



T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MZEHEPLERİ TARİHİ

İLK İMAMİ ŞİİLERDE ANTROPOMORFİK DÜŞÜNCE

Ayetullah HANSU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi İlhan BARAN

Bingöl – 2023

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ

İLK İMAMİ ŞİİLERDE ANTROPOMORFİK DÜŞÜNCE

Ayetullah HANSU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi İlhan BARAN

Bingöl – 2023

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	III
TEZ KABUL VE ONAY	IV
ÖNSÖZ	V
ÖZET	VII
ABSTRACT	VIII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
A. Kavramların Tespiti	1
1. Şia	1
2. İmâmiyye	3
3. Antropomorfizm	4
B. Antropomorfizmin Tarihi Gelişimi	7
C. Bir Felsefe Olarak Antropomorfizm	8
BİRİNCİ BÖLÜM	12
İSLAM ÖNCESİ ANTOPOMORFİZM	12
1.1. Yahudilik İnancında Antropomorfizm	13
1.2. Hristiyanlık İnancında Antropomorfizm	17
1.2.1. Teslis İnancı	19
1.2.2. Hulul Ve İttihad Teorisi	21
1.3. İslamiyet Öncesi Arap Yarımadasında Antropomorfizm Tezahürleri	22
İKİNCİ BÖLÜM	28
İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE ANTOPOMORFİZM: TEŞBİH VE TECSİM	28
2.1. Bir Kavram Olarak Teşbih ve Tecsim	28
2.2. İslam Düşüncesinde Antropomorfist Düşünce ve Kelami Yorumlar	29
2.2.1. Ehli Hadis	33
2.2.2. Mutezile	34
2.2.3. Haşviyye	35
2.2.4. Zahirilik	36
2.2.5. Kerramiyye	37
2.3. Tarihsel Süreçte Şia İçinde Ortaya Çıkan Antropomorfist Gali Fırkalar	38
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	43
ANTROPOMORFİK DÜŞÜNÇENİN İLK Şİİ TESMSİLCİLERİ	43
3.1. Hişam B. Hakem	43
3.2. Hişam B. Salim El-Cevaliki	51

3.3. Yunus B. Abdurrahman El-Kummî _____	55
3.4. Ebû Ca'Fer Muhammed B. En-Nu'Mân El-Ahvel _____	59
SONUÇ _____	64
KAYNAKÇA _____	67

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım “*İlk İmami Şiilerde Antropomorfik Düşünce*” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

23 / 11 / 2023

İmza

Ayetullah HANSU

TEZ KABUL VE ONAY

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Ayetullah HANSU tarafından hazırlanan *İlk İmami Şiilerde Antropomorfik Düşünce* başlıklı bu çalışma, 23/11/2023 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oyçokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan: Doç. Dr. Mesut BAYAR **İmza**.....

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi İlhan BARAN **İmza**.....

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Hüsnü TURGUT **İmza**.....

ONAY

Bu tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/..../20.. tarih ve Sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Nebi BUTASIM
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Yaratılışı itibariyle insanoğlunu diğer varlıklardan ayıran en temel özellik onun düşünen ve konuşan bir yeteneğe sahip olması gelir. Bu özellikleri insanoğlunun pek çok konuda düşünüp birçok şeyi yorumlamasına neden olmuştur. Bunların başında ilk çağlardan günümüze kadar olan Tanrı tasavvuru gelmektedir. İnsanoğlunun zihninin karmaşık bir yapıya sahip olması ve sonsuzluğu düşünürken bile kalıplar çerçevesinde düşünmesi onu antropomorfist bir düşünce yapısına itmiştir. Bütün dini inanışlarda ve kültürlerde mutlaka antropomorfist olguya denk gelmektedir.

İslam akaidinin temelini Allah inancı meydana getirir ve bu en önemli konudur. İslam inanç sisteminin temelini bundan ötürü tenzihi bir dilin kullanıldığı Allah tasavvuru oluşturur. Antropomorfik bir tanrı tasavvuruna İslam inancının hiçbir bölümünde geçit verilmemiştir. Ancak İslam'ın bu tenzihi yaklaşım tarzı, zamanla Allah'ın nasıl bir varlık olduğu konusunda farklı düşünceleri ortaya çıkarmış, bazı grupların, Allah'ı tenzihi nitelikleri ile tasvire çalışırken bazılarının da onu insanbiçimci sıfatları ile betimlemeye itmiştir.

Tarih boyunca antropomorfistlerin isimleri, kültürleri ve yaşadıkları coğrafyalar değişse de hepsi temelde Tanrıyı insan biçimci bir tipte tasavvur etmişlerdir. Bu çalışmada Allah'ı insan biçimci bir tipolojide tasvir eden ilk antropomorfist Şîî temsilciler ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, kaynağının ilk Şîî düşünörlere dayandığını düşündüğümüz ve adını buna istinaden seçtiğimiz ilk Şîî imamilerde antropomorfik düşüncedir. Bununla birlikte Antropomorfizm kavramının tarihsel ve kavramsal analizi hakkında da bilgiler verilmektir. Çalışmanın ilk kısmında antropomorfizm kavramının genel kavramsal özellikleri ve tarihsel oluşumundan bahsedilip daha sonra sabık(eski, önceki) ilahi dinlerde antropomorfizm kavramının oluşumu ve zaman içinde nasıl teolojik bir doktrin olarak yer aldığından bahsedilmiştir. Son bölümde ise İslam Dini içinde antropomorfizmin şekillenmesi teşbih-tecsim bağlamında sıfatlar konusu ile birlikte ele alınmıştır.

Çalışmamla ilgili her fırsatta beni teşvik eden, fikirlerime önem veren, yanına gittiğim ve sorular yönelttiğim her defasında bana vaktini ayıran danışman hocam **Dr. Öğr. Üyesi İlhan Baran'a** teşekkürü bir borç bilirim. Yine bu yoğun ve yorucu

süreçte sabır ve hoşgörüsü ile daima bana yardımcı olan ve bu zorlu süreci benimle paylaşıp tezimi yazmamda bana fikirleriyle yardımcı olan sevgili eşime ve tez boyunca yanımda uslu durmak suretiyle destekleyen oğluma teşekkür ederim. Bugünlere gelmemde emeği olan ve ilk gününden son gününe kadar tezimi benden çok sahiplenen ve tercümelerimde bana yardımcı olan kıymetli babama ve beni motive eden kıymetli anneme, abime ve kardeşlerime teşekkür ederim. Ayrıca bana her konuda yardımcı olan, destek çıkan ve fakat burada isimlerini sayamadığım tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Ayetullah HANSU

11.11.2023

ÖZET

Tezin Başlığı	İlk İmami Şiilerde Antropomorfik Düşünce
Tezin Yazarı:	Ayetullah HANSU
Danışman:	Dr. Öğr. Üyesi İlhan BARAN
Ana Bilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı:	İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı
Kabul Tarihi:	
Sayfa Sayısı:	86
<p>Bu çalışma, “<i>İlk İmami Şiilerde Antropomorfik Düşünce</i>” başlığı altında Tanrı tasavvuru dâhil birçok teolojik konuyu dinler ve mezhepler bağlamında ele almayı hedeflemiştir. Çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmada öne çıkan kavramlarla ilgili bilgi verilmiş, yanı sıra genel manada antropomorfizm tarihsel gelişimine değinilmiştir. Birinci bölümde, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet öncesi Arap inancında yer alan antropomorfik düşünce işlenmiştir. İkinci bölümde, İslam düşüncesinde antropomorfizm, teşbih ve tecsim kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise ilk Şîî imamilerde antropomorfist düşüncenin öncülüğünü yapan şahsiyetler, tarihsel ve kültürel çerçevede incelenmiştir. Bu bağlamda ilk Şîî İmamilerde antropomorfik düşüncenin savunucuları oldukları iddia edilen Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâfîkî, Yunus b. Abdurrahman el-Kummî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Nu’mân el-Ahvel ele alınmıştır.</p>	
Anahtar Kelimeler: Antropomorfizm, Teşbih, Tecsim, Şîâ, İmâmiyye	

ABSTRACT

Thesis Title:	Anthropomorphic Thought in Early Imami Shiites
Author of the Thesis:	Ayetullah HANSU
Supervisor:	Dr. Öğr. Üyesi İlhan BARAN
Department:	Basic Islamic Sciences
Science:	History of Islamic Sects
Approval date:	
Number of pages:	86
<p>This study, under the title of "Anthropomorphic Thought in the Early Imami Shiites", aims to address many theological issues, including the conception of God, in the context of religions and sects. The study consists of an introduction and three chapters. In the introduction, information about the prominent concepts in the study is given, as well as the historical development of anthropomorphism in general. In the first part, the anthropomorphic thought in Judaism, Christianity and pre-Islamic Arab beliefs is discussed. In the second part, anthropomorphism in Islamic thought is discussed within the framework of the concepts of tashbih and tajsim. In the third part, the personalities who pioneered anthropomorphic thought in the early Shiite Imams are analyzed within the historical and cultural framework. In this context, Hishām b. Hakam, Hishām b. Sālim al-Jawālīqī, Yunus b. 'Abd al-Rahman al-Qummī, Abū Ja'far Muhammad b. Nu'mān al-Ahwal, who are claimed to be the proponents of anthropomorphic thought in the early Shī'ah Imamis, are discussed.</p>	
Anahtar Kelimeler: Anthropomorphism, Tasbih, Tecsım, Shia, Imamiyye	

KISALTMALAR

- Age.** : Adı Geçen Eser
b. : Bin, İbn
Bkz. : Bakınız
Çev. : Çeviren
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
ed. : Editör
Hız. : Hazreti
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk. : Tahkik Eden
ty : Tarih yok
vb. : Ve benzeri
s.a.s : Sallallahu Aleyhi ve Sellem
İSAM : İslami Araştırmaları Merkezi
Yay. : Yayınları
YÖK : Yüksek Öğretim Kurumu

