdır.²⁸⁸ Bu nedenle Mâverâünnahir ve Horasan bölgesi birçok farklı grubun birlikte yaşadığı kozmopolit bir yapıya sahip olmuştur. Burası İslam düşünce dünyası içinde zuhur eden dini düşünce ekolleri için adeta bir sığınak olmuştur.²⁸⁹ Artık İslam düşünce dünyasının merkezi Basra ve Bağdat olmaktan çıkmış, onların yerini Semerkant ve Buhara gibi şehirler almaya başlamıştır.²⁹⁰ Böylece Sâmanoğulları yönetimindeki Mâverâünnahir bölgesi IV. yüzyılda "altın çağını" yaşamış ve İslam düşünce dünyasının merkezi olmuştur.²⁹¹

Bu süreçte mezheplerin bölgeye nasıl geldiği ile ilgili çok farklı görüşler ortaya atılmıştır. Erken dönemlerden itibaren Müslümanların buralara ayak basmasıyla birlikte bazı mezhep mensuplarının bölgeye geldiği ile ilgili rivayetler bulunsa da bölgede mezhebi hareketlerin görülmesinin m.VIII. yüzyılı bulmuş olma ihtimali yüksektir. Kuteybe. Müslim'in (ö. 96/715) bölgeyi fethetmesinden sonra Mâverâünnahir, bir taraftan İslamlaşma sürecini yaşarken bir taraftan da mezheplerin kurumsal yapılarını oluşturdukları bir yer haline gelmiştir.²⁹²

Bazı kaynaklarda, Türkistan'a ilk gelen müslümanların Hz. Ali'nin soyundan geldiği ifade edilse de²⁹³ çoğu kaynağa göre Mâverâünnahir'de ilk mezhebi hareketler Hâricîlikle başlamıştır. Bunun yanı sıra Mürcie, Şîa, Mutezilede yaklaşık aynı zaman diliminde bölgede faaliyet göstermişler, Zeydiyye ve İsmailiyye de bir süre sonra bu

²⁸⁸ Recep Önal, "Mâveâünnahir (Semerkant ve Buhara) Üzerine Analizler", s. 47-48.

²⁸⁹ Sabri Hizmetli, "Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dini Akımlar", *Orta Asya'da İslam*, ed. M. S. Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniv. Yay., İstanbul 2012, III, s. 1511.

²⁹⁰ Recep Önal, "Mâveâünnahir (Semerkant ve Buhara) Üzerine Analizler" , s. 48.

²⁹¹ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s.227; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi*, İstanbul, Ötügen, 2006, s. 163.

²⁹²Bölgenin Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Osman Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 161-280.

²⁹³ Sabri Hizmetli, a.g.m., 2012, s. 1512.

gruba katılmıştır.²⁹⁴ Buraya ilk gelen mezhep mensupları, Nehrevan savaşındaki yenilgiden sonra bölgeye kaçan Hâricîler'dir. Bu kişilerin bölgedeki faaliyetleriyle ilgili çok az bilgi bulunmaktadır. Bu bilgilere göre Hâricîler'in bölgedeki icraatleri, Emevîler'in yıkılma sürecine girmesine kadar sürmüştür.²⁹⁵ Bu süreçte ortaya çıkan İslam mezhepleri de bölgenin İslamlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Böylece bu mezhep mensupları bir taraftan tebliğ faaliyetlerini sürdürürken bir taraftan da kendi cemaatlerini oluşturmuşlardır.²⁹⁶

Mürcie dışındaki mezhepler, otorite boşluğu bulunan yerleri kendilerine üs edinerek gizli faaliyetlerini buralarda sürdürmek zorunda kalmışlardır. Hâricîler, Kirman ve az da olsa Sistan'da; Şîa, Keşan, İsfahan, Kum ve kısmen Rey'de; Zeydiler, Cürcan ve Taberistan'da; Mu'tezile ise İstahr, Ermeniye ve Azerbaycan'da, Hariciliğin zayıflamasından sonra Kirman'da faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.²⁹⁷ Batıniyye, Kirman; Neccariyye, Rey; Kerramîyye, Cürcan, Nişabur, Sicistan, Herat ve Deylem; Cehmîyye ise Tirmiz de etkili olmuştur.²⁹⁸ Gizli davet metodunu seçen İsmaililik ise hicri ikinci asrın ortalarından sonra önce Batı İran, Rey ve daha sonra Horasan ve Mâverâünnehir'in bütün bölgelerinde taraftar bulmaya çalışmıştır. Mürcie dışındaki mezhepler Emevîler, Abbâsîler, Tâhirîler, Saffariler ve Sâmânîler döneminde, Horasan ve Mâverâünnehir'de bölge valilerinin şiddetli tâkibatına uğramışlardır. Bu sebeple onlar daha çok otorite boşluğu olan yukarıda saydığımız bölgelerde varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır.²⁹⁹

Genel olarak; merkezi otoritenin siyasi baskısından kaçan Hâricîlik ve Zeydiyye silahlı mücadeleyi tercih ederken, Mu'tezile 'mihne' döneminin bitmesine kadar açık bir

²⁹⁴ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 206.

²⁹⁵ Şehristani, *el-Milel*, s.141; Yunus Kaplan, "Horasan'da Mu'tezile", s.22.

²⁹⁶ Recep Önal, "Mâveâünnehir (Semerkant ve Buhara) Üzerine Analizler", s.62.

²⁹⁷ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s.206.

²⁹⁸ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2018, s. 157-158; Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni*, s.454; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, s. 92-95.

²⁹⁹ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s.206.

şekilde faaliyet gösterirken, daha sonra ise İsmaililik gibi gizli faaliyetlerde bulunmuştur. Bölgede mezhepler ve fikirleri, mensuplarının eserleri kanalıyla da yayılmıştır. Mürcie dışında diğer mezhepler bu yola daha çok başvurmuşlardır.³⁰⁰

Kerramîler, fıkhıta Hanefî olmaları dolayısıyla bölgedeki pek çok şehirde hankah ve medreseler inşa etmişlerdir. Hadis Taraftarları da Şâfîlik ve Hanbelilik olarak temsil edilmiştir. Kütüb-i Sitte'nin altı yazarından dördü³⁰¹ de bu bölgeye mensup alimlerdenidir. Bunların eserleri sayesinde, hadis taraftarları bölgede güçlenmiştir. Yine de bölgede etkili ekol fıkhıta Hanefilik, itikatta ise Mürcie olmuştur.³⁰²

Yine bu dönemde Mu'tezile, Ehlü'l-Hadis, İsmailiyye, Hariciyye, Zeydiyye, Mürcie ve Kerramîyye gibi mezheplere mensup pek çok insan, Baykent, Buhara, Semerkant gibi şehirleri İpek yolu nedeniyle pek çok kez ziyaret etmiş, aynı zamanda ilmi faaliyetlerini sürdürmüş ve düşüncelerini yaymaya çalışmıştır.³⁰³ Bu mezhebi faaliyetler karışık bir ortamda yürütülmüştür. Bu nedenle Horasan ve Mâverâünnehir'de mezhepler düzenli bir dağılım göstermedikleri için bir şehirde çok sayıda fikhi ve itikadi fırkayı görmek mümkündür.³⁰⁴

Fıkıh mezhepleri açısından da dağınık bir görünüm arz eden bölgede, Hanefilik ve Şâfîlik ön plana çıkmıştır. Horasan'da İsfahan, Merv, Harezm, Cürcan, Taberistan, Belh, Nişabur, Serahs; Mâverâünnehir'de ise Buhara, Semerkant ve Şaş gibi şehirler bu iki mezhebin yaygın olduğu yerlerdir. Fakat Hanefilik, daha sonraki asırlarda baskın konuma gelmeyi başarmıştır.³⁰⁵

³⁰⁰ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 206.

³⁰¹ Nesai, Buhari, Müslim ve Tirmizi

³⁰² Sönmez Kutlu, "Mâtürîdîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, s.361-362.

³⁰³ Zekerîya Kitapçı, *Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesinin Gelişmesinde Türklerin Yeri*, Konya, Yedi Kubbe Yayınları, 2008, s. 197.

³⁰⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 127, 134; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İz Yay., İstanbul 2017, s. 58,72-73, 99-100.

³⁰⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 127, 134; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, s. 58,72-73, 99-100.

Nihayetinde Hanefilik ekolünün devamı niteliğinde olan Mâtürîdîlik bölgede neşet etmiş ve "Ehl-i Bid'at" ve "Ehl-i sünnet" çizgisinin ciddi manada ayrıldığı h. IV./X. yüzyılda, Ehl-i Bid'at olarak görülen fırkalara karşı Eş'ariyye ile birlikte Ehl-i sünnet 'in neredeyse tamamının tercih ettiği ve günümüze kadar devam eden iki ana damarı meydana getirmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eşari, Bağdat'ta Eş'ariliğin tohumunu atarken İmam Mâtürîdî, Sâmânîler devrinde ilmin merkezi konumuna gelen Semerkant'ta Mâtürîdîlik mezhebinin ilk ve ana fikirlerini oluşturmuştur.³⁰⁶

H. IV. yüzyılda yaşamış olan İslam coğrafyacısı Makdisî, o dönemde etkili olan İslam mezheplerine eserinde geniş yer ayırmıştır. Bu dönemdeki mezhebi oluşumları hem coğrafi olarak hem düşünce olarak ayrıntılı bir biçimde anlatması bizim açımızdan önemlidir. Makdisî, "*Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekalim*" adlı eserinin başında kendi dönemindeki mezheplerin İslam coğrafyasındaki dağılımını verir. Ona göre toplam 28 tane mezhep vardır, Bunlardan Hanefî, Maliki, Şâfiî ve Davudi (Zahiri) şeklinde dördü fıkıh mezheplerini; Mu'tezile, Neccariye, Küllabiye ve Salimiyye şeklindeki dördü kelim mezheplerini; Şîa, Hâricîler, Kerramîyye ve Batınıyye şeklindeki dördü hem fıkıh hem kelim mezheplerini; Hanbeliyye, Raheviye, Evzaiye ve Münziriye şeklindeki dördü ise Ehl-i hadîs mezheplerini; Ataiye, Sevriye, İbadiye ve Tâkiye şeklindeki dördü yok olmuş (münderis) mezhepleri; Za'feraniyye, Hurremdiniye, Ebidiye ve Serahsiyye kırsal mezhepleri oluşturur. Bu mezheplerden Eş'arilik, Küllabiye'yi; Batınlık, Karmatiliği; Mu'tezile, Kaderiye'yi; Şîa, Zeydiye'yi; Cehmîye ise Neccariye'yi bünyesine almak suretiyle müsTâkil mezhep olmaktan çıkarmıştır. Ayrıca Makdisî, mezheplere bu isimlerin bazen övmek bazen de yermek ve tahkir etmek için taraflarınca veya karşıtlarınca verildiğine dikkat çeker. Sözelimi Rafizi, Şükkak, Muattıla ve Mürcîî isimleri yergi amaçlı, Ehl-i sünnet ve Ehl-ü'l-Adl ve't-Tevhid övgü olsun diye verilmiştir.

³⁰⁶ Ahmed Efendi Taşköprüzade, *Miftahü's-Saade*, Beyrut, 1985, II, 133, 135; M. M. Zebidi, *İthafü's-sade*, Beyrut, 2002, II, s. 5-6; Recep Önal, "Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası", s. 641.

Öte yandan her bir mezhep isminin ötekiler yanındaki anlamı da farklıdır. Sözelimi Şükkak (şüpheciler), kelamcılara göre Kur'ân'ın mahluk olduğu hususunda çekimser davrananlar, Kerramîlere göre imanda istisna yapanlar, Şîa'ya göre Ali'nin halifeliğini öteleyenler, diğerlerine göre ise Ebu Bekir ve Ömer'in halifeliğini kabul etmeyenlerdir. Cebriye ismi için de aynı durum söz konusudur: Cebr (katı kadercî), Kerramîlere göre istitaatı fiil ile birlikte görenler, Mu'tezile'ye göre şerri Allah'ın takdiri ve kullarının fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia edenlerdir.³⁰⁷

Hakîm es-Semerkandî'nin çağdaşı Makdisî, Muhammed b. Abdullah'ın "Kufe ve etrafı Ali taraftarıdır. Basra Osman taraftarı ve çekimserlerden, Cezire sadık Haruriler'den oluşur. Şam Muaviye'den başkasını tanımaz. Mekke ve Medine Ömer'i bilir. Horasan'dan sakın çünkü orada bunlardan her biri ve daha fazlası vardır."³⁰⁸ ifadelerini aktarır. Buradan anladığımız şey, İslam dünyasında itikadi ve fikri açıdan birlik ve bütünlüğün bulunmadığıdır. Coğrafi olarak mezheplerin dağılımına baktığımız zaman aynı sonuca ulaşmak mümkündür. Yalnız Mâverâünnehir ve Horasan'da Sünniliğin baskın durumda olduğunu, Makdisî'nin Semerkant'la ilgili "sağlam Sünnî" yani "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" üzere³⁰⁹ olduğu ifadesinden anlamak mümkündür. Ayrıca onun, Cürcan halkının çoğu ile Taberistan'ın bir kısmının Hanbelî ve Şâfiî mezheplerine mensup kişilerden oluştuğunu aktarması,³¹⁰ Şîliği ile ün salmış olan Deylem bölgesinde Ebû Hânîfe, Şâfiî, Malik ve ehl-i hadîse mensup olanların bulunduğu bahsetmesi ve bu grupların Muaviye konusunda normal bir tutum sergilediklerini, teşbihe düşmediklerini belirtmesi, bu görüşü desteklemektedir.³¹¹

³⁰⁷ Cağfer Karadaş, "Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 83. Bkz. Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekasim*, s. 37-38. Mezhepler ile mezhep arasındaki ilişki için bk. Cağfer Karadaş, "Mezhep ve İsim", *Marife (Ehl-i sünnet Özel Sayısı)*, yıl 5, sy. 3, Konya 2005, s. 7-24.

³⁰⁸ Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekalim*, s. 294.

³⁰⁹ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekalim*, s. 279.

³¹⁰ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekalim*, 1906, s. 365.

³¹¹ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekalim*, s. 84.(Makdisî'nin Muaviye konusunda aşırıktan bahsetmesi, özellikle Cibâl bölgesinde böyle bir grubun varlığını biliyor olmasından kaynaklanmaktadır. bk. a.g.e., s.399.)

Bu durumun en önemli nedeni ise Sâ mânî sultanlarının ve devlet adamlarının bid'atçı fırkalara karşı Ehl-i sünnet'i özellikle de Hanefî geleneği desteklemeleridir. Bid'atçı görüşlere fırsat vermek istemeyen saray erkanı, saraylarında kurulan ilim meclislerinde çeşitli münazaralar yaptırmıştır.³¹² Genel olarak bütün inanç ve fikirlerin ifade edilmesine müsaade eden Sâ mânî hanedanı, daha çok Hanefî ulemaya sahip çıkmış ve onları devlette önemli konumlara getirmişlerdir. Hatta Emir İsmail döneminde Sünni inancın amentüsü olarak tanımlanan “*es-Sevadü'l-Azam*” devletin resmi ilmihali olmuştur.³¹³ Sâ mânî liderleri Nasr b. Ahmed (II. Nasr) dönemi dışında Sünni Hanefî mezhebine mensup olmuşlardır. Devlet tarafından desteklenen Hanefilik baskın mezhep haline gelirken Şâfiîlik ve Hanbelilik de kendine taraftar bulabilmiştir.³¹⁴ Ayrıca Sünni mezheplerden, Şâfiî ve Zahirî gibi amelî mezheplerin yanı sıra Küllabiye ve Eş'ariye gibi mezheplerin de varlığından kaynaklarda bahsedilmektedir.³¹⁵

Bölgede Hanefîler'in yanında Şâfiîler ve diğer Sünni mezheplere mensup ilim adamları da faaliyet göstermiştir. "Nerşahî'nin aktardığına göre: Buhara'da Ebu Ubeydullah Muhammed b. Nasr el-Mervezi (ö. 294/907) ve Ebu Zer Muhammed b. Buhari Şâfiî alimler arasındadır."³¹⁶ Ayrıca "Ömer en-Nesefî, Nesef'de kadılık yapan Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ali en-Nehai el-Mısri er-Ravedi (ö. 376/987)'yi Davud ez-

³¹² Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, 1906, s. 339.

³¹³ Şükrü Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i sünnet - Mu'tezile Mücadelesi ve bir Ehl-i sünnet Beyannamesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, cilt. 9, 2003, s. 55.

³¹⁴ Çağfer Karadaş, “Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik- Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-” *Usul*, 6, 2006/2, sy. 57-100, s. 83-84; Şükrü Özen, a.g.m., 2003, s. 53; Aydın Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni*, s. 454.

³¹⁵ Nerşahî, *Târîhu Buhârâ* (Muhammed b. Züfer b. Ömer, Telhisu Tarihi Buhara, trc. Emin Abdülmecid Bedevi-Nasrullah Mübeşşir et-Tarazi), Kahire ts., Daru'l-Maarif, s.18; Ebü'l-Yüsr el- Pezdevi, *Usulü'd-din*, nşr. Hans Peter Linss, Kahire 1383/1963, s. 2-3; Ömer en-Nesefî, *el-Kand fi Zikri Ulemai Semerkand*, s.329; Çağfer Karadaş, “Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik”, s. 71.

³¹⁶ Çağfer Karadaş, “Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik” , s. 87; Bkz. Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, Kahire ts., s. 18; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, Beyrut 1385/1965, VII, 552.

Zahiri'nin mezhebine mensup alimler arasında sayar."³¹⁷ Adı geçen bu alimler, Hanefilik kadar olmasa da bölgede Şâfîliğin de etkili olduğunu göstermektedir.³¹⁸

Ayrıca Makdisî, Semerkant'ta Kerramîlerin varlığından da söz eder. Onların burada bir hankahı da bulunmaktadır. Ancak Makdisî'nin belirttiğine göre Semerkand'da da mezhebi taasub bulunmaktadır.³¹⁹ Dolayısıyla bölgede daha etkili durumda olan Hanefiliğin, konumu kaybetmemek için ön plana çıkma çabası, mezhep taasubunun daha da güçlenmesine neden olmuştur.³²⁰

Buhara ve Semerkand haricinde bölgede Sünniliğin çoğunlukta olduğu yerler arasında Şaş gelir. Burada mezhebi taassup oldukça yüksektir. İsbicab'ın Kadar şehrinde ise hadis taraftarları varlık gösterir. Fergana ve Huttal'da ise hankahlarda faaliyetlerini sürdüren Kerramîler mevcuttur.³²¹

Netice olarak hicri III./IX. ve IV./X. yüzyıllar bölgede çok çeşitli dini inanç ve düşünce biçimi etkili olmuştur. İslam düşünce dünyası içerisinde de farklı görüşlere ve inançlara sahip pek çok mezhep ve düşünce ekolü bu zaman diliminde varlık göstermiştir. Erken dönemde ortaya çıkan İslam düşünce ekollerine yenileri eklenirken, daha önce mevcut olanlar da kendi içerisinde bir dönüşüm geçirmeye başlamıştır. Bu süreçte mezhepler artık dağınık düşünce yapıları olmaktan çıkıp, sistemli birer yapıya dönüşmeye başlamıştır.

Bütün bu kozmopolit ortam Hakîm es-Semerkandî gibi pek çok alimin düşünce dünyasını etkilemiştir. Dolayısıyla onun yetiştiği bu ortamda Müslümanlar arasında meydana gelen bu mezhebi gruplaşmaları ve İslam dünyasına etkilerini ele almak Hakîm

³¹⁷ Cağfer Kardaş, a.g.m., s. 87. Bkz. Ömer en-Neseî, *el-Kand*, s. 329;

³¹⁸ Semerkant'ta yetişen alimler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 438-467; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, s. 266 vd.

³¹⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekasim fi Marifeti'l-Ekalim*, s. 323, 336.

³²⁰ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, İstanbul 2011, s. 438.

³²¹ Bkz. Makdisî, *Ahsenü't-Tekasim fi Marifeti'l-Ekalim*, s. 273, 276, 323; Betül Yurtalan, *İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler, Yüksek Lisans Tezi*, AÜSBE, Ankara 2015, s. 112.

es-Semerkindî'yi ve *Sevadü'l-A'zam*'ı anlamamız açısından faydalı olacaktır. Bu nedenle çalışmamızın devamında Hakîm es-Semerkindî'nin yaşadığı yıllarda etkili olan İslam mezheplerini başlıklar halinde ele almaya çalışacağız.

1.2. Hicri IV. Yüzyılda Etkili Olan İslam Mezhepleri

1.2.1. Hâricîlik

İslam tarihinde Müslüman çoğunluğun görüşünden ayrılarak kendi başlarına müsTâkil bir grup oluşturan ilk fırka Hâricîlerdir. Bu isim, “Hüküm vermek sadece Allah'a aittir.”³²² ve “Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kafirlerin ta kendileridir.”³²³ ayetlerini esas alarak hakem tayinine (tahkim) razı olanları tekfir edenler ve Hz. Ali'nin hilafetini terk edip ona karşı çıkanlar için kullanılmıştır. “Harûriyye”, “Şurat”, ve “Muhakkime” gibi birden fazla isimle anılırlar. Zamanla farklı görüşlere sahip kollara ayrılmışlardır.³²⁴

Hâricîlerin İslam Hakîmiyetindeki toprakların Doğu bölgelerinde görülmeye başlaması diğer bütün mezheplerden önce olmuştur. H. 38'de meydana gelen Nahrevan harbinde Hâricîlerden bir grup, yenilgiye uğramış ardından Kirman ve Sicistan'a kaçmışlardır.³²⁵ Bu da, bölgede Hariciliğin temellerinin atılmasına neden olmuştur. Daha sonra pek çok Harici fırka, Emevîler'in son dönemlerinde Horasan'da, Abbâsîler döneminde ise Mâverâünnehir bölgesinde etkili olmuşlardır. Bu dönemde özellikle Kirman ve Sistan'da isyanlar çıkartarak yönetimi zor durumda bırakmışlardır. Sicistan,

³²² En'am, 6/57.

³²³ Maide, 5/44-45.

³²⁴ Eş'ari, *Makalâtu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, Beyrut, Daru Sadır, s. 59; Nevbahti, *Fıraku's-Şîa*, Beyrut, s.43-44; Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire, Mektebetü Dari't-Türas, s.81, 33; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-ilmîyye, I, s.106-107; Recep Önal, “İmam Mâtürîdî Döneminde Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası”, s. 641.

³²⁵ Bağdadi ve Şehristani, Nehrevan'dan kurtulan dokuz kişiden ikisinin Sicistan'a, ikisinin Kirman'a kaçtığını ve onlara uyanlarla bölgede Hâricîliğin oluştuğunu belirtmişlerdir. Bkz. Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, TDV Yay., 2011, s. 58; Şehristani, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Muharrem Tan, Yeni Akademi Yay., 2006, s. 108. Hâricîliğin bölgeye yayılışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 54-77; Ahmet Yöner, *Horasan-Mâverâünnehir Bölgesinde Hâricîlik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Herat ve Horasan gibi İslam Hakîmiyeti altındaki toprakların doğu bölgelerinde önemli bir konuma gelmeyi başarmışlardır.³²⁶

Yakub b. Leys es-Saffar (ö. 265/879) dönemine kadar Sicistan'da etkili olan Hâricîler, bundan sonra gücünü kaybetmeye başlamıştır. Yakub, Hâricîleri kendine bağlamayı başarmış ve onların askeri gücünü zayıflatmıştır.³²⁷ Aynı zamanda Hâricîlerle yaptığı savaşlarda onları yenmekle kalmamış neredeyse tamamına yakını öldürmüş ve köylerini tahrip etmiştir.³²⁸

Sâmânîoğulları zamanında Sistan ve Esterbiyan'da birçok Hâricî topluluğun varlığından söz edilir. Ancak X. asırdan itibaren Horasan, Mâverâünnehir, Kirman, Sicistan ve Faris gibi yerlerde etkisi azalmaya başlamış ve çıkardıkları isyanların sayısı da azalmıştır. Kendi içlerinde ortak bir fikir üzerinde birleşemeyen Hâricîler zamanla bu bölgelerde tamamen etkilerini yitirmişlerdir.³²⁹

III. hicri asrın ortalarından itibaren Horasan ve Mâverâünnehir'de ciddi bir Harici isyanı görülmemiştir.³³⁰ Ancak gelen rivayetlere göre Hâricîler, bölgedeki varlıklarını bir müddet daha sürdürmüşlerdir. Malatî (ö. 377/987), kendi yaşadığı yıllarda Sicistan, Herat, Horasan'da Harici grupların varlığından söz eder, ancak Herat ve İstahr'daki bazı Hâricîler Mu'tezile'ye geçmişlerdir.³³¹ Bu bölgelerde yaşayan Hâricîler, mezheplerini savunmak için savaşmaktan ziyade kitaplar yazmışlar, pek çok alim ve fakih

³²⁶ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2002, s. 159; Çağfer Karadaş, "Semerkant Hanefi Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s.80.

³²⁷ Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 69; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 276-277; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2010, s. 160, 161.

³²⁸ Muhammed Ali Haydar, *ed-Duveylatu'l-İslamiyye fi'l-Meşrik*, Kahire 1973, s. 58; Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2018, s. 209.

³²⁹ Aydın Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni: Sâmânîler Devleti*, İstanbul, Yeditepe Yay., s. 456; Ünver Günay- Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul, Rağbet Yay., s. 277.

³³⁰ Ebü'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed (ö. 377/987) Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida' tkd. Zahid Kevseri*, Kahire 1991, 54; Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s.210.

³³¹ Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*, Beyrut, Mektebetu'l-Maarif, 1968, s. 53,54.

yetiştirmişlerdir.³³² Zamanla isyancı ruhunu kaybeden Hâricîlik, geriye kalanların Mu'tezile'ye geçmesiyle bölgedeki varlığını kaybetmiş ve tarihe karışmıştır.³³³

Makdisî, Horasan'da bulunan mezheplerin orantılı şekilde dağıldıklarını ancak Hâricîlerin bundan istisna olduklarını ifade eder. Bu mezhep mensuplarının yalnız Sicistan, Herat, Keruh ve Astarabyan'da ekseriyeti oluşturduklarını aktarır.³³⁴ İstahri ve İbn Havkal gibi coğrafyacılara da Herat'ın Keruh, Asrabyan ve Hâcestan şehirlerinde Hâricîlerin varlığından söz ederler.³³⁵ Ayrıca İsfizar'da Sünnî varlığından söz edilmekle birlikte³³⁶, Hâricîlerin bulduklarına dair bilgiler de mevcuttur.³³⁷

Hâricîler, başta Mürcie olmak üzere, birçok mezhebi fikri yönden etkilemişlerdir. Onların iman ve amel konusundaki görüşleri, Mürcie ve Mu'tezile gibi mezheplerin aynı konuda fikir üretmelerine ve kendi düşünce biçimlerini oluşturmalarına zemin hazırlamıştır. Aynı şekilde Hâricîler, imametle ilgili görüşlerinde Mürcie'yi etkilemişler ve bu mezheple benzer fikirlere sahip olmuşlardır.³³⁸ Buradan yola çıkıldığında temelde birbirine zıt gibi görünen mezhepler, aslında birbirlerinin ortaya çıkmasına vesile olmuşlardır. Nitekim bir mezhep tarafından ortaya atılan bir görüş diğer mezheplerin de aynı konuda fikir beyan etmelerini adeta zorunlu hale getirmiş; bu da mezheplerin sistemli hale gelmesine katkı sağlamıştır.

³³² Malatî, *et-Tenbih*, Kahire 1991, s. 54.

³³³ Malatî, *et-Tenbih*, Kahire 1991, s. 54.

³³⁴ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fi mârifeti'l-ekâlim*, s. 305-306,323.

³³⁵ İstahri, *Kitabu'l-Mesalik ve'l-Memalik*, ed. M. J. Geoje, Brill, 1870, (ed. Fuat Sezgin, *Islamic Geography*, Volume 34, Frankfurt 1992), s. 266, 267,269; İbn Havkal, *Suretu'l-Arz*, ed. J. H. Kramers, Brill, Leiden, 1939, s. 439-441.

³³⁶ Bkz.İstahri, *Kitabu'l-Mesalik ve'l-Memalik*, s. 267; İbn Havkal, *Suretu'l-Arz*, ed. J. H. Kramers, Brill, Leiden, 1939, s. 440.

³³⁷ *Hududu al-Alam*, çev. V. Minorsky, 1937, (Fuat Sezgin, *Islamic Geography*, Volume 101, Frankfurt 1993), s.104; Betül Yurtalan, *a.g.e.*, s. 100.

³³⁸ Sönmez Kutlu, "Mürcie", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 112.

1.2.2. Şîa

Şîiler, Hz. Muhammed'den sonra imamet/halifeliğin nas ve tayinle Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e ait olduğunu savunan gruptur. Onlara göre Hz. Peygamber'in Fatıma'dan devam eden soyundan başka imamlığa layık hiçbir soy yoktur. İmamlar da tıpkı Peygamber gibi büyük küçük her türlü günahattan mahfuzdurlar. Bu durum kıyamete kadar devam edecektir.³³⁹

Şîi ismi, Sıffin savaşından sonra Hz. Ali taraftarları için kullanıldığı gibi, h. 661'de Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi üzerine ona yapılan haksızlığın intikamını almak için bir araya gelen insanlar için de kullanılmıştır. Ancak Şîiliğin bir mezhep olarak teşekkülü hicri birinci asrın sonlarını bulmuştur.³⁴⁰

Emevî idaresi için bir tehdit olan Şîilik, dini-siyasi bir oluşum haline dönüşmüş, devletin yıkılmasında da etkili olmuştur. Emevîlere karşı Abbasoğullarıyla yan yana mücadele eden Şîa'nın Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki faaliyetleri de muhtemelen, Ebu Müslim'in yanında Abbâsîler için mücadele ettikleri yıllarda başlamıştır. Ancak Abbâsîler yönetimi ele geçirdikten sonra Emevîlerin yıkılması için kendilerine destek veren Alioğullarını tasfiye etmişlerdir.³⁴¹ Bu nedenle Emevîlerin zulmünden kaçan ve Abbâsîlerin iktidara gelmesinden sonra da istedikleri neticeyi elde edemeyen Ali taraftarları, bölgedeki Şîi varlığını oluşturmuşlardır. Onların bir kısmı Abbâsîlere karşı itaati sürdürürken, diğer bir kısmı, özellikle Zeydiler, iktidara karşı cephe alarak mücadeleye devam etmişlerdir. Dolayısıyla Şîiliğin devleti idare eden ve çoğunluğu oluşturan kitleyle mücadeleleri devam etmiştir. Sâmânoğulları döneminde de mücadelelerine devam eden Şîiler zaman zaman etkili bir güce sahip olmuşlarsa da bu

³³⁹ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Fehmi Muhammed, Beyrut, (ts), I, s.144-145; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, Ankara 1993, 15.

³⁴⁰ Hasan Onat, "Şîilik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, s.174.

³⁴¹ Hasan Onat, "Şîilik", s. 173.

durumu fazla sürdürememiş ve çıkarttıkları iç kargaşalarla devletin gücünün zayıflamasına neden olmuşlardır.³⁴²

Hâricîler'den sonra Horasan bölgesinde en çok temsil edilen ve en yaygın fırka olan Şîa, kendi içerisinde birçok kola ayrılmış, Horasan'da ekseriyetle Zeydiyye ve İsmailiyye olarak temsil edilmiştir. Şîa'nın faaliyet gösterdiği önemli şehirlerin başında Rey, Nişabur, Beyhak-Sebzevar ve Tus gelmektedir.³⁴³ Makdisî'nin verdiği bilgiye göre, IV. hicri asırda, Nişabur'un yarısı Şîî, yarısı Kerramî'dir.³⁴⁴ Bu durum Kerramîler ile Şîîler arasında çatışmayı da beraberinde getirmiştir. Ayrıca Kuhistan'ın Rakka bölgesinde de Şîîler varlığını devam ettirmişlerdir.³⁴⁵

Bu dönemde Şîa merkezdeki baskıdan kurtulmak için daha çok Kuzey Afrika, Mısır, İran'da faaliyet göstermiştir. Ebu Müslim'in öldürülmesinden sonra da devletin otoritesinin güçlü olduğu Merv, Belh ve Horasan'ın diğer şehirleri yerine, Taberistan, Kum, İsfahan ve Hemedan'ı seçmişlerdir.³⁴⁶ Ya'kut el-Hamevi, Şîîliğin, Kufe'den Kum şehrine hicret eden Araplar tarafından İran'a getirildiğini kaydetmektedir.³⁴⁷

Eski kaynaklar da Şîîliğin daha ziyade İran coğrafyasında görüldüğüne işaret edilmektedir. Örneğin İbn İshak, Tarih'inde İsfahan'da Sünni-Şîî çatışmasından bahsetmiştir ki, bu da şehirde Şîî varlığının bulunduğunu göstermektedir.³⁴⁸ Cürcan ve Taberistan dağlarında varlık gösteren Şîîler³⁴⁹ Horasan'da Mu'tezile'den daha kuvvetli

³⁴² Recep Önal, "Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası", s.642.

³⁴³ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2018, s. 211.

³⁴⁴ Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekasim fi mârifeti'l-ekâlim*, s.316, 323.

³⁴⁵ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, s. 323, 336.

³⁴⁶ Seyyid Hasan Sadr, *Te'sisu's-Şîa li Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1981, 265-266; Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2018, s.210.

³⁴⁷ Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, Leibzig, 1870, IV, 176. Krş. W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. M. F. Köprülü, Ankara 1977, 44; Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, 77 vd.

³⁴⁸ İbn İshak, VIII, 517; Çağfer Karadaş, "Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 77.

³⁴⁹ Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekasim*, 1906, s. 365; Çağfer Karadaş, "Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 77.

bir hale gelmişlerdir.³⁵⁰ Kum şehri de Şîilerin çoğunlukta olduğu bölgeler arasındadır. Nitekim Malatî, İmamiyye'nin bir grubu için 'ehl-i kum' ifadesini kullanmıştır. Şam'da da Şîilerin yoğun olduğu bölgeler yerler arasında Rakka sayılabilir.³⁵¹

IV./X. Asrın ilk dönemlerinde Şîiler, Abbâsî idaresinden destek almayı başarmışlardır. Bu dönemde tarih sahnesine çıkan Büveyhiler'in Şîilerden yana olaması onların güçlenmesine neden olmuştur. Ayrıca Muizzuddevle Ahmed'in (334-356/945-967) Bağdat camiine bir Şîi bildirisi astırması ve sonrasında Sünniler üzerinde baskı kurması, bu yıllarda bölgede ciddi manada bir Sünni-Şîi mücadelesinin görülmesine neden olmuştur.³⁵²

Kendi içerisinde mücadeleler devam ettiren Şîiler bir taraftan da Sünnilerle mücadele etmişlerdir. Ancak bazı Şîi gruplar Sünnilerle daha yakın ilişki içerisinde olmuşlardır. Hatta onlar Sünniler içerisinde saygın bir konumdadır. Buna göre Sünnilerin Şîilere yaklaşımı Şîi gruplara göre farklılık arz eder. Örneğin Ebu'l-Leys es-Semerkindî gibi bazıları, ılımlı gördükleri Ali taraftarlarını Şîi olarak nitelerken; Sünniliğe daha uzak gördüklerini ise Râfızî olarak nitelemişlerdir.³⁵³

Mu'tezile ile de zaman zaman etkileşim halinde olan Şîiler, Büveyhilerin Abbâsî idaresinde olduğu dönemde Mu'tezile ile birlikte yönetimden destek almışlar ve güçlenmişlerdir. Büveyhi liderinden biri olan Adudüdevle (ö. 372/983), Şîi olmakla beraber itizal düşüncesini benimsemiştir. Bu dönemde Zeydiler de etkili bir konuma gelmiştir.³⁵⁴ Şîiler, özellikle de Zeydiler, üzerinde Mu'tezile mezhebinin görüşleri

³⁵⁰ Makdisî el-Beşşari, *a.g.e.*, 1906, s. 323, (Şehristani, Şîiliğin, Zeyd b. Ali'nin Kufe'de, oğlu Yahya'nın da Horasan'da Cüzcan kentinde öldürüldükten sonra Nasır Utruş liderliğinde Horasan'da ortaya çıktığı ve oradan da Deylem'e intikal ettiği bilgisini verir. *El-Milel ve'n-nihal*, I, 182-183).

³⁵¹ İbn İshak, VIII, 542-543, 549; Çağfer Karadaş, "Mâtürîdîlik", s. 77.

³⁵² İbn İshak, VIII, 542-543, 549; Çağfer Karadaş, "Mâtürîdîlik", s. 77.

³⁵³ Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-ebsat*, 1995, s. 49-50.

³⁵⁴ Osman Aydımlı, *Mu'tezile Tarihi ve Öğretisi*, s. 154-156.

oldukça etkili olmuştur. Hatta bazıları Mu'tezile'nin kökenini Hz. Ali'ye dayandırmışlar ve Vasıl b. Ata'nın düşüncelerini ondan aldığını savunmuşlardır.³⁵⁵

İlk siyasi başarılarını M. 901 yılında Yemen'de Şîi devletini kurarak elde eden Şîiler, daha sonra İsmaili Fatımilerin M. 909'da Mısır'da, Şîi Zeydilerin de M. 964'te Cürcan ve Taberistan'da faaliyetleri sonucu devlet kurmayı başarmışlardır.³⁵⁶ Özellikle Fatimiler zamanında etkili ve yayılcı politikalar güderek Kuzey Afrika'yla birlikte , Suriye, Filistin ve Arap yarımadasının büyük bir kısmını Hakîmiyetleri altına almışlardır.³⁵⁷ Buna karşın Sâ mânîler yönetiminde Mâverâünnehir ve Horasan'da Sünni düşünce de güçlenmiş³⁵⁸, Sâ mânîler, ilk dönemlerde Cürcan ve Taberistan'da Hakîmiyet gösteren Şîi-Zeydi devleti ile mücadele etmişler ve zaman zaman buraların yönetimini ele geçirmişlerdir.³⁵⁹

Kendi içerisinde çok parçalı bir yapıya sahip olan Şîilik hemen hemen bütün bölgelerde yeknesak bir yapı göstermez. Bunu "İbn İshak'ın, IV./X. Asırda Medine'de Alevilerle Ca'feriler arasında; daha sonraki yıllarda ise Ca'feri, Hasani ve Hüseyiniler arasında çatışma boyutuna varan gerilimlerden söz etmesinden³⁶⁰ ve Malatî ile Harizmi'nin Şîa hakkında verdiği bilgilerden anlamak mümkündür. ³⁶¹ Bütün bunlar o dönem Şîiliğin ne derece karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir."³⁶²

³⁵⁵ Mez. Adam, *el-Hadaretü'-İslamiyye fi'l-Karni'r-Rabi' el-Hicri= Asrû'n-Nehda fi'l-İslam*, trc. Muhammed Abdülh Ebu Reyde, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, 3, bs. Kahire, 1957/ 1377, s. 81; Yunus Kaplan, "Horasan Bölgesi ve Mu'tezile'nin Horasan'daki Varlığı", *YYÜİFD*, 2017, s. 23.

³⁵⁶ B. Lewis, 1964, "İsmaililer", *İA*, İstanbul, MEB Basımevi, 1964, 5/2, s. 1121; Ü. Günay- H. Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s.290.

³⁵⁷ Cağfer Karadaş, , "Semerkant Hanefi Kelam Okulu Mâtürîdilik", s. 28.

³⁵⁸ Ü. Günay- H. Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, s. 290; B. Lewis, "İsmaililer", s.1121.

³⁵⁹ Aydın Usta, *Sâ mânîler Devleti*, s. 454.

³⁶⁰ İbn İshak, VIII, 335-336, 397.

³⁶¹ Malatî, *et-Tenbih ve'r-red*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri, Bağdat 1388/1968, s. 17-35; Harizmi, *Mefatihü'l-ulum*, Kahire 1401/ 1981, s. 21-23.

³⁶² Cağfer Karadaş, "Semerkant Hanefi Kelam Okulu Mâtürîdilik", s.77.

Şîileri Horasan gibi merkezden uzak bölgelerde en fazla Zeydiyye ile İsmailiyye temsil edilmiştir. En etkili durumda olan ise Zeydiyye'dir. Abbâsîler Hakîmiyeti ele aldıktan sonra yönetimle araları bozulan Zeydiler, gerektiği takdirde isyan etmeyi zaruri buldukları için Abbâsîler tarafından baskı görmüşlerdir.³⁶³

Zeydîlerin Horasan'da etkili olmaları III./IX. yüzyıldan itibaren gerçekleşmiştir. Ayrıca Taberistan, Deylemen ve Gilan onların faaliyet gösterdikleri bölgelerin başında gelir.³⁶⁴ Gilan sınırları içerisinde yer alan Haşem, Zeydî dailerin uğrak merkezi olmasından dolayı olsa gerek, "Dâî şehri" (Medinetü'd-Dâî) olarak meşhur olmuştur.³⁶⁵ Taberistan'da kendi devletlerini kurmayı başaran Zeydîler³⁶⁶, yaklaşık altmış beş yıl bu iktidarı sürdürmüşlerdir. Ancak bölgenin Büveyhîlerin eline geçmesiyle bu durum sona ermiştir.³⁶⁷

Bölgede etkili olan İsmaililik ise Şîiliğin en önemli koludur ve günümüzde de mensup olduğu insan sayısı bakımından en fazla olanıdır. Horasan, Mâverâünnehir ve batı İran'daki faaliyetlerine III./IX. yüzyılın ortalarından itibaren İsmaili dailerin girişimleriyle birlikte başlamıştır.³⁶⁸ Bir süre sonra Sâmânîlerin Şîilere ayrıcalıklı bir konum vermeleri Şîilerin Mâverâünnehir'de de kolayca yayılmasına ve güçlenmesine zemin hazırlamıştır.³⁶⁹ Bu durum Horasan'da etkin olan Şîilerin Mâverâünnehir'de ve başkent Buhara'da Sünniliğin üstünlüğüne son vermek için yaptıkları girişimlerle gerçekleşmiştir. Bilhassa Horasan'daki Şîî reisi Muhammed Nahşebi, daha güçlü propaganda yapmak için Sâmânîler'in merkezi olan Buhara'ya gitmiş ve Sâmânîler

³⁶³ Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı* (Doktora Tezi), AÜSBE, 2006, s. 88-90.

³⁶⁴ Bu bölgelerde Zeydî davetinin nasıl başladığı konusunda geniş bilgi için bk. Madelung, *Religious Trends*, s. 77-92.

³⁶⁵ Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü'-Tekasim*, 1906, s. 360.

³⁶⁶ M. Saffet Sarıkaya, "Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatlerin Yeri", *TÜRKLER*, ed. H. C. Güzel v. Dğr., Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, V, s. 501-502.

³⁶⁷ Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı* (Doktora Tezi), AÜSBE, 2006, s. 90.

³⁶⁸ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 216.

³⁶⁹ Ü. Günay- H. Güngör, 2007, s. 290; B. Lewis, 1964, s. 1121; Aydın Usta, 2007, s. 152, 155.

devletinde önemli mevkileri olan kimseleri Şîliğe sokmayı başarmıştır.³⁷⁰ II. Nasr zamanında gerçekleşen bu durum, halkın da İsmaili fikirlerden etkilenmesine neden olmuştur. Böylece Sâ mânîler döneminde Horasan ve Mâverâünnehir'in bazı şehirlerinde Şîiler çoğunluğu oluşturmayı başarmışlardır. Meverrud, Talikan, Meymene, Herat, Nesef ve Buhara ile Cürcan ve Taberistan bunların başında gelir.³⁷¹ I. Nuh zamanında ise yönetimden tam tersi muamele gören İsmaililer çeşitli baskılara maruz kalmışlardır. Bu durumdan kurtulmak için de gizlenme yolunu seçmişlerdir.³⁷²

Şîa, Zeydilik ve İsmaililiğin dışında Keysaniyye, Muhtariyye, İmamiyye, Galiyye, Rafıza, Batniyye, Ravafız, Sebeiyye, Karamita gibi farklı kollara ayrılmıştır.³⁷³

Şîi-Batîni gruplardan biri olan Karmatilik, Irak daisi Hamdan b. Karmat (ö. 293-906) tarafından kurulmuştur. Sebeiyye ve İsmailiyye olarak da bilinmektedir.³⁷⁴

Karmatiler Irak, Suriye, Yemen, Bahreyn, Kuzey Afrika, Horasan ve Cibal bölgelerinde yoğun faaliyet göstermişlerdir. Özellikle Bahreyn'de ciddi anlamda güçlü konuma gelen Karmatiler, M. 899'da siyasi iktidarı ele geçirerek kendi devletlerini kurmuşlardır. Karmati devleti 1077 yılına kadar varlığını sürdürmüştür.³⁷⁵ Hakîm es-Semerkindî ve Ebu Mansur Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde İslam dünyasında etkili bir güce sahip olduklarını bu bilgilerden yola çıkarak söylememiz mümkündür.

³⁷⁰ W. Barthold, 1990, s. 262.

³⁷¹ W. Barthold, 1990, s. 262; M.Ş. Günaltay, 2003, s. 132; Aydın Usta, 2007, s. 454-455.

³⁷² Şîiliğin bölgede yayılışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nizamülmülk, Ebu Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali et-Tusi, (ö. 485/1092), *Siyasetname*, çev. M. Taha Ayar, İstanbul Tr. İş Bankası Kültür Bakanlığı Yay., 2014, s. 302-325; Muzaffer Tan, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk İsmaili Faaliyetler", *Dini araştırmalar*, 2008, c.10, sy. 30, s. 55-73; Bosworth, *The Ghaznavids*, Beirut, 1973, s. 194-200; Madelung, *Religious Trends in Early Medieval Islamic Iran*, s. 77-106; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 2010, s. 161-166; Pırlanta, *Orta Çağın İncisi Nişabur*, İstanbul 2013, s. 168-177. Bu dönemde yaşamış olan Ebu Yakub'un İsmaili fikirlerini işleyen meşhur kitabı *Kitabu'l-Yenabi* günümüze ulaşmıştır. Bk. *Kitabu'l-Yenabi*, thk. Mustafa Galip, Beyrut 1965.

³⁷³ Bkz. Nevbahti, 2006, s. 48 vd.; Eş'ari, 2006, s. 19-50; Bağdadi, 2007, s. 41-50.

³⁷⁴ Nevbahti, 2006, s. 48 vd.; Eş'ari 2006, s. 19-50; Bağdadi, 2007, s. 41-50.

³⁷⁵ E. R. Fırlanlı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1998, s. 131; M. Öz, *İslam Mezhepler Tarihi*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2012, s. 131,133.

Rafiziliğe gelince, diğer bazı mezheplerde olduğu gibi Rafiziliğin tanımı konusunda da farklı görüşler vardır. Mesela Eş'ari, Rafıza ismini İmamiyye'ye karşılık olarak kullanmış ve Rafizileri, Galiyye ve Zeydiyye ile birlikte Şîa'nın üç ana mezhebinden biri olarak saymıştır.³⁷⁶ Bağdadi ise Rafiziliği Şîa ile eş anlamda kullanmış, Rafizilerin yani Şîa'nın kendi içinde Zeydiyye, İmamiyye, Keysaniyye ve Gulat (Galiye) şeklinde dört ana mezhebe ayrıldığını, Gulat hariç diğerlerinin küfre düşmeyen İslam fırkalarından olduğunu belirtmiştir.³⁷⁷ Buna göre Rafizilik tek başına bir fırkayı ifade etmeyip bazen İmamiyye'nin yerine bazen de bütün Şîi grupları ifade edecek şekilde Şîa'nın eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.³⁷⁸

Şîa'dan neşet eden Batıniyye ise "İslam düşünce tarihinde, nasları zahir-batın ayırımına tabi tutarak te'viller yapan, İslam'ın temel hükümlerini bütün Müslümanların anlayışından farklı olarak yorumlayıp din anlayışlarını inkar veya ibaha sınırına kadar götüren itikadi fırkalar yanında, son derece gizli bir şekilde teşkilatlanmış örgütler vasıtasıyla merkezi idareye karşı girişilmiş isyan faaliyetlerinin başını çeken siyasi gruplar için de kullanılmış ortak bir lakaptır."³⁷⁹

Batınilere farklı isimler de verilmiştir. İmam Gazzali, *Fedaihu'l-Batıniyye* adlı eserinde Batınilerin "Karamita, Karmatiyye, Hurremiyye, Hurremdiniyye, İsmailiyye, Sebeiyye, Babekiyye, Muhammira ve Ta'limiyye" gibi farklı isimlerle anıldığını ifade etmiştir.³⁸⁰ Bunların dışında "Haşhaşin, Zenadika, İbahiyye, Sabbahiyye, Mülhide, Mazdekiyye" gibi farklı isimlerle de anılmışlardır.³⁸¹ Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî'nin yaşadığı dönemde Orta Asya, Batı Hindistan, Güney-doğu Arabistan ve

³⁷⁶ Eş'ari, 2006, s. 12, 19, 50.

³⁷⁷ Bağdadi, 2007, s. 31, 41.

³⁷⁸ Recep Önal, "İmam Mâtürîdî Döneminde Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası", s. 643.

³⁷⁹ A. İlhan, "Bâtıniyye", *DİA*, İstanbul, 1992, V, s. 190-191.

³⁸⁰ M. Gazzali, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, Beyrut, 2001, s. 21.

³⁸¹ Cağfer Karadaş, 2006, s. 79; A. İlhan, 1992, s. 193-194.

Kuzey Afrika'da oldukça güçlenmişlerdir.³⁸² Hatta Batını inanışa sahip Karmatiler Bahreyn'de, Fatimiler ise Mısır'da devlet kurmayı başarmışlardır.³⁸³

1.2.3. Mürcie

Mezhepler tarihi kaynaklarında Mürcie'nin tasnifi ve muhtevasıyla ilgili çok farklı bilgiler vardır.³⁸⁴ Bazısı, Haşviyye de dahil Ehl-i hadîs'i bu çerçevede sayarken³⁸⁵, bazıları Ebû Hânife'yi bu gruba dahil etmiştir.³⁸⁶ Bunların yanında Eş'arileri de Mürcie'den sayanlar vardır.³⁸⁷ Mâtürîdî de 'mürçi' kelimesinin çok farklı şekillerde yorumlandığına dikkat çeker ve "günahtan doğan sorumluluğun Allah'a bırakılması veya ahirette gerçekleşecek hesap anına ertelenmesi" şeklindeki tanımını daha doğru bulur.³⁸⁸ İmam Mâtürîdî, Mürcie'yi iki farklı kategoride, övülen ve yerilen olarak, ele alır. Övülen irca, Nisa 4/48. Ayete istinaden şirk dışındaki bütün günahların hükmünün Allah'a havale edilmesi gerektiğini savunan ircadır. Bunlar "Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bundan başkasını dilediğini bağışlar. Allah'a ortak koşan da gerçekten büyük günah işlemiştir."³⁸⁹ ayetinden yola çıkarak büyük günah sahibi hakkındaki hükmü Allah'a havale ederek, kişinin ahiretteki durumu hakkında konuşmayanlardır. Yerilen irca da fiilleri Allah'a bırakarak kulun sorumluluğunu ortadan kaldıran cebir inancıdır.³⁹⁰

Kimi zaman 'mürchie' ifadesi bir yafta şeklinde kullanılmıştır. Şehristani de bu durumu hayretle karşılamakta ve Ebû Hânife'nin Mürciî olarak itham edilmesine anlam

³⁸²Recep Önal, "Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası", s. 643.

³⁸³ Bosworth, *a.g.e.*, s. 59-62; Cafer Karadaş, "Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 79.

³⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 45-59.

³⁸⁵ Ebu Muti en-Nesefî, *Kitabü'r-red ala ehli'l-Bid'a*, nşr. Marie Bernard, *Annales Islamologiques*, XVI, 1980, s. 62, 114-124.

³⁸⁶ El-Harizmi, *Mefatihü'l-ulum*, Kahire 1401/1981, s. 20-21.

³⁸⁷ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvai ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, IV, 2004, 227.

³⁸⁸ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Ankara 2003, s. 613-618.

³⁸⁹ Nisa 4/48.

³⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM, 2002, s. 497-500; Ma'turidi, *Tevilatü'l-Kur'an*, ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2004-2010, I, s. 82; VI, s. 18; Krş. Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2000, s. 275; Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013, s. 367-376.

verememektedir.³⁹¹ Ayrıca bazı kaynaklarda Mürcîî tanımı çok çelişkili olarak kullanılmıştır. Malatî'nin eseri buna örnek gösterilebilir. Hatta eserinin bir yerinde³⁹² geçen Mürcîî tanımlaması doğru kabul edilecek olursa Hakîm es-Semerkandî'nin de Mürcîî kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü Hakîm'in es-Sevadü'l-Azam adlı kitabında geçen "Mü'min, imanın mecaz değil hakiki olduğunu bilmesi gerekir... Bir kimse zina etse, bir Müslümanı haksız yere öldürse, şarap içse, hatta lutilik fiilini işlese, bir Müslümanın malına el koysa, namaz kılmasa veya benzeri bir fiilde bulunsa imanı geçerlidir."³⁹³ ifadeleri Malatî'nin Mürcîî görüşlerini açıklarken aktardığı ifadelerle hemen hemen aynıdır. Aynı durumu Semerkandî'nin eserinin pek çok nüshasında da görmek mümkündür. "İman dil ile ikrar kalp ile tasdiktir." ifadesini kabul eden müellif, aslında 'iman'da dahil olmak üzere pekçok konuda Mürcîîlerle aynı görüşü paylaşır ancak onları da yermekten geri durmaz.³⁹⁴ Hakîm es-Semerkandî'nin, *Sevâdü'l-A'zam*'ın Farsça tercümesinde geçen ifadelerle göre, Mürcie ile ilgili bir ayrıma gittiği ve Hanefîler'in Ehl-i Ehva tarafından Mürcie'den sayılmalarına karşı çıkar. Müellife göre Hanefîler, Ehl-i sünnet 'e dahil olup, imanla ilgili görüşlerinde de bidat ehli olan Mürcie'den ayrılırlar.³⁹⁵

Bütün bu farklı tanımlamalara rağmen Mürcie isminin genellikle, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a havale edip, bu konuda konuşmamayı tercih edenler için kullanıldığı³⁹⁶, görülmektedir. Mürcie'nin alt kollarını ise: "Keysaniyye, Neccariyye, Ubeydiyye, Salihiiyye, Gaylaniyye, Yunusiyye, Gassaniyye, Tümeniyye, Merisiyye, Sevbaniiyye" oluşturur.³⁹⁷

³⁹¹ Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 137.

³⁹² Ebu Hüseyin Malatî, *et-Tenbih ve'r-red*, s. 43.

³⁹³ *es-Sevâdü'l-A'zam*, İstanbul, Mektebetü Yasin, ts, s.60.

³⁹⁴ *es-Sevâdü'l-A'zam*, Mektebetü Yasin, ts, s. 64-65.

³⁹⁵ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 178-179.

³⁹⁶ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 59.

³⁹⁷ Eş'ari, 2006, s. 86-97; Bağdadi, 2007, 199-204; Şehristani, (ts), I, 137-143.

Mürcie, teşekkül ettiği tarihten itibaren h.100/718'e kadar, Irak ve Hicaz'daki gibi Horasan ve Mâverâünnehir'de etkili olamamıştır.³⁹⁸ Onlar, Harici ve Şîilerden farklı olarak buldukları bölgelerde gizlice değil açıktan faaliyet göstermişlerdir. Emevi hükümetinden de baskı görmedikleri gibi ilmi ve askeri faaliyetler konusunda da desteklenmişlerdir. Ayrıca bölgenin fetih ve İslamlaştırması için Basra ve Kufe'nin ön planda tutulması buralardaki Mürciîlerin fikirlerini kolaylıkla yaymasına neden olmuştur.³⁹⁹

Mezhebin bölgedeki faaliyetleri ise Abdurrahman b. el-Eş'as'la Yezid b. Muhalleb'in Irak valilikleri sırasında başlamıştır. Bu iki valinin bölgeyi fethetmek için düzenledikleri seferler sırasında, içinde buldukları durumdan rahatsız olan Mürciîlerin küfürle cihadın en faziletli yol olduğunu düşünerek onlara katılmış olması ihtimali yüksektir. Bu iki vali, Emevîlere karşı Irak'ta gerçekleştirdikleri isyanlarda, Mürcie'den büyük destek görmüşlerdir. Bu durum, en azından onların çevresindekiler, özellikle mevali arasında bu mezhebin yayıldığını ve bu iki valinin gerek Horasan ve Mâverâünnehir'de yaptıkları seferlerde, gerekse iç isyanlarda Mürcie'den yararlandıklarını göstermektedir.⁴⁰⁰

Emevîler'e karşı pek çok muhalif grubun desteğini alan Ebu Müslim, başlatmış olduğu ihtilalde başarılı olmuş ve sonunda Abbâsî devleti kurulmuştur (132/749).⁴⁰¹ İhtilalden önce Ebu Müslim'in Mürciîlerin desteğini almak istediğiyle ilgili rivayetler bulunmaktadır. Bu da bölgede Mürcie'nin güçlü bir mezhep konumuna gelmiş olduğunu ve Ebu Müslim'in de bu güçten faydalanmak istediğini göstermektedir. Ebu Müslim'in

³⁹⁸ Bkz. Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

³⁹⁹ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2000, s. 168.

⁴⁰⁰ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2018, s.219-220. Daha geniş bilgi için bk. *a.g.e.*, s.220-254.

⁴⁰¹ Abbâsî daveti ve Ebu Müslim'in faaliyetleri konusunda geniş bilgi için bkz. Taberi, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Beyrut, trz., II,1949-1970; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Mısır 1965, V, 53-408; Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s.255.

bu teklifine bazı Mürciiler şartlı destek vermiş ancak onlar da Ebu Müslim'in sözünde durmaması üzerine bu destekten vazgeçmişlerdir.⁴⁰²

Mürcie'nin yayıldığı bölgeler arasında önce Kufe gelir. Sonrasında doğuya doğru kayan Mürciiler, Horasan ve Mâverâünnehir'de özellikle de Belh, Nişabur, Rey, Herat ve Semerkant'ta yayılmaya başlamışlardır.⁴⁰³ Mürciiler, Sâmanoğullarının kurulma sürecinde devlete önemli katkılar sağladıkları için Sâmânî hükümdarları tarafından desteklenmiştir. Bu nedenle Sâmanoğulları'nın egemen oldukları topraklarda kolayca yayılmışlardır.⁴⁰⁴

Sâmanoğulları döneminde Horasan ve Mâverâünnehir, Mürciilerin merkezi konumuna gelmiş, özellikle de Horasan İslam coğrafyasında Mürcie'nin en yaygın olduğu şehir haline gelmiştir. Öyleki Horasan'daki Belh şehri, Mürcie'nin kalesi (Mürciabad) ismiyle meşhur olmuştur.⁴⁰⁵ Bu yüzden Hanbeli çevrelerde Kufelilerden isyan (rafz), Şamlılardan kılıç (savaş), Basralılardan kader, Horsanlılardan irca konusundan bir şey alınmaması tavsiye edilmiştir.⁴⁰⁶ Hatta Süleyman b. el-Eş'as, Horasan'daki Mürciî akrabalarına mektup yazarken selamla başlayıp başlanmayacağını sorması üzerine Ahmed b. Hanbel'in, irca fikrinin propagandasını yapmıyorsa mektuba selamla başlanabileceği cevabını vermiştir.⁴⁰⁷ Bu iki rivayet, Horasan'da Mürcie'nin ne kadar güçlü olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî'nin yaşadığı Semerkant şehri ise erken devirlerden beri Mürcie'nin etkin faaliyet gösterdiği yerler olmuştur.⁴⁰⁸

⁴⁰² Sönmez Kutlu, *a.g.e.*, 2018, s. 255-256.

⁴⁰³ Sönmez Kutlu, *a.g.e.*, 2002, s. 266-267, 290.

⁴⁰⁴ Sönmez Kutlu, *a.g.e.*, 2002, s. 186, 261.

⁴⁰⁵ Sönmez Kutlu, *a.g.e.*, 2002, s. 266-267, 290.

⁴⁰⁶ İbn Ebi Ya'la, *Tabakat*, Kahire 1952, II, 37; Kutlu, *a.g.e.*, 2018, s.273.

⁴⁰⁷ Ebu Bekir el-Hallal, *Mesail*, V,112b; Kutlu, *a.g.e.*,2018, s. 273.

⁴⁰⁸ Sönmez Kutlu, *a.g.e.*,2002, s. 266-267, 290.

Semer kand'da Mürcie ve Rey Ehli'nin nasıl geliştiği konusu hala tam olarak açıklık kazanmamıştır. Ancak burası erken dönemlerden itibaren Mürciî hareketlerin odaklandığı yer olmuştur.⁴⁰⁹ Emevîler zamanında Haris b. Süreyc, Cehm b. Safvan ile bölgede yayılmaya başlayan Mürciî fikirler, Abbâsîler döneminde Ebû Hânife'nin talebeleri vasıtasıyla yayılmıştır. Nitekim İmam Azam'dan gelen silsile vasıtasıyla bu öğrenciler sonrakilere hoca olmuş ve Mürciî görüşler devam ettirilmiştir. Hicri IV./X. Yüzyılda bu zincirin en önemli halkalarını ise İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semer kandî oluşturmuştur.⁴¹⁰ Kutlu'nun da ifade ettiği gibi Mürcie, Abbâsîler döneminde Horasan ve Mâverâünnehir'de, Ebû Hânife'nin öğrenciler tarafından temsil edilmiştir.⁴¹¹

1.2.4. Kerrâmiyye

Muhammed b. Kerram'ın (ö. 255/ 869) düşüncelerinin yayılmasıyla ortaya çıkan mezhep, zamanla bir fırka özelliği kazanmış ve IV. / X. Asrın ortalarından itibaren müsTâkil bir ekol haline dönüşmüştür.⁴¹² Muhammed b. Kerram'ın yaşadığı yıllardan itibaren Horasan ve Mâverâünnehir'de hızla sayıları artan Kerramîler, yaşam şartları bakımından daha düşük seviyede olan insanlar arasında daha fazla nüfusa sahip olmuşlardır.⁴¹³

Kerramîyye'nin tasnifi konusuna kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Örneğin İmam Mâtürîdî, Kerramîyye'yi müstakil bir mezhep olarak ele alırken Eş'ari Mürcie'nin bir alt kolu olarak kabul etmiştir. Hakîm es-Semer kandî (ö. 342/ 953) Mürcie mezhebine paralel olarak değerlendirmiş, Makdisî, hem Müşebbihe hem Mürcie grupları içinde ele

⁴⁰⁹ Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, 33, 1992, 246.

