



## Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları

### Anthropomorphic God Concepts in Kalâm Thought

**Yunus ERASLAN**

Dr.Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kilis/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences, Kilis/Türkiye  
[aslanyunus@hotmail.com](mailto:aslanyunus@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0003-2439-1950](https://orcid.org/0000-0003-2439-1950) | [ror.org/048b6qs33](https://ror.org/048b6qs33)

Makale Bilgisi	Article Information
<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
06 Nisan 2022	06 April 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
10 Haziran 2022	10 June 2022
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
30 Haziran 2022	30 June 2022

#### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

#### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Yunus Eraslan).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yunus Eraslan).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Eraslan, Yunus. “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”.  
Kader20/1 (Haziran 2022), 134-159.  
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1099429> ”

## Öz

Kur'ân'ın ulûhiyyet konusunda üzerinde durduğu en önemli mesele şüphesiz tevhîd akidesi olmuştur. Kur'ân ilk muhataplarının zihninde bu doğrultuda bir Tanrı tasavvuru inşa ederken, ilgili ayetlerin anlaşılmasında herhangi bir sorun yaşanmamıştır. Ancak İslâm düşüncesinin fetihlerle birlikte kadim kültür ve medeniyetlerle karşılaşması sonucunda dinî metinler birbirinden farklı bakış açılarıyla muhatap olmuştur. Bir tarafta dinî metinlerde geçen ve Allah'ı yaratılmışların özellikleriyle tasvir eden ifadeler tevil edilmek suretiyle Allah-insan ilişkisinde süreksizliğe dayalı bir bakış açısı sergilenmiştir. Öbür tarafta ise ilgili metinlerin ifade biçimlerini olduğu gibi anlayarak teville karşı çıkan bir anlayış belirlemiştir. Kur'ân'da geçen müteşâbihleri ve haberî sıfatları tenzih-teşbîh ekseninde anlamaya çalışan her iki anlayış da birbirine zıt iki kutbu teşkil etmiştir. Tenzih anlayışı bu tavrıyla Yüce Allah'ın mahiyetiyle ilgili olarak işi zaman zaman bilinmezliğe kadar götürmüştür. Teşbîh anlayışı ise Allah-insan ilişkisinde sürekliliğe dayalı bir anlayışa sebep olduğu için antropomorfik Tanrı tasavvurlarına kapı aralamıştır. Bununla beraber hiçbir fırka açık bir şekilde böyle bir düşüncenin savunucusu olmamıştır. Dolayısıyla onlarla ilgili bu algı daha çok muhaliflerinin iddia ve suçlamaları üzerinden gerçekleşmiştir. Genel olarak bakıldığında tarihi süreçte antropomorfik Tanrı anlayışıyla suçlanan fırka ve mezhepleri üç kategoride incelemek mümkündür. Bunlardan birincisi Şîa'nın aşırı kolları olup, teorik planda bir ulûhiyyet düşüncesine sahip olmaktan çok siyasi fikirlerini güçlendirmek amacıyla bazı söylemler içine girmişlerdir. Onların bu anlayışlarında İslâm'dan önce bölgede varlık gösteren din ve inanç sistemlerinin etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Antropomorfik Tanrı tasavvuruyla suçlanan bir başka fırka ise tecsîm görüşüyle öne çıkan Kerrâmiyye mezhebidir. Allah için cisim ifadesini kullandıkları için muhalifleri tarafından Mücessime olarak nitelenen bu fırka mensupları, bununla antropomorfik bir Tanrı anlayışından çok O'nun varlığına işaret ettiklerini ispat etmeye çalışmışlardır. Bu konuda suçlanan bir başka oluşum ise Haşviyye'dir. Genel olarak dinî metinlerde teville karşı çıkan bu anlayış, müteşâbihler ve haberî sıfatlar için de aynı tavrı sürdürmüşlerdir. Onların bu tavrılarında Mu'tezile'nin tevil eksensiz ulûhiyyet anlayışı etkili olmuştur. Esas itibariyle insanbiçimci bir ulûhiyyet anlayışına sahip olmayan Haşviyye ekolü, dinî metinlerdeki ifadeleri olduğu gibi kabul ederek maksadını sorgulamadıkları için doğal olarak böyle bir suçlamaya karşı karşıya kalmışlardır. Bu makalede antropomorfizm kavramı din ve felsefe açısından ele alındıktan sonra her üç anlayış da kendi kaynakları temel alınarak antropomorfizm bağlamında incelenecektir. İlgili fırkaların görüşleri muhaliflerinin söylemleriyle karşılaştırılarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda muhaliflerince tevhîd inancıyla bağdaşmayan bir Tanrı inancına sahip oldukları iddia edilen ancak düşünce yapılarında İslâm öncesi ve sonrası sosyal, kültürel ve dinî faktörlerin etkili olduğu anlaşılan fırkaların ulûhiyyet anlayışları kendi bağlamında ve tarafsız bir şekilde anlaşılmalı çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:**Kelâm. Antropomorfizm, Şîa, Kerrâmiyye, Haşviyye, Teşbîh, Tecsîm.

## Abstract

Undoubtedly, the most important issue that the Qur'an focuses on regarding divinity has been the creed of tawhid. While the Qur'an was constructing a vision of God in this direction in the minds of its first interlocutors, there was no problem in understanding the relevant verses. However, as a result of the encounter of Islamic thought with ancient cultures and civilizations with the conquests, religious texts have been addressed with different perspectives. On the one hand, a viewpoint based on discontinuity in the relationship between God and man has been displayed by interpreting the expressions in religious texts that describe God with the characteristics of creatures. On the other hand, an understanding has emerged that opposes interpretation by understanding the expressions of the related texts as they are. Both understandings, which try to understand the mutashabih and khabari attributes in the Qur'an on the axis of tanzih-tashbih, constituted two opposite poles. Proponents of tanzih sometimes took the matter into obscurity regarding the nature of Almighty Allah. Proponents of tashbih have on the other hand, has opened the door to anthropomorphist god conceptions, since it Paves the way towards a conviction based on continuity in the God-human relationship. However, no sect has openly advocated such an idea. Therefore, this perception about them was mostly based on the claims and accusations of their opponents. In general, it is possible to examine the sects accused of anthropomorphist god understanding in three categories in the historical process. The first of these is the extremist branches of the Shi'a, and they have developed some discourses in order to strengthen their political ideas rather than having a theoretical idea of divinity. It is understood that the religion and belief systems that existed in the region before Islam had an impact on their understanding. Another sect accused of the anthropomorphic God concept is the Karramiyya sect, which stands out with its tajseem view. Members of this sect, described by their opponents as Mujassema because they used the word "body" for God, tried to prove that they by using that word, were pointing to the existence of God rather than an anthropomorphist

understanding of God. Another denomination accused in this regard is the Hashwiyya. This understanding, which is against interpretation in religious texts in general, maintained the same attitude for mutashabih and khabari attributes. Mu'tazila's understanding of divinity based on interpretation was effective in their attitudes. The Hashwiyya school, which basically did not have an anthropomorphic understanding of divinity, naturally faced such an accusation because they did not question their purpose when accepting the expressions in religious texts as they were. In this article, after discussing the concept of anthropomorphism in terms of religion and philosophy, all three understandings will be examined in the context of anthropomorphism based on their own sources. It will be tried to reach a conclusion by comparing the views of the relevant sects with the discourses of their opponents. In this context, it is claimed by the opponents that they have a belief in God that is incompatible with the belief of tawhid. However, the understandings of divinity of the sects, which seem to be influenced by pre-Islamic and post-Islamic social, cultural and religious factors, will be tried to be understood in their own context and in an impartial way.

**Keywords:** Kalām, Anthropomorphism, Shi'a, Karramiyya, Hashwiyya, Tashbih, Tajseem.

## Giriş

Yunanca insan anlamına gelen anthropos ve biçim, şekil anlamına gelen morphe kelimelerinin birleşiminden oluşan antropomorfizm, beşerî niteliklerin beşer dışındaki varlıklar için kullanılması anlamına gelir. Başka bir açıdan bu kavram beşer üstü varlıkların beşer şekil ve özelliklerine bürünmesini veya beşerî niteliklerle vasıflandırılması inancına denk gelir.<sup>1</sup> İslâmî literatürde daha çok “teşbîh” kavramıyla ifade edilen antropomorfizm (insan biçimcilik) terimi “mânevî varlıkları fizikî şekilde, özellikle de insan biçiminde düşünme, insana ait özelliklerin başka bir varlığa aktarılması” manasına karşılık gelir. Tanrıların hayvan suretine benzetilmesine “thériomorphism” ya da “zoomorphisme”, insan ve hayvan suretine birlikte benzetilmesine de “thérianthropism” adı verilir.<sup>2</sup> Bu kavram Tanrı ve insan açısından iki şekilde tanımlanmış olup; ikincisi diğerine göre daha ön palandadır. Birincisi insanbiçimcilik olup, insanın dışındaki varlıklara insana ait özellikler yükleyerek aralarında benzerlikler kurmaktır. İkincisi ise gücünün ve bilgisinin insandan üstün olduğuna inanılan Tanrı'nın biçim ve özellik bakımından insana benzediğini iddia eden görüştür.<sup>3</sup> Tanrı'nın yaratılmışlara benzetilmesi şu şekillerde gerçekleşmiştir: Zahiri görünüşü itibarıyla Tanrı'ya insanda bulunan organlar nispet ederek O'nu insan şeklide tasavvur etmek; insandaki konuşma, görme ve işitme gibi özellikleri Tanrı'ya atfetmek; Tanrı'yı insana ait duygularla tanımlamak ve Tanrı'nın insan idrak ve algısının objesi olarak görmektir.<sup>4</sup>

İnsan ile insanın dışındaki varlıklar arasında ittihat görüşünü savunan çoğu düşünce okulunda insanın dışındaki varlık alanlarına beşerî özellikler atfetme<sup>5</sup> anlamına da gelen antropomorfizmin tabiatta varlık gösteren canlı, eşya ve hadiselerin bir ruhunun olduğunu iddia ederek bu varlıklara tapmayı hedefleyen animizmle<sup>6</sup> de irtibatı vardır. Zira antropomorfizm ilk aşamada insandaki güçlerin sübjektif olarak varlığa aksettirilmesi veya varlıkta aranması şeklide tezahür etmekte

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Antropomorfizm”, 63.

<sup>2</sup> Ömer Faruk Harman, “Teşbîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/560.

<sup>3</sup> Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Adres Yayınları, 2005), “Antropomorfizm”, 24; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), “İnsanbiçimcilik”, 209.

<sup>4</sup> Ömer Faruk Harman, “Teşbîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/560-561.

<sup>5</sup> Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), “Antropomorfizm”, 59.