GİRİŞ

A. Kavramların Tespiti

1. Şia

Şia kelimesi, sözlükte ş-y-a kökünden türemiş olup tabi olmak, desteklemek, yayılmak, taraftar, yardımcı, destekleyici, insanların kendisi ile güçlendiği kimseler, kendisini desteklemek üzere bir kimse etrafında toplanan grup, , gibi birçok anlama karşılık gelmektedir. Şia kelimesi sözlük anlamı itibariyle eş, benzer, aslan yavrusu, birinin peşinden gitmek, misafiri uğurlamak tarzında belli manaları karşılıyor olsa da daha çok taraftar, yardımcı ve fırka anlamları ile kaynaklarda öne çıkmaktadır (el-Ferâhîdî, 2003, s. 191; el-Basrî, 1987, s. 749; Manzûr, 1988, s. 2377-2378). Bir başka deyişle Şia kavramı, Arapça 'da "mûşayaa" kökünden türemiştir. Şia kelimesi; misafiri uğurlamak, grup olmak, birisine uymak, peşinden gitmek, taraftar olmak, ayrılmak manalarına da gelebilmektedir. "Şia" ve "Eşya" kelimeleri de kavramın çoğulu olarak literatürde karşımıza "bölükler" olarak çıkmaktadır. Bununla birlikte Şia kavramı, Kur'an-ı Kerim'de genel olarak bu anlamlara karşılık gelmektedir. (Meryem, 19/69, Kasas, 28/4, En'âm, 6/65, 159, Hicr, 15/10, Rûm, 30/32 de "bölükler" manasında kullanılmıştır. Farklı birçok kavramı karşılayan Şia sözcüğü, kişi ve grup anlamıyla birlikte, herhangi bir kişinin yanında olan taraftar anlamında da kullanılmıştır. Bundan mütevellit Şia kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki anlamlarından olan "Kamer, 54/51, Sebe, 34/54" deki ayetlerde ifade edilme şekli, Şia sözcüğünün bu anlamları karşılayabilecek beyanlar meydana getirdiği görülmektedir. Şia kelimesi, "Sâffât, 37/83, Kasas, 28/15" 'teki ayetlerde "taraftar-Şia" anlamında kullanılmıştır. "Nur, 24/19" 'da ki ayette ise "yayılmak-şae, yeşî'u" olarak geçmektedir (Manzûr, 1988, s. 658-660; İsfehânî, 1992, s. 470; Nevbahtî, 1904, s. 15; Eşarî, 1980, s. 5).

Şia denilince akla ilk gelen Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Muhammed (s.a.s.)'den sonra halife olduğuna nass ve tayin yoluyla inanan, kıyamete kadar imâmetin onun soyundan çıkmayacağını iddia eden ve onun soyundan gelen imamların da mâsum olduklarını kabul eden topluluğun ortak adı olarak geçmektedir (Hasan Onat, 1993, s. 15; Hasan Onat, 1989, s. 7). Bütün tanımlar ve kavramlar analiz edildiğinde Şia

terimiyle kimlerin kastedildiği ve tanımı üzerinde tam bir fikir birliği olmadığı görülmektedir. Bu konuda yazılan ilgili eserler, Ali b. Ebî Tâlib'in doğruluğunu iddia edenlerden ilahlığını iddia edenlere kadar pek çok unsurun, Şiilik içinde değerlendirildiğinden bahsetmektedir. Bu durum, Şîa kavramının zaman içinde içerik değiştirmesinden, hatta aynı dönemde hem terminolojik hem de lügat anlamlarında kullanılmasından ve bölgeler arası anlam değişikliğinden kaynaklanmış olabilir. Bütün bu sorunları göz önünde bulundurarak genel bir tanım yapmak gerekirse Şîa: Hz. Muhammed(s.a.s.)'den sonra Ali b. Ebî Tâlib'in nass ve tayin ile imam tayin edildiğine ve imamlığın onun masum soyundan kıyamete kadar devam edeceğine inanan toplulukların ortak adı olarak öne çıkmaktadır. Bu tanım dikkate alındığında İmâmiyye, Şîi mezhepleri arasında Şiiliğin bir alt mezhebi olarak değerlendirilmektedir (Baran, 2011, s. 6).

Şîa'nın doğuşu meselesini incelediğimizde hicri birinci asırda Şiiliğin varlığından bahsedebilmek elimizdeki mevcut kaynaklar ışığında mümkün görünmemektedir. Ancak hem Şii kaynaklarında hem de Şii araştırmalarda dikkat çeken en önemli noktalardan biri de Şiiliğin doğuşunun Hz. Muhammed'in ölümünden inisiyasyon tutumudur. Bu tutum, mezhepler tarihi ile ilgili elimizdeki en eski Şii kaynaklarında çok net bir şekilde tespit edilmektedir. 300/912 tarihinde ölen Şîi âlim Nevbahtî ve 301/913'te öldüğü sanılan Ebu Halef el-Eşarî el-Kummiye göre Şîa Hz. Peygamber hayatta iken "Ali'nin taraftarları(Şîatü Ali) diye isimlendirilen, onun vefatından sonrada Ali'nin imametini ileri süren kimselerin teşkil ettiği fırkadır. Gerçekten Hz. Peygamberin vefatı sırasında, belirtildiği gibi Ali'nin halife olduğuna inanan Müslümanlar var mıydı? Bu sorunun cevabını bulmak için, "Fikirlerle hadislerin irtibatı" yönteminden yola çıkarak Hz. Peygamberin vefatından sonraki olayları tek tek incelemek gerekir. Şîa'nın doğuşu hakkında fikir beyan etmek zorunda kalan araştırmacıların çoğu Şîa'nın, Hz Osman döneminde ki fitne hareketleriyle tarih sahnesine çıktığını iddia etmektedirler. Büyük oryantalist Wellhausen de bu görüşü savunanlar arasındadır. Bazı araştırmacılar da Osman b. Affan'ın ölümünden sonra meydana gelen olaylarla Talha, Zübeyr ve Aişe'nin yanında bulunanlara karşı, Hz. Ali'nin safında olanlara Şîi denildiğini iddia edilmektedir. Diğer bazı araştırmacılara göre ise Şiilik, tahkîm olayından sonra ortaya çıkmıştır (Onat, 1989, s. 122-123-124).

Birçok eski ve yeni araştırmacı, nazariyeler ortaya koymuş ve bu nazariyelerle şîlik hareketinin temelini açıklama yoluna gitmeye çalışmışlardır. İncelediğimiz bu temel araştırmalardan elde ettiğimiz ve okuduğumuz kadarıyla şîa hareketinin doğuşunu kimi zaman bölgelere, kimi zaman költürlere ve dinlere nispet edilmiştir. Auguste, Muller, Dozy gibi oryantalist ve müsteşrikler şîlik hareketini Farisi bir temele dayandırmışlardır. Wellhausen de şîlik hareketini Yahudilikle özdeşleştirmiştir. Bir grup müsteşrik ise şî inançları ile Hıristiyan ve Yahudi inancı arasındaki benzerliklere dikkat çekerek her iki din mensuplarının da şîa'nın oluşumunda etkili olduğunu savunmaktadır. Bunların en meşhurları Goldziher ve Friedlaender'dir.

Bütün bu görüşlerin yanı sıra şîliğin doğuşu ile ilgili ileri sürölen görüşlerin çoğunun “şîi” teriminin terminoloji kazandığı dönem dikkate alınmadan dile getirildiğini söylemek mümkündür (Onat, 1989, s. 127).

2. İmâmîyye

“İmâmîyye”, nass ve tayin fikrini kendilerine din edinip Alioğullarına vakfedenlere ve her an varlığını gerekli gördüğü imam için “nass-ı celi”, “ismet”, “kemâl” sıfatlarını kendilerine şart koşanların özel adıdır. Resûlullah döneminden sonraki imamların, Ali b. Ebû Tâlib ve onun soyundan gelen on bir kişinin olduğuna inanan İmâmîyye, Hz. Peygamber'in imametlerini tek tek isim belirterek açıkladığına icma edilen bir inanıştır. İmâmîyye görüşünde, Hasan el-Askerî (260/873)'nin on birinci imam olarak “gaybet” sonrasında “Mehdî” olarak geri dönecek bir “vasî” bıraktığı inanışı hâkimdir (Maviş, 2018, s. 7).

Bu fırka, imamları benimsemeyi bir inanç meselesi haline getirdiği ve imameti dinin temel ilkelerinden kabul ettiği için İmâmîyye ismini, imamların sayısını On iki ile sınırlandırdıkları için de İsnâşeriyye ismini almıştır. Fıkhi görüşlerini de altıncı imam olarak kabul gören Ca'fer es-Sâdik'a atfettileri için de Ca'feriyye adını almışlardır. Ayrıca On ikinci kurtarıcı imamın gelmesini beklemeleri münasebetiyle Ashâbü'l-intizâr ve bu imamı “kaim” (hayata olan) olarak adlandırdıkları için Kâimiyye, ilk iki halife hakkındaki görüşlerinden dolayı Zeyd b. Ali'yi terk edenler manasına gelen Rafıza ismini almışlardır (Fığlalı, 2001, s. 142).

İmâmiyye Şiası diğer mezhepler gibi kendi mezhebinin de Hz. Muhammed (s.a.s) zamanında teşekkül sürecine başladığını ileri sürmektedir. Mezheplerini tek doğru olarak gören imâmiyye, mezheplerinin Hz. Muhammed(s.a.s) zamanında oluşmaya başladığını ve Resulden sonra tam bir mezhep olma yolunda kimlik edindiğini ve bu kimliklerinin imamlar öncülüğünde devam ettiğini iddia ederler. Aynı şekilde yine iddialarına göre Peygamber zamanında Ali b. Ebî Tâlib'in etrafında bir topluluk oluştu ve bunlara Peygamber Efendimiz tarafından Şîa'tu Ali adı verildi. Ali b. Ebî Tâlib'ten (40/661) sonra iki oğlu Hasan (49/669) ve Hüseyin (61/680), onlardan sonra Hüseyin'in soyundan devam eden, Ali Zeynelabidin (95/713), Muhammed el-Bâkır (114/733), Ca'fer es-Sâdık (148/765), Mûsa el-Kâzım(183/799), Ali er-Rızâ (203/818), Muhammed el-Cevâd (220/835), Ali el-Hâdî (254/868), Hasan el-Askerî (260/873) ve imametin hala kendisinde devam ettiğine inanılan Muhammed el-Mehdî imam olarak tayin edilmişlerdir. İmâmiyye mezhebi Muhammed el-Mehdi'nin 260/873 yılında babasının vefatından sonra gaybete girdiğini ve kıyamete yakın bir zamanda geri dönerek dünyadaki bütün kötülükleri defederek dünyaya adaleti hâkim kılacağını savunur (Baran, 2011, s. 16-17-18).