⁴¹⁰ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 346-367.

⁴¹¹ Bkz. Sönmez Kutlu, *a.g.e.*, 2018, s.255 vd.

⁴¹² Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, 2013, s. 99; S. Sarıkaya, "Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri", *TÜRKLER*, 2002, V, ss. 498-508, s. 501.

⁴¹³ Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara 2011, s. 160; Bosworth, *The Ghaznavids*, Beirut, 1973, s. 185-186; C. Edmund Bosworth, *The Medieval History of Iran, Afganistan and Central Asia*, London, 1977, s. 5-8; Madelung, *Religious Trends In Early Islamic Iran*, New York, 1988, s.44-45.

almıştır. Şehristani ise Sıfatiyye grubu içerisinde yer verdiği Kerramîyye'yi müsTâkil bir mezhep olarak kabul etmiştir.⁴¹⁴

III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda Kerramîler, Cürcan ve Taberistan dağlarında nüfusun ekseriyetini oluştururken⁴¹⁵, Horasan ve Mâverâünnehir'de faaliyet göstermeleri ise, Mürcie'nin m. VIII. asrın başlarından itibaren bölgede görülmesiyle birlikte gerçekleşmiştir.⁴¹⁶ Horasan, Mâverâünnehir ve Kuzey Hindistan'da faaliyetleri sayesinde, bu bölgelerde İslam dininin kökleşmesinde önemli rol oynamıştır.⁴¹⁷ Bir süre sonra Kerramîyye, Horasan'da Mu'tezile'ye üstünlük sağlayacak güce sahip olmuştur.⁴¹⁸ Bilhassa Nişabur, Kerramîyye'nin merkezi konumundadır. Makdisî'nin aktardığına göre Nişabur'un yarısı Kerramîlerden oluşmaktadır. Ayrıca Herat ve Garc el-Şar/Garcistan'da yoğun nüfusa sahiptirler.⁴¹⁹ Bir çok yerde medrese/hankahlar kuran⁴²⁰ Kerramîler, sadece Horasan bölgesiyle sınırlı kalmamış; Şam, Mısır bölgelerinde de etkili olmuşlardır ve Kudüste de kendilerine ait hankahlar kurmuşlardır.⁴²¹

Makdisî, Kerramîlerin diğer mezheplerle çekişme halinde olduklarını aktarır. Nişabur'da Şîîlerle, Herat'ta ise ile Ameliyye ile mücadele etmişlerdir.⁴²² Burada Ameliyye ifadesinin kullanılma nedeni: Kerramîlerin imanla ilgili görüşünü reddedip ameli de imana dahil etmeleri olabilir. Bu görüşü savunanlar arasında Ashabu'l-Hadis de

⁴¹⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM, 2002, s. 492-494; Eş'ari, *Makalât*, Beyrut 2006, s. 91; Bağdadi, *el-Fark*, Kahire 2007, s. 215; Şehristani, *el-Mile ve'n-Nihal*, Beyrut, (ts), I, s.99.

⁴¹⁵ Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekasim*, 1906, s. 323; İbn Murtaza, *Kitabü'l-münye ve'l-emel*, Beyrut 1979, s. 34.

⁴¹⁶ Abdülkahir el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü Dari't-Turas, Kahire 2007, s. 215; Davud Samuel Margoliouth, "Kerramîyye", *MEB İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul 1977, VI, s. 595.

⁴¹⁷ S. Sarıkaya, "Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri", 2002, s. 501; Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2012, s. 201.

⁴¹⁸ Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekasim*, 1906, s. 323; İbn Murtaza, *Kitabü'l-münye ve'l-emel*, 1979, s. 34; Çağfer Karadaş, "Kerramîyye ve İtikadı", *KADER*, 2007, 5/2, s. 43.

⁴¹⁹ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, 1906, s. 316, 323, 336.

⁴²⁰ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, 1906, s. 323; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 204; Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, 1991, s.186; Çağfer Karadaş, "Semerkant Hanefî kelim okulu Mâtürîdîlik", s. 80; Sönmez Kutlu, *a.g.e.*, 2002, s. 239-240; Aydın Usta, *Sâmâniler Devleti*, s.454.

⁴²¹ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, 1906, s. 179, 180, 202.

⁴²² Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, 1906, s. 316, 323, 336.

vardır. Bölgede ise Ashabu'l-Hadis'ten sayılan Şâfiîler faaliyet göstermektedir. Buradan hareketle Kerramîlerin Şâfiîlerle de mücadele halinde oldukları söylenebilir.⁴²³

Kerramîyye, sıfatları konusunda Sünni kesime yakın durmakla birlikte, teşbihe yol açan ifadeler kullandıkları için onlardan farklı olarak konumlandırılmışlardır.⁴²⁴ Kerramîler amel konusunda Hanefî'dirler.⁴²⁵ Fakat Mâverâünnehir'de bu kesim tarafından pek kabul görmezler.⁴²⁶ İmam Mâtürîdî de, onlar hakkında eleştirilerde bulunmuştur.⁴²⁷ Ancak, hüsün-kubuh ve marifetullah hakkında Mâtürîdîlere benzeyen görüşlere sahiptirler.⁴²⁸ Makdisî de onları zühd ve ibadet yönleri ağır basan Sünni-Hanefiler olarak tanımlar.⁴²⁹

VI/XII. yüzyıla kadar varlığını devam ettiren Kerramîyye, son olarak Afganistan'ın dağlık bölgesi Gur'da güçlenmiş ve etkili olmuştur.⁴³⁰ Kerramîyye, bir süre sonra İslam düşüncesindeki gelişmelere ayak uyduramamış, yeni bir yapı ve üslup geliştirememiştir. Bu durum zayıflamasına neden olmuştur. İlerleyen dönemlerde de Mâverâünnehir ve etrafında Hanefiliğin güç kazanması, Selçuklular döneminde de Eş'ariliğin ön plana çıkması gittikçe zayıflamasına ve Moğol istilasından sonra varlık gösterememesine neden olmuştur.⁴³¹

⁴²³ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2010, s. 129.

⁴²⁴ Bk. Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 124-130; Çağfer Karadaş, "Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 80.

⁴²⁵ Makdisî, *a.g.e.*, 1906, s. 365; Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevakif*, İstanbul 1311, s. 294.

⁴²⁶ Bkz. Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, nşr. Muhammed el-Feryabi, Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991, I, s.357.

⁴²⁷ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, Ankara 2003, s. 601-610.

⁴²⁸ Şehristani bu konuda şu bilgileri verir: "Bütün Kerramî gruplar, şeriatten önce aklın hüsn ve kubhu kavrayabileceği, Mu'tezile'de olduğu gibi akılla Allah'ın bilinmesinin kişiye vacip olduğu hususlarında ittifak etmişlerdir. Ancak onlar, salah, aslah ve lütuf konularında Mu'tezile'den farklı düşünmektedirler." (*el-Milel ve'n-nihal*, I, 130).

⁴²⁹ Makdisî el-Beşşari, *a.g.e.*, 1906, s. 365; Kerramîyye ve görüşleri hakkında geniş bilgi için Çağfer Karadaş, "Kerramîyye ve İtikadı", *Kelam araştırmaları Dergisi*, c.5, sy.2, 2007, s. 41-62.

⁴³⁰ Sönmez Kutlu, "Kerramîyye", *DİB*, Ankara 2002, XXV, 294-296.

⁴³¹ Çağfer Karadaş, "Kerramîyye ve İtikadı", *KADER*, 5/2, 2007, s. 45.

1.2.5. Mu'tezile

Kendilerine ait beş temel esası (usulu'l-hamse) bulunan ve bunların tamamını yahut bir kısmını kabul edenlerin kullandıkları ortak bir isimdir. Kelami-felsefi bakış açılarıyla ön plana çıkmışlardır.⁴³²

Mu'tezile'yi Kaderiyye olarak da adlandıranlar vardır. Kader konusunda batıla düşenleri zemmetmek için kullanılan bu isim, insanı irade ve fiillerinde bütünüyle hür olarak gören ve Allah'ın bu konudaki iradesini kabul etmeyen Mu'tezile için kullanıldığı gibi tam tersi bir şekilde kendi fiillerinde kulun iradesi reddeden Cebriyye için de kullanılmıştır.⁴³³ Ancak bu isimle kastedilen daha çok Mu'tezile olmuştur.⁴³⁴

İslam inanç esaslarını akılcı bir şekilde yorumlayarak sistemleştiren ve bu suretle kelim ilminin kurucusu ünvanını alan Mu'tezile, Basra'da ortaya çıkmıştır. Vasıl b. Ata (ö. 131/ 748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 145/763) ilk temsilcileridir. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/ 849) ise mezhebin düşüncelerini sistematik hale getiren kişi olmuştur.⁴³⁵

Biri Bağdat diğeri Basra olmak üzere iki ana kola ayrılan ekolün⁴³⁶ birçok alt kolu bulunmakla birlikte: "Vasiliyye, Hüzeyliyye, Nazzamiyye, Hadsiiyye, Bişriyye, Muammeriyye, Sümamiyye, Hişamiyye, Cahızıyye ve Ka'biyye"⁴³⁷ bunların en önemlileridir. Ancak Mu'tezile'nin bütün kolları şu beş prensipte ittifak halindedirler: "*Tevhid, Adalet, el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn, Va'd-Va'id, Emr-i bi'l-Ma'ruf Nehy'i*

⁴³² Osman Aydınlı, "Mu'tezile", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Ankara 2017, s.124.

⁴³³ Şehristani, *el-Milel*, Beyrut, (ts), I, s. 38-39; Bağdadi, *el-Fark*, Kahire, 2007, s. 119; M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. Ruhi Fırlalı, İstanbul, Birleşik, Yay., 1998, s. 139.

⁴³⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, 2002, s.401 vd.; Bağdadi, *el-Fark*, Kahire 2007, s. 119; A. Emin, *Fecrü'l-İslam*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Ankara, Kılıç Kitapevi, 1976, s. 411.

⁴³⁵ M. Hodgson, *İslamın Serüveni*, İstanbul, 1993, I, s. 409; A. Emin, *Fecrü'l-İslam*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Ankara, Kılıç Kitapevi, 1976, s. 414.

⁴³⁶ W. M. Watt, *a.g.e.*, s. 270-271.

⁴³⁷ Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire 2007, s. 119 vd., Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, (ts), I, s. 38 vd.

ani'l-Münker".⁴³⁸ Bu esaslar dinin temel ilkeleri olarak Usulu'l-Hamse başlığı altında sistematize edilmiştir. Bundan dolayı kendilerini tevhid ve adalet ehli olarak nitelerler ve diğer mezheplerden ayrıldıkları konuları bu beş ana esasta birleştirirler.⁴³⁹

Emevîlerin son dönemlerinde ortaya çıkan büyük günah meselesi ve Allah'ın sıfatları gibi konularda farklı bir tutum sergileyerek dikkat çeken Mu'tezililer, Abbâsîler zamanında çeviri faaliyetleriyle birlikte felsefi açıdan güçlenmişlerdir. Devletin yükseliş sürecinde yönetim tarafından desteklenen mezhep, siyasi alanda ön plana çıkmış ve etki gücünü artırmayı başarmıştır.⁴⁴⁰

Siyasi iktidarla olan münasebetleri Mu'tezile'nin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki yayılışında da etkili olmuştur. Abbâsîlerin ilk dönemlerinde yönetim tarafından pek iyi bakılmayan mezhep mensupları, Halifelerin bu mezhebe bakış açısına göre inişli çıkışlı bir süreç yaşamışlardır.⁴⁴¹ Daha sonra iktidara gelen Harun er-Reşid (ö. 193/809) ise Mu'tezile'ye itibar kazandırmış hatta onları tebliğ ve irşad için Çin ve Bizans gibi uzak bölgelere göndermiştir. Me'mun (198/ 813) ve Mutasım (218/ 833) dönemlerinde en güçlü devresini yaşayan Mu'tezile, Mütevekkil-Alellah (ö. 247/861), döneminde yönetimden destek alamamış, merkezdeki gücünü kaybetmiş ve Büveyhiler (932-1062)'in iktidarına kadar bu durum devam etmiştir.⁴⁴²

Büveyhiler'in güçlenmesi üzerine Vezir Sahib b. Abbad (ö. 385/995)⁴⁴³ tarafından Kadı Abdülcebbar'ın kadıkudatlığı getirilmesiyle birlikte Mu'tezile bölgede

⁴³⁸ M. Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, Beyrut, Mektebetü'd-Dari'l-Arabiyye, 1993, s. 126-127; M. Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, Kahire, ts, 119.

⁴³⁹ Recep Önal, "İmam Mâtürîdî Döneminde Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası", s. 646.

⁴⁴⁰ Osman Aydın, "Mu'tezile", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, s.123.

⁴⁴¹ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, AÜİFY, 1967, s. 60.

⁴⁴²Ebu Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, (t.y.), c. IV, s. 37-38.

⁴⁴³ Sahib b. Abbad'ın Mu'tezili oluşuyla ilgili tartışmalar vardır. Ancak onun Kadı Abdülcebbarı tayin etmesi ve Mu'tezile'ye sahip çıkması Mu'tezili oluşuyla ilgili kanaatleri güçlendirmektedir. Bkz. İbrahim Bayram, "Sahib b. Abbad'ın Mu'tezile'nin Adalet İlkesini Temellendirmesi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2019, c. 8, sy. 2, s.1979.

tekrar siyasi güç elde etmeyi başarmıştır. Fakat bu durum Vezir Sahib b. Abbad'ın vefatıyla sona ermiştir.⁴⁴⁴ Sâ mânîlerin son dönemlerinde Buhara'da faaliyet gösteren Mu'tezile burada da etkili bir varlık gösterememiştir.⁴⁴⁵ Pezdevi'nin aktardığı bilgiler de bu yöndedir. Onun ifadelerine göre, Sâ mânîoğulları'nın zayıfladığı dönemlerde Buhara'da Kaderiyye ve Mu'tezile fırkaları etkili olmaya başlamış ve Sünni kesim bu durumdan zarar görmüştür. Hatta Sâ mânî hükümdarı Mu'tezili'ye karşı yakınlık duymaya başlamıştır. Ancak hükümdarın Sünni hocası bu duruma son vermiş; Mu'tezile'yi hükümdarın gözünden düşürmeyi başarmıştır. Böylece Mu'tezile zayıflamış; Buhara'da Hanefilerin gücüne kimse ulaşamamıştır. Ehl-i sünnet liderleri de hediyeler verilerek onurlandırılmıştır.⁴⁴⁶

Mu'tezile'nin Horasan ve Mâverâünnehir'de nasıl yayıldığı ya da kimle başladığı net olarak bilinmese de tarihçilerin çoğu Mu'tezile'nin bölgedeki varlığının Vasıl b. Ata (ö. 131/748) ile başladığını kabul ederler. Nitekim Mu'tezili müellif İbnu'l-Murtaza, Tabakatu'l-Mutezil'de onun İslam topraklarının her yerine dailer gönderdiğinden bahsetmiştir. Garb, Yemen, Cezire, Kufe, Ermeniyye ve Horasan ise dailerin en çok gittiği yerlerdir.⁴⁴⁷ Mezhebin ilk liderleri sayılan Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd, İslam dışı dinlerle özellikle de Zerdüştlük, Mazdekizm ve Maniheizm gibi dinlerin düalist tanrı anlayışlarıyla mücadele ettikleri için öğrencilerini buralara göndermişlerdir.⁴⁴⁸

Mu'tezile'nin bölgedeki ilk faaliyetlerini, Vasıl'ın buraya gönderdiği daisi Hafsa b. Salim ile başlatmak mümkün ise de onun Emevîler döneminde, Horasan ve Mâverâünnehir'de, ciddi bir propaganda faaliyetinde bulunduğunu söylemek zordur.

⁴⁴⁴Ebu Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, (t.y.), c. IV, s. 37-38.

⁴⁴⁵Şükrü Özen, a.g.m., s. 49-85.

⁴⁴⁶Ebu'l-Yüsr el-Pezdevi, *Usulü'd-din*, 1963, s. 191-192.

⁴⁴⁷Falih Rebii, *Tarihü'l-Mu'tezile: Fikruhum ve Akaiduhum*, Kahire: ed-Darü's-Sekafiyye li'n-Neşr, 2001, s. 46-53; Yunus Kaplan, "Horasan Bölgesi ve Mu'tezile'nin Bölgedeki Varlığı", s. 24.

⁴⁴⁸Osman Aydınlı, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevali'nin Rolü", *ÇİFD*, Çorum, 2/1, s.22.

Hafs, Tirmiz'e giderek bir mescitte tertip edilen ilim meclislerine katılmış, orada Cehm'le yaptığı tartışmalarda onu susturmuş, bunun üzerine Cehm, Ehlü'l-Hakk'ın mezhebini (Mu'tezile) benimsemiştir. Hafs, Basra'ya dönünce, o tekrar eski görüşlerine dönmüştür.⁴⁴⁹

Mezhebin Horasan ve Mâverâünnehir'de etkili bir faaliyet göstermesi ise muhtemelen Me'mun zamanında gerçekleşmiştir. Ancak kaynaklarda bu konuyla ilgili çok az bilgi bulunmaktadır. İtızal fikirlerinde Me'mun'un öğrencilik yaptığı⁴⁵⁰ Sumame b. el-Eşras (213/828) de bölgede Türklerle cihad edenler arasındadır. Hatta bu savaşlarda esir düşmüştür.⁴⁵¹ O, Sümeniyye'nin fikirlerini çok iyi bildiğinden, bu mezhep mensuplarıyla yapılacak muhtemel tartışmalar için danışman olarak da gönderilmiş olabilir. Kaynaklarda bu konu hakkında bilgi verilmemektedir. Ancak bölgede Mu'tezili fikirlerin propagandasını da bu sırada yapmış olma ihtimali yüksektir.⁴⁵²

Mu'tezile daha erken dönemlerinde Mâverâünnehir ve Horasan'da temsil edilmese de h. II. Asrın ortalarından itibaren Mu'tezili fikirleri ele alan kitapların yazılmaya başlanması ve Me'mun döneminde halku'l-Kur'ân gibi bazı Mu'tezili fikirlerin resmi devlet politikasına dönüşmesi, mezhebe ait görüşlerin bu bölgelerde de yayılmış olma ihtimalini akla getirmektedir.⁴⁵³

Mu'tezile, Mütevekkil (232/847) döneminde kontrol altına alınmaya, baskı ve işkenceler sonucu başka bölgelere gitmeye mecbur bırakılınca, faaliyetlerini Bağdat ve Basra'nın dışına kaydırmıştır. Bu sebeple Horasan ve Mâverâünnehir, mihne sonrasında

⁴⁴⁹ İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1988, 32.

⁴⁵⁰ Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, İstanbul 1991, s. 125.

⁴⁵¹ Cahız, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, s. 75-76.

⁴⁵² Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 217.

⁴⁵³ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2018, s. 217.

Mu'tezile'nin sığındığı bölge haline gelmiştir. Fıkıhta Hanefiliği benimsemeleri, buradaki Hanefiler arasında tutunmalarını kolaylaştırmıştır.⁴⁵⁴

Bölgede fikirleriyle ön plana çıkan en önemli Mu'tezili alim Ebu'l-Kasım el-Kâ'bî'dir (319/931). Bağdat Mu'tezilesinin temsilcilerinden sayılan bu alim, doğduğu yer olan Belh'e geri dönmüş ve fikirlerini bölgede yaymaya çalışmıştır. Bunun için de çok sayıda eser kaleme almıştır. Bu eserler Horasan ve Mâverâünnehir'de Mu'tezili fikirlerin yayılmasında çok etkili olmuştur. Bu nedenle İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezili alimler arasında eleştirdiği alimlerin başında Ebu'l-Kasım el-Kabi gelir.⁴⁵⁵ Ancak onun, Kâ'bî ile görüştüğüne dair herhangi bir bilgi yoktur. Buna rağmen eserlerinde Mu'tezili fikirlere çok fazla yer ayırması⁴⁵⁶, bu fikirlere aşina olduğunu göstermektedir. Muhtemelen bu bilgilere de bölgede faaliyet gösteren Mu'tezililer ve eserleri sayesinde ulaşmıştır çünkü onun Irak'a gittiğiyle ilgili herhangi bir veri bulunmamaktadır.⁴⁵⁷

Sonraki dönemlerde bölgede etkili olan başka bir Mu'tezili alim de, Kadı Abdülcebbar (ö. 415/ 1025)'dir. Büveyhi veziri Sahib Abbad sayesinde önemli mevkilere gelmeyi başarmıştır. Kadılık görevini icra eden Kadı Abdülcebbar, Rey'e yerleşmiş ve bölgede Mu'tezili'nin güçlenmesine neden olmuştur. Bu alimler sayesinde mezhep M. XI. Yüzyıldan sonra da Harezm ve Horasan'da etkisini devam ettirmeyi başarmıştır. M. XII. Asırda da bu durumunu devam ettiren Mu'tezile, Moğolların bölgeye gelmesine kadar bağımsız bir ekol olma özelliğini devam ettirmiştir. Şîiler arasında fikirleriyle etkili olan Mu'tezile, özellikle Zeydiyye içerisinde kalarak varlığını sürdürmeyi başarmıştır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ Sönmez Kutlu, "Mâtürîdilik", *El Kitabı*, s.361-362.

⁴⁵⁵ Bkz. Fettullah Huleyf, *Kitabu't-Tevhid*, İskenderiye trz., 6 (önsöz).

⁴⁵⁶ Bkz. *Kitabu't-Tevhid*, Fırkalar İndeksinde Mu'tezile, 409-410.

⁴⁵⁷ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2018, s. 218. Bkz. K. Koçoğlu, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, AÜSBE, 2005; F. A. Polat, "Te'vilatü Ehli's-Sünne'de Mu'tezili Söylemin Kritiği", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik- Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantısı Tebliğler Kitabı*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2012.

⁴⁵⁸ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, s. 95; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 2002, s. 167-168; Sarıkaya, "Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri", s. 499.

Bağdat'ta sürdürülen Mu'tezile-Zeydiyye yakınlığı sebebiyle Mu'tezili fikirlerin Zeydiler tarafından özellikle Taberistan'da; Muhammed b. Neccar ve diğer bazı Mürciiler tarafından da Rey'de ve Tirmiz'de kısmen benimsendiğini söylemek mümkündür. Mu'tezili fikirler, önce Zeydilerce Taberistan'a yayılmış daha sonra Büveyhiler tarafından devam ettirilmiştir. Onların Zeydiyye içerisine sızmaları, Mihne döneminden sonra fikirlerinin merkezi otoritenin güçlü olduğu yerlerde yasaklanması neticesinde başlamıştır. Mu'tezile, Büveyhiler Devleti'nin himayesiyle, bu bölgede yayılmış ve pek çok fakih tarafından benimsenen bir mezhep haline gelmiştir.⁴⁵⁹ Hatta Büveyhi Emiri Adudu'd-Devle(ö. 327/983) de Mu'tezile mezhebinin usullerine göre hareket etmiştir.⁴⁶⁰ Mu'tezile'nin de Mâverâünnehir ve Horasan'daki asıl faaliyetlerinin Büveyhiler döneminde başladığı söylenebilir. Çünkü Ka'bi'nin verdiği bilgilere⁴⁶¹ göre bu bölgede Mu'tezile, 319/931 yılına kadar büyük bir taraftar kitlesi kazanamamıştır.⁴⁶² Büveyhilerle birlikte h.V. asra kadar Horasan'daki etkisini devam ettiren Mu'tezile, zamanla buradaki kitlesel temsilcilerini kaybetmiştir. Ancak ferdi temsilcileriyle varlığını devam ettirmeyi başarmıştır.⁴⁶³

Hicri beşinci yüzyılda Hanefilik bünyesinde kendini gösteren Mu'tezile, Selçuklular'ın ilk dönemlerinde, özellikle Tuğrul Bey (430-455/ 1040-1063) ve veziri Ebu Nasr Kündüri (456/ 1063) zamanında, yeniden canlanmıştır. Ancak bu durum vezir Nizamülmülk (485/1092) dönemine kadar sürmüştü; bu dönemde uygulanan Mu'tezile karşıtı politikalar nedeniyle ekol giderek zayıflamıştır. Hanefi-Mu'tezili ulema arasında görüşlerini devam ettirmeye çalışan Mu'tezile, Hanefiler içerisinde Mâtürîdî kanadın giderek güçlenmesi nedeniyle eski gücünü kaybetmiştir.⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ Makrizi, *el-Mevazı ve'l-İtibar bi Zikri'l-Hıtat ve'l-A'sar*, trz, II, 358; Sönmez Kutlu, *a.g.e.*, 2018, s. 219.

⁴⁶⁰ Makdisî, *Ahsenu't-Tekasim*, Leiden 1906, s. 439.

⁴⁶¹ Kâ'bî, *Makalât*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1986, 111-114.

⁴⁶² Sönmez Kutlu, *a.g.e.*, 2018, s. 219.

⁴⁶³ Çelebi, *a.g.m.*, s.397.

⁴⁶⁴ Osman Aydınlı, *Mu'tezile Tarihi ve Öğretisi*, s.219-232.

1.2.6. Cebriyye

Cebriyye ismi genel olarak zorlayıcı bir gücün Hakîmiyetini benimseyenler için kullanılmıştır. Kaderiyyenin aksine, insanın bir fiil işlerken buna mecbur olup, kudret ve iradesinin bulunmadığını ve tek failin Allah olduğu inancını savunurlar. Bu mezhebe ilk temsilcisinin adına nispetle Cehmîyye de denir.⁴⁶⁵ Cehm b. Safvan bu mezhebin ilk ve en önemli temsilcisidir. Allah'ın sıfatlarının olmadığını ve 'halku'l-Kur'ân'ı ilk olarak gündeme getiren odur.⁴⁶⁶ Bu fırka kimi zaman Kaderiyye'den kimi zamanda Cebriyye'den sayılmıştır. İslam coğrafyasının doğusunda özellikle Horasan'da faaliyet göstermiştir.⁴⁶⁷ Özellikle Tirmiz'de de nüfusun çoğunluğunu oluşturmayı başarmıştır.⁴⁶⁸

Cebriyye mensupları sadece kader ve irade konusunda savundukları görüşlerden dolayı diğer mezheplerden ayrılırlar. Dolayısıyla diğer mezhepler gibi birçok görüş ve kanaatin sistemleştirildiği bir yapıda değildirler. Kader ve irade konusunda cebri görüşü savunan herkes farklı mezheplere mensup olsa da Cebri olarak nitelendirilmiştir.⁴⁶⁹ Şehristani, Cebri bakış açısını “Katıksız Cebriyye/ Cebriyye-i Halisa” ve “Mutedil Cebriyye” olarak ikiye ayırmıştır. Gerçek Cebriilerin ilk kısma girenler olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle Neccariyye, Dırrariyye ve Küllabiye'den bazı grupların Cebriyye olarak kabul edildiğini belirtmiştir.⁴⁷⁰ İmam Mâtürîdî de eserinde bu mezhebin mensuplarının az olduğunu belirtmiş, savundukları fikirlere ise geniş yer ayırmıştır.⁴⁷¹

Cebri görüşe sahip olanların hangi mezhepten olduğuna dair belirsiz bir durum söz konusudur. Bu durumun nedeni ise: Cebriyye isminin müsTâkil bir firkadan ziyade

⁴⁶⁵ A. Emin, *Fecrü'l-İslam*, 1976, s. 409.

⁴⁶⁶ Şehristani, *Milel ve Nihal*, s. 87-89.

⁴⁶⁷ Malatî, *et-Tenbih ve'r-red*, Kahire 1981, s.99.

⁴⁶⁸ Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekasim*, 1906, s. 323.

⁴⁶⁹ Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İstanbul, Marifet Yay., 1996, s. 375.

⁴⁷⁰ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2017, s. 87-89.

⁴⁷¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, Ankara 2003, s. 360.

orta yolun dışına çıkan fikirleri ifade etmek için kullanılmasıdır. Cebri diye nitelenebilecek kişi sayısının az olması da bunun bir göstergesidir.⁴⁷²

1.2.7. Cehmîyye

Cehmîyye, İslam düşünce dünyasının ilk fırkalardan biridir. Bu mezhep için Muattıla ve Cebriyye-i Halisa şeklinde de anılır. Cebriyye mezhebinin tipik bir örneği olan bu mezhep, kaynaklarda kurucusuna nispetle Cehmîyye, insan özgürlüğü aleyhindeki görüşlerinden dolayı da Cebriyye olarak isimlendirilmiştir.⁴⁷³ Mezhebin sistemli bir fikir yapısına sahip olmaması kaynaklarda ismi ve tanımı konusunda çelişkili ifadelerin kullanılmasına neden olmuştur. Örneğin bazı kaynaklar Cehmîyye'yi "Horasan Mürciesi" ve "Cebirci Mürcie" olarak isimlendirmiş ve Mürcie'nin bir kolu gibi değerlendirmiştir.⁴⁷⁴ Bazı kaynaklar ise diğer mezheplerden ayrı müsTâkil bir fırka olarak bir tanımlama yapmıştır.⁴⁷⁵

Cehm b. Safvan, Semerkant ve Horasan şehirlerinde hayatını geçirmiştir. Bu nedenle Cehmîyye fırkası Horasan ve Nihavend civarında yayılmıştır. Zamanla müsTâkil bir grup olma özelliğini yitirmiş ve başka mezhepler içerisinde bu görüşü savunanlar vasıtasıyla devam etmiştir.⁴⁷⁶

Cehmîler, genel olarak Allah'ın zatı dışındaki sıfatlarını, Rü'yatullahı, cennet ve cehennem ebediliğini ve insanın özgür iradeye sahip olduğunu inkar etmişlerdir. Kur'ân'ın mahluk olduğunu, imanın Allah'ı bilmekten ibaret olduğunu savunmuşlardır.⁴⁷⁷

⁴⁷² Cağfer Karadaş. "Semerkant Hanefi Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 76.

⁴⁷³ Şehristani, *el-Milel ve 'Nihal*, Beyrut, (ts), I, 73.

⁴⁷⁴ Eş'ari, *Makalâtu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, thk. N. Cerrah, Beyrut, Daru Sadr, 2006, s. 86, 141; Nevbahti, *Fıraku's-Şîa*, Beyrut, 2006, s. 33.

⁴⁷⁵ Bağdadi, *el-Fark*, Kahire, 2007, s. 34, 209.

⁴⁷⁶ Ahmed Emin, *a.g.e.*, 1976, s. 410-411; Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *GÜÇİFD*, Çorum, 2012, I/I, s.199.

⁴⁷⁷ Eş'ari, *Makalât*, Beyrut, 2006, s. 164; Bağdadi, *el-Fark*, Kahire, 2007, s. 209-210; Şehristani, Beyrut, (ts), I, s. 73-74.

Onlar, cebr meselesi ve Allah'ın sıfatlarını nefy etme (Cebr ve Ta'til) görüşleriyle ön plana çıkmışlardır.⁴⁷⁸

1.2.8. Müşebbihe ve Mücessime

Müşebbihe Allah'ın zat ve sıfatları bakımından yarattıklarına benzediğini iddia edenler için kullanılan müşterek bir isimdir. Bağdadi'ye göre Müşebbihe, Allah'ın zatını insanlara benzetenler ve Allah'ın sıfatlarını insanların sıfatlarına benzetenler olmak üzere ikiye ayrılır.⁴⁷⁹ Bu mezhep sıfatları reddeden Cehmîyye mezhebine bir tepki olarak Belh şehrinde ortaya çıkmıştır.⁴⁸⁰

Mücessime de Allah'a cisim ve mekan isnad ederek O'na cisim veya cisimlerin sahip olduğu vasıfları yükleyen kimseler için kullanılmıştır.⁴⁸¹ Bunlar da Müşebbihe gibi Allah'ın sıfatlarını inkar eden Cehmîyye'ye karşı ortaya çıkmış ve Hişam b. Hakem'in liderliğinde toplanmıştır.⁴⁸²

Müşebbihe ve Mücessime, sistemli bir yapıya sahip değillerdir bu nedenle müstakil bir mezhep olarak değerlendirilmemiştir. Aslında her ikisi de daha çok Allah'ın zat ve sıfatlarını yaratılmışlara benzeten bir anlayışı/akideyi ifade ederler ve müşterek olarak kullanılırlar. Bazı kaynaklarda da Sünni, Şîa ve Mu'tezile gibi çeşitli mezheplerin içinde teşbih inancını benimseyen kimselerin olduğundan bahsedilir ve bunlar Müşebbihe olarak adlandırılır.⁴⁸³ Örneğin Sünniler içinde Mukatil b. Süleyman; Şîiler içinde de Hişam b. Hakem gibi alimlerin Haşviyye ya da Ashabu'l-Hadis'ten oldukları şeklinde ifadeler kullanılır.⁴⁸⁴

⁴⁷⁸ A. Emin, *a.g.e.*, 1976, s.410; M. Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibu'l-İslamiyye*, Kahire, (ts), s.101-102.

⁴⁷⁹ Bağdadi, *el-Fark*, 2007, s. 225.

⁴⁸⁰ İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, s. 87.

⁴⁸¹ Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İstanbul, Marifet Yay., 1996, s. 378.

⁴⁸² İ. Hakkı, *a.g.e.*, 1981, s. 87-88.

⁴⁸³ Uludağ, *a.g.e.*, 1996, s. 380.

⁴⁸⁴ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. S. Yeprem, İstanbul, Marifet Yay., 1994, s. 222-224; A. S. Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, İstanbul, İnsan Yay., 1999, II, s. 15-19.

Müşebbihe genel olarak, Kur'ân'da geçen istiva, vech (yüz), yedeyn (eller), cenb (yan), meişet (geliş), ityan (gidiş), fevkıyye (üstte olma) gibi isim ve fiilleri ifade eden müteşabih ayetleri zahiri anlamlarıyla yorumlamış ve tevil edilmesine karşı çıkmıştır.⁴⁸⁵

1.2.9. Haşviyye-Ashabu'l-Hadis-Zahiriyye

Haşviyye, Kur'ân'ı ve sünneti anlamada aklın yetersiz olduğunu, sadece nakille hareket edilmesi gerektiğini savunanlar için kullanılan isimdir. Tevili reddettikleri için de Allah'ın zat ve sıfatlarında teşbih ve tecsime kadar varan bir anlayışa sahip olmuşlardır.⁴⁸⁶

Kaynaklarda Haşviyye'ye ile ilgili kimlerin ya da hangi mezhebin kastedildiği konusunda çok farklı bilgiler bulunmaktadır. Bu nedenle kavramla ilgili ortak bir kanaat oluşmamıştır. Haşviyye diye nitelendirilen kimseler zamana ve bölgelere göre hatta kişilere göre değişiklik gösterebilmektedir. Mesela Haşviyye için “Ashabu'l-Hadis”, “Haşviyyetü'l-Müşebbihe”, “Ashabu'l-Hadisi'l-Haşviyye”, “Zahiriyye” gibi isimler kullanılmıştır.⁴⁸⁷ Dolayısıyla Haşviyye tabiri ile tıpkı Mücessime ya da Müşebbihe tabirlerinde olduğu gibi müstakil bir mezhep kastedilmemiş, bu isim dinde sadece nasları esas alan ve bunları zahiri ile anlamaya çalışan kişileri ve grupları ifade etmek için kullanılmıştır.

Daha çok Mu'tezile ve kelamcılar tarafından kullanılan Haşviyye, lafızcı yaklaşıma sahip grupları zemmetmek için “bir takım manasız dini telakkilere sahip bilgisizler”⁴⁸⁸ anlamında kullanılmıştır.⁴⁸⁹ İmam Mâtürîdî de, Ehl-i sünnet için bu yakıştırmanın kullanıldığından bahsetmiştir.⁴⁹⁰ Hanbeliler ve Ehl-i hadîs, çoğu zaman bu

⁴⁸⁵ Şehristani, *a.g.e.*, (ts), I, s. 94.

⁴⁸⁶ M. Yurdagül, 1997, “Haşviyye”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, XVI, s. 426.

⁴⁸⁷ İrfan Abdülhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 221-223.

⁴⁸⁸ Ramazan Altıntaş, “Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri”, *CÜİFD*, 1999, sy. 3, s. 57-100, s. 6-7.

⁴⁸⁹ Mu'tezili-Zeydî Alim İbnü'l-Murtaza Haşviyye'yi şöyle tanımlar: Onlar Allah Rasulünün haberleri içerisinde zındıkların için doldurduğu hadisleri rivayet ederler, öylece benimserler ve te'vil etmezler. Kendilerini Ashabü'l-Hadis ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat olarak nitelerler. Aslında onların tek ve müsTâkil bir mezhebi yoktur. Cebr, teşbih ve tecsimde ittifak etmişlerdir... bk. İbnü'l-Murtaza, *el-Münyeye ve'l-Emel*, Beyrut, 1979, s. 114.

⁴⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, Ankara 2003, s. 506-507.

grubun mensupları olarak görülmüştür.⁴⁹¹ Fakat Şehristani, Malik b. Enes, Mukatil b. Süleyman, Ahmed b. Hanbel ve Davud ez-Zahiri gibi selefin metodunu Tâkip edenlerin, yaratıcıyı diğer varlıklara benzetmekten kaçındıkları için bu gruba dahil edilemeyecekleri gerektiğini ifade etmiştir. Eş'ari, bu grubu teşbihe düştükleri için "Haşviyye Müşebbihesi" olarak nitelendirir. Ka'bi'nin de bunlarla ilgili: 'dünyada iken Allah'ın görülebileceğini düşünenler' ifadesini kullandığını, belirtir.⁴⁹² Buradan yola çıkıldığında Haşviyye diye isimlendirilen grubun büyük ölçüde Sünni kesim olduğu sonucu ortaya koymak mümkündür.⁴⁹³

Haşviyyenin düşünce metodu, özelde itikadi genelde dini bilginin sadece naslarla elde edilebileceğini, bu konuda akla ve akli delillere gerek olmadığıdır.⁴⁹⁴ Bu nedenle Haşviler, hareket, intikal, sınır, yön, oturma, sırtüstü yatma, dinlenme, bir yeri mekan edinme gibi din ve aklın caiz görmediği şeyleri Allah'a nispet edebilmiştir.⁴⁹⁵ Bu görüş hem Ehl-i sünnet hem Şîa içerisinde yer bulmuştur. Bu nedenle Hanbelilerde, hadis ravilerinde ve müfessirler arasında Haşviyye olarak kabul edilenler olduğu gibi Salimiyye ve Hulmaniyye gibi tasavvuf ehli arasında da Haşviyyeye benzer görüşe sahip insanların bulunduğu ifade edilmiştir. Bir kelim mezhebi olan Kerramîyye'de zaman zaman Haşviyye olarak nitelendirilmiştir.⁴⁹⁶

Hadis taraftarları anlamına gelen ve bazen Haşviler için de kullanılan Ashabu'l-Hadis, hadisleri te'vil etmeden ve kıyasa başvurmadan uygulamak, akli ilimlerden daha ziyade nakli ilimlere önem vermek gerektiğini savunmuşlardır. İlahiyat ve sem'iyat konularında da aynı tutumu sergileyen Ashabu'l-Hadis, Allah'ın sıfatlarını konu edinen

⁴⁹¹ İbnü'l-Murtaza, *Kitabu'l-münye ve'l-emel*, Beyrut 1979, s. 114-115.

⁴⁹² Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, s.I, s. 120; Çağfer Karadaş, "Semerkand Hanefi Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 80.

⁴⁹³ Çağfer Karadaş, "Semerkand Hanefi Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s.80.

⁴⁹⁴ H. M. Şafi, *Kelama Giriş*, trc. S. Akkuş, Ankara, Değişim Yayınları, 2009, s. 82.

⁴⁹⁵ M. Z. Kevseri, "Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış", *SÜİFD*, Konya, XII, 2001, s.41.

⁴⁹⁶ H. M. Şafi, 2009, *a.g.e.*, s.84; A. S. Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, İstanbul, 1999, II, s. 14-15, 25.

müteşabih naslar ile melek ve ahiret konularına ilişkin nasları lafzi ve zahiri anlamlarıyla ele alarak olduğu gibi kabul etmişlerdir. Bu hareketin temsilcileri arasında Ahmed b. Hanbel ve Hatib el-Bağdadi ile ilk Selefiler, Hanbeliler ve Zahiriler gelir.⁴⁹⁷

Fıkhi ve itikadi bir mezhep olarak Zahirilik ise İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî ile çağdaş olan Davud ez-Zahiri lakabıyla bilinen Davud b. Ali el-İsbehani (ö. 270/884) tarafından Batınilik'in tam zıddı olarak kurulmuştur. Ona göre şeriat yalnızca naslardan ibarettir ve kıyas diye bir şeyden söz edilemez. İslam teolojisinde nassın dışında herhangi bir bilgi kaynağı olamayacağını bu nedenle şeriatte reyin söz konusu olamayacağını ileri sürmüştür.⁴⁹⁸

2. Mâverâünnehir ve Horasan'da Hanefî Geleneğin Teşekkül Süreci

2.1. Hanefîliğin Yayılmasına Etki Eden Faktörler

Diğer bütün mezheplerde olduğu gibi Hanefîlik'te bulunduğu bölgenin coğrafi ve kültürel yapısından etkilenmiştir. Mezhebin ortaya çıktığı Irak bölgesinin İran, Yunan ve Hint kültürü gibi köklü bir düşünce gelenekleriyle beslenmiş olması, Hanefîliğin akılcı yönünün ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Yeni ortaya çıkan meseleleri çözmek için kıyas ve istihsan yöntemlerini kullanmış olması bunun açık bir göstergesidir.

Hanefîliğin güçlenmesinde tıpkı Irak gibi köklü ve çok kültürlü bir yapıya sahip olan Horasan ve Mâverâünnehir etkili olmuştur. Bunun nedeni: Mâverâünnehir ve Horasan'ın İran, Hindistan ve Çin medeniyetlerinin kesiştiği bir yerde bulunmasıdır. Ayrıca bölge topraklarının son derece verimli olması buradaki şehirleri cazibe merkezi haline getirmiş, bütün bunlar bölgede farklı inançların ve medeniyetlerin bir araya

⁴⁹⁷ İ. Çelebi, "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker yay., 2012, s. 59.

⁴⁹⁸ Şâfiî, *a.g.e.*, 2009, s. 88; M. Ebu Zehra, *a.g.e.*, (ts), s. 507; Geniş bilgi için bkz. Oğuzhan Tan, "Kökleri Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zahirilik", *AÜİFD*, 2010, c. 51, sy. 2, s. 137-166.

gelmesine, dolayısıyla entelektüel bir ortam oluşmasına sebep olmuştur.⁴⁹⁹ Müslümanların fethinden önce bölgede görülen birçok farklı din ve inanç İslam Hakîmiyeti altında da varlığını sürdürmüş, irili ufaklı pek çok İslam mezhebi de bölgede kendini göstermiş ve fikirlerini yayma imkanı bulmuştur.⁵⁰⁰

Bölgenin ilmi faaliyetler açısından bu kadar olumlu şartlara sahip olmasında, ticari canlılığın getirdiği bereketli ortamın yanında; Abbâsîlerin merkezdeki gücünün gerilemesi etkili olmuştur. Bu durum Bağdat'ın dışında Semerkant, Buhara gibi şehirlerin ilmi faaliyetler için tercih edilmesine dolayısıyla birer ilim merkezine dönüşmelerine neden olmuştur.⁵⁰¹ Ayrıca Sâmanoğullarının ilmi geliştirme anlamında gösterdikleri yoğun çaba, onların dönemlerinde Horasan ve Mâverâünnehir'i alimler için cazibe merkezi haline getirmiştir.⁵⁰² Bunun yansımalarını o dönemde kaleme alınan birçok eserde görmek mümkündür.⁵⁰³

Bütün bu olumlu şartlar genel olarak tüm ilmi faaliyetlerde canlılığa neden olmuş; özellikle de dini düşüncenin tezahürleri olan mezheplerin düşüncelerini yaymak için muazzam bir imkan oluşturmuştur. Bölgede birçok mezhep mensubu bulunmasına rağmen içlerinde en etkili Hanefilik olmuştur.

Siyasi alandaki gelişmeler Mâverâünnehir'de Sünni mezheplerin özellikle de Hanefiliğin yayılmasına neden olmuştur. Bu gelişmelerin en önemlilerinden birisi: Abbâsî halifesi Me'mun döneminde yaşanan 'mihne' sürecidir. Bu uygulamayla büyük

⁴⁹⁹ Bk. Barthold, *Moğol istilasına Kadar Türkistan*, s. 88; Cağfer Karadaş, "Semerkand Hanefi Kelam Okulu Mâtürîdilik", s.61-62.

⁵⁰⁰ Cağfer Karadaş, a.g.m., s.61-62.

⁵⁰¹ İbn Batuta, *Rihle İbn Batuta (Tuhfetu'n-Nuzzar)*, Beyrut 1417/1996, s. 384; ayr bk. Wilferd Madelung, "The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafizm", *Religious Schools and Sects Medieval Islam*, London 1985, s. 100; M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, s.11.

⁵⁰² El-Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-Tekasim*, 1906, s. 337 vd.

⁵⁰³ Bk. Yazıcıoğlu, a.g.e.,1988, 11-13; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. Komisyon, İstanbul 1995, II, 20; Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamber Anlayışı*, Ankara 1980, s. 12-13; Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 7-8.

bir siyasi güce ulaşan Mu'tezile bir müddet sonra halk nezdinde itibarını yitirmiş; yöneticilerden de destek alamaz duruma gelmiştir. Bu durumdan Mu'tezili'ye yakınlığı ile ön plana çıkan Irak Hanefileri de etkilenmiştir. Mu'tezile'nin de fikhi hususlarda Hanefiliği benimsemiş olması ve Irak Hanefileri'nin Mu'tezile'ye yakın durması, iki mezhep arasında sıkı bir ilişkinin göstergesi sayılmış, dolayısıyla Mu'tezile ile birlikte Hanefiler de merkezi bölgelerde zayıflayarak yerini Şâfîliğe bırakmıştır.⁵⁰⁴ Mezhebin güçlü temsilcilerinin bu bölgelerde olması da, durumu değiştirmemiştir.⁵⁰⁵ İlerleyen dönemlerde de Mu'tezile'ye ve ona yakın olanlara karşı oluşan bu tepki 'mihne' uygulamasının tam tersi bir şekilde işlemesine neden olmuştur. Özellikle Halife Kadir Billah (381/ 991) döneminde Hanefilere olan baskı artmış; onlardan Mu'tezile ile olan bağlarını tamamen koparmaları istenmiştir.⁵⁰⁶ Bu süreçte Abbâsî yönetimi nezdinde tercih edilen mezhep ise daha Sünni bir yapıya sahip olan Şâfîliktir. Nitekim seyyah İbn Fazlan da kendi döneminde halifenin Şâfîliği desteklediğine dair bilgiler vermiştir.⁵⁰⁷

Bu durum Hanefi mezhebinin merkezde zayıflamasına neden olsa da başka bir siyasi gelişme bu mezhebin tekrar eski gücüne kavuşmasına hatta daha da güçlenmesine yol açmıştır. Aslında bu siyasi gelişme de 'mihne' uygulamasıyla bağlantılıdır. Bu 'mihne' sürecinde sadece mezhebi iniş ve çıkışlar yaşanmamış, devlet siyasi ve askeri olarak eski gücünü de kaybetmiştir. Bunun sonucunda çevre bölgelerde halifeye bağlı özerk yapılanmalar ortaya çıkmıştır.⁵⁰⁸ Merkezin zayıflamasıyla birlikte daha da güçlenen bu yönetimler, daha iyi imkanlara sahip olmaları nedeniyle alimler ve düşünürler tarafından tercih edilir olmuştur. Özellikle baskı altında bulunan ve yönetimin politikalarından

⁵⁰⁴ Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekasim*, 1906, s. 167; İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-emel*, 1979, s.207-209; Şükrü Özen, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası* (yayınlanmamış doçentlik çalışması), İstanbul 2001, s. 177-186.

⁵⁰⁵ Irak Hanefileri ve bölgedeki temsilcileri için bkz. Osman Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, s. 137-148.

⁵⁰⁶ Şükrü Özen, *a.g.e.*,s. 186-192.

⁵⁰⁷ İbn Fazlan, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, trc. Ramazan Şeşen, İstanbul 1975, s. 48-49.

⁵⁰⁸ Hodgson, *İslamın Serüveni*, II, 14.

rahatsız olan Hanefî, Mu'tezili, Kerramî ve Mürcîî gruplar merkezden uzak olan doğu bölgelerini kendilerine yeni yaşam alanı olarak seçmişlerdir.⁵⁰⁹ Özellikle Horasan ve Maverünnehir bölgeleri mezhebi faaliyetler için son derece uygun şartlara sahip olmaları nedeniyle ilim yapmak ve daha özgür yaşamak isteyenlerin akınına uğramıştır. Merkezdeki yönetimin onlara uyguladığı baskıdan kaçan ilim ve fikir adamları gittikleri yerlerde Abbâsîlere karşı çok fazla ayaklanmanın da çıkmasına sebep olmuşlardır. Bu nedenle bölgede çok fazla isyan hareketi meydana gelmiştir.⁵¹⁰

Hanefîliğin bu bölgede diğer mezheplere göre daha fazla itibar görmesinde etkili olan bir diğer husus da Ebû Hânîfe'nin iman ile ameli birbirinden ayıran görüşüdür. Onun bu görüşü, İslam'a yeni giren insanlara zor gelen bazı dini konularda kolaylık sağlamış, dolayısıyla henüz Müslüman olan halk, Hanefîliğe daha fazla ilgi göstermiştir. Aynı görüşe sahip olmaları nedeniyle Mürcie ve Kerramîye de bölgede en çok yayılan mezhepler olmuştur.⁵¹¹

Sâmânîler⁵¹² de bu durumun farkına vararak Abbâsîlerin ve bölgedeki diğer emirliklerin karşısında direnebilmenin ve kuvvetli olabilmenin yolunun Hanefîliği desteklemekten geçtiğini anlamışlardır. Bu nedenle kendi mezhepleri olan Hanefîliği daha güçlü bir şekilde desteklemişler ve bölge halkının da güvenini kazanmışlardır.⁵¹³ Onların sayesinde Hanefîlik, Mâverâünnehir ve Horasan'da en güçlü mezhep konumuna gelmiştir.

Hanefîliğin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde bu kadar etkili olmasının altında yatan ve belki de en başta gelen sebep Hanefî fakihleridir. Ebû Hânîfe'nin

⁵⁰⁹ İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, 1979, s.111; Wilferd Madelung, "The Early Murji'a Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism", s. 94-101.

⁵¹⁰ Bk. Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dini ve Siyasi İsyenlar*, Ankara 2001.

⁵¹¹ Hanefî-Mürcîîlerin bölgede yayılışıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2018.

⁵¹² Bk. Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-Tekasim*, 1906, s. 338-339; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, Beyrut, 1385/1965, VII, 279-282, 547-552.

⁵¹³ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, s. 339.

öğrencileri başta olmak üzere, Hanefî alimlerin gösterdikleri yoğun faaliyetler bölgede Hanefiliğe itibar kazandırmıştır. Ayrıca kadılık gibi önemli görevlere getirilmeleri etki güçlerinin artmasına neden olmuştur.⁵¹⁴ İbn Haldun'un İmam Buhari ile Buhara Hanefî Kelamcıları'nın tartışmasından bahsetmesi bölgede Hanefî düşüncenin kuvvetlendiğine işaret etmektedir.⁵¹⁵ Ebu Şekur el-Kişşi de Horasan Hanefilerinden bahsederken içlerinde ünlü sûfilerin de bulunduğu birçok isim sayar.⁵¹⁶ Bütün bu alimler sayesinde Ebû Hânife'ye ait olduğu düşünülen "*el-Alim ve'l-müteallim ile el-Fıkhu'l-ebsat ve el-Fıkhu'l-ekber*" gibi eserler, itikatta esas kabul edilen önemli metinler haline dönüşmüştür.⁵¹⁷

Bu metinler, kelami bakış açısının Hanefîler içerisinde yayılmasında ve Mâtürîdî akaidinin oluşmasında oldukça etkili olmuştur. Çünkü bu eserler, hem içinde barındırdığı konular hem de bunları ele alırken izlediği yöntem dikkate alındığında kelami bir eser özelliği gösterir. Kaleme aldığı eserlerde nakli delillerin yanında akli delillere de kullanan Ebû Hânife, Bağdadi (ö. 429/1037) tarafından fakihlerin mütekellimi şeklinde tanıtılır.⁵¹⁸ İsfarayani (ö. 471/1078) ise onu, Ehl-i sünnet 'i savunmak için eser yazan bir kelamcı olarak aktarır.⁵¹⁹ Ebû Hânife hakkında bu yorumları yapan Bağdadi ve İsfarayani'nin Eş'ari mezhebine mensup olmaları dikkat çekicidir. Nitekim Mâtürîdîlik gibi kapsamlı bir kelim sisteminin kurulmasında da Ebû Hânife'nin eserlerine yansıyan akılcı bakış açısı etkili olmuştur.

⁵¹⁴ Bkz. Ebu Muzaffer el-İsfarayani, *et-Tabsir fi'd-din*, Beyrut 1403/1983; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 25; Nerşahî, *Târihu Buhârâ*, Kahire, ts, s. 86-88.

⁵¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1983, II, 1102.

⁵¹⁶ Ebu Şekur el-Kişşi, *Kitabü't-temhid fi beyani't-tevhid*, thk. Ömer Türkmen, Bkz. Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb el-Kişşi'nin *Kitabü't-Temhid fi Beyani't-Tevhid* Adlı Eserinin Tahkik, Tahrir ve Tahlili, HÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Urfa 2002, s. 246.

⁵¹⁷ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1415/1995, s.251; Ebü'l-Yüsr el-Bezdevi, *Usulü'd-din*, 1963, s. 5; Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1990, I, 25; Ebu Muzaffer el-İsfarayani, *et-Tabsir fi'd-din*, s. 184; Sönmez Kutlu, "Ebu Mansur Mâtürîdî'nin Mezhebi Arka Planı", edit. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara 2003, s. 125.

⁵¹⁸ Abdulkahir el-Bağdadi, *Usûlü'd-Din*, İstanbul 1346/1928, s. 308.

⁵¹⁹ Ebu Muzaffer el-İsfarayani, *et-Tabsir fi'd-din*, Beyrut 1983, s. 184; Çağfer Karadaş, "Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik", s. 87.

Ebû Hânife'nin itikadi konulardaki fikirleriyle birlikte Küllabiyye gibi itikadi yönüyle öne çıkan mezhepler de bölgede ve Hanefiler arasında kelamın yayılmasına katkı sağlamıştır. Ebu'l-Yüsr el-Bezdevi'nin aktardığına göre İbn Küllab'ın fikirleri bölgeye Eş'ari'den çok önce ulaşmıştır.⁵²⁰ Diğer taraftan Eş'ari'nin “Allah'ın sıfatları konusunda Mürcie'nin bir kısmı Mu'tezile gibi düşünürken bir kısmı İbn Küllab el-Basri gibi düşünmektedir”⁵²¹ ifadesini kullanması, oradaki Hanefiler için Mu'tezile'nin Mürcie ismini kullanmasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim Ka'bi de bölgedeki Hanefileri Mürcie'den sayanlar arasında yer alır.⁵²² Buradan Eş'ari'nin de Ka'bi ile aynı görüşü paylaştığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Aynı şekilde Nesefî de, Merv ve Semerkand'da İbn Küllab'ın müntesiplerinin bulunduğu ifade etmiştir.⁵²³ Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla kelami yönüyle öne çıkan Küllabiye, bölgede bir süre etkili olmuştur. Dolayısıyla Hanefiler üzerinde kelami bakış açısının yayılmasını sağlamıştır. Ancak bölgede bu yönüyle etkili olan tek mezhep Küllabiyye değildir. Zira kelam düşüncesinin oluşmasında Mu'tezile de ciddi bir rol oynamıştır.⁵²⁴

Mu'tezile'nin 'mihne' sürecinden sonra merkezden doğu bölgelerine doğru kayması; Mâverâünnehir ve Horasan'da da etkisini göstermiş; bu bölgelerde sayı bakımından olmasa bile fikirleri bakımından etkili olmayı başarmışlardır. Bilhassa Mu'tezili alim Ka'bi'nin bölgeye geldikten sonra göstermiş olduğu faaliyetler, kelami düşüncenin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Onunla fikri mücadeleye giren Sünni kesim özellikle de Hanefiler, kelami yönlerini geliştirmek zorunda kalmışlar ve bu yönde bir çabaya girişmişlerdir. Çünkü Kabi'nin etki gücü Hanefiler arasında da kendini göstermiş

⁵²⁰ Ebu'l-Yüsr el-Bezdevi, *Usûlü'd-Din*, s. 2. Ebû'l-Yüsr kitabının sonunda ise İbn Küllab'ın mezhebi ile aralarında üç veya dört meselede ihtilaf olduğunu ve onların kendilerini Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'e mensup saydıklarını kaydeder. (bk. *a. e.*, s. 242).

⁵²¹ Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, s. 154; Cağfer Karadaş, “Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik”, s.88.

⁵²² Bkz. İbnu'l-Murtaza, *Kitabü'l-Münye ve'l-emel*, s. 34.

⁵²³ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, Mektebetü'l-Kevser, 1991, I, 310.

⁵²⁴ Cağfer Karadaş, “Semerkant Hanefî Kelam Okulu”, s. 88.

ve onları endişelendiren bir durum oluşturmuştur. Bu nedenle Ehl-i sünnet çizgisini - özellikle de Mu'tezile'ye karşı- savunmak için metinler kaleme alınmıştır. Bunlardan en önemlileri ise devlet desteğiyle yazdırılan *es-Sevâdü'l-A'zam*⁵²⁵ ile Ebu Bekir el-İyâzî tarafından kaleme alınan *Ehl-i sünnet Beyannamesi*'dir.⁵²⁶ İmam Mâtürîdî de eserlerinde, Ka'bi'nin görüşleri başta olmak üzere Mu'tezili fikirlere çok fazla yer ayırmış ve onları eleştirmiştir. Bütün bunlar Mu'tezili düşüncenin bölgedeki gücünün bir müddet daha devam ettiğini göstermektedir.⁵²⁷

2.2. Mâverâünnehir ve Horasan'da Hanefiliğin Yayılması

Hanefiliğin kurucusu sayılan Ebû Hânîfe'nin öğrencileri Belh, Buhara, Semerkand, Horasan ve Irak'a seyahat etmişler ve Hanefî düşünce biçimini bu bölgelere taşımayı başarmışlardır.⁵²⁸ Özellikle Semerkand ve Buhara'da etkili olan Hanefîler, kelamı ve fikhî kendi gelenekleri doğrultusunda aktararak; Hanefiliğin halk üzerindeki etkisini artırmışlardır.⁵²⁹ Bunun sonucunda Hanefî gelenek içerisinde yeni öğrenciler yetişmiş; bunlardan bazıları alanında otorite konumuna yükselmiştir. İmam Mâtürîdî de kelam alanındaki güçlü yönüyle öne çıkmayı başarmıştır. Mâtürîdîlik gibi önemli bir kelam ekolünün ortaya çıkmasında o ve talebeleri en büyük rolü oynamışlardır.⁵³⁰

Kaynaklarda geçen bilgiler, bölgede Ehl-i sünnet 'i temsil eden en güçlü mezhebin Hanefîlik olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Yahya, Usulî'd-Din adlı eserinde "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat"ten şöyle bahseder: "Onlar her beldede Ehl-i sünnet ve'l-cemâat olarak tanınırlar. Semerkant'ta Daru'l-Cûzcânîyye ve Daru'l-İyâzîyye mensupları,

⁵²⁵ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, Matbaatu İbrahim, İstanbul ts.

⁵²⁶ Şükrü Özen, a.g.m., s. 49-85.

⁵²⁷ Çağfer Karadaş, a.g.m., s. 89.

⁵²⁸ Yusuf Ziya Yörükkan, "İslam Akaidi Sisteminde Gelişmeler ve İmam Azam Ebû Hanîfe", *AIÜFD*, cilt. IV, 1952, s. 76.

⁵²⁹ Abdülgaflar Aslan, "Kelam İlminin Gelişimine Türklerin Katkısı: Ebu'l-Muin en-Nesefî Örneği", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, ed. H. Göksoy-N. Durak, SDÜİF Kitapevi Yay., Isparta 2007, s. 480.

⁵³⁰ Ahmed Yıldırım, "Türkistan Coğrafyasında Yetişen Ünlü Din Bilginleri", *Orta Asya'da İslam*, ed. M. S. Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., Ankara 2012, s. 649.; Recep Önal, Buhara Konuşmaları, s. 64.