<sup>6</sup> Demir-Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, “Animizm”, 20.

olup; bu durum başlangıç aşamasında animizm sonrasında ise insanbiçimciliktir. Animizm çocuklarda ve bazı ilkel topluluklarda, antropomorfizm ise ilkel dinlerde, mitolojilerde ve mitolojik düşüncenin hâkim olduğu felsefelerde görülmüştür. Ancak düşünce sisteminin geliştiği aşamada büyük felsefelerde, değişik kavramsal yapılarda varlığını sürdürmüştür.<sup>7</sup>

Antropomorfik anlayışların hedefinde insanın Tanrıyı anlama çabası vardır. Zira antropomorfik anlayışlar tarih boyunca ontolojik farklılığa bağlı olarak aşkın ve yüce bir Tanrı düşüncesini hep insanî algı ve düşünce sınırları içerisinde tutmak istemişlerdir. Yapılan tanımlardan anlaşıldığına göre bir tarafta Tanrı'nın insana benzetilmesi diğer taraftan ise insana Tanrısal özellikler atfedilmesi suretiyle meselenin çift taraflı bir karaktere sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu amaçla bazen Tanrı aşkın olmasına karşın içkin özellikleriyle ön plana çıkarılarak beşerî bir konuma indirgenmiş, bazen de insan beşerî özelliklerinden sıyrılarak ilahî bir konuma çıkarılmıştır. Yaratılmışlar açısından bakıldığında Tanrı aşkın ve yüce olmakla birlikte şekil yönünden insana benzetilmekte ve ona insanî özellikler atfedilmektedir. Bu düşünce şeklinde Tanrı, kişiliğe sahip bir varlık olarak kabul edilir ki, bu aynı zamanda yüceltilmiş insan şahsiyetini anımsatır. Bunun tam karşısında konumlanan tenzih düşüncesi ise Tanrı kişilikten çok kişiselliğe sahip bir varlık olarak kabul edilir. Bu ikisi arasındaki fark ise Tanrının kedisine mahsus özellikleriyle beşerin algı ve düşüncesinin üstünde olduğu iddia edilir ki; bu durumda onu idrak edememek gerçek idrak olarak anlaşılır. Buna göre birincisinde Tanrı idrake açık bir şekilde antropomorfik bir bakış açısıyla anlaşılmaya çalışırken, ikincisinde onun aşkın ve yüce bir varlık olması hasebiyle idrak edilemeyeceği vurgulanır. Bu münasebetle antropomorfizm, geniş bir açıdan bakıldığında beşerî özelliklerin beşer olmayan varlıklara izafe edilmesini, daha dar ve hususi bir açıdan ise Tanrı'nın beşer şekil, mahiyet ve özellikleriyle vasıflandırması inancını savunmuştur. Burada temel mesele Tanrı'nın aşkın ve yüce özellikleriyle bilinemezliği olup, bu durumu doğru bir şekilde anlayamayan insan, onu hep aşkın ve yüce özelliklerinin dışında beşer düşünce kalıplarıyla algılama yoluna gitmiştir. Bu durumda O'nun bilinemezliği ve idrak edilemezliği insanda antropomorfik içkinliğe sebep olmuştur.<sup>8</sup>

Antropomorfizmin aşkın ve yüce bir Tanrı inancının karşısında, ucu açık bir şekilde çok tanrılı bir sistemde şirke kadar varan bir özelliğe sahip olması<sup>9</sup> ve insanlık tarihinde birçok din, düşünce ve felsefede kendisine alan bulması hasebiyle kendi içinde bir tasnife tabi tutulmuştur. Bunlardan birincisi insanla Tanrı arasındaki farkı en alt düzeye indirgeyen dolayısıyla Tanrı ile insan arasında ciddi bir farkın olmadığını kaydeden katı antropomorfizmdir. Nitekim erken dönemde ortaya çıkan Müşebbihe ve Mücessime gibi oluşumlar, naslarda yer alan ve hâdis varlıklara özgü bazı ifadeleri gerçek anlamıyla Tanrıya atfetmelerinden dolayı katı antropomorfik bir tavır içine girmişlerdir. İkincisi sınırlı antropomorfizm olup, Tanrı hakkında analogi yoluyla konuşmamıza olanak sağlar. Üçüncüsü ise Tanrı hakkında konuşmanın imkânsızlığını ve bu doğrultudaki yargıların anlamsız olduğunu savunan felsefi anlayıştır. Bu üçlü tasniften yalnızca ikincisi teistik

<sup>7</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 119-120.

<sup>8</sup> Ruhullah Öz, *Antropomorfik Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 17-18.

<sup>9</sup> Fahreddin Râzî, *Esâsu't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm/Allah'ın Aşkınlığı*, çev. İbrahim Coşkun, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 39.

dinlerin ilgi alanına girmektedir. Zira semavi dinlerin kutsal kitaplarında bu bağlamda sınırlı bir antropomorfizmden bahsetmek mümkündür.<sup>10</sup>

İslâm'dan önce birçok din, felsefe ve ideolojide antropomorfik Tanrı tasavvurlarına rastlamak mümkündür. Başta eski Yunan din ve mitolojileri olmak üzere beşerî dinlerin hemen hepsi antropomorfik bir yapıya sahiptir. Zira bu din ve felsefelerde tabiat güçleri birbirinden farklı tanrılarla özdeşleştirilip şahsileştirilerek, insanî şekillerde tasvir edilmiştir.<sup>11</sup> Bunun yanında Babil inanç sistemlerinde mevcut olan gnostizm ve senkretik fikir akımlarında, Yahudi Kabalasında ve Hıristiyan teolojisinde antropomorfik Tanrı tasavvurları görülebilir.<sup>12</sup> Fakat Grek ve Roma medeniyetlerinde varlık gösteren dinlerde antropomorfizmin bahsi geçen dinlerden daha bariz olduğu söylenebilir. Mezopotamya, Grek, Roma dinleriyle Uzakdoğu'nun çağdaş çok tanrılı dinlerinde Tanrı tasavvuru insan biçiminde şekillenmişken; Nil havzasının eski dinlerinde ise Tanrı tasavvurunun insan ve hayvanın karışık biçimde olduğu görülür.<sup>13</sup>

Semavi dinlerin kutsal kitaplarının genel karakteristiği olan ılımlı antropomorfizm, din dili açısından Tevrat, Zebur ve İncil'de daha baskın bir anlayış haline gelerek içselleştirilmiştir. Bu bağlamda Yahudi antropomorfizminin en temel karakteristik yönü, teville gerek kalmayacak şekilde Tanrı'ya beşerî özellikler nispet etmektir. Dolayısıyla insanbiçimci Tanrı tasavvuru Yahudiler arasında yaygın bir inanış olarak onların tabiatı haline gelmiştir. Zira suret, sözlü olarak görüşüp Tanrı'nın kelâmına mazhar olma, O'nun Sina'ya inişi, Arş'a istiva etmesi ve açık bir şekilde görülmesi örneklerinde olduğu gibi Tevrat müteşâbih fikirlerle doldurulmuştur.<sup>14</sup> Bu itibarla Yahudiliğe ait dinî metinlerde insanbiçimci vasıflandırmaların fazlalığı ve Tanrı ile ilgili olarak içkin anlayışın aşkın düşünceden çok olması, bu dinin en katı antropomorfikler olarak nitelenmesine sebep olmuştur. Bu sebeple başta Râzî ve Şehristânî olmak üzere çoğu âlim, antropomorfizmi Yahudiliğin en belirgin vasfı olarak kaydetmişlerdir.<sup>15</sup>

İslâm'dan önceki semavi dinler Tanrı tasavvurları açısından karşılaştırıldığında, Hıristiyanlığın Tanrı tasavvurunun Yahudiliğe oranla daha antropomorfik olduğu söylenebilir. Nitekim Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturan teslis, ittihat ve hulûl düşüncesi neticesinde insana tanrısal özelliklerin atfedildiği görülmektedir.<sup>16</sup> Dinî metinlerde tahrif ve bu metinlerin yanlış okunmasına sebep olan din dili, Ehl-i Kitabın antropomorfik Tanrı tasavvurunda etkili olmuştur.<sup>17</sup> Hıristiyanlığın Yunan felsefesiyle irtibatı da bu konuda bir başka etkidir. Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki nüans ise birincisinde insanın tanrılaştırılması, ikincisinde ise Tanrı'nın insanlaştırılmasıdır.<sup>18</sup>

<sup>10</sup> Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak ilişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 153-154.

<sup>11</sup> Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, "İnsanbiçimcilik", 209.

<sup>12</sup> Ülken, *Varlık ve Oluş*, 120.

<sup>13</sup> Ömer Faruk Harman, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/561.

<sup>14</sup> Ebü'l-Feth Abdilkerim eş- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'lmiyye, 1992/1413), 1/96, 2/232.

<sup>15</sup> Öz, *Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*, 25.

<sup>16</sup> Fahreddin er-Râzî, *Münâzaratün fi'r-reddi ale'n-nasârâ*, thk. Abdülmecid Neccâr (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1986), 21-34

<sup>17</sup> Abdulfettah b. Salih Kudeyş el-Yafî, *et-Tecsim ve'l-Mücessime* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirîn, 2010), 292.

<sup>18</sup> Öz, *Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*, 30.

İslâm'dan önce Cahiliye Arap toplumunda da antropomorfik Tanrı anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Her ne kadar bu coğrafyada Hz. İbrahim'den kaynaklı tevhîd inancının tohumları mevcut olsa da sonraki süreçte sosyal, siyasi ve ekonomik birçok sebebe bağlı olarak antropomorfik Tanrı anlayışının yaygınlaştığını görmekteyiz. Yaratıcı vasfıyla Allah, aşkın, yüce, kullarından uzak ve erişilmesi mümkün olmayan bir konumda kabul edilmiştir. Bu aşamada Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkisinin kendisine ilahî vasıfların yüklendiği aracı varlıklar tarafından yürütüldüğüne inanılmıştır. Dolayısıyla Cahiliye Arap toplumu aşkın ve yüce bir Tanrı inancına sahip olmakla birlikte, Tanrı'nın yanında aracı ve şefaatçi rollerinin gereği olarak putlara da tanrısal özellikler atfedilmiştir. Bu münasebetle cahiliye Arap toplumunda bir taraftan tenzihe dayalı aşkın ve yüce bir Tanrı'nın varlığı kabul edilirken, öbür tarafta şirke varan antropomorfik bir Tanrı tasavvurunun hâkim olduğunu söylemek gerekmektedir. Allah'ın varlığına ve birliğine inanan Cahiliye Araplarının putlara ibadet etme sebeplerini ise şu şekilde sıralayabiliriz: 1- Cahiliye Arabı erişilmez kabul ettiği yüce Allah'a ulaşabilmek amacıyla şefaatçi olarak kabul ettiği putlara tapmıştır. 2- Allah nezdinde çok değerli olan putlar O'nun hoşnutluğunu kazanmaya vesile kabul edilmiştir. 3- Her birine ayrı misyonların yüklendiği putlar, Allah adına yeryüzünde tasarrufta bulunmaları hasebiyle O'nun bu dünyadaki vekili konumundadır. Buna bağlı olarak O'nun putlar vasıtasıyla yaşamla ilgili tasarrufta bulunduğu kabul ediliyordu. 4- Putlara tapmanın bir başka nedeni de onların faydalarının yanında zararlarından da emin olmaktır.<sup>19</sup>

Modern dönemde Batı'da antropolojiye dayalı teoloji anlayışı içine giren önemli isimlerden Ludwig (Andreas) Feuerbach (1804 -ö. 1872) bu konudaki görüşleriyle dikkat çekmiştir. Ona göre "Tanrı bilinci insanın özbilincidir, Tanrı'nın idraki insanın kendini idrak etmesidir. İnsanı Tanrı'sından ve Tanrı'sını da insandan dolayı teşhis edersin; her ikisi de birdir. İnsan için Tanrı olan şey, kendi tini, kendi ruhudur ve insanın tini, ruhu, yüreği de kendi Tanrı'sıdır. Tanrı insanın açığa çıkmış iç dünyası, kesinkes kendisidir; din insanın gizli değerlerinin merasimle açığa vurulması, en içten gelen düşüncelerinin itirafı, sevgisinin gizlerini alenen ikrar etmesidir."<sup>20</sup> Bu bağlamda onun özelliği teolojisini antropolojik olarak tasavvur etmek suretiyle soyut Tanrı düşüncesinin insanı yüceltmek amacıyla insanbiçimci bir şekle sokulmasıdır. Başka bir ifadeyle Tanrı insanı kendi suretinde ve benzerliğinde yarattığına göre aynı zamanda kendi suretinde ve benzerliğinde yaratılmış bir insan eseridir. Bunun nedeni, insanın dünyanın varlığına anlam verme çabası içinde kendi kozmogonik ve teogonik mitlerini yaratmasıdır. İnsanlık özünde insanî olan niteliklere yabancılaşmakta ve bunları aşkın ve yüce olan bir varlığa nispet etmektedir. İnsanın özü olan, erdem ve değer olarak kabul ettiği şeyler Tanrı'ya atfedilmiştir. Bu insanî yabancılaşma ve ilahî yaratılış sürecinden sonra insanlık, yaratılan varlığa yaratıcı bir güç atfetmiş ve bu konunun yüklemi haline gelmiştir. Kutsal antropolojikleştirme süreci, insanın kendi doğasında ilahi olarak kabul ettiği şeyleri Tanrı'ya atfederek, Tanrıların insan doğasına bürünmesine ve bir insan gibi davranmasına imkân sağlamış böylece insan doğasını ve etkinliğini ilahi olanın konumuna yükseltmiştir. Esas itibarıyla Cahiliye Arap toplumunun soyut ve erişilemez bir Tanrı tasavvuruna karşı yaptığı şey de bundan farklı değildir. Yani Tanrı yarattığı varlıklara benzetilmek suretiyle erişilen bir varlık olduğu gibi insan da tanrısal bir konuma

<sup>19</sup> Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 17-19.