3. Antropomorfizm

Yunanca Antropos (insan) ve morphe (biçim) kelimelerinden türetilen Antropomorfizm, tanrının/Tanrıların insani niteliklerle, niyet, irade, bilinç, duyum ve duygularına benzer özelliklerle tanımlandığı ve sıfatlandırıldığı inanç biçimini ifade eder (Hick, 1983, s. 11). Antropomorfizm Tanrıya antropomorfik bir biçimle beraber ona insani duygular ve belitler(doğruluğu apaçık bulunan) isnat eden Tanrı temsili durumudur. Anthropos ve morphe kelimelerinin bileşiminden oluşan anthropomorphism (antropomorfizm) kavramını dilbilimciler, benzeyen ile benzetilenin yer değiştirmesi şeklinde iki şekilde tanımlamışlardır. Antropomorfizmin ilk modelinde insanın, sahip olduğu güçleri sübjektif bir bakış açısıyla varlığa ve tabiata yansıtması ve kendi güçlerini veya benzerlerini varlıkta doğada araması söz konusu iken ikinci modelinde söz konusu eşsiz niteliklerini Tanrıya atfetmesi olmuştur (Yazoğlu, Mayıs 1998, s. 259-273). Antropomorfizm kavramının pratikteki karşılığında ve teorik anlamından elde edilen sonuç kavramın iki taraflı olduğunu göstermektedir. İnsanın Tanrıyı kendisiyle özdeşleştirmesi birinci yönü olan antropomorfizm, ikinci yönü ise insanın Tanrıyı kendine benzetmiş olduğu

teomorfizmdir (Macit, 1996, s. 13). İnsanın tanrısal vasıflarla kutsallaştırılması ve insanın, tanrıyı insanileştirmesi olarak iki biçimde kendini gösteren antropomorfizm, mitolojik düşünce ve onun aksiyonuyla şekillenen ilk felsefe döneminin yanı sıra sonra gelen çoğu felsefi düzende de muğlak bir biçimde mevcudiyetini devam ettirmiştir. İlk dönem felsefesinde olduğu gibi modern dönem felsefesinde de bu mevcudiyet hissedilmektedir. Tanrının, insandan daha kuvvetli ve yetkin olmasını, biçim ve nitelik bakımından da insana benzediğini benimseyen bütün felsefi düşünceler antropomorfizm(insan biçimcilik) yaklaşımı adı altında yorumlanmıştır. Tanrıyı kişileştiren antropomorfistler, genelde insan olmayan varlıklara insani özellikler atfederken, özelde de Tanrının insani özelliklere sahip olduğunu veya Tanrının insan bilinci, niyeti, duygu ve duyularına benzeyen özellik ve yeteneklere sahip olduğunu savunmuşlardır. Böylece felsefi terminolojide antropomorfizm, bu şekilde bir inanca karşılık gelen bir terim haline gelmiştir (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 2010, s. 122). Kavramın merkezinde ise Tanrının belirsizliği ve anlaşılmazlığı yatmaktadır. Tanrının aşkınlığını kavrayamayan insan (Râzî, 1981, s. 145), bu şekilde onu yanlış tanımlamış ve tasavvur etmiştir (Hume, 1964, s. 307-363). (Hume'ye göre insanlar, Tanrı hakkında iki nedenden dolayı yanlış tasarımlarda bulunmuşlardır. Birincisi, insanlar Tanrının kendine özgü niteliklerini bilme imkânına sahip olmadıklarından Tanrıyı yanlış tasvir etmişlerdir. İkincisi ise insanlar kendinden başka diğer varlıkları da kendileri gibi düşündükleri için yanlış tasvirlerde bulunmuşlardır.) Sonuçta Tanrısal aşkınlığın anlaşılmazlığı, insanda antropomorfik mündemiçliğini doğurmuştur.

Filozoflar ilk çağlardan beri tabiatın düzeni üzerinde akıl yürütmüşler ve o dönemde yapılan deney ve gözlemlerin sonuçlarına göre Allah'ı ispat etmeye veya Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Fakat insan aklının sınırlılığı ve doğanın içinde barındırdığı eşsizlik Tanrı sıfatının sonsuz kudretiyle birleşince bu çabalarda kısıtlı kalmıştır. Tanrı hakkında konuşmanın zorluğu ortada olmakla birlikte onun varlığı hakkında nesnelere üzerinden konuşulduğu gibi konuşulması doğru değildir. Tanrının varlığı sözlerle doğrulanamayacağı gibi Tanrı olmadan telaffuzları da tamamlayamayız. Bu durum normal olarak Tanrı söylemi üzerinde teşbihi bir dil kullanımını doğurmuştur. Burada teşbihi dilden kast edilen salt antropomorfik bir dil değil çünkü böyle bir durumda Tanrının betimlenmesi günlük hayatta kullandığımız sıfatların kullanılması

anlamına gelmektedir. Bu da Tanrı hakkında bu şekilde konuşmanın doğru olmadığını bize göstermiştir. Tanrı hakkında konuşma isteği bizi başka bir dil kullanımına zorlamış olsa da, tenzih gibi bu da bizim düşüncelerimizi ve Tanrının aslında ne olduğunu tam olarak yansıtmamızı sağlayamamıştır. Çünkü tenzihi dil de Tanrının ne olduğunu değil ne olmadığını bize bildiriyor. Bir şeyin ne olmadığı hakkında konuşmak salt manada bize onun ne olduğu hakkında bilgi vermediği için tenzihi bir dil yaklaşımı da tam olarak beklentileri karşılayamamıştır. Bir varlığı veya nesneyi sadece olumsuz bir dille insanlara tanıtmamanın imkânı yoktur. Tanrı ile ilgili konuşmanın çözümü ise ılımlı antropomorfizm dilinin yani katı antropomorfizm ile tenzihi dil arasında yer alan temsilî dil (analojik dil) kullanımıyla mümkün olur. Burada temsilî dil bize antropomorfizm ile agnostisizm arasında bir çare sunmaktadır. Böylece hem Tanrı'nın aşkınlığını belirleyen hem de insanların yaşadıklarına dayanan bir dil anlayışı ortaya konulacaktır (Koç, 1998, s. 58/74).

Eski bir geçmişe sahip olan tenzih karşıtı antropomorfist Tanrı tasavvurunu daha iyi anlamak için sorunun geçmişine bakmakta fayda vardır. Antropomorfizmin tarihine bakarak problemin İslam öncesi kültürlerde sorunun tezahürü ve çerçevesini belirleme ve İslam düşüncesine yayılma yollarını keşfetme fırsatı verecektir. Bu, İslam düşüncesinde antropomorfizmin modeli olan teşbih ve tecsim'in kavramsal çerçevesini belirlemek ve antropomorfizm ile benzerliğini karşılaştırmak açısından hem yönlendirici hem de yol gösterici olacaktır. Bu da antropomorfizmin kaynağına ulaşmamız için geriye dönük bir araştırma yapmamızı gerekli kılmaktadır. Tenzih zıttı olan insanbiçimciliğin içsel ve dışsal yorumları arasında karşılaştırma yapmak, sorunun kaynağına ulaşmak açısından faydalı olacağı gibi dışsal ve içsel insanbiçimci(antropomorfist) Tanrı arasında sağlıklı bir karşılaştırma yapma olanağı da sağlayacaktır. Böylece İslam dünyasında ortaya çıkan antropomorfik Tanrı düşüncesinin altında yatan sebeplerin tamamen dışsal olup olmadığı sorusuna daha doğru cevaplar bulmamız mümkün olacaktır. Bu durum bizi antropomorfizmin tarihsel gelişimini incelemeye yönlendirmiştir.

B. Antropomorfizmin Tarihi Gelişimi

İlâh ya da ilâhların çeşitli biçimlerde ve özellikle insan şeklinde tasvir edilmesi çok eski zamanlara kadar gitmektedir ve bu uygulama birçok ilkel ya da ulusal dinde karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünce ilk olarak ilkel insanlarda cansızın canlı görülmesiyle başlamış, daha sonra çeşitli mitolojilerde olduğu gibi insan formları ve nitelikleri tanrılara atfedilmiştir. Antropomorfizm Yunan ve Roma dinlerinde diğerlerinden daha belirgindir. Asur, Sümer ve Babil gibi Mezopotamya dinleriyle antik Yunan ve Roma gibi modern çok tanrılı dinlerle, Hinduizm gibi günümüz politeist dinlerinde tanrılar genellikle insan şeklinde tasvir edilmiştir. Kadim Mısır dinlerinde ise Tanrılar hem yarı insan ve yarı hayvan biçiminde hem de insan ve hayvan şekilleriyle tasvir edilmiştir. Tarihsel süreçte Tanrı, Sümerler başta olmak üzere Asur ve Hitit dönemlerinde figür, tasvir ve sembolik sfenks örneklerinde rastlanıldığı gibi antropomorfik bir tipoloji çerçevesinde tanımlanmıştır (Has, 2005, s. 51/66).

Bilindiği üzere felsefi düşüncede antropomorfizm, ilk dönem düşünürleriyle başlamakta ve en incelikli kavramların yanı sıra çağdaş felsefi düşüncede de farklı üsluplarla kendine yer bulmaktadır. Fakat Antropomorfizm fikrinin ne şekilde ortaya çıktığı ve hangi düşünsel değişim duraklarından geçtiği tam olarak bilinmemekle birlikte, insanoğlunun kutsallık yüklediği varlıklara kendinde bulunan özellikleri verme eğilimine girdiği malumdur. Psikolojik olarak kişinin bildiği ya da kendisi gibi düşündüğü varlığa daha yakın olma duygusunun, onu böyle bir düşünceye yönelttiği ileri sürülmektedir (Râzî, Kitâbü'l-Firase, 2002, s. 8).

Antropomorfist düşüncenin felsefe tarihçilerine göre, eski çağ filozoflarından, modern felsefi düşüncelere kadar farklı üsluplarda en ince kavramları kendinde toplayarak değişik tarzlarda varlığını devam ettirdiği düşüncesi hâkimdir. Örneğin varlığın ilk sebebi olarak arkeleri(su-hava-toprak-ateş) gören eski çağ tabiat filozoflarının aynı zamanda arkeleri Tanrı olarak kabul ettiği de görülmüştür (Gilson, 1986, s. 96). Arkelerin gerçek doğası ne olursa olsun Zeus, Hera, Apollon gibi Tanrılar, insan yaşamında önemli faaliyetlerde bulunan, insanların kaderini yukarıdan değiştiren, hayati ve insani güçleri temsil etmişlerdir (Gökberk, 1998, s. 20-21).