Buhara'da Ashabu Ebi Hafs ile Belh'te Nusayr (b. Yahya)'ın taraftarlarıdır. Her beldede onlar Ehl-i sünnet ve'l-cemâat inancını yayan ilim ehli olarak bilinirler.”⁵³¹ Bu ifadelerden çıkarılabilecek sonuç: Hanefiliğin Mâverâünnehir bölgesinde yoğunlaşmış olduğu ve en önemli eğitim kurumları olan "Daru'l-Cüzcânîyye" ile "Daru'l-İyâzîyye"nin Semerkant'ta etkili bir faaliyet gösterdiği. Bütün bunlar ekolün "Mâverâünnehir Ekolü" ya da "Semerkant Ekolü" olarak anılmasına neden olmuştur.⁵³²

Semerkant'ta bulunan "Daru'l-Cüzcânîyye" ve "Daru'l-Iyaziyye" adlı eğitim kurumları yukarıda da geçtiği gibi Hanefiliğin kaleleri konumundadır.⁵³³ Sünni düşüncenin korunmasında ve yayılmasında önemli rol oynamışlardır. Her iki medresede döneminin en güçlü Sünni alimlerini yetiştirmiştir. İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî de bu medreselerde yetişen alimler arasında yer alır.⁵³⁴ "Dârü'l-Cüzcânîyye", İmam Mâtürîdî ve öğrencilerinin; "Daru'l-Iyaziyye" ise, Ebu Ahmed el-Iyazi ve Ebu Bekir el-Iyazi gibi alimlerin faaliyet gösterdiği ilim merkezleri olmuştur.⁵³⁵

Ebû Hânîfe'nin talebeleri tarafından kurulan "Dârü'l-Cüzcânîyye", Hanefî çizgide uzun yıllar boyunca eğitim veren bir merkez haline gelmiştir. İbn Yahya'nın verdiği bilgiye göre⁵³⁶ burada ders veren hocaların silsilesi Ebû Hânîfe'ye dayanmaktadır.⁵³⁷ Bunların arasında yer alan Muhammed b. Mukatil er-Razi (ö. 248/862) ile Nusayr b. Yahya el-Belhi (ö. 260/874), İmam-ı Azam'ın en önemli iki talebesi olan İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Yusuf'tan (ö. 182/798) ilim tahsil eden Süleyman el-

⁵³¹ İbn Zekeriya Yahya b. İshak, *Şerhu Cümeli Usûlü'd-Din li Ebi Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu. 1648/II, v. 120a, 120b, 121a.

⁵³² Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Maturudi ve Mâtürîdilik*, İstanbul 2008, s. 101.

⁵³³ İbn Yahya, v. 121b, 160b-161a; Krş. Ashirbek Müminov-Anke Von Kuegelgen, Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları (4./10. Asır), *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, s.266.

⁵³⁴ Nesefî, *Tebziratu'l-Edille*, Ankara 2004, I, s. 468-469; Ankevon Kuegelgen-Asirbek Muminoz, "Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları", 2003, s. 262.

⁵³⁵ Ahmet Ak, *a.g.e.*, 2008, s. 101.

⁵³⁶ İbn Yahya, *a.g.e.*, v.160b, 161b, 162a.

⁵³⁷ Sönmez Kutlu, *a.g.e.*, s. 27; Bekir Topaloğlu, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, İSAM Yay., Ankara 2009, s.22; Fetullah Huleyf, "Ebu Mansur Mâtürîdî Hayatı ve Eserleri", trc. Mustafa Öz, *Diyanet Dergisi*, cilt.13/5, 1974, s. 317.

Cûzcânî'nin öğrencileridir.⁵³⁸ Ebû Hânîfe'ye dayanan bu silsile, “Dârü'l-Cûzcâniyye”de eğitim gören Hakîm es-Semerkindî ve İmam Mâtürîdî gibi alimlerin Hanefî geleneği benimsemelerinde çok etkili olmuştur.

"Daru'l-Cûzcâniyye"nin Ebu Mukatil es-Semerkindî(ö. 208/823) tarafından h.III. yüzyılda kurulduğu tahmin edilmektedir.⁵³⁹ Medreseye “Dârü'l-Cûzcâniyye” adının verilmesi ise Ebu Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/ 816) ve Ebu Bekr Muhammed b. İshak el-Cûzcânî (ö. 250/864)'nin bu eğitim kurumunun gelişmesinde önemli rol oynamalarından kaynaklanmaktadır.⁵⁴⁰ Mürcîî fikirlerin de bölgede tanınmasını sağlayan Ebu Mukatil, Ebû Hânîfe'nin öğrencisi olması hasebiyle, onun itikadi görüşlerini çok iyi bilmektedir. Zaten Ebû Hânîfe'ye nispet edilen itikadi görüşler onun vasıtasıyla bize ulaşmıştır.⁵⁴¹ Ebu Mukatil bu medreseyi kurarak, hocasından aldığı bilgileri bölgedeki alimlerin ve halkın yararlanması için kullanmış ve burada Hanefî görüşlerin yayılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Semerkand ve Buhara gibi şehirlerin medreselerinde Hanefî fihri ve kelamının okutulması, Mâverâünnehir'de Hanefî mezhebinin yayılmasında ve fikri bir ekol haline gelmesinde oldukça etkili olmuştur.⁵⁴²

Hanefî ekolünün Mâverâünnehir'de güçlenmesini ve itikadi konularda söz sahibi olmasını sağlayan kişi ise Ebu Nasr Ahmed el-İyâzî olmuştur. Sadece ilmi faaliyetlerle ilgilenmeyen İyâzî, Nasr b. Ahmed (250/864) döneminde Türklerle yapılan cihad harblerine de katılmış ve bunların birinde esir düşmüştür. Ömrünün sonunda ise şehitlikle mertebesine ulaşmıştır. el-İyâzî, kuvvetli bir düşünce yapısına ve ilmi yetkinliğe sahip

⁵³⁸ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, s. 40-47.

⁵³⁹ Bazı kaynaklarda Mukatil b. Süleyman'ın ismi geçmemektedir. Buna Ebu'l-Muin en-Nesefî de dahildir. Bunda etkili olan muhtemelen Mukatil'ın irca fikrini benimsemiş olmasıdır. Bkz. Türklerin İslamlaşma sürecinde Mürcie ve Tesirleri, 268.269; Ahmet Ak, “Mâtürîdilîğin Ortaya Çıkışı”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik (Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı)*, MÜİFVY, İstanbul 2009, s. 437.

⁵⁴⁰ Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, Ankara 2004, I, s. 468-469; Leknevi, *el-Feva'idü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye*, nşr.B. Ebu Firas en-Na'sani, Daru'l-Kitabi'l-İslamiyye, Beyrut 1906, s. 23.

⁵⁴¹ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 342. Mürciilik ve Hanefilik ilişkisine dair geniş bilgi için bkz. a.g.e., s. 342 vd.

⁵⁴² Zekerîya Kitapçı, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Yedi Kubbe Yay., Konya 2008, s. 44-45.

olmasından dolayı Mu'tezile başta olmak üzere bidat ehli fırkalarla mücadele ederken üstünlük sağlamayı her zaman başarmış; kelami alandaki bilgisi sayesinde nakli ve akli delilleri tutarlı bir şekilde muhatapları karşısında kullanmıştır. Bu yönüyle öğrencilerine de örnek olmuştur. Vefatının ardından geride İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkindî ile iki oğlunun da dahil olduğu kırk öğrenci bırakmıştır. Öğrencileri arasında saygı ve hürmetle anılan Ahmed el-İyâzî, Hakîm es-Semerkindî'nin de övgü dolu sözlerine mazhar olmuştur: "Horasan ve Mâverâünnehir'de, yüz yıldır ilim, fıkıh, dil, beyan, nezahet, iffet ve takva bakımından Ahmed el-Iyazi gibisini görmedi."⁵⁴³ Onun ilmi faaliyetleri ve bidat ehli fırkalarla olan mücadelesi öğrencileri sayesinde devam etmiştir. Oğullarından Ebu Bekir el-İyâzî'nin el-Mesailü'l-aşar el-İyâzîyye adlı bildirisi ve öğrencilerinden Hakîm es-Semerkindî'nin *Sevâdü'l-A'zam* adlı eseri onun mücadelesinin güçlü bir şekilde sürdürüldüğünün kanıtıdır.⁵⁴⁴ Aynı süreç içerisinde Muhammed b. el-Yeman es-Semerkindî (268/881-?) de eserleriyle bilhassa da Kerramîler için kaleme aldığı reddiyeler ön plana çıkmıştır. Ayrıca bir kelim ekolünün kurucusu olma özelliğini taşıyan İmam Mâtürîdî'nin bu alandaki yetkinliği herkes tarafından kabul görmüştür. Bütün bu isimler Ebu Ahmed el-İyâzî'den sonra Semerkand ve çevresinde kelami düşüncenin geliştiğini ve üst düzeyde kullanılmaya başlandığını göstermektedir.⁵⁴⁵

"Daru'l-Cûzcânîyye" ile ilgili dikkat çeken bir husus da: Hakîm es-Semerkindî'nin ilmi faaliyet gösterdiği dönemde herhangi bir ismin ön plana çıkmamasıdır. Hatta hem öğrenci olduğu dönemde hem hoca olduğu dönemde takdir gören ve ilmi alandaki gücünü ispatlayan İmam Mâtürîdî⁵⁴⁶ bile çağdaşı olan diğer alimlere kıyasla fazla ön plana çıkamamıştır. Nitekim devletin resmi ilmihali olan *Sevâdü'l-A'zam*'ı yazma görevi ona

⁵⁴³ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 470.

⁵⁴⁴ Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 1990, I, 357. On maddelik *el-Mesailü'l-aşar el-İyâzîyye* ile ilgili geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, a.g.m., s. 49-85.

⁵⁴⁵ Anke Von Kuegelgen-Ashirbek Muminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2016, s.282.

⁵⁴⁶ Ebu'l-Muin en-Nesefî, a.g.e., 1990, s.359.

değil medrese arkadaşı Hakîm es-Semerkindî'ye verilmiştir. Ayrıca bu iki alim hakkında gelen rivayetler İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkindî'nin aynı yetkinliğe sahip alimler olarak bilindiklerini göstermektedir. Rüstüğfeni'nin rivayet ettiği bir rüyada her iki alimden övgüyle bahsedilmesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir: "Salihlerden bir kişi rüyasında Ebu Nasr el-İyâzî'yi gördü. Önünde içinde gül bulunan bir tabak ile şeker bulunan bir başka tabak vardı. Gül bulunan tabağı Ebu'l-Kasım el-Hakîm es-Semerkindî'ye, içinde şeker bulunan tabağı da Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye verdi. İkisi de onun öğrencileri idi. Böylece Ebu Mansur 'hakikat' ile rızıklanmış, Ebu'l-Kasım ise 'hikmet' ile rızıklanmıştı."⁵⁴⁷

Bu durumun birçok sebebi vardır. Ancak en etkili olan sebep, Ulrich Rudolph'un da ifade ettiği gibi, bölgede epeydir etkin durumda olan Hanefîlerin onlara ait geleneklerini eskiden olduğu gibi sürdürmeleri olabilir. Dolayısıyla bu durum Semerkand ve Buhara gibi şehirlerde, birbirlerine benzer görüşlere sahip ve seviye bakımından da yakın olan birçok Hanefî otoritenin varlığına neden olmuştur.⁵⁴⁸ Ayrıca bölgedeki Hanefîlerin bir otorite altında toplanmak için önemli bir sebepleri yoktur.⁵⁴⁹ Başka bir ifadeyle, bu bölgede henüz Eş'ariler bulunmadığı için - ki 4./10. Yüzyılın ilgili metinlerinde onların isimleri de geçmez- buradaki alimler, istisnasız kendi geleneklerine uymayı sürdürmüşlerdir.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, 1991, s. 293.

⁵⁴⁸ U. Rudolph, *Al-Mâtürîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1997, s. 149 vd.; Ulrich Rudolph, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, s.316.

⁵⁴⁹ Mâverâünnehir'in Hanefî kelâmı Sâmanoğulları'nın himayesi altındaydı. Böyle olduğu, Samanoğlu İsmail b. Ahmed (279/892-295/907) *Kitabu's-sevadi'l-a'zam* ismiyle meşhur olan bir resmi Hanefî akidesini telif ettirmiş olmasında görülmektedir. (Krş. Al-Mâtürîdî, s.106 vd.). Sevad, Mâtürîdî öncesi Hanefî akidesini yansıtmaktadır. Ancak bu eser, Mâtürîdî'nin zuhurundan sonra da otoritesini muhafaza etti. Bu, metnin -yine bir Samanoğlu'nun (muhtemelen Nuh b. Mansur'un, (yönetimi 366/976-387/997) siparişi üzerine- 4./10. Yüzyılın sonlarına doğru Farsça'ya tercüme edilmiş olması gerçeğinden çıkarılabilir. Ulrich Rudolph, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *a.g.e.*, 2016, s. 316.

⁵⁵⁰ Bu, 4. /10. Yüzyılda Mâverâünnehir'de ortaya çıkan tüm eserler için geçerlidir. Eş'arileri daha bu dönemde zikreden bu bölgeden tek metin, Ebu Abdillâh el-Havarizmi'nin (367/977'de yazdığı) *Mefatihul-ulum*'dur. Ulrich Rudolph, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *a.g.e.*, s. 316.

Netice itibariyle Mâverâünnahir'in IV. Yüzyılda Hanefîliğin kalesi konumunda olmasının en önemli sebeplerinden biri burada faaliyet gösteren "Dârü'l-Cüzcâniyye" ve "Daru'l-Iyaziyye" adındaki eğitim kurumlarıdır. Bu kurumlar Hanefî geleneğin kökleşmesinde önemli rol oynamışlardır. Özellikle "Dârü'l-Cüzcâniyye" Hanefî geleneğin merkezi haline gelmiştir. İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkindî gibi büyük alimler bu medresede eğitim görmüş, dönemin en yetkin alimlerinden ders alma şansını elde etmişlerdir. Ebu Nasr el-İyâzîden sonra da bu eğitim merkezinin başına geçerek; yöneticilik ve baş müderrislik yapmışlar ve ilmi birikimlerini kendilerinden sonrakilere aktarmışlardır.⁵⁵¹

"Daru'l-Cüzcâniyye", burada yetişen ilim adamlarının faaliyetleri sayesinde uzun yıllar ayakta kalmış, Semerkant başta olmak üzere Mâverâünnahir ve çevresinde etkili olmaya devam etmiştir.⁵⁵² Bu durum V./ XI. asrın ortalarına kadar sürmüş, Semerkand'da fıkıh ve kelamla ilgili faaliyet gösteren medreselerin çoğu gibi "Dârü'l-Cüzcâniyye"de bölgede bulunan Türkler'in batıya göçmeleriyle birlikte eski gücünü kaybetmiş ve faaliyet gösteremez hale gelmiştir. Burada faaliyet gösteren medreselerin çoğu kapanmış, kapanmayanlar da öğrencilerinin büyük kısmını, batıya göç etmeleri nedeniyle, kaybetmiştir. Geride kalan talebelere yeterli eğitim alamadıkları için ilmi derinliğe sahip olmamışlardır. Aynı durum "Dârü'l-Cüzcâniyye" için de geçerlidir. Ebu'l-Muin en-Nesefî (508/1114)'den sonra bu eğitim kurumunda Mâtürîdî düşünceye hakim, ilmi yönü kuvvetli alimler yetişmemiştir. Bunun yanında Horasan'da Nizamiye medreselerinin açılması, Semerkand medreselerinin dolayısıyla "Dârü'l-Cüzcâniyye"nin işlevsiz kalmasında büyük rol oynamıştır. Çünkü Nizamiye medresesinde yetişen alimlerin çoğu Eşari görüşe mensup olarak yetişmiş ve Mâtürîdîlik aleyhinde faaliyet göstermişlerdir.

⁵⁵¹ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, haz. Sönmez Kutlu, 2016, s. 26-28.

⁵⁵² Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, Ankara 2004, I, s. 468-469; Ankevon Kuegelgen-Asirbek Muminoz, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", *a.g.e.*, 2003, s. 262.

Bunun sonucunda Eşari alimleri geleneklerini güçlü bir şekilde temsil ederken, Mâtürîdî alimler onlarla rakip olacak ilmi yetkinliğe ulaşamamışlardır.⁵⁵³

2.3. Hanefiliğin Bölgedeki Dağılımı ve Diğer Mezheplerle Olan İlişkisi

Doğu İslam coğrafyasındaki Ehl-i sünnet mezhepleri arasında Hanefiliğin nüfusa oranı ve etki gücü hakkında kesin bir bilgi bulunmasa da yaklaşık olarak bir sonuca ulaşmak mümkündür. Bunun nedeni ise eski kaynaklarda verilen bilgilerin sadece müelliflerin gözlemlerine dayanmasıdır. Sözelimi Makdisî Horasan ve Mâverâünnehir'de en güçlü mezhebin Hanefilik olduğu aktarırken; bunun sebebini de Hanefî fakihlerin neredeyse tüm şehirlerde görülmesi olarak açıklar.⁵⁵⁴ Onun aktardığına göre "Şaş, İlag, Tus, Nasa, Abivard, Taraz ve Sağac bölgeleri dışında Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinin tamamında" Hanefiler çoğunluktadır.⁵⁵⁵

Ayrıca Makdisî, İslam coğrafyası üzerinde mezheplerin etki güçlerinin bölgeden bölgeye değiştiğini aktarırken Doğuda Hanefiliğin baskın durumda olduğunu belirtir.⁵⁵⁶ Sâmanî emirlerinin Hanefî mezhebine yakın olduklarını ve Buhara'nın en güçlü ilim adamını danışman seçerek; onun görüşleri doğrultusunda hareket ettiklerini de bu durumla ilişkilendirir.⁵⁵⁷

Nesefî de, Merv ve Belh başta olmak üzere Horasan'daki şehirlerin çoğunda, Mâverâünnehir'in ise neredeyse tamamında Hanefîlik baskın durumda olduğunu aktarır. Sınırlarda bulunan Türk şehirleri de dahil olmak üzere bu bölgeler, önceden beri usulde ve fûruda Ebû Hânîfe'nin çizgisini Tâkip etmektedirler. Bilhassa Semerkand alimleri,

⁵⁵³ Sönmez Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelami Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-Makalât, Mezhep Araştırmaları*, III/1, (Bahar 2010), ss. 7-41, s. 18-20. (Bu makale, 2009 tarihinde Ankara'da düzenlenen *Tarihselden Moderne Özbekistan Timur Dönemi ve Sonrası Kaynak Araştırmaları Sempozyumu*'nda tebliğ olarak sunulmuştur.)

⁵⁵⁴ Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekasim*, e. J. Brill, 1906, s. 310, 311, 323, 339, 365.

⁵⁵⁵ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, Leiden 1906, s. 323.

⁵⁵⁶ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, Leide 1967, s. 39.

⁵⁵⁷ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, 1967, s. 339.

ilmi konulardaki güçlü yönlerini, bölgedeki ehl-i bidat ve kafirlere karşı mücadele ederek İslamı korumak ve yaymak için kullanmışlardır.⁵⁵⁸

Çağdaş araştırmacılar da bölgenin İslamla tanışmasından itibaren Hanefiliğin etkili bir varlık gösterdiğini kabul ederler. Örneğin Madelung, h. II./VIII. asırda, Horasan'da Mürciiliğin etkisiyle Ebû Hânîfe'nin fikirlerinin bölgede hızla yayıldığından bahseder. Bilhassa Belh şehri Hanefiliğin üssü olma konumuna gelmiş ve bu mezhep giderek Horasan bölgesinin çoğunda etkili bir güce ulaşmıştır. H. III./ IX. asırda ise Toharistan ve Mâverâünnehir'de Hanefiliğe mensup kişi sayısı katlanarak artmıştır.⁵⁵⁹ Diğer araştırmacılar da özellikle h. IV. asırda Hanefiliğin bölgede baskın güç olduğunda hemfikirdir. Bölge tarihi üzerinde araştırmalar yapan Richard N. Frye, İsmaililiğe meyleden II. Nasr b. Ahmed hariç, diğer Sâmânî hükümdarlarının Sünni-Hanefi olduklarını belirtir.⁵⁶⁰ Bosworth da bu durumun II. Nasr'ı istisna sayarak Sâmânîoğulları yönetiminin Hanefî yönüne vurgu yapar.⁵⁶¹

Hanefiliğin bölgede bu denli yaygın olmasında bölgede faaliyet gösteren Hanefî alimlerin faaliyetleri, bir önceki bölümde geçtiği üzere, etkili olmuştur. Bunun başka bir nedeni ise: buradaki itikadi fırkaların ameli hususlarda Hanefiliğe bağlı olmalarıdır. Yani itikadi anlamda farklı olan mezhepler, Ebû Hânîfe'nin fıkhi görüşleri etrafında birleşmişler ve büyük bir grup oluşturmuşlardır. Bu grubu içinde de "Mu'tezile, Mürcie, Kerramîyye, Neccariyye ve Semerkand Hanefîleri" yer alır.⁵⁶² Ancak Mu'tezile ile

⁵⁵⁸ *Tabsıra*, I, 356, 360.

⁵⁵⁹ Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, New York, 1988, s. 18-21; W. Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, ed. Sönmez Kutlu, 2016, s. 89-98.

⁵⁶⁰ Richard N. Frye, "The Sâmânîds", *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye (Cambridge: Cambridge University, 1975), IV, 153; a. mlf., "Sâmânîds", *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer, (New York: Charles Scribner's Sons, 1989), X, 639.

⁵⁶¹ C. E. Bosworth, "Sâmânîds", *The Encyclopaedia of Islam*, 1995, VIII, 1027.

⁵⁶² Mâtürîdî'nin ifadelerinden o dönemde Ebû Hanîfe ve tabiipleri Mürci olarak nitelenmektedir. Hakîm es-Semerkandî 'imanın dil ile ikrar, kalp ile marifet olduğu' hususunda Kerramîlerle Mürciîlerin ittifak ettiğini bildirir. (*es-Sevadü'l-azam*, s. 64) Makdisî, Kerramîye'nin ameli konularda Hanefî mezhebine mensup olduğu bilgisini vermektedir. Neccariye'ye gelince liderleri olan Hüseyin b. Neccar'ın Ebu Yusuf'un öğrencisi olan Bîşr el-Merisi'nin öğrencisi olması, onların da büyük ölçüde Hanefî olduğunu

Hanefî fikhî hususunda birleşen diğer mezhepler itikadi açıdan karşılıklı iki bloğa ayrılmışlardır. Bu ayrışmada inanç konularında yakın olan Mu'tezile, Zeydiyye ve bazı Şîî fırkaları beraber ele almak gerekir. Nitekim Mâtürîdî'nin Mu'tezile'nin Sünni kesim için kullandığı 'Haşviyye' isimlendirmesini kabul etmemesi⁵⁶³ ve bazı meselelerde Sünnilerle benzer düşünceye sahip olan Hüseyin en-Neccar'ı desteklemesi⁵⁶⁴, bu bloklaşmanın bir tezahürü gibi görünmektedir. Bu da Mu'tezile ile Sünni kesim arasında yaşanan mücadelede, kendine yakın olan fırkaları yanına alarak gücünü artırma yoluna gidildiğini gösterir. Nitekim her bir bloğu oluşturan mezhepler itikadi anlamda birbirlerine oldukça yakındır. Özellikle imanın tanımı ve kader konusu gibi meselelerde benzer görüşlere sahip mezhepler dayanışma içinde olmuşlar ve birlikte mücadele etmişlerdir.⁵⁶⁵

Bu süreçte Hanefîlerin Şâfiîlerle olan ilişkileri de önemlidir. Bölgedeki Hanefîler Mâverâünnehir'de üstünlüğü kaybetmemekle birlikte merkezde gelişen olaylar, bir dönem Hanefîlerin güçlenmesine daha sonra ise Şâfiîliğin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Mihne sürecinin ardından uygulanan politikaların bunda etkisi büyüktür. Özellikle Halife Mütevekkil zamanında hadis ilmine ve sünnetin ihyasına yönelik ilginin ve önemin artması, Ehl-i hadîs'in kuvvetlenmesine yol açmış; bu da Hadis taraftarı

göstermektedir. (bk. Zahid el-Kevseri, Ebu Muzaffer el-İsferayani, *et-Tabsir fi'd-din* adlı eserin 4. Dipnotu, s. 61; ayrıca Şehristani, Burgus, Merisi ve Neccar'ın mezhep noktasında birbirine yakın olduğunu belirtmektedir. (bk. *el-Milel ve'n-nihal*, I, s.101-102); Çağfer Karadaş, "Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdilik", s. 85.

⁵⁶³ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, Ankara 2003, s. 506-507.

⁵⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, Ankara 2003, s. 512-513; Seyyid Şerif Cürçani, Neccariye'nin insan fiillerinin yaratılmışlığı ve istaatın fiil ile birlikte olacağı konusunda Ehl-i sünnet 'e muvafakat ettiğini teyit eder. bk. Seyyid Şerif Cürçani, , *Şerhu'l-Mevakıf*, İstanbul 1311, III, 294.

⁵⁶⁵ Eş'ari, *Makalâtu'l-İslamiyyin*, s. 132-154; Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, Ankara 2003, s. 512-513; *es-Sevadü'l-azam*, Mektebetu Yasin, İstanbul, trz, s. 64. (Ebu Muzaffer el-İsferayani de Neccariye'nin "halku'l-ef'al, isitaat, irade ve ebvabü'l-va'id" konularında Ehl-i sünnet 'e muvafakat ettiğini belirtmektedir. bk. *et-Tabsir fi'd-din*, Beyrut, 1983, s. 61.

içerisinde en çok benimsenen mezheplerden biri olan Şâfîliğin daha fazla yayılmasına imkan sağlamıştır.⁵⁶⁶

Bu durumun tezahürü, III./IX. asrın sonlarından itibaren kadılık makamlarına Şâfîilerin getirilmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Mesela Horasan'da kadılık görevi yapanların büyük kısmını daha önce Hanefiler oluştururken, sonrasında Şâfîî kadılar bu göreve getirilmeye başlanmıştır. Makdisî'nin de ifadelerinden bunu anlamak mümkündür. O, "Buhara, Sinc, Dandanakan, İsferein ve Cüveyn" gibi şehirlerde yayılmaya başlayan Şâfîliğin; Herat, Sicistan ve Merveyn'de bariz bir şekilde görüldüğünü ve bu bölgelerde Şâfîî kadıların sayısı giderek arttığını aktarır. Ayrıca Nişabur ve Merv'de de hatipliklik gibi görevler daha çok Şâfîîler tarafından yapılmaya başlanmıştır.⁵⁶⁷

Hanefiliğin güçlü olduğu yerlerde Şâfîliğin etkili hale gelmesi; bu iki mezhep arasında çatışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Makdisî'nin verdiği bilgiye göre, Sicistan ve Serahs gibi şehirlerde bu çatışmaların şiddeti oldukça yüksektir. Öyle ki, idareciler, bu mezhep kavgalarına müdahale etmek zorunda kalmışlardır. Bölgede mezheplerin soylu aileler tarafından temsil edilmesi, bu mücadelelerin yaşanmasında etkili olmuştur. Makdisî, Sicistan'da meydana gelen çatışmanın, Hanefî Semekiyye ailesi ile Şâfîî Sadekiyye ailesi arasında cereyan ettiğini ifade eder. Serahs'da ise, Hanefî olan Arusiyye ile Şâfîî olan Ehliyye ailesi arasında mücadeleler yaşanmıştır.⁵⁶⁸ Bu durum, iki Sünni mezhep arasında yaşanan çatışmaların sebebinin, mezhebi taassubun yanında şehir yönetiminde tek söz sahibi olmak isteyen varlıklı ailelerin rekabeti olduğunu da gösterir.

⁵⁶⁶ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s.133, 135; Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, New York, 1988, s. 28.

⁵⁶⁷ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, Leiden 1906, s. 323.

⁵⁶⁸ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, Leiden 1906, s. 336.

Dolayısıyla dini kaynaklı olarak düşünölen mezhep çatışmalarının altında yatan sebep, bazen sosyal ve ekonomik güç elde mücadelesi olabilmektedir.⁵⁶⁹

3. Hakîm es-Semerkindî'nin Hanefî Yönü ve İmam Mâtürîdî ile İlişkisi

Hakîm es-Semerkindî'nin, yaşadığı dönemde Mâverâünnehir Hanefî ekolün baskın olduğu bir ortama sahiptir. Bölgede Hanefilik mezhebinin güçlü olmasının pek çok nedeni olmakla birlikte Sâmânoğulları yönetiminin Hanefilere verdiği destek, bu ekolün güçlenmesinde rol oynayan en önemli nedenlerinden biridir. Yine Ebû Hânife'nin öğrencilerinin bu bölgede güçlü bir eğitim-öğretim faaliyeti gerçekleştirmesi Hanefilik ekolünün kuvvetlenmesinde oldukça etkili olmuştur.⁵⁷⁰

Hanefilik geleneğinin güçlü alimleri arasında sayılan Ebü'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Kadi el-Hakîm es-Semerkindî (342/853), Mâverünnehir'in önemli şehirlerinden olan Semerkand'da yetişmiş ve burada kadılık görevini icra etmiştir. Eğitim hayatının büyük bölümünü Belh'de geçirmişse de onun ilim alanındaki asıl gelişimi İmam Mâtürîdî ile Dârü'l-Cüzcâniyye'de öğrencilik yaptığı yıllarda olmuştur. İlerleyen dönemlerde bu eğitim kurumunda hocalık ve yöneticilik yapacak kadar ilmi derinliğe ve tecrübeye sahip olan Semerkandî'nin⁵⁷¹ Hanefî kimliği de burada oluşmuştur.

Hakîm es-Semerkindî'nin Hanefî alimi olduğu kesin olmakla birlikte İmam Mâtürîdî ile ilişkisinin ne olduğu ya da Mâtürîdî düşüncede rol oynayıp oynamadığı tartışmalı bir konudur. Batılı araştırmacılardan bazıları, Hakîm es-Semerkindî'yi "Hanefî alimi, Semerkant kadısı ve sûfi" olarak tanıtmış ve onun kaleme aldığı es-Sevâdü'l-

⁵⁶⁹ Bosworth, *The Ghaznavids/ Their Empire in Afghanistan and Earstan Iran*, Beirut, 1973, s. 166; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik Mâtürîdilik İlişkisi*, 2013, s. 136; İsmail Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, İstanbul, 2013, s. 177-181; Richard N. Frye, *Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Mirası*, çev. F. Tayanç, T. Tayanç, Ankara, 2009, s. 241.

⁵⁷⁰ Bkz. Anke Von Kuegelgen-Ashirbek Muminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, s. 279-290.

⁵⁷¹ Hayatı ve ilmi kişiliği için bkz. Kureşi, *el-Cevahiru'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, tahk. Abdülfettah M. El-Hulv, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cize 1993, c.I, s. 371 vd.; Osman Aydın, *Fethinden Sâmâniler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkand Tarihi*, İSAM yay., İstanbul 2011, ss.464-466; Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkindî", *DİA*, c. 15, ss. 193-194.

A'zam'ı da "Hanefî akaidi" olarak nitelemişlerdir.⁵⁷² Bu araştırmacılar arasında Madelung'u saymak mümkündür. O, Hakîm es-Semerkindî'yi Hanefî olarak kabul edenler arasındadır. Goldziher ise bu iki alim arasındaki öğrenci-öğretmen ilişkisinden bulunduğunu dolayısıyla Semerkindî'nin Mâtürîdî olarak nitelenmesi gerektiği savunur. Ancak bu iki alim arasında böyle bir münasebetin bulunmadığını iddia eden Van Ess gibi araştırmacılar da vardır. Bütün bu fikirler dikkate alındığında ağırlık kazanan görüş Hakîm'in Mâtürîdî ekolünden olmadığı yönündedir. Nitekim Kitabu't-Tevhid'in Sevâdü'l-A'zam'dan çok sonra yazılmış olması da bu durumu kuvvetlendirmektedir.⁵⁷³ Tritton gibi bazı araştırmacılar ise Hakîm'in İmam Mâtürîdî'den ders almasının yanında ikisinin kardeş olma ihtimalini dile getirmiştir. Ona göre iki alim arasında isim benzerliğinden böyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür. Fakat bu iki alimin dedelerinin isimlerinin aynı olmaması bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır.⁵⁷⁴ Konuyla ilgili doğrulanabilirliği en kuvvetli tespit ise: "Her ikisinin de Ebu Nasr el-İyâzî'ye öğrencilik yapmış olması, isimlerinin kaynaklarda sık sık birlikte anılması ve bazı menkıbelerde birbirine akran olarak gösterilmesi⁵⁷⁵, *Te'vilatü'l-Kur'an*'da Hakîm'in görüşlerine yer verilmiş olması⁵⁷⁶, bu iki alimin akran olduğunun ve aralarında bilgi alışverişi bulunduğunun kabul edilmesinin daha isabetli olacağı"⁵⁷⁷ şeklindedir. Mustafa Can'da bu görüşü destekler ve "bu iki alim arasında bir hoca-talebe münasebetinden ziyade aynı dönem ve çevrede yetişmiş olmanın sağladığı bir benzerlik ve yakınlıktan söz edilebilir" ifadelerini kullanır.⁵⁷⁸

⁵⁷² W. Madelung, "Abu'l-Qasem Eshaq Samarqandi", Elr., I, 358-359.

⁵⁷³ Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî and Development of Sunni Theology in Samarqand*, ing. terc. Rodrigo Adem, Brill yayımları, Boston/Leiden, ss. 101-108; Osman aydınlı, "Mutezile Ekolü", s. 159.

⁵⁷⁴ A.S. Tritton, "An Early Work from the School of al-Mâtürîdî", JRAS, III-IV 81996), s.96.

⁵⁷⁵ Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand fi Zikri ulemai Semerkand*, nşr. Yusuf el-Hadi, Tahran 1420/1999, s. 29; Sem'ânî, VI, 115; ayrıca bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cümeli Usûlü'd-Din*, Süleymanite Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 160b-161b .

⁵⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 255b-906b.

⁵⁷⁷ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİB*, XXVIII, 2003, 146-151.

⁵⁷⁸ Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkindî", s. 193-194.

Kaynaklarda geçen rivayetler de bu yöndeki tespitleri doğrular mahiyettedir. Bu rivayetlerin birinde geçen ifadeler şöyledir: "Şeyh Ebu Mansur el-Mâtürîdî kelimini ve Şeyh Ebu'l-Kasım Hakîm es-Semerkindî hikmet ilmini Gaziler Ribatı'nda okuttular. Şîiler bu ikisiyle mezhepleri konusunda ilmi tartışmalarda bulundular. Şîiler galip geldiler. O zamanlar Semerkant'ta Mu'tezile ve Kerramîler'in ders okuttukları on yedi medrese vardı. Şeyh Ebu Mansur o ribatta Hz. Hızır'ı gördü ve ondan yardım istedi. Allah da Hızır'ın duası sebebiyle ona hikmet ilmini verdi ve Şîiler yenilip Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebi güçlendi."⁵⁷⁹

Başka bir rivayet ise Mâtürîdî'nin öğrencisi Rüstüğfenî'nin naklettiği bir rüya ile ilgilidir. "Salihlerden bir kişi rüyasında Ebu Nasr el-ÿyâzî'yi gördü. Önünde içinde gül bulunan bir tabak ile şeker bulunan bir başka tabak vardı. Gül bulunan tabağı Ebu'l-Kasım el-Hakîm es-Semerkindî'ye, içinde şeker bulunan tabağı da Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye verdi. İkisi de onun öğrencileri idi. Böylece Ebu Mansur 'hakikat' ile rızıklanmış, Ebu'l-Kasım ise 'hikmet' ile rızıklanmıştı."⁵⁸⁰

Birinci rivayet her iki alimin Sünni olmayan fırkalarla mücadelede birlikte hareket ettiğini ve bu konudaki başarılarını; ikinci rivayetse hocaları Ebu Nasr el-ÿyâzî nezdinde Hakîm es-Semerkindî ve İmam Mâtürîdî'nin kıymetini ve iki ayrı alanda sahip oldukları yetenekleri anlatmaktadır. Nitekim İmam Mâtürîdî kendi ismiyle anılan büyük bir kelim ekolünün kurucusu olmuş; Hakîm ise yazdığı "Sevadü'l-Azam" eseriyle Ehl-i sünnet çizgisinin belirlenmesinde ve korunmasında önemli rol oynamıştır.

Sonraki dönem Mâtürîdî alimlerinden Ebu'l-Muin en-Nesefî de, Hakîm es-Semerkindî'den ve İmam Mâtürîdî arasında saygın bir ilişki olduğundan bahseder. Ona göre Hakîm es-Semerkindî, Mâtürîdî ekolünün ilk kelamcılarındandır. Hatta Nesefî,

⁵⁷⁹ Ömer Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand fi zikri ulemai Semerkand*, s. 32; Şükrü Özen, a.g.m., s. 51.

⁵⁸⁰ Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, 1991, s. 293.

ondan bahsederken "eş-Şeyh" ifadesini kullanır. Ebu'l-Muin, bu iki alim arasında Mâtürîdî'yi ön plana çıkarır. Çünkü Mâtürîdî, ekolün kurucusu olarak daha önemli bir yere sahiptir. Neseî, Hakîm es-Semerkandî'nin de bunu kabullendiğine işaret etmek için ona olan saygısından ve övgü dolu sözlerinden bahseder.⁵⁸¹

Bu noktada Hakîm es-Semerkandî ile Mâtürîdî'nin Dârü'l-Cüzcâniyye'de üstlendiği konum ve çevresiyle olan ilişkilerine değinmekte fayda vardır. Öncelikle her iki alim Dârü'l-Cüzcâniyye'de hemen hemen aynı hocalardan ders almışlardır. Bu nedenle İmam Mâtürîdî'nin eğitim aldığı hocalarının silsilesi⁵⁸² Hakîm es-Semerkandî için de aynıdır ve bu silsile üzerinden Ebû Hânîfe'ye dayanır. Zaten her iki alimin Hanefî ekolünden geldiklerine dair herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak Hakîm es-Semerkandî'nin Dârü'l-Cüzcâniyye'de ilmi faaliyette bulunduğu sırada gelişen olaylar Mâtürîdî ile farklı görüşe sahip ikinci bir grubun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Hakîm'in de Mâtürîdî'den ayrı düşmesine neden olan süreç bu sırada gerçekleşmiş olabilir.

Mektepte ilk ihtilaf yöneticilere yakın durdukları ve maddi çıkar elde ettikleri gerekçesiyle bazı hocalarla ilgili olarak çıkmıştır.⁵⁸³ Bu tartışma daha sonra mektep içinde liderlik konusunda ortaya çıkan ihtilafa da etkili olmuştur. Ebu Nasr el-Iyazi'nin vefatından sonra mektebin yetkilisinin kim olacağı konusu tartışmalara neden olmuştur. Çünkü Ebu Nasr, vasiyetinde kendi yerine oğlu Ahmed'in oturması gerektiğini belirtmiş, lakin kardeş İyaziler (Ebu Ahmed ve Ebu Bekr) Semerkand'a döndüklerinde bu makamda Ebu Mansur Mâtürîdî'yi bulmuşlardır. Bunun üzerine Ebu Nasr'ın öğrencilerinin bir kısmı, oğlu Ebu Ahmed el-Iyazi'yi rehberliğe teklif etmişler, neticede bu tartışma Dârü'l-Cüzcâniyye'de bölünmeye sebep olmuştur.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Ebu'l-Muin en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille fi Usûlü'd-Din*, Dımaşk 1993, s. 471 vd.

⁵⁸²Bkz. İbn Yahya, v.160b, 161b, 162a.; Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, s. 103.

⁵⁸³ Hasiri, v. 276b.; Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, Otto Yay., 2016, s.283.

⁵⁸⁴ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, 2016, s. 283.

Söz konusu bölünmede devlet adamlarıyla işbirliği meselesi (confirmism) gündeme gelmiştir. Bu tartışmaya mektebin yetkililerinden biri olan Hakîm es-Semerkandî de karışmıştır. Çünkü o da yöneticilerle yakın ilişkilerde bulunmuş hatta İsmail es-Sâmânî devrinde (279-295/892-907) emirin buyruğuna binaen Müslüman cemaati birleştirmek maksadıyla *es-Sevâdü'l-A'zam*'ı yazmıştır. Bu da mektep arkadaşları da dahil olmak üzere birçok kişi tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Onu eleştirenler arasında Ebu Bekr el-Cûzcânî'nin üçüncü öğrencisi muhaddis Haddadi de vardır. O, “Sen ilim peşinde mi, yoksa şöhret peşinde misin?” diyerek Hakîm'i tenkit etmiştir.⁵⁸⁵ Haddadi gibi sade yaşam tarzıyla öne çıkan İbrahim el-Kaduki de onu mala ve mevkiye tamah etmekle suçlamıştır.⁵⁸⁶

Mektep içerisinde başlayan bu tartışma karşılıklı suçlamalarla devam etmiştir. Örneğin yüksek mevkilerde görev alan Ebu Ahmed el-Iyazi⁵⁸⁷, Semerkandî tarafından açıkça dünyaya meyletmekle (ed-dünya ve er-ri'ase) suçlanmış ve tenkit edilmiştir.⁵⁸⁸ Mektebin ikinci lideri konumunda olan Mâtürîdî ise, el-Hakîm es-Semerkandî'den farklı olarak bu meselede zahitliği seçmiştir. Onun “Zalim sultanı, kollayıp destekleyen alim ise kafir olur.” şeklindeki fetvası bu görüşü desteklemektedir.⁵⁸⁹

Ebu Nasr el-İyâzî (ö. 275/888)'nin ölümünden sonra mektep içerisinde ortaya çıkan bu anlaşmazlıklar⁵⁹⁰ Dârü'l-Cüzcâniyye'ye alternatif olarak Daru'l-İyâzîyye'nin kurulmasına sebep olmuştur.⁵⁹¹ İmam Mâtürîdî'nin gölgesi altında kalmak istemedikleri için İyâzî kardeşler tarafından kurulan Daru'l-İyâzîyye, Dârü'l-Cüzcâniyye'den çok farklı bir kelam sistemini benimsemiştir. Ahmed el-İyâzî tarafından temsil edilen İyâzîyye

⁵⁸⁵ Hasiri, v. 277b.; Sönmez Kutlu, *a.g.e.*, s. 283.

⁵⁸⁶ Neseffî, *el-Kand*, Tahran 1999, s.59.

⁵⁸⁷ İbn Ebi'l-Vefa' el-Kureşî, *el-Cevahiru'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, Kahire 1413/1993, III, 535.

⁵⁸⁸ Hasiri, v. 278a.

⁵⁸⁹ Keşşî, v. 277b.

⁵⁹⁰ Bkz. Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s.108-119; Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 2016, s. 284.

⁵⁹¹ Ahmet Ak, *a.g.e.*, s. 108-114.

mensupları müteşabihatın teviline karşı çıkmışlar ve akılcı düşünceye daha az önem vermişlerdir. Bu durum onların Ehl-i Rey'den uzaklaşıp Ehl-i hadîs'e yaklaştıklarına neden olmuştur.⁵⁹² Sâ mânî yönetimi de IV./X. asrın başlarından yıkılışına kadar kendilerine yakın duran İyâzîyye'ye mensubu Hanefileri desteklemişlerdir. Ebu Mansur Mâtürîdî'nin temsil ettiği Cûzcânîyye mensuplarını ise dışlamışlardır.⁵⁹³

Bu nedenle bazı araştırmacılar Semerkand'da İmam Mâtürîdî ve arkadaşlarının grubunu temsil eden Dârü'l-Cüzcânîyye'yi 'nonkonformist' tavır takınan (zahid) rasyonalist ilahiyatçılar olarak, Dârü'l-İyâzîyye'yi ise yöneticilere yakın Konformistlerin oluşturduğu grup olarak kabul etmişlerdir. İyâzîyye kolü içerisinde Hakîm es-Semerkandî, Ahmed el-İyâzî ve Ebu Bekir el-İyâzî öne çıkan isimlerdir. Bunlar bölgede "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" akidesini şekillendirmede önemli rol oynamışlardır. Sâ mânîlerin dini siyaseti de, kendilerine yakın duran bu grubun tavrının sürekliliğinin devam etmesi yönünde olmuştur.⁵⁹⁴

İyâzîyye grubuna yöneticiler tarafından verilen destek kadılık gibi önemli görevlere getirilmelerine neden olmuştur. Nitekim Sâ mânî emiri İsmail'in sarfettiği şu sözler bu durumu ortaya koymaktadır: "Allah bizim makamımızı yüceltti. Biz de dostlarımızı yüceltmeli ve onları belli makamlara getirmeliyiz ki, bize bağlılık ve şükranları artsın."⁵⁹⁵ Hakîm es-Semerkandî'nin de kadılık makamına getirilmesi ve *Sevâdü'l-A'zam*'ın devlet desteğiyle ona yazdırılmasında yöneticilerle iyi geçinmesinin rolü büyüktür.⁵⁹⁶

⁵⁹² Ahmet Ak, *a.g.e.*, s. 109.

⁵⁹³ Ahmet Ak, *a.g.e.*, s.125.

⁵⁹⁴ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 2016, s.286.

⁵⁹⁵ İbnü'l-Esir, VIII/6,7.

⁵⁹⁶ Hakîm es-Semerkandî'ye bu konuyla ilgili eleştiri yapanlar arasında muhaddis Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi el-Haddadi(4./10. Asır) ve zahitlerden İbrahim el-Kaduki (4./10. Asır) de vardır. Bkz. El-Hasiri, v.277b; Neseî, el-Kand, Tahran 1999, 59; Ahmet Ak, *a.g.e.*, 2008, s.121.

Yönetime yakın olma konusunda Daru'l-İyâzîyye ve Daru'l-Cûzcânîyye arasında çıkan bu farklılaşma, kelam anlayışlarına da yansımıştır. Bazı konulara bakış açılarıyla Hadis taraftarlarına yaklaşan İyâzîyye mensupları, "rey/istidlal" anlayışını devam ettiren Cûzcânîyye mensuplarından uzaklaşmışlardır. Bu nedenle ilk grubu "Hanefî-Hadis Taraftarları" diğerini ise "Semerkant Rey Taraftarları (Hanefî-Mâtürîdîler)" şeklinde nitelemek mümkündür.⁵⁹⁷

Ancak bu ayrışmada Hakîm es-Semerkandî'nin bulunduğu konum net değildir. Bazı araştırmacılar Hakîm'in görüşleriyle İmam Mâtürîdî'ye yakın olduğunu ancak Sevâdü'l-A'zam'ın şerhini yazan kişinin İyâzîyye ekolü içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁵⁹⁸ Bu nedenle İyâzîyye ve Cûzcânîyye kollarını Mâtürîdî ve *Sevâdü'l-A'zam* şarihi üzerinden değerlendirme yoluna gitmişlerdir.⁵⁹⁹

Hakîm es-Semerkandî'nin Sevâdü'l-A'zam'da ortaya koyduğu görüşlerin çoğunun hadis taraftarlarının görüşleriyle yakın olması ve İmam Mâtürîdî'nin görüşleriyle uyuşmaması, Hakîm'den sonra *Sevâdü'l-A'zam*'a şerh yazan kişinin bu yönde bir eğilime sahip olması ihtimalini akla getirmektedir. Çünkü *Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde, akli deliller çok az kullanılmış ve kelami tartışmalara da değinilmemiştir. Özellikle eserin açıklama kısmında geçen tevil, imamet ve Mürcie'yle ilgili ifadeler Hadis Taraftarları'nın görüşleriyle neredeyse aynıdır. Eserde, Ehl-i hadîs'in benimsediği⁶⁰⁰ gibi müteşabihatın tevilinden ve kelami tartışmalardan uzak durulmuştur.⁶⁰¹ Bu durum Hanefî-Rey grubundan uzaklaşıldığının ve gelenekçi- asarcı düşünceye yaklaşıldığının bir

⁵⁹⁷ Krş. Madelung, "Mâtürîdîliğin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı", *Religious Schools and Sects in Medieval Early Islam*, London 1985, 311; Ahmet Ak, *a.g.e.*, 2008, s. 122.

⁵⁹⁸ Ahmet Ak, *a.g.e.*, s. 99-119.

⁵⁹⁹ Ahmet Ak, *a.g.e.*, s. 114-119.

⁶⁰⁰ Berbehari, *Şerhu Kitabü's-Sünne*, İbn Ebi Ya'la'nın *Tabakat*'ı içerisinde,II, 19; Eş'ari, *Makalât*, 194; Geniş bilgi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara 2002, 68-70.

⁶⁰¹ Hakîm es-Semerkandî, *Kitabü's-Sevâdü'l-A'zam Şerhi*, 26-27. (Buralarda "Kalbiyle tasdik eden kimse, diliyle ikrar etmezse kafir; Müteşabihati tefsir eden mübtedi olur." ifadesi geçer.) Ahmet Ak, *a.g.e.*, s.122.

göstergesidir. Bu nedenle hadisçi yaklaşıma eğilim gösteren bu grubu, "Hanefî-Hadis Taraftarları" şeklinde tanımlamak mümkündür.⁶⁰²

İyâzîyye mensupları için böyle bir tanımlamaya gitmenin bir başka nedeni de iman meselesinde Ehl-i Rey'in görüşünü kabul ederken; müteşabihatın tevili meselesinde Ehl-i hadîs'in görüşünü savunmalarıdır. Bunun sonucunda Ehl-i Rey ve Ehl-i hadîs'in görüşlerinin bir araya geldiği yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan söz konusu gruba Hanefî Hadis Taraftarları denilebilir. Bu gruba göre müteşabihat konusunda soru sormak ve araştırma yapmak bidattir ve yasaktır. Bu nedenle bu gruba mensup alimleri Mâtürîdîyye içerisinde saymak doğru olmayacaktır.⁶⁰³

Ancak Hakîm es-Semerkandî'nin Daru'l-İyâzîyye'nin kuruluşunda hangi tarafta olduğu ile ilgili net bir bilgi yoktur. Bu mektebe dahil olanların Sâmânoğulları idaresiyle iyi ilişkiler içinde olmaları⁶⁰⁴ ve Hakîm es-Semerkandî'nin de yöneticilerle iyi bir münasebet içerisinde olması, onun konumunu Dârü'l-Iyâziyye Ekolü içerisinde değerlendirmek için yeterli değildir. Çünkü devlet ricaliyle olan ilişkisinden dolayı mevki ve şöhret düşkünü olmakla suçlanan Semerkandî, Ahmed el-İyâzî'yi de aynı sebeple kusurlu görmüş ve eleştirmiştir.⁶⁰⁵ Bu nedenle Hakîm es-Semerkandî'nin bireysel hareket etmiş olma ihtimali daha yüksektir.

Ayrıca Ebu Ahmed el-İyâzî'nin Semerkant'a dönüşünün öncesinde ve sonrasında Hakîm es-Semerkandî'nin Mâtürîdî ile herhangi bir sorun yaşadığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bazı araştırmacılar, *Sevâdü'l-A'zam*'da, Semerkantlı ulemanın isimleri arasında Mâtürîdî'nin adının zikredilmemesini⁶⁰⁶; Hakîm'in İmam Mâtürîdî ile

⁶⁰² Krş. Madelung, "Mâtürîdîliğin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı", 311; Ahmet Ak, *a.g.e.*, s. 122.

⁶⁰³ Ahmet Ak, *a.g.e.*, s.124.

⁶⁰⁴ Ebu Ahmed el-İyâzî'nin şöhret ve mevki peşinde olduğu ile ilgili bkz. El-Hasiri, v. 277b; İbn Yahya, *Şerhu Cümel-i Usûlü'd-Din*, v. 160b-161b.

⁶⁰⁵ El-Hasiri, v. 277b.

⁶⁰⁶ *Kitabü's-Sevadi'l-A'zam*, İstanbul 1887, s.32.

ilişkilerinin iyi olmadığı şeklinde yorumlansa⁶⁰⁷ da eserin açıklama kısmının başka biri tarafından yazılmış olması, metin üzerinde ekleme ve çıkarma yapılmış olması gibi nedenler, böyle bir sonuca ulaşmayı engellemektedir. Ayrıca bu iki alim arasında ders arkadaşlığı ve hoca-talebe münasebeti⁶⁰⁸ olduğu şeklinde kaynaklarda geçen bilgiler ve Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin, Hakîm için "eş-Şeyh" tabirini kullanarak; onu Mâtürîdîliğin kurucularından sayması, iki alim arasında göze batacak bir ayrışmanın olmadığını göstermektedir. Son olarak Hakîm es-Semerkindî'nin İmam Mâtürîdî'nin kabir taşına yazılmasını istediği şu sözleri ona olan hürmet ve hayranlığını göstermektedir: “Burası bütün hayatını ilme adayan, bütün gücünü ilmin yaygınlaşması ve başkalarına intikal etmesi yolunda harcayan, ömrünün meyveleri olan ve hepsi de övgüyle anılmaya layık pek çok eserin müellifinin mezarıdır.”⁶⁰⁹

Ahmet Ak da *Sevâdü'l-A'zam*'ın maddelerini yazan Hakîm es-Semerkindî ile bu maddelere şerh yazan kişiyi birbirinden ayırmıştır. Hatta Cûzcânîyye ekolünün Mâtürîdî tarafından⁶¹⁰ temsil edildiğini; İyâzîyye ekolünün ise *Sevâdü'l-A'zam*'a şerh yazan kişi tarafından temsil edildiğini belirtir.⁶¹¹ Zira Hakîm es-Semerkindî'nin görüşleri bir bütün olarak ele alındığında, eserde geçen iman, tevil ve irca ile ilgili fikirlerin bunlarla uyuşmadığı görülür. Ayrıca Ebu'l-Muin en-Nesefî, Hakîm es-Semerkindî'nin tevil ilmini iyi bildiğinden bahsetmiştir.⁶¹² Oysa *Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde müteşabihin teviline sıcak bakılmadığı gibi tevil yapanlar da şiddetle eleştirilmiştir.⁶¹³ Bu nedenle *Sevâdü'l-A'zam*'ın tamamının Semerkindî tarafından yazılıp yazılmadığı konusu şüphelidir. Kutlu'nun da ifade ettiği gibi metinde geçen 62 madde'nin, Hakîm es-Semerkindî'ye ait

⁶⁰⁷ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 130.

⁶⁰⁸ El-Kefevi, v. 130a; el-Leknevi, 195,220; Ahmet Ak, *a.g.e.*, 2008, s. 110.

⁶⁰⁹ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, Ankara 1993, s. 471 vd.; *a.g.e.*(Salame), I, 358.

⁶¹⁰ İbn Yahya, v.162a; Nesefî, *Tabsıra*, I/358 vd.

⁶¹¹ Ahmet Ak, *a.g.e.*, 2008, s.114.

⁶¹² En-Nesefî, *Tabsıra*, I/360; Ahmet Ak, *a.g.e.*, 2008, s.114.

⁶¹³ *Kitabü's-Sevâdü'l-A'zam*, İstanbul 1887, 27.

olması kuvvetle muhtemelken, şerh kısmının -en azından bir bölümü- başka biri tarafından yazılmış olması da ihtimal dahilindedir.⁶¹⁴

Sonuç olarak Hakîm es-Semerkandî Hanefî düşünce geleneğinin önemli bir simasıdır. İmam Mâtürîdî ile Dârü'l-Cüzcâniyye'de eğitim almaları her iki alimin benzer görüşlere sahip olmalarında etkili olmuştur. Bu nedenle hem *Sevâdü'l-A'zam*'da hem İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde birbirine benzer görüşler oldukça fazladır. Kaynaklarda Hakîm'in İmam Mâtürîdî'ye hayranlık duyduğuna dair rivayetler de aralarındaki yakınlığı destekler mahiyettedir. Ancak Mâtürîdî ile tamamen aynı bakış açısına sahip olmadığı da bir gerçektir. Hakîm es-Semerkandî'nin, yöneticilerle olan münasebetlerinde İmam Mâtürîdî'den farklı bir tutum sergilemesi bunun açık bir göstergesidir. Yine de bu durum Hakîm'in Mâtürîdî ile ciddi görüş ayrılığına girdiğini de kanıtlamaz. Hakîm es-Semerkandî'nin *Sevâdü'l-A'zam*'da Hadis Taraftarlığına kaydığına dair belirtiler olsa da, Hanefî düşünceye yakın pek çok söylemi de vardır. Bu nedenle çoğu araştırmacı onu bu çizgiye daha yakın olarak kabul etmiş ve Mâtürîdîliğin öncü isimlerinden saymıştır. Ayrıca *Sevâdü'l-A'zam* şarihinin farklı olabileceğine dair bilgiler, eserdeki görüşlerin tamamının Hakîm'in olup olmadığı ile ilgili soruları akla getirmektedir. Bu nedenle metin üzerinde daha fazla araştırma yapılması ve meselenin aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir.

⁶¹⁴ Krş., Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 2018, s.365.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAKÎM ES-SEMERKANDÎ'NİN ES-SEVÂDÜ'L-A'ZAM'DA İSLAM

MEZHEPLERİNE BAKIŞI

1. es-Sevâdü'l-A'zam'a Genel Bir Bakış

Bundan önce ele aldığımız birinci ve ikinci bölümlerde, Hakîm es-Semerkindî'nin yaşadığı dönemle ilgili genel bir bilgi vermeye çalıştık. Böylece Hakîm es-Semerkindî'nin hayatına ve düşünce dünyasına dair fikri bir çerçevenin oluşmuş olduğunu umuyoruz. Bu fikri çerçeve, Hakîm es-Semerkindî'nin mezhebi kimliğinin oluşmasını ve mezheplere olan bakış açısını daha iyi görmemiz açısından faydalı olmakla birlikte, Hakîm es-Semerkindî'nin İslam mezhepleriyle ilgili düşüncelerini anlamamız için yeterli değildir. Bu nedenle onun günümüze ulaşan tek eseri “*es-Sevâdü'l-A'zam*”ı üçüncü bölümde ele alarak, Hakîm es-Semerkindî'nin mezhepler hakkında olan düşüncelerini, sahip olduğu mezhebi kimlik üzerinden bid'atçı olarak gördüğü bu fırkalara nasıl baktığını ve onları eleştirirken neleri dayanak aldığını, bizzat kendi çalışması olan *Sevâdü'l-A'zam* üzerinden ele alarak analiz etmeye çalışacağız.

Bu analizi yapmadan önce eser üzerinde, yazıldığı tarihe yakın dönemlerden itibaren günümüz kadar gelen süreçte, eklemeler ve düzeltmeler yapıldığını, bu nedenle eserin orijinal halini koruyamadığını⁶¹⁵ belirtmekte fayda vardır. Eserin birden fazla nüshasının bulunması da tek bir metin üzerinden değerlendiremediğimiz için, Hakîm es-Semerkindî'nin İslam mezhepleriyle ilgili görüşlerini tam olarak aktarmamızı zorlaştırmaktadır. Zira bu nüshalar arasında, özellikle Arapça ve Farsça nüshalarda, önemli farklılıklar vardır.⁶¹⁶ Ayrıntıya girildiği takdirde, bunların sayısının çok fazla

⁶¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Can, *Hakîm es-Semerkindî ve Sevâdü'l-A'zam'ı*, İstanbul 1986; Adem Arıkan, “*es-Sevâdü'l-A'zam*’ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine”, 2019.

⁶¹⁶ Adem Arıkan, a.g.m., s. 25.

olduğu görülür ki, bu da her bir nüshayı ayrı ayrı değerlendirmeyi gerektirir. Böyle bir değerlendirmeye gitmek ise, çalışmamızın sınırlarını aşacağı için, uygun değildir. Bu nedenle biz sadece Arapça ve Farsça nüshalar arasında önemli gördüğümüz bazı farklılıklara değinmekle yetineceğiz.

Eserin Arapça ve Farsça nüshalarında görülen farklılıklar ana hatlarıyla şöyledir: Farsça nüshada Arapça metinden farklı olarak, "Size tavsiye ederim" ifadesi kullanıldıktan sonra Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'e tabi olunmasını ve bidatçi fırklardan uzak durulmasını ister: "*Kendi mezhebine tutun, ehl-i heva ve ehl-i bidat'ten uzak dur. Onlarla arkadaşlık etme. Onların arkalarında namaz kılma, Ehl-i heva'nın yeri cehennemdir.*"⁶¹⁷ Ayrıca tercümede 55. maddeden itibaren Arapça nüshada bulunmayan konulara yer verilmektedir. Bunlar sırasıyla: yaratılmışların, milletlerin ve dinlerin çeşitleri, İslam mezheplerinin "73 fırka" hadisine göre isimleri, bidatçilerle ilişki kurulmaması, misvak kullanımı ve başka sünnetler, hacamat, teravih namazı gibi meselelerdir. Bunların dışında Farsça tercümede geçen bazı rivayetler, hikayeler ve açıklamalar da Arapça nüshada bulunmamaktadır.⁶¹⁸

1.1. İslam Mezheplerinin Tasnifi

Yukarıda da belirttiğimiz gibi *Es-Sevâdü'l-A'zam*'ın pek çok farklı nüshası bulunmaktadır.⁶¹⁹ Bu nüshalar arasında önemli farklılıklar bulunmakla birlikte en çok dikkati çeken: Arapça nüshalarla, Farsça nüsha arasında bulunanlardır. Zira eserin Farsça tercümesinde fırka tasnifine yer verilmiş ve 55. meseleden sonra da Arapça nüshalarda bulunmayan konulara değinilmiştir.⁶²⁰

⁶¹⁷ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, neşr. Abdülhay Habîbî, Tahran 1348/1969, s. 19; Adem Arıkan, a.g.m., s. 25.

⁶¹⁸ Adem Arıkan, a.g.m., s. 25.

⁶¹⁹ Eserin farklı nüshaları için bkz. Mustafa Can, *a.g.e.*, s. 21-25; Adem Arıkan, a.g.m., s.23-36.

⁶²⁰ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 162-225.