<sup>20</sup> Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayıncılık, 2008), 48.

yerleştirilmektedir. Feuerbach'ın ifadesiyle "Tanrı, aslında bir talebin, dileğin nesnesidir; o, talep edildiği, içten arzu edildiği, istendiği için, tasarlanmış, düşünülmüş, inanılmış bir varlıktır. Çünkü tanrıların doğası insani dileklerin doğasına denk düşer."<sup>21</sup>

Netice itibarıyla insanlık tarihinde tenzihe dayalı olarak erişilemez, idrak edilemez, aşkın ve yüce Tanrı tasavvurlarının insanın algı ve ilgi alanına çekilerek somutlaştırılmaya çalışıldığı antropomorfik Tanrı anlayışları birçok din ve düşünce akımlarında varlığını sürdürmüştür. Bu anlayış hemen her toplumda kendisini çeşitli derecelerde hissettirmiş olsa da özellikle İslâm'ın neşet ettiği Ortadoğu coğrafyasında varlığı daha belirgin bir şekilde görülmektedir. Dinî metinlerde bu düşünceyi destekleyen yeterli veri olsa da, fetihlerle birlikte İslâm'ın ve Müslümanların antropomorfik Tanrı tasavvurlarına kaynaklık etmiş kadim kültür ve medeniyetlerle teması neticesinde, bu anlayışın çeşitli fırka ve mezhepler içinde tezahür ettiği görülmektedir. Bu itibarla İslâm düşüncesinde antropomorfik Tanrı tasavvurlarını Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye olmak üzere üç kısımda inceleyeceğiz.

## 1. Müşebbihe

Kelâm ilminde teşbîh, zâtî ve sıfatları bakımından Allah ile yarattıkları arasında ortak, benzer ve denk yönler olduğunun iddia edilmesi anlayışı olup,<sup>22</sup> Allah'ın mahiyeti ve keyfiyeti bakımından zatının dışındakilere, zatının dışındakilerin de Allah'a benzediğini kabul eder. Bu münasebetle teşbîh, Tanrı ile insan arasında bir yakınlştırma ve benzerlik kurma eylemi olup beşer idrak sınırları içinde bulunan şeyleri Tanrı için de mümkün görüp bu doğrultuda bir muhayyile oluşturmak demektir.<sup>23</sup> İslâm düşüncesinde teşbîhin hangi inanç şekillerini içine aldığı konusunda muhtelif fikirler ortaya konulmuştur. Bu fikirleri yarattıklarına ait sıfatları Yüce Allah'ın zâtına nispet etmek; O'na zâtından ayrı manalar ve kadîm vâsfa sahip sıfatları nispet etmek; Allah'ın mahiyetinin ve keyfiyetinin olduğunu iddia etmek ya da cisme ait özellikleri O'na atfetmek; O'nun görülebileceğine ve konuştuğuna inanmak; ilâhî fiillerin hikmet, amaç, güzellik, çirkinlik gibi yönlerden insanların fiilleriyle aynı olduğunu söylemek; haberî sıfatları zâhir anlamlarıyla kabul etmek; Allah'a ait sıfatlardan birini yaratıklara izâfe etmek şeklinde sıralayabiliriz.<sup>24</sup>

Metafiziğin ve teolojilerin en önemli konusu olan Tanrı'nın anlaşılması meselesi genellikle tenzih ve teşbîh ekseninde gidip gelmiştir. Bir taraftan varlığına inanılan Tanrı'nın mutlak, aşkın ve yüce oluşu, beşerî donanım ve idrak seviyesiyle ölçülemeyecek şekilde vurgulanırken; öbür taraftan da O, bir takım sembol ve benzetmelerle insanın akıl ve his dünyasına yakınlştırılmaya çalışılmıştır. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki; tevhid akidesine dayalı dinler, Tanrı'nın bilinmesi ve O'nunla ilgili olumlu ifadeler kullanılmasını kabul etmektedirler. Zira teşbîh dili antropomorfizme sebep olacağı düşüncesiyle eleştirilen bir anlatım şekli olsa da esas itibarıyla Tanrı'nın yarattıklarına benzediğini iddia etmemektedir. Öte yandan bu anlatım şekli Tanrı hakkındaki düşünceyi asıl içeriğinden saptırmadığı sürece kaçınılmaz olup, teşbîh dilini kullanmadan Tanrı'dan söz etmek imkânsız hale gelmektedir. Burada insanın değer yargıları ve ihtiyaçlarını merkeze alan bir dil kullanan antroposentrizmle insana ait bazı özelliklerin Tanrı'ya atfedilmesi

<sup>21</sup> Ludwig Feuerbach, *Tanrıların Doğuşu*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayıncılık, 2015), 50.

<sup>22</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), "Teşbîh", 315.

<sup>23</sup> Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, 76.

<sup>24</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/558-559.

anlamına gelen antropomorfizmi birbirinden ayırmak gerekmektedir.<sup>25</sup> Bu münasebetle İslâm inanç geleneğinde olumsuz bir imaja sahip olan teşbîh anlayışı esas itibariyle insan doğasının sahip olduğu özelliklerle irtibatlıdır. Zira sınırlı algılama ve idrak yeteneğine sahip olan insan, tevhd akidesinin tenzihe dayalı aşkın, yüce ve erişilemez Tanrısını kavramakta zorlanmaktadır. Hâlbuki insan varlığına inandığı bu Tanrı'yı idrak etmek, yaşam alanında görmek ve hissetmek, onunla ilgili bir fikre sahip olmak ve onunla iletişime geçmek istemektedir. Dolayısıyla teşbîh anlayışının semavi dinlere ait kutsal kitaplardaki Tanrı anlatımıyla kendisini refere ettiği söylenebilir. Her ne kadar bu anlatım şekli vahyin ilk muhatapları tarafından teşbîh akidesiyle sonuçlanacak şekilde anlaşılmamış olsa da İslâm'ın farklı kültür ve medeniyetlerle temasa geçtiği fetihler dönemiyle birlikte bunun bir krize dönüştüğü söylenebilir. Zira İslâm'dan önceki inanç ve kültürlerin antropomorfik düşünce yapısı, kutsal kitaplardaki Tanrı'yla ilgili teşbîh ve temsilleri gerçek anlamlarıyla anlayarak teolojilerini bu minvalde inşa etmişlerdir.

Yeni Müslüman olan ve Arapçanın inceliklerine vâkıf olmayan bazı Müslümanlar, Kur'ân'ı öğrenme ve anlama çabası içine girdiklerinde insanbiçimci bir yanlışa düşebilmişlerdir. Allah'ın insana benzer biçimde temsil edilmesinin yaygın olduğu dinlerden gelen bu yeni Müslümanların zihinlerindeki insanbiçimci tarzda düşünme alışkanlığını silip atmaları zor olmuştur. Bu süreçte Mu'tezile aşkınlığı savunmak amacıyla ilahî sıfatların harfi harfine değil de mecazi olarak anlaşılması gerektiğini öne sürmüştür.<sup>26</sup> Bununla beraber şunu ifade etmek gerekir ki; sayıları azınlıkta olan aşırı fırkaların dışında teşbîh anlayışı önemli bir probleme sebep olmamıştır. Çünkü ontolojik farklılıklar sebebiyle Allah ile yaratılmışlar arasında benzerliğin gerçekleşmesi imkân dahilinde değildir. Bu bağlamda bir benzetmenin olabilmesi için benzeyen ve benzetilen varlıkların mahiyetinin bilinmesi gerekmekte olup, Allah için böyle bir durum söz konusu değildir. Erken dönemde bazı fırkaların birbirlerini teşbîh anlayışıyla itham etmeleri bu durumu göz önünde bulundurmamaları, yanlış kıyas yapmaları veya mezhebin görüşlerini temel alıp doğru bir yaklaşım sergilememelerinden kaynaklanmaktadır. Kaldı ki teşbîhle suçlanan fırkalar da bunu savunmadıkları gibi inkâr etmişlerdir. Bu bağlamda dinî metinlerde teşbîhi andıran bazı ifadelerin avamın Allah inancını pekiştirmesine katkıda bulunduğu söylenebilir.<sup>27</sup> Zira teşbîh inancı genellikle avam kesiminde yaygın olup, ilim ehli ve kültürlü kişilerde mevcut olmamıştır. Görülen varlıkla görülmeyeni birbirinden ayırma özelliği ve görülen için mümkün olan halin görülmeyen için mümkün olmayacağı anlayışı insanın doğasından çok ilim seviyesi ve kültür düzeyiyle ilişkilidir. Bundan dolayı bazı ilkel dinlerde Tanrı insanbiçimci bir şekilde tasavvur edilmiştir. O halde avam kesimi teşbîh düşüncesine yatkın olup, dinî metinlerde Allah ile ilgili var olan bir takım müteşâbih ifadeler bu anlayışın önünü açmıştır.<sup>28</sup>

Teşbîh anlayışının kökeni ve kaynağı hususunda genel olarak iki görüşten bahsedilebilir. Bunlardan birincisine göre İslâm düşüncesinde teşbîh akidesi din dışı unsurlardan kaynaklı olmayıp, ayet ve hadislerde geçen haberî sıfatlardan ötürü dahili bir sebebe bağlı olarak bizzat İslâm'ın kendisinden neşet etmiştir.<sup>29</sup> Buna göre teşbîh anlayışının evvela Şîî fırkalar içinde zuhur

<sup>25</sup> Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 63-64.

<sup>26</sup> İsmail R. el-Farûkî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 38.

<sup>27</sup> Yavuz, "Teşbîh", 40/559.

<sup>28</sup> Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992), 73.

<sup>29</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 204.



ettiği fikri, realiteye ters olup, bu düşünce ilkin “Haşviyye” olarak bilinen hadis taraftarları içinde zuhur etmiş, daha sonra Şîî ve Sünnî fırkalar arasında yayılmıştır. Zira Şîa'nın aşırı kolları tarafından ileri sürülen hulûl ve imamların tanrısallığı öğretileri gibi, tevhîd akidesiyle bağdaşmayan görüşler, başta İmâmiyye olmak üzere ana akım mezhepler tarafından disipline edilmiştir. Sonraki süreçte bu anlayış yalnızca Nusayrîlik ve Dürzîlik gibi ana akım dışı aykırı gruplar tarafından sürdürülmüştür.<sup>30</sup>

İkinci görüşe göre ise bu akide dış kaynaklı olup, başta Yahudilik olmak üzere fethedilen bölgelerin İslâm öncesi din ve kültürlerinde yaygın olan antropomorfik Tanrı anlayışı, Gulât-ı Şîa ve aykırı akımlar kanalıyla İslâm düşüncesine dahil olmuştur. Teşbîh anlayışının dış kaynaklı olduğunu savunan anlayış, meseleyi bir adım daha ileriye götürerek, esas itibarıyla teşbîhle birlikte tenzih anlayışının da köken itibarıyla din dışı unsurlardan beslendiğini ve etkilendiğini iddia etmektedir. Buna bağlı olarak İslâm düşüncesine benzer şekilde Yahudilik'te de Müşebbihe ve Münezzihe fırkalarının olduğu kaydedilmiştir. Bu münasebetle Müslüman toplumlarla iç içe yaşayan Yahudi inanç ve kültürü Tanrı tasavvurunun inşası bağlamında İslâm düşüncesini etkilemiştir

Şehristânî'nin kaydettiğine göre teşbîh Yahudilerin tabiatı haline gelmiş olup, Müşebbihe kendi görüşleri doğrultusunda Yahudilerden iktibas ettikleri birçok asılsız rivayet uydurmuştur.<sup>31</sup> Bağdâdî ise Müşebbihe'yi iki kısımda değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi Zât-ı ilahîyi ikincisi ise O'nun sıfatlarını yaratılmışların zat ve sıfatlarına benzetmişleridir. Allah'ın zatını yaratılmışların zatına benzeten fırkalar genel olarak Gulât-ı Şîa'dır. O'nun sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzetenler ise Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Gulât-ı Şîa gibi muhtelif fırkalardan teşekkül etmektedir.<sup>32</sup> Buna göre erken dönemde teşbîh konusunda Gulât-ı Şîa'nın öne çıktığı görülmektedir. Zira erken dönemde daha çok Gulât içinde gelişen Şîî nazariye, kendi siyasi görüşünü temellendirmek ve güçlendirmek için çeşitli argümanlar kullanarak dış etkenlere daha açık hale gelmiştir.