Tanrının aşkınlığını tam olarak kavrayamayanlar Tanrı tasavvurunda tasvir yoluna gitmiş, bu da beraberinde insanbiçimci düşünceler hatta kültürel biçimci tasavvurlar oluşmasına sebep olmuştur. Örneğin Trakyalılar Tanrılarını mavi gözlü ve sarışın olarak tasvir ederken, Habeşliler ise kara ve yassı burunlu bir tanrı tasavvuruna gitmiştir (Wilhelm, 1968, s. 105).¹ Antropomorfizm, ilk aşamada kendinde bulunan güçleri sübjektif bir bakış açısıyla varlığa ve doğaya aksettirmesi şeklinde görünmektedir. Bu eğilim ilk biçimiyle animizm, daha gelişmiş biçimiyle antropomorfizm olarak adlandırılabilir. İlkini çocukların ve bazı ilkel kabilelerin düşünce biçimlerinde gördüğümüz gibi, ikincisini de bazı ilkel dinlerde, mitolojilerde ve mitolojik düşüncenin egemen olduğu felsefenin başlangıcında görmekteyiz. Ancak şart ve tecrübe arasındaki denge oranının şart ve tecrübe lehine bozulmasından kaynaklanan bu yanılğı, insan düşüncesinin ileri aşamalarında, büyük felsefi sistemlerde ve en ince kavramlarda çeşitli şekillerde devam etmiştir (Ziya, 2014, s. 119-120).

C. Bir Felsefe Olarak Antropomorfizm

Tanrı fikri veya inancı, dinler ve felsefe tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. Tanrı'nın varlığı, evren ve insanla ilişkisi düşünce tarihinin en eski ve en temel sorunudur (Necip, 2015, s. 15). İnsan ile Tanrı arasındaki bulanık orta âlemler fikrinin Antropomorfizm için felsefi bir temel oluşturduğu da kabul edilmektedir (Aydın M. , Din Felsefesi, 1990, s. 174-175). Antropomorfizmin, ilk çağ filozoflarından itibaren felsefi akımlarda görüldüğünü, modern akımlarda da varlığını sürdürdüğünü gözlemek mümkündür. Bilindiği üzere felsefi düşüncede antropomorfizm, ilk çağ filozofları ile başlamakta ve en incelikli kavramların yanı sıra çağdaş felsefi düşüncede de farklı üsluplarda yer almaktadır. Eski çağ tabiat filozofları tarafından ilk varoluş nedeni olarak görülen arkealer tanrının, su-hava-toprak-ateş, olarak algılandığına dair verilere sahiptir (Aristoteles, 1985, s. 95; Şerif, 1990, s. 97-100). Arkelerin gerçek doğası ne olursa olsun, Zeus, Hera, Apollon gibi tanrılar, kendi başlarına irade bahşedilmiş, insan yaşamında önemli faaliyetler

¹ (Xenophanes'in düşünce yapısına göre "aslanların ve atların elleri olup da bir şekil çizebilselerdi, aslanlar tanrılarını aslan olarak, atlar da at şeklinde çizip tasavvurda bulunurlardı. Oysaki Tanrılar ne aslan şeklindedirler ne zenciler gibidirler ne de Yunan mitolojisi ve heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadır.)

gerçekleştiren ve insanların kaderini yukarıdan değiştiren canlı ve insan güçlerini temsil etmekteydiler (Gilson, 1986, s. 96; Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, 2002, s. 66; Challaye, 1960, s. 164; Taplamacıoğlu, 1966, s. 101). Homeros'un tarif ettiği bu antik Yunan tanrıları, Aristoteles'in tabiriyle "ölümsüz insanlar"dı. Ahlaki olarak insanlardan çok üstün değillerdi. Güç olarak insanlardan üstündüler. Tanrılar da insanlar gibi sevinir, sinirlenir, sevişirler ıstırap ve acı hisseder, kin beslerlerdi. Yaptıkları her şeyde gizli amaçları vardı; bu nedenle onlara güvenmek duymak doğru olmazdı (Aristoteles, 1985, s. 166-167; Gilson, 1986, s. 19; Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, 1983, s. 69-70). Bu anlayışa karşı ilk mücadeleyi veren yine bir Yunan olan Xenophanes oldu. Xenophanes şöyle dedi: "Homeros ile Hesiodos, ölümlüler (insanlar) arasında suç ve ayıp sayılan her şeyi tanrılara da atfetmişlerdir. Tanrılar çalar, yalan söyler, karılarını aldatırlar. Sonra: Ölümlüler, tanrıların kendileri gibi doğduklarını, kendileri gibi giyindiklerini, kendi şekillerinde olduklarını düşünürler. Böylece atların ve aslanların elleri olsa ve resim yapabilselerdi, atlar tanrılarını atlar gibi, aslanlar da aslanlar gibi çizerlerdi. Ancak tanrılar ne Yunan heykellerindeki gibi, ne aslan biçiminde, ne zenci biçiminde, ne de insan biçimindedir (Pike, 1959,, s. 20; Wilhelm, 1968, s. 105).

şimdiye kadar yapılan analizlerden açıkça görüldüğü gibi, insan ile Tanrı arasındaki bulanık orta âlemler fikri, antropomorfizmin felsefi temeli olmuştur Örneğin Platon'un öğretisinde gerçeğin bilgisine sahip olan zihin; Plotinos'un felsefi sisteminde evrenin varlığını gerektiren ve varlığın tüm derecelerini açıklayan aşkıtır. Hegel'in metafiziğinde, tüm varlıkları kapsayan ve evrimlerle sürekli bir değişim halinde olan dünyanın oluşumunu açıklayan evrensel akıl; A.Schopenhauer düşüncesinde öznenin biçimlerine bağlı olmayan gerçek töz ve mutlak varlık, bütün evrenin ortaya çıkışında var olan her şeyin ezeli tözü olan iradedir. Max Scheler'in değerler felsefesinde, insanı insan yapan ruh, kişisel etkin Tanrı'nın insanın yerine geçmesi; Feuerbach'ın öğretisinde, felsefenin tek ve biricik, evrensel ve en yüce ana konusu, insanın özünün kendini Tanrı'da görmesi, insan doğasının en geniş yüceltilmesi ve mutlaklaştırılması, toplumun mutlak değişimini gerçekleştiren insan eylemi ve kudretidir. Auguste Comte ile başlayan Tanrı'nın insanlaştırılması; Jean Paul Sartre'mın varoluşçuluğunda Tanrı'nın yerine geçen insan (Plotinus, 1996, s. 39; Hegel, 1991,, s. 29; Kaufmann, 1997, s. 52; Feuerbach, 1991, s. 133; Comte, 1986; Gürsoy, 1991, s. 33) (Aydın M. , Din Felsefesi, 1990, s. 174-175; Akarsu,

1987; Öner, 1987, s. 35-41). Ve bu anlayışların hepsine bakılıp incelendiğinde haddizatında antropomorfizmin iki formu olan: İnsanın; Tanrı'ya benzetilmesi ve insanın Tanrı'yı kendileştirmesi gibi iki düşünce eğiliminin felsefi dili kolaylıkla anlaşılabilir. Hem klasik hem de modern felsefenin Tanrı anlayışında değişmeyen yegâne şey; antropomorfizmin iki taraflı yansımaları olan ve Tanrıya benzetilen insan ya da Tanrıyı kendisiyle özdeşleştiren insan olmuştur (Macit, 1996, s. 13). (Antropomorfizmin(insan biçimciliğinin) ilk formu olan Tanrıyı insan şeklinde tasvir etme, ikinci formu olan insanın Tanrıyı kendileştirmesine geçişinde evrim teorisinin etkisi yadsınamayacak kadar çoktur.) Buradan da anlaşılacağı üzere antropomorfizm hem ilk çağ felsefesinde hem modern çağ felsefesinde varlığını farklı şekillerle de olsa koruyarak devam etmiştir.

Felsefi tarafta var olan Tanrı tasavvuru probleminin bir benzeri, din bilimlerinde de bulunmaktadır. Bu bakımdan tanrının kutsi dinlerde nasıl lığı ve nasıl olmadığıyla beraber kendinden başka varlıklarla olan münasebeti her zaman sorun teşkil etmiştir. Bazı teistik düşünceler Tanrıyı antropomorfik şekilde tasavvur ederken kimi de insani algının dışında ulaşılmaz bir güç ve kudretle tasavvur etmiştir. Yani antropomorfik Tanrı anlayışı belli bir kalıbın düşüncenin yörenin veya coğrafyanın düşüncesi olmaktan ziyade evrensel bir niteliğe sahiptir. Antropomorfizm Simon Rawidovicz'in (ö. 1957) dediği gibi, tüm dinlerde ve inanışlarda karşımıza çıkan fikri bir akımdır (Rawidovicz, 1993, s. 139; Behiy, 1992, s. 6). (Simon Rawidovicz'e göre ilkel toplumlarda yaratıcıyı yaratılmış bir varlığa benzetme hususunda doğuştan bir eğilim vardır. Rawidovicz'e göre antropomorfik düşünce fitri bir eğilimdir.) Bu tarz düşüncelerin temelinde Tanrıyı sürekli bir kalıp içine sokup somutlaştırma isteğinden kaynaklandığını görmekteyiz. İnsan zihni yapısı itibariyle sonluyu düşünme odaklı hareket ettiği için tasviri ve tasavvuru, hem güç, hem şekil olarak bilinmeyen hiçbir şeyi zihin kalıpları içinde bir yere oturtamamaktadır. Tanrıyı insana ya da insanı Tanrı'ya yaklaştırmaya dayalı bu düşünce tarzı, felsefi öğretisi ve mitolojide olduğu gibi insan ve tanrı arasında benzerlik kurma yöneliminin bir benzerini dini geleneklerde de çokça görebilmek olasıdır.