Farsça nüshada fırka tasnifinin yapıldığı 56. madde⁶²¹ konumuz açısından oldukça önemlidir. Çünkü Hakîm es-Semerkindî'nin mezhepleri tasnif şekli, İslam mezheplerine bakış açısıyla doğrudan ilgilidir. Ayrıca bu maddede fırkaların isimleriyle yetinilmeyip, görüşlerine de birer cümleyle yer verilmiştir ki, bu da Hakîm'in bidatçi fırkalara eleştirilerini özet bir şekilde ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir. Maddede yer alan "73 fırka" tasnifinin Hakîm es-Semerkindî'ye ait olduğuna dair şüpheler bulunsa da burada geçen "*Hoca Ebu'l-Kasım Hakîm dedi ki: onların namlarını beyan edeyim, onların fiillerini şerh edeyim ki insanlar onları bilsinler ve onlardan kaçsınlar.*"⁶²² ifadesi, tasnifin Semerkandî'ye ait olabileceği görüşünü kuvvetlendirmektedir.⁶²³ Ancak tasnifte ismi geçen "73 fırka" art arda sıralandıktan sonra görüşlerinin yer verildiği kısımda bu sayı 40'a düşmektedir⁶²⁴ ki bu da tasnifin yarım bırakıldığını yahut öncesinde zikredilen 73 sayısının dikkate alınmadığını göstermektedir. Başka bir ihtimal ise sayının 73'e tamamlanması için fırka isimlerine sonradan ilave yapılmış olmasıdır. Tasnifdeki bu farklılıklar muhtemelen eser üzerinde, sonraki yıllarda birçok kez değişiklik yapılmış olmasından kaynaklanmaktadır.⁶²⁵ Eserin Farsça nüshasında bulunan bu tasnifte, Arapça nüshalarında bulunmayan bidatçi fırkaların isimleri geçmektedir. Muhtemelen tasnifte geçen ana fırkalar alt kollarıyla birlikte verilmiştir Ayrıca maddede 72 fırka sayıldıktan sonra 73. fırka olarak kurtuluşa eren fırka, "*Sünniyân/Sünniler ve Cemâtiyân/Cemaatçiler ve Nâciyân/Kurtuluşa Erenler*" ifadeleriyle⁶²⁶ "Ehl-i sünnet ve'l cemâat" olarak gösterilmektedir. Maddenin devamında ise fırkaların görüşlerine kısaca yer verilmiştir ki bunların birçoğu Arapça nüshalarda mevcut değildir.⁶²⁷

⁶²¹ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 166-190.

⁶²² *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 167.

⁶²³ Adem Arıkan, a.g.m., s. 25.

⁶²⁴ Bu sayı bazı nüshalarda değişmektedir. Örneğin Abdülhay Habîbî'nin neşrettiği nüshada görüşleri verilen fırka sayısı 37'ye düşer. Bkz. *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 166-190.

⁶²⁵ Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri* (Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa, 2015, s. 166.

⁶²⁶ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 178.

⁶²⁷ Adem Arıkan, a.g.m., s. 25; Gömbeyaz, a.g.e., s. 166.

Maddede yer alan fırka tasnifine geçmeden önce Hakîm es-Semerkandî'nin de içinde bulunduğu Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğine değinmekte fayda vardır.⁶²⁸ Çünkü Semerkandî'nin tasnifinde bu geleneğin özellikleri görülmektedir.⁶²⁹ Tasnifin "73 fırka" hadisine göre oluşturulması ve 73. fırkanın "kurtuluşa eren tek fırka" olarak gösterilmesi bunun en açık göstergelerinden biridir.⁶³⁰ "73 fırka" hadisine dayanan bu tasnif gelenek içerisinde iki farklı şekilde sunulmuştur. En yaygın kullanılan tasnif şekli, firkaların ana kol ve alt kol olarak 6x12 sistemine göre ayrıldığı tasniftir. Ancak Hakîm es-Semerkandî'nin tasnifi, "73 fırkayı" ana ve alt kol şeklinde değil de art arda sıralayan gruba dahildir.⁶³¹

Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğine temel oluşturan eserler ilk olarak Mürcî-Hanefî kaynaklar içerisinde görülmektedir.⁶³² Ancak geleneği tam olarak temsil eden ilk eserin Ebu Mutî' Mekhul b. Fadl en-Nesefî (ö. 318/ 930) 'nin yazmış olduğu "*Kitabu'r-Redd 'ala Ehl'l-Bida' ve'l-Ehva'*" olduğu söylenebilir.⁶³³ Bu eserde de "73 fırka" hadisi fırka tasnifinin ana şemasını oluşturmaktadır.⁶³⁴ Hakîm es-Semerkandî'nin tasnifinden farklı olarak Nesefî, firkaları önce altı ana gruba ayırır. Daha sonra bunları 6x12 şeklinde alt kollara böler. Nesefî'nin bu tasnif sistemi, Hanefî-Mâtürîdî Fırak geleneğinde kullanılan en yaygın tasnif şekli olmuştur. Onun yer verdiği altı ana grup ise şunlardır: Harûriyye,

⁶²⁸ Muzaffer Tan, "Geç Dönem Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale '*el-Makalât fi Beyani Ehl'l-Bida' ve'd-Dalalat'*", İlahiyat Fak. Der., 14:1 (2009), ss. 181-202, s. 182; Konuyla ilgili bilgi için bkz. Lewinstein, *Studies in Islamic Heresiography*, "Notes on Eastern Hanefite Heresiography", *JOAS*, 114, 4 (1994), s. 583-593; E. Ruhi Fırlalı, "Burdur Kütüphanesi'nde Bulunan Bir Risale: Tezkiretü'l-Mezahib" *AÜİED*, sy. 2 (1975), s. 99-102.

⁶²⁹ Bkz. Keith Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", çev. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, s. 110-111.

⁶³⁰ Kadir Gömbeyaz, *a.g.e.*, s. 126.

⁶³¹ Kadir Gömbeyaz, *a.g.e.*, s. 164.

⁶³² Muzaffer Tan, "Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", *AÜİFD*, XLIX, 2008, sy. II, s. 122.

⁶³³ Eserin metni, Marie Bernand tarafından 1980 yılında neşredilmiştir. M. Bernand, "Le Kitab al-Radd alâ'l-Bida", *Annales Islamologiques*, 16, 1980, s. 8-126. Nesefî'nin eseri ve etkileri için bkz. Keith Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", çev. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, ss. 89-118; Muzaffer Tan, "Mezheplerin Tasnifi Meselesi", s. 124.

⁶³⁴ Nesefî, s. 60; Muzaffer Tan, "Mezheplerin Tasnifi Meselesi", s. 125.

Ravafıza, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmîyye ve Mürcie.⁶³⁵ Bu isimler *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın Farsça tercümesinde geçen tasnifte karışık olarak verilmiştir. Ancak eserin bütün nüshalarında ismine yer verilen ve eleştirilen asıl fırkalar bunlardır. Yani Hakîm, eserinde art arda sıralamasa da Nesefî'nin belirttiği ana fırkaları esas alarak eleştirilerini yapmıştır. Alt fırka isimleri ise birbirinden oldukça farklıdır. "72 fırka"dan yaklaşık 20 tanesi aynı ismi taşımaktadır.⁶³⁶ Ayrıca her iki eserde de "73 fırka"dan sonuncusu kurtuluşa eren fırka olarak gösterilir. Yalnız Semerkandî bu fırkayı "Sevâdü'l-A'zam" olarak isimlendirirken⁶³⁷ Nesefî "Ehlu'l-Cemâati'l-Murciûn" olarak isimlendirir.⁶³⁸

Her iki eserde benzerlik gösteren bir başka husus: eleştirilen fikirlerin ya da fırkaların bir şahısla bağdaştırılarak sunulmamasıdır. Çünkü her iki müellif de kişilerden ziyade görüşler üzerine odaklanmış, bunların fikir bazında çürütülmesini yeterli görmüştür.⁶³⁹ Tasniflerde geçen isimlerin klasik fırak geleneğinde geçenlerden farklı bir şekilde verilmesi de her iki eserin benzer yönleri arasında sayılabilir. Şöyle ki: Müellifler kullandıkları fırka isimlerinin çoğuna yaygın olarak kullanılan şekliyle farklı olarak "-iyye" ekini ilave etmişlerdir.⁶⁴⁰ Bu fırkaların görüşlerinin verildiği bölümde ise Nesefî fırkaların görüşlerine kısaca yer verir ve ayet ve hadislerden deliller sunarak bu görüşleri reddeder.⁶⁴¹ Semerkandî'nin tasnifinde ise fırkaların görüşleri kısa bir şekilde, genellikle bir cümle ile, ifade edilir. Bunlara karşı herhangi bir reddiye yapılmaz ve karşı delil sunulmaz. Sadece bazı cümlelerin devamında "bu görüşleri nedeniyle saptılar, helak oldular" şeklinde ifadeler kullanılır.⁶⁴² Nesefî ve Semerkandî'nin tasniflerinde yer verdikleri fırkların görüşleri Eşari-Mutezili fırak geleneğinden farklıdır. Öncelikle fırka

⁶³⁵ Nesefî, s. 60; Tan, "Mezheplerin Tasnifi Meselesi", s. 125.

⁶³⁶ Nesefî'nin fırka isimleri için bkz. Osman Aydın, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara, Hititkitap Yay., 2008, s.27; Semerkandî'nin fırka isimleri için bkz. *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 166.

⁶³⁷ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 23; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s.

⁶³⁸ Nesefî, s. 67; Muzaffer Tan, a.g.m., s. 125.

⁶³⁹ Muzaffer Tan, "Mezheplerin Tasnifi Meselesi", s. 127-128.

⁶⁴⁰ Muzaffer Tan, a.g.m., s. 128.

⁶⁴¹ Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarih Yazıcılığı*, s. 27; Muzaffer Tan, "Mezheplerin Tasnifi Meselesi", s. 129.

⁶⁴² Kadir Gömbeyaz, a.g.e., s. 167.

isimlerinde görülen bu farklılık, aynı isimde verilen fırkalarda da daha önce karşılmayan görüşlere yer verilmesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁴³

Hakîm es-Semerkandî'den sonra bu gelenek içerisinde eser veren müelliflerden biri de: Ebu Muhammed el-İraki (500/1106)'dir. Onun "*el-Fıraku'l müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendeka*" adlı eserinde⁶⁴⁴ fırkalar Nesefî'nin yapmış olduğu 6x12 formülüne göre ayrılır. Eserde geçen altı ana fırka ise: "Nasıbiyye, Rafıza, Cebriyye, Kaderiyye, Müşebbihe ve Muattıla"dır. Bunları on iki alt gruba ayırır. Ancak bu tasnife bire bir uymaz. İlk üç ana grubu 12 alt kola ayırırken, diğerlerinde 12 sayısından fazla fırka ismi zikreder. Dolayısıyla yetmiş iki sayısını aşar.⁶⁴⁵ Metnin devamında müellif "73 fırka" hadisine değinir ve kurtuluşa eren fırka olan "*Sevâdü'l-A'zam*"ı, altı ana fırkadan hareketle, açıklamaya çalışır.⁶⁴⁶ Eser, bazı yönleriyle Mürciî-Hanefî fırak geleneğinden farklılık gösterse de geneli itibarıyla bu geleneğine ait özellikleri sahiptir.⁶⁴⁷ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*'daki tasnifle de benzerlik gösterir.

Geleneği sonraki dönemde temsil eden eserlerden biri de Kemal Paşazade (940/1533)'nin "*Fıraku'd-dalle*" isimli risalesidir.⁶⁴⁸ Bu eserde de "73 fırka" hadisi esas alınır ve fırka sayısı buna göre belirlenmeye çalışılır. Kurtuluşa eren fırka da "fırkatu'n-naciye"dir. Nesefî modelini örnek alan müellif, eserinde altı ana fırkayı on iki alt kola ayırır. Altı ana kol ise Nesefî de olduğu gibi: "Harûriyye/Hâriciyye, Râfiziyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmîyye ve Mürciîyye"dir.⁶⁴⁹ Fırkaların isimlendirilmesini ise iki şekilde yapmıştır. İlkinde fırkayla özdeşleşen görüş, ikincisinde ise firkanın kurucusu

⁶⁴³ Muzaffer Tan, "Mezheplerin Tasnifi Meselesi", s. 128.

⁶⁴⁴ Ebu Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen el-İraki, *el-Fıraku'l-mufterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendeka*, neşr. Yaşar Kutluay, Ankara 1961, ss. 6-10.

⁶⁴⁵ Muzaffer Tan, "Mezheplerin Tasnifi Meselesi", s. 141.

⁶⁴⁶ Osman Aydın, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 28.

⁶⁴⁷ Tasnifle ilgili geniş bilgi için bk. Muzaffer Tan, "Mezheplerin Tasnifi Meselesi", s. 140-148.

⁶⁴⁸ İbn Kemal, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, *Risale fi'l-fıraku'd-dalle*, Süleymaniye Ktp. Laleli, no: 3711/20, vr. 114b. Kemal Paşazade'nin Mezhepler Tarihi ile ilgili birçok risalesi vardır. Daha geniş bilgi için bkz. Seyit Bahçivan, *Hams Resail fi'l-Fırak ve'l-Mezahib*, Kahire 2005; Şamil Öçal, *Kemal Paşazade'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Ankara 2000.

⁶⁴⁹ Osman Aydın, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 99-100.

sayılan kişi dikkate alınmıştır. Ayrıca isimlendirmeyi yaparken Hanefî-Mâtürîdî geleneğe uyularak fırkaların yaygın kullanılan ifadelerine "-iyye" ekini ilave edilmiştir.⁶⁵⁰ Bu özelliği *Sevâdü'l-A'zam*'da bulunan tasnif de geçen fırka isimleri de taşımaktadır. İki eserde geçen "72 fırka" isimlerinden ise yaklaşık 20 tanesi aynı şekilde ifade edilmiştir.⁶⁵¹

Nesefî de olduğu gibi Kemal Paşazade de fırka kurucularıyla ilgili bilgi vermez. Hanefî-Mâtürîdî geleneği takip ederek kişilerden ziyade görüşler üzerinde durur. Bunları da kısa bir şekilde, bir iki cümleyle, ifade eder ve doğru olmadıklarını ispatlamaya çalışır.⁶⁵² Metinde kullanılan cümleler de, Hanefî-Mâtürîdî geleneğe uygun olarak reddiyeci bir dil kullanılır. Savunulan görüşler ise objektiflikten uzak, mezhep mutaasıblığıyla ifade edilmiştir. Onlara sadece yanlış oldukları için yer verilmiş, kabul edilebilir diğer görüşlerine ise yer verilmemiştir. Genellemenin yapılarak, fırkalar bazen tek bir görüşü nedeniyle bidatçi olmakla itham edilmiştir.⁶⁵³

Sonuç olarak Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğinin içerisinde sayılan Nesefî, el-İraki ve Kemal Paşazade'nin eserleri Hakîm es-Semerkindî'nin eseriyle şekilsel açıdan olmasa bile içerik açısından benzerlik göstermektedir. Hepsinde de Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğinin özellikleri görülür. Bunlar arasında: müelliflerin bidatçi fırkaları, altı ana fırka olarak belirlemeleri ve eleştirilerini bunlar üzerinden yapmaları, muhaliflerinin görüşlerine kısa bir şekilde yer vermeleri, kişilerden ziyade görüşler üzerinden durmaları, reddiyeci bir üslup sergilemeleri, subjektif bir dil kullanmaları, mezheplerin tarih içerisindeki gelişim süreçlerine ya da nasıl kurulduklarına yer vermemeleri, en yaygın görülenlerdir. Hakîm es-Semerkindî'nin fırkalarla ilgili yer verdiği görüşler ve fırka

⁶⁵⁰ Eserde geçen fırka isimleri için bkz. Osman Aydın, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 100; Kemal Paşazade'nin yazdığı başka bir nüshada da benzer bir isimlendirme görülür. Bkz. Muzaffer Tan, "Geç dönem Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale" s. 188; Keith Lewinstein, "Doğu-Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", s. 114.

⁶⁵¹ Kemal Paşazade'nin fırka isimleri için bkz. Osman Aydın, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 100.

⁶⁵² Osman Aydın, *a.g.e.*, s. 101.

⁶⁵³ Muzaffer Tan, "Geç dönem Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale", s. 188.

isimleri, Neseffî'nin ve Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneğindeki diğer müelliflerin eserlerinden farklılık gösterse de *Sevâdü'l-A'zam*'da geçen bu tasnif geleneğin özelliklerini taşımaktadır.⁶⁵⁴

Eserin Abdülhay Habibi tarafından neşredilen Farsça tercümesinde verilen tasnif şu şekildedir:⁶⁵⁵

"Mürciîyye, Kaderiyye, Şumrâhiyye, Ezrakiyye, Ehnasiyye, Sa'lebiyye, Beyhesiyye, Meymûniyye, Câzimiyye, Mu'teziliyye, Cebriyye, Bâtîniyye, Lemyezeliyye, Ca'feriyye, Hanefîyye, Kenefîyye(?), Suveriyye(?), Müşebbihe, Ca'diyye, Hasebiyye, Kûziyye, Ziyâdiyye, Sârikiyye, Zeydiyye, Cehmîyye, Şâkiyye, Meyliyye, Kavliyye, Ramâdiyye, Şâdkîyye, Cuşîyye (?), Buleytiyye (?), Meyyâniyye, Süfyâniyye, Harûriyye, Abbâsiyye, Haşeviyye, Ma'rufiyye, Meçhûliyye, Muhâcîriyye, Hâzîmiyye, Mazûriyye, Mütevellîyye, Meyriyye, Rakûkiyye, Tâyiyye, Muğniyye, Müslîmiyye, Akliyye, Fikriyye, Vâridiyye, Sâtiyye, Şâfiyye, Müstağniyye, Tıflîyye, Fedâiyye, Mefrûğiyye, Melhûniyye, Sâniyye(?), Ğâlîbiyye, Makâmâtiyye, Şevkiyye, Behîmiyye, Siyaniyye(?), Keyfiyye, Emriyye, Vehmiyye, Müsteviyye, Kelâmîyye, Cebeliyye (?), Şîa, Kerrâmîyye, Sünniyye ve Cemâatiyye ve Nâciyye"

Buradaki tasnif daha sonra yazılan birçok akaid risalesine kaynaklık etmiştir. Örneğin Hâce Muhammed Parsa'ya ait olan "*Akâid Risalesi*", *Sevâdü'l-A'zam*'dan derlenmiştir ve hem içerik olarak hem de yer verdiği fırka isimleri bakımından *Sevâdü'l-A'zam*'la büyük oranda benzerlik göstermektedir. Ancak risalenin 71, 72 ve 73. firkaların bulunduğu son sayfanın yarısı kaybolduğu için nüsha 71. fırka olan "Fışariyye" ile son bulmaktadır. Aynı şekilde Parsa'nın risalesinden yarım asır sonra kaleme alınan "Heftâdü

⁶⁵⁴ Kadir Gömbeyaz, *a.g.e.*, s. 167.

⁶⁵⁵ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 166-190. Tasnifteki isimlerin çoğu fırak geleneğindeki isimlerle uyuşmamaktadır. Buna Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneği de dahildir. Yani daha önce kullanılmayan pek çok ismi tasnifte görmek mümkündür. Eserin bazı yerlerinde yazım yanlışları da bulunmaktadır. Bu nedenle fırka isimlerinin tespiti oldukça zordur ve bazıları olduğundan farklı bir şekilde aktarılmış olabilir.

Seh Millet” adlı bir risale de *Sevâdü'l-A'zam*'a ve Muhammed Parsa'nın risalesine benzeyen yönlerinin çokluğuyla dikkat çekmektedir.⁶⁵⁶

Bu tasnif Muhammed Tâki Dânişpejûh'un "Dü Risâle der bâre-i Heftâdu du Gürûh" adındaki makalesinde yer verdiği tasnifle de benzerlik göstermektedir. Tasnifte geçen isimlerin yaklaşık 30 tanesi aynıdır. Görüşü verilen fırkalar ise Farsça tercümede 37 iken makalede 40'tır. Bunların ise 31 tanesi aynı isimle ifade edilmiş ve görüşlerine yer verilmiştir.⁶⁵⁷ Bu benzerlik nedeniyle makalede bulunan tasnifi aktarmanın, en azından fikir edinmek için, faydalı olacağını düşündük.⁶⁵⁸

Metin, besmele ve salavatla başladıktan sonra şöyle devam etmektedir:

"Bundan sonra bil ki, bid'atin yetmiş iki çeşidi vardır, bunların isimlerini ve yaptıkları iş ve davranışlarını zikredelim, ta ki onları sözleri ve davranışlarında tanıyasın ve bu mel'unlardan sakınasın. Çünkü bunlar cehennem halkındandır.

Bunlardan ilki Mürcie, Kaderiyye, Şemrahiyye, Ezârîka, Ahnesiyye, Tağlibiyye, Beyhesiyye, Meymuna, Neccariyye, Mu'tezile, Cebriyye, Bâtıniyye, Lemyezeliyye, Ca'diyye, Haşebiyye, Kûziyye, Remâdiyye, Şâdikiyye, Zeydiyye, Ebû Harişîyye, Kûziyye, Bekiyye, Mennâniyye, Hanîfiyye, Keyfiyye, Musavviriyye, Müebbehîyye, Cehmîyye, Hardiyye, Şâkiyye, Menâmiyye, Saâniyye, Kavsiyye, Revâfıza, Fâtımiyye, Gıyasiyye, Haderiyye, Haşeviyye, Ma'rûfiyye, Mechuliyye, Hâriyye, Muhâcîrîyye, ez-Zarûre, Mütevellîyye, Müteberriyye, Rakfiyye, Şâtiyye, Muayyenîyye, Ma'liyye, Akliyye, el-Fikriyye, el-Vâridiyye, el-Menâtişîyye, es-Sâkiyye, el-Meştiyye, et-Tıfliyye, el-

⁶⁵⁶ Abdülhay Habîbî, "Resaili İtikadat-ı Fırak-ı İslamî ve Ma'haz-i Kohn-i ân Sevâd-ı A'zam Ma'haz-ı Besâ ez Müellifeyn-i mâ Ba'd Bud", *Yağma Dergisi*, 1343, 17/2, ss. 49-59, s. 54-59.

⁶⁵⁷ Farsça tercümede görüşleri verilen Süfyâniyye, Câzimiyye, Kenefiyye, Hakikiyye, Meyliyye, A'dayye(?) fırkaları makalede yer almaz. Bkz. *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 166-190.

⁶⁵⁸ Eserde geçen fırka tasnifinin, risale şeklinde birçok farklı metni olmakla birlikte biz Muhammed Tâki Dânişpejûh tarafından neşredilen metni esas aldık. Çünkü bu metin, eserin Farçasında geçen tasnifle, bazı farklılıklar gösterse de, içerik bakımından büyük oranda benzemektedir. A.mlf, "Dü Risâle der bâre-i Heftâdu du Gürûh", *Neşriyye-i Danişkede-i Edebiyyat-ı Tebriz*, 1345/1966, sy. 79, s. 249-254; Tasnifle benzer içeriğe sahip yazma metinlerle ilgili bilgi için bkz. Kadir Gömbeyaz, *a.g.e.*, s. 165-166.

Fidâniyye, el-Madrûa', el-Maklûkiyye, en-Nâbitiyye, el-Gâlibiyye, el-Muğâtiyye, eş-Şevkiyye, en-Nehmiyye, eş-Şâtiyye, el-Kazâiyye, el-Emriyye, el-Vehmiyye, el-Meymûniyye, el-Kerâmiyye, el-Kelâmiyye, el-Hanbeliyye, el-Fadliyye, es-Sıfatiyye, el-Cem'iyye ve es-Sünniyye bunların her ikisi de aynıdır ki Ehl-i sünnet ve'l-cemâatir.

Mürchie: Şunu bil ki, Mürchie'nin çok çeşitli kolları vardır. Bunlardan bazıları: Kul, Allah'a inandıktan sonra ona emir ve nehiyler taalluk etmez. Güzel amel işlerse ne a'lâdir, derler. Eğer yapmazsa hiçbir şey gerekmez. لا اله الا الله dedikten sonra hiçbir günah ona zarar vermez derler.

İkinci sınıf: Onlardan ikinci sınıf ise dinlerinden ve imanlarından şüphe ederler. "Allah dilerse mü'min oluruz, dilemezse olmayız. Bugün üzerinde bulunduğumuz iman hak mı batıl mı bilemeyiz. Biz şu anda gerçekten iman sahibi miyiz, değil miyiz bilemeyiz derler. Şu anda Allah indinde mü'min miyiz, yoksa kâfir miyiz?

Üçüncü sınıf: Bunlar Mürçiilere karşıdırlar. Ehl-i sünnet ve'l cemaatten'dir. Sözleri ve davaları doğru ve gerçektir. Bunlar: Biz, yerde de olsak, gökte de olsak gerçekten mü'miniz. İmanımızdan asla şüphemiz yoktur derler. İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve şeriatin gereği ile amel etmektir, derler. Bir kimse kalpten inanmaz ve dili ile de ikrar etmezse kafirdir. Bir kimse farz olan amellerden birini terk ederse günahkar olur, ama kâfir olmaz, yani küfre düşmez.

Kaderiyye: Kaderiyye'ye gelince onların bir kısmı hayrı yaratan Allah, şerri yaratan şeytandır derler. Hayır Allah'ten, şerrin bir kısmı şeytandan, bir kısmı da bizden kaynaklamaktadır derler. Allah'ın bunda takdiri yoktur derler, dalalete düşüp helak oldular.

Şemrâhiyye: Mal taksimi diye bir şey yoktur. Herkes ortaktır, kadınlar da öyledir. Nikaha gerek yoktur. Herkese helaldir derler.

Ezârîka : Herkese ve her topluma uyan ve itaat edip, karşı koymadıkları sürece o kimselerin iyi olduklarını, itaat etmedikleri sürece zarar edip dinlerinden döndüklerini iddia ederler.

Ahnesiyye: Bunlar da bir kimse لا اله الا الله محمد رسول الله derse farzları inkâr etse veya haramlara tecavüz de etse kâfir olmaz derler.

Tağlibiyye: Bunlar da Hâriciler'den bir gruptur. Kölelerden zekat alır gibi kullardan zekat alırlar. Zekat vermeyenler mümin olmaz. (?)

Beyhesiyye: Bunlar da Hâricîlerin toplumundandır. “İman ancak ilimdir” derler. “İlmi olmayanın imanı olmaz. ilmi olmayanlar dalalete düşer, helak olurlar” derler.

Meymuniyye: Bunlar da Hâricîlerden bir sınıftır. Kur'ânın mahluk olduğu görüşündedirler. Mizanı, sıratı, şefaati, Havz-ı kevseri, kabir azabını inkâr ederler. Onlar da Mutezilenin görüşlerini paylaşırlar.

Mutezile: Bunlar da Hâricilerle aynı görüştedirler. “Biz İslam'ın bir parçasıyız, Ali de (r.a.) Onlar İblisin tarafındadır”.

Cebriyye: Bunlar da: “Hayır ve şerrin hepsi Allah'tandır. Bizim hiçbir fonksiyonumuz yoktur. Her ne yaparsa Allah yapar. Biz kuru bir ot parçası gibiyiz, itaat etmek ve günah işlemek bile bizim elimizde değildir” derler. Bunlar da dalalete düşüp helak oldular.

Bâtıniyye: Bunlar da Hâricîlerden bir sınıftır. İster hariçte olsun hiçbir ehli kibleye kılıç kaldırmazlar. “Her kim onlara kılıç çekerse kafirlerden olur” derler. “Her günahı şirk sayarlar” İyiliği emredip kötülüğü yasaklamaya gerek duymazlar.

Lemyezeliyye: Bunlar da: “Biz hiçbir zaman yok olmayız” derler. Bunlara “Dehriyye” denir. Ve “İnsanlar bitkiler gibidirler”. Kıyameti, cenneti, cehennemi inkâr ederler. Bunlar da dalalete düşüp helak oldular.

Şîa: Onlar da: “Biz, Ali taraftarıyız, onun yolundayız” derler. Halbuki onlar İblisin yolundadırlar. Hz. Ebû Bekir ve Ömer (r.a.)’ya küfreder ve söverler.

Ca’diyye: Bunlar da: Allah Teâlâ’nın simsiyah saçı vardır. Daima genç kalır hiç ihtiyarlamaz ve saçı ağarmaz” derler.

Hâşebiyye: Bunlar da Râfizîlerin gruplarından. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e küfrederler. Ölülerini defnederken ağızlarına para koyarlar ve yanına da bir değnek koyarlar. “Münker ve Nekir gelince eğer sana dokunmadan çekip giderlerse bu paraları onlara ver, gitmezlerse senden uzaklaşınca kadar bu sopayla onlara vur” derlermiş.

Zeydiyye: Bunlar da hilafetin Peygamberden (a.s.) sonra amcası Hz. Abbas’ın soyundan gelenlerden olması gerektiğini iddia ederler. Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve diğer sahabenin (r.a.) hilafetini kabul etmezler.

Bâkiyye: Bunlar da: “İman söz ve amelden ibarettir, kalple tasdik gerekmez” derler. Günah işleyen kulları küfürle itham ederler.

Hanifiyye: Bunlar da Allah’ın keyfiyeti hakkında söz ederler. Zira Allah Teâlâ keyfiyetten , kemiyetten, denklikten ve mekan beridir derler de başka şeyleri hatırlarına bile getirmezler.

Musavviriyye: Bunlar da Allah Teâlâ kendini kendi sureti üzere yarattı, derler. Böylece helake gittiler. Zira Allah Teâlâ, şekilden ve suretten münezzehtir. Suret veya şekilleri yaratan odur. “Sizi en güzel bir şekilde yaratan odur” buyurdu.

Müşebbihe: Bunlar da Allah Teâlâ’nın eli, ayağı, gözü, kulağı; tutan eli var. yürür, gelir gider, iner, çıkar derler. Böylece küfre düşüp helak oldular ve cehennemlik oldular.

Cehmîyye: Bunlar da Kur’ân mahluktur, Allah Teâlâ her mekanda yaratılmıştır, derler.

Şekkâkiyye: Bunlar da “Biz Allah dilerse müminiz” derler. Allah’ın en büyük nimetlerinden olan yeryüzünde yaşayan “dâbbeleri”⁶⁵⁹ inkâr ederler.

Meseliyye: Bunlar da Cehmîyye grubundan olan bir topluluktur. Allah’ın sıfatlarını inkâr ederler. Allah’ın vafettiği (لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً احد) sıfatlarının ikrar etmezler.

Saâniyye: Mülkün küçük çocuklara ait olduğunu iddia ederler.onlar da Rafizilerin iddia ettikleri şeyleri iddia ederler. Hilafet Hz. Ali ve onun çocuklarına layıktır derler. Bu görüşü kabul etmeyenleri tekfir ederler ve mallarının yağma edilmesin helal sayarlar.

Revâfıza : Bunlar da nübüvvetin Ali (r.a.)’ye geldiğini iddia ederler. Cebrail’ (a.s.) ın Ali’ye hiyanet ederek Hz. Muhammed’e verdiğini iddia ederler. Peygamberin nübüvvetini inkâr ederler.

Fâtımiyye: Bunlar da hilafetin Fatıma’nın evlatlarının hakkı olduğunu iddia ederler. Fatıma’nın çocuklarını Hz. Aişe’den üstün görürler. Hz. Aişe’ye küfrederek. Bunu kabul etmeyenler onlara göre kâfir sayılır. Kanları helal ve malları mubahtır, ganimet sayılır.

Ma’rûfiyye: Bunlar da Allah’ın bazı isimlerini bilen kimseler mümin sayan bir topluluktur. Allah’ın diğer isimlerini tanımazlar. Halkı yaratmadan önce hâlık, kulları rızıklandırmadan önce rızık veren değildi derler. Âsiyi affetmeden önce gâfir değildi derler. Böylece onlar da küfre düşüp helak oldular.

Mechuliyye: Allah’ın birçok isimleri vardır. Onun isimlerinden bir ismi bilmeyen kâfir olur derler.

Hâriciyye: Bunlar da Müslümanlara karşı çıkmayanlara hain derler. Zülüm eden hükümdarların halkı idare hakkı yoktur, zalim hükümdarlara itaat edilmez ve sultana karşı

⁶⁵⁹ Yerde yürüyen hayvanlar.

çıkanlara haklı olduğunu söylerler. O sultanın arkasında Cuma ve bayram namazlarını kılmazlar ve cihada katılmazlar.

Muhâciriyye: Bunlar, inzivaye çekilirler, onlara göre kendilerinden başka bütün insanlar kâfirdir. Onların mallarını helal sayarlar ve onların malları üzerinde hakları bulunduğunu ve onların müsaadesi olmadan mallarına müdahale edebileceklerinin söylerler. Onların mallarına müdahaleyi edilmesini engelleyen kimseyi katletmek helaldir derler ve yine: “Allah nimetleri kulları için yarattı, öyle bütün kullar olunca da Allah ile bu nimetlerde ortaklıklar. Öyle olunca da hiçbir kulun bu nimeti engelleme hakkı yoktur” derler. Bu nimetleri engelleyenleri ve katline hükmederler. Böylece onlar da küfre düşüp helak oldular.

Fikriyye: İbadet tefekkürden ibarettir, derler.

Vâridiyye: Bunlar de müminler ateşi görmezler, o ateş onların maiyetlerine musallat olur. Allah'ın o ateşleri engelleme gücü yoktur. Ateşin odunu tutuşturduğu gibi masiyetleri yakar hiçbir kimse engelleyemez, derler.

Tıfliyye: Müşriklerin çocukları babaları ile birlikte ateşte olacaklar. Elbette onlar günahsız ama babaları müşrik oldukları için onlar da beraber yanacak, derler. Bu bir cebirdir. Halbuki Allah Teâlâ cebbae değildir. Bunlar da dalalette düşüp helak oldular.

Mefrûğîyye: Bunlar da: “Alah âlemi yarattı, daha bir şeyle uğraşmıyor. Yapacağı bir şey kalmadı” derler. Halbuki Allah Teâlâ Hazretlerinin كُلَّ يَوْمٍ شَأْنٍ “O, her an yen bir ilâhî tasarruftadır” (Rahman 55/29).

Gâlibiyye: Bunlar da: “Kim galip olursa melik o olur. Melike (krala) itaat etmeyi öldürülmesinde bir sakınca olmadığını söylerler. Zira halk nebileri bile katlettiler. Zira onlar müminlerim Emiri Hz. Osman b. Affan (r.a.)'ı bile katlettiler. Onları katletmede

bir sakınca yoktur, derler. Kim kime galip olursa o sultan dır, derler. Böylece onlar da helak oldular ve cehennemlik oldular.

Kûziyye: Bunlar Harûyye'denen bir topluluktur. Bunlar su bulunan çanaklara idrar yaparlar. Hiçbir zaman yıkanmaya gerek kalmadığını söylerler. Onlara göre ateş bir çiseden ibarettir. Bunlar en cahil kimselerdirler. Halbuki suya idrar bid'at ehlinin adetidir. Zira onlar akıllarınca kendilerini Nebi (s.a.v.) i taklit etmiş oluyorlar. Çünkü Nebi (s.a.v.) bevlî yere toprağa olmuştur. Onunla bizim aramızda br fark yoktur, derler. Ve: (التوبة 9 / 128). عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ. Âyetini inkâr etmişlerdir. Böylece onlar da helak oldular.

Kerrâmiyye: İman dille ikrardan ibarettir, kalp ile bilmeye gerek yoktur. Allah Teâlâ bir şahıstır, nefis ve cisim sahibi, eli ve ayak gibi organları vardır. Bunlar en büyük kafir ve cahillerdendir.

Kelâmiyye: Bunlar Kur'ân'ın kadim olduğunu söylerken Allah'ın sözü değildir, derler. Musa (a.s.) ile konuştuğunu inkâr ederler. (النسا 4 / 164) وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا âyetini inkâr etmişlerdir.

Lafziyye: Bunlar da: Allah Kur'ân-ı Nebisine indirmedi. Sadece Arş'ın altında hece halindedir. Kur'ân'ın altında veya üstünde olduğunu da bilmezler. Böylece onlar da küfre düştüler.

Sıfâtiyye: Bunlar da Kur'ân'ın Allah'ın sıfatıdır derler ve okurlar sonra inkâr ederler. Allah'ın sıfatı yeryüzüne inmez diye inkar ederler. Kur'ân'ın lafzını inkâr ederler. Böylece küfre düştüler.

İşte bu 72 fırkayı Nebi (s.a.v.) Hazretlerinden rivayet edilmiştir. O şöyle buyurmuştur: ان بنى اسرائيل افترقوا على اثنين وسبعين فرقة وستفرق امتى ثلاث وسبعين فرقة كلهم فى (النار الا واحدة)

fırkaya ayrılacaktır. Bir tanesi hariç, hepsi de cehennemliktir” buyurmuştur ki o da Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebidir.

Kitabımızın başında Ehl-i sünnet ve'l-cemâatinin beş vasfını delilleri ile beyan ettik. Bunda şüpheye düşmeyen kimse istikamet üzere olup hidayet yoluna devam eder. Buna muhalefet edenler bid’at ve dalalette düşer. Bid’at ve dalalet düşene Allah Teâlâ buğzeder . Kâfir ve fasıklarla iltifat edip onları seven kimse de kafirlerdendir. Bid’atlarla mücadele eden kimse nefisini yıkmış ve katletmiş olur. bid’atçilere buguz eden kimse Allah katında en büyük mücahitlerden sayılır.”⁶⁶⁰

وصلی الله تعالی علی سیدنا محمد وآله وصحبه اجمعی.

Yukarıda geçen tasnifte "73 fırka" hadisi esas alınmıştır. Ancak başta verilen isim sayısı yetmiş üç iken, görüşleri yer verilen fırka sayısı kırka düşmüştür. Bu da muhtemelen sonraki dönemde metin üzerinde yapılan değişikliklerden kaynaklanmıştır. Sonuç olarak Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneği için esas teşkil eden "73 fırka" hadisi, Hakîm es-Semerkandî'nin yapmış olduğu tasnife de kaynak olmuştur. Bu nedenle rivayetin eserde nasıl geçtiği ve ne anlam ifade ettiği üzerinde durmak faydalı olacaktır.

1.2. “73 Fırka” ve Kurtuluşa Eren Topluluk

Es-Sevâdü'l-A'zam'ın birden fazla nüshası bulunmakla birlikte hemen hemen bütün nüshaları Allah’a hamd ve Hz. Muhammed'e salat-u selamla başlar. Bunun ardından “73 fırka” hadisine geçilir. Bazı nüshalarda rivayet zinciri verilen hadis, bazı nüshalarda sadece metin kısmıyla yer alır.⁶⁶¹ “73 fırka” rivayeti de nüshalara göre farklılık göstermektedir. Ancak genel olarak aktarılan metin şu şekildedir:

⁶⁶⁰ Burada geçen fırkaların çoğu için kullanılan isimlendirme, diğer klasik mezhepler tarihi kaynaklarından farklıdır. Adem Arıkan, a.g.m., s. 25; Bkz. Muzaffer Tan, "Geç Dönem Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale", s. 181-202; a.mlf, " Mezheplerin Tasnifi Meselesi", *AÜFD*, sy. 11, ss. 121-152.

⁶⁶¹ Bkz. *es-Sevâdü'l-A'zam*, İstanbul 1304; a.e., Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 3137, vr. 53b; a.e., Mektebetu Yasin, İstanbul, tsz.; *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, Matbaatü'l-Cemal, tsz., ysz., *Kitabü's-Sevâdü'l-A'zam*,

"İsrailoğulları yetmiş bir fırkaya bölündüler. Bunlardan yetmiş bir fırka helak olmuş, bir fırka da kurtulmuştur. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya bölünecektir. Hepsisi de sapıklık davetçileri ve fitnelerin öncüleri olup, iş benim işimdir (doğru olan benim dediğimdir) derler. Bunların hepsi sapıktır, saptırıcıdır ve Cehenneme sevk edicidirler. Bunlar arasında 'Sevâd'ı A'zam müstesna! Siz ona sarılın/ uyun. Dendi ki: Ey Allah'ın Resulü! Sevâd'ı A'zam nedir? O da: Benim Ashabımın yolu üzere olanlardır, diye cevap verdi."⁶⁶² Diğer bir rivayette şöyle denmiştir. "Yetmiş ikisi helak olacak, bir fırkası kurtulacaktır. Dendi ki: Ey Allah'ın Resulü! Bu fırka kimlerdir? Hz. Peygamber de: 'O cemaattir.' Cemaat da Sevâd'ı A'zam'dır."⁶⁶³

Eserin bazı nüshalarında "73 fırka" rivayetine ek olarak, "Ümmetim sapıklık üzerinde birleşmez."⁶⁶⁴ rivayeti aktarılırken, bazısında ise "Kim cemaate bir karış dahi olsa aykırı düşerse İslam bağıny boynundan çıkartmış olur."⁶⁶⁵ rivayeti aktarılmıştır.⁶⁶⁶ Her iki rivayette ortak olan husus ümmet ve cemaat vurgusudur.

Sevâdü'l-A'zam'da geçen "73 fırka" rivayetinde "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" ve "Sevâdü'l-A'zam" tabirleri kullanılmaktadır. Bunlar birbiri ile bağlantılı ve neredeyse iç içe geçmiş kavramlardır. Öncelikle "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" terkininin içinde geçen "cemaat" kavramı: "sözlükte birlik, bütünlük, beraberlik, ana bünye, topluluk ve çoğunluk"⁶⁶⁷ anlamına gelmektedir. Terim olaraksa: Mü'minler arasındaki birliği ifade eden çoğunluğun azınlık karşısındaki üstünlüğü anlamında kullanılmıştır.⁶⁶⁸ Es-Sevâdü'l-

İstanbul 1887; Tercüme-i Sevâdü'l-A'zam, Tahran, 1348; Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam, Matbaatu İbrahim, İstanbul ts.

⁶⁶² Tirmizi, İman, s. 18; Hadisin farklı varyantları için bkz.; İbn Mace, Sünen, tahk.: M. Fuad Abdalbaki, Beyrut 1975, c. II, s. 1322; Ebu Davud, Sünen, tahk.: K. Yusuf Hut, Beyrut 1988, c. II, s.608; Tirmizi, Camiu's-sahih, tahk.: K. Yusuf Hut, Beyrut 1987, c. V, s. 25; Darimi, Sünen, tahk.: Mustafa D. Baga, Beyrut 1991, c. II, ss. 690-691; İbn Hanbel, Müsned, Beyrut, ts., c.IV, s.102.

⁶⁶³ İbn Mace, Fiten, s. 17; Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam, s. 2; Sevâdü'l-A'zam Tercümesi, s. 13.

⁶⁶⁴ İbn Mace, 3940; Tirmizi, 2093.

⁶⁶⁵ Ahmet İbnu'l-Hanbel, 21600; Tirmizi, 2864.

⁶⁶⁶ Sevâdü'l-A'zam Tercümesi, s. 13, 16.

⁶⁶⁷ Sönmez Kutlu, "Ehl-i sünnet'in Teşekkül Süreci ve Fikri Çerçevesi", İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı, 2017, s. 340.

⁶⁶⁸ M. S.aid Hatiboğlu, "Ehl-i sünnet Üzerine Bir Söyleşi", Aylık Dergi, 1985/ I-II, 33.

A'zam tabiri de benzer anlamda azınlığa karşı çoğunluğu ve ekseriyeti ifade eder. Bu çoğunluktan kasıtsa imama/halifeye itaat eden Müslümanların oluşturduğu büyük kitledir. İlk başlarda Hâricîler dışında kalan Müslüman cemaati ifade etmek için kullanılan bu ifade daha sonra anlam genişlemesine uğramış, siyasi içeriğine ek olarak dini kimliğe bürünen bir kavrama evrilmiştir. En sonunda *Ashabu'l-Hadis* ve "*Ehl-i sünnet ve'l-cemâat*"i ifade eden bir terim şeklinde kullanılmıştır.⁶⁶⁹

"*Ehl-i sünnet ve'l-cemâat*" terkihi ise genel olarak "*Sünnet ve Cemaat Mensupları veya Taraftarları*" anlamında kullanılmıştır. Bu terkihin ilk olarak hangi tarihte ve kimin tarafından kullanıldığı net olarak bilinmediği gibi, bu ifadeyle kimin kastedildiği de tam olarak bilinmemektedir. Ancak Harici, Şîî, Mu'tezili ve Mürciî olmayan kesimler için kullanıldığına dair bilgiler bulunmaktadır.⁶⁷⁰ Sünni makâlât yazarları bazen "*Ehl-i sünnet ve'l-cemâat*" terkihi yerine benzer anlama gelen farklı ifadeler kullanmışlardır. Bu ifadelerden biri de Hakîm es-Semerkindî'nin kullandığı ve merkezi zümre ya da çoğunluk anlamına gelen "*es-Sevâdü'l-A'zam*" tabiridir.⁶⁷¹

Sevâdü'l-A'zam'ın başında zikredilen ve hemen hemen bütün nüshalarında bulunan "*73 Fırka*" ile ilgili bu rivayet, İslam düşünce dünyasında zuhur eden itikadi ekolleri sınıflandırmak ve tanımlamak için özellikle de bidat ehli fırkaların yanlışlarını belirtmek için yazılan makâlât tarzı eserlerin çoğunda kullanılmıştır. Makâlât müelliflerinin esas aldığı bu rivayet, onların eserlerini yazış amacını, eserlerinde yer verdikleri fırka sayısını ve onlara olan bakış açısını, kısaca zihniyetlerini şekillendirmiştir.⁶⁷² Bu hadisin sahih olduğuna inanan ve fırkaları sınıflandırmada esas

⁶⁶⁹ Geniş bilgi için bkz. *Muhammet Emin Eren, Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri* (doktora tezi) *AÜSBE*, Ankara 2014, 291-313.

⁶⁷⁰ Sönmez Kutlu, "Ehl-i sünnet 'in Teşekkül Süreci ve Fikri Çerçevesi", s. 340.

⁶⁷¹ Sönmez Kutlu, "Ehl-i sünnet 'in Teşekkül Süreci ve Fikri Çerçevesi", s. 340.; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul, Selçuk, 1998 ,54-55.

⁶⁷² Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *UÜİFD*, 2005, c. 14, sy. 2., s. 152.

alan makâlât yazarları, rivayette geçen kurtuluşa eren fırkanın kendi fırkaları olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bu nedenle fırka-i naciye'nin kim olduğu konusu yazardan yazara değişiklik göstermiştir. Birçok Sünni yazar "Fırka-i Naciye"yi, "*Ehl-i sünnet ve'l-cemâat*"⁶⁷³ olarak tanımlarken, Sünni olmayan yazarlar bu fırkanın tanımını kendi mezhebi görüşleri doğrultusunda yapmışlardır.⁶⁷⁴

İslam mezheplerini ele alan eserlerin çoğunda dikkate alınan "73 fırka" rivayeti, özellikle Hanefi-Maturidi fırak geleneğinin tasnif sisteminde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu gelenekteki müellifler, rivayette geçen sayıya uymak için bilinen fırka isimlerine bazı ekleme ve çıkarmalar yaparak, kendilerine göre bir isimlendirmede bulunmuşlardır. Hatta biraz da zorlamaya giderek, var olmayan mezhep isimlerine tasniflerinde yer vermişlerdir.⁶⁷⁵ Yukarıda bahsi geçtiği üzere Hakîm es-Semerkandî de Hanefi-Maturidi fırak geleneği içerisinde yer alan ve "73 fırka" rivayetini esas alan müelliflerden biridir. Tasnifinde daha önce adı geçmeyen pek çok fırka ismi zikredilmektedir. Buna karşın Eş'arî-Mu'tezilî fırak geleneğinde isimlendirme konusunda daha rahat hareket edilmiştir. Örneğin Eş'ari (324/935)'nin tasnif sisteminde bu rivayet esas alınmamıştır. Keza Nevbahti (300/912), Kummi (301/913) de bu rivayeti dikkate almazlar. İbn Hazm (456/1064) gibi bazı müellifler ise rivayeti ele almakla birlikte daha eleştirel şekilde yorumlarlar. İbn Hazm, eserinde hadisin sahihliğini ve anlam açısından İslam'ın temel ilkelerine uyup uymadığını sorgulamıştır.⁶⁷⁶

⁶⁷³ Bağdadi, *el-Fark*, s. 313-318; İci, Adududdin, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf fi ilmi'l-kelem*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire, tsz., s. 429; Sekseki, Abbas b.Mansur, *el-Burhan fi ma'rifeti akaidi ehli'l-edyan*, thk. Halil Ahmed İbrahim, *Daru't-Türasi'l-Arabi*, Kahire 1400/1980, s. 20.

⁶⁷⁴ Razi,Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan, *Kitabü'z-Zine*, thk. Abdullah Sellum, Samerrai, (*el-Gulüb ve'l-firaku'l-galiyye fi'l-hadareti'l-İslamiyye* içinde), s. 225-312, Daru Vasıt, Kahire 1982, s. 252; İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Kitabu'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Cevad Meşkur, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979, s. 29, 36. Kadı Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve tabkatü'l-Mu'tezile ve mübayenetühüm li sairi'l-muhaliyin*, thk. Fuad Seyyid, (*Fazlu'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus 1974, s. 186.

⁶⁷⁵ Muzaffer Tan, " Mezheplerin Tasnifi Meselesi", s. 121-152; Osman Aydınli, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı Meselesi*, s. 25-35

⁶⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, tahk.: M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, Beyrut, ts., c.III, s. 292; Osman Aydınli, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, s. 19.

Rivayetin sahilpliği konusunu bir tarafa bırakacak olursak, İslam düşünce dünyasında Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkmış ve çıkacak olan fırka ya da mezhep sayısını "73 fırka" hadisini esas alarak belirlemek mümkün değildir. Çünkü bu fırkaların kime ve neye göre belirleneceği konusu net olarak bilinmemektedir. Öyleyse rivayeti İslam dünyasını parçalayıcı bir şekilde değil de birleştirici bir şekilde yorumlamak daha uygun olacaktır. Neticede rivayette geçen "73 fırka"nın hepsi İslam dairesi içerisinde zikredilmektedir. Ayrıca Kur'an'da Müslümanlara bölünüp, parçalanmamaları emredilmektedir.⁶⁷⁷

1.3. İzlenen Metot

"*es-Sevâdü'l-A'zam*" izlediği metot açısından tam bir kelam eseri mahiyetinde değildir. Çünkü eserde bütünüyle kelam konularına odaklanılmamıştır.⁶⁷⁸ Akaidle ilgili problemlerin çoğuna değinilse de, daha sonra yazılan risalelerde işlenen eşyanın hakikati, bilgi edinme yolları ve alemin mahiyeti gibi meselelere yer verilmemiştir.⁶⁷⁹ Ayrıca *Sevâdü'l-A'zam*'da işlenen meselelerin büyük kısmında ayet ve hadisin yanı sıra sahabe kavli ve İslam ulemasının fikirlerine yer verilmiştir. Oysa klasik akaid risaleleri genellikle özet şeklindedir bu nedenle delil niteliğinde olan ayet ve hadislere çok fazla yer verilmez. Örneğin *Fıkhu'l-ekber*⁶⁸⁰ ve *Akaidü'n-Neseфі*⁶⁸¹ gibi risalelerde her konu için kullanılan ayet sayısının üçü geçmez.⁶⁸² Bütün bunlar eserin sayfa sayısı ve işlediği mevzular

⁶⁷⁷ Bkz. Al-i İmran: 3/103

⁶⁷⁸ Mehmet Kenan Şahin, "Mâtürîdî Kelamcısı Hakîm es-Semerkindî'nin (342/953) Sem'iyat'a Dair Görüşleri", *Bayburt ÜİFD*, 2015, c.II, sy.2, 21; Muhammed Aruçi, "es-Sevâdü'l-A'zam", *DİB*, 2009, XXXVI, 578-579; Murat Akın, "Hakîm es-Semerkindî'nin "es-Sevâdü'l-A'zam" İsimli Eseri Bağlamında Fıkhi Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri", *İLTED*, Erzurum, 2017, sy. 47, s. 105.

⁶⁷⁹ Selim Özarlan, "*es-Sevâdü'l-A'zam* ile *Akidetü't-Tahâvîyye*'nin İçerik Açısından Karşılaştırılmalı Bir Tahlili", *FÜSBE*, 2002, c. 12, sy. 2, s.443.

⁶⁸⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Trc. Mustafa öz, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 2015, s. 44-49.

⁶⁸¹ Ömer en-Neseфі, *Akaidü'n-Neseфі*, (Taftazani'nin Şerhu'l-akaidi içerisinde), İstanbul tsz.

⁶⁸² Selim Özarlan, a.g.m., s. 440-441.

açısından diğer risalelere göre daha geniş ve kapsamlı olmasına dolayısıyla risaleden çok kitap olma özelliği göstermesine neden olmuştur.⁶⁸³

Hakîm es-Semerkandî, eserinin başlarında yer verdiği: "*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onda Kitap'ın temeli olan kesin anlamlı ayetler vardır, diğer ayetler ise çeşitli anlamlıdırlar. Kalplerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için o ayetlerin çeşitli anlamlı olanlarına uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır, derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünür.*"⁶⁸⁴ ayeti ve "yetmiş üç fırka" rivayeti ile amacını ve yöntemini bir bakıma ortaya koymuştur. Ayrıca Hakîm, rivayette geçen "kurtuluşa eren fırka"ya dahil olmak için, eserinde sıraladığı altmış iki esasın benimsenmesinin şart olduğunu belirtmiştir.⁶⁸⁵

Aynı şekilde müellif, eserinde yer verdiği altmış iki maddeyi açıklamadan önce Ehl-i sünnet 'in önemli bir prensibi olan "mü'min hayır ve şer bütün her şeyin Allah tarafından takdir edildiğinin hak olduğuna inanmalıdır."⁶⁸⁶ ifadesini kullanarak Ehl-i sünnet ve bidatçi fırkalar arasındaki en bariz farklardan birini ortaya koymuştur. Eserin devamında ise bid'at ehli olarak gördüğü fırka ve mezheplerin düşüncelerine yer verir ve bunların yanlış olduğunu kanıtlamak için önce ayet ve hadisleri aktarır daha sonra halk arasında muteber sayılan sahabenin, tabiinin ve din büyüklerinin sözlerine yer verir. Dolayısıyla erken dönem kelim eserlerinde görülen, belli bir görüşü müdafaa etme ve ona ters düşen görüşleri çürütme çabası, *Sevad-ı A'zam*'da da ortaya çıkmıştır. Bu nedenle eser "Ehl-i sünnet inancının bir manifestosu" olarak düşünülebilir.⁶⁸⁷

⁶⁸³ Selim Özarlan, a.g.m., s. 440; Murat Akın, a.g.m., s. 105.

⁶⁸⁴ Al-i İmran, 3/7.

⁶⁸⁵ *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam, Matbaatü'l-Cemal*, ts, ysz., s.2.

⁶⁸⁶ *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam, Matbaatü'l-Cemal*, s. 9

⁶⁸⁷ Mehmet Kenan Şahin, a.g.m., s, 20.

Sevâdü'l-A'zam'ın bir diğer dikkat çeken özelliği: müellifin benimsemiş olduğu Hanefî görüşleri, Ehl-i sünnet 'in tamamına ait görüşler olarak sunması ve bunları kabul etmeyenleri 'bidatçı'⁶⁸⁸ olarak nitelendirmesidir.⁶⁸⁹ Bu durum metnin başlığında geçen "*Reddu ala eshabi'l-ehva el-müsemma kitabü's-sevadi'l-a'zam ala mezhebi'l-İmam-ı A'zam Ebû Hânife*"⁶⁹⁰ ifadesinden de anlaşılmaktadır. Burada geçtiği üzere eser, Ebû Hânife'nin görüşleri doğrultusunda yazılmıştır ve karşıt fikirdekilere bir cevap mahiyetindedir. Semerkandî bu karşıt fikirleri ele alırken 62 madde halinde sıralamış, maddelerin bazısında, onları isim vermeden sadece görüşleriyle eleştirirken bazısında isim vererek sert bir şekilde eleştirmiştir. Eserin bütün nüshalarında eleştirilen ana fırkalar aşağı yukarı aynıdır. Bunlar: Rafıziler, Kaderiler, Cebriler, Mu'tezililer, Hâricîler, Cehmîler, Kerramîler, Mürcîlerdir. Bu fırkaların alt kollarına ise eserin Farsça nüshasında yer verilmiştir. Nüshanın 56. maddesinde fırka tasnifi yapılmış ve bu tasnifte "73 fırka" ismi sıralanmıştır. Maddenin devamında ise fırka sayısı 40 olarak gösterilmiştir.⁶⁹¹ Semerkandî, doğru yoldan ayrıldıklarını düşündüğü bu fırkaların görüşlerine, eserinde çok az yer verirken; kendi çizgisine ait görüşleri ayrıntılı ve uzun bir şekilde aktarmıştır.⁶⁹²

Eserde yer alan konular da Arapça ve Farsça nüshalarda farklılık göstermektedir. Arapça nüshalarda işlenen konuların başında: kaza-kader, rızık, tevfiik ve hızlan, Allah'ın irade ve rızası, peygamberler ve veliler, ilk dört halifenin fazileti, insan hürriyeti, halku'l-Kur'ân, ru'yetullah, iman-amel ilişkisi, imanın artıp eksilmesi, şefaât, kabir azabı, sırat, cennet-cehennem gibi ilahiyat, nübüvvet ve sem'iyat'a dair konular gelir. Ayrıca ahlaki ve sosyal boyutu olan: kul hakkı, abdest, mestler üzerine mesh, cemaatle namaz ve vitir

⁶⁸⁸ Bid'at kavramının sözlük ve terim anlamına ilişkin detaylı bilgi için bkz. Ramazan Altıntaş, "İslam Anlayışında Bid'at ve Hurafenin Çerçevesi", *Dini Araştırmalar*, 2003, c. IV, sy. 16, s. 112-118.

⁶⁸⁹ *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam, Matbaatü'l-Cemal*, s. 7, 12, 15, 9, 10.

⁶⁹⁰ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i sünnet Kelamı Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yay., İstanbul 2016, s.185.

⁶⁹¹ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 166-190.

⁶⁹² Murat Akın, a.g.m., s. 114.

namazı gibi fikhi hususlara da eserde yer ayrılmıştır.⁶⁹³ Farsça nüshada ise 55. maddeden itibaren konular değişmektedir. Buradan itibaren Arapça metinde yer almayan: yaratılmışların, milletlerin ve dinlerin çeşitleri, İslam mezhepleri ve kolları ile 73 fırka, bidatçilerden uzak durulması, misvak vb. sünnetler, hacamat yaptırmak, teravih namazı gibi meseleler yer alır.⁶⁹⁴

Eserde işlenen meselelerle ilgili başka bir husus da belirgin bir düzenle yani sistematik bir şekilde değil de, farklı maddelerde dağınık bir şekilde ele alınmış olmalarıdır.⁶⁹⁵ Bu nedenle eserde kaç madde hangi konuyla ilgilidir, sorusuna cevap vermek zordur. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin 8 maddesinde iman- amel konularına, 3 maddede günahkar mü'minin durumuna, 12 maddede sem'iyata dair konulara, 6 maddede kulların fiilleri ve kaza-kader meselelerine, 9 maddede fikhi konulara, 6 maddede Müslümanların birliği ve ehl-i kibleyi tekfir konusuna, yine 6 maddede sahabenin fazileti konusuna, 5 maddede Allah'ın sıfatlarına ve aynı konuya bağlı olarak 3 maddede halku'l-Kur'ân konusuna, 1 maddede ru'yetullah konusuna, 2 maddede nübüvvet ve velayet konusuna değinilmiştir. Diğer maddelerde de kul hakkı, rızık, mirac, mümin ve kafirin aklı, dini sorumluluğun kalkmaması, son nefeste iman ve Allah'ın rahmetinden ümit kesmemek gibi farklı meselelere yer verilmiştir.⁶⁹⁶

Eserde yer alan maddelerde hangi mezhebin eleştirildiği konusu da tam olarak tespit edilememektedir. Çünkü müellif, bazen bir maddede tek bir mezhebi eleştirirken bazen de birden fazla mezhebi eleştirmiştir. Bu mezheplerin isimlerine de bazen yer verirken bazen de yer vermemiştir. Bu sebeple eserde hangi mezhebin kaç maddede eleştirildiği ancak tahmini bir yorumla ifade edilebilir. Bu da yaklaşık olarak şöyle ifade edilebilir: Eserin 30 maddesinde Mu'tezile ve benzer görüşlere sahip olan Cehmîyye

⁶⁹³ Mehmet Kenan Şahin, a.g.m., s.21; Muhammed Aruçi, a.g.m., s. 578-579.

⁶⁹⁴ Adem Arıkan, a.g.m., s. 25.

⁶⁹⁵ Selim Özarlan, a.g.m., s.443.

⁶⁹⁶ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, Matbaatu İbrahim, İstanbul ts.

eleştirilmiştir. 12 maddede Râfıziler/Şîîler, 20 maddede Hâriciler eleştirilmiştir. 7 maddede ise Ehl-i sünnet içerisinde sayılan fihhi mezhepler, Hanefilik hariç, eleştirilmiştir. Yine 8 maddede Mürcie ve Kerramîyye eleştirilirken kaderle ilgili görüşlerinden dolayı da 5 maddede Cebriyye eleştirilmiştir.⁶⁹⁷

Hakîm es-Semerkindî'nin “*es-Sevâdü'l-A'zam*” adlı eseri, aynı devirde yazılmış kelimelerle başka yönlerden de farklılık gösterir. Örneğin, o dönemde makâlât türü eserlerin çoğu “73 fırka” hadisiyle başlasalar da öncelikle bidatçi saydıkları fırkalara ve görüşlerine yer vermişlerdir oysa Hakîm es-Semerkindî, 73 fırka hadisinden sonra kendisinin de kabul ettiği “Ehl-i sünnet” in görüşlerini maddeler halinde sıralar ve diğer görüşlere sadece yanlışlıklarını söylemek için yer verir. Böylece Hakîm, doğru olanla ilgilenerken, yanlış olanı doğruyla kıyaslamak ister bu nedenle diğer mezheplerin inançlarına fazla yer vermez.⁶⁹⁸

Sevâdü'l-A'zam'ın farklı bir yönü de eserde Hanefî görüşlerin esas alınmasına rağmen Mürcîî fikirlere yer verilmesidir. Hatta “*es-Sevâdü'l-A'zam*” da ele alınan görüşlerin çoğu Mürcîî akidenin esaslarıdır, denilebilir. Bu durumun en önemli nedeni Hakîm'in görüşlerini benimsediği Ebû Hânîfe'nin Mürcîî bir kimliğe sahip olmasıdır.⁶⁹⁹ Bu yüzden Ebû Hânîfe'nin, başta iman-amel konusu olmak üzere, birçok konudaki görüşü *Sevâdü'l-A'zam*'da özetlenmiş halde bulunmaktadır.⁷⁰⁰

Ayrıca eserin sonunda geçen ve müellife nispet edilen “*Risale fi'l-İman Cüz'ün mine'l Amel em La ve Mürekkebe em La*” adlı risalede, Mürcie'ye ait olan: imanın kalbin tasdiki ile dilin ikrarından ibaret olduğu görüşü kabul edilmekte ve amellerin ne mutlak imanın ne de kamil imanın bir cüzü olmadığı, imanın asla eksilme ve artma kabul

⁶⁹⁷ Hakîm es-Semerkindî, *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*.