### 1.1. Gulât-ı Şîa

İslâm düşüncesinde teşbîh anlayışının ilk olarak ve genellikle Gulât-ı Şîa'da ortaya çıktığı kaydedilmiştir. Zira Gulât, müteşâbih ayetleri referans alarak, ekseriyetle antropomorfizme eğilimli bir bakış açısıyla Tanrı'nın doğası üzerine kurgular yapmıştır. Buna bağlı olarak Allah'ın zatının değişik biçimler ve varlıklar şeklinde tezahür eden bir ruh veya nur olduğunu iddia etmişlerdir. İlahi öz başta imamlar olmak üzere insan bedenine girmiş veya hulûl etmiştir.<sup>33</sup> Bu itibarla imamlar hakkında sahip oldukları aşırı fikirlerle onları insanlık mertebesinde ilahlık mertebesine yükseltmişlerdir. Bu bağlamda imamları Tanrı'ya benzettikleri gibi, Tanrı'yı da insana benzetmişlerdir. Şehristânî'nin kaydettiğine göre onların bu görüşlerinin kaynakları Hulûliyye, Tenâsuhiyye, Yahudilik ve Hıristiyanlık'a dayanır. Çünkü Yahudiler Tanrı'yı yaratılanlara, Hıristiyanlar yaratılan Tanrı'ya benzetmişlerdir. Benzer düşünceler Şîa'nın aşırı kolları arasında yayılmış ve bazı imamların Tanrılığını iddia etmelerine sebep olmuştur. Asıl

<sup>30</sup> Farhad Daftary, *İsmailîler Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak (Ankara: Doruk Yayıncılık, 2002), 106.

<sup>31</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/96.

<sup>32</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 169-142.

<sup>33</sup> Daftary, *İsmailîler*, 102.

olarak Şîa'da ortaya çıkan teşbîh anlayışı daha sonra Ehl-i Sünnet'in bir bölümünde etkili olmuştur.<sup>34</sup>

İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde genellikle siyasi ve sosyal olaylara angaje olarak yapılan Gulât-ı Şîa'nın hususi olarak bir ulûhiyyet nazariyesinden bahsetmek mümkün değildir. Bu dönemde ekseriyetle imamet nazariyesini güçlendirmek amacıyla ya imamların Tanrısal özelliklere sahip olduklarını ya da Hıristiyanlık'taki hulûl anlayışı gibi Tanrı'nın imamların bedenlerine girdiğini ifade etmek suretiyle imamlara ulûhiyyet atfetmiştir.<sup>35</sup> İmamın otoritesini meşrulaştırmak ve haklılaştırmak için ortaya atılan bu Şîî nazariyeye göre imamların Allah'la özel bir irtibatları vardı. İmamla Allah arasındaki bu özel ilişki ya hulûl düşüncesinde olduğu gibi ilahî ruhun imamda tezahür etmesi ya da imamın Allah adına dünyaya hükmeden ikinci bir Tanrı olarak kabul edilmesiyle gerçekleşmiştir.<sup>36</sup> Nitekim Müşebbihe içinde Hulûliyye eğiliminde olanlar da Yüce Allah'ın bir insanın suretinde görünmesine inanmışlardır<sup>37</sup> Bu durumda İslâm inanç tarihinde teşbîh anlayışının ilk defa kendilerine nispet edildiği Gulât, bununla ulûhiyyete dair bir nazariye oluşturmaktan daha çok imamet nazariyesini güçlendirmeyi amaçlamıştır.

Gulât-ı Şîa içinde teşbîh düşüncesinin kaynağı noktasında tam bir mutabakat sağlanamamıştır. İlk Abdullah b. Sebe'ye nispet edilen bu anlayış, Mugîre b. Saîd el-İclî, (öl. 119/737) Beyân b. Sem'ân, (öl. 119/737) Yunus b. Abdurrahman el-Kummî, Ebû Ca'fer el-Ahvel (Şeytânüttâk) (öl. 160/777 [?]) ve Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) gibi Şîîler tarafından kabul edilip yayıldığı düşünülür. Bu isimlere göre Allah, organlardan oluşan nurdan kadîm bir bedenden ibarettir.<sup>38</sup> Söz konusu isimlerden ilki olan Abdullah b. Sebe'nin Hz. Ali'nin ulûhiyyeti iddiası ile ortaya çıktığı ifade edilse de<sup>39</sup> bu ismin gerçek mi yoksa anakronik bir şahsiyet mi olduğu meselesi tartışmalı olup açık değildir. Bu bağlamda bu isimlendirmenin konjonktürel sebeplere bağlı olarak, aykırı akımların fikir ve eylemlerine karışan kişi gruplar için kullanıldığı değerlendirilmektedir.<sup>40</sup> O halde Gulât içerisinde teşbîh düşüncesini öncelikle Beyân b. Sem'ânve Mugîre b. Saîd el-İclîetrafında incelemek gerekmektedir.

Yukarıda sayılan isimlerden Allah'ın keyfiyetiyle ilgili olarak sistematik bir yapıda ilk olarak görüşünü ortaya koyan Beyân b. Sem'ân'dır.<sup>41</sup> Kaynaklarda geçtiğine göre Beyân, Hz. Ali'nin ulûhiyyetine hükmederek, Allah'ın bir cüz'ünün ona hulûl edip Allah'la birleştiğini (ittihâd) öne sürmüştür.<sup>42</sup> Onun iddiasına göre Tanrı nur olup, sureti insan şeklindedir. O'nun insanlar gibi uzuvları vardır ve yüzünün dışındaki tüm uzuvları fanidir.<sup>43</sup> Taraftarlarından bazıları onun ilah olduğunu, Hulûliyye mezhebinde olduğu gibi Tanrı'nın ruhunun sırasıyla peygamber, imamlar ve

<sup>34</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/96, 1/176-177.

<sup>35</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 1/280.

<sup>36</sup> Daftary, *İsmâîlîler*, 102-103.

<sup>37</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/99.

<sup>38</sup> Yavuz, "Teşbîh", 40/558.

<sup>39</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 177-178.

<sup>40</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/134.

<sup>41</sup> Şerafettin Gölcük, "Beyân b. Sem'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/28.

<sup>42</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/96, 1/151.

<sup>43</sup> Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hut (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 119; Abdulkadir Geylânî, *el-Gunye li Talib Tarik el-Hak*, çev. Abdulkadir Akççek (İstanbul: Sağlık Yayinevi, 2012), 260.

Ebû Hâşim'den kendisine hulûl ettiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>44</sup> Beyân gibi Abdullah b. Harb de hulûl anlamında bir ulûhiyyet iddiasında bulunarak, Tanrı'nın bir nurdan ibaret olduğunu ve bu nurun Muhammed ibnü'l-Hanefiyye'den kendisine intikal ettiğini ileri sürmüştür.<sup>45</sup> Ancak Tucker'e göre Beyâniyye gerçekte böyle bir fikirle meşgul olmamıştır ve burada imamlarla ilgili olarak ifade edilen durum sürekli hulûl kavramıyla aynı anlamda değildir.<sup>46</sup>

Gulât içinde Beyân'la çağdaş olan Mugîre b. Saîd el-İclî de teşbîh anlayışına sahip bir kişidir. Nitekim o, Tanrı'nın başının üstünde nurdan bir taç olan adama benzediğini, organlarının harfler biçiminde olduğunu ve kalbinden hikmet fışkırdığını iddia ettiği için teşbîh düşüncesinde aşırıya gittiği kaydedilmiştir. Mugîre'ye göre Tanrı avucuna kullarının iyi ve kötü fiillerini yazmak suretiyle kötü fillere gazaplanıp terlemiştir. Bu terden zulmet ve acı ile saf ve tatlı olmak üzere iki derya oluştu. Bu deryaya nazar ettiğinde yansımasını gören Tanrı, bunu almak istediye de uçarak yok oldu. O da yansımasının gözlerini çıkarıp bundan bir güneş var etti ve yansımasını yok etti. Tanrı bütün her şeyi adı geçen deryalardan yaratırken, kötülere acı deryadan iyileri ise tatlı deryadan var etti. Sonra insanların gölgesini yarattı ki, gölgesi yaratılan ilk insan Hz. Muhammed'tir.<sup>47</sup> Tucker'e göre Mugîre'nin bu şekilde Tanrı anlayışı Sâbiîler/Mandeanlar'ın Tanrı anlayışıyla benzerlik göstermektedir.<sup>48</sup> Onun sözlerinden ulûhiyyet konusunda Ezille (gölgeler) anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır. Gulât'tan bir başka isim olan Ebû Mansûr el-İclî'nin (öl. 123/741 [?]) iddiasına göre Yüce Allah kendisini semaya çıkarmış, eliyle başını okşamış, onunla Farsça veya Süryanice "Ey oğulcuğum" diyerek konuşmuş sonra da yeryüzüne indirmiştir.<sup>49</sup> O, Hz. Ali'ye ulûhiyyet atfettiği iddiasını, onun semadan düşmesiyle gerekçelendirmiştir.<sup>50</sup> Sonraki süreçte Mugîre b. Saîd el-İclî'nin izinden giden Ebû'l-Hattâb el-Esedî (öl. 138/755 [?]) de imamların peygamber hatta ilah olduklarını iddia etmiştir. Ona göre ulûhiyyet nübüvvet üstünde bir nur, nübüvvet de imamet üstünde bir nur olup, yeryüzü bu nurlardan boş kalmaz.<sup>51</sup> Hişâm b. el-Hakem el-Vâsıtî (öl. 179/795) ile Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîki'nin (öl. m. 8. yüzyılın sonları) taraftarlarından olan Hişâmiyye de Gulât içinde değerlendirilip teşbîh anlayışını savunan fırkalar arasında yer almaktadır.<sup>52</sup>

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere erken dönemde Şîa'nın aşırı kolları özellikle imamet nazariyelerini güçlendirmek amacıyla ulûhiyyet konusunda aşırıya varan antropomorfik görüşleri savunmuşlardır. Bu fırkaların ulûhiyyet anlayışlarının özetini sunan Yunus b.

<sup>44</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180-181; İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 124.

<sup>45</sup> İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 125.

<sup>46</sup> William F. Tucker, "Beyân b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şîi Aşırıları", çev. Yusuf Benli, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 222.

<sup>47</sup> Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980), 6-9; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182-183.

<sup>48</sup> William F. Tucker, "Asiler ve Gnostikler: el-Mugîre İbn Sa'id ve Mugîriyye", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 209.

<sup>49</sup> İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 125-126; Ebû Halef (Ebû'l-Kâsım) Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Merkezü İstişârâtü İlmî ve Ferhengî, 1360), 46; Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, (Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012), 78.

<sup>50</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/182.

<sup>51</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/183.

<sup>52</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/187; Bu konularda derli toplu bir çalışma için bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005)

Abdurrahman (öl. 204/819-820) bu konuda iki şeye temas eder. “Birincisi onlara göre Yüce Allah, dilediği kişiye dilediği şekilde onların görebileceği kadar kendisini insan olarak gösterir. Ancak o bu yönüyle bir insan değildir. İkincisi Allah zatı ve mahiyeti itibariyle, mekân tutulan yerde mekân tutan Kutsal Ruh’tur. O, ya kendi sıfatıyla ya da başkasının sıfatıyla var olur. Mahlukata karşı örtülü olmakla birlikte zatı ve görünüşü itibariyle bilinen cismani bir alete dönüşebilir. Zira Allah, kendisini zahir ve bâtin olarak nitelendirmiştir. Kutsal Ruh O’nun bätını olup, mahlukatın ihtiyaç duyduğu vakit sıfat olarak bätına izafe edilen cisim de zahiridir. Kutsal Ruh bir sebep olup, bu sebebin inceliği ancak bilinen başka bir sebeple anlaşılır. Dolayısıyla Kutsal Ruh sükûn halinde ve bätindir. Zahir ise batına izafe edilen cisim olup, cisim olması hasebiyle yer, içer, uyur, hasta olur ve acı duyar. Ancak Kutsal Ruh için bunların hiçbirisi düşünülemez.”<sup>53</sup> Şu hâlde Gulât’ın ulûhiyyet anlayışıyla ilgili olarak iki hususun öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki hulûl ve ittihat anlayışı diğeri de Tanrı’nın bir nur olup insan suretine bürünmesidir. Şimdi bu iki konuyu ayrı ayrı inceleyelim.