Antropomorfik Tanrı düşüncesi felsefi ve mitolojik düşüncelerde daha çok psikolojik iken, kutsal dinlerdeki antropomorfik Tanrı düşüncesi ise farklı

sebeplerden ortaya çıkmaktadır. Birinci sebep eski yerleşik kültür ve geleneklerden ortaya çıkan mirastır. İkincisi de kutsal kitaplarda tahrife uğramış Tanrı tasavvurudur. Üçüncü sebep ise din dilinin farklı okunmasından kaynaklanan Tanrı'yı betimleme biçimidir (el-Yafî, 2002, s. 292; Düzgün, 2017, s. 89). Bu nedenlerden ilk ikisini dışarıda bırakarak konumuzu ele aldığımızda Tanrıyı antropomorfik görünümlü sözcüklerle betimleyen dini metinleri kelimesi kelimesine okuma ve olduğu şekliyle yorumlanmaya çalışılması üç ilahi dinin de yaptığı ortak bir yanlışlıktır. Bu münasebetle İslam inancındaki antropomorfik düşüncenin nedeni olan ve İslam dininin selefi konumunda bulunan diğer ilahi dinlerin Tanrı tasvirlerinin ne olduğu bilgisine sahip olmak, bu problemin geçmişle olan bağııı vermekle kalmayıp, bunlarla birlikte kendi iç dinamiklerinin durumunu belirleme açısından da son derece faydalı olur.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM ÖNCESİ ANTROPOMORFİZM

Antropomorfizm ulvi ve aşkın Tanrı anlayışına karşı, ucu açık bir biçimde politeist bir düzende şirk koşabilecek bir potansiyele sahip olması, insanlık geçmişinde birden fazla din ve felsefede kendisine yer bulması nedenleriyle kendi içinde bir sınıflandırmaya gitmiştir. Bu sınıflandırmadan ilki; Tanrı ile insan arasında olan farkı en aza indiren bundan dolayı da insan ile Tanrı arasında kayda değer bir fark olmadığını belirten katı antropomorfizmdir. Gerçekten de erken dönemde meydana çıkan Mücessime ve Müşebbihe tarzı oluşumlar, naslarda bulunana ve mümkün varlıklara has bazı özellikleri gerçek manasıyla Tanrıya yüklediklerinden dolayı katı antropomorfik bir tavır benimsemişlerdir. İkincisi, analogi yoluyla Tanrı hakkında konuşmamıza izin veren sınırlı antropomorfizmdir. Üçüncüsü ise Tanrı ile ilgili konuşmanın mümkün olmadığı ve bu yöndeki yargıların manasız olduğunu iddia eden felsefi düşüncedir. Bu sınıflandırmadan sadece ikinci sınıflandırma olan “analogi yoluyla Tanrı hakkında konuşma” teistik dinleri ilgilendirmektedir. Bu bağlamda tek tanrılı dinlerin kutsal kitaplarında sınırlı bir antropomorfizmden bahsetmek mümkündür. İslâmiyet öncesi çoğu felsefe, ideoloji ve dinde antropomorfik Tanrı anlayışına rastlanıldığını görmek mümkündür. Hemen hemen tüm beşeri dinler ve özellikle antik Yunan din ve mitolojilerinin hepsi antropomorfik bir yapıya sahiptir. Çünkü bu din ve felsefelerde doğa güçleri farklı tanrılarla özdeşleştirilerek kişileştirilmiş ve insan suretinde tasvir edilmiştir. Ayrıca Yahudi Kabalasında ve Hıristiyan teolojisinde, Babil inanç sisteminde bulunan senkretik ve gnostik düşünce akımlarında da antropomorfik Tanrı anlayışını görmek mümkündür. Ancak Yunan ve Roma uygarlıklarında var olan dinlerde antropomorfizm, söz konusu dinlere göre daha belirgindir denilebilir. Nil havzasının geçmiş dinlerinde Tanrı tasavvuru insan ve hayvanın karışık hali şeklinde görülürken; Grek, Roma ve Mezopotamya dinleriyle Uzakdoğu'nun modern politeist dinlerinde ise Tanrı, insan biçiminde tasavvur edilmiştir (Eraslan, 2022, s. 138).

Kaynağı vahiy olan ilâhî dinlere göre ilk insan aynı zamanda vahye muhatap olduğu için insan âleminde dinin başlangıcı tevhid inancıdır (aşkın bir tanrıya inanmak). Hak dinin en önde gelen özelliği şahsî bir tanrı kavramı değil, insanın,

yüceliğinden korkmasına rağmen güzelliğine hayran olduğu kutsal, akılla anlaşılması zor, her şeyden farklı bir varlığın olduğunu kabul etmektir. Ancak insanoğlu, yapısından kaynaklanan zayıflıklar ve tarihsel süreçte, farklı coğrafyalarda ortaya çıkan farklılıklar nedeniyle ilahî menşe esaslarını unutmuş, kendisinde var olan somuta yönelme eğilimi ve onu daha kolay algılamının etkisiyle, kendileriyle aşkın güç arasında bazı araçlar düşünmüş ve hem bu tabiat araçlarını hem de yüce gücü çeşitli şekillerde tarif etmiştir. Tanrıyı tasavvur etme düşüncesi vahiyden öğrenildiği kadar insanın kendisinin de kurguladığı bir düşüncedir. İnsan belki bazen bilinçsizce, Tanrı tasavvuruna aklındakilerini, sorunlarını, hedeflerini ve korkularını yansıtmaktadır. Bununla birlikte dini sistemleri de Tanrı kavramını bir inanç esası olarak yeniden insana sunmaktadır. Bu şekilde etkileşim olmasıyla Tanrı kavramı ile kültür arasında yakın bir ilişki şekli kurulur. Bulunulan ortamın kültürü, bir ölçüde Tanrı düşüncesine şekil vermekte, din âlimleri ve bu din sistemin kurucuları da Tanrı tasavvurunu bir akaid esası şeklinde ortaya koymaktadırlar.

1.1. Yahudilik İnancında Antropomorfizm

İlahi dinlerin mukaddes kitaplarının genel özelliği olan ılımlı insanbiçimcilik, din terminolojisi bakımından Zebur, İncil ve Tevrat'ta daha belirgin bir fikir durumuna getirilerek içselleştirilmiştir. Bu bağlamda Yahudi insanbiçimciliğinin en temel özelliği, yoruma gerek kalmadan Tanrı'ya insani özellikler atfetmesidir. Böylece, antropomorfik Tanrı anlayışı, Yahudiler arasında yaygın bir inanç olarak onların doğası haline gelmiştir. Çünkü Tevrat sözlü olarak görüşüp Tanrı'nın sözleriyle karşılaşması ve kabul etmesi, Sina dağına inişi, Arş'a istiva etmesi ve net bir biçimde görülmesi örneklerinde olduğu gibi müteşâbih düşüncelerle doludur. Bu bakımdan Yahudiliğin dini metinlerinde antropomorfik nitelendirmelerin fazlalığı ve içkin Tanrı anlayışının aşkın düşünceden daha fazlası olması, bu dinin en katı antropomorfikler olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Bu nedenle çoğu âlim, özellikle Razi ve Şehristani, antropomorfizmi Yahudiliğin en ayırt edici özelliği olarak kaydetmiştir (Eraslan, 2022, s. 138).

Yahudi kutsal kitaplarındaki antropomorfik tanımlamaların çokluğu ve içkin Tanrının aşkın Tanrı kavramı üzerindeki hâkimiyeti, Yahudilerin en kaba antropomorfistler olarak adlandırılmalarına sebep olmuştur (Öz R. , 2018, s. 24). Yahudilikte tanrının birliği konusundaki ısrara rağmen Yahudi düşünce ve inanç

tarihinin belirli dönemlerinde ve Tevrat'ın bazı kısımlarında tanrı antropomorfik olarak tasvir edilmiştir. Tevrat'ın dili ve üslubu tanrıya insan organlarını yakıştırmakta ve Tanrının insana benzediğini düşündürecek bazı davranışlar ve duygular nispet etmektedir. Kitabı-ı Mukaddes'teki antropomorfist ifadeleri şu şekilde gruplandırmak mümkündür:

a) *Tanrıya insani organlar nispet etmek*: Tanrının yüzü (Tesniye, 4/30; 8/20; Mezmûrlar, 18/14; 29/3, 4, 5; 46/7; işaya, 30/30; Yeremya, 7/23), gözleri (Tesniye, 11/12; I. Samuel, 15/19; (Tekvîn, 32/30; Çıkış, 33/11; Tesniye, 5/4; 34/10; Hezekiel, 20/35), tanrının ağzı (Tesniye, 8/3; II. Tarihler, 35/22; Meseller, 2/6; işaya, 1/20; 34/16; 62/2; Yeremya, 9/12; 23/16), dudakları (Eyyub, 11/5), sesi (Tekvîn, 3/8, 10; Çıkış, 5/2; 15/26; Mezmûrlar, 11/4; 33/18; 34/16; 66/7), kulakları (I. Samuel, 8/21; Mezmûrlar, 18/6; 86/1), kolları, bileği (Çıkış, 15/16; Tesniye, 5/15; 33/27; Eyyub, 40/9; Mezmûrlar, 77/16; 89/11, 14; işaya, 30/30), elleri (Çıkış, 7/4; 13/3; Mezmûrlar, 8/7), parmakları (Çıkış, 31/18; Mezmûrlar, 8/4), ayakları (I. Tarihler, 28/2; Mezmûrlar, 132/7).

b) *Tanrıya insani nitelikler nispet etmek*: Tanrının konuşması (Tekvîn, 3/8; Levililer, 26/12), gülmesi (Mezmûrlar, 2/4), baba olması (Tesniye, 32/6; Mezmûrlar, 89/27; işaya, 63/16), (Tekvîn, 8/15; I. Samuel, 3/9), görmesi (Tekvîn, 1/4, 31; 11/5), işitmesi (Tekvîn, 16/ 11; Mezmûr, 10/17), yazması (Çıkış, 31/ 18; Tesniye, 9/10), oturması (Mezmûrlar, 47/9), dinlenmesi (Tekvîn, 2/2), uyanması (Mezmûrlar, 44/24; 78/65), yürümesi, oğlunun olması (Tekvîn, 6/2; Eyyub, 1/6).

c) *Tanrıya insani duygular nispet etmek*: Tanrının sevinmesi (Tesniye, 28/63; Nehemya, 8/10; Mezmûrlar, 104/31), öfkelenmesi (Çıkış, 15/7; 32/12; işaya, 9/19), intikam alması (Çıkış, 32/34; Tesniye, 32/35, 41; işaya, 34/8), kıskanması (Çıkış, 34/14), acı çekmesi (Tekvîn, 6/6), pişman olması (Tekvîn, 6/6, 7; Çıkış, 32/14; I. Samuel, 15/15,35; Yeremya, 18/8, 10; 26/13; 42/10; Amos, 7/3; Yûnus, 4/2), usanması (Malaki, 2/17), yakılan kurbanların kokusundan hoşlanması (Tekvîn, 8/21), nedâmet ede ede yorulması (Yeremya, 15/6). Tanrı tipik bir çömlekçi gibi yerin toprağından insanı şekillendirir (Tekvîn, 2/7), bir bahçıvan gibi ağaç diker (Tekvîn, 2/9), günün serinliğinde bahçede dolaşır (Tekvîn, 3/8), savaşçı gibi savaşır (Çıkış, 14/14-25), duvarcı ustası gibi bir sunak yapar (Çıkış, 15/17), tufan sırasında geminin kapısını örter. (Tekvîn, 7/16).