⁶⁹⁸ Faruk ömer Abdullah al-Ömer, *The Doctrines of the Mâtürîdîte Scholl with Special Reference to As-Sawad al-A'zam of al-Hakîm As-Samarqandi*, Edinburg University, Mayıs 1974., s. 56.

⁶⁹⁹ Bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV, Ankara 2018.

⁷⁰⁰ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 366.

etmeyeceği, ameli terk edenin mü'min olmakla beraber fasık olduğu açıkça savunularak Hâriciler, Mu'tezile ve Şâfiî'nin iman nazariyesi reddedilmektedir.⁷⁰¹ İnsanların imanın tasdik olması itibariyle, onda eşit oldukları, artma ve eksilmenin onun semeresinde ve şubelerinde olabileceği, iman ve İslam'ın aynı olduğu gibi diğer temel Mürciî akide esasları da benimsenmektedir.⁷⁰² Buna göre Hakîm es-Semerkandî, Mürciî görüşlere sahip olan Ebû Hânife'yi otorite olarak ele almakta, karşısında Şâfiî'nin görüşlerine yer vererek eleştirmektedir.⁷⁰³

Ancak burada çelişkili bir durum söz konusudur. Çünkü müellif, *Sevâdü'l-A'zam*'da bidatçi fırkaları eleştirirken aralarında Mürcie'yi de saymakta ve doğru yoldan sapmakla itham etmektedir. Ancak bu durum o dönemde sıklıkla rastlanan mezhep isimlendirmesindeki karmaşadan kaynaklanmış olabilir. Zira Hakîm'in eleştirdiği Mürciî görüşler Mürcie'nin tamamının kabul ettiği görüşler değildir. Diğer bütün mezheplerde olduğu gibi Mürcie'nin de pek çok farklı görüşe sahip kolları vardır ve muhtemeldir ki Hakîm, Mürcie'nin Ehl-i sünnet 'e aykırı görüşleri bulunan kollarını hedef almış ve bidatçi derken bunları kastetmiştir. Çünkü kendisinin ortaya koyduğu görüşlerin çoğu Mürcie'nin genel görüşleriyle aynıdır. Ortadaki bu karmaşık durum 'mürcie' kelimesinin kapsamının muğlaklığından kaynaklanmaktadır. İmam Mâtürîdî de bu durumdan şikayet etmektedir.⁷⁰⁴ Hatta Mâtürîdî bu durumu çözmek için Mürcie'yi, yerilen ve övülen Mürcie şeklinde ikiye ayırır.⁷⁰⁵ Oysa Hakîm, Mürcie'yi zemmedilen gruplardan saymış ve mezhebi toptan bidat ehli olarak nitelemiştir.⁷⁰⁶ Ancak eserin Farsça nüshasında farklı

⁷⁰¹Hakîm es-Semerkandî, *Risale fi'l-İman*, İstanbul 1887, s. 38.

⁷⁰² *Risale fi'l-İman*, s. 38- 39.

⁷⁰³ Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 367.

⁷⁰⁴ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. B. Topaloğlu-M. Aruçi, Ankara 2003, s. 613-618.

⁷⁰⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Tevilatü Ehli's-Sünnet* thk. Fatıma Yusuf el-Hiyemi, Beyrut 2004, I, 36; Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Açıklamalı Tercüme), trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, TDV Yay., 2018, s. 726-732.

⁷⁰⁶ *Kitabü's-Sevâdü'l-A'zam*, İstanbul 1887, s. 26; Hakîm es-Semerkandî'nin Mürcie'yi eleştirmesiyle ilgili bkz. *Açıklamalı ve Kelime Anlamlı Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, trc ve izah. Talha Alp, İstanbul 2018, s. 296, 423, 426 vb.

bir durum söz konusudur. Çünkü Mürcie ile ilgili burada geçen ifadeler⁷⁰⁷, Hakîm'in de Mâtürîdî gibi, Mürcie'yi bir çeşit iyi-kötü ayırımına tabi tuttuğunu göstermektedir. Müellif, Farsça metinde Mürcie'yi üç gruba ayırır ve Mürcie'nin üçüncü grubunun aslında Ehl-i sünnet dahil olduğunu savunur. İsim vermese de onun işaret ettiği grup Hanefilerdir. Bu da Hakîm'in , her ne kadar reddetse de, Hanefilerle Mürcie arasındaki bağlantıyı kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim onun savunduğu görüşlerin çoğu Mürcie'ninkilerle aynıdır.

Netice itibariyle *Sevâdü'l-A'zam* diğer kelimeler ve akaid türü eserlerle benzerlik gösterse de gerek muhteva açısından gerek izlediği metot açısından farklı bir karaktere sahiptir. Eserin en dikkat çekici yönlerinden biri de akaidle ilgili bir metin olmasına rağmen, fıkhi konulara geniş yer verilmesidir. Bu durumun nedenleri üzerinde durmamız eseri daha iyi analiz etmemiz açısından faydalı olacaktır.

1.4. Fıkhi Meselere Yer Verilmesi

Yukarıda belirttiğimiz gibi *Sevâdü'l-A'zam*'ın önemli bir kısmı fıkhi meselelerle ilgilidir. Öyle ki metnin tamamını oluşturan altmış iki maddenin dokuzunda yalnız fıkhi konular işlenmiştir. Ayrıca altı madde de imamet meselesi ve sahabenin fazileti gibi itikatla ilgisi olmayan mevzular ele alınmıştır.⁷⁰⁸ Metnin Farsça nüshasında ise bunlara ilave olarak; misvak kullanmak, hacamat yaptırmak ve teravih namazı gibi amelle ilgili meselelere yer verilmiştir.⁷⁰⁹

Fıkha dair meselelerin bir akaid eserinde bu kadar geniş yer kaplaması pek alışılabilir bir durum değildir ancak asıl ilginç olan şey: farklı içtihatlarla imkanı bulunan fıkhi bir konunun Sünni-Hanefî görüşüne göre açıklanması ve bunu kabul

⁷⁰⁷ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 178-179.

⁷⁰⁸ Murat Akın, a.g.m., s. 105, 106.

⁷⁰⁹ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 162-222.

etmeyenlerin bid'at ehli olarak vasıflandırılmasıdır.⁷¹⁰ Zira Hakîm es-Semerkandî, metnin giriş bölümünde "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" mezhebinden olmayı, sıralayacağı hususlarla ilişkilendirirken, bunları benimsemeyen kişinin "bidat ehli" olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.⁷¹¹ Oysa eserde geçen fıkhi konulardan bazıları Ehl-i sünnet'in fıkhi mezheplerinin de tartıştığı ve görüş ayrılığına düştüğü meselelerdir. Bu durumda müellifin fıkhi bir meseleyle ilgili kendi mezhebine ait görüşü tek doğru olarak kabul etmesi ve bu şekliyle kabul etmeyenleri bidat ehli olarak vasıflandırılması doğru bir tutum değildir.⁷¹²

Semerkandî'nin "*es-Sevâdü'l-A'zam*"da fıkhi konulara bu kadar ağırlık vermesinin birden fazla nedeni olmakla birlikte bunlardan ilk akla geleni: Akaid ve fıkıh arasında sıkı ilişkidir. Bu sıkı ilişki İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren başlamış, sadece akaid ve fıkıh alanında değil; hadis, tefsir gibi diğer alanlarda da kendini göstermiştir. Bu dönemde iç içe geçmiş bir görünüm arz eden dini ilimler neredeyse bir bütün olarak yürütülmüş, bir alim birden fazla alanda ihtisaslaşma imkanı bulmuştur. Özellikle delillerden hüküm çıkarma gibi ortak bir metoda sahip olan akaid ve fıkıh oldukça yakın alanlardır. Zira bütün fıkhi konuların bir de itikatla ilgili boyutu vardır. Nitekim İslam Hukuku'nda ameli hükümlerin dinde sabit olup olmadığı meselesi itikadi alanı ilgilendirmektedir. Bu ve buna benzer pek çok nedenden dolayı akaid ilmi, fıkıhtan ayrı müsTâkil bir ilim olsa da fıkhi meseleleri de içerisinde barındırmıştır.⁷¹³ Neticede akaid kitaplarında görülebilen bu durum *Sevâdü'l-A'zam*'da da kendini göstermiş, akaidle fıkıh meseleleri sistematik olmayan bir şekilde ele alınmıştır.

Semerkandî'nin fıkhi konulara geniş yer ayırmasında Hanefî geleneğe olan bağlılığı da etkili olmuştur çünkü Hanefî geleneğinde fıkıh ile akaid bütünleşmiş bir

⁷¹⁰ *es-Sevâdü'l-A'zam*, Mektebetü Yasin, İstanbul, trz., 7, 76, 85, 86.

⁷¹¹ *es-Sevâdü'l-A'zam*, Mektebetü Yasin, İstanbul, trz., s. 7.

⁷¹² Murat Akın, a.g.m., s. 107.

⁷¹³ Murat Akın, a.g.m., s. 108.

vaziyettedir. Daha ilk dönemde Ebû Hânîfe'nin ve Tahâvî'nin eserlerinde bu sıkı ilişkiyi görmek mümkündür.⁷¹⁴ Zaten Semerkandî de eserinde kendinde önce gelen alimlere bağlılığını sık sık ifade eder.⁷¹⁵ Semerkandî, bu konuda özellikle Ebû Hânîfe'den etkilenmiş ve Mâtürîdî'den ayrı bir yol izlemiştir. Zira Mâtürîdî, eserlerinde ameli hususlara değinmemiştir. Bu nedenle bazı araştırmacılar *Sevâdu'l-A'zam*'ı “en eski Mâtürîdî el kitabı” şeklinde nitelendirirler de⁷¹⁶; onun esasında “bir Hanefî belgesi” olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca bu dönemde “Hanefîlerin henüz rasyonel teoloji/kelamı kabul etmekte hazırlık içerisinde olmadıkları”na dair fikirler öne sürülmüştür.⁷¹⁷ Yine bu dönemde Semerkant'ta oluşan kelami düşünce yapısının Mâtürîdî'ye nispet edilmemesi⁷¹⁸, “*Sevâdü'l-A'zam*’ın “Hanefî akaidi” olarak algılanması gerektiği görüşünü desteklemektedir.⁷¹⁹

Bir diğer husus, eserin muhalif fırkaların görüşlerine tepkisel bir söylem içerisinde olmasıdır. Bu da müellifin fihhi meselelere ağırlık vermesinin nedenlerinden biri olabilir. Bu metotla Hanefî-Mâtürîdî gelenek, Sünnî çizginin dışında kalan Şîa/Rafizilere ve Hanefîlik haricinde kalan fihhi mezheplere karşı bir nevi müdafaa edilmiştir.⁷²⁰

Ayrıca eserin, dönemin güncel sorularına cevap bulma gayesi içerisinde olması fihhi meselelere önemli derecede yer verilmesine neden olmuş olabilir. Eser, adeta resmi bir ilmihal olarak algılanmıştır. Bu da eserin münferit bir alimin görüşlerinden ziyade

⁷¹⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 73; et-Tahâvî, *Akidetu't-Tahâvîyye*, (Baberti'nin *Şerhu'l-akideti't-Tahâvî*'si içerisinde), Daru'l-Beyrut, Beyrut, 1430/2009, s. 111.

⁷¹⁵ Örneğin, “imamın abdestinin bozulması ile cemaatin de namazının bozulacağı” şeklindeki fihhi hükmü beyanından hemen sonra sahabeden, tabiinden, Salihlerden, fakihlerden ve zahidlerden isimler sayarak onların da böyle düşündüklerini ifade eder. *es-Sevâdü'l-A'zam*, Mektebetü Yasin, İstanbul, tsz., s. 80; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 363.

⁷¹⁶ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i sünnet Kelamı Mâtürîdî*, s.178.

⁷¹⁷ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i sünnet Kelamı Mâtürîdî*, s.180, 185.

⁷¹⁸ Bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cümeli Usûlü'd-Din*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 121a; Şükrü Özen, a.g.m., s. 53.

⁷¹⁹ Muhammed Aruçi, a.g.m., s. 578-579.

⁷²⁰ Murat Akın, a.g.m., s. 113

büyük halk kesimi için yazılmış “kamusal bir belge” niteliğinde olduğunu göstermektedir.⁷²¹

Eserde dikkat çeken bir diğer husus da, bazı ameli meselelerin ayrıntılı şekilde ele alınmasına⁷²² rağmen daha önemli olan itikadi meselelere kısa ve yüzeysel olarak yer verilmesidir.⁷²³ Bunun nedeni, müellifin kendi döneminde tartışma konusu olan meselelere öncelik vermesi olabilir. Yani eserde ele alınan konuların uzunluğu ya da kısalığı, inançla ilgili olmasından çok toplumda ne kadar ihtiyaç duyulduğuyla ilgilidir.

Ayrıca konuların dağınık halde bulunması yani metinde belli bir içerik ve sistematığın olmaması, müellifin ilmi anlamda bir eserden ziyade her kesimden halkın kolayca anlayabileceği bir metin yazmayı amaçladığı kuvvetle muhtemeldir. Bundan yola çıkarak fıkhi konulara ağırlık vermesini de anlamlandırmak mümkündür.⁷²⁴

Sonuç olarak Hakîm es-Semerkindî'nin eserinde akaid konularının yanında fıkhi meselelere yer vermesinin birçok nedeni vardır. Ancak bu meseleleri bir itikat meselesi haline getirip kendi ile aynı görüşe sahip olmayanları bidatçi olarak suçlaması anlam verilmesi zor bir durumdur. Çünkü "*Sevâdü'l-A'zam*"ın kaleme alınmasındaki asıl amaç bidatçi fırkalara karşı birlik ve bütünlüğü sağlamaktır. Oysa Hakîm es-Semerkindî bu tutumuyla ayrıştırıcı bir tavır sergilemiştir.

1.5. Kaynakları ve Bazı Eserlerle Karşılaştırılması

Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-A'zam*'ı kaleme alırken esas aldığı kaynaklar hakkında bilgi vermemektedir. Ancak eser incelendiğinde Hakîm'in görüşlerine temel olarak en başta Kur'ân'ı daha sonra da hadisleri kullandığı açık bir şekilde görülür. Yani

⁷²¹ Murat Akın, a.g.m., s. 115.

⁷²² Mesela vitir namazı ile ilgili konu dört, imamın abdestinin bozulmasının cemaatin namazına etkisi konusu da yaklaşık yedi sayfada ele alınmıştır. Bkz. *es-Sevâdü'l-A'zam*, Mektebetü Yasin, s. 79-85, 76-79.

⁷²³ Mesela haksız yere bir Müslümanın diğerine kılıç kullanmasının uygun olmadığı, kulun fiillerinin anlatıldığı ve ahiretle ilgili konu birer paragrafta ele alınmıştır. Bkz. *es-Sevâdü'l-A'zam*, Mektebetü Yasin, s. 23, 26, 36.

⁷²⁴ Murat Akın, a.g.m., s. 115.

bilgi kaynaklarından en çok haberi kullanmıştır. Bunu yaparken de ayetleri tevil etmeden ilk anlaşıldığı şekliyle ele alır ve hadislerle de saihlik derecesine bakmadan direkt yer verir.⁷²⁵

Bunların dışında Hakîm es-Semerkandî'nin *Sevâdü'l-A'zam*'da kullandığı kaynaklar arasında Ebû Hânife'nin eserlerinin olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Daru'l-Cûzcânîyye'nin kurucusu⁷²⁶ ve Ebû Hânife'nin öğrencisi olan Ebu Mukatil es-Semerkandî tarafından yazılı metinler haline dönüştürülen Ebû Hânife'nin görüşleri⁷²⁷, Hakîm'in eğitim görmüş olduğu Daru'l-Cûzcânîyye'de okutulmuştur.⁷²⁸ Onun da bu eserlerden istifade etmiş olması yüksek bir ihtimaldir. Bu eserlerin başında "*Kitabu'l-alim ve'l-muteallim*" gelir.⁷²⁹ Ayrıca Ebû Hânife'ye nispet edilen "*Kitabu'l-Fıkhı'l-Ekber, Kitabu'l-Fıkhı'l-Ebsat, Risale ila Osman el-Betti ve Vasiyye*"⁷³⁰ adlı eserler de muhtemelen Hakîm es-Semerkandî'nin *Sevâdü'l-A'zam*'da kullandığı kaynaklar arasındadır.

Hakîm es-Semerkandî, Ebû Hânife'nin eserleri dışında Daru'l-Cûzcânîyye'de eğitim veren diğer hocaların eserlerinden ve görüşlerinden yararlanmış olabilir. Bu hocalardan birisi medresenin kurucularından sayılan ve Ebû Hânife'nin görüşlerinin yayılmasında büyük rol oynayan Ebu Bekir el-Cûzcânî'dir. Hakîm es-Semerkandî'nin eğitimi esnasında kendisinden bizzat ders aldığı hocası Ebu Nasr el-İyâzî, başta Hakîm es-Semerkandî ve Ebu Mansur Mâtürîdî olmak üzere, tüm öğrencileri üzerinde görüşleriyle ve bidatçi fırkalar karşısındaki mücadeleci tavrıyla oldukça etkili olmuştur. Hakîm es-Semerkandî hocası Ebu Nasr el-İyâzî'nin bid'at sahiplerine karşı yaptığı münazaralara katılmış ve onun bu konudaki üstünlüğünden övgüyle söz etmiştir. Onun

⁷²⁵ Mehmet Kenan Şahin, a.g.m., s. 15-41.

⁷²⁶ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 2016, s. 137.

⁷²⁷ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 135; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, 560.

⁷²⁸ İbn Yahya, Şerhu cumeli Usûlü'd-Din, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Nu: 1648/II, v. 161 b.

⁷²⁹ İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1964, s. 285; Mekki, *Menakıb*, I, 76, 86, 224, Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, İstanbul 1971, II, 437.

⁷³⁰ Bkz. İbnu'n-Nedim, 285; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 289; *Usulu'd-Din*, Beyrut 1981, 308; Pezdevi, *Ehl-i sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1988; Katip Çeleb, *Keşfu'z-Zunun*, I, 842.

kelami meseleleri ele aldığı "*Kitabu'l-fark ve't-temyiz, Kitabu't-tevbe*" gibi kitapları⁷³¹ derslerde talebelere okutulmuştur. Ayrıca "*Kitabu'l-musannef fi meseleti's-sıfat*" adında bir eserin bulunduğu ve burada Mu'tezile ile Neccariyye'yi eleştirdiği şeklinde bilgiler kaynaklarda geçmektedir.⁷³² Dolayısıyla Hakîm es-Semerkindî'nin mezhep anlayışını şekillendiren hocalarının eserleri, *Sevâdü'l-A'zam*'ın fikri alt yapısının oluşmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur, denebilir.

Sevâdü'l-A'zam'ın yazılması sırasında Hakîm es-Semerkindî'nin yararlanmış olduğu eserlerden biri de Ebu Hafs el-Kebir'e ve Ebu Hafs es-Sağir'e nispet edilen "*er-Red ala ehl-i'l-Ehva*" olabilir. Zira *Sevâdü'l-A'zam*'ın bazı nüshalarında hem Ebu Hafs es-Sağir'in hem de babası Ebu Hafs el-Kebir'in isimleri müellif olarak gösterilmektedir. Bu alimlerin Ehl-i sünnet 'in önemli temsilcileri olarak başkent Buhara'da etkili faaliyetlerde bulunmaları ve adlarına kurulmuş olan Ebu Hafs Medresesi'nden sonraki dönemlerde de bahsedilmesi *Sevâdü'l-A'zam*'ın müellifi olmasalar bile eserin yazılmasında önemli rol oynadıklarına dair bir izlenim vermektedir. Bu nedenle "*er-Red ala ehl-i'l-Ehva*"⁷³³'nin eserin temel kaynaklarından biri olma ihtimali yüksektir.⁷³⁴

Hakîm es-Semerkindî'nin *Sevâdü'l-A'zam*'da yer verdiği düşüncelerin arka planında yalnızca Daru'l-Cûzcânîyye'de eğitim veren hocaların etkisi yoktur. Onun bir de tasavvufi yönü bulunmaktadır ki bu konuda en çok etkilendiği hocası Ebu Bekir el-Verrak (ö. 280/893)'tir. Hakîm'in, hocasından bahsederken: "*Hazret-i Mustafa'dan sonra bizim zamanımızda peygamber gelmesi caiz olsaydı, Verrak olurdu.*"⁷³⁵ ifadelerini kullanması ona olan hayranlığının bir göstergesidir. Dolayısıyla Hakîm es-Semerkindî'nin *Sevâdü'l-A'zam*'daki görüşlerini yazarken hocası Verrak'ın fikirlerinden ve eserlerinden

⁷³¹ *Tabsıra*, I, 356. Krş. el-Kureşi, *Cevahiru'l-mudi'e fi tabakati'l-Hanefiyye*, Haydarabad, 1322, I, 60, II, 246, 296; el-Leknevi, *el-Feva'idu'l-behiyye*, Mısır 1906, s.14.

⁷³² Nesefî, *Tabsıra*, I, 356-357; Sem'ânî, IV, 267. Krş. Kureşi, *el-Cevahir*, I, 70; Leknevi, *el-Feva'id*, s. 23.

⁷³³ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunün*, Maarif Matbaası, 1941, I, 838.

⁷³⁴ Adem Arıkan, a.g.m., s. 36.

⁷³⁵ *Nefahatü'l-Üns*, s. 172.

yararlanmış olabilir. Nitekim hocası Ebu Bekir el-Verrak'ın "*Risale fi'l-hikme ve't-tasavvuf*" adlı bir eseri bulunmaktadır. Ayrıca onun "*Kitabü'l-Alim ve'l-Müteallim*" adlı bir eserinden de söz edilmektedir.⁷³⁶ Müellif muhtemelen, *Sevâdü'l-A'zam*'da geçen 'veliliğin hak olduğu' gibi bazı meselelerde⁷³⁷, hocası Ebu Bekir el-Verrak'ın ve diğer sûfilerin bakış açısını yansıtmıştır.

Semerkindî, *Sevâdü'l-A'zam*'da görüşlerini temellendirirken bu kaynaklardan yararlanmış olsa da yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun asıl başvuru kaynağı ayet ve hadislerdir. Ele aldığı meselelerin çoğunda ayetleri delil olarak kullanan müellif, bu ayetleri aktarırken sadece metinleriyle yetinmez, yeri geldikçe onları tefsir ederek kendi görüşleri doğrultusunda yorumlar. Örneğin: "*Allah, kendisinden başka tanrı olmadığına şahittir. Melekler ve ilim sahipleri de adaletle şahittirler ki O'ndan başka Tanrı yoktur. O azizdir, Hakîmdir.*"⁷³⁸ ayetinde söz edilen "ilim sahiplerini" 'müminler' şeklinde açıklamaktadır.⁷³⁹ Yine Hulefa-i Raşidin'den bahsederken kullandığı "*Muhammed Allah'ın resulüdür. Onunla birlikte olanlar...*"⁷⁴⁰ ayetini yorumlarken "Onunla birlikte olanlar" dan kastedilenin "Ebu Bekir", "kâfirlere karşı çetin" den kastedilenin "Ömer", "kendi aralarında merhametlidir"den kastedilenin "Osman" ve "onları" ifadesinden de kastedilenin "Ali" olduğu görüşünü savunmaktadır.⁷⁴¹ Bazen de ayetlerin tefsirlerinde de ileri gelen sahabe ve tabiinin isimlerini kullanır. Mesela "Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır"⁷⁴² ayetinde geçen 'fazlalık' kelimesini sahabenin "ru'yetullah" olarak tefsir ettiği bilgisini aktarır.⁷⁴³

⁷³⁶ Salih Çift, "Ebu Bekir el-Verrak", *DİB*, 2013, IVIII, 58-59.

⁷³⁷ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi* s. 217-218.

⁷³⁸ Al-i İmran, 3/18.

⁷³⁹ *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam, Matbaatü'l-Cemal*, s. 35.

⁷⁴⁰ Fetih, 48/29.

⁷⁴¹ *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam, Matbaatü'l-Cemal*, s. 25.

⁷⁴² Yunus, 10/26.

⁷⁴³ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 206-207.

Semerkindî eserindeki görüşleri temellendirirken ayetlerden sonra en çok hadislerle başvurur. Onları ayetten delil getirdiği meselelerde teyit edici olarak kullanırken, ayetten delil getiremediği meselelerde birincil delil olarak kullanır. Eserde geçen hadis sayısı ise, bir akaid metni olmasına rağmen, oldukça fazladır. Rakamla ifade edildiği takdirde bu sayı neredeyse doksanı bulmaktadır.⁷⁴⁴ Ancak incelendiği takdirde hadislerin çoğunun sahih kaynaklarda bulunmadığı görülür. Hatta Semerkindî, israiliyyata dair haberlere de zaman zaman eserinde yer vermiştir.⁷⁴⁵ Yani aktardığı rivayetlerin doğruluğu konusunda özen göstermemiştir.

Semerkindî, kullandığı rivayetler konusunda mütevatir-ahad ayrımına da gitmemiş, bunların hepsini tartışmasız bir delil olarak kabul etmiştir. Çünkü o, Hz. Muhammed'in her kelamının vahiy niteliğinde olduğunu savunmaktadır. Yani sünneti vahyin bir parçası olarak görmektedir.⁷⁴⁶ Bunu da, “*O Peygamber arzusuna göre konuşmaz O (’nun konuştuıkları) ancak, kendisine gelmekte olan bir vahiydir*”⁷⁴⁷ ayetine dayandırmaktadır.⁷⁴⁸ Yani ona göre Hz. Peygamber'in sözlerinin ya da fiillerinin aktarıldığı rivayetler doğruluğu şüphe götürmeyen birer kanıttır, reddedilemez.⁷⁴⁹

Bu noktada selefi görüşe yaklaşan Hakîm es-Semerkindî, İslam kelimcilerinden ayrı bir yol takip etmiştir. Zira İslam kelimcileri, ahiret hayatıyla ilgili sem’iyat konularındaki görüşlerini vahiy ve haberle / hadisle temellendirmeye önem vermişlerdir ve bu inanç meselelerinin sahih habere dayandırılmasında hem fikirdirler. Onlara göre haber-i vahid ameli ve ahlaki meselelerde kullanılabilirse de zanna dayanan bir tarafı

⁷⁴⁴ İbrahim Fidan, *Hakîm es-Semerkindî'nin es-Sevâdü'l-A'zam İsimli Eserindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi*, s.19.

⁷⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. İbrahim Fidan, a.g.e.

⁷⁴⁶ Sünnet ve vahiyle ilgili bkz. Mustafa Genç, *Sünnet ve Vahiy İlişkisi* (Doktora Tezi), SÜSBE, Konya 2005.

⁷⁴⁷ En-Necm, 53/3-4.

⁷⁴⁸ İbrahim Fidan, a.g.e., s. 20.

⁷⁴⁹ Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam, Matbaatü'l-Cemal*, s. 8.

olduğu için inançla ilgili meselelerde kullanılamaz. Çünkü itikadi konular kesin delile dayandırılmalıdır.⁷⁵⁰

Haber-i vahid'in inanç meselelerinde delil olup olmayacağı konusunda Mâtürîdî ve Eş'ari alimleri de temkinli davranmışlar, hatta Mu'tezile'ye yakın bir görüş paylaşmışlardır. Mu'tezile'nin bu konudaki görüşü ise haber-i vahidin bilgi kaynağı olmadığı şeklindedir.⁷⁵¹ Bu tür haberler sadece kesin delillerle desteklenmesi durumunda kullanılabilirler.⁷⁵² Bu görüşü kabul edenler arasında İmam Mâtürîdî de vardır. O da inançla ilgili meselelerde Kur'ân ve mütevatir haberden başka bir şeyin delil olarak kullanılamayacağını savunur.⁷⁵³ Haber-i vahid, ravilerin güvenilirliği ve vahye aykırı olmaması halinde dikkate alınabilse de mütevatir derecesine ulaşmadığı için kanıt olarak kullanılamaz.⁷⁵⁴ Ancak Eş'ari ve Mâtürîdî kelamcıları bu prensibe Mu'tezile kadar sadık kalmamışlardır. Hatta imanın altı esası hariç sem'iyata dair konular da dahil olmak üzere birçok konuda haber-i vahid'i delil olarak kullanmışlar ve bunda bir mahsur görmemişlerdir.⁷⁵⁵

Hakîm es-Semerkandî'den önce ve sonra, mezhebi görüşlerini savunmak ve karşıt fikirleri eleştirmek amacıyla pek çok eser yazılmıştır. Bunlar genellikle makale, makâlât, milel-nihal⁷⁵⁶ ve reddiye⁷⁵⁷ türü eserlerdir. Nitekim ilk dönemlerden itibaren selef alimleri Ehl-i sünnet akidesini savunmak için küçük akide risaleleri şeklinde eserler

⁷⁵⁰ Emrullah Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991, s. 76.

⁷⁵¹ el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara 1991, s. 105.

⁷⁵² Ebu'l-Hasan Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, tahk. Muhammed Mustafa Hilmi Ebu'l-Vefa, Kahire, 1382/1962, XV/392.

⁷⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilat*, vr. 133b, 261b, 701b.

⁷⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, haz. Bekir Topaloğlu, Ankara 2003, s. 10-15.

⁷⁵⁵ Ebu'l-Yüsr Muhammed Pezdevi, (493/1099), Ehl-i sünnet Akaidi, s. 225-240 Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûlü'd-Din*, s. 763-766 Nureddin Ahmed b. Muhammed es-Sabuni, *Bidaye fi Usûlü'd-Din (Mâtürîdî'ye Akaidi)*, tahk ve trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1399/1979, s. 91-93(185-186), Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Medine 1410, s. 211 vd; M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolijisi*, Ankara 1999, s. 12.

⁷⁵⁶ Bkz. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş", s. 43-44.

⁷⁵⁷ Fuat Aydın, "İslam Reddiye Geleneği ve Taşköprizade Ahmed b. Mustafa'nın (968/1561) Risale Fi'r-Redd Ale'l-Yehud Adlı Eseri Üzerine Bir Araştırma", *Darulfünun İlahiyat*, İstanbul Üniversitesi Yay., 2020, c. 31, sy. 2, s. 303-304.

vermişlerdir. Bu eserlerin özelliği genellikle "Ehl-i sünnet " akidesini sade bir şekilde özetlemeleri ve muhalif fikirlere olabildiğince az yer vermeleridir. Ayrıca bu eserleri yazan müellifler, akaid sahasında teslimiyete önem vermişler; Kur'ân ve sahih sünnette bulunan müteşabihleri, olduğu gibi kabul edip; keyfiyetini ve nasıllığını sorgulamamayı kendileri için bir esas olarak kabul etmişlerdir. Bu alanda yazılan en eski ve en meşhur eser ise Ebû Hânife'ye ait olan *el-Fıkhu'l-Ekber*'dir.⁷⁵⁸

Hakîm es-Semerkindî döneminde de bu gelenek devam etmiş, başta Ebu Nasr Ahmed el-İyâzî, Ebu Bekir el-Cûzcânî, Ebu Bekir Muhammed b. Yeman, Ebu Bekir el-İyâzî, İmam Mâtürîdî, Ebu Ahmed el-İyâzî ve öğrencisi Ebu Seleme Muhammed b. Muhammed, Mâtürîdî'nin talebesi Ebu'l-Hasan el-Rüstüfeğni olmak üzere Semerkant'ın ileri gelen alimleri, *Ehl-i sünnet ve'l-cemâati* büyük bir gayretle savunmuşlar ve bidat ehli fırkalarla mücadele ederek pek çok eser yazmışlardır.⁷⁵⁹ Semerkandî'nin *Sevâdü'l-A'zam* adlı eseri de bu tepkiler zincirinin bir halkası niteliğindedir. "Ehl-i sünnet "in görüşlerini beyan ettiği ve bidatçi fırkaları eleştirdiği için, bu doğrultuda yazılan eserlerle benzerlik göstermektedir. Ancak *Sevâdü'l-A'zam* gibi dönemin tartışılmakta olan önemli meselelerini, devletin desteğini de alarak, ele alan ve adeta bildiri tarzında yazılan bir eserin varlığı nadir görülen bir durumdur.

Ehl-i sünnet çizgisini, Hanefiliği merkeze alarak savunan eserlerden biri Hakîm es-Semerkindî'den yaklaşık yirmi sene önce vefat etmiş olan Ebu Cafer et-Tahâvî'nin "el-Akidetü't-Tahâvîyye"⁷⁶⁰ adlı eseridir. Asıl ismi "*Beyanü 'akaidi Ehli's-sünne ve'l-cemaa*"dır. Tahâvî (ö. 321/933) bu eserinde, kendinden önce gelen selef alimlerinin yaptığı gibi Ehl-i sünnet itikadını bidatçi fırkaların fikirlerinden korumaya çalışmış ve

⁷⁵⁸ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul 1981, s. 116-117; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, Ankara 1981, s. 66; Mevlüt Özler, "İki Akaid Metni: el-Fıkhu'l-Ekber ile en-Nesefî'nin Akaidi'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili", *Atatürk ÜİFD*, Erzurum 1999, sy. 14, s. 47.

⁷⁵⁹ İbn Yahya, *Şerhu Cümeli Usûlü'd-Din*, vr. 159b-163b; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, s. 356-360.

⁷⁶⁰ Ebu Cafer et-Tahâvî, *Akidetü't-Tahâvîyye*, Mısır, 1347.

reddiye usulüne uygun bir yol izlemiştir. Bu yolu izlerken de daha çok Hanefiliğin önde gelen imamları Ebû Hânife, Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşlerini esas almıştır. Zaten kendisi de bunu eserin başında ifade etmiştir.⁷⁶¹

Böylece Tahâvî, eserini hangi bakış açısıyla yazdığını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Aynı durum Hakîm es-Semerandi'nin eserinde de söz konusudur. Hakîm de eserinde Ebû Hânife'nin görüşlerini esas almıştır. Nitekim *Sevâdü'l-A'zam*'ın isimlerinden biri olan: "*Reddu ala eshabi'l-ehva el-müsemma kitabü's-sevadi'l-a'zam al mezhebi'l-İmam A'zam Ebû Hânife*"⁷⁶² ifadesi, eserin Ebû Hânife'nin görüşleri doğrultusunda yazıldığını açıkça göstermektedir.

Ancak Tahâvî ve Semerkandî, Ebû Hânife'nin itikadi görüşlerine ulaşma konusunda aynı imkanlara sahip olamamıştır. Mâverâünnehir bölgesi İmam A'zam'ın öğrencileri'nin faaliyet gösterdiği en önemli merkezlerden biri olduğu için Hakîm, Ebû Hânife'nin eserlerine doğrudan ve kolayca ulaşma imkanı bulmuştur. Oysa Mısır ve çevresi Hanefî ulemanın az sayıda olduğu bir bölgedir ve Ebû Hânife'nin eserleri, Tahâvî'nin yaşamış olduğu dönemde, henüz Mısır'a ulaşmamıştır. Bundan dolayı bölgedeki Hanefî alimlerin Ebû Hânife'nin itikadi görüşleriyle ilgili bilgileri çok azdır. Onlar kelimadan ziyade fıkıhla ilgilenmişlerdir. Bütün bunlar Tahâvî'nin, Ebû Hânife'nin itikadi görüşlerine Hakîm es-Semerandî'den daha az vakıf olduğunu göstermektedir.⁷⁶³

Mısır ve civarında Hanefî geleneğin Mâverâünnehir'deki kadar güçlü olmaması Tahâvî'nin Ehl-i sünnet içerisinde Ebû Hânife'nin görüşlerini savunurken, bu görüşleri ön plana çıkarmaktan sakınmasına neden olmuştur. Oysa Hakîm'in bulunduğu Semerkant ve civarı Hanefiliğin en güçlü olduğu bölgelerdir. Bu nedenle o, Ehl-i sünnet içerisinde tek

⁷⁶¹ Arif AYTEKİN, "el-Akîdetü't-Tahâvîyye", *DİB*, 1989, II, 259-260.

⁷⁶² Ulrich RUDOLPH, *Semerkant'ta Ehl-i sünnet Kelamı Mâtürîdî*, s. 185.

⁷⁶³ İhsan TIMÜR, *Tahâvî'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar* (Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2016, s. 74-75.

doğru görüşün Hanefî görüş olduğunu iddia etmekte bir sakınca görmez. Oysa Tahâvî Hanefîliğin bu kadar güçlü olmadığı Mısır ve civarında Ehl-i sünnet görüşleri içerisinde ortak bir zemin oluşturma çabası içerisinde ve bundan dolayı Ebû Hânîfe'nin görüşlerini aktarırken kelami tartışmalara girmeden dengeleri gözetecek şekilde hareket eder. *el-Akide*'de Ehl-i hadîs'le tartışmaya neden olması muhtemel konulara girmez. İmanda artma-azalma, imanda istisna, Allah'ın akılla bilinebileceği, Kur'ân'ın lafız ve manasının yaratılmışlığı gibi tartışmalı konular *el-Akide*'de yer almaz. Bunların yerine eserde Ehl-i sünnet dışında kalan Mu'tezile ve Şîa gibi bidatçi fırkaların savunduğu görüşler ele alınır.⁷⁶⁴

Tahâvî'nin risalesinde Allah'ın sıfatları, bu sıfatlarla ilgili nasların tevilsiz kabul edilmesi gerektiği, Kur'ân'ın mahluk olmadığı, ashabı sevmenin mecazen de olsa din ve imandan sayıldığı, halife ve imamlara itaat edilmesi gerektiği gibi meselelere yer verilmiştir. Buna karşın muhalif fikirlere ve münakaşalara yer verilmez. Ayrıca konuların sunumunda ayet ve hadislerle dayanan kısa ve sade ifadeler kullanılmıştır.⁷⁶⁵ Eser, konuları bir bütün halinde ele almaması ve bir meselenin değişik yönlerine farklı yerlerde değinmesi bakımından *Sevâdü'l-A'zam*'la benzerlik arz eder. Bununla birlikte Tahâvî, Hakîm'e göre daha derli toplu ve sistematik bir yol tâkip etmiştir.⁷⁶⁶ *Sevâdü'l-Azam*'da da hemen hemen aynı konular geçmektedir. Savunulan görüşler ayet ve hadisler kullanılarak delillendirilmeye çalışılır. Ancak bunlarla yetinilmez; yeri geldikçe akli deliller de kullanır.⁷⁶⁷

Tahâvî, itikatla ilgili meselelerin çoğuna eserinde yer verirken eşyanın hakikati, ilim elde etme yolları ve alemin mahiyeti gibi konulara değinmemiştir. Aynı durum

⁷⁶⁴ İhsan Timür, *a.g.e.*, s. 78.

⁷⁶⁵ Arif Aytekin, *a.g.e.*, s. 259-260.

⁷⁶⁶ Selim Özarlan, "es-Sevâdü'l-A'zam ile Akidetü't-Tahâvîyye'nin İçerik Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlili", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ, 2002, c. XII. sy. 2, s. 445.

⁷⁶⁷ Selim Özarlan, "a.g.m.", s. 446.

Hakîm es-Semerkindî için de geçerlidir. Müellif *Sevâdü'l-A'zam*'da bu tür konulara yer vermemiştir. İki eserde ortak olan konular ise: Allah'ın birliği ve sıfatları, rü'yetullah, Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı, iman-amel ilişkisi, insanın fiilleri, büyük günah meselesi gibi konulardır. *Akidetü't-Tahâvî* de, bunların dışında, nübüvvet, havz, misak, arş ve kürsi, teklif-i ma yutak, kıyamet alametleri, iman esasları gibi meseleler de ele alınmıştır.⁷⁶⁸

Anlaşılabacağı üzere Tahâvî ve Hakîm'in eserlerinde hemen hemen aynı meseleler yer almaktadır. Bu da her iki müellef'in yaşadıkları dönemde İslam dünyasında tartışılmakta olan konuların pek de farklı olmadığını göstermektedir. Ancak yazarlardan birinin detaylı bir şekilde işlediği bir mevzuyu, diğeri yüzeysel ve daha kısa bir şekilde ele almıştır. Yani meselelere aynı düzeyde ağırlık vermemişlerdir. Bu durum müelliflerin şahsi tercihi olmakla birlikte yaşadıkları bölgede ve çağda açıklanmaya ihtiyaç duyulan meseleyi ön plana çıkartma gayesinden kaynaklanmış olabilir.⁷⁶⁹

es-Sevâdü'l-A'zam ile yakın zamanlarda yazılan ve Ehl-i sünnet 'in görüşlerini ortaya koymak ve savunmak amacıyla kaleme alınan eserlerden biri de Ebu Bekir el-İyâzî tarafından yazılan "*Ehl-i sünnet Beyannamesi*"dir. Eser, tam tarihi belli olmamakla birlikte IV/X. yüzyılın ortasına yakın olan bir zamanda kaleme alınmıştır.⁷⁷⁰ Beynamede sadece Mu'tezile'nin görüşlerine yer verilmiş, diğer bidatçi fırkalardan söz edilmemiştir. Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki farkların sıralandığı beynamede, bu farklar on mesele halinde sıralanmıştır.⁷⁷¹ 'Kulların fiillerinin yaratılması, Allah'ın ezelden beri yaratıcı olması, ru'yetullah, Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı meselesi, mürtekb-i kebirenin durumu, kullar için Allah'ın her zaman en iyiyi yaratması, şefaet, kabir azabı, duaların kabulü, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğu' meseleleri hem

⁷⁶⁸ Selim Özarlan, "a.g.m", s. 445-457.

⁷⁶⁹ Selim Özarlan, "a.g.m.", s. 456.

⁷⁷⁰ Şükrü Özen, a.g.m., s. 69.

⁷⁷¹ Bkz. Şükrü Özen, a.g.m., s. 439-458.

beyannamede hem de “*Sevâdü'l-A'zam*”da ele alınmıştır.⁷⁷² Ancak Hakîm’in yer verdiği konular arasında, tevfik-hızlan meselesi, cennet-cehennemin yaratılmışlığı, mizan, amel defterleri, evliyanın kerameti, mirac gibi Mu’tezile ile polemik konusu olan başka meseleler de yer alır.⁷⁷³

İyâzî, Mu’tezile’nin beş temel görüşünün hemen hemen hepsine değinmiş ve eleştirmişse de bu esaslar içerisinde yer alan “*emr-i bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker*” maddesine yer vermez. Bu ilkeye göre iyiliği Hakîm kılmak ve kötülükten alıkoymak için savaşmak da dahil olmak üzere her yolu denemek gerekir.⁷⁷⁴ Zulüm yapan sultan dahi olsa ona karşı direnmek ve isyan etmek dinen vacip hükmündedir. Oysa bu konuya Ehl-i sünnet 'in yaklaşımı biraz farklıdır.⁷⁷⁵ Nitekim Hakîm, Ehl-i sünnet 'in bu konudaki görüşünü paylaşarak şöyle bir ifade kullanır: “Kulakları delinmiş köle bile olsa devlet başkanına itaat farzdır”.⁷⁷⁶ Ancak Hakîm, bu meseleyle ilgili Hâricîlerin ismini verirken Mu’tezile’den bahsetmemiştir. Muhtemelen onun burada kastettiği kişiler daha çok Harici ve Şîîler’dir. Çünkü Mu’tezile fikri planda zalim imama itaat edilmemesi görüşünü savunsa da pratikte bu yönde etkili bir faaliyet göstermemiştir. Oysa İsmi geçen iki fırka yönetime baş kaldırmak konusunda oldukça etkili faaliyetlerde bulunmuşlardır.

İyâzî, beyannamesinin tamamını Mu’tezile’yi hedef alan maddelere ayırırken, Hakîm de eserinin büyük kısmını Mu’tezili görüşleri eleştirmeye ayırmıştır. Hatta onun Mu’tezili’yi eleştirdiği madde sayısı otuza yaklaşmıştır.⁷⁷⁷ Bu durum, çağdaş olan her iki

⁷⁷² Bkz. Şükrü Özen, a.g.m., s. 49-85; *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, Matbuatu İbrahim, ts.

⁷⁷³ *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s. 14, 15, 19, 25.

⁷⁷⁴ Kadı Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (El-Muhtasar fi Usûlü'd-Din)*, çev. Hulusi Arslan, İstanbul 2017, s.140; Belhi, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, s. 64; Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, s. 278. Eş'ari, Esamm'ın bu icma dışında kaldığını belirtir.

⁷⁷⁵ Şükrü Özen, a.g.m., s. 80.

⁷⁷⁶ *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s. 10; *Sevâdü'l A'zam Tercümesi*, s. 100.

⁷⁷⁷ Bkz. *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*.

alimin yaşadığı dönemde Mu'tezile'ye ait görüşlerin oldukça etkili olduğunun ve halk nezdinde kabul görmemesi için büyük gayret sarf edildiğinin bir göstergesidir.⁷⁷⁸

Her iki eserle ilgili diğer bir husus da bildiri şeklinde maddeler halinde yazılmaları ve bu maddelerin halk tarafından bilinmesi için kamuya açık alanda ilan edilmeleridir. Diğer yandan topluma yönelik yazılmaları, eserlerin ikisinde de kısa ve anlaşılır ifadeler kullanılmasına neden olmuştur.

Değirmek istediğimiz bir başka mesele ise Hakîm es-Semerkindî ve İmam Mâtürîdî arasındaki ilişkiye nispetle bu iki alimin benzer ve farklı yönlerinin eserlerine nasıl yansıdığıdır. Nitekim Hakîm'den yaklaşık dokuz yıl önce vefat eden İmam Mâtürîdî de Hakîm es-Semerkindî gibi Ehl-i sünnet çizgisini savunmuş, Hanefî usul üzerine inşa ettiği Mâtürîdîlik ile Ehl-i sünnet in itikat boyutunun ana damarlarından birini oluşturmuştur. O'nun en önemli eserlerinden biri olan "*Kitabü't-Tevhid*" şüphesiz üslubu ve konularıyla tam bir kelam kitabı olma özelliği taşımaktadır. Diğer önemli eseri ise "*Tevilatü'l-Kur'ân*"dır ki bu eser *Kitabü't-Tevhid*'in tamamlayıcısı niteliğindedir çünkü *Kitabü't-Tevhid*'de yer almayan veya eksik kalan bazı kelami meseleler *Tevilat*'ta ele alınmıştır.

"*Sevâdü'l-A'zam*" ile Mâtürîdî'nin "*Kitabu't-Tevhid*" i arasındaki en büyük farklardan biri yazılma tarzıdır. Mâtürîdî eserini yazarken oldukça karmaşık bir ifade tarzı kullanmıştır. Bu nedenle bazen onun söylediğini ya da söylemek istediğini anlamak oldukça zordur. Fakat Hakîm'in eserinde kullandığı ifade tarzı halkın anlayabileceği şekilde oldukça anlaşılabilir ve kolaydır.⁷⁷⁹

Ayrıca *Kitabü't-Tevhid*'de sadece bidatçi fırkaların görüşleri eleştirilmemiş, aynı zamanda İslam'ın tevhid esasına zarar veren tüm inkarcı fikirler de eleştirilmiş bilhassa

⁷⁷⁸ Şükrü Özen, a.g.m., s. 53-64.

⁷⁷⁹ Faruk ömer Abdullah al-Ömer, a.g.e., s. 56.

da düalist görüşler reddedilmiş, Hristiyanların Hz. İsa'nın uluhiyeti ile ilgili görüşleri de tenkit edilmiştir. İmam Mâtürîdî'nin, felsefeyle ilişkili bu tür konuları *Kitabü't-Tevhid*'de ele alması nakli delillerin yanında akli delilleri çok fazla kullanmasına neden olmuştur.⁷⁸⁰

Hem *es-Sevâdü'l-A'zam*'da hem *Kitabü't-Tevhid*'de alemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları, fiilleri, imanın tanımı, imanda istisna, imanın artıp eksilmesi, imanda eşitlik, büyük günah işleyeninin durumu, rü'yetullah, kaza-kader, şefa'at gibi meseleler ortak olarak ele alınan konulardır.⁷⁸¹ Bu konularda Ehl-i sünnet in ve Hanefî geleneğin kabul ettiği yönde görüşler beyan eden her iki alim, bazı meselelerde farklı bir tutum sergilemiştir. Bu konuların başında: Mürcie'nin tanımı, müteşabihin tevili, ahad hadisler, iman, mirac, halifeye itaat gelir.

Hakîm es-Semerkindî, savunduğu fikirleri delillendirirken çoğu zaman nakli delilleri esas almış, ayet ve hadislere ağırlık vermiştir. Ancak delil olarak öne sürdüğü rivayetler konusunda özen göstermemiş, itikat konuları da dahil olmak üzere kaynaklarda hiç yer almayan ya da farklı şekillerde aktarılan rivayetleri kullanmıştır. Bunların mütevatir ya da ahad olup olmadıkları şöyle dursun mevzu rivayetleri bile yeri gelince kullanmakta bir sakınca görmemiştir.⁷⁸² Oysa İmam Mâtürîdî, eserlerinde akli ve nakli delilleri çokça kullanmıştır⁷⁸³, ayrıca nakli deliller konusunda seçici davranmış, onun mütevatir derecesine ulaşamayan haberler olarak kabul ettiği **ahad haber (haber-i vahid)**in delil olarak kullanılması için ravilerin durumunun incelenip içeriğinin araştırılması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu tür bir haberle amel edebilmek için, kesinliği sabit olan bir nassla karşılaştırılması gerekir. Haberin nassla olan uyumu

⁷⁸⁰ İmam Mâtürîdî bilgi edinme yolları içerisinde duyu, haberin yanında istidlali yani akli da göstermektedir. Bkz. Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 57-65.

⁷⁸¹ Bkz. Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2018.

⁷⁸² *Es-Sevâdü'l-A'zam*'da bu tür rivayetlere örnekler için bkz, *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 6, 11, 33 vb.; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 57, 116, 384 vb.

⁷⁸³ Mâtürîdî'nin tevhid, iman ve imamet konusunda kullandığı akli delillerden bazıları için bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, 6, 26,37-41, 169, 170, 172, 253, 285; Mâtürîdî, *Te'vilat*, I, 211, 440-444; II, 189, 624, 625; III, 158, 159, 323, 415, v. 186b.; Ahmet Ak, *a.g.e.*, 2008, s. 115.

yeterliyse onunla amel işlenebilir ancak uyumlu değilse içtihatla o haber terk edilir.⁷⁸⁴ Yalnız haberin zanna dayanan yönü hiçbir zaman ortadan kalkmaz.⁷⁸⁵ Ebu Mansur Mâtürîdî, ilmi de amel ve şehadet ilmi olmak üzere iki kısma ayırır ve haber-i vahidin itikadi meselelerde geçerli bir delil niteliği taşımadığını sadece amelle ilgili meselelerde kullanılabileceğini savunur.⁷⁸⁶

Müteşabih ayetlerin tevili konusunda Hakîm, **müteşabih ayetleri** antropoformizme yol açabilir gerekçesiyle açıklamayı reddetmiştir. Nitekim Hakîm, “Kimse Tanrı’ya mekan isnat etmemeli ve O’nun varlığıyla konuştuğunu veya O’nun geldiğini ve gittiğini ifade etmemeli. Çünkü kişi Tanrı’nın mükemmelliğini bilmek için çabalamalı fakat onun şeklini bilmek için uğraşmamalıdır. Aksi takdirde kişi Allah’ın keyfiyetini bir tarafa bırakmadıkça imanı tamamlanmış olmaz.” şeklinde ifadeler kullanır.⁷⁸⁷ Hakîm bu ifadelerinde müteşabih ayet ve haberlerin tevilini yasaklamakta ve tevil edenleri, “mübtedilik” ile suçlamaktadır.⁷⁸⁸ Diğer yandan Mâtürîdî de benzer çizgiyi takip eder ve Tanrı ile insan arasında benzerliğe yol açacak belirsiz ayetleri açıklamayı denemez. Ama o, “gelmek”, “gitmek” gibi belirli konularda “Tanrı kendine gelmeyi atfetti fakat bu “gelme” insanlar tarafından icra edilene benzemez”⁷⁸⁹ demektedir. Aslında her ikisi de Tanrı’nın insanoğluna benzemediğini savunur fakat Hakîm, Tanrı hakkında “gitmek-gelmek” gibi şeyleri konuşmaktan sakınırken İmam Mâtürîdî bunda bir sakınca görmemektedir.⁷⁹⁰ O, müteşabihlerin anlamının kesin bir şekilde

⁷⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM, Ankara, 2002, s. 9. Bkz. Muammer Esen, “Mâtürîdî’nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”, *AÜFD*, 2008, sy. II, s. 47-48.

⁷⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 8; Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, 2016, s. 43.

⁷⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilatü'l-Kur’an*, thk. Bekir Topaloğlu ve dğr., Daru’l-Mizan, İstanbul, 2008, XII, 268; Mâtürîdî, a.g.e., XV, 116; Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 43.

⁷⁸⁷ *Kitabu Sevadu’l-a’zam fi’l-Kelam*, 27; *Sevâdü’l-A’zam Tercümesi*, s. 304-305; Faruk ömer Abdullah al-Ömer, a.g.e., s. 60.

⁷⁸⁸ En-Nesefî, *Tabsıra*, I/360; *Kitabü’s-Sevâdü’l-A’zam*, 1887, 27.

⁷⁸⁹ Faruk ömer Abdullah al-Ömer, a.g.e., s. 61.

⁷⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilat*, I, 1.; Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, s. 118; Faruk ömer Abdullah al-Ömer, a.g.e., s. 61.

bilinemeyeceğini ancak ilim ve marifet sahiplerinin müteşabihatın bazı anlamlarını çözebileceğini savunur.⁷⁹¹ Ona göre bu tür ayetler muhkem olan ayetler göz önünde bulundurularak tevil edilebilir. Bu olması gereken bir durumdur. Çünkü ayetlerin en doğru manasına sadece ilim ehlinin tevili sayesinde ulaşılabilir.⁷⁹²

Hakîm'in müteşabih ayetlerin tevili konusunda geçen "müteşabihatı tevil eden mübtedidir" ifadesinde, tevili gerekli gören İmam Mâtürîdî'nin ve taraftarlarını isim vermeden suçladığı gibi yorumlar yapılsa da⁷⁹³ burada onun hedef aldığı asıl kitle müteşabihatın tevilini gerekli gören Mu'tezile, Cehmîyye gibi fırkalardır.

Aynı şekilde her iki alim Peygamber'in Kudüs'e ulaştığını savunur ancak Hakîm, "miraç yolculuğu" konusuna çok fazla önem verir ve miraca inanmayanları küfre girmekle itham eder. İmam Mâtürîdî ise "miraç" ile ilgili detay veren haberleri onaylamaz çünkü onlar "ahad" dır ve doğru olup olmadığı şüphelidir. Bununla birlikte Hz. Ebu Bekir'in "Eğer O söylediyse doğrudur. Ben ona inanırım." ifadesini kabul eder.⁷⁹⁴

Diğer taraftan imanın tanımı konusuna gelince her iki alim **imanın "kalp ile tasdik, söz ile ikrar"** olduğunu kabul ederler. Ancak İmam Mâtürîdî, içteki imanın yerine sözlü imandan daha fazla vurgu yapar ve kalpteki imana daha fazla ilgi gösterir.⁷⁹⁵ Çünkü inancın yeri kalptir. Bunun için de "Çöl Arapları "biz doğru inananlarız" diye iddia ettiler. Söyle: "Hayır değil. Doğru olanı söyle: "biz İslama inanıyoruz." İnanç henüz onların kalplerinde bulunmuyor. Çünkü onların kalplerine girmedir"⁷⁹⁶ ayetini delil gösterir.⁷⁹⁷ Rasyonel bir bakış açısıyla bakan İmam Mâtürîdî, dinlere kalple inanıldığını dil ile inanılmadığını söyler çünkü dilsiz biri de inancını diliyle ifade edemese de Tanrı'ya

⁷⁹¹ Mâtürîdî, *Tevilat*, Beyrut 2004, I/248.

⁷⁹² Mâtürîdî, *Tevilat*, 2004, I/1, 248; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 1979, 114,115.

⁷⁹³ Ahmet Ak, *a.g.e.*, 2008, 118.

⁷⁹⁴ Faruk ömer Abdullah al-Ömer , *a.g.e.*, s. 61.

⁷⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 601-612; Ahmet Ak, *a.g.e.*, 2008, s. 116.

⁷⁹⁶ Hucurat, 14-18.

⁷⁹⁷ Faruk ömer Abdullah al-Ömer, *a.g.e.*, s. 65.

ve Peygamber'e inanabilir.⁷⁹⁸ Ancak İmam Mâtürîdî, kişi inancını dil ile ikrar ederse dünyada Müslüman muamelesi göreceğini de belirtir. Hakîm ise imanda dil ile ikrarı Mâtürîdî'den daha çok vurgular. O da Mâtürîdî gibi 'dilsizin imanını' örnek verir ancak o, kalpteki imanın esas olduğunu ispat etmek için değil sadece özrü nedeniyle şahadet getiremeyenlerin bundan muaf olduklarını belirtmek için bu örneği verir. Ona göre kişi kalbiyle iman eder ama – hiçbir özrü yokken- diliyle ikrar etmezse inançsızdır.⁷⁹⁹

Devlet başkanına itaat konusunda da iki alim farklı düşüncelere sahiptir. Hakîm, Ehl-i sünnet 'in genelinin kabul ettiği gibi “kulakları delinmiş bile olsa devlet başkanına itaat edilmesinin farz olduğu” görüşünü kabul eder.⁸⁰⁰ Bu görüşünü de şu ayete dayandırır: “Allah'a İtaat edin, Resulüne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine –yani sultanlara- da (itaat edin)”⁸⁰¹

Mâtürîdî ise *Kitabu't-tevhid*'de birçok önemli konuya yer verdiği halde imametle ilgili herhangi bir açıklama yapmaz. Ancak *Te'vilat* adlı eserinde yukarıdaki ayette geçen “*ulü'l-emr*” ifadesini seriyye komutanları ve fukaha olarak yorumlar.⁸⁰² Ayrıca onun Hakîm es-Semerkandî'den farklı olarak yöneticilerle ilişkilerinin iyi olmadığı ve zahitlik anlayışıyla hareket ettiğine dair bilgiler mevcuttur. Onun, zalim sultanı (zalim), kollayıp destekleyen alim ise kafir olur, şeklinde bir fetvası kaynaklarda geçmektedir.⁸⁰³ Buna binaen Mâtürîdî'nin her ne surette olursa olsun sultana itaat edilmesi gerektiği görüşünü benimsemediğini söylemek mümkündür.

İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî, **Mürchie** mezhebiyle ilgili eserlerinde farklı yorumlar yapmışlardır. Mâtürîdî, ircaı “övuilen irca” ve “zemmedilen irca” olarak

⁷⁹⁸ Faruk ömer Abdullah al-Ömer, *a.g.e.*, s. 65.

⁷⁹⁹ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, 26; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 292; *Kitabü's-Sevadi'l-A'zam*, İstanbul 1887, 26; Faruk ömer Abdullah al-Ömer, *a.g.e.*, s. 65.

⁸⁰⁰ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, 10; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 100.

⁸⁰¹ Nisa, 4/59.

⁸⁰² Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara, Otto, 2016, s. 36.

⁸⁰³ Keleş, v. 277b. ; Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 283.

ikiye ayırır. O, ircanın 'ertelemek' anlamına geldiğini ve mürtekb-i kebirenin durumunu ahirete havale etmek manasına geldiğini savunur. Mâtürîdî'ye göre bu görüşü benimseyenler Ehl-i sünnet içindedir ve "övülen Mürcie" grubuna girerler. Ayrıca İmam Azam Ebû Hânîfe'nin içinde yer aldığı bu grubun "zemmedilen Mürcie" ile hiçbir ilişkisi yoktur.⁸⁰⁴ Zira "zemmedilen Mürcie" kulun fiillerinde özgür olmadığını savunanlardır.⁸⁰⁵ Mürcie ile ilgili böyle bir ayrıma giden Mâtürîdî, muhtemelen bu konudaki kavram karmaşasına dikkat çekmek ve yanlış anlaşılmanın önüne geçmek istemiştir. Buna karşın çağdaşı Hakîm es-Semerkandî, böyle bir ayrıma gitme gereği duymaz ve "Sevâdü'l-A'zam" da Mürcie'yi hiçbir ayırım yapmadan toplu bir şekilde eleştirir.⁸⁰⁶ Ancak bu durum *Sevâdü'l-A'zam*'ın bütün nüshaları için geçerli değildir. Çünkü eserin Farsça nüshasında müellif tıpkı Mâtürîdî gibi Mürcie'yi de kendi içerisinde bölümlere ayırır. O, Mürcie'yi üçe ayırdıktan sonra bunlardan birinci grubun "*İmandan sonra emredilen ve yasaklanan herhangi bir şey yoktur.*" dediklerini; ikincisinin ise imanlarından şüphe ederek "*inşallah müminim*" dediğini belirtir. Hakîm bu iki grubu dalalete düşmekle itham eder. Ona göre Mürcie'den sayılan üçüncü grup vardır ki, aslında Mürcie'den değildir. Çünkü bunların savundukları görüşler doğrudur. Bu yüzden Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'a dahildirler. Onlar "*Biz yerde ve gökte hakiki mü'minleriz, bunda şüphe etmeyiz. İman kalp ile bilmekle (ma'rifet) birlikte dil ile ikrardır. Onun pratikleri de erkanla ameldir. Kalp ve dil ile imanı terk eden kimse kafir olur. Farz amelleri terk eden ise günahkar olur, kafir olmaz.*" derler.⁸⁰⁷ Böylece Hakîm, Hanefileri kastederek, bu üçüncü grubun Mürcie'den

⁸⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, 429; Krş., Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 1979, 532.