Fahreddîn er-Râzî’nin kaydettiğine göre Müşebbihenin muhakkik (âlim) kesimi, Allah’ın nur suretinde olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>54</sup> Tanrı’nın bir nur olduğu iddiası aynı zamanda O’nun yüce, aşkın ve erişilemez yönüne işaret etmektedir. Böyle soyut ve idrak edilmesi mümkün olmayan bir Tanrı, esas itibariyle bir şekli olmadığı halde insanı kendi suretinde yaratmıştır veya kendisini insan suretinde açığa çıkarmıştır. Dolayısıyla Allah’ın kendisini insan suretinde açığa çıkarması hakiki değil mecazi anlamdadır. Beyân’ın açıklamaya çalıştığı, bu ulûhiyyet anlayışı tam olarak kavranamadığı için, onun Allah’ı cisim olarak gördüğü, insan şeklinde tasvir ettiği ve yaratıcının organları olduğunu iddia ettiği şeklinde kayıtlar düşülmüştür. Oysa onun anlayışında yüce yaratıcı saf nurdan ya da ışıktan ibaret olup, maddi bir gerçekliğe sahip değildir. O, mahlukatın idrak edebilmesi için kendisine insan şekinden bir suret vermiştir. Bu suret gerçek olmayıp zatıyla da kaim değildir. Bu anlayış büyük oranda Ortadoğu’nun gnostik dinlerinin Tanrı tasavvurlarının bir yansıması olarak gözükmektedir. Beyân, senkretik Ortadoğu kültürünün geliştirmiş olduğu ulûhiyyet anlayışının bir türünü İslâmî versiyonda açığa çıkarmıştır. Zira gnostik dinlerde ve Beyân’ın ulûhiyyet anlayışında kendisine ulûhiyyet atfedilen şahıslar esas itibariyle Tanrı’nın kendisi değildirler. Tek ve saf nurdan ibaret olan Tanrı anlayışı, Yeni Eflatunculuğun da etkisiyle aşırı tenzihe dayalı bir düşünceye dönüşmüş olup, Tanrı’nın yaratma ve tecelli etmenin ötesinde bir işlevi yoktur.<sup>55</sup>

Hulûl kavramına gelecek olursak, İslâm dininin de içinde bulunduğu birçok dinde varlığından bahsedilen bu anlayış, Tanrısal bir gücün bir gayeyi hedefleyerek, genellikle beşer kısmen hayvan şeklinde tamamen ya da parçalı bir şekilde tecessüm etmesi anlamına gelir. Bu münasebetle hulûl ile yalnızca biçim değiştirme kastedilmeyip, Tanrısal gücün görünmek ve bilinmek amacıyla yaratılmışların bedeninde tezahür etmesi söz konusudur.<sup>56</sup> Bir cisimde müşahhas olma halini ifade eden hulûl anlayışı sıfatlar konusunda Müşebbihe’nin nazariyesinin temelini oluşturmuştur. Bu

<sup>53</sup> Kummî, *Kitâbu’l-makâlât ve’l-fırak*, 62.

<sup>54</sup> Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, 38.

<sup>55</sup> Ali Avcu, *İslâm’ın İlk Marjinaleri Gulât-ı Şia* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 188-189.

<sup>56</sup> Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/340.

münasebetle Rafizî fırkalar, nübüvvet ve imamet nazariyelerini bu anlayış doğrultusunda inşa etmişlerdir.<sup>57</sup>

Hulûl anlayışı İslâm düşüncesinde genellikle ikiye ayrılmıştır. Birincisi Mutlak/Umumi/Küllî hulûl olup, Cehmiyye'den bir gruba nispet edilen bu görüşe göre, Yüce Allah zâtıyla her şeye hulûl ettiği gibi her yerde de bulunur. Bu hal, meleklerin insan bedeninde şeytanların da hayvanlarda tecessüm etmesine benzetilebilir. İkincisi ise Muayyen/Hususi/Cüz'î hulûl olup, Allah'ın zât ya da sıfatlar bakımından belirli bir kişi ya da eşyaya geçiş yaptığını öne süren anlayıştır. Bu kısım da güneşin ışığının şeffaf bir nesnede aksetmesine benzetilebilir. Bu düşünce suyun kaba girmesi gibi Lâhût'un Nâsût'a hulûl ettiğini iddia eden Hıristiyan dinine ait bir görüştür. Buna benzer şekilde Gulât da Allah'ın Hz. Ali ile onun soyundan gelen imamlara hulûl ettiğini iddia etmiştir. Hulûl, hulûl edilen varlığın kemâline bağlı olarak Tanrı'nın zatının tamamıyla veya onun parçalarından birisiyle gerçekleşir.<sup>58</sup> Gulât'ı hulûlle ilgili olarak yapılan bu tasnif bağlamında incelemek konuyu daha aydınlatıcı olacaktır. Burada öncelikle ittihat anlamına gelen Tanrı'nın belirli bir canlı ya da nesneye hulûl etmesiyle, güneşin bir nesnede aksetmesi anlamındaki cüz'î hulûlü birbirinden ayırarak, Gulât'ın bunlardan hangisini kabul ettiğini belirlemek gerekmektedir. Yukarıdaki tasniften de anlaşılacağı üzere Gulât Tanrı'nın bir şahıs ya da nesnede tecessüm veya tecessüd etmesi anlamında mutlak hulûlü savunmamıştır. Onların kabul ettiği hulûl anlayışı tecessüm veya tecessüden çok güneşin ışığının yansıması gibi Allah'ın peygamber ve imamlarda tecelli etmiş halidir. Dolayısıyla bu anlayışta beşerde ortaya çıkan Tanrısallık Allah'ın bizzat kendisi değil sadece bir yansımasından ibarettir.

Gulât'ın hulûl düşüncesini doğru bir şekilde anlayabilmek için öncelikle onların varlığı ontolojik olarak zahir-batın, madde-mana ya da ruh-beden şeklinde ikiye ayırdıkları düalist anlayışlarına bakmak gerekmektedir. Bu ayırımı göre zahir/madde/beden içinde yaşadığımız fiziki âleme aitken, batın/mana/ruh ilahî âlemden gelmekte olup kaynağını oradan almaktadır. İnsan da bu ontolojide bedenî fizikî âleme, ruhu ilahî âleme ait olan düalist bir yapıya sahiptir. Gulât düşüncesi Hermetik ve Gnostik geleneklerde olduğu gibi insanın eşref-i mahlukat olduğundan yola çıkarak onun ilahî âlemdeki en yüce varlık olan Allah'ın bir meseli ya da sureti olduğunu kabul etmiştir. Zira başta Allah olmak üzere ilahî âlemdeki varlıklar nurani oldukları için onların maddi bir şekil ve suretleri yoktur. Dolayısıyla Allah ilahî âlemi kavrayabilmeleri için maddi âlemi onun bir sureti ya da misali tarzında yaratmıştır. İnsanı ise Allah'ı kavrayabilmesi için kendi suretinde yaratmıştır. Bu durumda insanlar Allah'ı ve ilahî âlemi onun sureti olan maddi âlemde yola çıkarak kavrayabilirler. Öte yandan ilahî âlemin işlerini sevk ve idare etmekle görevli olan Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin nurları yeryüzüne Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin suretinde yansımış ve onların bedenlerinde tezahür etmiştir. Buna göre onlar yeryüzünün işlerinin sevk ve idaresinden en üst düzeyde sorumlu varlıklar olup, varlıklarını imamlara tecelli ederek sürdürmüşlerdir. İlahi âlemde Tanrısallık özelliklere sahip varlıkların tecelli ettikleri varlıklar da Tanrı olarak adlandırılmıştır. Fırak geleneğinde anlatıldığı gibi Tanrı'nın tecessüm ettiği beden aslında maddi ve beşerî olup, burada yalnızca hulûl edilen kişinin ruhunun Tanrılaştırılması söz

<sup>57</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/96, 1/9-10.

<sup>58</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/342; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/178, 2/362; İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, thk. Amir Cezzâr-Enver Baz (Kahire: Dârü'l-Vefâ, 2005), 2/107, 281.

konusudur. Şu hâlde ilahî âlemdeki varlıkların söz konusu isimlere tecelli etmek suretiyle maddî âleme yansımaları gerçek anlamda onları Tanrılaştırmadığı gibi bu isimler beşer olma özelliklerini sürdürürler. Zira ilahî âlemdeki varlıkların maddî âleme tecelli etmesi bu isimlerde bedenleşmesinden çok enerjisini o kişiye geçirmesi anlamına gelmektedir.<sup>59</sup>

Netice itibarıyla erken dönem Şîa'nın aşırı kollarına ait Tanrı tasavvurunu doğru bir şekilde tahlil edebilmek için epistemolojilerinin temellerini oluşturan gnostik düalizm ve kökleri Platon'un âlem anlayışına kadar giden ezilme anlayışı ya da gölgeler nazariyesini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Buradan hareketle Gulât-ı Şîa'nın antropomorfik Tanrı tasavvurunda insanı gerçek Tanrının yerine koymak söz konusu olmayıp, ilahî âlemde en yüce varlık olan Tanrı'nın insana yansımalarıyla maddî âlemin en yüce varlığı konumuna yükselmesi amaçlanmaktadır. Bu durumda kendisine ulûhiyyet atfedilen kişinin maddî âlemle ilgili otoritesi kendisinden kaynaklanmayıp, ilahî âlemde her şeyin yaratıcısı ve kaynağı olan Tanrı'nın kendisine tecelli etmesiyle elde etmektedir. Bu durumda maddî âlemde bir takım insanlarla ilgili ulûhiyyet iddiaları, gerçek anlamda o kişilerin tanrılığını savunmaktan ziyade, ilahî âlemdeki gerçek Tanrı'nın yeryüzüne tecelli etmiş ve maddî forma girmiş halini ifade etmektedir.

Maddî formlardan uzak ve beri olduğu için idrak edilemeyen soyut Tanrı, madde âleminin somut algı düzeyinde görünür hale gelmektedir. Dolayısıyla ulûhiyyet atfedilen kişiler mecazi anlamda ilah olup, gerçek ilah madde âleminin ötesindeki aşkın yüce ve erişilemez olan Tanrı'dır. İnsanlar görünen âlemde yola çıkarak anlayabildiği için asıl yaratan onların algı alanına giren görünür bir ilahla irtibatlandırılarak ortaya çıkarılır. Bunun neticesinde imamlar düalist bir kimliğe sahip olduklarından dolayı zahiren insan olup herhangi bir ilahlık söz konusu değildir. Ancak batınî olarak Tanrı'ya idrak edebilecekleri bir ayna mesabesinde Tanrı'nın yansımalarından ibaret oldukları için ilahtırlar. Bu ilahlık onun somut halinden çok ona yansıyan gerçek ilaha nispet edilmiştir. Zahirdeki somut şekil ise, Tanrı'nın kendisini insanların algı düzeyine göre beyan etmesinden başka bir şey değildir.<sup>60</sup>

## 2. Mücessime

Ehl-i Sünnet düşüncesinde genellikle sözlük ve terim anlamları birbirinden farklı olsa da teşbîh ve tecsîm fikirleri ile Müşebbihe ve Mücessime oluşumları antropomorfizm bağlamında birlikte değerlendirilmiştir. Ancak başta Fahreddin er-Râzî olmak üzere bazı alimler bu iki kavram ve oluşumu birbirinden ayırmışlardır. Râzî'ye göre Allah'ın mekâna, cihete muhtaç bir cisim olmakla birlikte O'nun zatında ve hakikatinde diğer cisimlerden farklı olduğu fikirleri teşbîh anlayışına muhaliftir. Zira denklik teşbîh manasını gerektirmez. Dolayısıyla Mücessime'nin veya Kerrâmiyye'nin Müşebbihe içinde değerlendirilmesi yanlıştır.<sup>61</sup> Bu durumda Mücessime'yi Müşebbihe'den ayırarak müstakil bir başlık altında değerlendirmek daha anlamlı olacaktır.

İslâm düşüncesinde antropomorfik Tanrı tasavvurunun bir yönünü Mücessime ile özdeşleştirilen Kerrâmiyye mezhebi oluşturmuştur. Bu mezhebin teorisyenlerine ait eserler günümüze

<sup>59</sup> Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinaleri*, 362-367.

<sup>60</sup> Ali Avcu, "Batınî Ekolleri Anlamda Anahtar Bir Kavram: Ezilme/Gölgeler Nazariyesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 105-106, 110-112, 121.