Tanrı hakkında konuşurken kullanılan antropomorfik dil tüm kutsal kitabı kapsar ve bu dilin komşu kültürlerin dini kültürlerinden hiçbir farkı yoktur. Örneğin yakılan takdimlerin kokusunu tanrıların almaları olayı Akkad destanı Atra-hasis'te mevcuttur. (Yavuz, 2011)

Yahudi kutsal metinlerinde insani özelliklerle karakterize edilen Tanrı, zamanla Yahudilikte antropomorfik bir Tanrı anlayışının yerleşmesine sebep olmuştur. Kutsal metinlerden kaynaklanan Yahudi antropomorfizminin en belirgin özelliği; teville yer bırakmayacak biçimde Tanrıya insani organ, davranış ve duygu nispet edilmesidir. Tevrat metinlerindeki ifadeleri zorlama teville dahi çözümlenmek oldukça zordur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Yahudi kutsal metinleri tanrıyı tamamıyla insan biçimine sokup insani bütün özellikleri fazlasıyla tanrıya nispet etmiştir. Bu da bize Yahudilerin ne kadar katı antropomorfik olduğunu göstermek için yeterlidir. Tevrat metinlerinde Tanrıya nispet edilen antropomorfik kavramlar, tevil teorisinin sınırlarını aşan insani karakterlere sahiptir (Behiy, 1992, s. 89).

Pakuda (ö.1050), Eski Ahit'i okuyan ve bedensel bir Tanrı imajına sahip olan bir kişiden bahseder ve bu tür dindar müminlerin "cahil ve ahmak" olduğunu söyler. Cehaleti ancak öğrenme yeteneğinden yoksunsa affedilebilir. O, Tanrı'nın bedensel olduğunu savunanları bilgisizlikle suçlamış ancak bu bilgisizliğinin öğrenme güçlüğünden kaynaklanması durumunda bağışlanabileceğini söylemiştir. Maimonides ise, Eski Ahit'te kullanılan dilin insanların kolaylıkla kavrayabileceği kavram ve özelliklerle bezendiğini belirtirken; Tanrı için kullanılan tüm sıfatların insan için yeterliliği ifade eden sıfatlar olduğuna işaret etmiştir. Çünkü Maimonides'e göre Tanrı, bu vasıflarla bir yandan insanın kendisini tanımamasını sağlarken; öte yandan da büyüklüğünü vurgular. Tanrı'nın tekliliğini ve bedensel olmadığını özellikle vurgulamıştır. Tanrı tektir, ama cismanidir ve belli bir sureti vardır söylemini dile getiren kişileri dahi sapkın ilan etmiştir. Bu bağlamda beden algısının nasıl oluştuğunu da açıklayan Maimonides (İbn Meymun), Eski Ahit'in dili insanlara yönelik olduğu için cismaniyet üzerine göndermeler olabileceğine dikkat çekmiştir (Ceyhan, 2019, s. 53-57). Maimonides, Allah'ın kutsal metinlerde maddi boyutuna işaret edecek şekilde Allah'a atfedilen "görmek", "bakmak" gibi fiil ve faaliyetlere gerçek, yüzeysel bir anlam verilmesine karşı çıkar ve bunun yerine bu kelimelerin akli bir anlayışı, daha derin ve ayrıntılı bir anlayış ve kavrayışı

kapsadığını, bunlardan ötürü değişmeceli anlamlar içerdiğini savunur (Doğan H. , 2009, s. 94). Kutsal metinler, insan diliyle konuştuğu için, öncelikle müminlerin anlayacağı bir din dili ile hitap etmektedir düşüncesi hâkim bir kavrayış olarak son dönem Yahudi bilginleri arasındaki geçerliliğini koruduğunu görmekteyiz.

İslam keliminde ki yoğun eleştirilerin tersine, Orta Çağ başta olmak üzere genel bir inceleme yapıldığında Yahudi bilginleri arasında Antropomorfik Tanrı algısı ve düşüncesi reddedilmiş hatta bu antropomorfik düşünce telakkisinde bulunanlar eleştirilmiştir. Yahudiler 'in böyle bir tutum sergilemeye başlaması İslam'la etkileşimleri sonucunda olduğunu söyleyenlerde bulunmaktadır. İslam eleştirileri sonrasında Tanrı algısını ve tasavvurunu değiştiren Yahudiler, Orta Çağ'dan itibaren teşbihten ziyade tenzihçi bir Tanrı kavramı etrafında itidalli bir tutum sergilemişlerdir. Genel bir inceleme yapıldığında sosyo-kültürel olarak Yahudilik sistemleşme aşamasına gelinceye kadar, etkileşime geçtikleri hemen hemen bütün bölgelerin Tanrılarına tapınan bir yapı gösteriyor, onlara tapınmak için buzağı yapıyorlardı. Ancak Orta Çağ'a gelindiğinde tevhide dayalı Antropomorfist Tanrı tasavvurlarını saf bir yöntemle yaptıkları görülmüş ve bu dönemden itibaren kendilerine getirilen eleştirileri reddettikleri görülmüştür. “Yahudiler ‘Üzeyir Allah'ın oğludur’ dediler” (Kur'an-ı Kerim. Tevbe 9/30) ayetinde de geçtiği üzere bu ayet indiği dönemde Yahudiler durumu kabullenirken Allah'a oğul telakki ederek onu cismanileştirmişler, Orta Çağ döneminde ise bunun tam tersini iddia ederek bu durumu kabul etmemişlerdir (Ceyhan, 2019, s. 57-58).

Fakat tecsim konusunun fikri altyapısının Yahudiler'e dayandırılması durumu halen geçerliliğini sürdürmektedir. Zira birçok İslam âlimi, Şii ve Rafıza gruplarını anlatırken bu grupların Yahudi inançlarının etkisi altında kaldıklarını dile getirmektedirler. Eski Ahitte bulunan benzer bir antropomorfik imge, Hristiyanların Tanrısını tanımlayan Yeni Ahit'te de bulunur. Yahudiliğin katı antropomorfik anlayışı kadar olmasa da Hristiyanlık 'ta antropomorfik Tanrı anlayışına sahip başka bir dindir (Öz R. , 2018, s. 29).

1.2. Hristiyanlık İncasında Antropomorfizm

İslamiyet öncesi kitabi dinler Tanrı tasviri bakımından kıyaslandığında, Hristiyanlık incasındaki Tanrı tasviri Yahudiliğe göre daha çok antropomorfik ögeyi kendinde barındırmaktadır. Hristiyan din sisteminin temelini teşkil eden teslis, ittihat ve hulûl anlayışları sonucunda insana tanrısal sıfatların nispet edildiği sonucuna ulaşılabilir. Dinî metinlerin bozulması ve doğru bir şekilde okunmamasına neden olan din dili, Ehl-i Kitab'ın insanbiçimci Tanrı anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Hristiyanlığın Yunan düşüncesiyle olan bağlantısı da bu konuda bir diğer etkidir. Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki ince ayırım ise ilk olarak insanın tanrılaştırılması, ikinci olarak Tanrı'nın insanlaştırılmasıdır (Eraslan, 2022, s. 138-139).

İnsanbiçimciliğin dini geleneklere sızan biçimine Hristiyanlık uygun bir örnek olarak kabul edilebilir. Hristiyanlık, hem kutsal metnin yanlış anlaşılmasını hemde sahih dinin tahrif edilmesini teşhir eden bir dindir (Yazoğlu, Mayıs 1998, s. 262). Hristiyanlık bugün ki haliyle, vahyedilmiş dinin aslının bozulmuş ve tahrif edilmiş biçimidir. Bu bozulma, Miladi II. yüzyılda Hristiyanlığın çehresini değiştirmiş, bu değişimin temeli ise Yunan düşünce ve kültürüyle karşılaşmasına dayanmaktadır. İskenderiye Okulu düşünürlerinin, miladi IV. Yüzyılın sonlarından VII. Yüzyılın ortalarına kadar Yunan düşünce yapısı ile Hristiyanlık incasını ortak noktada buluşturmaya çalışma çabaları, Hristiyan incasının özgünlüğünü kaybetmesi ve tahrif olmasında önemli etkileri olduğu düşünülmektedir (Behiy, 1992, s. 82-83). Yani diyebiliriz ki Hristiyanlar, Tanrıyla ilgili inanışlarının çoğunluğunu Yahudilerden ve Yunanlılardan miras olarak almışlardır. Hristiyan Tanrı anlayışı bağlamında en çok teolojik tartışmaların geçtiği inanç ilkeleri; Yeni Ahit'te geçen kutsal edebiyat ve konsüllerin beyanlarıyla şekillenen Tanrı tasvirleridir. Her iki kaynakta anlatılan Tanrı da antropomorfik bir görünüme sahiptir (Şinasi, 2006, s. 57). Hristiyanlar Tanrıyı insanlaştırırken Yahudiler insanı tanrılaştırmışlardır. Hristiyanlıkta İsa'nın, İnsan mı, Tanrı mı, Tanrı'nın oğlu mu yoksa hepsi mi olduğuna karar verme yetkisi de şüphe etme yetkisi de bizzat kişinin kendisidir.

Hristiyanlık dininin ilk mensupları Tanrının tek ve bir olduğuna inanmış Yahudilerdi. Bu Hristiyanlar, Yeni Ahit'te yazıldığı gibi, onu göremediklerinde bile onlarla beraber olmayı sürdüreceği ve onlara kendi ruhunu göndereceği konusunda,

Hz. İsa'nın vermiş olduğu söze farklı manalar yüklemişlerdir. Sonrasında ise çokça dua, tapınma ve münakaşa yoluyla Hıristiyanlar, Tanrı'nın üç farklı biçimde kendileriyle birlikte olduğuna inanmaya başladılar; “Baba, Oğul İsa ve Ruh.” Kısa bir bilgi aktarımından sonra görüyoruz ki Hıristiyanlığın antropomorfik yapısını ortaya çıkaran en uygun örnek hiç şüphe yok ki teslis ilkesidir. Hıristiyan din sisteminde hâkim olan içkin ilahi görüş, zamanla hem düalist Tanrı görüşünün (Razi'nin düalist Tanrı tasavvuruna reddiyesi için bkz.) (Razi Fahreddin, 1987, s. 391-399) hem de İsa'nın Tanrı olarak vücut bulmuş hali olan Hıristiyan kristolojisinin inanç şekline gelmesine sebep olmuştur (Ayğın, “Maturidi Kelamcı Şemsu'd-Din es-Semerkandi'nin Hıristiyanlık Eleştirisi”, s. 131). İsa, kristoloji bakımından hem İncillerin ileri sürdüğü ilahi tabiata sahip imanın Mesih'i hem de tarihsel İsa incelemelerinin meydana getirdiği insan tabiatına sahip tarihsel İsa şeklinde sınıflandırılmıştır (Dölek, 2018, s. 12).