⁸⁰⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Tevlatü Ehlî's-Sünnet, thk. Fatma Yusuf el-Hiyemi*, Beyrut, 2004, I, 36; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, Ankara 2003, s. 532, 613, 614, 616; Ahmet Ak, a.g.e., s. 117; Cağfer Karadaş, "Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik- Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", *Usul*, 6 (2006/2), s. 72.

⁸⁰⁶ *Kitâbü's-Sevâdü'l-A'zam*, İstanbul 1887, s. 26. Hakîm'in Mürcie'yi eleştirmesiyle ilgili bkz. *Sevâdü'l-A'zam*, s. 296, 423, 426 vb.

⁸⁰⁷ *Terceme-i Sevâdü'l-A'zam*, s. 187-188. Muhammed Tâki Dânişpejûh, "Dü Risaleh der bare-yi Heftad u Gürûh", *Neşriyye-i Danişkede-i Edebiyyat-ı Tebriz*, 1345/1966, sy. 79, s. 249-250.

sayılmaması gerektiğini çünkü onların Ehl-i sünnet 'ten olduğunu iddia eder. Bu gruba Mürcie yakıştırmamasını Ehl-i Ehva'nın verdiği belirtir.⁸⁰⁸

Bütün bunlar Mâtürîdî ile aynı dönemde yaşamış ve onunla medrese arkadaşlığı yapmış olan Hakîm es-Semerkindî'nin “*es-Sevâdü'l-A'zam*” adlı eserinde İmam Mâtürîdî ile tamamen aynı görüşlere sahip olmadığını; bazı konularda zaman zaman selefi görüşe yaklaştığını göstermektedir. Ancak genel görüşleri ele alındığında Hakîm'in Hanefî olduğu açıkça görülmektedir. Bu nedenle Semerkandî, Hanefî-Mâtürîdî kelamının erken dönem temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁸⁰⁹

2. Hakîm es-Semerkindî'nin Ehl-i Bid'at Saydığı Mezheplere Bakışı

Yukarıda bahsi geçtiği üzere *Sevâdü'l- A'zam*'ın ilk sayfası “73 fırka” hadisiyle başlamaktadır. Böylece müellif eserini ne maksatla yazdığını en başta ortaya koyar. Bu maksat da 73 fırka içerisinde kurtuluşa erecek olan tek fırkayı yani '*sevad-ı a'zam*'ı anlatmak ve bu gruba kimlerin dahil olduğunu belirlemektir. Metnin devamında ise '*sevad*'ı *azam*'dan olabilmek için benimsenmesi gereken altmış iki esastan bahsedilir ve bunlar ana başlıklar halinde sıralandıktan sonra tek tek açıklanır.⁸¹⁰

Eserde meseleler dağınık bir şekilde ele alınmış ve hangi maddede hangi fırkanın eleştirildiği, çoğu zaman, açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Bu nedenle *Sevâdü'l-A'zam*'ı çalışmalarında kullanan araştırmacılardan bazıları bu meseleleri ana başlıklar halinde ele almışlardır. Bunları da daha çok sem'iyat, nübüvvet, ilahiyat ya da fıkhi konular şeklinde ayırmışlardır.⁸¹¹ Eserde hedef alınan mezheplerin eleştirildiği yönler ise bir

⁸⁰⁸ Kadir Gömbeyaz, *a.g.e.*, s. 166-167.

⁸⁰⁹ Bk. Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi Usûlü'd-Din*, tahk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2004, I/473,474; Mehmet Kenan Şahin, *a.g.e.*, s.19.

⁸¹⁰ *Kitabü's-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s. 2 vd.; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s.13.

⁸¹¹ Faruk ömer Abdullah al-Ömer, *a.g.e.*, Murat Akın, “Hakîm es-Semerkindî'nin “*es-Sevâdü'l-A'zam*” İsmli Eseri Bağlamında Fıkhi Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri”, *İLTED*, Erzurum, 2017; Hatice Kübra Karaman Bayrak, *Hakîm es-Semerkindî ve Kelami Görüşleri* (yüksek lisans tezi), Bayburt 2017; Mehmet Kenan Şahin, “Mâtürîdî Kelamcısı Hakîm es-Semerkindî'nin (342/953) Sem'iyat'a Dair Görüşleri”, *Bayburt ÜİFD*, 2015, c.II, sy.2, s. 15-41.

bütün olarak ele alınmamıştır.⁸¹² Bu nedenle biz, Hakîm'in "mezheplere bakış açısı"nı ele alırken, *Sevâdü'l-A'zam*'da eleştirilen mezhepleri tek tek ele alıp değerlendirmenin daha faydalı olacağını düşündük ve çalışmamızı bu doğrultuda oluşturduk.

Bu bölümü hazırlarken genellikle Arapça nüshalarda yer alan bilgilerden ve Farsça nüshada önemli gördüğümüz bazı farklı görüşlerden faydalandık. Farsça tercümede geçen tasnifte fırkalarla ilgili verilen bilgilere ise, üçüncü bölümün başında yer verdiğimiz için, burada değinmedik.

Eserin hem Arapça hem Farsça nüshalarında görüşlerine yer verilen ve eleştirilen ana fırkalar: Mu'tezile, Hâricîler, Rafıza/Şîa, Mürcie, Kerramîyye, Cebriyye ve Cehmîyye olduğu için Hakîm es-Semerkandî'nin görüşlerini ve eleştirilerini bu isimler altında ele aldık. Öncelikle eserde en fazla eleştirilen Mu'tezile'ye, sonra sırayla Hâricîlere, Rafıza'ya (Şîa), Mürcie-Kerramîyye'ye, Cebriyye-Cehmîyye'ye ve Ehl-i sünnet içerisinde sayılan mezheplere değindik. Mürcie ve Kerramîyye ile Cebriyye ve Cehmîyye'yi ise aynı bölümde ele aldık. Bunun nedeni, görüşleri itibariyle birbirine yakın olmaları ve bazen de biri diğeri'nin alt kolu olarak sayılmalarıdır.

2.1. Mu'tezile

Es-Sevâdü'l-A'zam'da eleştiriye tabi tutulan fırkaların başında Mu'tezile gelir. Hatta eserde yer alan altmış iki maddenin büyük kısmı Mu'tezili görüşlerle ilgilidir. Bunların başında da ilahi irade, Rü'yetullah, kulların fiilleri, halku'l-Kur'ân, mürtekib-i kebirenin durumu gibi meseleler gelir.⁸¹³

⁸¹² Mu'tezile ile ilgili eleştirilerini ele alan bir çalışma mevcuttur. Bkz. Osman Aydın, "Horasan-Mâverâünnehir Bölgesi Alimlerinden Hakîm es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *Geçmişten Günümüze Türkistan Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, Ankara/Türkistan 2019, s.505-519.

⁸¹³ Osman Aydın, *a.g.e.*, s. 162.

Eserde Mu'tezile'nin doğrudan eleştirildiği konulardan biri on ikinci maddede geçen **Kur'ân'ın yaratılmış olduğu** meselesidir. Aslında bu mesele ilahi sıfatlardan Kelamullahla ilgilidir. Çünkü Allah'ın zatından önce başka bir şeyin varlığını kabul etmeyen Mu'tezile⁸¹⁴, kelimelerin de sonradan var olduğunu dolayısıyla Allah'ın kelimeleri olan Kur'an'ın da tıpkı kelam sıfatı gibi sonradan yaratıldığını yani mahluk olduğunu savunur.⁸¹⁵ Mu'tezile'nin tenzihçi yaklaşımının bir sonucu olarak ortaya çıkan bu mesele, ekolün önde gelen kelimcilerinden olan Ebu Haşim el-Cubbai'nin "ahval nazariyesi"yle⁸¹⁶ birlikte yumuşatılmıştır. Buna rağmen Mu'tezile'yi yıpratmaya çalışanlar, meseleyi gündemde tutmaya çalışmışlardır.⁸¹⁷

Hakîm es-Semerkandî, Mu'tezile'yi bu konuda küfre düşmekle suçlar. Ona göre Kur'ân yaratılmıştır, demek; Allah'ın sıfatı yaratılmıştır, demektir. Bu ise insanı küfre düşürür. Aynı şey Resullere indirilen diğer kutsal kitaplar için de geçerlidir. Bunun aksini iddia eden ise bidat ehlinden olur. Semerkandî bu konuyla ilgili Hz. Peygamber'in bir hadisini delil olarak takdim eder: “Ümmetim üzerine bir zaman gelecek ki, o zaman bazı kimseler Kur'ân-ı Kerim mahluktur diyecek. Aranızda yaşayıp da onlara yetişen olursa, kendileriyle tartışmaya girmesin, onlarla oturup kalkmasın, çünkü onlar yüce Allah'a küfür etmişlerdir. Onlar cennete gidemezler, kokusunu da alamazlar.” Hakîm görüşünü ispatlamak için Ebû Hânife ve Ebu Yusuf arasında geçen bir konuşmayı da aktarır ve Süfyan es-Sevri gibi devrin önde gelen alimlerinin görüşlerine yer verir. Hakîm'e göre

⁸¹⁴ Mu'tezile'nin görüşünün delilleri hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, *DİA*, XV, 372-373.

⁸¹⁵ Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-musallin*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963, s. 191-193, 582; Kadı Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal*, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1974, 156-159; a.mlf., *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, Kıvamüddin Mankdim Ahm b. Hüseyin b. Ebu Haşim'in taliki ile birlikte nşr. Abdülkerim Osman, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1988, s. 528. ; Şükrü Özen, a.g.m., s. 74.

⁸¹⁶ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, s. 129.

⁸¹⁷ Osman Aydımlı, a.g.m., s. 510.

bütün bunlar "halku'l-Kur'ân"a inananların küfre düştüğünü açık bir şekilde kanıtlamaktadır. Bunların başında da Mu'tezililer ve Cehmîler gelir.⁸¹⁸

Hakîm es-Semerkandî'nin Mu'tezile'yi en çok eleştirdiği konulardan biri de **Rü'yetullah** meselesidir. Mu'tezile'ye göre Allah bir mekanla ya da bir cisimle nitelendirilemeyeceği için onun dünyada veya ahirette gözle görülmesi gibi bir şey söz konusu olamaz. Bu durum akla ve mantığa uygun olmadığı gibi tevhid ilkesiyle de çelişmektedir.⁸¹⁹

Mu'tezile ve Cehmîlerin reddettiği "rü'yetullah" meselesi aslında Müşebbihe ve Mücessime'ye bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü onlar, Allah'ı mahluklara benzettikleri ve onu bir cisim olarak niteledikleri için dünyada ve ahirette görülmesinin mümkün olduğu görüşünü savunmuşlardır. Oysa Mu'tezile Allah'ın yüceliğine zarar vermesi endişesiyle bu tür benzetmelerden kaçınılması gerektiğini savunmuş ve tenzihçi bir yaklaşıma sahip olmuştur.⁸²⁰ Bu nedenle nassları tevil ederek⁸²¹ rü'yetullah meselesini kendi inançları doğrultusunda yorumlamışlardır.

Onların bu görüşlerine ilk reaksiyon ise hicri 3. asırda, Ahmed b. Hanbel öncülüğünde ortaya çıkmıştır. Daha sonra Ehl-i sünnet mensuplarının çoğu bu tepkiye destek vermiş ve Allah'ın ahirette insan gözüyle görülebileceğini savunmuştur.⁸²² Bu gruba dahil olan Semerkandî'ye göre de cennetlik olanlar Allah'ı bulutsuz bir gecede dolunayın görülmesi gibi apaçık bir şekilde görebileceklerdir. Buna inanmayanlar ve Allah'ın ahirette sadece kalp gözüyle görülebileceğini söyleyenler ise doğru yoldan

⁸¹⁸ Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam*, s. 11 vd.

⁸¹⁹ Osman Aydın, a.g.m., s. 511.

⁸²⁰ Mu'tezile'nin son dönem alimlerinden Kadı Abdülcebbar "*Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*" adlı eserinde rü'yetullah meselesinin Mu'tezile'nin beş esasından biri olan tevhid ilkesiyle örtüşmemesinden olsa gerek tevhid konusunu tartışırken akli ve nakli delillerle ru'yetin gerçekleşmeyeceğini ispata çalışmaktadır. Bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1996, s. 155.

⁸²¹ Sa'duddin Mesud b. Ömer Teftazani, *Şerhu'l-Akaid*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 187, 188.

⁸²² Nureddin es-Sabuni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995, s. 92-93; M. Kenan Şahin, a.g.m., s. 36.

sapmış bidatçilerdir.⁸²³ Zira Kur'ân ve hadislerde bu durumu kanıtlayan açık ifadeler bulunmaktadır: “Güzel davrananlara daha güzel karşılık bir de fazlası vardır.”⁸²⁴ ve “O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.”⁸²⁵ ayetleri ile “Allah’ın dolunay gibi apaçık bir şekilde görüleceğini” ve “onun katında en değerli olanların Rablerini sabah-akşam görebileceklerini” ifade eden hadisleri⁸²⁶ Semerkandî eserinde delil olarak kullanmıştır.

Es-Sevâdü'l-A'zam'da Mu'tezile'nin **cennet ve cehennem** hakkındaki görüşleri de eleştirilir. Bu mesele Mu'tezile'nin beş temel prensibinden biri olan 'tevhid' prensibiyle ilgilidir. Ekolün önde gelen alimlerinden Ebu'l-Hüzeyl, Allah'tan başka her şeyin sona ereceğini ve ahiret hayatında sonsuza dek hareket kabiliyetine sahip olamayacaklarını iddia etmiştir. Dolayısıyla cennet ve cehennemde de hareket mümkün olmayacak ve her şey sonsuz bir sükun ve durgunluk içine girecektir. Cennetlikler tatmakta oldukları lezzetleri, cehennemlikler ise gördükleri azabı bu haldeyken de hissetmeye devam edecekler ve bu şekilde kalacaklardır.⁸²⁷

Mu'tezile'nin bu görüşü muhalifleri tarafından Kur'ân'da geçen “Allah’a karşı gelmekten sakınanlara va’dedilen cennetin altından ırmaklar akar; oranın yiyecekleri ve gölgeleri devamlıdır.”⁸²⁸ ayetiyle tezat düştüğü gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir. Onlar Mu'tezile'nin, bu görüşüyle Allah'ın sükunet haline giren varlıkları harekete geçiremeyeceği gibi bir sonuca ulaştığını; bunun ise Batını ve Yahudi fırkaların görüşü olduğunu iddia etmişlerdir.⁸²⁹ Oysa bu mesele de Mu'tezile, Kur'ân'da geçen "alemin

⁸²³ Osman Aydın, a.g.m., s. 511.

⁸²⁴ Yunus, 10/26.

⁸²⁵ Kıyame, 75/ 22-23.

⁸²⁶ *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s. 18.

⁸²⁷ Eş'ari, *Makalâtu'l-İslamiyyin*, tahk. Helmut Ritter, s. 543; Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-teklif*, Cem.: el-Hasan b. Ahmed b. Mattaveyh, tahk.: Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire; ts, 116.

⁸²⁸ Ra'd, 13/35.

⁸²⁹ El-Fahri, *Kitab Telhis el-Beyan fi Zikr Fırak ehl el-Beyan*, Moskova 1988, s. 34.; Osman Aydın, a.g.m., s. 512.

hudusu" ile "cennet ve cehennem ebediliği" ifadelerini bir anlamda uzlaştırmaya çalışmıştır.⁸³⁰

Sünni gelenek ise Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımına karşı çıkmıştır. Bu gelenek içerisinde yer alan Semerkandî de cennet ve cehennem Hz. Adem'den beri var olduğunu ve ebediyen var olacaklarını savunmuş; bunu kabul etmeyenleri Ehl-i sünnet dışı bid'atçiler olarak nitelemiştir. Mu'tezile ekolünü de bu konuyla ilgili ayetleri reddettikleri için küfürle itham etmiş ve Cehmî olmakla suçlamıştır.⁸³¹ Bu konuda “*Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Şeytan oradan ikisinin de ayağını kaydırttı, onları buldukları yerden çıkardı.*”⁸³² ayetini ve bununla diğer ilgili rivayetleri⁸³³ görüşünü desteklemek için kullanmıştır.

Hakîm'in Mu'tezile'ye eleştirilerinden biri de **kabir azabı** meselesiyle ilgilidir. Ona göre her mü'min, öldükten sonra Münker ve Nekir melekleri tarafından sorguya çekileceğine; eğer günahı varsa kabir azabı göreceğine inanmalıdır. Zira kabir azabıyla ilgili Peygamber'den gelen hadisler vardır. Bunları reddeden ise Mu'tezili olur.⁸³⁴ Hakîm'in bu suçlaması karşısında Mu'tezile alimleri “biz de kabir azabını inkar eden kimse yoktur”⁸³⁵ diyerek bu işin içinden çıkmaktadırlar. Bunların arasında Kadı Abdülcebbar ve Zemahşeri de vardır.⁸³⁶ Yani Hakîm'in iddia ettiği gibi bütün Mu'tezililer kabir azabını reddetmemektedir. Son dönem Mu'tezili kelamcısı Kadı Abdülcebbar da “*Şerhu'l-Usulli'l-Hamse*”de Mu'tezile'nin kabir azabını inkar ettiği iddialarını reddetmektedir. Ona göre bu görüşü ortaya atan Dırar b. Amr (200/796)'dır ve

⁸³⁰ Osman Aydın, a.g.m., s. 512.

⁸³¹ *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s. 15 vd.

⁸³² Bakara, 2/35-36.

⁸³³ *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s. 15 vd.

⁸³⁴ *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s. 12 vd.; Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, s. 163.

⁸³⁵ Kadı Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, s.61; Osman Aydın, a.g.e., s. 163.

⁸³⁶ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l-Hamse*, Kahire 1996, s. 730-734; Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Beyrut 1987, IV, 155, 170.

onun görüşleri Mu'tezile'ye mal edilmiştir.⁸³⁷ Hatta Kadı Abdülcebbar kabir azabının hak olduğuna dair ayetlerden de deliller verir. Ona göre Allah insanları kabirde diriltecek ve bir müddet azabın ardından tekrar öldürecektir.⁸³⁸

Bir diğer eleştiri konusu Mu'tezile'nin beş temel prensibinden biri olan **el-va'd ve'l-vaide** ile ilgilidir. Büyük günah meselesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu mesele, ahirette sevap işleyenlerin mükafatlandırılacağı; günah işleyenlerin ise cezalandırılacağı anlamına gelmektedir. Bunu bütün mezhepler kabul etmekle birlikte günahkarın affedilmeksizin cezaya çarptırılıp çarptırılmayacağıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mu'tezile, Allah'ın adaletinin sonucu olarak günahkar kişiyi cezalandırmasının üzerine vacip olduğunu iddia etmiştir.⁸³⁹

Hakîm es-Semerkandî, va'd meselesiyle ilgili Mu'tezile'yle benzer görüşlere sahiptir. Hakîm'e göre Allah iyilik yapan kuluna mükafatını mutlaka verecektir. Nitekim Allah Kur'ân'da "*Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir.*"⁸⁴⁰ ve "*Allah asla iyilik yapan kullarının mükafatını zayi etmez.*"⁸⁴¹ ayetleriyle bunu vaad etmiştir. Bütün bunlara rağmen Allah'ın rahmetinden şüphe edenler doğru yoldan sapmış bid'atçilerden sayılır.⁸⁴² Vaid konusunda ise Mu'tezile'yle uyumlu olmayan görüşlere sahip olan Hakîm, bu konuda Mu'tezile'yi eleştirir. Çünkü Allah için bir şeyin vacip olması mümkün değildir. O, günahkar kimseyi dilerse cezalandırır, dilerse affeder. Allah'ın takdir ettiği her şey adaletlidir.⁸⁴³ Ayrıca Mü'min kimse büyük günah sahibi olsa da iman için gerekli olan şeylere inandığı müddetçe Müslüman sayılır. Eğer tövbe ederse Allah onu affeder. Böylece Hakîm

⁸³⁷ Kadı Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 730.

⁸³⁸ Kadı Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 730-731.

⁸³⁹ Osman Aydın, *a.g.e.*, s. 246-248.

⁸⁴⁰ Fussilet, 41/46.

⁸⁴¹ Hud, 11/115.

⁸⁴² *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 132.

⁸⁴³ Osman Aydın, *a.g.m.*, s. 513-514.

Mu'tezile'yi, mürtekib-i kebirenin bu dünyada Müslüman muamelesi göreceğini ancak tövbe etmedikçe cehennem gideceğiyle ilgili görüşlerini reddeder. Çünkü Mu'tezile'ye göre bu Allah'ın adaletinin bir gereğidir. Salih amel işleyenlere mükafatını vermesi de Allah'ın adaleti gereğidir. Aksi takdirde adalete uymayan bir durum ortaya çıkar.⁸⁴⁴

Yukarıda geçen va'd ve vaid konusu aslında 'fasık mü'min'in dünyadaki ve ahiretteki konumuyla ilgilidir. Bu konuda Ehl-i sünnet ve Mu'tezile farklı görüşlere sahiptir. Ehl-i sünnet e göre "fasık" yani büyük günah işlemiş mü'min, İslam dairesinden çıkmaz ve mü'min konumundadır. Allah dilerse onu cehenneme gitmeden cennetine koyabilir. Mu'tezile ise fasığın mü'min ve kafir arasında bir yerde olduğunu bu nedenle mü'min ne de kafir sayılmadığını savunur. Bu onların "*el-menzile beyne'l-menzileteyn*" ilkelerinin bir gereğidir.⁸⁴⁵ Vaid ilkesine göre de fasık tövbe etmedikçe affedilmeyecek ve cehennemde sonsuza dek kalacaktır.⁸⁴⁶

Hakim es-Semerkindî de Mu'tezile'nin fasık kavramına verdiği anlama karşı çıkar. Fasığın **imanını mecaz** olarak görmelerinden dolayı da onları eleştirir. Zira bir kişi zina yapsa, haksız yere bir mü'mini katletse, içki içse, livata yapsa, müslümanın malını gasp etse, namaz kılmasa veya bunlara benzer günah işlese yani büyük günah işleyen fasık da olsa imanı sahihtir. Bunların imanı mecazi değildir. Bir kimsenin imanının hakiki değil mecazi olduğunu söyleyen kimse bidat içine düşmüş olur. Bunu söyleyen kimse, ya işlediği günah sebebiyle bir mümini tekfir etmiş, ya da itaati (ameli) imandan bir parça olarak kabul etmiş demektir. Bununla ilgili Nur Suresi 31. ayeti delil olarak sunar. Mecaz, ancak o kimsenin mümin veya kafir olduğunu bilmeyen kimsenin işidir, oysa Allah o

⁸⁴⁴ Osman Aydın, a.g.m., s. 514.

⁸⁴⁵ Belhi, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, s. 64; Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, s. 269-270, 274; Kadi Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal*, 159-161. Kâ'bî bu konuda Mu'tezile'nin icma ettiğini söylerken Eş'ari Esamm'ın farklı düşündüğünü ve Cübbai'nin fasığa dil bakımından mü'min deneceğini, ama din bakımından mü'min denemeyeceğini savunduğunu belirtir; Şükrü Özen, a.g.m., s. 75.

⁸⁴⁶ Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, s. 274; Ayrıca bk., *Mâtüridî, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 527-579; Şükrü Özen, a.g.m., s. 75.

kimsenin gerçek mümin olduğunu bilmektedir, der ve Ebû Hânîfe'nin, "O halde, küfürde şek olmadığı gibi, imanda da şek ve şüphe yoktur. Muhammed ümmetinden günahkar olanların hepsi gerçekten mümin olup hiçbirisi kafir değildir."⁸⁴⁷ görüşüne katılır. Ayrıca bir kimse mü'min, kafir veya münafık olmak üzere üç sınıftan birine dahildir. –Kafir ve münafık Cehennemde ebedi kalacaktır. Mü'mine gelince, o eğer günah işlemiş ve tövbe etmiş ise Allah onu lütfu ile affeder. Eğer tövbe etmeden öldü ise onun durumu Allah'ın takdirindedir. İsterse lütfuyla onu bağışlar, isterse de adaletiyle cezalandırdıktan sonra Cennetine koyar.⁸⁴⁸

Bu nedenle Hakîm es-Semerkandî, **Allah'ın rahmetinden ümit kestikleri** için Mu'tezile'yi ayrıca eleştirir. Çünkü Müslüman pek çok günah işlese de Allah'tan ümit kesilmemesi gerektiğini bilmelidir. Zira Ku'an'da şu ayet geçmektedir: "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar. Çünkü o, çok bağışlayan çok esirgeyendir."⁸⁴⁹ Buna göre Allah'ın bağışlamasından umudunu kesen kimse kafir olur. Büyük günah sahibinin, ilelebet cehennemde azap göreceğini savunan kimse de Mu'tezili'den sayılır.⁸⁵⁰

Es-Sevâdü'l-A'zam da Mu'tezile'nin eleştiriliği meselelerden biri de **kulların fiillerinin yaratıldığına** dair görüşleridir. Zira Mu'tezile Ehl-i sünnet'in tam aksine insanın fiilini kendisinin yarattığını iddia eder. Ekolün bu görüşü 'adl' prensibinin gereği olarak ortaya çıkmıştır ve bu yönde icma sağlanmıştır.⁸⁵¹ Ancak Mu'tezile kulların fiillerini yaratmasını Allah'ın yaratması ile bir tutmaz. Allah'ın yaratması yoktan var etme şeklindedir oysa kişinin fiillerini yaratması Allah tarafından kendisine verilen güç

⁸⁴⁷ Ebû Hanîfe, *Vasiyye (İmam Azam'ın Beş Eseri)*, s. 72.

⁸⁴⁸ *Kitabu Sevâdü'l-a'zam fi'l-Kelam*, 24; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 277-278.

⁸⁴⁹ Zümer, 39/53.

⁸⁵⁰ *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s. 426.

⁸⁵¹ Ebu'l-Kasım Ahmed b. Abdullah el-Belhi, *Makalâtü'l-İslamiyyin, Fazlü'l-i'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile* içinde nşr. Fuad Seyyid (Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1974, s. 63-64; el-Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, 1963, s. 227.

sayesinde gerçekleşir.⁸⁵² Böylece kulun işlediği çirkin fiillerin tek müsebbibi kendisi olur. Aksi halde Allah'ın bunları yaratması demek, O'nun emirleriyle çelişmesi anlamına gelir ki bunun da akli yönden izah edilmesi mümkün değildir.⁸⁵³ Hakîm es-Semerkindî ise bu görüşü şiddetle reddeder. Ona göre her şeyi yaratan Allah, kulun fiillerini de yaratmıştır. Yapılan ibadetler de buna dahildir. Nitekim Kur'ân'da Allah'ın her şeyi yarattığını ve Kadir-i mutlak olduğunu ifade eden pek çok ayet bulunmaktadır.⁸⁵⁴

El-Hakîm es-Semerkindî kulların fiilleri konusunda **tevfik ve hızlan** tabirlerini de kullanır. Tevfik, Allah'ın hayırlı fiilleri yapması için kula yardım etmesidir. Kul iyi bir fiile niyet ettiği vakit Rabbi ona bu konuda destek verir. Bu Allah'ın tevfidir. Allah'ın hızlanı yani kulu kötü fiilerinde yalnız bırakması da böyledir. Günaha niyetlenen kul da Allah'ın hızlanını bulur. Allah tarafından verilen bu hızlan ve tevfik fiilden ne önce ne sonra verilir. Fiille aynı zamanda verilir. Böylece kıyamet gününde kulun işlediği kötü fiillerden dolayı Allah'a sunacağı bir mazereti olamaz. Kur'ân'da geçen “*Bizim uğrumuzda mücahede edenlere gelince elbette biz onlara yollarımızı gösteririz.*”⁸⁵⁵ ayeti de buna işaret etmektedir. Bu meselede de Semerkindî, tevfikin fiilden önce olduğunu iddia eden Kaderiyye⁸⁵⁶ ile fiilden sonra olduğunu iddia eden Cebriyye eleştirir ve görüşlerinden uzak durulması gerektiğini belirtir.⁸⁵⁷

Bir diğer mesele, **ölülerin arkasından işlenen hayırlarla** ilgilidir. Hakîm, öldükten sonra kişiye yapılan duanın ya da iyiliklerin ulaşmayacağını iddia ettikleri için Mu'tezile'yi eleştirir ve bidatçi olmakla suçlar.⁸⁵⁸ Konuyla ilgili rivayetlere yer veren Semerkindî, bunları öne sürerek; Müslüman kimsenin ölmesi durumunda ardından edilen

⁸⁵² Osman Aydın, a.g.m., s.512.

⁸⁵³ Osman Aydın, a.g.m. s.513.

⁸⁵⁴ *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s. 11.

⁸⁵⁵ Ankebut, 26/69.

⁸⁵⁶ Bu mesele kaynaklarda "istitâat" olarak da geçer. Mu'tezile istitâatın fiilden önce ve fiile ve zıddına güç yetirme olduğu ve istitâatın fiili zorunlu kılmadığı konusunda icma etmiştir. Bkz. Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, TYEKB, İstanbul 2019, s. 336.

⁸⁵⁷ Hakîm es-Semerkindî, *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s.8 vd.

⁸⁵⁸ *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, 13.

duaların ve hasenatların ona ulaşacağını ispatlamaya çalışır. Ayrıca fıkhi açıdan da aynı sonuca ulaşmak mümkündür. Zira farz haccını yerine getirmeden veya borcunu ödemediği ölen kimsenin varisleri, ölen adına hac yapabilmekte ve borcunu ödeyebilmektedir.⁸⁵⁹

Mu'tezile'nin duanın yararsız olduğuna dair açık bir ifadesi bulunmamaktadır.⁸⁶⁰ Aksine onlar da dünyevi hususlarda kişilerin birbirlerine dua edebileceğini savunurlar. Sadece dini bir menfaat için dua edilecekse, dua edilen kimsenin buna layık olduğunun bilinmesini ya da öyle olduğunun zannedilmesini şart koşarlar.⁸⁶¹ Ünlü Mu'tezili alim Kadı Abdülcebbar da duanın faydaları konusunda görüş beyan etmiştir.⁸⁶² Nihayetinde Mu'tezile'den bir kesim duanın yarar sağlamayacağına dair görüşlere sahip olsa da bu muhtemelen, Hakîm es-Semerkandî'nin *Sevâdü'l-A'zam*'da bahsettiği; hayatta olanların ölenler için yaptıkları dua olmalıdır.⁸⁶³

Semerkandî'nin ahiret hallerine dair Mu'tezile'yi eleştirdiği başka bir mesele, **şefaath meselesidir**. Mu'tezile'nin mürtekb-i kebirenin tövbe etmediği takdirde cehenneme gideceği şeklindeki görüşü oldukça nettir. Bu fikre binaen onlar şefaatin de büyük günah sahipleri için bir kurtuluş vesilesi olamayacağını savunurlar. Kadı Abdülcebbar, "Bizim şefaatin kabulü konusunda görüşümüz malumdur. Biz şefaati inkar edenin büyük bir hata işlediğini savunuyoruz. Ancak cezalandırılacaklar için değil mükafatlandırılacaklar için; Allah'ın düşmanları için değil dostları için olduğunu söylüyoruz... Hz. Peygamber (sav) onlara büyük lütuflarda bulunulması için şefaath

⁸⁵⁹ *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s. 13.

⁸⁶⁰ Büyük günah işleyenlerin durumuyla ilgili olarak yapılan tartışmada Mâtürîdî, Mu'tezile'nin görüşünün kabul edilmesi halinde, "Bizi iyilerle birlikte öldür." (Al-i İmran, 3/193) ayetiyle dua etmenin ve Allah'ın rahmetini umarak Müslümanların Hz. Peygamberin şefaatine nail olma dualarının geçersiz olacağını ifade eder. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2003, s. 586, 587; Şükrü Özen, a.g.e., s. 77.

⁸⁶¹ Mu'tezile'nin dua anlayışı için bkz. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, Kahire 1988, s. 718-720; Şükrü Özen, a.g.m., s. 77.

⁸⁶² Kadı Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal*, Tunus, 1974, s. 207-208; Şükrü Özen, a.g.e., s. 77.

⁸⁶³ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, İstanbul, Mektebetü Yasin, ts., s. 31.

edecektir.” demektedir.⁸⁶⁴ Buna göre ekol mensupları, şefaati bir lütuf şeklinde, mükafatların artırılması olarak anlamışlardır. Büyük günah sahipleri ise bundan mahrum kalacaktır. Küçük günahlar ise zaten bağışlanacaktır.

Hakîm es-Semerkindî bu konuyla ilgili “*Kıyamet günü şefaati büyük günah işleyenlere olacaktır.*” rivayetine yer verir ve Mu'tezile başta olmak üzere bu meselede farklı düşününleri bidatçi olmakla suçlar.⁸⁶⁵ Fakat Kadı Abdülcebbar gibi ekolün ileri gelenleri bu rivayetin mütevatir olmadığı görüşündedirler. Dolayısıyla bu rivayet zan ifade eden ahad bir haberdir ve itikadi meselelerde kanıt olarak kullanılamaz.⁸⁶⁶

Mu'tezile, şefaati meselesine olduğu gibi **evliyanın kerameti** konusuna da temkinli yaklaşır. Akılcı yönleri ve adalet prensipleri bu tür meselelere mesafeli durmalarına neden olmuştur. Hakîm es-Semerkindî ise tasavvufi yönü olan bir kelamcı olması nedeniyle evliyanın kerametinin hak olduğunu savunur ve bunu inkar ettikleri için Mu'tezile'yi isim vermeden eleştirir. Ona göre ayetlerde evliyanın kerametinin hak olduğu açık bir şekilde geçmektedir ve bunu inkar etmek ayeti inkar etmek demektir. Hakîm bununla ilgili olarak Hz. Süleyman kıssasında geçen, Belkıs'ın tahtının göz açıp kapayıncaya kadar getirmesi olayını⁸⁶⁷, Hz. Meryem'in salladığı kuru hurma ağacının bir anda yeşillenmesini⁸⁶⁸, Ashab-ı Kehf'in olağanüstü hallerini örnek gösterir. Bütün bunlar peygamber olmayanlara bahşedilen kerametlerdir. O halde en üstün ümmet olan Hz. Muhammed'in ümmeti için de aynı durum geçerli olmalıdır. Hakîm'e göre İblise bile olağanüstü güçler bahşedilmiştir. O halde Allah dostlarına keramet verilmesi mümkün olabilecek bir durumdur.⁸⁶⁹

⁸⁶⁴ Kadı Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal*, Tunus 1974, s. 207.

⁸⁶⁵ Hakîm es-Semekandi, *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s.13 vd.

⁸⁶⁶ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-Hamse*, Kahire 1996, s. 689-690; Mehmet Kenan Şahin, a.g.m., s. 30.

⁸⁶⁷ Neml, 27/40.

⁸⁶⁸ Meryem, 19/25.

⁸⁶⁹ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 217-218.

Semerkandî'nin Mu'tezile'yi hedef aldığı konulardan biri de Sem'iyatla ilgili olan **amel defterleri** meselesidir. Mu'tezile'nin amellerin yazılmasını kabul etmediği öne sürülse de⁸⁷⁰ aslında onların genel görüşü: kulların amellerini göstermesi için Allah'ın böyle bir deftere ihtiyacı olmadığıdır. Ancak bu tam anlamıyla amel defterlerinin varlığının reddedilmesi değildir. Zira Kadı Abdülcebbar gibi bazı Mu'tezili alimler amel defterinin varlığını onaylamışlar fakat konuyla ilgili ayetleri literal olarak değerlendirmeyi yeterli görmüşlerdir.⁸⁷¹ Aynı şekilde Hakîm es-Semerkandî de amel defterinin mahiyetiyle ilgili bir beyanda bulunmaz ancak Mu'tezile'nin bu iddiasına karşılık “*Her insanın boynuna işlediklerini dolarız ve Kıyamet günü açılmış bulacağı Kitap'ı önüne çıkarırız. Oku kitabını! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter.*”⁸⁷² ayeti ile “*O gün kitabı sağından verilenler, işte onlar kitaplarını okurlar.*”⁸⁷³ ayetini delil olarak kullanır. Hakîm'e göre bu ayetler amel defterlerinin varlığını açık bir şekilde göstermektedir. Bunları kabul etmeyenler ise doğru yoldan sapmış ve küfre düşmüşlerdir.⁸⁷⁴

Hakîm es-Semerkandî, uluhiyyat konularında da Mu'tezile'yi eleştirir. Özellikle onların **tevhid prensibi** bu konudaki tartışmaların temel sebebi olmuştur. Mu'tezile'nin Tevhid prensibine göre Allah'ın sıfatları zatının özüdür. Yani Allah ilmiyle alim, kudretiyle kadir, hayatla haydır. O, mahluklara verilen sıfatlarla vasıflandırılmaz.⁸⁷⁵ Ancak bu konuda Mu'tezile'nin tamamı aynı görüşlere sahip değildir. Allah'ın ezelde yaratıcı ya da rızıklandırıcı olup olmadığı konusunda ekol içerisinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlardan Cübbai gibi bazıları Allah'ın ezelde bu sıfatlarla

⁸⁷⁰ El-Bezdevi, *Kitabu Usûlü'd-Din*, Kahire 1963/1383, s. 161-162.

⁸⁷¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Kahire 1996, s. 736-737.

⁸⁷² İsrâ, 17/ 13-14.

⁸⁷³ İsrâ, 17/ 71.

⁸⁷⁴ *Kitabu Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, s. 15; Osman Aydın, *Mu'tezile Ekolü ve Öğretisi*, s. 165.

⁸⁷⁵ Eş'ari, *Makalâtu'l-İslamiyyin*, thk. Helmut Ritter, 155 vd.; Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, 2017. s. 59.

vasıflandırılmayacağını iddia ederler.⁸⁷⁶ Oysa Ehl-i sünnet 'in önemli temsilcilerinden Ebû Hânîfe'ye göre “ Allah (cc)’ın isimleri, zati ve fiili sıfatlarından (hiçbir surette) ayrılmamıştır ve ayrılmayacaktır... O’nun için sonradan bir isim veya sıfat meydana gelmiş değildir...O, yaratma sıfatı ile yaratıcı idi, yaratmak O’nun ezelde sıfatıdır...Kim Allah’ın sıfatlarının yaratılmış veya sonradan olduğunu söyler veya (bu hususta) duraksar ya da tereddüt gösterirse o kafir olur...”⁸⁷⁷ Hakîm de aynı doğrultuda görüşler ifade eder. O, Allah'ın ezelde de sıfatlara sahip olduğunu ve bunda bir değişikliğin olmadığını ve hiçbir zamanda olmayacağını belirtir. Bunu iddia etmek de kişiyi küfre düşürür. Örneğin Allah'ın ezelde yaratıcı olmadığı iddiasını öne sürenler, aslında O'nun ezelde ilah olmadığını söylemektedirler. Bu da ayetleri inkar ettikleri anlamına gelir. Zira Cenab-ı Allah Kur'ân'da "*Allah her şeyi yaratandır.*"⁸⁷⁸, buyurmaktadır.⁸⁷⁹

Hakîm es-Semerkandî, bu konunun devamında **Allah’ın alim ve kadir olup ilim ve kudret sıfatlarına sahip** olduğunu, bunların da gerçek manada olduklarını savunur.⁸⁸⁰ Böylece Allah'ın sıfatlarının mecaz olduğunu iddia edenleri eleştirir. Bunların başında da Mu'tezile gelmektedir. Nitekim Eş'ari'nin belirttiğine göre Mu'tezile'den bazıları şöyle demektedir: "İsimler ve sıfatlar zattaki farklılıktan değil, malum ve makdurun farklı olması sebebiyle farklılaşmıştır. Allah, yüzü (vech) –gerçekten yüzü olduğu için değil-tevessü (mecazi) olarak zikretmiştir. "*Rabbinin yüzü bakidir.*"⁸⁸¹ ayetinin manası, Rabbini bakidir, demektir. Yed (el), nimet manasındadır".⁸⁸² Hakîm, Mu'tezile'nin bu görüşlerini eleştirirken, "*O'nun ilminden, yalnız kendisinin dilediğinden başka hiçbir şeyi kavrayamazlar*"⁸⁸³ ayetini kullanır.⁸⁸⁴

⁸⁷⁶ Eş'ari, *Makalât*, İstanbul 2019, s. 278.

⁸⁷⁷ Ebû Hanîfe, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber (İmam Azam'ın Beş Eseri)*, s. 44-47.

⁸⁷⁸ Zümer, 39/62.

⁸⁷⁹ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 21; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 242.

⁸⁸⁰ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 245.

⁸⁸¹ Rahman, 55/27

⁸⁸² Eş'ari, *Makalât*, İstanbul 2019, s. 250.

⁸⁸³ Bakara, 2/255.

⁸⁸⁴ Hakîm es-Semerkandî, s. 21; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 245.

Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet 'e ters düştüğü konulardan biri de **Allah'ın rıza ve gazabıyla** ilgilidir. Onlara göre Allah'ın rıza ve gazap sıfatları yoktur. Çünkü rıza ve gazap gibi sıfatlar insanlara aittir. Bunlar ise kişi üzerinde birtakım etkilenmeler ve değişiklikler meydana getirir. Oysa Allah bütün bunlardan münezzehtir. Bu nedenle konuyla ilgili ayetleri cennet ve cehennem olarak tevil etmek en uygun olanıdır. Tevhid ilkesi de bunu gerektirir.⁸⁸⁵ Nihayetinde Mu'tezile'nin böyle bir yoruma gitmesi, Allah'ı yaratılmışlara benzetmekten uzak tutma çabasından kaynaklanmaktadır. Hakîm ise bu şekilde düşünenlerin bid'atçı olarak niteler. Gazap ve rıza her ne kadar insanda değişikliğe yol açsa da bu Allah için söz konusu değildir. Ayrıca cennet ile rızanın cehennem ile de gazabın ayrı şeyler olduğunu gösteren pek çok ayet vardır. Bunlardan biri “*Onlar için, içlerinde ebedi kalacakları, altlarından ırmaklar akan cennetler vardır. Allah onlardan razı olmuştur, onlarda Allah'tan razı olmuştur. İşte bu büyük kurtuluştur.*”⁸⁸⁶ ayetidir. Bunun gibi pek çok ayette rıza ve gazap; cennet ve cehennem ayrı ayrı zikredilmiştir.⁸⁸⁷

Hakîm'in Mu'tezile'yi eleştirdiği bir konuda, **peygamberlerin ve mü'minlerin akıllarının kafirlerin akıllarıyla** eşit olduğunu kabul etmeleridir. Oysa Hakîm'e göre, kafirler peygamberlerin aklına asla sahip olamazlar. Kim, “bütün akıllar eşittir; müminin akli ile kafirin akli arasında hiçbir fark yoktur” derse o bid'atçı olur.⁸⁸⁸

Ona göre beş çeşit akıl vardır: Garizi akıl, Tekellüfi akıl, Atai akıl, Nebevi akıl ve Onursal akıl. Bunlardan “atai akıl” bütün müminlerin eşit derecede sahip olduğu akıldır ki kafirlerin bu akıldan nasibi yoktur. “Nebevi akıl” peygamberlere has, “onursal akıl” ise sadece Hz. Peygamber'e bahşedilen akıldır. Aslında Hakîm'in, burada kastettiği akıl, ahlak ve kabiliyet anlamındadır. Kendisi de şu sözleriyle bunu açıklamaktadır: “*Cenab-ı*

⁸⁸⁵ Şehristani, *Milel ve Nihal*, 2017, s. 59-60.

⁸⁸⁶ Tevbe 9/21.

⁸⁸⁷ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s.197.

⁸⁸⁸ *Kitabu Sevâdü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 21; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 236.

Allah Hz. Peygamber efendimize hiçbir melek ve insana vermediği bir ahlak/kabiliyet vermiştir.”⁸⁸⁹ Bu ayette olduğu gibi cennet ayrı, rıza ayrı olarak her biri başlı başına zikredilmiştir. Hakîm’e göre bu durum cennet ile rızanın ayrı şeyler olduğunu gösterir. Aynı şekilde fihri açıdan da bu kavramların aynı şekilde kullanılmasının mümkün olmaması da Hakîm’in görüşünü desteklemek için öne sürdüğü delillerden biridir.⁸⁹⁰

Hakîm, Allah’ın kullar için **aslah** olanı yarattığı konusyla ilgili Mu’tezile’yi eleştirir. Ehl-i sünnet ’in de genel görüşü olan Allah ancak dilediğini yapar düşüncesini benimser. İnsanlar Allah’ın işlerinin altında yatan hikmeti anlasalar da anlamsalar da bu işler insanlar üzerinde hayır olarak tecelli etse veya şer olarak tecelli etse de bir şey değişmez. Nihayetinde Allah’ın bütün işleri, O’nun adalet ve hikmetinin bir gereğidir. Allah’ın yaptığı hiçbir iş haksız olamaz ya da böyle telakki edilemez. Böyle düşünen kafir olur. Hakîm, bu konuyla ilgili ayetten deliller sunar: “*Muhakkak Allah her şeye güç yetirendir.*”⁸⁹¹ Bir başka ayette Yüce Allah, “*Umulur ki sizin hoşlanmadığınız şey sizin için hayırlıdır. Yine umulur ki, sizin hoşlandığınız şey sizin için şerlidir. Allah bilir siz bilemezsiniz.*”⁸⁹² buyurmaktadır.⁸⁹³

Oysa Mu’tezile, Allah’ın yalnızca iyilik (salah) ve hayrı işleyeceğini; bunun hikmetinin bir gereği olduğunu savunur. Bu nedenle Allah’ın kul için hayırlı ve elverişli olanı yaratması vaciptir. Bunu "aslah" kavramıyla ifade eden Mu'tezile, görüşlerini "adl" prensibine dayandırır. Yalnız bu meseleyle ilgili Mu'tezile içerisinde farklı düşünenler de vardır. Onların bir kısmı Allah’ın aslah fiillerinde sınırlı olduğunu yani daha iyisini

⁸⁸⁹ *Kitabu Sevadü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 21; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 237.

⁸⁹⁰ *Kitabu Sevadü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 18; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 197-199.

⁸⁹¹ Ankebut, 29/62.

⁸⁹² Bakara, 2/117.

⁸⁹³ *Kitabu Sevadü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 22; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 255-256.

yaratmak için yeterli gücü bulunmadığını öne süren; bir kısmı O'nun aslah fiillerinin sonsuz olduğunu yani mevcut olandan daha iyisini yaratabileceğini savunur.⁸⁹⁴

Hakîm, **ahiret sorgusu ve mizan** konusuna da değinir. Mizanın varlığıyla ilgili İslam alimleri arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Zira Kur'ân'ı Kerim'de ahiret sorgusuyla ilgili ayetlerde mizandan bahsedilmektedir ve bunu kimse inkar etmemektedir. Ancak ayetlerde mizanın mahiyetine ilişkin fazla bir bilgi verilmemektedir.⁸⁹⁵ Bu nedenle mizanın ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Nitekim Mu'tezili kelamcılar, mizanın bir ölçü aleti gibi düşünmüşler ve adaleti temsil ettiğini savunmuşlardır. Konuyla ilgili ayeti tevil ederek adaletle hükmetmek şeklinde yorumlamışlardır. Ancak Kadı Abdülcebbar bu konuda farklı bir yorum yapmıştır ve mizana mutlak anlamda adalet manasını vermenin doğru olmadığını ifade etmiştir. Ona göre mizanı hakikat manasına göre yorumlamak gerekir. Ayrıca ahiretteki mizanı maddi nesnelere tartan mizan şeklinde düşünmemek gerekir.⁸⁹⁶

Hakîm es-Semerkandî ise, amellerin değerlendirilme işleminin dünyadaki terazilere benzer aletlerle gerçekleşeceğine inanmaktadır. Bununla ilgili "*Kimin terazisi ağır gelirse işte okurtuluşa erendir.*"⁸⁹⁷ ayetini ve başka ayetleri delil gösterir. Bunu inkar edenleri ise kafir olmakla suçlar.⁸⁹⁸

Hakîm es-Semerkandî, ahiret konularından **sırat**la ilgili de fikirlerini dile getirir. Ona göre sırat köprüsünün hakikati Kur'ân ve sünnetle sabittir ve mümine düşen görev onu hak bilmesi ve ona inanmasıdır. Konuyla ilgili ayetlerden delil sunan Semerkandî, 'sırat' kavramını köprü olarak anlamlandırmıştır.⁸⁹⁹ Ne var ki ayetlerde direkt sırat

⁸⁹⁴ Şehristani, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2017, s. 60; Eş'ari, *Makalât*, İstanbul 2019, s. 358-362; Kadı Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (El-Muhtasar fi Usûlü'd-Din)*, çev. Hulusi Arslan, İstanbul, Endülüs, 2017, s. 80-83.

⁸⁹⁵ El-Araf, 7/8-9; el-Müminun, 23/102-103; el-Karia, 101/6-8.

⁸⁹⁶ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul, 2002, s. 337.

⁸⁹⁷ A'raf, 7/8.

⁸⁹⁸ *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, Matbaatü'l-Cemal, ts., ysz., s. 19.

⁸⁹⁹ *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, Matbaatü'l-Cemal, s. 19.

köprüsünden bahsedilmez. Bu kelime Kur'ân'da ya “dosdoğru yol”⁹⁰⁰ ve “doğru yol”⁹⁰¹ gibi tamlama şeklinde ya da “tarik”⁹⁰² ve “din”⁹⁰³ gibi başka bir manada kullanılmıştır.⁹⁰⁴ Ayrıca Hakîm'in delil olarak sunduğu hadis⁹⁰⁵ kaynaklarda farklı şekillerde aktarılmıştır. Yani kuvvetli bir delil niteliği taşımaz.⁹⁰⁶ Bu nedenle Mu'tezili alim Kadı Abdülcebbar sırat kelimesini lügat anlamında kullanmıştır. Ona göre sırat, hesaptan sonra cennet ve cehenneme giden bir yol olarak anlaşılmalıdır.⁹⁰⁷

Sonuç olarak Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam* adlı eserinin büyük kısmını, yaklaşık otuz madde, Mu'tezile'yi eleştirmeye ayırmıştır. Bu da Hakîm'in yaşadığı dönemde Mu'tezili görüşlerin oldukça etkili olduğunu göstermektedir. Özellikle ekolün Mâverâünnehir'de etkisini artırması Ehl-i sünnet 'in karşı bir reaksiyona geçmesine ve kendi çizgisini belirlemeye çalışmasına neden olmuştur. *Sevâdü'l-A'zam*'da bu reaksiyonun dikkat çekici örneklerinden birini oluşturur.

2.2. Hâricîler

Hakîm es-Semerkandî'nin eserinde eleştiriye tabi tuttuğu fırklardan biri de Hâricîlerdir. Hakîm bu fırkayı, kimi zaman isim vererek kimi zaman isim vermeden, pek çok konuda eleştirir. En çok eleştirdiği hususlar ise ameli imana dahil etmeleri ve büyük günah işleyenleri tekfir etmeleridir. Zira Hâricîlere göre büyük günah işleyen kimse, Allah'ın haram kıldığını, helal saydığından dolayı imandan çıkar ve cehennemde sonsuza

⁹⁰⁰ Bk. el-Fatiha, 1/6; el-En'am, 6/126.

⁹⁰¹ Bk. es-Sad, 38/22; Meryem 19/43.

⁹⁰² El-A'raf 7/86.

⁹⁰³ El-Fatiha 1/6; el-En'am, 6/153.

⁹⁰⁴ Ragıp el-İsfehani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 412.

⁹⁰⁵ *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelam*, Matbaatü'l-Cemal, s. 19.

⁹⁰⁶ Heysemi, “*Mecma'u Zevaid ve Menbeu'l-Fevaid*” adlı eserinde sırat köprüsüne ilişkin haberlerin rivayetinde zayıflık olduğunu söylemektedir. Bk. Heysemi, Nuruddin Ali b. Ebi Bekr, *Mecma'u Zevaid ve Menbeu'l-Fevaid*, Beyrut, 1412/1991, X/641; Mehmet Kenan Şahin, a.g.m., s. 34.

⁹⁰⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Kahire 1996, s. 737-738.

dek kalmayı hak eder.⁹⁰⁸ Bu görüşü ortaya atan ilk fırka olmarından dolayı onlara 'Vaidiyye' de denilmiştir.⁹⁰⁹

Hakîm es-Semerkandî **iman ve amel** konusunda Mu'tezile ile benzer görüşlere sahip olan Hâricîleri imanla ilgili ele aldığı bütün meselelerde eleştirir. Hakîm'e göre "Bir mümin yüz bin kadınla zina etse, yüz bin Müslümanı öldürse veya yüz bin fiçı içki içse de bunları meşru görmedikçe imandan çıkmaz. Tıpkı bir kafir, bütün hayır ve ibadetleri yerine getirse de Allah'a inanmadıkça küfürden çıkmadığı gibi. İşte mümin de böyledir; Allah'a inandıkça bütün günahları işlese de imandan çıkmaz."⁹¹⁰

Bu görüşünü temellendirmek için de Cenab-ı Allah (cc)'ın günahla meşgul olan müminleri tevbeye davet ederken "müminler" diye hitap ettiğini belirtir ve "Ey inananlar! Hep birlikte nasuh tevbe ile Allah'a tevbe edin."⁹¹¹ ayetini delil gösterir. Hz. Adem'in ve Harut ile Marut'un günahlarından dolayı kafir olmadıklarını bu konuya örnek olarak verir.⁹¹²

Sevâdü'l-A'zam'ın kırk sekizinci meselesinde amel ve imanın ayrı olduğuna uzun bir şekilde yer veren Semerkandî, "Mümin, amelin imandan ayrı olduğunu bilmelidir. İman bir itaattir, fakat her itaat iman değildir. Tıpkı küfür masiyet olup her masiyetin küfür olmaması gibi" ifadesini kullanır. Bu konuyla ilgili Kur'ân, Sünnet, fıkhi hükümler ve akli gerekçelerden oluşan kanıtlar ortaya koyar.⁹¹³ Kur'ân'dan, "Allah'a ve Resulüne iman ediniz."⁹¹⁴, "Bana ve Resulüne iman ediniz"⁹¹⁵ gibi ayetleri zikrederek, bu ayetlerde sadece iman kelimesinin geçtiğini, amelden bahsedilmediğini vurgular. Sünnet'ten delil

⁹⁰⁸ E. Ruhi Fıçlalı, "Hâricîler", *DİB*, İstanbul, 1997, XVI, 169-175.

⁹⁰⁹ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülemir Ali Menha- Ali Hasan Faur, Beyrut 1990, I, 132, 169; Sönmez Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, s. 186.

⁹¹⁰ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 7; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 63-65.

⁹¹¹ Tahrîm, 66/8.

⁹¹² *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 7; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 63-65.

⁹¹³ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 18; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s.213.

⁹¹⁴ Hadid, 57/7.

⁹¹⁵ Maide, 5/111.

olarak da Cibril hadisini⁹¹⁶ delil getirir ve hadiste hem Cebrailin hem Hz. Peygamberin iman ve ameli ayrı tarif ettiklerini belirtmiştir. Fıkhi hükümler bağlamında ise ölen kimsenin eğer mü'min ise geriye kalan mallarından amellerindeki eksikliklerin tamamlanması için verilebileceği halde kafirin imanına kefarete için hiçbir şey verilemeyeceğini bunun da iman ve amelin ayrı olduğuna bir kanıt teşkil ettiğine dikkat çeker. Ayrıca iman sürekli amel ise sürelidir. Çünkü vakit girmeden kılınan namaz veya tutulan oruç kabul olmayacağı gibi iman olmadan kafirin yaptığı hayır ve itaatte kabul olmaz.⁹¹⁷

Hakîm, altmış ikinci meselede **Allah'ın rahmetinden ümit kesenleri** eleştirir. Ona göre bir kimse hakkında “O, işlediği günahlardan ötürü kafir olmuştur.” diyen kimse bilakis kendisi kafir olur ve Hâricîler'den sayılır.⁹¹⁸ Çünkü Allah şirk hariç bütün günahları affedebilir. Bununla ilgili pek çok ayet vardır. Zümer suresinde geçen “*De ki: Ey nefislerine aşırılık etmiş kullarım, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar. Çünkü O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.*”⁹¹⁹ ayeti bunlara bir örnektir.⁹²⁰

Yine, Hakîm her mü'minin **imanın eşit olduğunu** vurgular. Cebrail, Mikail, diğer melekler, peygamberler, veliler ve diğer mü'minlerin imanları hep aynı olup birbirine eşittir, der. Ona göre dini durumu iyi olmayan bir müminin imanı, melek ve peygamberlerin imanından az kabul eden kimse bidat içindedir. Buna delil olarak “*Allah şahit oldu ki: Ondan başka ilah yoktur. Melekler ve kendilerine bilgi verilen kullar da adalet ve hakkaniyetle durarak (buna) şahit oldu.*”⁹²¹ ayetini gösterir ve burada geçen “kendilerine bilgi verilenler” ifadesini “müminler” olarak yorumlar. Cebrailin inandığı

⁹¹⁶ Buhari, 50; Müslim, 6.

⁹¹⁷ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 28; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 310-316.

⁹¹⁸ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 426.

⁹¹⁹ Zümer, 39/53.

⁹²⁰ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 426.

⁹²¹ Al-i İmran, 3/18.

şey ile insanların inandığı şeyin aynı olduğunu, meleklerin bizden kötü olan kimseye üstünlüğü; ancak amel yönünden olduğunu belirtir. Nihayetinde iman tek ve eşittir.⁹²²

Hakîm es-Semerkindî'nin Hâricîleri eleştirdiği bir diğer konu “**tekfir**” meselesidir. Bu meseleyi ilk olarak gündeme getiren Hâricîlere göre, Sıffin Savaşı'nda asilerle savaşmayı bıraktıkları ve hakemin verdiği hükme razı oldukları için Hz. Ali ile Muaviye küfre girmişlerdir. Bunları destekleyen sahabe için de aynı durum geçerlidir.⁹²³ Çünkü onlar, Allah'ın indirdiği Kur'an'la hükmetmemişler ve ilahi emre muhalefet etmişlerdir. Onların kafir oldukları ayetle sabit bir hükümdür.⁹²⁴ Hâricîlerin bu iddialarına karşılık Hakîm es-Semerkindî bir mü'minin, günahı helal görmediği müddetçe Ehl-i Kible'den olanları tekfir etmemesi gerektiğini savunur. Ona göre nasıl ki kafir, bütün iyi amelleri işlemiş olsa da Allah'a iman etmediği sürece küfre düşmekten kurtulamıyorsa; bir mü'min de en büyük günahları işlemiş bile olsa Allah'a iman ettiği sürece mü'minlik vasfını kaybetmez.⁹²⁵

Bu konuyla ilgili olarak Hakîm, mümin bir kişinin kasten adam öldürdüğü takdirde ebediyen cehennemde kalacağı iddiasında bulunanları, bid'atçı olmakla suçlar. Çünkü Cehennemde ancak kafirler ebedi kalacaktır. Bir mümin ise adam öldürmekle kafir olmaz. Zira bu kimse günahından pişmanlık duyarak tövbe etmişse Allah'ın mağfiretine nail olur. Tövbe etmeden ölmüşse bile onun işi Allah'a kalmıştır; isterse onu mağfiretiyle affeder, isterse de adaletiyle hükmederek ona hak ettiği cezayı verir. Sonra onu Cehennemden çıkararak Cennetine koyar.⁹²⁶

⁹²² *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 28; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 323-324.

⁹²³ Hayyat, *el-İntisar*, s. 102; Eş'ari, *Makalât* (Ritter) I, 4-5; II, 452; Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *DİB*, 2011, XL, 350-356.

⁹²⁴ El-Maide, 5/44; Yavuz, “Tekfir”, s.350-356.

⁹²⁵ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 7; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 63-65.

⁹²⁶ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 9; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 93.

Hâricîler, günahkar mü'min hakkındaki düşüncelerinin bir tezahürü olarak, devlet başkanının arkasında namaz kılmayı reddederler. Zira onlara göre günah işleyen devlet başkanı da olsa ona itaat edilmez. Ehl-i sünnet bu konudaki genel tutumunu Semerkandî de paylaşır ve Hâricîleri görüşlerinden dolayı bizzat isim vererek eleştirir. Onun düşüncesine göre, mümin kimse devlet liderinin arkasında durarak bayram ve Cuma namazlarını kılmalıdır. Ayrıca bunun hak olduğuna inanmalıdır. Zira kulakları kesilmiş bir köle bile olsa devlet başkanına itaat farzdır.⁹²⁷ Devlet başkanına karşı silahlanmak ve ayaklanmak caiz değildir. Günahkar da olsa ona itaat gerekir. Bunu yapanlar ise Hâricîlerdir. “Allah’a, Resulüne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine –yani sultanlara- da (itaat edin)” ayetini delil gösteren Hakîm, buradaki “ulu’l-emr” ifadesini “sultan” olarak açıklar.⁹²⁸

Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam*'da sahabeye karşı olumsuz tutum sergileyen ve onların faziletlerini kabul etmedikleri için Hâricîleri ve Rafızileri eleştirmiştir. Hatta eserinde bununla ilgili altı maddeyi içeren uzun bir bölüm bulunmaktadır.⁹²⁹ Hakîm'e göre Hâricîler ortaya koydukları bir kısım bahanelerle Hz. Osman'a kötü sözler söyledikleri gibi Cemel ve Sıffin'e katılanlar için de yakışsız laflar sarf etmişlerdir.⁹³⁰ Dört halife konusunda ilk iki halifenin **imametini** kabul etmiş olsalar da Osman'ın son dönemlerindeki imametini kötü olaylara sebep olduğu için; Ali'nin imametini de hakeme başvurmayı kabul ettiği için reddederler. Onlara göre tahkimden sonra Ali ile birlikte Muaviye, Amr b. As ve Ebu Musa el-Eş'ari küfre düşmüştür. İmamet görevini yerine getiren kimse buna layık olduğu zaman, imamet Kureyş'te ve onların dışındakilerde olmasını caiz görürler. Zalimin imametini caiz görmezler.⁹³¹

⁹²⁷ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 10; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 100.