<sup>61</sup> Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 226, 231.

ulaşmadığı için onların ulûhiyyet anlayışlarıyla ilgili olarak doğrudan bilgi alma imkânı ortadan kalkmıştır. Bu boşluk genellikle Kerrâmiyye'nin karşısında muhalif unsuru teşkil eden Eş'arî fırak geleneğine ait eserlerle doldurulmuştur. Bu da tarihi süreçte Kerrâmiyye'nin itikadî görüşleriyle ilgili ortaya konulan bilgilerin tarafsızlığını sorgulamayı gerektirmiştir. Zira erken dönemde kelimeler terim anlamlarını henüz kazanmadığından bazı ifade biçimleri muhalif fırkalar tarafından eleştiri konusu olmuş ve bu durum ötekileştirme aracı haline gelmiştir. Burada Kerrâmiyye'nin ulûhiyyet anlayışını Ehl-i Sünnet'in iki önemli kolunu teşkil eden Eş'arî ve Mâtürîdî penceresinden anlamaya çalışmak durumundayız.

Kerrâmiyye'nin ulûhiyyet anlayışı, bölgenin tarihsel arka planında mistik ve antropomorfik Tanrı anlayışının İslâm'la birlikte geldiği aşamayı göstermesi bakımından önemlidir. Kerrâmiyye'nin tecsîmle itham edilmesinde onların bazı görüşleri etkili olmuştur. Örneğin Muhammed b. Kerrâm 'Azâbü'l-ğabr adlı eserinde, Allah'ın zatın ve cevherin birliği olduğunu ifade etmiş, ancak taraftarları halkın tepkisinden çekindiklerinden O'nun için cevher ifadesini kullanmak yerine cisim kelimesini kullanmışlardır. İbn Kerrâm aynı eserde Yüce Allah'ın arşa temas ettiği ve arşın O'nun mekânı olduğunu yazmış, ancak taraftarları temas yerine mulâkât kelimesini kullanmışlardır. Onun tepki çeken bir başka görüşü de mabudun yaratılmışlar için mahal teşkil ettiği fikridir.<sup>62</sup> Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre İbn Kerrâm'a nispet edilen tecsîm içerikli bazı ifadeler muhtemel eleştiriler düşünülerek farklı ifade kalıplarıyla söylenmiştir. Bu bağlamda mezhebin sonraki taraftarları ortaya çıkan eleştirilerden dolayı, kullanılan ifade kalıplarını tevîl ederek, cismin diğer cisimler gibi olmadığını ve bundan kastın "zâtı ile kâim" varlık olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durumda muhalif fırkalar bir niyet sorgulaması içerisine girerek eleştirilerinin dozunu artırmışlardır.

Eş'arî fırak geleneği Kerrâmiyye'yi başlangıçta sıfatları ispat bağlamında Sıfâtiyye'den kabul etmekle birlikte, sıfatlar konusunda aşırılığa kaçmasından dolayı tecsîm ve teşbîhle itham etmiştir.<sup>63</sup> İsferyînî ve Bağdâdî'ye göre Kerrâmiyye tecsîm görüşünü Senevîler'den (Mecusiler) almıştır.<sup>64</sup> Neşşâr ise Bağdâdî'nin onların görüşleriyle Ashâbu'l-Heyula'nın görüşleri arasında benzerlik kurmasından<sup>65</sup> hareketle, Kerrâmiyye'nin Eflatun'un görüşlerine dinî bir kisve giydirip değiştirdikten sonra bunu olduğu gibi takdim ettiğini ifade etmektedir. Buna göre Kerrâmiyye tamamen Eflatuncudur.<sup>66</sup> İbn Kerrâm, maddenin birliğini savunan Revâkiyye (Stoa) felsefesini benimsemiş olup daha sonra İbn Arabî ile sistematik hale gelen vahdeti vücûd anlayışına öncülük etmiştir. Zira Kerrâmiyye'nin "Allah'ın her cihette namütenahi bir cisim olduğunu"<sup>67</sup> ve "O'nun zatın ve cevherin birliği olduğunu"<sup>68</sup> iddia etmesi, dolaylı olarak vahdet-i vücûd ve hulûl fikrine götürmüştür. Başka bir deyişle Kerrâmiyye, gerçekte Allah'ın yegâne cisim, kendisinin dışındakilerin ise yalnızca Allah'ın zatında meydana gelen araz veya fiillerden ibaret olduğunu,

<sup>62</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 160-161.

<sup>63</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/99.

<sup>64</sup> İsferyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 111; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 160.

<sup>65</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 162.

<sup>66</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/40.

<sup>67</sup> İsferyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 111.

<sup>68</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161.

bundan dolayı Allah'ın kendisinde her şeyin aksettiği biricik ayna olduğunu savunarak, vahdet-i vücûd fikrine zemin hazırlamıştır.<sup>69</sup>

Fahreddîn Râzî'nin kaydettiğine göre Kerrâmiyye mensupları, teşbîhçi olmakla birlikte Allah'ın uzuv ve organlarının olduğunu ileri sürmemişlerdir. Onların teşbîh potasında değerlendirilmesinin sebebi, Allah'ın arşın üzerinde olduğunu söylemeleridir. Onlar cisim ifadesiyle Allah'ın parçaların birleşmesiyle ve uzuvların bir araya gelmesiyle var olduğunu kastetmediklerini, bununla O'nun kendi kendine yettiğini ve mekândan münezzehe olduğunu ifade etmek istediklerini beyan etmişlerdir. Râzî, cisim ifadesiyle amaçları buysa tartışmanın manada değil, lafızla ilgili olduğunu belirtmektedir. Ancak Râzî, hakikatte Allah'ın mürekkebe ve müellef, cihetlerde yayılan uzun, geniş ve derin olduğuna inandıkları için O'nun hakkında "cisim" lafzını kullandıklarını, korku ve takiiye yapmak amacıyla bunu açıkça söylemediklerini kaydeder.<sup>70</sup>

Eş'arî kelamcıları içerisinde Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) Kerrâmiyye ile Mücessime'nin arasını ayırarak; Kerrâmîlerden bir kısmının cisim kavramını "mevcûd" anlamında kullanırken diğer bir kısmının ise cisimle "kendi başına var" olan anlamını kastettiğini belirtmiştir. Cürçânî'ye göre her iki anlamlandırmada da tartışma yalnızca isimlendirmede olup; cisim lafzının Allah için kullanılıp kullanılmayacağındadır. İsmi söylemenin dayanağı ise dinin bildirmesidir. Hâlbuki burada dinin bildiri söz konusu değildir. Öte yandan Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın somut bir şekilde cisim olarak nitelendirilebilmesi için bir mekâna bağlı, mürekkebe, hâdis ve cisimlerin bütün ya da bir kısım sıfatlarıyla vasıflandırılması gerekir.<sup>71</sup> Hanefî-Mâtürîdî gelenekte Pezdevî de Cürçânî gibi düşünerek, Kerrâmiyye'nin Allah için cisim ifadesini gerçek anlamıyla kullanmadıklarını, bununla mevcut anlamını kastettiklerini belirtir.<sup>72</sup>

Mâtürîdî'ye göre cisim iki anlamda kullanılabilir. Birincisi gerçek anlamdaki cisim olup, böyle bir kullanım Allah için caiz olmayıp, Kerrâmiyye de böyle bir mana kastetmemiştir. İkincisi ise bir şeyin varlığını ortaya koymanın dışında bilinen bir mahiyetinin olmadığıdır. Mâtürîdî'ye göre cisim kelimesini ispat anlamında kullanmak yaygın olmamakla birlikte böyle bir kullanım Allah için câizdir.<sup>73</sup> Dolayısıyla bununla Allah'ın yaratılmışlara benzetilme ihtimali kabul edilemez bir durumdur. Nitekim o Allah için naslarda geçen isimlendirmelerin câiz olmasını da yaratılmışlara benzemeyi kastetmeme şartına bağlamıştır.<sup>74</sup> Hanefî-Mâtürîdîliğin önde gelen simalarından olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî de cisim ismini Allah için kullanıp; bununla zâtıyla kâim ve birleşik (mürekkebe) olmayı kastedenler ile kendileri arasındaki farkın manada değil de sadece isimlendirmede olduğunu kaydederek Kerrâmiyye'nin bu görüşte olduğunu ifade eder.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/36, 40.

<sup>70</sup> Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 39, 97-98.

<sup>71</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, nşr. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Yayınları, 2015), 3/49.

<sup>72</sup> Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 34, 259.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 91.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 91.

<sup>75</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Abdurrahman Şağul (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 28.



Meseleye Kerrâmiyye tarafından bakacak olursak, onlar Allah için kullanılan “şey” kelimesiyle “cisim” kelimesi arasında bir bağlantı kurarak her iki kelimenin de mevcut anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.<sup>76</sup> Zira “şey” kelimesi ile Allah’ın varlığı (ispat) kastedildiği gibi cisim kelimesi ile de Allah’ın varlığı ve zâtı ile kâim olduğu kastedilmektedir.<sup>77</sup> Bu bağlamda İbnü’l-Heysen (ö. 4. asrın sonları ile hicri 5. asrın başları) Kerrâmiyye’ye yönelik teşbîh ve teccîm suçlamalarına karşı kendi görüşleriyle Mücessime ve Müşebbihe’nin arasını ayırmaya çalışmıştır. Onun bu bağlamdaki sözleri şöyledir: “Bizim yöntemimiz, Kur’ân’da Allah için ne kullanılıyorsa teşbîhte bulunmaksızın ve keyfiyetini tayin etmeksizin onu kullanmak; Kur’ân ve haber (hadîs) neyi reddediyorsa onu reddetmektir. Allah hakkında Müşebbihe ve Mücessime’nin kullandığı şeyleri kullanmayız.”<sup>78</sup> Şu hâlde Kerrâmiyye teorisyenleri teccîm anlayışında olmadıklarını ispatlamak için büyük bir gayret sarfetmişlerdir.

### 3. Haşviyye

Haşviyye genellikle “dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayan teşbîh ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyen kimseler” olarak tanımlanmıştır.<sup>79</sup> Bu bağlamda katı antropomorfik anlayışı dillendiren haberleri sahih olarak kabul edip, olduğu gibi açıklayan bir kısım Hadis ehli hakkında genellikle aşağılamayı amaçlayan bu anlayışla, konunun keyfiyeti ortaya konulmadan Allah için antropomorfik tabirler tecviz edilmiştir.<sup>80</sup>

Haşviyye anlayışının menşeiyle ilgili olarak Muhammed Zâhid el-Kevserî’ye göre Raşid halifeler döneminde bazı Yahudi ve Nasrani ruhbanlarla Mecûsî din adamları Müslüman olduklarını beyan etmişler, Raşid halifelerden sonra kendi dinlerinde bulunan İsrailiyât türünden hikayeleri bedevi Araplarla Mevâlî arasında yaymaya başlamışlar. İlimle ilgisi olmayan Arap ve Mevâlî arasında bu tür hikâyeler kabul görerek yaygınlaşmıştır. Anlatılan bu hikâyelerde teccîm ve teşbîh içerikli şeylerin ilahî kökenli olduğuna inanılmaktaydı. Hâlbuki bu hikâyeler İslâm’dan önceki hallerini yansıtmakla birlikte onlar bunu Hz. Peygamber’e nispet ederek dinî hale getirmişlerdir.<sup>81</sup> Aslında Hadis ehli, İslâm öncesi din ve inançların bakiyesi durumundaki menkıbeleri nakleden veya Kur’ân tasvirlerinden yeni menkıbeler türeten kassalara sıcak bakmasalar da belli amaçlar çerçevesinde bunu tolere etmişlerdir. Zira bu tarz hikâye ve anlatımlardaki antropomorfizm, ulûhiyyetle ilişkili olarak dinî metinlerde bulunan huzur-u ilahîyle kişisel irtibat hissini pekiştirmeyi sağlamıştır. Her ne kadar Hadis ehli arasında teşbîh içerikli bu antropomorfik anlayış kabul görmese de naslarda Allah’ı antropomorfik olarak tasvir eden birçok müteşâbih söylem saygı görmüştür.<sup>82</sup>

<sup>76</sup> Ebu’l-Muîn en-Neseî, *Bahrü’l-keîâm*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 37.

<sup>77</sup> Ebû Mutî’ Mekhûl b. Fadl en-Neseî, *Kitâbu’r-red alâ ehli’l-bida’ ve’l-ehvâi’-d-dâlle*, thk. Seyit Bahçıvan (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013), 145, 193, 204.

<sup>78</sup> Şehristânî, *el-Mîlel ve’n-nihal*, 1/103-104.

<sup>79</sup> Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426.

<sup>80</sup> “Haşviya”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1987), 5A/357.