Hz. İsa'nın tabiatı ve şahsiyeti konusuyla ilgilenen kristolojinin temelinde “İsa kimdir?” sorusu bulunmaktadır. Hıristiyan kutsal metinleri gösteriyor ki, İsa'nın hayatı boyunca, onu tanıyanlar içerisinde bile, kim olduğu hakkında bir fikir birliği yoktur. Çünkü Yeni Ahit'te Hz. İsa'nın insan olduğunu belirten ifadeler olduğu gibi, ilahî bir varlık olduğuna işaret eden ifadelerde bulunmakta hatta enkarne olmasına da vurgu yapılmaktadır (Darcın, 2014, s. 13). Hıristiyan kaynaklarda İsa'nın kendisini en fazla “Oğul” sözcüğüyle tanımladığı görülmektedir. Başlangıçta oğul sözcüğü “insan” sözcüğüyle aynı anlamı taşımaktaydı. Fakat zamanla bu sözcük, “Tanrı'nın Oğlu ” anlamına geldi (Eliade, 2003, s. 388; İncil. Yuhanna 1/34-49; 3/35; 5/19-23; 2/22-25; 4/15; 5/5). İsa'yı tabir etmek için kullanılan unvan genellikle Mesih'tir. Mesih o dönemde, Yahudiler için “İnsanoğlu” ve “Tanrı'nın Oğlu” manalarını taşımaktaydı (Tümer, 1996, s. 14). Matta İncil'i İsa'nın Mesih ve insan olduğundan en çok bahseden İncil'dir. Diğer İncillerde geçen pasajlarda da İsa'nın Mesih olduğuna yönelik kısımlar bulunmaktadır (İncil. Luka, 2/26-32-38; 7/26-27; 9/20; 18/31-33; 24/25-27; Elçilerin İşleri, 2/36; 37/21-26; 26/22-23). Hıristiyan kristolojisinin omuriliği ise teslis, hulûl ve ittihad inancından oluşmaktadır.

1.2.1. Teslis İnancı

Teslis, Hıristiyan inancında Tanrı'nın, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olan üçlü doğadan geldiğini ifade eden ve Hıristiyanlığın ana sırrı olan inancının adıdır (Vaticana, ty). Üç unsur özünde birdir ve tektir; ama kişi olarak ayrıdır. Hıristiyan âlimleri, teslis inancını bir ateş benzetmesi ile açıklarlar. Gerçek ateş Tanrı'dır (Baba), bu ateşten çıkan nur İsa'dır (Oğul), ateşten çıkan ısı da Ruh'u'l-Kudüs (Kutsal Ruh)tur (Rousseau, 1970, s. 167). Yeni Ahit'te baba, oğul, Tanrı'nın oğlu ve kutsal ruh kavramları ayrı ayrı geçse de, teslisin bir tanımı yoktur ve hatta teslis kelimesinden bile söz edilmez (Weigall, 2002, s. 107; Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, 1983, s. 344; Aydın M. , Dinler Tarihine Giriş, 2002, s. 142; Madrigal, 2002, s. 49; <https://islamansiklopedisi.org.tr/teslis>, 2011). Teslis (triados) kelimesi bugünkü doktrin anlamında olmasa da ilk kez Antalya Patriği Teofilos zamanında 180 yılında kullanılmaya başlanmış (Thomas, 1992, s. 65; <https://islamansiklopedisi.org.tr/teslis>, 2011) ancak bu terimin kullanımı İznik Konsili ile resmileşmiştir. Bir Hıristiyanlık inancı olduğu düşünülen teslis inancı Hıristiyanlık dininden daha eski bir hüviyete sahiptir. Mısır'daki Thebes rahipleri, halkın evrensel tanrıya duyduğu ihtiyacı ve ilgiyi kendilerinde bir araya getirmek için, evrensel tanrı anlayışına kendi tanrıları da ekleyip üç kişiliğe sahip olan tek tanrı ilkesini benimsemişlerdir (Ribard, 1983, s. 45). Nepal ve Tibet dini inancında ise, teslis durumunda ki tek tanrıya tapınılırdı (Doane, 1910, s. 400).

Mutlak ve külli tanrıyı Hinduizm'de ifade eden Brahma da, teslis inancının içinde değerlendirilmiştir. Burada da yaratıcı faktör Brahma, koruyan durumda ki faktör Vişnu ve hem yok edici hem de yeni yaşam verici faktör ise Şiva idi (Rousseau, 1970, s. 167). Bu üç tanrı ise aslında Hinduizm'in teslis inancını oluşturmaktaydı (Aydın M. , Dinler Tarihine Giriş, 2002, s. 142). Hıristiyan teslisinin temelini, Mısır inanışındaki İsis-Osiris-Horus, Eski Yunan'daki Zeus-Hera-Apollo teslisi, Tibet dinlerindeki Om-Ha-Hum, Ön Asya dinlerindeki Sin-Şamaş-İştur ve Sümerler 'deki Anu-Enlil-Ea inanışları oluşturmaktaydı (Atasağun, 2002, s. 187). Hıristiyanlık geçmişinde çoğunluğu teslis inancıyla ilgili olan birçok genel konsil toplanmıştır ve genellikle ana konuları, Hz. İsa'nın ulûhiyeti ile ilgili tartışmalar olmuştur (Bellitto, The General Councils, 2002, s. 15). Pavlusçu kristolojiye karşı çıkan İskenderiye piskoposu Arius (256-336), bu bağlamda ki dogmatik

tartışmalarda en çok öne çıkan isimlerden birisi olmuştur. Arius İsa'nın, Tanrıyla aynı öze sahip ve Tanrı oğlu olarak kabul edilmesine şiddetle muhalefet etmiş, Tanrı'nın yarattığı ilk varlığın İsa olduğunu ve İsa'nın Tanrı'dan tamamıyla başka bir öze sahip olduğunu, bu nedenle de tanrı olmasının mümkün olmadığını savunmuştur (Kelly, 1978, s. 228; Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, 2002, s. 335). Bu düşünceyle birlikte Hıristiyan dünyasında birçok karşıt düşünce savaşı çıkmış ve teslis inancı savunulmaya çalışılmıştır.

Mevcut tartışmaların içine siyasi ve sosyal huzursuzluk ortamı doğduğunu ve bunun mevcut yönetimi ciddi bir şekilde etkilediğini gören İmparatorlar müdahil olmuş ve konsüller toplanıp nihai kararların alınması sağlanmıştır. Bunun ilk örneklerinden birisi de Mısır'da ortaya çıkan Aryan ihtilafı olmuş, İmparatorun emriyle de bu ihtilafı çözüme kavuşturmak için 325 yılında İznik'te konsül düzenlenmiştir. Tartışmanın temelindeki kişi olan Arius; oğulun Babadan daha düşük olduğunu savunmuş ve onu yaratılanlar içerisinde değerlendirmiştir. Arius'a göre İsa'da bedenlenen Tanrı lafzı, Tanrı gibi başlangıcı olmayan değildir; O, diğer yaratılanlardan önce ama yine de zaman içerisinde Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu görüşe göre O, Tanrı'nın Oğlu idi, fakat Baba Tanrı ile aynı cevhere sahip değildi. İsa'da, başlangıcı olmayan bir Tanrı değil, başka bir canlı bedenlenmişti (Thomas, 1992, s. 65-100). Arius'ün bu görüşüne Mısır piskoposu Alexander, sonrasında da onun yerine geçen Athanasius muhalefet etmiş ve İsa'da bedenlenen Tanrı lafzının da tıpkı Tanrı gibi başlangıcı olmadığını, sonradan yaratılmadığını ve ezelden de Tanrı ile beraber olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlarda böylelikle İsa'nın gerçek bir Tanrı'ya benzer olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşü savunan topluluğun, konsül kararlarına aynı cevherde manasına gelen "homoousius" (Bu ifade daha önce Doğuda yapılan yerel bir toplantıda gündeme gelmesine rağmen reddedilmiş, ancak bu konsülde İmparatorun isteğiyle metne sokulmuştur.) sözcüğünü eklettirmesinden (Runciman, 1979, s. 13-14), İsa'nın Baba ile aynı cevherde olduğunun önemini vurgulamasından anlayabiliriz. Böylece Hıristiyan düşüncesinde üçlü Tanrı anlayışının ilk adımı atılmış, Arius ve taraftarlarının görüşü ise reddedilmiştir. Tabi teslis inancının tam teşekkülü 381 yılında yapılan İstanbul Konsülünün Kutsal Ruh'un da tanrılığı ile ilgili kararı ile büyük oranda topluma egemen kılınmış ve üçlü Tanrı tasavvuru (Teslis) Hıristiyanlığın temel kredosu/inanç esası olarak büyük oranda yerleşmiştir. İsa Mesih'in nasıl aynı anda hem insan hem de ilahi bir tabiata

sahip olduğu ve bu iki tabiatın nasıl tek bir tabiatta bir araya gelip ve nasıl Tanrı ile aynı cevhere sahip olabileceği gibi sorunlu konulara açıklama üretilmeye çalışılsa da insanların kafasındaki soruları çözüme ulaştırabilecek şekilde mantıklı açıklamalar yapılamamıştır.

Yukarda bahsettiğimiz durumlarla birlikte yaptığımız çıkarsımlar sonucunda Hıristiyanlık, yayıldığı bölgelerdeki inanç ve kültürlerin etkisiyle ortaya çıktığı tek Tanrılı Yahudilikten tamamen farklı noktaya gelmiş ve teslis (veya Hıristiyanlarca üçlü birlik) olarak belirtilen fakat açıklanması zor, inanması mecburi olan bir Tanrı fikrini benimsemiştir. Böylelikle Hıristiyanlığın, Yahudilikten farklı bir Tanrı anlayışı yaratmasında, bu dinin yayıldığı coğrafyalardaki çok tanrılı dinler, özellikle Yunan kültür ve felsefesinin, yoğun bir etkisi olduğunu görmekteyiz. Bu tarz olayların ve düşüncelerin dinin içerisine sirayet etmesiyle Hıristiyanlık, Yahudilik içinden teşekkül etmesine rağmen çok daha farklı bir din hüviyeti kazanmıştır.

1.2.2. Hulûl Ve İttihad Teorisi

Hulûl teorisi de teslis teorisi gibi Hıristiyanlığın temel inançlarından biridir. Hulûl sözlükte düğüm çözmek anlamlarına geliyor. Enkarnasyon, vahdaniyet, panteizm kelimeleri de hulûl kelimesiyle aynı anlama gelmektedir (Tahanevi, Muhammed Ali b. Ali, 1996, s. 706). Hulûl insan kuvvetinin üzerinde ve ulvi sıfatlara sahip bir gücün belirli hedefler güderek çoğunlukla beşer, bazı zamanlar da hayvan bazen de diğer varlıklar şeklinde dünyaya gelmesi anlamında “beden bulması/cismanileşmesi” manasına gelmektedir (Yavuz, "Hulûl", 1998, s. 341-344; Demirci, 1998, s. 340-341).