⁹²⁸ Nisa, 4/59.

⁹²⁹ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 16; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 175-196.

⁹³⁰ Şehristani, *Milel ve Nihal*, İstanbul, 2017, s.117.

⁹³¹ el-Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, İstanbul, 2019, s.194.

Hâricîlerin bütün bu görüşlerine karşılık Hakîm es-Semerkandî, Ehl-i sünnet 'in de görüşü olan sahabenin faziletine inanılması ve onlara kötü söz söylenmemesi gerektiği ilkesini savunur ve “Mümin, Allah Rasulü'nün arkadaşlarından on kişinin Cennetlik olduğuna inanmalıdır, der. Onlar hakkında kötü söz söyleyeni bidatçı ve sapkın kimse olmakla suçlar. Buna delil olarak Cennetlik on sahabeden bahseden hadisi aktarır.⁹³²

Dört halifenin faziletine de ayrıca değinen Semerkandî, her biri için ayetten delil gösterir ve burada geçen ifadelerde ilk dört halifenin kastedildiği yorumunu yapar.⁹³³

Hakîm, Hâricîleri Mu'tezile gibi **şefaati** kabul etmedikleri için onları isim vermeden eleştirir. Görüşlerini çürütmek için de Hz. Peygamberin (sav) şu hadisini delil gösterir: “Kıyamet günü şefaetim büyük günah işleyenlere olacaktır.”⁹³⁴ Kur'ân'dan delil olarak “Yakında Rabbin sana verecek ve sen razı olacaksın.” ayetini delil gösterir.⁹³⁵ Burada Peygamber'e verilecek olanı Hakîm, şefaathakkı olarak yorumlar. Ayrıca, Resulullah (sav) buyurmuştur ki: “Kim bana salavat getirirse kıyamet günü onun salavatı bana sunulacaktır. O gün ona şefaathakkı edeceğimi umuyorum.”⁹³⁶ rivayetini de bu konuyla ilgili olarak kullanır.⁹³⁷

Hâricîler yukarıda da belirttiğimiz gibi birçok mesele de Mu'tezile ile aynı fikri paylaşırlar. Örneğin **Kulların fiillerinin** ve **Kur'ân'ın mahluk** olduğunu savunurlar.⁹³⁸ **Kader** konusunda da Mu'tezile gibi düşünenler olduğu gibi kadere inananlar da vardır.⁹³⁹ **Vaid** konusunda Mu'tezile ile Hâricîler, büyük günah işleyenlerin tövbe etmeden ölmeleri durumunda sonsuza dek cehennemde kalacaklarını söylerler. Ancak Hâricîler, İslam'a mensup olan mürtekb-i kebirenin, kafirlerin azabı gibi azap göreceğini

⁹³² *Kitabu Sevadü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 16; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 175.

⁹³³ *Kitabu Sevadü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 17; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 178-192.

⁹³⁴ Tirmizi, 2435; Müsnedü't-Tayalisi, 1669; es-Semerkandî, *a.g.e.*, s.143.

⁹³⁵ Duha, 5/ 93.

⁹³⁶ Bkz. Ebu Davud, 1043.

⁹³⁷ *Kitabu Sevadü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 13; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 142.

⁹³⁸ el-Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, s. 172, 192.

⁹³⁹ *Makalâtü'l-İslamiyyin* s., 192.

savunurken Mu'tezile onların azabının kafirlerinkinden daha az olacağı görüşünü kabul savunur.⁹⁴⁰ Kabir azabı konusunda da benzer kanaate sahiptirler. Bir kimseye mezarında azap edileceği görüşünü reddederler.⁹⁴¹ Hakîm es-Semerkandî, bütün bu görüşlere yer verirken hem Mu'tezile'yi hem Hâricîler'i eleştirmiştir.

2.3. Şîa-Rafıza

Hakîm, Şîî düşünceleri eleştirirken Şîa ismi yerine Rafizi⁹⁴² ismini kullanmıştır.⁹⁴³ Bu durum müellifin tercihinden kaynaklanmış olabilir. Nitekim Rafizi ve Şîa kavramları o dönemde birbirinin yerine kullanılmıştır.

Hakîm es-Semerkandî, İslam cemaatinin birliğini bozdukları için hem Hâricîleri hem Rafizileri eleştirmiştir. *Sevâdü'l-A'zam*'ın ikinci maddesinde bu konuya değinir ve mümin kimse Müslümanların birliğine muhalefet etmemelidir, der. “*Ümmetim sapıklık üzerinde birleşmez.*”⁹⁴⁴ hadisini de delil niteliğinde kullanır. Ehl-i sünnet'in genel ilkesi olan birliği muhafaza Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit hükümlerendir. Sünnet ise üzerimize farz olan bir görevdir. Çünkü Cenab-ı Allah: “*Resulüm size neyi verirse onu alın, sizi neden men ederse ondan sakının*”⁹⁴⁵ buyurmuştur. Nitekim Hz. Peygamber (sav) de cemaatle namazı muhafaza etmiş ve bunu hak olarak görüp kendisine vazife bilmiştir. O halde cemaati muhafaza etmeyi hak görmeyen bidatçidir.⁹⁴⁶

Hakîm'in, fasığın arkasında namaz kılınmasıyla ilgili eleştirdiği fırkaların başında Rafiziler gelir. Ona göre mümin bir kimse, Salih ve fasık her mü'minin arkasında namaz kılmalıdır, Rafiziler gibi olmamalıdır. Çünkü onlar her salih ve fasık kimsenin arkasında namaz kılmaz ve bunun hak olduğuna da inanmazlar.⁹⁴⁷ Eş'ari de Rafizilerden

⁹⁴⁰ a.g.e , s., 194.

⁹⁴¹ a.g.e, s.198.

⁹⁴² Bkz. Mustafa Öz, “Râfizîler”, *DİB*, 2007, XXXIV, 396-397.

⁹⁴³ Bkz. *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 97, 376.

⁹⁴⁴ Ebu Davud, 4247.

⁹⁴⁵ Haşr, 59/7.

⁹⁴⁶ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 6; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 50.

⁹⁴⁷ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 6; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 57.

bahsederken onların, fasığın arkasında namaz kılmanın caiz olmadığına icma ettiklerini belirtir. Rafiziler ancak mecbur kaldıklarında fasığın arkasında namaz kılarlar. Tâkiyye olarak kıldıkları bu namazları da daha sonra iade ederler.⁹⁴⁸

Hakîm, Rafizilerin Ehl-i Kible'yi tekfir etmelerini ve sahabeyle ilgili düşüncelerini eleştirir. Nitekim Rafiziler içinde Ali'ye karşı savaşanların ve Peygamber'den (as) sonra Ali'yi imam kabul etmeyenlerin kafir ve delalet ehli olduklarını söyleyenler olduğu gibi, onların fasık olduklarını savunanlar da vardır. Ancak ikinci grup, Resulullah'a (sav) karşı gelmek ve emrini çiğnemek için Ali'ye karşı isyan edenler ve imamlığını kabul etmeyenleri kafir olarak nitelerler.⁹⁴⁹ Hakîm ise dördüncü meselede mü'min kimsenin, helal görmediği müddetçe, işlediği günahından ötürü Ehl-i kible'yi tekfir etmemesi gerektiğini savunur.⁹⁵⁰ Sahabe'nin faziletine dair de altı maddelik (24, 25, 26, 27, 28, 29. maddeler) uzun bir yer ayırır ve onların faziletini kabul etmeyenlere deliller gösterir.⁹⁵¹ Ayrıca dokuzuncu meselede devlet başkanına itaat etmeyenleri ya da bunu gerekli görmeyenleri bidatçi sayan Semerkandî, bu konuda farklı düşünen Rafizileri isim vermeden eleştirir.⁹⁵²

Amelin imandan olduğu ve **büyük günah sahipleri** konusunda Rafiziler ile Zeydiyye, tamamen Mu'tezile ve Hâricîler gibi düşünmektedir. Onlar, büyük günah sahiplerinin, tam manasıyla tövbe etmedikleri takdirde, ebediyyen cehennemde azap göreceklarını iddia ederler. Böylece Zeydiyye, "...Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin; doğrusu kafirlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez."⁹⁵³ ayetine rağmen, günah işleyenleri ümitsizliğe sevk eder.⁹⁵⁴ Hakîm de *Sevâdü'l-A'zam*'da iman ve

⁹⁴⁸ El-Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, İstanbul 2019, s. 110.

⁹⁴⁹ El-Eş'ari, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, s. 110.

⁹⁵⁰ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 7; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 63-65.

⁹⁵¹ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 16; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 175-196.

⁹⁵² *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 10; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 100.

⁹⁵³ Yusuf, 12/87.

⁹⁵⁴ Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul 1998, s.129

amelle, büyük günah işleyenin durumu, fasığın ardında namaz, Allah'ın rahmetinden ümit kesmek gibi pek çok meselede Mu'tezile'yi, Hâricîleri eleştirdiği gibi Rafizi/Şîîleri de eleştirir.⁹⁵⁵

Hakîm es-Semerkindî eserinde itikadi bir konu olmasa da **mestler üzerine mesh** etmenin gerekliliği meselesi üzerinde durur ve bu konuyla ilgili Rafizileri eleştirir. Fıkhi bir mesele olarak değerlendirebileceğimiz bu mesele ilk devirlerden itibaren bir itikat meselesi olarak akaid ve kelam kitaplarına geçmiştir. Zira akaid kitapları dönemlerinde tartışılan küfür ve imanı birbirinden ayıran konuların yanında, sünnet ve bidat arasını ayıran konuları da ele almışlardır. Nitekim Sünniler ve Rafiziler arasında bu meselenin önemli bir ayırım olması ve dönemin şartlarına göre Sünniliğin 'mümeyyiz vasfı' haline gelmiş olması, 'mestler üzerine mesh' meselesinin *Sevâdü'l-A'zam*'da da işlenmesine neden olmuştur.⁹⁵⁶ Hakîm'e göre mü'min, hazardous ve seferde mest üzerine mesh etmenin caiz olduğuna inanmalıdır. Çıplak ayağa mesh etmek caiz değildir. Mestler üzerine meshi caiz görmeyen kimse Rafizi olur.⁹⁵⁷ Aynı zamanda namaz için ayakları yıkamayı caiz görmeyen kimse bidatçi olup arkasında namaz kılınmaz, zira abdesti yoktur.⁹⁵⁸ Bu konuda Ehl-i sünnet abdest alırken ayakların yıkanması hususunda ittifak etmiştir. İmamiyye ise, abdestte ayakların meshedilmesi görüşünü benimsemiştir. Onlara göre ayakları en az bir kere meshetmek vacip (farz)tir. Mest üzerine ise kesinlikle mesh edilmez.⁹⁵⁹

⁹⁵⁵ Bkz. *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 58, 93, 388, 425 vb.

⁹⁵⁶ *Kitabu Sevâdü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 33; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 377.

⁹⁵⁷ *Es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 97.

⁹⁵⁸ *Kitabu Sevâdü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 33; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 376.

⁹⁵⁹ A. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîilik*, İstanbul 1979, s. 595 vd.

Rafizilerin eleştirildiği diğer bir husus da *Sevâdü'l-A'zam*'ın Farsça nüshasında geçmektedir. Nüshanın 60. maddesinde teravîh namazıyla ilgili olarak Rafizilerin Hz. Ömer'e karşı yaptığı eleştiriler reddedilir ve teravîh namazının önemine vurgu yapılır.⁹⁶⁰

Hakîm'in Mu'tezile ile birlikte Rafizileri eleştirdiği konulardan biri de: Allah'ın iradesi ve kulun fiilleri konusudur. Şîîlerin en büyük grubunu oluşturan İmamiyye'ye göre imanın şartlarından olan adalet ilkesi gereği, Allah adildir ve kul da özgür iradeye sahiptir.⁹⁶¹ Adil olan Allah, iyiliğe karşılık ödül, kötülüğe karşılık ceza vermek durumundadır. Çünkü kul, bütün fiillerini özgür iradesiyle yapmaktadır. Cebir söz konusu değildir.⁹⁶² Bu görüşe cevap olarak Semerkandî, otuz dördüncü ve otuz dokuzuncu meselelerde ilahi irade ve kulun özgürlüğü konusundan bahsederken, Cenab-ı Allah'ın dilediğini yaptığını ve yaptıklarından mesul olmadığını ifade eder. Yine Allah'ın bütün işleri O'nun adalet ve hikmetinin bir gereğidir bu nedenle Allah'ın yaptığı hiçbir iş haksızlık olarak telakki edilmez. Bunun aksini düşünenler bidatçi ve hatta kafir olur.⁹⁶³

Aynı şekilde Hakîm, Şîîlerin “kulun fiillerinde mutlak olarak özgür ve muhtar olması” fikrini reddeder.⁹⁶⁴ Ona göre, Ehl-i sünnet'in benimsediği gibi mümin hayır ve şer olmak üzere her şeyin Allah'tan geldiğini bilmesi gerekir. Çünkü buna inanmak imanını şartlarındandır. Zira Cibril hadisinde Hz. Peygamber imanını tarif ederken “Kaderin hayrının da şerrinin de Allah'tan olduğunu” bilmek ifadesini kullanmıştır.⁹⁶⁵

⁹⁶⁰ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, neşr. Abdülhay Habîbî, Tahran 1348/1969, s. 220-222.

⁹⁶¹ Kaşifu'l-Gıta, *Caferî Mezhebi*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1966, s. 53.

⁹⁶² Şeyh Saduk, *Risaletü'l-İ'tikadati'l-İmamiyye (Şîî İmamiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 28; A. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîîlik*, s. 266-267.

⁹⁶³ *Kitabu Sevâdü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 20; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 226, 255.

⁹⁶⁴ *Kitabu Sevâdü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 8; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 75.

⁹⁶⁵ Buhari, 50; Müslim, 2.

Hakîm es-Semerkandî, rü'yetullah, halku'l-Kur'ân ve kabir azabı⁹⁶⁶ gibi konularda öncelikle Mu'tezile'yi hedef almışsa da Rafizilerin de bu konularda Mu'tezile ile aynı görüşleri paylaşıyor olması⁹⁶⁷ onları da hedef aldığını göstermektedir.⁹⁶⁸

2.4. Mürcie-Kerramîyye

Semerkandî'nin, *Sevâdü'l-A'zam*'da bidatçi olarak kabul ettiği fırkalar arasında Mürcie ve Kerramîyye de vardır. Bazı kaynaklar Kerramîyye'yi Mürcie'den ayrı bir fırka olarak gösterirken⁹⁶⁹ bazı kaynaklarda Kerramîyye, Mürcie'nin bir alt kolu olarak gösterilir.⁹⁷⁰ Nitekim Mürcie'nin birçok kolu vardır ve Ebû Hânife ile taraftarları da Mürciî olarak zikredilenler arasındadır.⁹⁷¹ Hakîm es-Semerkandî de eserinin Farsça tercümesinde Mürcie'yi üç gruba ayırmış ve bunlardan ikisini dalaletle düşmekle suçlamıştır.⁹⁷² Kerramîyye'yi ise farklı bir fırka olarak zikretmiştir. Biz ise bazı görüşleriyle yakın olan bu iki fırkayı birlikte tek bir bölümde ele alacağız. Zaten Hakîm de genellikle Mürcie ve Kerramîyye'yi eleştirirken birlikte zikretmiştir. O, Mürcie'den çok Kerramîyye'yi eleştirmiştir ve Kerramîyye'yi Müşebbihe'den olmakla suçlamıştır.

Hakîm'in Kerramîyye'ye yönelttiği eleştirilerin başında Allah'ı tanımlarken O'nu yer-yön gibi isnad etmeleri ve O'nu bir şekil ya da cisme benzetmeleridir. Onlar, Allah'ın bir cevher veya cisim olduğu, arşa yapışık biçimde yerleştiği ve Allah'ın diğer cisimler gibi altı yönle kuşatıldığı gibi fikirlere sahip olarak, yaratıcıyı nesnelleştirme ve yaratıklara benzetme (tecsim ve teşbih) konusunda bir sakınca görmemişlerdir.⁹⁷³ Nitekim Muhammed b. Kerram '*Azabü'l-kabr*' adlı eserinde Allah'ın arşa temas ettiğini

⁹⁶⁶ Mehmet Kenan Şahin, a.g.m., s. 24.

⁹⁶⁷ Hasan Onat, "İmamîyye Şîası", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, s. 197.

⁹⁶⁸ Es-Semerkandî, a.g.e., s. 116-120, 207.

⁹⁶⁹ Bkz. Abdülkahir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979, s. 192; Şehristani, *Milel ve Nihal*, 2017, s. 107.

⁹⁷⁰ Eş'ari, *Makalât*, s. 214.

⁹⁷¹ Eş'ari, *Makalât*, s. 212. Geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, TDVY, 2018.

⁹⁷² *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s.178-179.

⁹⁷³ Şehristani, *El-Milel ve'n-Nihal*, İstanbul 2017, s. 107-113.

ve arşın O'nun mekanı olduğunu iddia etmiştir. Bu sözler, bazı Kerramîler tarafından, Allah'ın cisim olarak nitelendirilebileceği şeklinde anlaşılmıştır⁹⁷⁴

Hakîm es-Semerkandî, Allah'ın bir şeye benzetilmesine şiddetle karşı çıkar ve onun bir cisme benzediğini veya insanlar gibi uzuvlara sahip olduğunu ileri sürenlerin Kerramîye ve Müşebbihe'den sayıldığını, iddia eder. Buna delil olarak “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O hakkıyla işiten, hakkıyla görendir.*”⁹⁷⁵ ayeti başta olmak üzere Allah'ın bir şeye benzetilemeyeceğini ifade eden diğer ayetleri aktarır ve son olarak İhlas Suresi'ne yer verir.⁹⁷⁶

Hakîm es-Semerkandî, kırk yedinci meselede teşbih yaptıkları için isim vermeden Müşebbihe, Haşeviyye ve Kerramîye gibi fırkaları eleştirir. Bu konuyla ilgili olarak Ebu Muhammed b. Kerram, taptığı ilahın arş üzerinde ve zat olarak yukarıda bulunduğunu belirtir. Ayrıca cevher ismini kullanır. O, kitabında, "Allah zatı itibariyle bir ve tek cevherdir, üst taraftan arşa temas etmektedir." der ve Allah için yer değiştirmeyi, bir halden bir başka hale geçişi (tahavvül) ve aşağı inmeyi (nüzul) uygun görür. Kerramîye'den bazıları Allah'ın arşın bazı parçalarının üzerinde bulunduğu, diğerlerinin ise arşı tamamen doldurduğunu belirtirler.⁹⁷⁷ Bütün bu görüşler Allah'a mekan ve cisim isnad etmek anlamına geldiği için Hakîm es-Semerkandî tarafından eleştirilir. O, “Mü'min mekan, zaman, gelmek, gitmek ve bunlar gibi yaratılmışlara ait niteliklerle Allah'ı nitelendirmemelidir ve Allah bir mekanda değildir, arşa da ihtiyacı yoktur”, ifadelerini kullanır.⁹⁷⁸

Hakîm'e göre Allah'ın gelmesinden söz eden ayetlere ve Allah'ın inmesinden ve benzeri fiillerinden bahseden hadislere öylece inanılmalı ve manaları irdelenmemelidir.

⁹⁷⁴ Sönmez Kutlu, “Kerramîye”, *DİB*, 2002, c. XXV, s. 294-296.

⁹⁷⁵ Şura, 42/11.

⁹⁷⁶ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 26; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 299.

⁹⁷⁷ Bkz. Abdülkahir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, İstanbul 1979, s. 192-201.

⁹⁷⁸ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 27; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 304-305.

Zira söz konusu, gelmek, gitmek, göz, el, nefis ve benzeri sıfatlardan söz eden ayetleri irdeleyen kimse Müşebbihe'den olur. Bu gibi müteşabih ayet ve hadislerle karşılaştığı zaman da bunları Allah'ın bilgisine havale etmelidir. Çünkü insanlar ayetleri tefsir etmekle değil bilakis bunlara inanmakla mükelleftir.⁹⁷⁹

Buradan da anlaşıldığı üzere Hakîm es-Semerkandî, müteşabih ayet ve hadislerin teviline karşı çıkar. Aslında Müşebbihe ve Mücessime de tam olarak Hakîm'in dediği gibi olmasa da nassın lafzı-zahiri manalarına göre anlaşılması gerektiğini savunurken te'vile karşı çıkar. Zira onlara göre bu zorunludur.⁹⁸⁰ Oysa Hakîm'in te'vil edilmemesinden kastı hiçbir şekilde yoruma gidilmemesi ve anlamının ancak Allah katında olduğudur. O, bu gibi müteşabih ayet ve hadislerin Allah'ın bilgisine havale (tefviz) edilmesi gerektiğini ifade eder.⁹⁸¹ Böylece Ehl-i sünnet'ten Ashabu'l-Hadis'in görüşünü yani ilk selefın metodunu kabul eder. Onlar da: "Biz, Kitap ve sünnette bulunanlara iman eder, Allah'ın yarattıklarından hiç birisine benzemediğini, zihinde beliren her şeyin yaratıcısı ve takdir edicisi olduğunu kesin olarak bildikten sonra hiçbir surette yoruma (te'vil) yönelmeyiz" derler.⁹⁸²

Hakîm es-Semerkandî'nin, Kerramîyye ve Mürcie'yi eleştirdiği önemli konulardan biri de **imanın tanımıdır**. Onun ifadesi şöyledir: Bir kısım insanlar imanın sadece dil ile ikrar olduğunu ve kalben tasdik etmenin gerekli olmadığını savunmuşlardır ki, bunlar Kerramîyye ve Mürcie fırkasına mensup kimselerdir."⁹⁸³

Eş'ari, *Makalât*'ında Mürcie'den bahsederken onların imanın mahiyeti konusunda on iki fırkaya ayrıldığını ve bunlardan on ikincisinin Muhammed b. Kerram'ın görüşlerini

⁹⁷⁹ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 27; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s.304-305.

⁹⁸⁰ Kasım er-Ressi, *Usulü'l-adl ve't-tevhid (Resa'iliü'l-adl ve't-tevhid içinde)*, nşr. Muhammed İmare, Kahire 1971, I, 105-110; Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2017, s. 103-104.

⁹⁸¹ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 27; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s.304.

⁹⁸² Şehristani, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2017, s. 104.

⁹⁸³ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 26; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 296-297.

benimseyem Kerramîyye olduğunu belirtir. Onlara göre İman kalp ile değil, dil ile tasdiktir. Bunun dışında kalp ile bilmek veya başka bir şeyin iman sayılmayacağı görüşünü savunurlar. Bu yüzden onlar, Peygamber (sav) dönemindeki münafıkların gerçek mümin sayılmaları gerektiğini ve küfrün ancak dil ile Allah'a iman edilmemesi veya O'nun reddedilmesi durumunda gerçekleşeceğini iddia etmişlerdir.⁹⁸⁴ Ancak Muhammed b. Kerram, imanı sırf dilin ikrarı olarak kabul ettiği için, münafığı gerçek mü'min kabul etmiştir. Ona göre münafık, dış görünüşüyle mü'min olduğu için, iman konusunu ilgilendiren dünyevi hükümlerde onun kapsamına girmektedir; ancak kalpten iman etmediği için de ilelebet cehennemde azap görecektir. Cennete girebilmek içinse, dille birlikte kalple de iman etmiş olmak şarttır.⁹⁸⁵

Hakîm es-Semerkandî ise imanın dil ve kalp olmak üzere iki uzva bina edildiğini, kalben kabul etmediği müddetçe kişinin sadece dil ile iman etmesinin hiçbir surette yeterli olmayacağını ifade eder. Ona göre dil ile itiraf ettiği halde kalben inanmayan kimse münafık, kalben inandığı halde –hiçbir özrü yokken- dil ile ikrar etmeyen kimse de kafir olur.⁹⁸⁶ Aslında Hakîm es-Semerkandî'nin iman tanımı Mürcie'nin iman tanımlarından biri olan “iman dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir.”⁹⁸⁷ ifadesiyle aynıdır. Bu görüş Ebû Hânife ve taraftarlarının oluşturduğu Kufeli Mürciilere aittir.⁹⁸⁸ Nitekim Eş'ari de Mürcie'nin iman konusundaki on iki farklı görüşünü sıralarken dokuzuncu fırka olarak Ebû Hânife ve taraftarlarını sayar ve onların imanı: “Allah'ı bilmek, O'nu ikrar etmek, Resul'ü bilmek ve Allah katından gelen şeyleri ayrıntılı olarak değil icmalen ikrar etmek” olarak tanımladığını belirtir.⁹⁸⁹ Burada dikkat edilmesi gereken bir husus *Sevâdü'l-A'zam*'ın

⁹⁸⁴ Eş'ari, *Makalât*, İstanbul 2019, s. 214.

⁹⁸⁵ Bkz. İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, thk. Haşim Muhammed Şazeli, Kahire trz., s. 100, 136.; Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 170.

⁹⁸⁶ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 26; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 292.

⁹⁸⁷ Ebû Hanife, *Kitabu'l-Alim ve'l-Müteallim (İmam Azam'ın Beş Eseri)*, s. 52, 119; *el-Fıkhü'l-Ekber (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri)*, 62.

⁹⁸⁸ İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, Kahire trz., 141. Krş. İbn Mende, *Kitabu'l-İman*, Beyrut 1987, I, 331; Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 166.

⁹⁸⁹ Eş'ari, *Makalât*, İstanbul 2019, s. 212.

Farsça nüshasında müellifin de Hanefiliği, Mürcie'den sayanların olduğunu belirtmesidir. Ancak o, bu görüşü reddeder ve Hanefiler'in imanla ilgili tanımlarının doğru olduğunu, bu nedenle Ehl-i sünnet ve'l-cemâat içerisinde olduklarını savunur.⁹⁹⁰

Semerkandî'nin Kerramîyye'yi eleştirdiği yönlerden biri de onların zühd anlayışına bağlı olarak **kesbi** yani çalışmayı zaruri görmemeleridir. Nitekim Kerramîyye'nin zühd anlayışı ve özel yaşayışları, tasavvufi yönleriyle ön plana çıkmalarına neden olmuştur.⁹⁹¹ Bunun sonucunda tasavvuftaki zühd anlayışının gereği olarak dünya işleri ile fazla meşgul olmama ve rızıkın Allah'tan geldiği bu nedenle çalışmaya gerek olmadığı gibi fikirler Kerramîler arasında yayılmıştır. Özellikle Muhammed b. Kerram'ın şahsında mezhebin zühde dayalı sûfi yapısı ve rızık endişesiyle çalışmaya karşı tavrı belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Muhammed eş-Şeybani'nin eserini şerh eden es-Serahsi de, Kerramîyye'nin kesb ile ilgili görüşlerini açıklayıp eleştirmiştir. O kısaca, Kerramîlerin kazançla meşgul olmayı ruhsat yoluyla mubah kabul ettiklerini ve onların kesbin farz olmadığını çeşitli kıyaslarla ispatlama gayreti içinde olduklarını belirtir.⁹⁹²

Hakîm ise *Sevâdü'l-A'zam*'ın ellinci maddesinde onların kesble ilgili düşüncelerini eleştirir. Çalışıp rızık temin etmenin bazı durumlarda farz olduğunu ve bunu mümin kulun bilmesi gerektiğini ifade eden Semerkandî, Hz Meryem ile ilgili olan “*Hurma dalını kendine doğru silkele, üzerine, olmuş taze hurma dökülsün.*” ayetini örnek gösterir ve Cenab-ı Allah'ın rızık temini için Hz. Meryem'den çaba göstermesini istediğini,⁹⁹³ belirtir. Ayrıca “*Gündüzü geçim zamanı kıldık*” ayetini de geçim için

⁹⁹⁰ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s.178-179.

⁹⁹¹ Hüseyin Doğan, "Muhammed b. Kerram ve Tasavvufi Düşüncesinin Temelleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.*, c. 6, sy. 12, s. 14-20.

⁹⁹² Muhammed Şeybani, *Kitabü'l-Kesb, el-İktisab fi Rızkı'l-Müstetab*, nakil ve şerh. Es-Serahsi, çev.M. Bakır, İstanbul 1993, s. 53-54; Mehmet Saffet Sarıkaya, “Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişkisine Dair Bazı Değerlendirmeler”, *İslam Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, Isparta 2017, s. 92.

⁹⁹³ Meryem, 19/25.

çalışmanın önemine işaret ettiği şeklinde yorumlar. Hakîm'e göre bazı hallerde çalışmamaya müsaade edilmiştir fakat genel olarak çalışmanın gerekliliğini inkara kalkışmak bid'at olup, buna yeltenen kimse Kerramî fırkasına dahil olur. Bununla birlikte kişi rızık konusunda kendi çalışmasına güvenmemeli, Allah'a tevekkül etmelidir.⁹⁹⁴

Kerramîlerinde içinde bulunduğu bazı zahitlerin zühd anlayışları, tasavvufta aşırıya kaçan görüşlere sahip olmalarına neden olmuştur. Bunlardan biri de Hakîm'in de eleştiride bulunduğu '**Allah sevgisiyle kulluk vazifelerinin düşebileceği**' inancıdır. Eş'ari *Makâlât*'ında bunlardan şöyle bahseder: "Zahitlerden bir topluluk, ibadetin kendilerini, ibadetlerden muaf olacakları seviyeye ulaştırdıklarını, zina ve bunun gibi diğerlerine yasak olan şeylerin kendilerine mübah olduğunu iddia ederler. Onların arasında, ibadetin kendilerini dünyada Allah'ı görecektir cennet meyvelerinden yiyecek, huru'l-'iyn'i kucaklayacak ve şeytanlarla savaşacak seviyeye ulaştırdığını iddia edenler vardır. Onlardan bazıları, ibadetin kendilerini peygamberlerden ve melaike-i mükerrerbundan daha üstün seviyeye ulaştırdığını iddia ederler."⁹⁹⁵ Hakîm bu konuyla ilgili olarak, mü'min Allah'ın emrinin, Allah'ı seven kimseden sevgisinden dolayı düşmeyeceğini ifade eder. Çünkü kulun yaratanına olan sevgisi, ancak peygamberinin sünnetine uymakla ispatlanır. Nitekim Cenab-ı Allah "*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ta ki Allah da sizi sevsin*"⁹⁹⁶ buyurmaktadır. Ayrıca eğer Allah'ın emirleri bir kimseden düşecek olsaydı Allah'ın dostu İbrahim'den ya da Allah'ın sevgilisi Hz. Muhammed'den düşerdi. Oysa ikisi de ibadet yapmakta bütün kullardan fazla gayret sarf etmişlerdir.⁹⁹⁷

Kerramîlerin aşırıya kaçan görüşlerinden biri de: **velilerin mertebelerinin** Peygamberlerin mertebelerini aşabileceğine dair görüşleridir. Hakîm es-Semerkindî,

⁹⁹⁴ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 27; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s.332- 333.

⁹⁹⁵ Eş'ari, *Makâlât*, İstanbul 2019, s. 414.

⁹⁹⁶ Al-i İmran, 3/31.

⁹⁹⁷ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s.416-418.

Sevâdü'l-A'zam'ın otuz ikinci meselesinde konuya yer verir ve yukarıdaki görüşü savunanları Kerramîlerden olmakla suçlar. Bu şekilde düşünenler bid'at ehli olarak nitelendirir. Çünkü veliler, buldukları mertebeyi ancak Peygamberlere itaat ederek kazanabilirler. Bu durum Kur'ân'da çok açık bir şekilde geçmektedir. Bununla ilgili olarak Hakîm, "*Kim Allah'a ve Rasulüne itaat ederse o, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, siddıklar, şehidler ve salihlerle beraberdir.*"⁹⁹⁸ ayetini delil olarak gösterir.⁹⁹⁹

Hakîm, Mürcie'yi ve Cebriyye'yi **son nefeste imandan korkmadıkları** için ve günahın kişiye zararının dokunmayacağı görüşünde oldukları için eleştirir. Mü'min akıbetinden ötürü Allah'tan korkmalı ve bunu hak bilmelidir. Son nefesle ilgili endişe taşımak her Müslümana farzdır. Zira Cenab-ı Allah, "*Allah'ın azabından ancak zarara uğrayan kimseler emin olur.*"¹⁰⁰⁰ buyurmaktadır. Bu konuyla ilgili bir hadis-i kudsîye ve Ebû Hânîfe'nin sözüne yer veren Semerkandî, "akıbetinden korkmayan ve kendinden emin olan kimse sapkınlık içinde olup bu düşünce Cebriyye ve Mürcie'nin düşüncesidir" der.¹⁰⁰¹

Yine Hakîm, altmış ikinci meselede büyük günah işleyenlerin kafir olduğunu iddia eden Hâricîleri ve onların sonsuza dek Cehennemde kalacaklarını iddia eden Mu'tezile'yi Allah'ın rahmetinden ümit kestikleri için eleştirmiştir. Mürcîleri ise "Günahkar, işlediği günahlardan ötürü hiç zarar görmez" dedikleri için eleştirir.¹⁰⁰² *Sevâdü'l-A'zam*'ın Farsça nüshasında da Mürcie'yi üçe ayıran müellif, onlardan birinin "imandan sonra emredilen ve yasaklanan her hangi bir şey yoktur" dediklerini, bu nedenle dalalete düştüklerini iddia eder.¹⁰⁰³ Bu da Semerkandî'nin eserinde, özellikle Arapça

⁹⁹⁸ Nisa, 4/69.

⁹⁹⁹ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 213.

¹⁰⁰⁰ Araf 7/99.

¹⁰⁰¹ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 422-423.

¹⁰⁰² *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 426.

¹⁰⁰³ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 178-179.

nüşhalarında, Mürcie'yi toptan eleştirirse de Farsça nüshada geçen ibareye göre, Mürcie ile ilgili bir ayrıma gittiğini göstermektedir. Hatta o, Mürcie'nin iman tanımıyla bağlantısı olmadığı halde bu fırkadan bazılarının imanlarından şüphe duyarak "inşallah ben mü'minim" dediklerini, bu nedenle sapkın olduklarını da iddia eder.¹⁰⁰⁴ Nitekim Eş'ari de, amellerin tartılmasıyla ilgili Mürcie'ye ait olan iki görüşten bahseder: Bunlardan biri Mukatil b. Süleyman'a aittir. Ona göre iman azabı ortadan kaldırır. Yani Allah iman edenleri azapla cezalandırmaz. Diğer görüş ise Ebu Muaz'a aittir. Ona göre Allah kişiye amellerinin durumuna göre muamele eder. Sevabı fazla olanı mükafatlandırırken, günahı fazla olanı ise ya lütfuyla bağışlar ya da adaletiyle cezalandırır.¹⁰⁰⁵

2.5. Cebriyye- Cehmîyye

Hakîm es-Semerkandî, bidatçı fırkaları eleştirirken Cebriyye ve Cehmîyye isimlerini de zikretmiştir. Cebriyye kaynaklarda sıkça geçen bir isim olsa da, tam anlamıyla müstakil bir mezhep değildir. Daha çok kaza ve kader konusunda cebri bir yaklaşıma sahip kişiler için kullanılmıştır. Erken dönemlerde bu düşünceye sahip kimseler bulunmakla birlikte, cebr düşüncesini kelam alanına taşıyan kişi Cehm b. Safvan'dır. O, aynı zamanda cebr anlayışının en önemli temsilcisi sayılır.¹⁰⁰⁶ Bu nedenle Cehmîyye bazen "Cebriyye" ya da "Cebriyye-i Halisa"¹⁰⁰⁷ olarak da anılmıştır. Bunun asıl nedeni Cehm b. Safvan'ın ileri sürdüğü, insanın fiillerin tamamının Allah'a ait olduğu ve bu fiili yapmaktan başka seçeneğinin olmadığı görüşüdür. İnsan iradesini yok sayan bu görüşlerinden dolayı Cebriyye, diğer adıyla Cehmîyye, Ehl-i sünnet tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Diğer kelami düşünceleri ise, Mu'tezile ekolü tarafından benimsenerek; devam ettirilmiştir.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁴ *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 178-179.

¹⁰⁰⁵ Eş'ari, *Makalât*, İstanbul 2019, s. 228.

¹⁰⁰⁶ Eş'ari, *Makalât* (Ritter) s. 279.

¹⁰⁰⁷ Şehristani, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2017, s. 87.

¹⁰⁰⁸ Ayşe Turhan, "Mu'tezile Sıfat Telakkisinin İnşasında Cehm b. Safvan'ın Belirleyiciliği", *SDÜİFD*, 2018, c. 2, sy. 41, s. 93.

Makâlât kitaplarında Cehmîyye ve Cebriyye'den farklı şekillerde bahsedilmiştir. Örneğin Bağdadi Bekriyye ve Dıriyye ile aynı grupta müsTâkil bir mezhep sayarken; Şehristani, Cehmîyye'yi Cebriyye'nin bir alt kolu olarak göstermiştir. Eş'ari ise Cehmîyye'yi bazı konuları ele alırken Mürcie'den göstermiş bazı konuları ele alırken de Mu'tezile'den göstermiştir. Netice itibariyle Cebriyye ve Cehmîyye bazen farklı iki fırka gibi zikredilse de Cehm b. Safvan'a ait görüşleri savundukları için aynı başlık altında değerlendirilebilir.

Cebriyye'nin **kaza ve kader** inancı, Ehl-i sünnet kadar Mu'tezile tarafından da eleştirilmiştir. Semerkandî de bu konuya kayıtsız kalmaz ve cebirci yaklaşımlarından dolayı onları eleştirir. Cebriyye'ye göre, yaratılmış olanlar hakkında her şey Allah tarafından levh-i mahfuzda kaydedilmiştir. Ezeli ilim ve irade sahibi olan Allah mahlukların kaderini de belirleyen tek varlıktır. O, isterse kuluna hidayet verir ve imana kavuşmasını sağlar; isterse sapkınlığa yönlendirerek hak yola ulaşmasına mani olur. O, bütün mahlukatın yaratıcısı olduğu için istediğini yapmakta serbesttir ve kimseye karşı bir sorumluluğu da yoktur. Bütün bunlar ayetlerde apaçık bir şekilde bildirilmiştir.¹⁰⁰⁹

Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam*'ın altıncı meselesinde Ehl-i sünnet'in kaderle ilgili olan "hayır ve şer bütün her şeyin Allah tarafından takdir edildiği" ilkesini açıklar. Bu meseleyle ilgili düşüncelerinden dolayı da Kaderileri ve Cebriyeri 'ümmetin mecusileri' olmakla suçlar. Hakîm, Allah'ın takdiri dışında hiçbir şeyin meydana gelmeyeceğini ve kulun bunu değiştiremeyeceğini savunur. Ancak bu durumun kulun işleri için bir mazeret teşkil etmediğini de belirtir. Ona göre her şeyi kazadan görerek sırtını ona dayamak küfürdür. Cebriyer de kazanın varlığını öne sürerek sorumluluklarını bıraktıkları için ve kulluğu Allah'a isnad ettikleri için kafir olmuşlardır. Onlar, bütün hayır ve şerrin

¹⁰⁰⁹ Eş'ari, *Makâlât*, çev. Ömer Aydın- Mehmet Dalkılıç, TDYEKB, 2019, s. 405; Şehristani, *a.g.e.*, s. 87-91.

Allah'tan geldiğini kendilerinin bu konuda hiçbir paylarının olmadığını ileri sürmeleri nedeniyle ümmetin Mecusileri gibidirler.¹⁰¹⁰ Oysa mükafat ve ceza Cebrilerin iddia ettiği gibi Allah'ın takdirine değil, kulların fiillerine bağlıdır. Nitekim Cenab-ı Allah, “Siz, ancak yapmış olduğunuz şeylere karşılık cezalandırılırsınız.”¹⁰¹¹ buyurmuştur.¹⁰¹²

Cebrilere göre bu inancın gereği olarak insanların mümin mi kafir mi olacağı ezelden bellidir. Bunların bilgisi levh-i mahfuzda yazılıdır ve değişmeyecektir.¹⁰¹³ Oysa bu görüş Hakîm'in de belirttiği gibi kendi içerisinde çelişkilidir. Ona göre iman ve küfür insanda değişebilir. Bunun aksini düşünen kimse ise bidat ehli ve Cebri olur. Hakîm, bu görüşünü desteklemek için İblis ile Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in durumlarını örnek gösterir. İblis küfürden önce mümin olarak nitelendirildiği gibi Ebu Bekir ve Ömer de İslam'a girmeden önce Allah katında kafir olarak nitelendirilmiştir. Ancak daha sonra bu durum değişmiş; İblis kafir, Ebu Bekir ve Ömer ise Müslüman olmuşlardır. Ayrıca Allah'ın, peygamberine iman edinceye kadar müşriklerle savaşmasını emretmesi iman ve küfrün insan için değişebileceğinin bir göstergesidir. Aksi takdirde bu emrin bir anlamı kalmazdı ve onlara da İslam teklif edilmezdi.¹⁰¹⁴

Hakîm'in Cebriye'yi eleştirdiği hususlardan biri, kader anlayışlarıyla bağlantılı olan **insan fiillerinin** asıl sahibinin Allah olduğu hakkındaki düşünceleridir. Onlara göre kainatta Allah dışında kimse fiil yapamaz. Kul ancak O'nun verdiği gücü ve iradeyi kullanarak fiili gerçekleştirebilir. Kulun bunda hiçbir payı bulunmaz çünkü Allah'ın takdirini yerine getirmek zorundadır. Ayrıca Kur'an'da Allah'ın tek yaratıcı olduğu bildirilmektedir. O zaman kulların fiillerini de O yaratmıştır. Bunun aksini söylemek Allah'a ortak koşmak gibidir. Allah'ın dilemesi dışında fiillerini kullanamadığı için kulun

¹⁰¹⁰ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 8; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 75-76.

¹⁰¹¹ *Saffat*, 37/39.

¹⁰¹² *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 8; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 75-76.

¹⁰¹³ Şehristani, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2017, s. 87-88.

¹⁰¹⁴ *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 408.

özgürlüğünden söz edilemez. Kulun işlediği kötü fiilleri yaratmak Allah'ın yüceliğine ve şanına zarar vermez. Cehm'e nispet edilen bu görüşler mutlak cebir anlayışını ifade etmektedir.¹⁰¹⁵

Cebriler, kulun fiillerinde **istitaat** sahibi olmadığını iddia ederler. Onlara göre diğer mezheplerin öne sürdüğü gibi fiili yapabilme gücü yani istitaat, ne fiilden evvel ne de fiille birlikte bulunur. Kul kendisi için önceden takdir edilenin dışında bir şey yapamaz. Bu nedenle fiillerinden sorumlu değildir; dolayısıyla istitaata ihtiyacı yoktur. Kulun fiillerinin kendisine nispet edilmesi ise mecazidir. Asıl fail ise Allah'tır. O'nun mükafatı ve azabı da zorunludur. Bu nedenle cebri düşüncenin bir gereği olarak; insan takdir edilene razı olmak zorundadır.¹⁰¹⁶

Hakim bununla ilgili olarak Cebriyye'nin '**tevfik**'in fiilden sonra olduğu görüşünü eleştirir. Oysa Allah kula yapacağı iş için bir güç vermiş ve bu güce paralel olarak onu sorumlu tutmuştur. Nitekim bu güç sebebiyle, kulun kıyamet gününde kulun Allah'a sunabileceği bir özür yoktur.¹⁰¹⁷

Hakim Cebriyeri, "Bütün hayır ve şer Allah'tan olup, bunda kulun bir katkısı yoktur" diyerek –kulun yaptığı ibadetlerin bile Allah tarafından yapıldığını söylemek suretiyle- kulluğu Allah'a nispet ettikleri için bidatçi olmakla suçlar. Ona göre, bu durum doğru olsaydı, kafirlerin Allah katında mazur olması gerekirdi ki bu durum mümkün olamaz. Zaten Ehl-i sünnet e göre de istitaat fiille eş zamanlı olup, fiilden ne önce ne de sonradır.¹⁰¹⁸

Sevâdü'l-A'zam'da daha çok Cebri ismi geçmekle birlikte Cehmîyye de özellikle imanla ilgili düşüncelerinden dolayı eleştirilmiştir. Cehm'e göre **iman**, kalpteki tasdiktir.

¹⁰¹⁵ Şehristani, a.g.e., s. 87.

¹⁰¹⁶ Şehristani, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2017, s. 88.

¹⁰¹⁷ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 25; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 286-287.

¹⁰¹⁸ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 25; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 286-287.

Kişinin Allah'ı, elçilerini ve emirlerini bilmesi iman için yeterlidir. Marifetin haricinde dil ile ikrar, kalp ile tasdik; Allah'ı ve paygamberi sevmek veya saygı duymak; gazaba uğramaktan korkmak ve azalarla amel etmek gibi şeyler iman değildir. Küfür de yalnızca Allah'ı bilmemekten ibarettir ve kalpte bulunur.¹⁰¹⁹ Hakîm'in bu konuyla ilgili olarak: "Birtakım insanlar **imanın** kalp ile bilmekten ibaret olduğunu ve dil ile ikrarın bir öneminin olmadığını savunmuşlardır ki bunlar Cehmîyye mezhebine bağlı kimselerdir." ifadelerini kullanır. Ona göre bu konuda doğru olan düşünce imanın "dil ile ikrar ve kalp ile tasdik" olduğunu kabul etmektir."¹⁰²⁰

Eş'ari *Makâlât*'ında Cehmîyye'yi Mürcie'nin bir alt sınıfı olarak sayar ve kafirlerin ebedi olarak cehennemde kalmalarıyla ilgili Cehm b. Safvan taraftarlarının Cennet ve Cehennemle ilgili şu görüşlerini aktarır: "**Cennet ve cehennem fena bulacak** ve yok olacaklardır. Onların halkları da yok olacaktır. Nitekim O vardı. O'nunla birlikte bir varlık yoktu. Allah'ın cennetlikleri cennete, cehennemlikleri de cehennemde ebedi bırakması caiz değildir. Bu Müslümanların ittifak ettikleri ve nas olarak naklettikleri şeyi reddetmektir."¹⁰²¹ Hakîm yirmi ikinci meselede yer verdiği bu konuda "Kim Cennet ve Cehennem içindeki insanlarla beraber fani olacağını savunursa Cehmî olur." diyerek Cennet nimetlerinin tükenmez olduğunu ve orada ölümün olmadığını ifade eder.¹⁰²²

Cehmîyye'nin Ehl-i sünnet tarafından eleştirilen bir diğer düşüncesi de 'Allah'ın ilminin hadis olduğu" dur.¹⁰²³ Oysa Ehl-i sünnet alimleri Allah'ın sıfatlarını kaim manalar olarak görür ve Allah'tan hiçbir surette ayrılmadığını savunur. Bu açıdan ilim, irade vb. sıfatlar, ezelde Allah'ın zatında mevcut oldukları gibi ebede kadar da mevcut

¹⁰¹⁹ Eş'ari, *Makâlât*, 132; Malatî, *et-Tenbih*, 149. İbn Teymiyye, imanı tasdik olarak tanımlaması sebebiyle, Cehm'i Mürcie arasında en çok hataya düşen biri olmakla itham ederek onu ağır şekilde eleştirmektedir. Bkz. *Kitabu'l-İman*, 136, 137, 147 vd., ve 257; Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2018, s. 166.

¹⁰²⁰ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 26; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 296.

¹⁰²¹ Eş'ari, *Makâlât*, İstanbul 2019, s. 224; Ayrıca bkz. Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, İstanbul 1979, s. 187; Şehristani, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2017, s. 88.

¹⁰²² *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 15; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 168.

¹⁰²³ Bkz. Şehristani, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2017, s. 88; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, İstanbul 1979, s. 188.

olacaklardır. Yani Allah'ın sıfatları da tıpkı zatı gibi kadim (ezeli)dir.¹⁰²⁴ Selef de Cehm'i Allah'ın sıfatlarını kabul etmediğinden dolayı 'muattıla'dan saymış ve şiddetle eleştirmiştir.¹⁰²⁵

Hakîm ise Allahın sıfatlarının ezeliyeti ile ilgili meseleyi Allah'ın yaratıcılığı üzerinden ele alır ve bunu kabul etmeyenleri eleştirir. O, "Allah'ın yaratmadan önce de yaratıcı olduğunu ve onda herhangi bir durum değişikliğinin bulunmayacağını" ifade eder. Bunun aksini iddia eden ise ona göre küfre düşmüştür.¹⁰²⁶

Cehmîyye'yi Cebriyye'nin bir alt kolu olarak gösteren Şehristani ise, Cehm'in Allah'ın gözle görülmesinin (rü'yetullah) mümkün olmadığını, kelamın yaratılmış olması ve bilgilerin (maarif) dini kurallar gelmeden önce akılla bilineceği gibi konularda Mu'tezile ile aynı görüşleri kabul ettiğini belirtir.¹⁰²⁷ Ayrıca onlar kabir azabı, sorgu melekleri, mizan, sırat ve şefaati de kabul etmezler. Bu konularla ilgili Semerkandî, Mu'tezile'ye yaptığı eleştirilerini Cehmîyye'ye de yöneltmiştir.¹⁰²⁸

2.6. Ehl-i sünnet İçinde Sayılan Mezhepler

Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam*'ı Ehl-i sünnet 'in görüşünü bid'at ehline karşı savunmak amacıyla yazmıştır. Bu nedenle eleştirilerini öncelikle Mu'tezile'ye ardından Hâricîlere, Rafizilere, Mürcie'ye, Kerramîyye'ye ve Cebriyye'ye yöneltmiştir. Ancak bunların yanında Ehl-i sünnet içerisinde görülen ve Hanefîler dışında kalan bazı mezhepleri ya da görüşleri de eleştirmiştir. Bunun sebeplerinin ne olabileceğine dair önceki bölümlerde bilgi vermiştik.¹⁰²⁹ Bu bölümde ise Hakîm'in genellikle Ehl-i hadîs'e yönelttiği bu eleştirilerinin neler olduğu üzerinde durmaya çalışacağız.

¹⁰²⁴ Ebû Hanîfe, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, s. 44-47; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 243.

¹⁰²⁵ Şehristani, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2017, s. 89.

¹⁰²⁶ *Kitabu Sevâdü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 21; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 242.

¹⁰²⁷ Şehristani, *Milel ve Nihal*, 2017, s.89; Ayrıca bkz. Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, İstanbul 1979, s. 187.

¹⁰²⁸ Hakîm es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler için bkz. 3. Bölüm, s. 171-187.

¹⁰²⁹ Bkz. 3. Bölüm, s. 8-10.

Sevâdü'l-A'zam'ın ilk maddesi “imanda şüphe olmaması” üzerinedir. Hakîm es-Semerkandî, bu maddede **imanda istisna** yapanları¹⁰³⁰, ki bunlar genelde Ashabu'l-Hadis'tir, eleştirir.¹⁰³¹ Onlara göre kişi, gerçek anlamda imana sahip olup olmadığını bilmediği için “Ben gerçekten müminim” demesi yanlıştır. Bunun yerine daha ihtiyatlı davranarak “İnşallah ben müminim”, “ümit ederim müminim” veya “ben müminim” ifadelerini kullanmalıdır.¹⁰³² Bu görüşü kabul edenler gerekçeleri şöyledir: İmanda istisna şarttır. Çünkü bir kimse, şu andaki halini ifade ederken ben gerçekten müminim diyebilir, ancak, gelecekte mümin olarak yaşayacağını ve imanlı olacağını bilmediği için, bu durumda inşallah müminim demesi gerekir. Diğer taraftan, “ben gerçekten müminim” veya “ben müminim” demek, nefisini tezkiye ederek ben cennetliğim demekten başka bir şey değildir. Halbuki hiç kimse böyle bir iddiada bulunamaz.¹⁰³³

Hakîm es-Semerkandî, bu konuyla ilgili olarak, “Mümin kimse imanından şüphe etmemeli ve “İnşallah ben müminim” dememelidir.” ifadesini kullanır. Ona göre bunun tam tersi olarak her inanan kimse “Ben gerçek müminim” demelidir. Çünkü Allah, “*Müminler ancak, Allah ve Resulüne iman eden, sonra bundan şüphe etmeyen kimselerdir.*”¹⁰³⁴ ayetinde imanlarından şüpheye kapılmayanları kastetmiştir. Ayrıca Cenab-ı Allah'ın insanları üç sınıf olarak andığını ve bunların mümin, münafık, kafir olduğunu; bir dördüncü sınıfın bulunmadığını vurgular. Bunlardan başka ayet ve rivayetlerden deliller göstererek görüşünün haklı olduğunu ispatlamaya çalışır.¹⁰³⁵

¹⁰³⁰ İmanda istisnayı benimseyenler konusunda bkz. Ebu Bekir el-Hallal, *Mesail*, v. 95b, 101b, 102a; Sönmez Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, Ankara 2018, s. 162.

¹⁰³¹ *Kitabu Sevâdü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 4; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 36-38.

¹⁰³² Ebu Bekir el-Hallal, Ahmed b. Muhammed b. Harun, es-Sünne, I-III, nşr. Atiye Atik ez-Zahrani, Riyad, 1415-1994, s. III/579; el-Acurri, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hüseyin, eş-Şeria, thk. Muhammed Hamid el-Faki, Beyrut, 1403/1983, s. 139; Zübeyir Bulut, “Kelam'da “İmanda istisna” Tartışmaları”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl. 4, sayı. 1-2 Bahar-Güz 2009 (199-214), s.199.

¹⁰³³ Ashabu'l-Hadis tarafından Mürchie'ye verilen bu cevap ve ileri sürdükleri delilleri için bkz. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 67-71; İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, s. 8-11; Ebu Bekir el-Hallal, *Mesail*, v. 126a-126b; Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, I, 127; Kadı Ebu Ya'la, *Mesailü'l-İman*, 144-147; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, 88-110, 298-319; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, Ankara 2018, s. 163.

¹⁰³⁴ Hucurat, 49/15.

¹⁰³⁵ *Kitabu Sevâdü'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 4; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 36.

Hakîm görüşüne delil olarak akli bir izahta da bulunur: “Eğer biri, gerçek mü’min bütün hayır ve taat işlerini yerine getiren kimsedir derse ona verilecek cevap şöyledir: Bütün hayır ve ibadetleri yerine getirmediği bir mü’minin gerçek mü’min olduğunu söyleyemiyorsak, o halde bütün şer ve günahları işlemeyen bir kafir içinde gerçek kafir dememeliyiz.”¹⁰³⁶

Yine Hakîm ‘imanda istisna’ ile ilgili fıkhi hükümlerden de delil getirir. Ona göre bir kimse eşi için “sen inşallah boşsun” derse ya da bir kimse kölesine “inşallah sen hürsün” derse fıkhi açıdan bu sözlerin bir geçerliliği yoksa iman da böyledir. Hükümlerin istisna ile iptal olması gibi, iman da istisna ile iptal olur.¹⁰³⁷

Semerkandî’nin **imanın tanımıyla** ilgili de ashabu’l-hadis’i eleştirir. Çünkü konuyla ilgili Ashabu’l-Hadis de; Mu’tezile¹⁰³⁸, Şîa¹⁰³⁹ ve Hâricîlerle¹⁰⁴⁰ aynı görüşü paylaşmaktadır. Onlar da amelleri imanın tanımına sokarak imanı, “dil ile ikrar kalp ile tasdik ve azalarla amel” veya “sadece söz ve amel” olarak tanımlamışlardır.¹⁰⁴¹ Bu tanıma, Buhari kendi görüşü, İbn Mace ise hadis olarak eserlerinde yer vermiştir.¹⁰⁴² Suyuti ise bu konuyla ilgili hadisin Ebu’s-Said Abdusselam b. Salih tarafından uydurulmuş olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁴³

Semerkandî, *Sevâdü’l-A’zam*’ın kırk beşinci maddesinde Kerramîyye, Mürcie ve Cehmîyye’yi iman ve amelle ilgili görüşlerinden dolayı eleştirirken şu ifadeleri kullanır:

¹⁰³⁶ *Kitabu Sevadu’l-a’zam fi’l-Kelam*, s. 4; *Sevâdü’l-A’zam Tercümesi*, s. 36-38.

¹⁰³⁷ *Kitabu Sevadu’l-a’zam fi’l-Kelam*, s. 4; *Sevâdü’l-A’zam Tercümesi*, s. 36-38.

¹⁰³⁸ Ebu Ubeyd, *Kitabu’l-İman*, 101; Eş’ari, *Makalât*, 266vd.; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3, 188; Kutlu, *a.g.e.*, s. 171.

¹⁰³⁹ Ebu Ubeyd, *Kitabu’l-İman*, 101; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 188; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2018, s. 171.

¹⁰⁴⁰ İbn Ömer el-Ezdi, *Camiu’s-Sahih*, III, 5-6; Ebu Ubeyd, *Kitabu’l-İman*, 101-102; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 188; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2018., s. 171.

¹⁰⁴¹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 81, 113; Acurri, *eş-Şeria*, 119; Eş’ari, *Makalât*, 293; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 188; Ebu Bekir el-Hallal, *Mesail*, V, 95b; Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2018, s. 171.

¹⁰⁴² Buhari, *es-Sahih*, I, 7; İbn Mace, *Sünen*, I, 26, (Mukaddime).

¹⁰⁴³ *Kitabu’l-Leali’l-Masnu’a fi’l-Ahadisi’l-Mevdu’a*, Matbaatu’l-Edebiyye, 1317, I; 18; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2018, s. 171.

“Bir kısım insanlar da imanın, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amel etmekte olduklarını iddia etmişlerdir ki, bunlar da muhalif düşünen bid’atçilerdir.”¹⁰⁴⁴ Böylece İmam Malik, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel’in bulunduğu Ehl-i hadîsi isim vermeden bidatçi olarak nitelendirir. Aynı şekilde madde 48 de iman ve amelin birbirinden ayrı olduğu konusuna uzunca değinen Hakîm, meseleyle ilgili ayetler ve hadislerden nakli deliller sunar, fıkhi delillerden örnekler verir. Akli delil olarak da müminlerin Cennette hiçbir amelde bulunmamalarına rağmen iman üzere olacakları gibi bir takım çıkarımlara yer verir.¹⁰⁴⁵

Hakîm’in iman hususunda Ashabu’l-Hadis’i eleştirdiği bir diğer mesele de “**her müminin imanı eşittir**” görüşüne karşı çıkmalarıdır. Çünkü Ashabu’l-Hadis, bu görüşü savunanlara ağır eleştirilerde bulunmuştur. Onların görüşleri, Kadi Ebu Ya’la tarafından şu şekilde ifade edilir: “Melekler, nebiler ve onların dışındaki şehitler ve sıdıklar dahil bütün mükelleflerin imanı eşit olamaz. Çünkü onların, Allah’ın gücü ve rububiyetini ortaya koyan çeşitli delilleri bilme derecelerine göre, imanlarında birbirlerine üstünlükleri vardır. Her birinin sevabı da onların çalışmaları ve Allah’ın birliğini delillendirmeleriyle orantılıdır.”¹⁰⁴⁶ Onlara göre, bütün ameller iman olduğundan, daha çok itaat edenin imanı daha çok, fazla günah işleyenlerin de imanı daha azdır.¹⁰⁴⁷

Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam*’ın kırk dokuzuncu maddesinde imanda herkesin eşit olduğunu savunur ve bu konuda Ebû Hânife’nin düşüncelerine sahip çıkar. Nitekim Ebû Hânife, bu konuyla ilgili olarak şöyle bir ifade kullanır. “Bütün müminler, marifet, yakın, tevekkül, Allah sevgisi, Allah korkusu ve iman konusunda eşittirler. Bunların dışında imanı ilgilendiren konularda birbirinden farklıdırlar. Aynı şekilde

¹⁰⁴⁴ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 26; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 296.

¹⁰⁴⁵ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 28; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 316.

¹⁰⁴⁶ Ebu Bekir Hallal, *Mesailü'l-İman*, 412; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, Ankara 2018, s. 181.