<sup>81</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, “Mukaddime”, *Tebyînü kezîbi’l-müfterî*, Ebü’l-Kâsım İbn Asâkir, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 10.

<sup>82</sup> Marshall G.S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, çev. Metin Karabaşoğlu vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/356

Haşviyye, Şîa ve Ashâbu'l-Hadîs olmak üzere iki farklı ortamda doğup gelişmiş olmakla birlikte, Şîa Haşviyye'sinin öğretilerini gizlilik üzere yürüttüğünden farklı düşünce ve eğilimleri bünyesinde barındırdığı, gnostizmin etkisiyle hadislere yüklenmeyecek anlamlar yüklediği görülmektedir.<sup>83</sup> Dördüncü asırdan sonra Şîa arasında Mu'tezilî fikirler fazlaca yer bulmuş ve Şîîler tevil konusunda Mu'tezile metodunu kabul edip benimsemişlerdir. Mu'tezilî metodun akla daha yakın olması hasebiyle teşbîh ve hulûl düşüncesinden de uzaklaşmışlardır. Bu dönemlerde Şîîler aralarında teşbîh akımının pek görülmediği zamanlarda, bu düşünce kendilerini Ahmed b. Hanbel'e bağlayan ve taassup derecesinde nasların zahirine sarılan bir kısım Ehl-i Hadis arasında ta son devirlere kadar devam edegelmiştir.<sup>84</sup>

Mezhepler Tarihi açısından bakıldığında Haşviyye muayyen ve müstakil bir fırka olarak öne çıkmamıştır. Bununla beraber lafızcı anlayışı ve katı nasçılığı kabul eden fırkalar içinde bu anlayışın genel adını teşkil ettiği söylenebilir. Bu itibarla Haşviyye'nin temeli akli değersizleştirmek ve önemsizleştirmek suretiyle nakil merkezli bir din anlayışı tesis etmekten ibarettir.<sup>85</sup> Buna göre meselenin kaynağında birçok disiplinde karşımıza çıkan gelenekçi anlayışla akılcı anlayışın mücadelesi yatmaktadır. Mesele, naslarda varit olan müteşâbihlerin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde aşırı tenzih taraftarlarıyla teşbîh taraftarları arasında kutuplaşma ekseninde şekillenmiştir.

Mu'tezile'nin başını çektiği tenzihe dayalı düşünce haberî sıfatları tevil etmek suretiyle teşbîhten uzaklaşmaya çalışırken, Ashabu'l-Hadîs ilgili sıfatlarda tevakkuf ederek bu konuda bütün tevil kapılarını kapatmış ve okuyucuyu nasların literal anlamıyla karşı karşıya bırakmıştır. Bu münasebetle Haşviyye başta inanç konuları olmak üzere dinî konularda nasları zahiri anlamlarıyla kabul edip, üzerinde akıl yürütmeyi reddetmişlerdir. Bu anlayış genellikle "bilâ keyf" doktriniyle ifade edilmiş olup, Hanbelî hadisçilere dayanmaktadır. Arapça'da keyfe (nasıl) sorusu genellikle cismani özellikler hakkında kullanılmış ve "bilâ keyf"le Allah'la ilgili nasılık durumu reddedilmek suretiyle teşbîh içerikli ifadelerle yapılan referanslar, O'na somut özellikler nispet etmeyi kastetmeden zahir haliyle anlaşmıştır. Bu durumda naslarda geçen bir takım ifadeleri literal anlamıyla kabul edip, Allah'ı cismani bir varlık gibi düşünmenin bir mahzuru yoktur.<sup>86</sup>

Ashâbu'l-Hadîs'in haberî sıfatları anlamada bir yöntem olarak kullandığı "bilâ keyf" anlayışı iki amaca hizmet etmiştir: Birincisi, Kuran ve Hadis'in antropomorfik pasajlarının herhangi bir mecazi yorumu reddedilmiş; ikincisi ise tecsîm ve teşbîhe yol açacağından bu metinlerin gerçek anlamda okunması da kabul edilmemiştir. Basit olmasına rağmen, bilâ keyf formülü ek yönleri sahip olup, bu durum onun hiçbir zaman antropomorfik metinleri yorumlamaya girişmediğine dair muhaddislerin bir beyanıdır. Bu nedenle, "metni aynen aktarmak" ve "metni tam olarak eşlik eden jestlerle nakletmek" ifadelerine ek olarak, "metni yorumlamadan" veya "metne kendi kişisel yorumunu eklemekten" de çevrilmelidir. Bu bağlamda Ebu Ubeyd haberî sıfatlarla ilgili rivayetler hususunda üç talepte bulunur. Bunlar söz konusu hadisi sadakatle nakletmek, öğrencilerinin bu

<sup>83</sup> Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/14.

<sup>84</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/93-96, 1/176-177; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, 216.

<sup>85</sup> Ramazan Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 61, 63.

<sup>86</sup> Binyamin Abrahamov, "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri", çev. Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2002), 214; Yurdagür, "Haşviyye", 16/426.

metinlerde görünen antropomorfik tanımlamalar hakkında açıklayıcı sorular sormasını yasaklamak ve üçüncü olarak, bu metinleri yorumlamaya yönelik herhangi bir girişimin kesin olarak onaylanmadığını ifade etmek. Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin incelenmesi için de geçerli olan bu üç talep, hadisler hakkındaki gelenekçi söylemin sınırlarını belirlemiş ve erken dönem bilâ keyf formülünü oluşturmuştur.<sup>87</sup> Bu formül, bir âlimin sahip olabileceği her türlü içsel şüpheyi ve soruyu bastırmış, dinleyicilerden gelen her müdahaleyi susturmuş ve daha da önemlisi, hadisi nakleden muhaddisin konumunu korumuştur. Bunun anlamı antropomorfik metinlerin anlamını veya kökenlerini sormak, sapkın görüşleri savunmakla karşılaştırılabilir. Bu sorular, şüphesiz, Hadis ehlinin gözünde tehlikeli kabul edilmiştir. Çünkü bunlar, araştırmacıyı iki istenmeyen sonuçtan birine götürebilirdi: Haşviye'nin açık ve kaba insanbiçimciliği veya rasyonalistlerin katı aşkıncılığı.<sup>88</sup>

Ashâbu'l-Hadîs yukarıdaki doktrinle bir taraftan müteşâbihlerle ilgili teşbîhçi düşünceye sahip olanlara diğer taraftan da tevilcilere karşı mücadele etmiştir. Ancak onların bu konudaki asıl mücadeleleri az sayıdaki ötekileştirilmiş teşbîhçilerden daha çok bu konuda mecazi yorum taraflarıydı. Watt'ın tespitine göre Sünni kelamcılarının çoğunluğu Kur'ân'da geçen müteşâbih ifadeleri Mu'tezile'nin aşırı tenzih akidesinden farklı bir şekilde ele almışlardır. Bu bağlamda Mu'tezile tarafından Müşebbihe olarak gösterilen isimler esas itibarıyla ilk mütefekkirlerdir.<sup>89</sup> Dolayısıyla onların ortaya koydukları deliller, antropomorfizme ve mecaza dayalı teville karşı durmanın yanında, Allah'ın mahiyet ve keyfiyet açısından bilinemezliği fikrini güçlendirmeyi amaçlamıştır.<sup>90</sup> Öte yandan Ashâbu'l-Hadîs'teki bu tevil karşıtlığı hadis-rey ve Arap-Mevâlî çatışmasının bir yansımasıdır. Bunda en etkili unsurlardan birisi Halku'l-Kur'ân tartışmasıdır.<sup>91</sup> Bu düşünceyi ilk defa dile getiren Cehm b. Safvân, aynı zamanda Emevî muhalefetinin önemli isimlerinden olup; Mevâlî'nin haklarını savunmak adına ayaklanan ve Mürcie mezhebinin bu bölgedeki en güçlü liderlerinden biri olarak tanınan Haris b. Süreyc'in (ö. 128/746) veziridir. Bu münasebetle Ehl-i Hadis ve Hanbelî gelenekte mutlak manada bir te'vil karşıtlığından çok Cehmiyye, Mu'tezile ya da daha genelde rey ve kelâm metodunu kullanan çevrelere yönelik bir tepkiden söz etmek daha doğru olur.<sup>92</sup> Zira Hadis ehli, Muattıla'nın Allah'ın sıfatlarını te'vilde aşırıya gitmesinden dolayı kendi itikâdî görüşlerini ortaya koyarken karşılıklı mücadelenin de tesiriyle tenzih anlayışında esnek davranmıştır.<sup>93</sup>

Buraya kadar anlaşıldığı üzere Ashâbu'l-Hadîs, nasları literal anlamlarından koparmayarak teşbîh ve tevil tehlikesine karşı korumaya çalışmıştır. Ancak onların bu tavrı sonraki süreçte bazı hadis ehli tarafından teşbîh lehine evrilerek ılımlı bir antropomorfizme dönüşmüştür. Bu durum Ehl-i

<sup>87</sup> Livnat Holtzman, *Anthropomorphism in Islam The Challenge of Traditionalism (700-1350)* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 189-190; Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 10/505-506.

<sup>88</sup> Holtzman, *Anthropomorphism in Islam*, 192-193.

<sup>89</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 307.

<sup>90</sup> Abrahamov, "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri", 215, 217, 225.

<sup>91</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/96-97.

<sup>92</sup> Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Te'vil Üzerine", *Marife* 9/3(Kış 2009), 106, 108.

<sup>93</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 39.

Sünnet içerisinde tenkit edilmiştir. Nitekim Râzî'nin kaydettiğine göre Haşvîyye, zan ifade etmesinden ötürü müteşâbih ayetlerin tevilinin câiz olmadığı görüşündedirler. Ancak onlar Allah'ın zât ve sıfatlarını kat'î ve yakîn olmayan âhad hadislerle açıklamışlardır. Onların bu konudaki çelişkileri, zan ifade ettiği için müteşâbih ayetlerin tevilini uygun bulmadıkları halde, Allah'ın zât sıfatlarını âhad hadislerle dayandıranları tenkit etmemeleridir.<sup>94</sup>

Ashâbu'l-Hadîs'in bu konudaki yönelimi, Kur'ân'ın tenzihe dayalı tevhîd inancını anlayıp muhafaza etmeye çalışmakla birlikte, bunu tenzih akidesini ortadan kaldıracak bazı durumlara indirgemiş olmalarıdır.<sup>95</sup> Örneğin Ashâbu'l-Hadîs'ten Haşevî anlayışına meyli olan Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Hecmî gibi isimler; Tanrı'nın bazı uzuv ve parçalardan müteşekkil olduğunu iddia etmiş, onun için mekâna bağlı faaliyetleri câiz görmüşlerdir. Bunun yanında Tanrı için dokunmak, kucaklaşmak ve sarılmak gibi eylemleri kabul edip, dinî yaşamda belli bir seviyeye ulaşan Müslümanların hem dünyada hem de ahirette Tanrı'yla kucaklaşacağına inanmışlardır.<sup>96</sup>

Eş'arî'nin kaydettiğine göre Mudar ve Kehmes'in bazı taraftarları, Allah için hulûl fikrini câiz görmüşlerdir. Bunlara göre Tanrı güzel olan bir insanda bulunabilir. Ayrıca rü'yettullâhı dünyada da mümkün görenler, Allah için musafaha yapmak, dokunmak ve ziyaret gibi insanî bir takım eylemleri câiz görmüşlerdir. Onlara göre dininde ihlas sahibi olanlar, Allah'ı dünya ve ahirette kucaklayacaklardır.<sup>97</sup> İbnü'l-Cevzî de bu konuya temasla hadisçilerin genelinin Yüce Allah'ın sıfatlarıyla ilgili zahiri manaları duyu organlarıyla hissedilir gerçek manalarına hamletmek suretiyle teşbîhe düştüklerini ifade etmiştir.<sup>98</sup> Zira insanoğlunun özelliğinde bir şey imkân çerçevesinde hakikatine (gerçek manasına) hamledilir. Bir kişi sıfatları mecaza hamletmekten kaçınıyor, teşbîhten imtina ediyor ve bu halde Ehl-i Sünnet olduğunu iddia ediyorsa, onların bu tutumları apaçık bir teşbîhten ibarettir. Zira söz konusu ifadeleri literal anlamına hamletmek; ya mecaz olmadan gerçek manası demektir ki bu teşbîhtir ya da gerçek manasından başka bir manadır ki bu da tevil demektir. Halbuki Selefin yolu teville ve teşbîhe düşmeden tevakkuf etmektir.<sup>99</sup>

Erken dönem teşbîh akidesinde Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî'ye (ö. 150/767) ayrı bir sayfa ayırmak faydalı olacaktır. Haşvîyye içinde adı Müşebbihe ve teşbîhle anılan önemli isimlerden bir tanesi de Mukâtil b. Süleymân olup kaynaklarda onunla ilgili birbirinden farklı rivayetler yer almaktadır. Makâlât türü eserlerde genel olarak Müşebbihe'den sayılan Mukâtil, Şîa'ya, Mürchie'ye ve Zeydiyye'ye de nispet edilmiştir.<sup>100</sup> Mukâtil genellikle sıfatlar konusunda tatile varan aşırı görüşleriyle bilinen Cehm b. Safvân'la birlikte değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Cehm Muattıla, Mukâtil de Müşebbihe olarak nitelendirilmiştir. Bu konuda bir değerlendirme

<sup>94</sup> Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 194-195.

<sup>95</sup> Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 1/354

<sup>96</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/94-96, 1/176-177.

<sup>97</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 214.

<sup>98</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî (Kahire: et-Tıbaâtü'l-Münîriyye, 1368/1948), 116.

<sup>99</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Def-u şühbetü't-teşbîh*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 7.

<sup>100</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 6-9; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 152-153; Muhammed b.İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 609.

yapan Ebû Hanîfe'ye göre Cehm sıfatları nefyde aşırıya giderek Allah'ın hiçbir şey olduğunu ifade ederken, Mukâtil de isbatta aşırıya giderek Yüce Allah'ı yaratılmışlara benzetmiştir. Bu bağlamda özellikle Horasan bölgesinde Cehmiyye ile Mukâtilye'nin çekişme halinde olduğu görülmektedir.<sup>101</sup> Konuyla ilgili olarak bir rivayette muhtemelen kendisine ulaşan şikâyetler üzerine halifenin Mukâtil'e "senin Allah'la ilgili teşbîh içeren sözlerin bana ulaştı" diye sorduğunda Mukâtil'in İhlas Sûresini okuyarak "De ki O Allah tektir... Ben ancak bunu söylerim. Kim benimle ilgili bunun başka bir şey söylerse yalandır." demiştir.<sup>102</sup> Buradan da anlaşıldığı üzere onun yaşadığı dönem itikâdî meselelerin siyasi ve sosyal gelişmelere paralel bir şekilde ilerlediği bir dönem olması hasebiyle, itikâdî konulardaki duruşunu tam olarak tespit etmek mümkün olmamıştır. Onunla ilgili yapılan nitelendirmeler ise daha çok muhalif söylem üzerinden şekillenmiştir.

Mukâtil'in ilmi kişiliğine bakacak olursak İbn Hibbân'ın onun hakkındaki değerlendirmesi önemlidir. İbn Hibbân Mukâtil'in Yahudi ve Hıristiyan'lardan onların kitaplarıyla muvafık olan Kur'ân ayetlerinin ilmini aldığını, onun Yüce Allah'ı yaratılmışlara benzeten bir Müşebbihe olduğunu ve hadis uydurarak yalan söylediğini belirtir.<sup>103</sup> Bundan Mukâtil'in Kur'ân ayetlerinin tefsiri bağlamında israiliyâttan fazlaca yararlandığı anlaşılmaktadır. Yahudi ve Hıristiyan teolojide antropomorfik Tanrı tasavvurunun kendisine ciddi oranda yer ettiğini göz önünde bulunduracak olursak, Kur'ân ayetlerinin tefsirinde her iki geleneğe de istifade eden Mukâtil'in de müteşâbih ayetlerin tefsirinde benzer bir tavır içerisine girmiş olduğu öngörülebilir. Bununla beraber kendi eserleri incelendiğinde farklı bir tabloyla karşılaşıldığından, onun sonraki kaynaklarda belirtildiğinin aksine aşırı bir antropomorfik olduğu söylenemez. Bazı durumlarda, görünüşte antropomorfik pasajların metaforik bir yorumunu sağlarken, diğer durumlarda onları ya harfi harfine yorumlar ya da hiç açıklama yapmaz. Onun tefsirini yazdığı tarih tam olarak bilinmemektedir. Çünkü ilim hayatının ilk evrelerinde insanbiçimci bir Tanrı görüşüne sahip olması ve daha sonra Kur'ân tefsirini yazdığı sırada fikrini değiştirmesi mümkündür.

Mukâtil'in elimize ulaşan hiçbir eserinde kendisiyle ilgili antropomorfik suçlamasının bulunmaması, ona insanbiçimci görüşler atfeden kaynakların güvenilirliğinden şüphe etmeyi makul kılmaktadır. Bu görüşlerin Mukâtil'e atfedilmesine ancak Mukâtil'in itikâdî duruşuna karşı çıkan akılcı kelamcılarının eserlerinde rastlandığı için bu şüphe kaçınılmaz hale gelmektedir. Bazı kelamcılar, dinî görüşleri kendi teolojik öğretilerine karşı test ederek, müteşâbih ayetleri olduğu gibi kabul eden Mukâtil'i reddetmiş ve olası en kötü suçlamalarla nitelendirmiştir. Aşırı bir insanbiçimciliği teşvik etmekle suçlanmasının elbette birçok siyasi ve teolojik nedeni de vardır. Öte yandan Mukâtil, çoğu ilahiyatçı ve gelenekçinin kaçınma eğiliminde olduğu siyasi güce "çok yakın" görünüyordu. Muqâtil'in siyasi hükümdarlarla ilişkilerinin ve İncil literatürlerine güveninin, onun kötü bir itibarla suçlanmasına önemli bir katkı sağladığını söylemek gerekmektedir.<sup>104</sup>

<sup>101</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, İbrahim Zeybek- Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 4/144; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 6/505.

<sup>102</sup> İbn Hacer *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/144.

<sup>103</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4/145.

<sup>104</sup> Mun'im Sirry, "Muqâtil b. Sulaymân and Anthropomorphism", *Studia Islamica*, 3 (2012), 81-82.

## Sonuç

İslâm düşüncesinde ulûhiyyet konusunda teşbîh ve tenzih olmak üzere genellikle iki eğilimin birbirinin karşısında konumlandığı görülmüştür. Tenzih dili Allah ile ilgili müteşâbih ifadeleri tevil etmek suretiyle olabildiğince teşbîh ve tecsîm düşüncesinden uzak kalmaya çalışmıştır. Bu durum Allah'ın aşkın ve yüce olması anlamında doğru olmakla birlikte, O'nun tamamen bilinemez olduğu sonucunu doğurmamalıdır. Teşbîh dili ise erken dönemde fetihlerle birlikte İslâm öncesi din ve inançların bakiyeleriyle müteşâbihleri anlamaya çalışarak somut bir Tanrı tasavvuru çizmiştir. Her iki anlayışın da dinî metinlerdeki Tanrı tasavvurunu doğru bir şekilde yansıttığı söylenemez. Meseleye teşbîh açısından bakacak olursak, dinde teşbîh dilini kullanmaksızın Tanrı hakkında konuşmak mümkün olmamakla birlikte, bunun antropomorfizme sebep olacağı endişesinden dolayı bazı mezhepler selb ve tevil yöntemini tercih etmişlerdir. Dolayısıyla burada bir ayırma gitmek zarureti doğmuştur.

İslâm düşünce tarihinde çeşitli fırkalar antropomorfik Tanrı tasavvurunu savundukları yönünde itham edilmiş olmakla birlikte, bunun Şîa'nın aşırı kolları, Kerrâmiyye ve Haşviyye üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Gulât-ı Şîa'nın ulûhiyyet anlayışı hulûl ve ittihat anlayışında yoğunlaşırken, bölgenin İslâm'dan önceki bakiyelerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Tecsîm görüşüyle itham edilen Kerrâmiyye ise antropomorfik bir Tanrı tasavvurundan çok Allah'ın varlığını ispat mahiyetinde bir anlayışa işaret etmiştir. Müteşâbihler konusunda tevil anlayışına karşı "bilâ keyf" doktrinini geliştirerek nasları olduğu gibi anlamayı tercih eden Haşviyye mensupları ise, bu pasif tavırlarından dolayı benzer ithamların muhatabı olmuşlardır. Buna göre antropomorfik Tanrı tasavvuruyla itham edilen fırkalar, aslında bu anlayışın savunucuları olmaktan çok muhalifleri tarafından bu şekilde anlaşılmışlardır. Söz konusu fırkalar ve muhaliflerinin onlarla ilgili iddiaları bir tarafa şu da bir gerçek ki, bizatihi dinî metinlerde antropomorfik bir dili görmek mümkündür. Burada katı antroporfizmin dinî metinlerdeki ifadeleri gerçek anlamıyla alıp, Allah ile ilgili somut tasvirler içine girilmesi din dilinin kabul etmeyeceği bir durum olsa gerektir. Buna karşın ılımlı antroporfizmin temsile dayalı dil anlayışı dinî metinleri çözümlemede daha kabul görmüştür.

## Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Abrahamov, Binyamin. "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri". çev. Orhan Ş. Koloğlu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2002), 213-226.
- Altıntaş, Ramazan. "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 57-100.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbu't-Tehzîb*. İbrahim Zeybek-Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.
- Avcu, Ali. "Bâtınî Ekolleri Anlamda Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 101-135.
- Avcu, Ali. *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulât-ı Şîa*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Aydın, Mehmet. *Tanrı-Ahlak ilişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*. nşr. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Yayınları, 2015.
- Daftary, Farhad. *İsmailîler Tarih ve Öğretileri*. çev. Erdal Toprak. Ankara: Doruk Yayıncılık, 2002.
- Demir, Ömer – Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Emiroğlu, Kudret-Aydın, Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980.
- Farûkî, İsmail R.. *Tevhîd*. çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Feuerbach, Ludwig. *Hıristiyanlığın Özü*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayıncılık, 2008.
- Feuerbach, Ludwig. *Tanrılarının Doğuşu*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayıncılık, 2015.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Geylânî, Abdulkadir. *el-Gunye li Talib Tarik el-Hak*. çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2012.

- Gölcük, Şerafettin. "Beyân b. Sem'ân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Harman, "Teşbîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/560-561. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- "Haşviya". *İslâm Ansiklopedisi*. 5A/357. İstanbul: MEB Yayınları, 1987.
- Hodgson, Marshall G.S. *İslâm'ın Serüveni*. çev. Metin Karabaşoğlu vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Holtzman, Livnat. *Anthropomorphism in Islam The Challenge of Traditionalism (700-1350)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Def-u şübhâtü't-teşbîh*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts..
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Telbîsü İblîs*. nşr. Muhammed Münîr ed-Dîmâşki. Kahire: et-Tıbaâtü'l-Münîriyye, 1368/1948.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- İbn Nedîm, Muhammed b.İshak. *el-Fihrist*. nşr. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İbn Teymiyye. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. thk. Amir Cezzâr-Enver Baz. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 2005.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyîzu fırakati'n-nâciye ani'l-firaki'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. "Mukaddime". *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*. Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir. Dîmâşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî. *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Merkezü İstişârâtü İlmî ve Ferhengî, 1360.
- Massignon, Louis. *İslâm Tasavvufu*. çev. M. Ali Ayni. İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Abdurrahman Şağul. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahrü'l-keîlâm*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl. *Kitâbu'r-red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*. thk. Seyit Bahcivan. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013.



- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Fıraku'ş-Şî'a*. Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012.
- Öz, Ruhullah. *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Öztürk, Mustafa. "Selefilik ve Te'vil Üzerine", *Marife* 9/3(Kış 2009), 85-110.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Fahreddîn. *Münâzaratün fi'r-reddi ale'n-nasârâ*. thk. Abdülmecid Neccâr. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm/Allah'ın Aşkınlığı*. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Sirry, Mun'im. "Muqâtil b. Sulaymân and Anthropomorphism". *Studia Islamica*, 3 (2012), 51-82.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri". *Milel ve Nihal Dergisi* 11/1 (2014), 9-50.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Tucker, William F.. "Asiler ve Gnostikler: el-Muğîre İbn Sa'id ve Muğîriyye". çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 5 (1982), 203-216.
- Tucker, William F.. "Beyân b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şîi Aşırıları". çev. Yusuf Benli. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 217-232.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Yafî, Abdulfettah b. Salih Kudeyş. *et-Tecsim ve'l-Mücessime*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/558-559. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/341344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.

Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed bin Osman. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcut. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.