¹⁰⁴⁷ Halimi, *Kitabu'l-Minhac*, thk. Halimi Muhammed Fude, Daru'l-Fikr 1979, I, 51.

küfürde de kafirler eşittirler.”¹⁰⁴⁸ Semerkandî ise bu konuyla ilgili ayet, hadis gibi nakli delillerin yanında akli deliller de gösterir. Ona göre sadece müminlerin değil; Cebrail, Mikail, diğer melekler, velilerin de imanları hep aynı olup birbirine eşittir.¹⁰⁴⁹

Hakîm, **Allah’ın sıfatları** konusundaki yaklaşımlarından ötürü Ashabü’l-Hadis’ten teşbihe kayanları eleştir ki bunlar Haşeviyye de olarak adlandırılır. Nitekim Şehristani de, seleften bazılarının sıfatları ispat konusunda aşırı giderek Allah ve kul arasında benzerliğe (teşbih) yöneldiklerini ve yaratılmışların sıfatlarını Allah’a izafe ettiklerini belirtmiştir.¹⁰⁵⁰ Ashabu’l-Hadis’in haşviyyesinden olan ve açıkça teşbihe yönelen bu topluluk, Ku’an’da bulunan "oturma (istiva), yüz veya yanak (vech), iki el (yedeyn), yan (cenb), gelmek (meci’), getirmek (ityan), üst (fevkiyyet)" ve benzeri ifadeleri kelime anlamlarıyla anlamaya yönelmişler, yani bunlar zikredildiği zaman cisim olarak ne hatırlanırsa, onu kabul etmişlerdir. Aynı şekilde “Adem’i Rahman’ın suretinde yarattı”¹⁰⁵¹ gibi haberlerde geçen şekil ve benzerleri konusunda cisimlerin bu tür özelliklerinden anlaşılın ne ise onu benimsemişlerdir.¹⁰⁵²

Hakîm bu konuyla ilgili olarak, mü’minin, Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini bilmesi gerektiğini savunur. Zira Cenab-ı Allah kendisi için, “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O hakkıyla işiten, hakkıyla görendir.”¹⁰⁵³ buyurmaktadır. Ayrıca yaratan yarattığına benzemeyeceğinden, Allah’da yarattığı bu alemde hiçbir şeye benzemez. Tıpkı insanın yaptığı şeye benzememesi gibi Allah da yarattığı şeye benzemez. Bunun aksini iddia edenler ise Müşabbihe’den olur.¹⁰⁵⁴

¹⁰⁴⁸ Bkz. Ebû Hanîfe, *Kitabu’l-Alim ve’l-Muteallim*, İstanbul 1981, 123, *el-Fıkhü’l-Ekber*, İstanbul 1981, 62; Mekki, *Menakıbu Ebû Hanîfe*, Beyrut 1981, I, 77; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, Ankara 2018, s. 179.

¹⁰⁴⁹ *Kitabu Sevadu’l-a’zam fi’l-Kelam*, s. 28; *Sevâdü’l-A’zam Tercümesi*, s. 324.

¹⁰⁵⁰ Şehristani, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2017, s.93.

¹⁰⁵¹ Bkz. Buhari, “İsti’zan”ı; Müslim, “Birr”, 115; “Cenne”, 28.

¹⁰⁵² Şehristani, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2017, s. 105.

¹⁰⁵³ Şura, 42/11.

¹⁰⁵⁴ *Kitabu Sevadu’l-a’zam fi’l-Kelam*, s. 26; *Sevâdü’l-A’zam Tercümesi*, s. 299.

Hakîm, kırk yedinci meselede de bu konuya değinir. Mü'min'in mekan, zaman, gelmek, gitmek ve bunlar gibi yaratılmışlara ait niteliklerle Allah'a ı nitelendirmemesi gerektiğini belirtir. Allah herhangi bir mekanda değildir. Arşa da ihtiyacı yoktur. Ayrıca gelmek ve gitmek gibi hallerle vasıflanamaz. Bunlardan bahseden ayet ve hadislere ise öylece inanıp manasını irdelememek gerekir. Zira söz konusu ifadeleri irdeleyen kimse Müşebbihe'den olur.¹⁰⁵⁵

Semerkindî, Allah'ın sıfatlarının yarattıklarına benzetilemeyeceğini madde otuzda da vurgular: Burada ise Allah'ın gazabı ve rızasını insanların öfke ve memnuniyetlerine benzetenleri eleştirir. Çünkü Allah'ın gazabı ve rızası bizimki gibi olamaz. Bu duygular insanda durum değişikliğine yol açmaktadır. Oysa Allah'da değişikliğin olması mümkün değildir. Biz insanlar hallerimiz itibariyle yaratılmışızdır ama Allah (cc)ü bütün sıfatları ile yaratılmış değildir. Gazap ve rıza da Allah'ın birer sıfatı olup yaratılmış değildir. Bilakis Cennet ve Cehennem Allah'ın sıfatlarının gereğidir.¹⁰⁵⁶

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hakîm es-Semerkindî, bazı fıkhi meselelerde Hanefî görüşe uymayanları eleştirmiştir. Bunlardan biri vitir namazının rekat sayısıyla ilgili meseledir. **Vitir namazının** tek selamla üç rekat olduğunu belirten Semerkindî, vitir namazının tek rekat olduğunu söyleyenlerin bidat ehli olduğunu iddia eder.¹⁰⁵⁷ Bu konuya farklı yaklaşan ve Ehl-i sünnet in fıkhi mezheplerinden olan Şâfiîleri¹⁰⁵⁸, Hanbelileri¹⁰⁵⁹ ve Malikileri¹⁰⁶⁰ eleştirir. Çünkü onlara göre salat-ı vitirin tek rekat olarak kılınmasında bir sakınca yoktur.

¹⁰⁵⁵ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 27; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 304.

¹⁰⁵⁶ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 18; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 197.

¹⁰⁵⁷ *es-Sevâdü'l-A'zam*, Mektebetü Yasin, İstanbul, tsz., s. 76.

¹⁰⁵⁸ Eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Tah. Rıfat Fevzi Abdülmuttalip, Darü'l-Vefa, Beyrut, 2001, II/661.

¹⁰⁵⁹ Hanbel, Abdullah b. Ahmed, *Mesailü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, Tah. Züheyr eş-Şaviş, Beyrut 1981, s. 94.

¹⁰⁶⁰ Et-Tenuhi, Schnun İbn Said, *el-Müdevvene*, Darü'l-kütübi'l-ilmiiye, Beyrut 1994, I/314.

Hakîm bu konuya eserinde uzun bir yer ayırır. O, Allah'ın vitir (tek) olduğundan hareketle vitir namazının da tek olması gerektiğini savunanları kafir olmakla suçlar. Çünkü onlar Allah'ı sayısal olarak nitelemişler ve küfre düşmüşlerdir. Aynı kelimenin hem Allah hem de namaz için kullanılması için de “mümin” kelimesini örnek gösterir. Çünkü Allah bu kelimeyi de hem kendisi hem de yarattıkları için kullanmıştır. Allah'ın ismi/sıfatı olan vitir yaratılmamıştır oysa vitir namazı yaratılmıştır. Daha sonra Hakîm, vitir namazının tek selamla üç rekat kılınması gerektiğine dair Peygamber, Sahabe ve Tabiin'den bir çok rivayetin bulunduğunu ifade eder ve bunlardan bazılarını örnek olarak gösterir. Ancak kullandığı rivayetler daha çok Hanefiler tarafından delil olarak kullanılanlar olduğu gibi ve bazıları da kaynaklarda geçmemektedir. Ayrıca Hakîm, Hz. Peygamber'in vitir namazını bazen üç, bazen beş, bazen on bir vb. şekilde kıldığını ilgili rivayetlerin hepsinin vitirle ilgili talimat gelmeden önce ile alakalı olduğunu iddia eder ve Cebrail (a.s.) vitir namazını Rasulullah'a bildirdikten sonra onun hep üç rekat vitir kıldığını iddia eder.¹⁰⁶¹

Hakîm es-Semerkandî, fıkhi meselelerden olan **imamın abdestinin bozulması** konusuna da yer verir. Semerkandî imamın abdestinin bozulması durumunda cemaatin de namazının bozulacağını iddia ederek, Hanefî görüşü ön plana çıkarır ve diğer fıkhi mezhepleri eleştirir.¹⁰⁶² Oysa Şâfiî, Hanbelî¹⁰⁶³ ve Malikiler, bu durumda sadece imamın abdestinin bozulduğunu ve sadece onun namazını iade etmesi gerektiği savunurlar.¹⁰⁶⁴ Semerkandî görüşünü ispatlamak için başta Hz. Ebubekir olmak üzere pek çok sahabenin ismini sıralar ve Müslümanların saygı duyduğu bu kişilerin, imamın abdestinin bozulmasıyla cemaatin de namazının bozulacağı görüşünü desteklediklerini belirtir.¹⁰⁶⁵ Arkasından tabiinden önde gelen kimseleri ile ümmetin sûfi ve zahidlerini de bu görüşü

¹⁰⁶¹ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 30; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi.*, s. 346.

¹⁰⁶² *es-Sevâdü'l-A'zam*, Mektebetu Yasin, İstanbul, tsz., s.80.

¹⁰⁶³ eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut 2001, III/351.

¹⁰⁶⁴ et-Tenuhi, *el-Müdevvene*, Beyrut 1994, I/223.

¹⁰⁶⁵ *Kitabu Sevâdu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 32; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi* s. 359.

kabul edenler arasında sayar. Nihayetinde Semerkandî bu delillendirmesinde zorlama bir tutum sergilemiştir. Onun basit fikhi bir meseleyi itikadi alan için de değerlendirmesi doğru bir yaklaşım değildir. Bunun nedeni muhtemelen mezhep taassubuyla hareket etmiş olmasıdır.¹⁰⁶⁶

Semerkandî, aynı tutumu **az ve durgun suda abdest alma** meselesinde de göstermiştir. Bu konuyla ilgili olarak Ehl-i sünnet içerisinde yer alan fikhi mezhepler içtihatla bulunmuşlar ve farklı görüşler öne sürmüşlerdir.¹⁰⁶⁷ Hakîm'de konuyla ilgili Hanefîlerin görüşünü aktarmış ve itikatla ilgili olmamasına rağmen eserinde konuya yer ayırmıştır.¹⁰⁶⁸

Semerkandî **kan ve irinin abdesti bozduğuna** dair meseleyi de aynı üslupla ele alır.¹⁰⁶⁹ Fukaha tarafından farklı içtihatların yapıldığı bu konuda Hanefîler kan ve irinin abdesti bozduğunu, Şâfiî ve Malikiler ise dışkı ve idrar dışındaki şeylerin abdesti bozmayacağını ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁷⁰ Hakîm ise diğer meselelerde olduğu gibi bu meselede de Hanefî görüşü tek doğru gibi göstermiş ve Ehl-i sünnet içindeki grupları sadece fikhi bir konuda farklı düşündükleri için bidatçi konumuna düşürmüştür.¹⁰⁷¹

Sonuç olarak Hakîm es-Semerkandî kendi bulunduğu konjonktür üzerinden mezhepleri değerlendirmiş ve *Sevâdü'l-A'zam*'ı da bu fikirler doğrultusunda oluşturmuştur. Ancak bu eser ne bir tam makâlât ne de tam bir akaid kitabıdır. Onu diğerlerinden ayıran şey, devlet eliyle yazdırılmış bir kanunname niteliğinde olmasıdır. Bu nedenle *Sevâdü'l-A'zam*'da dönemin güncel meselelerine devletin sahip çıktığı Hanefî düşünce biçimi esas alınarak yorum getirilmiş ve bu düşünce biçiminin tek doğru olduğu

¹⁰⁶⁶ Murat Akın, a.g.m., s. 107.

¹⁰⁶⁷ eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut 2001, s. I/17.

¹⁰⁶⁸ *es-Sevâdü'l-A'zam*, Mektebetu Yasin, İstanbul, tsz., s. 85.

¹⁰⁶⁹ *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 86.

¹⁰⁷⁰ eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut 2001, I/32; et-Tenuhi, *el-Müdevvene*, Beyrut 1994, I/126; Hanbel, *Mesail*, Beyrut 1981, I/21.

¹⁰⁷¹ *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, s. 34; *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, s. 381.

vurgusu yapılmıştır. Eser, yazıldığı dönemde tartışma konusu olan meselelere, başta Ehl-i sünnet içerisindeki Hanefilik olmak üzere diğer mezheplerin bakış açısını da karşılaştırmalı olarak aktarması bakımından, İslam Mezhepleri Tarihi açısından da önemli bir yere sahiptir.

3. Es-Sevâdü'l-A'zam'ın Sonraki Döneme Etkileri

Sevâdü'l-A'zam, yazılmış olduğu dönemden itibaren günümüze kadar geçen zaman dilimi içerisinde İslam düşünce dünyasında etkili olmuş; özellikle de Sünni kesimler tarafından gündemde tutulmuştur. Kaleme alındığı yıllarda devletin resmi ilmihali¹⁰⁷² gibi kabul edilen eser, hem Sâmânî yöneticileri tarafından hem de halk tarafından saygı duyulan ve dikkate alınan bir metin olmuştur. Eserde beyan edilen fikirler adeta bir akide niteliği kazanmış ve Ehl-i sünnet'in çerçevesini belirlemiştir.

Eserin ilk başta yazılma nedeni: bidat ve heva ehlinin Buhara ve Mâverâünnehir'de çoğalmasındı.¹⁰⁷³ İlerleyen yıllarda aynı durum devletin zayıflama sürecine girmesi nedeniyle daha belirgin hale geldi. Yöneticilerden bazılarının Şî-İsmaili öğretiyi benimsemesi devlet içerisinde ciddi sorunların yaşanmasına neden oldu.¹⁰⁷⁴ Merkezi otoritenin zayıflamasıyla birlikte Hanefî olan Sâmânî yöneticileri etkilerini kaybederken; Şâfîîleri destekleyenler yönetimde söz sahibi olmaya başladılar.¹⁰⁷⁵ Bu kaotik ortamda savunma pozisyonuna geçmek durumunda kalan Ehl-i sünnet mensupları, bidat ehline karşı faaliyetlerini artırarak, devam ettirdiler. Çünkü bidat ehline ait görüşler giderek yayılıyordu ve halkın bu konuda bilgilendirilmesi gerekiyordu. Nihayetinde *Sevâdü'l-A'zam'ın* Farsça'ya çevrilmesi gündeme geldi. Bu sayede halktan her kesimin metni rahatça anlayabilmesi ve bidatçi fırkaların görüşlerinden kendilerini

¹⁰⁷² Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, New York 1988, s.30.

¹⁰⁷³ *Terceme-i Sevâdü'l-A'zam*, s. 18.

¹⁰⁷⁴ Bkz. Ali Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmaililik*, İstanbul, Marmara Akademisi, 2018, s. 154.

¹⁰⁷⁵ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim*, s. 336.

koruyabilmesi¹⁰⁷⁶ sağlanacaktı. Sâmnî lideri Nuh b. Mansur (365-387/976-997) döneminde eser Farsçaya çevirildi.¹⁰⁷⁷ Bu durum eserin hala gündemde olduğunun ve önemini yitirmediğinin bir göstergesidir.

Sevâdü'l-A'zam'ın Sâmnîoğulları'ndan sonra bölgede hakim olan Gazneliler ve Karamanoğulları hatta sonrasında Selçuklular ve Osmanlılar döneminde rağbet görmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü bu devletlerin hepsi Ehl-i sünnet geleneğine bağlı İslam devletleridir. Dolayısıyla *Sevâdü'l-A'zam* gibi, Sünnî çizgiyi korumak maksadıyla yazılan eserlerin bu dönemlerde etkisini sürdürmüş olması gayet doğaldır. Nitekim çok eski tarihlerden itibaren eserin birçok yazma nüshasının yazılmış olması¹⁰⁷⁸, Sâmnîoğullarından sonra da metnin önemini koruduğunu ve Müslüman-Türk devletlerinde etkili olduğunu göstermektedir. Dikkat çekici bir husus da eserin Farsça nüshasında bulunan fırka tasnifinin¹⁰⁷⁹ Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde risale şeklinde birçok nüshasının bulunmasıdır. Bu da eserde yer alan fırka tasnifine, özellikle Osmanlılar döneminde-, önem verildiğinin ve rağbet edildiğinin bir diğer göstergesidir.¹⁰⁸⁰

Sevâdü'l-A'zam'ın Farsça'sı yaklaşık 400 yıl sonra 795/ 1393 yılında¹⁰⁸¹ Muhammed Parsa (822/1420) tarafından düzenlenerek tekrar kaleme alınmıştır.¹⁰⁸² Eserin Muhammed Parsa tarafından kaleme alınmış olması dikkat çekicidir. Çünkü Hacı Muhammed aynı zamanda bir nakşi lideridir. Öyle ki Nakşibendiyye tarikatının kurucusu olan ve aynı zamanda Muhammed Parsa'nın hocası olan Bahaeddin Nakşibend

¹⁰⁷⁶ *Tercüme-i Sevâdü'l-A'zam*, s.17.

¹⁰⁷⁷ Farsça çevirinin 370/981 yapıldığı tahmin edilmektedir. Adem Arıkan, "*Sevâdü'l-A'zam*'ın Farklı Nüshaları", s. 24.

¹⁰⁷⁸ Nüshalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Can, *Hakîm es-Semerkandî ve es-Sevâdü'l-A'zam*'ı (Yüksek Lisans tezi), MÜSBE, İstanbul 1986, s. 20-25.

¹⁰⁷⁹ *Terceme-i Sevâdü'l-A'zam*,

¹⁰⁸⁰ Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri* (Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa 2015, s. 165-167 (dipnot bölümü).

¹⁰⁸¹ Muhammed Parsa, *Risale Müntehabe min Akideti Ebi'l-Kasım es-Semerkandî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nu: 3137, v. 54b.

¹⁰⁸² Adem Arıkan, a.g.m, s. 26.

(791/1389) tarafından iltifata mazhar olmuş ve halifelik icazeti almıştır.¹⁰⁸³ Onun *Sevâdü'l-A'zam*'ı yeniden kaleme alması, eserin çok eskiden beri sûfi çevrelerde özellikle de Nakşi tarikatlarda rağbet gördüğünü bize göstermektedir.

Muhammed Parsa'nın ve hocası Bahaddin-i Nakşibend'in Buhara şehriden olması¹⁰⁸⁴, Hakîm es-Semerkandî ile bağlarının buradan gelmiş olması ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Hakîm es-Semerkandî'den sonra Mâverâünnehir'de pek çok tasavvuf ehli yaşamış ve eğitim görmüştür. Muhtemelen bunlar arasında Hakîm es-Semerkandî'nin etkilediği kişilikler de vardır. Örneğin bu coğrafyada etkili olmuş olan Yusuf Hemadani ve öğrencisi Ahmet Yesevi, Türk mutasavvıf kültürünün oluşmasında önemli rol oynamışlardır. Hoca Ahmet Yesevi'nin Buhara'da eğitim gördüğü ve hocası Yusuf Hemedani'den de burada ders aldığı bilgisinden hareketle¹⁰⁸⁵, Hanefî-Sûfi kimliğinin oluşmasında Mâverâünnehir bölgesiyle bağlantısı olduğunu akla getirmektedir. Ahmet Yesevi Hanefilikle olan bağına da muhtemelen bu coğrafyada güçlendirmiştir.¹⁰⁸⁶ Nitekim Buhara ve çevresi erken dönemlerden beri Hanefiliğin güçlü kalelerinden biri olmuş; Sâmânoğullarından sonra buraya Hakîm olan Karahanlılar ve Gazneliler döneminde de bu özelliğini devam ettirmiştir.¹⁰⁸⁷ Ayrıca bölgede, İslamiyetin yayılmaya başlamasından itibaren (h. IV) tasavvuf kültürünün de yayılmaya başladığı bir yer olmuştur. Buhara ve Semerkant gibi önemli merkezlerde dervişler sayesinde Türkler arasında sûfi öğretiler yayılmaya başlamıştır.¹⁰⁸⁸ Hanefî-Sûfi geleneğin bölgede güçlenmesiyle birlikte Hoca Ahmet Yesevi ve halefi Abdulhalık Gücdivani gibi Türk mutasavvıf kültürünün oluşmasında etkili olan isimler buradan ilham almış; Nakşilik

¹⁰⁸³ Muhammed Mekki Arvasi, *Salahi Abdullah Uşşaki'nin Risale-i Kudsiyye Tercümesi'nin Transkripsiyonu ve Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi), FSMVÜSBE, İstanbul 2014, s. 5.

¹⁰⁸⁴ Muhammed Mekki Arvas, *a.g.e.*, s.4.

¹⁰⁸⁵ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1988, s. 29.

¹⁰⁸⁶ Hilmi Demir, "Hoca Ahmed Yesevi'yi Hanefî Mâtürîdî Kültür Havzasına Bağlayan Ard Alan ve Hakîm es-Semerkandî", *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, AYÜ, Ankara 2017, s. 638.

¹⁰⁸⁷ Hilmi Demir, *a.g.m.*, s. 639-640.

¹⁰⁸⁸ Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s. 17-18.

tarikatu içerisinde ilmi faaliyetlerini devam ettirmişlerdir.¹⁰⁸⁹ Nihayetinde bu silsilenin devamında gelen Muhammed Parsa, *Sevâdü'l-A'zam*'ı yıllar sonra neşreden kişi olmuştur. Bu durum Nakşi çevrelerde eserin çok eskiden beri kıymete haiz olduğunu bize göstermektedir.

Eserin sūfî çevrelerde önemli bir yere sahip olmasında, Hakîm es-Semerkandî'nin sūfî meşrep bir kimliğe sahip kelamcı olması da etkili olmuştur. Bu durum, Hakîm'in tasavvuf ehli tarafından sıcak karşılanmasına neden olmuştur. Sūfî tabakat kitaplarında isminin geçmesi¹⁰⁹⁰, hikmet ve irşadlarından çokça bahsedilmesi Hakîm es-Semerkandî'nin sūfîliğe yakın olduğunu göstermektedir.¹⁰⁹¹ Ayrıca eserinde evliyanın kerametinin hak olduğundan bahsetmesi¹⁰⁹², sabır, şükür, ihlas ve tövbe gibi güzel ahlaka dair hasletlere vurgu yapması, Hakîm'in tasavvufla ilgilendiğini açıkça göstermektedir. Yine onun hocalarından biri olan Ebu Bekir Verrak (ö. 280/893)'ın ders aldığı Hakîm et-Tirmizi (ö.320/932) tasavvufi çevrelerce tanınan ve görüşleriyle dikkati çeken önemli bir sūfî alimdir.¹⁰⁹³ Tasavvuf eserlerinde hem Ebu Bekir Verrak hem de Hakîm et-Tirmizi'nin menkıbelerinden çokça bahsedilir ve sözlerine yer verilir. Bu iki alimin günümüzde de, özellikle sūfî çevrelerde, eserleri okutulmakta ve sohbetlerde sözlerinden istifade edilmektedir.¹⁰⁹⁴

Aynı şekilde Hakîm es-Semerkandî'nin *Sevâdü'l A'zam* adlı eser, hem Türkiye'de hem Müslüman nüfusa sahip diğer ülkelerde halen okutulmakta ve dikkate alınmaktadır. Özellikle de, yukarıda belirttiğimiz gibi, sūfî çevrelerin Nakşilik kolunda önemli bir yere sahiptir. İsmailağa, Semerkand ve İskenderpaşa¹⁰⁹⁵ gibi Nakşi çizgide bulunan tarikatlar

¹⁰⁸⁹ Hilmi Demir, a.g.m, s. 642.

¹⁰⁹⁰ Kelabazi, (*Doğuş Devrinde Tasavvuf*) *Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2016, s.67.

¹⁰⁹¹ Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", *DİA*, 15, 193-194.

¹⁰⁹² *Es-Sevâdü'l-Azam*, haz. Yasin Yayınevi, İstanbul 2018, s. 218- 220.

¹⁰⁹³ Salih Çift, " Hatmu'l-Evliya, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali el-HAKÎM et-Tirmizi (ö. 320/932)", *Tasavvuf: İlmî ve Araştırma Dergisi*, 2006, yıl. 6, sy. 15, ss. 351-376.

¹⁰⁹⁴ Bkz. "hakikat.com", " Daru-l İhvan/ facebook"

¹⁰⁹⁵ Cemaatin önde gelen hocalarından Mehmet Zahit Kotku, *Ehl-i sünnet Akaidi* (İstanbul 1980) adlı eserinde *Sevâdü'l-A'zam*'a yer vermiştir.

esere oldukça rağbet göstermektedir. Bu nedenle eseri yayınevlerinde birçok kez bastırmışlar¹⁰⁹⁶ ve derslerinde okutmuşlardır. Bu grupların günümüzde Sünniliğin savunuculuğunu üstlenmeleri ve belki de Hakîm es-Semerkandî gibi Ehl-i sünnet çizgisinin korunması için mücadele etmeleri, *Sevâdü'l-A'zam* gibi bu yönüyle ön plana çıkan eserleri ön plana çıkarmalarına ve gündemde tutmalarına neden olmuştur. Onlara göre eskiden olduğu gibi günümüzde de "sünnet" karşıtı birtakım gruplar veya şahıslar faaliyetlerine devam etmekte ve İslam'ın kurulmuş olduğu temellere zarar vermektedir.¹⁰⁹⁷

Nihayetinde, Müslümanların h. IV. asırda, Hakîm es-Semerkandî'nin yaşadığı dönemde, İslam'ı bir takım bidatçi fırkaların görüşlerinden korumakla ilgili hassasiyeti günümüzde de devam etmektedir. Özellikle de çağımızın bilimsel gelişmeleri akılcı düşünceyi ön plana çıkartırken, manevi alanlara ilgiyi azaltmıştır. Bu durum bazı kesimleri "Ehl-i sünnet"i savunmak maksadıyla eski kaynaklara müracaat etmeye sevk etmiştir. *Sevâdü'l-A'zam* da bu kaynaklar arasında başta gelen ve en çok müracaat edilen eserlerden biri olarak önemini korumaya devam etmektedir.

¹⁰⁹⁶ Ör. Bkz. *Tarik-i Müstakim Doğru Yol*, Marifet Yay.; *Açıklamalı ve Kelime Anlamlı Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, Yasin Yay.; *Açıklamalı ve Kelime Anlamlı Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, Kitap Kalbi Yay., *Kelime Manalı Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, Muallim Neşriyat.

¹⁰⁹⁷ Bkz. Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, "önsöz", İstanbul, Muallim Neşriyat, 2017; a.mlf, *Tarik-i Müstakim (Sevâdü'l-A'zam Tercümesi)*, çev. Şahver Çelikoğlu, "Birinci Baskıya Önsöz", İstanbul, Marifet Yay., 2007.

SONUÇ

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiş; sınırların genişlemesiyle birlikte farklı kültürlerle karşı karşıya kalan Müslümanlar arasında bu görüş ayrılıkları giderek artmıştır. Bunun neticesinde dini anlama konusunda birçok farklı fikir ortaya çıkmış ve dini düşünce ekolleri yani mezhepler zuhur etmiştir. Çoğunluğun içinden çıkararak kendilerine özgü bir dini düşünce sistemi oluşturan Hâricîler, ilk mezhebin temsilcileri olmuşlardır. Bunun ardından Şîa, Mu'tezile ve Mürchie mezhepleri teşekkül etmiş ve Müslüman çoğunluğun görüşlerinden farklı düşünceler öne sürdükleri için "bidat ehli" olarak nitelendirilmişlerdir.

Bu tür fırkaların ortaya çıkması büyük grubu oluşturan Müslümanlar tarafından endişeyle karşılanmış ve İslam'ın özüne ters düştükleri ve İslam'a zarar verdikleri gerekçesiyle bu fırkalar dışlanmışlardır. Azınlığı oluşturan bu fırkalar, siyasi alanda önemli bir güce sahip olduklarında ise aynı dışlayıcı tavrı kendilerinden olmayan gruplar için göstermişlerdir. Bunun en başta gelen örneği Mu'tezile'nin Abbâsî yönetiminde etkili olduğu dönemdir. Bu dönemde yaşanan ve halkın baskı görmesine neden olan "mihne" uygulamaları İslam dünyasında önemli sonuçlara neden olmuştur. Gücünü daha fazla artırmak için bu yönteme başvuran Sâmânî iktidarı, ilk başlarda istediği sonucu elde etse de uygulamanın halk tabanında kabul görmemesi üzerine geri adım atmak zorunda kalmışlardır. Bunun sonucunda da Mu'tezililer halk ve yöneticiler nezdinde itibarları kaybederek, Tâkibata uğramışlar ve merkezden uzaklaştırılmışlardır. Onlarla birlikte baskı gören diğer gruplar da bölgeyi terketmek zorunda kalmışlardır. Farklı görüşleri nedeniyle dışlanan bu insanların çoğu, daha özgür ve rahat bir ortama sahip olmak amacıyla Mâverâünnehir gibi merkezden uzak aynı zamanda özgür bir ortama ve yüksek yaşam standartlarına sahip olan bölgelere göç etmişlerdir.

Mâverâünnehir'in özellikle de Semerkant ve Buhara'nın coğrafi olarak bulunduğu konum, bölgenin ticaret açısından gelişmesini ve refah seviyesini artırmıştır. Ayrıca bölgenin iklim koşullarının uygun olması ve tarıma elverişli topraklarının bulunması halkın zenginlik düzeyini artırmıştır. Bütün bu olumlu koşullar bölgede kültür çeşitliliğine ve ilmi faaliyetlerin yoğun olmasına neden olmuştur. Özellikle de Tâhirîler ve Sâ mânîler döneminde yöneticilerin bu faaliyetleri desteklemesi, ilmin yaygınlaşmasına ve çevre bölgelerden birçok alimin buraya gelmesine neden olmuştur. Ayrıca bölgede her kesimden insanın bulunması, düşünce özgürlüğünün artmasına ve ilim adamlarının daha rahat edebilecekleri bir ortamın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla değişik görüşlere sahip din ve mezhep mensupları için burası son derecede uygun şartlara sahip bir ilim yuvası haline dönüşmüştür.

Bu bölgeye gelenler arasında Mu'tezile mensupları ile birlikte baskı gören Hanefî ulema da vardır. Hatta bunların arasında Ebû Hânîfe'nin öğrencileri de bulunmaktadır. Semerkant Hanefî Ekolünün temsilcileri olan bu öğrenciler, Semerkant'ta *Daru'l-Cûzcânîyye* ve *Daru'l-ÿyâzîyye* adlarıyla iki önemli eğitim kurumu kurmuşlardır. Hakîm es-Semerkandî de Semerkant Hanefî Ekolünün önemli temsilcilerinden biridir. Bu alim hem fıkıh hem kelam alanında isminden söz ettiren önemli bir kişiliktir. Bu nedenle kendisine "hakîm" ve "kadî" unvanları verilmiştir. Medresedeki hocalığın ve yöneticiliğin yanında devlette resmi işlerle görevlendirilen Hakîm es-Semerkandî, kadılık vazifesinde de bulunmuştur. Onun en önemli görevi ise Sâ mânî emiri tarafından kendisine verilen *Sevadu'l-A'zam'ı* yazma vazifesidir. Bu nedenle eser resmi bir belge niteliği taşımaktadır.

Bu eser, bölgede etkili olan bid'atçı fırkaları özellikle de Mu'tezile'yi eleştirmek için kaleme alınmıştır. Eserin büyük kısmında Mu'tezili görüşlere yer verilmele

birlikte Hâricîler, Rafiziler/Şîa, Mürcie, Kerramîyye, Cebriyye, Cehmîyye hatta Hanefilik dışında Ehl-i sünnet 'in diğer fikhi mezhepleri de eleştirilmiştir.

Müellif, mezhepleri eleştirirken o dönemin reddiye usulüne uygun olarak "73 *fırka hadisi*"ni esas almıştır. Kurtuluşa eren fırkayı ise büyük çoğunluğu oluşturan "*Ehl-i sünnet ve'l-cemâat*"in başka bir ifadesi olan "*Sevâdü'l-A'zam*" olarak belirlemiştir. Hakîm, kurtuluşa eren tek fırka yani "*Sevâdü'l-A'zam*"a dahil olmak için eserinde belirttiği "62 madde"nin tamamının kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Görüşlerini delillendirmek için ayet ve hadislere başvuran Hakîm es-Semerkandî, zaman zaman akli delilleri de kullanır. Bid'atçı fırkaların görüşlerine kısa bir şekilde yer verirken, bu görüşlerle ilgili delillerine de yok denecek kadar az yer verir. Kendi fikirlerini ise daha uzun ve ayrıntılı bir şekilde ifade eder. Müellifin amacı yanlış gördüğü bu fikirleri reddetmek ve yanlışlığını ispatlamaktır. Bunun için de kendi delillerini ortaya koymakla yetinir.

Ne var ki, Hakîm es-Semerkandî'nin kullandığı üslup, aşırıya kaçan bir suçlama içermektedir. Oysa, eserinde belirttiği gibi, onun asıl amacı İslam Ümmeti'nin birliğini sağlamaktır. Nitekim Ehl-i sünnet 'in "Ehl-i Kible'yi tekfir etmeme" prensibi bunu gerektirir. Ancak bu suçlayıcı ve ötekileştirici tutum sadece Semerkandî'ye has değildir. İnsanlar mezhep taassubuyla bu tür suçlayıcı ifadeleri sıkça kullanmışlardır. *Sevâdü'l-A'zam*'da ise asıl dikkat çekici nokta, Ehl-i sünnet 'in içinde sayılan mezhepleri sadece bazı fikhi meselelerden dolayı suçlaması hatta bid'atçı olarak nitelemesidir. Hakîm es-Semerkandî'ye göre tek doğru düşünce Hanefiliğin benimsediği görüştür. Bu da aşırı tutuculuğunun bir göstergesidir.

Eserde dikkati çeken diğerk husus da: Delil olarak kullanılan rivayetlerin sıhhati konusunda özen gösterilmemiş olmasıdır. Kimi zaman uydurma diyebileceğimiz rivayetlere de metinde yer verilmiştir. Ayrıca müellifin kendi görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber'den sonra, ileri gelen sahabelerin, tabinin vb. isimlerini tek tek sayarak, kendisiyle aynı görüşte olduklarını iddia etmesi, abartılı bir üslup sergilemesine neden olmuştur.

Hakîm es-Semerkindî ile İmam Mâtürîdî aynı dönemde ve aynı medresede öğrencilik ve hocalık yapmışlardır. İkisi de Ebû Hânîfe'nin görüşlerine son derece bağlı olarak yetişmişlerdir. İkisinin de görüşleri büyük ölçüde uyuşmakla birlikte onun daha sonra yöneticilerle iyi ilişkiler içerisinde olması ve bu nedenle önemli mevkilere getirilmesi, İmam Mâtürîdî ile bazı meselelerde ayrı düşüklerini göstermektedir. Ayrıca Hakîm es-Semerkindî'nin eserinde akli delillerden ziyade nakle önem vererek, Mâtürîdî'den farklı bir yol izlemiştir. Onun müteşabih nassların te'viline sıcak bakmaması ve imanın tanımını konusunda "dil ile ikrar"a İmam Mâtürîdî'den daha çok vurgu yapması, bu konularda Mâtürîdî'den farklı düşündüğünü göstermektedir.

Bütün bunlara rağmen Hakîm es-Semerkindî'nin İmam Mâtürîdî ile yakın ilişki içinde olduğu yönündeki bilgiler daha ağır basmaktadır. Mâtürîdî ekolün önemli temsilcilerinden olan Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin eserinde Hakîm es-Semerkindî'yi Mâtürîdîlik mezhebinin öncülerinden sayması, Mâtürîdî düşüncesinin teşekkülünde rol oynadığının bir göstergesidir.

Hakîm es-Semerkindî, *Sevâdî'l-A'zam* adlı eseriyle İslam düşünce dünyasına önemli katkılar sağlayan alimler arasına girmiştir ve bu eser sayesinde günümüze kadar adından söz ettirmeyi başarmıştır. Türkiye'de de bu esere olan ilgi devam etmektedir. Sürekli yeni baskılarının ve tercümelerinin yapıyor olması bunu

göstermektedir. Müellifin Hanefilik yanında sūfî bir kimliğe sahip olmasının bunda etkisi vardır. Onun Ehl-i sünnet 'i bidatçı fırkalardan koruma çabaları, günümüzde de, özellikle bazı çevreler tarafından, kuvvetli bir şekilde sürdürülmektedir. *Sevâdü'l-A'zam* gibi toplum gündeminde kalmaya devam eden eserlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve anlatılması, bilimsel çalışmalar sayesinde mümkün olacaktır.

Hakîm es-Semerkindî'nin ve onun gibi alimlerin ilim öğrenme ve öğretme yolunda göstermiş olduğu çabaları takdir etmemek mümkün değildir. Ne yazık ki bu alimlerin eserlerinin birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle "*Sevâdü'l-A'zam*" gibi erken dönemlere ait elimize ulaşan nadir eserler bizim için ayrı bir öneme sahiptir. Bunların üzerinde dikkatlice çalışılması, tahkik ve tedkikin yapılması gerekmektedir. Ancak bu sayede doğru bilgiye ulaşmak mümkündür. Doğru bilgiye ulaştıktan sonra bu bilgiyi objektif bir biçimde yorumladığımız takdirde, geçmişi daha net görebilmemiz ve günümüz toplumunun problemlerini daha iyi anlayabilmemiz ve çözebilmemiz mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

ABDÜLHAMİD, İRFAN, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Eserleri*, trc. M. Saim Yeprem, İstanbul, Marifet Yay., 1994.

ADAM, Mez., *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, trc. Salih Şaban, İnsan Yay., İstanbul 2000.

AK, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul, Ensar Yay., 2008.

AK, Ahmet, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı- İstanbul 2009)*, MÜİFVY, nu. 261, İstanbul 2012.

AKIN, Murat, "Hakîm es-Semerkandî'nin "es-Sevâdü'l-A'zam" İsimli Eseri Bağlamında Fikhi Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri", *İLTED*, Erzurum 2017.

AKÇAY, Filiz, *Ebu Said Abdulhay Dahhak B. Mahmud Gerdizi'nin "Zeynü'l-Ahbar" Adlı Eserinin Tâhirîler, Saffariler, Sâ mânîler ve Gazneliler İle İlgili Bölümlerinin Türkçe Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, OÜSBE, Ordu, 2015.

AL-ÖMER, Faruk Ömer Abdullah, *The Doctrines of the Maduridite Schooll with Special Reference to As Sawad al-A'zam of al-Hakîm As-Samarqandi*, Doktora Tezi, Edinburg University, Mayıs 1974.

ALTINTAŞ, Ramazan, "İslam Anlayışında Bid'at ve Hurafenin Çerçevesi", *Dini Araştırmalar*, 2003, c. VI, sy. 16.

ARIKAN, Adem, "*es-Sevâdü'l-A'zam*'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", *Geçmişten Günümüze Türkistan Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, Ankara/Türkistan 2019.

ARUÇI, Muhammed, "es-Sevâdü'l-A'zam", *DİB*, XVI, 578-579.

ASLAN, Abdülgaffar, "Kelam İlminin Gelişimine Türklerin Katkısı: Ebu'l-Muin en-Nesefî Örneği", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, ed. H. Göksoy- N. Durak, SDÜİF Kitapevi Yay., Isparta 2007.

AYDINLI, Osman, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/7111-999) Semerkant Tarihi*, Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2001.

AYDINLI, Osman, "Ebu Mansur el-Mâtürîdî Dönemi Semerkant'ta İlmi Ortam ve İlim Merkezleri", *Uluslararası İmam Mâtürîdî ve Te'vilatü'l-Kur'ân Sempozyumu*, İstanbul 2018, I, 103-129.

AYDINLI, Osman, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, İstanbul, Endülüs Yay., 2018

AYDINLI, Osman, "Horasan-Mâverâünnehir Alimlerinden Hakîm es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, Ankara/Türkistan 2019.

AYDINLI, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara, Hititkitap Yay., 2008.

AVCU, Ali, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmaililik*, Marmara Akademi Yay., İstanbul 2018.

BAĞDADI, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, TDV Yay., 2011.

BARTHOLD,V.V., *For Sutudies on the History of Central Asia*, IV, Rusça'dan İngilizce'ye terc.V. And T. Minosky, I-III, Leiden 1962.

BARTHOLD,V.V., *İslam Medeniyeti Tarihi*, haz. Fuad Köprölü, *DİB*, Ankara 1977.

BARTHOLD,V.V.,*Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. H. Dursun Yıldız, TTK Basımevi Ankara 1990.

BARTHOLD,V.V.,*Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, haz. Hüseyin Dağ, Ankara, Çağlar Yay., 2004.

BOSWORTH, C. Edmund, *The Ghaznavids*, Beirut 1973.

BOSWORTH, C. Edmund, "Sâmânîds", *The Encyclopaedia of Islam*, 1995, VII.

BOSWORTH, C. Edmund,*The Medieval History of Iran, Afganistan and Central Asia*, London, 1977.

BROCKELMANN, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, Ar. çev. Abdulhalim Neccar, Kahire 1991.

BUHARALI Eşref, "İstahri ve İbn Havkal'ın Haritalarına Göre Mâverâünnehir", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sy. 99, 1995.

CAHİZ, *Kitabu'l-Hayevan*, tahk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır 1965-1969, c. V.

CAHİZ, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen, Ankara 1988.

CAN, Mustafa, *Hakîm es-Semerkandî ve es-Sevâdü'l-A'zam'ı* (Yüksek Lisans Tezi), MÜ Sosyol Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1986.

CÜRCANİ, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakif*, çev. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB, 2015.

ÇELEBİ, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul 2002.

ÇELEBİ, Katip, *Keşfü'z-Zünun*, haz. Şerafeddin Yaltkaya- Rifat Bilge, İstanbul 1971.

DALKILIÇ, Mehmet, *Sâmânîler Devleti* (Yüksek Lisans Tezi), EÜSBE, 2002.

DANIŞPEJUH, Muhammed Tâki, "Dü Risâle der bâre-i Heftâdu du Gürûh", *Neşriyye-i Danişkede-i Edebiyyat-ı Tebriz*, 1345/1966.

DEMİRCİ, Mustafa, "Türk İslam Medeniyetinin İkinci Dalgası: Orta Asya'da Gelişen Bilim ve Düşüncenin Dinamikleri", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, ed. H. Göksoy-N. Durak, SDÜİF Kitapevi Yay., Isparta 2007.

DÜZGÜN, Şaban Ali, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2011.

EBU HANİFE, *El-Fıkhu'l-Ekber*, trc. Mustafa Öz, (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçerisinde*), İstanbul 2015.

EBU HANİFE, *El-Fıkhu'l-Ekber, Kitabu'l-Alim ve'l-Müteallim (İmam Azam'ın Beş Eseri)*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981.

EBU ZEHRA, Muhammed, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, İstanbul, Hisar Yayınevi, 1983.

EMİN, Ahmed, *Fecrü'l-İslam*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Ankara, Kılıç Kitabevi, 2017.

EL-BELHİ, Ebu'l-Kasım Ahmed b. Abdullah el-Kabi, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1986.

EL-EŞ'ARİ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Medine 1410. *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, İstanbul, TYEKB, 2019.

EI-HAMEVİ, Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, Leibzig, 1870.

EL-HARİZMİ, *Mefatihü'l-ulum*, Kahire 1401/1981.

EL-İSFEHANİ, Ragıp, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.

EL-İSFERAYANİ, Ebu Muzaffer, *et-Tabsir fi'd-din*, Beyrut 1403/1983.

EL-PEZDEVİ, *Ehl-i sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, Kayhan Yay, 1988.

EN-NESEFİ, Ömer, *el-Kand fi Zikri U'lema'i Semerkand*, thk. Nazar Muhammed el-Faryabi, Suudi Arabistan 1991.

Akaidü'n-Nesefî, (Taftazani'nin *Şerhu'l-akaid'i* içerisinde), İstanbul tsz.

EN-NESEFÎ, Ebu'l-Mu'in, *Tebisiretü'l-Edille fi Usulü'd-Din*, tahk. Claude Salame, Dımaşk 1993.

EN-NESEFÎ, Ebu Muti, *Kitabü'r-red ala ehli'l-Bid'a*, nşr. Marie Bernard, Annaless Islamologiques, XVI, 1980.

EN-NEVBAHTÎ, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa, *Fıraku'ş-Şîa*, Beyrut, 2006.

EREN, Muhammed Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2014.

ESEN, Muammer, "Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", *AÜİFD*, 2008, sy. II.

ES-SABUNÎ, Nureddin Ahmed b. Muhammed, *Bidaye fi Usuli'd-Din (Mâtürîdîyye Akaidi)*, tahk. ve trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995

ES-SEMERKANDÎ, Hakîm, *Açıklamalı ve Kelime Anlamlı es-Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, çev. Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul 2018.

ES-SEMERKANDÎ, Hakîm, *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi ve Kelime Anlamı*, haz. Ali Kara, Kitap Kalbi Yay., İstanbul 2017.

ES-SEMERKANDÎ, Hakîm, *Kitabu Sevadu'l-a'zam fi'l-Kelam*, Matbaatu İbrahim, İstanbul ts.

ES-SEMERKANDÎ, Hakîm, *Terceme-i es- Sevâdü'l-A'zam*, neşr. Abdülhayy Habibi, Tahran 1348/ 1969.

ESS, Josef Van, *Theologie und Gasellschaft*, Berlin 1991.

EŞ-ŞAFİİ, Hasan Mahmud, *Kelama Giriş*, trc. S. Akkuş, Ankara, Değişim Yay., 2009.

EŞ-ŞAFİİ, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Tahk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalip, Darü'l-Vefa, 2001.

ET-TAHÂVÎ, Ebu Cafer, *Ehl-i sünnet İnanç Esasları: Tahâvî ve Akaid Risalesi*, thk ve trc. Arif Aytekin, İstanbul 1985.

FİĞLALİ, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul, Selçuk Yay., 1998.

FİDAN, İbrahim, *Hakîm es-Semerkandî'nin es-Sevâdü'l-A'zam İsimli Eserindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 2008.

FOLTZ, Richard C., *İpek Yolları Dinleri*, trc. Aydın Aslan, Medrese Yay., İstanbul 2006.

FRYE, R. N., *The Golden Age Of Persia*, London 1970.

FRYE, R. N., *Bukhara*, California, 1997.

FRYE, R. N., "The Sâ mânîds" *The Cambridge History of İran*, IV, Londra 1975, s. 136-161.

FRYE, R. N., "The Turks in Khurasan and Transoxania and Transoxania at the time of the Arab Conquest", *The Muslim World*, XXXV, Hatford 1945, s. 308-315.

GAZZALİ, M., *Batıniliğin İç Yüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993.

GERDİZİ, *Tarih-i Gerdizi*, neşr. Abdülhay Habibi, Tahran 1347.

GÖMBEYAZ, Kadir, *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri* (Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa 2015.

GÖMBEYAZ, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *UÜİFD*, 2005, c. XIV, sy. 2.

GÜNAY, Ünver- **Güngör**, Harun, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul, Yeditepe Yay., 2007.

GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, İstanbul 1979.

HABÎBÎ, Abdülhay, "Resaili İtikadat-ı Fırak-ı İslamî ve Ma'haz-i Kohn-i ân Sevâd-ı A'zam Ma'haz-ı Besâ ez Müellifeyn-i mâ Ba'd Bud", *Yağma Dergisi*, 1343, 17/2, ss. 49-59

HAKKI, İsmail, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara, Umran Yay., 1981.

HANBEL, Abdullah b. Ahmed, *Mesailü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, tahk. Zübeyr eş-Şaviş, Beyrut 1981.

HAYYAT, M., *Kitabu'l-İntisar*, Beyrut, Mektebetü'd-Dari'l-Arabiyye, 1993.

HİTTİ, Philip K., *History of the Arabs*, London 1953.

HİZMETLİ, Sabri, "Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dini Akımlar", *Orta Asya'da İslam*, ed. M. S. Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniv. Yay., İstanbul 2012.

HODGSON, G. S. Marshall, *İslamın Serveni (İslam'ın Klasik Çağı)*, çev. Berkay Ersöz, Ankara 2017.

HUDUDÜ'L-A'LEM, nşr. V. Minorsky, London, The University Press Oxford, 1937.

HULEYF, Fetullah, "Ebu Mansur Mâtürîdî, Hayatı ve Eserleri", trc. Mustafa Öz, *Diyanet Dergisi*, c. 13/5, 1974.

IŞIK, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamber Anlayışı*, Ankara 1980.

İBN HALDUN, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1983.

İBN EBİ YA'LA, *Tabakat*, Kahire 1952.

İBN FAZLAN, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, trc. Ramazan Şeşen, İstanbul 1975.

İBN HAVKAL, *Suretu'l-Arz*, thk. Kramers-Johannes Heind, Leiden 1938.

İBN HAZM, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvai ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, IV, 2004.

İBNÜ'L-ESİR, *el-Kamil fi't-Tarih*, nşr. Carolus Johannes Tomberg, I-XIII, Beyrut 1965.

İBN KESİR, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Kahire 1933.

İBN NEDİM, *Fihristü'l-Ulum*, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994.

İBN MURTAZA, *Kitabü'l-münye ve'l-emel*, Beyrut 1979.

İBN TEYMİYYE, *Kitabu'l-İman*, thk. Haşim Muhammed Şazeli, Kahire trz.

İBN ZEKERİYYA, Yahya b. İshak, *Şerhu Cümeli Usuli'd-Din li Ebi Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu. 1648/II, v. 120a, 121b, 121a.

İBN ZEKERİYYA, Yahya b. İshak, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1988.

İCİ, Adududdin, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire, tsz.

İSTAHRİ, Ebu İshak, *Kitabu'l-Mesalik ve'l-Memalik*, yay., M. J. De Geoje, Leiden 1967.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Umran Yay., Ankara 1981.

KADI ABDÜLCEBBAR, Ebu'l-Hasan, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, tahk. Muhammed Mustafa Hilmi Ebu'l-Vefa, Kahire 1382/1962, XV.

KADI ABDÜLCEBBAR, Ebu'l-Hasan, *Dinin Temel İlkeleri (El Muhtasar fi Usuli'd-Din)*, çev. Hulusi Arslan, İstanbul, 2017.

KADI ABDÜLCEBBAR, Ebu'l-Hasan, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, Kahire 1996.

KALAYCI, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.

KALAYCI, Mehmet, "Eş'ari'nin İkmali Mâtürîdî'nin İhmali: İki İmanın Gelenekleri İçerisindeki Konularına Dair Bağlamsal Bir Analiz", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, İstanbul 2014.

KAPLAN, Yunus, "Horasan Bölgesi ve Mu'tezile'nin Horasan'daki Varlığı", *YYÜİFD*, 2017.

KARA, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İz Yay., İstanbul 2017.

KARADAŞ, Cağfer, "Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", *Usul İslam Araştırmaları*, 2/6, 2006.

KARADAŞ, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013.

KAŞİFU'L-GITA, *Caferi Mezhebi*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1966.

KELABAZI, (*Doğuş Devrinde Tasavvuf*) *Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 2016.

KEVSERİ, M. Z. , "Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış", *SÜİFD*, Konya XII, 2001.

KIRBAŞOĞLU, Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolijisi*, Ankara 1999.

KİTAPÇI, Zekeriya, *Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi'nin Gelişmesinde Türklerin Yeri*, Konya, Yedi Kubbe Yay., 2008.

KİTAPÇI, Zekeriya, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Yedi Kubbe Yay., Konya 2008.

KOÇOĞLU, K., *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara AÜSBE, 2005.

KUREŞİ, *El-Cevahiru'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, tahk. Abdülfettah M. El-Hulvi, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cize 1993.

KURT, Hasan, "Devlet Kurma Sürecinde Sâ mânânoğulları", *AÜİFD*, cilt. XLIV, sy. 2, 2003.

KURT, Hasan, "Sâ mânânoğulları Hükümdarı İsmail b. Ahmed'in Hakîmiyet Mücadelesi", *AÜİFD*, XLV, 2004, sy. I, s. 1-13.

KUTLU, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2018.

KUTLU, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara, Otto, 2016.

KUTLU, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003.

KUTLU, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat Yay., Ankara 2002.

KUTLU, Sönmez, "Mürcie Mezhebi Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *GÜÇİFD*, Çorum, 2012.

KUTLU, Sönmez, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelami Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, III, (Bahar 2010), ss. 7-41.

LEKNEVÎ, *EL-Feva'idül Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*, nşr. B. Ebu Firas en-Na'sani, Daru'l-Kitabi'l-İslamiyye, Beyrut 1906.

MADLUNG, Wilferd, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2016.

MADLUNG, Wilferd, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, New York 1988.

MADLUNG, Wilferd, "Abu'l-Qasem Eshaq Samarqandi", *Elr.*, I, 358-359.

MALATÎ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (ö. 377/987), *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*, Beyrut, Mektebetu'l-Maarif, 1968.

MÂTÜRİDÎ, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM, 2002.

MÂTÜRİDÎ, Ebu Mansur, *Tevilatü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2004-2010.

MERÇİL, Erdoğan, *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara 1989.

MERÇİL, Erdoğan, "Sâmânîler Tarihinde Türklerin Rolü", *İÜ Tarih Dergisi (Hakkı Dursun Yıldız'a Hatıra)*, 1994, sy. 35, ss. 253-266.

MİRHOND, *Historie Des Sâmânîdes* (Farça Metin Kısmı), haz. M. Defremery, Paris 1845.

MUMİNOV, Ashirbek, "Ebu Mansur Mâtürîdî'nin Semerkant'Tâki Muasırları", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (Eskişehir 2014) ed. Ahmet Kartal, İstanbul Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.

MUMİNOV, Ashirbek- KUEGELGEN, Anke Von, "Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2016.

MUSTAFİZÜRRAHMAN, M., "Tevilat'a Önsöz", *İmam Mâtürîdî'nin Tevilat-ü Ehli's-Sünne'sine İngilizce Önsöz ve Türkçe Tercümesi*, Bağdad 1993.

NERŞAHİ, Ebu Bekir Muhammed b. Cafer, *Tarihu Buhara*, Arapçadan trc. Ebu Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubavi, Farsçadan trc. Erkan Göksu, Ankara, TTKY, 2013.

NEŞŞAR, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşünenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yay., 1999.

NİZAMÜ'L-MÜLK, Ebu Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali et-Tusi (ö. 485/1092), *Siyasetname*, çev. M. Taha Ayar, İstanbul Tr. İş Bankası Kültür Bakanlığı Yay., 2014.

ONAT, Hasan, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, TDV Yay., Ankara 1993.

ÖNAL, Recep, "Mâtürîdî Düşünce'nin Teşekkülünde Sosyo-Jeo-Politik Bağlam: Mâverâünnehir (Semerkant ve Buhara) Üzerine Analizler", *Yitik Hafızanın Peşinde Buhara Konuşmaları*, ed. M. Dursun Erdem- N. Fazıl Kurt, Ankara, Pruva, 2019.

ÖNAL, Recep, "İmam Mâtürîdî Döneminde Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası", *Uluğ Bir Çınar Uluslararası İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu (Eskişehir 2014) Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal, İstanbul 2014, ss. 639-678.

ÖZ, Mustafa, *Ana Hatlarıyla İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul, Ensar Yay., 2012.

ÖZARSLAN, Selim, "*es-Sevâdü'l-A'zam* ile *Akîdetü't-Tahâvîyye*'nin İçerik Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlili", *FÜSBE*, 2002, c. XII, sy. 2.

ÖZEL, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990.

ÖZEN, Şükrü, "IV. (X.) Yüzyılda Ehl-i sünnet Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i sünnet Beyannamesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. IX, 2003.

Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası (Yayımlanmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul 2001.

ÖZLER, Mevlüt, "İki Akaid Metni: el-Fıkhü'l-Ekber ile en-Nesefî'nin Akaidi'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili", *Atatürk ÜİFD*, Erzurum 1999.

PARSA, Muhammed, *Risale Müntehabe min Akideti Ebi'l-Kasım es-Semerkandî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nu. 1663, (213b-242b).

PIRLANTA, İsmail, *Fethinden Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*, *Doktora Tezi*, AÜSBE, Ankara 2010.

POLAT, F., A., "Te'vilatü Ehli's-Sünne'de Mu'tezili Söylemin Kritiği", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik- Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantısı Tebliğler Kitabı*, İstanbul İFAV Yay., 2012.

POLONSKAYA, Ludmila-Alexei Malashenko, *İslam in Central Asia*, Lübnan 1994.

RUDOLPH, Ulrich, *Semerkant'ta Ehl-i sünnet Kelamı Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yay., İstanbul 2016.

SARIKAYA, M. Saffet, "Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatlerin Yeri", *TÜRKLER*, ed. H. C. Güzel v. Dğr., Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.

"Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişkisine Dair Bazı Değerlendirmeler", *İslam Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, Isparta 2017.

SEM'ANİ, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensab*, tlk. Abdullah Ömer el-Barudi, Beyrut 1988.

ŞEŞEN, Ramazan, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985.

SEZGİN, Fuad, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, Riyad, 1984.

ŞEHRİSTANİ, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2017.

ŞEYBANİ, Muhammed, *Kitabü'l-Kesb el-İktisab fi Rızkı'l-Müstetab*, nakil ve şerh. Es-Serahsi, çev. M. Bakır, İstanbul 1993.

ŞEYH SADUK, *Risaletu'l-İ'tikadati'l-İmamiyye (Şîi İmamiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.

ŞAHİN, Mehmet Kenan, "Mâtürîdî Kelamcısı Hakîm es-Semerkindî'nin (342/953) Sem'iyyat'a Dair Görüşleri", *Bayburt ÜİFD*, 2015, c. II, sy. 2.

TABERİ, Muhammed b. Cerir, *Tarihu'r-Rusül ve'l-Mülük*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire trz.

TEFTAZANİ, Sa'duddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.

TAŞKÖPRÜZADE, A., *Miftahu's-Saade*, Beyrut, 1985.

TAN, Muzaffer, *Haşhaşiliğin Tarihi Arka Planı İsmaili Devlet Yapılanması*, Ankara, Maarif Mektepleri, 2017.

TAN, Muzaffer, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk İsmaili Faaliyetler", *Dini Araştırmalar*, c.X, sy. 30, s. 55-73, 2008.

TAN, Muzaffer, "Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", *AÜİFD*, sy.11, ss. 121-152.

TOGAN, Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitapevi, İstanbul 1981.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelam İlmî Giriş*, İstanbul 1981.

TOPALOĞLU, Bekir, Çinli Budist Rahibi Hüen-Çang'ın Kayıtları", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1964, c. IV, sy. I, s. 62.

TURAN, Osman, *Türk Cihan Hakîmiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul, Ötüken, 2006.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İstanbul, Marifet Yay., 1996.

USTA, Aydın, *Türklerin İslamlaşma Serüveni*, İstanbul, Yeditepe , 2007.

USTA, Aydın, "Sâmânîler Döneminde Hanefî Mezhebi", *İmam Azam ve Hanefîlik Sempozyumu*, Eskişehir 2015.

YAZICIOĞLU, M. Sait, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988.

YILDIRIM, Ahmed, "Türkistan Coğrafyasında Yetişen Ünlü Din Bilginleri", *Orta Asya'da İslam*, ed. M. S. Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., Ankara 2012.

YÖNEM, Ahmed, *Horasan-Mâverâünnehir Bölgesinde Hâricîlik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, 2005.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, "İslam Akaidi Sisteminde Gelişmeler ve İmam Azam Ebû Hânife", *AIÜFD*, c. IV, 1952.

YURTALAN, Betül, *İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler*, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 2015.

YÜKSEL, Emrullah, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991.

YÜREKLİ, Tülay, *Sâmânîler*, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 2002.

ZEHEBİ, *Tarihu'l-İslam*, thk. Ömer Abdu's-Selam Tedmüri, Beyrut 1988.

ZEMAŞERİ, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Beyrut 1987.

ZORLU, Cem, *Abbâsîlere Yönelik Dini ve Siyasi İsyânlar*, Ankara 2001.

WATT, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, İzmir 2017.

WELHAUSEN, *Arap Devleti ve Sükutu*, trc. Fikret Işıltan, Ankara 1963.



ÖZET

Hatiboğlu, Huriye, Hakîm es-Semerkindî'nin Mezhep Anlayışı ve İslam Mezheplerine Bakışı, Yüksek Lisans Tezi. Danışman: Prof. Dr. Osman Aydınlı, 245 s.

Tez, "giriş, üç bölüm ve sonuçtan"tan oluşmaktadır. Giriş kısmında tezin hazırlanırken Tâkip edilen metot ve yararlanılan kaynaklar konusunda bilgi verilmiştir.

Birinci bölüm üç ana kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda Sâmanoğulları Devleti hakkında bilgi verilmiştir. İkinci kısımda Semerkant Şehri ve Önemi üzerinde durulmuştur. Üçüncü kısımda ise Hakîm es-Semerkindî'nin hayatı ve ilmi kişiliğine dair genel bir bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde Hakîm es-Semerkindî'nin mezhep anlayışı ve buna etki eden faktörler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda birinci kısımda önce Hakîm es-Semerkindî'nin yaşadığı dönemde etkili olan İslam mezhepleri ele alınmış; daha sonra Hakîm es-Semerkindî'nin Ehl-i sünnet içinde yer alması ve Hanefî çizgide konumlandığı yer belirlenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise Hakîm es-Semerkindî'nin İslam mezheplerine olan bakış açısı değerlendirilmeye çalışılmış ve fırkaları eleştirirken hangi görüşlere karşı çıktığı üzerinde durulmuştur. Bölümün sonunda da *Sevâdü'l-A'zam*'ın sonraki dönemlere etkisi hakkında genel bir bilgi verilmiştir.

Sonuç bölümünde ise çalışmanın özeti ve değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hakîm es-Semerkindî, es-Sevâdü'l-A'zam, Mâverâünnehir, Hanefilik, Sâmanoğulları.

ABSTRACT

Hatiboğlu, Huriye, Hakîm es-Samarkandi's Understanding of Sects and View on Islamic Sects, Master Thesis. Advisor: Prof. Dr. Osman Aydınlı, p. 245.

The thesis consists of "an introduction, three chapters ". In the introduction part, information is given about the method followed and the sources used while preparing the thesis.

The first chapter is divided into three main parts. In the first part, information about the Sâmanoğulları State is given. In the second part, the city of Samarkand and its importance are emphasized. In the third part, a general information about the life and scientific personality of Hakim es-Samarkandi is given.

In the second chapter, Hakîm es-Samarkandi's understanding of sect and the factors affecting it are emphasized. In this context, in the first part, the Islamic sects that were influential in the period of Hakim es-Samarkandi in the Ahl as-Sunnah and his position in the Hanafi line were tried to be determined.

In the third chapter, the viewpoint of Hakim es-Samarkandi towards called the Islamic sects has been tried to be evaluated and it has been focused on which views he opposed while criticizing the sects. At the about the effect of *Sevâdü'l-A'zam* on the following periods.

In the conclusion part, the summary and evaluation of the study were made.

Keywords: Hakim as-Samarkandi, as-Sawad al-A'zam, Transoxiana, Hanafism, Samanoğulları.