Cürcanî, et-Ta'rifât isimli kitabında hulûl kelimesini; “iki maddenin birleşmesi, bir şeyin kendi özülle özdeşleşmesi, onunla birleşmesi ya da ona geçiş yapması halidir. Bu hal gül suyunun güle yayılmasına benzemektedir” (Cürcanî, 1983, s. 98) biçiminde tanımlamıştır. Teolojide tanrısal bir varlığın bedenleşmesi şeklinde ele alınır. Hulûl bir şahsın şekline bürünme durumudur. Hıristiyan teolojisinde Tanrının İsa'nın şekli üzerinden bedenleşmesi olarak ele alabiliriz. Hinduizm de “avatara” , eski Yunanda “Zeus ve Artemis” eski Türklerde “don değiştirmek” “gök sakallı ihtiyar” eski Mısırdaki Firavunlar vb. şeklinde ele almamız

mümkündür. Eski inanışlarda totemist ve animist bir anlayışın da hâkim olmasıyla Tanrı insan ve yarı insan yarı hayvan şeklinde tasvir edilmiştir. Hulûl anlayışı, birçok eski kültür ve inanışta olduğu gibi Hristiyanlığında ana esaslarından biri olarak dindeki yerini almıştır (Demirci, 1998, s. 340-341).

Hristiyanlıktaki temel inanç doktrinlerinden biriside ittihat/enkarnasyon dur. Tanrının İsa da var olması onunla birleşmesi olarak karşımıza çıkan bu kavram, İsa'nın iki tabiatlı ve iki uknumlu olduğu üzerinde durmuş ve bunu birçok yönüyle savunmuşlardır. Tanrının İsa'nın bedeni ile bedenleşmesi anlamındaki enkarnasyonu Tanrının İsa'ya verdiği mucize türünden ilahi fiillerin zuhur etmesine bağlamışlardır. Enkarnasyonun, Hristiyanlıktaki Tanrının ana özelliği olarak onaylanması hem O'nu kendisiyle birleştirme düşüncesini beraberinde getirmiş hem de insanbiçimci Tanrı tasavvurunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Macit, 1996, s. 13; Öz R. , 2018, s. 34-35). Bu da Hristiyanlıktaki temel inanç doktrinlerinden yola çıkarak Hristiyanlığın, antropomorfik Tanrı tasavvuruna sahip bir din olduğunu anlamamızı sağlamıştır.

1.3. İslamiyet Öncesi Arap Yarımadasında Antropomorfizm Tezahürleri

İslam düşüncesinde antropomorfik Tanrı anlayışından bahsetmeden önce İslam'ın doğduğu ve yayıldığı ortamın temel dinamiklerini inceleyip göz ardı etmememiz gerekmektedir. İslam'ın doğduğu ortamdaki Arap kültürünü ve Tanrı tasavvurunu bilmek bize İslam'ın indiği toplumun yapısını ve temel anlayış düzeylerini gösterecektir. Ayrıca İslamiyet'in doğduğu cahiliye dönemine ait inanç, gelenek, kültür ve toplumsal Tanrı tasavvurunun bilinmesi, ilahi çağrıda bulunan insanbiçimci Tanrısal vasıfların bütünüyle anlaşılmasını sağlayacaktır.

Arapların İslam öncesi dini inanışları hakkında bilgilere ilk kaynak olarak kabul edilen, Arabistan'ın güney kısmında ki; Maînîliler, Sebeliler, Katabanlılar ve Hadramutlular gibi Arap topluluklar ile Kuzey Arabistan ve Hicaz kısmında yer alan; Safâlîlar, Nabatiler, Semûdlular, Lihyânîlar ve Tedmurlular gibi Arap topluluklarından ve onlardan geriye kalan arkeolojik belgeler ve yazıtlar aracılığıyla ulaşılmaktadır. Ancak bu belgelerde sadece tanrı ve putların isimlerine yer verilmiş,

iman kuralları, dua ve tapınma gibi dini konularda detaylı bilgi verilmemiştir. O dönemdeki tanrı ve put isimleri hakkında bilgiye bu belgeler bağlamında ulaşabilmekteyiz. Ayrıca İbraniler, Asurlular, Yunanlılar ve Latinler gibi uluslardan gelen bilgi, eser ve yazıtlarda da Cahiliye Araplarının dini inançları hakkında bilgiler yer almaktadır. Bununla birlikte Cahiliye Devrinde söylenen şiir ve darb-ı mesellerde Arapların soyları ve savaşları gibi konularda birçok bilgi yer aldığından, bu eserlerde o dönemin tanrı ve putlarının adları ile Cahiliye Araplarının inanç ve görüşleri hakkında bilgiler bulunabilir. (Bölükbaşı, 2019, s. 103)

Arapların İslamiyet öncesi dini inanışları ile ilgili bilgiler, daha çok Güney ve Kuzey Arabistan'da yapılan araştırmalar sonucu bulunan yazıtlar ile arkeolojik kazılar sonucu gün yüzüne çıkan verilere dayanmaktadır. Bunların yanında Cahiliye dönemi şiiri ve atasözleri de bu dönemle alakalı bilgileri içeriğinde barındırmaktadır. İslam içerisindeki kaynaklarda da Arap Cahilisiyle ilgili birçok bilgiye yer verildiği görülmektedir. Bu bilgilere Kur'ân-ı Kerîm, tefsir, hadis, siyer ve tarih alanlarında yazılan kitaplarda ulaşmak mümkündür (Bölükbaşı, 2019, s. 115).

İslâm öncesi Cahiliye Arap toplumunun Tanrı anlayışında antropomorfik düşüncenin egemen olduğu görülmektedir. Bu bölgede her ne kadar Hz. İbrahim'den gelen tevhîd inancının tohumları mevcut olsa da ilerleyen dönemde antropomorfik Tanrı anlayışının birçok sosyal, siyasi ve ekonomik nedenden dolayı yaygınlaştığını görmekteyiz. Allah yaratıcı olarak, aşkın, yüce, kullarından uzak ve ulaşılması imkânsız bir makamda kabul edilmiştir. Bu merhalede Tanrı-insan ve Tanrı-evren münasebetinin kendisine kutsal niteliklerin atfedildiği aracı varlıklar tarafından yürütüldüğüne inanılıyordu. Bundan dolayı Cahiliye dönemi Arap topluluğunda aşkın ve yüce Tanrı inancı olmasına rağmen, Tanrı'nın yanı sıra putlara da şefaatçi ve aracı rollerinin gereği ilahi sıfatlar yüklenilmiştir. Bu bağlamda cahiliye toplumunda Tanrının varlığı tenzihe dayalı olarak aşkın ve yüce kabul edilirken, diğer yanda şirke dayalı insanbiçimci bir Tanrı tasavvurunun egemen olduğunu belirtmek gerekmektedir. Cahiliye Araplarının Allah'ın varlığına ve birliğine inanmalarına rağmen putlara tapınmalarının nedenlerini ise şöyle sıralayabiliriz:

- Cahiliye insanı ulaşılmaz gördüğü Allah'a ulaşmak için şefaatçi olarak gördüğü putlara tapmıştır.

- Allah katında çok kıymetli olan putlar, Allah'ın rızasını kazanmaya aracı kabul edilmiştir.
- Her biri ayrı bir misyona sahip olan putlar, yeryüzünde Allah için tasarrufta bulunmaları nedeniyle Allah'ın bu dünyadaki temsilcisi konumundadır. Buna göre Allah'ın putlar aracılığıyla yaşamı kontrol ettiği kabul ediliyordu.
- Bir diğer sebebi de putların faydaları kadar zararlarından da emin olmaktır (Eraslan, 2022, s. 139).

Kaynaklardan elde ettiğimiz temel bilgileri incelediğimizde genel kanının Arapların Cahiliye Devrinde putları şefaathçi olarak gördüğü, bu yüzden putları efendilerini kolladıkları gibi kollayıp, çocukları da dâhil sahip oldukları her şeyin putların olduğuna inandıkları görülüyor. Put kavramı için 'baba' manasını taşıyan 'Eb' sözcüğünü kullanmışlardır. Kendilerini de 'putların çocukları' olarak isimlendirmişlerdir. Savaşlarını putlar adına yapıp, putlardan yardım istiyorlardı. Kendi düşmanlarını putların da düşmanı olarak kabul ediyorlardı. Tüm bunlar incelendiğinde Cahiliye Arap toplumunda en yaygın inancın putperestlik olduğu görülmektedir. Ancak putperestliğin yanında putları kendilerine şefaathçi olarak görmeleri, onların putlardan daha kudretli bir şeyin varlığına inandıklarını göstermektedir. Allah'ı Kâbe'nin Rabbi olarak görüp, Allah adına yemin etmişlerdir. Ahiret hakkındaki inançları açık ve net değildi. Arapların bir kısmının günlük hayatlarında ahirete inanmayan bir toplumu tasvir etmelerine rağmen, diğer bir kısmının ise ölünün kabrinin yanına yiyecek ve giyecek koymaları, hayatı sona eren kişinin tekrar hayata döneceği inancını benimsediklerini göstermektedir (Bölükbaşı, 2019, s. 101).

Bütün bu kaynaklarla birlikte İslam öncesi Arapların Tanrı anlayışlarına Kuran ışığında bir bütün olarak bakıldığında Arap inancında temel ortak bir anlayışın olmadığı farkedilecektir. Gruplar halinde kendi belirledikleri düzen üzerinden bir kısmı Tanrı olgusunu inkâr etmekle birlikte zamana ve dünya hayatının ebediliğine inan, diğer bir kısmı ise Tanrının ve evrenin varlığını kabul etmekle ahiret hayatının inkârını benimseyen, diğer bir kısmı ise Tanrıya evrenin yaratılışına ve ahirete inanmakla birlikte kendileri ve Tanrı arasında bir insan(peygamber) olgusunu kabul etmeyenler şeklinde sınıflanmışlardır. Arapların çoğunluk kısmı Tanrıya inanan ahireti bir noktada kabul eden ve putları kendisine aracı kılan(peygamberi kabul

etmeyen) bir inanişsa sahiptirler. Birçok kaynakta da geçtiği üzere beş yüz yıla yakın süren Hristiyan amentüsünün anlatımı çok dar bir alanda kalmış ve Araplar üzerinde etkisiz kalıp kendisine geniş bir yayılma alanı bulamamıştır. Aynı durum coğrafya paydaşı oldukları ve komşuluk yaptıkları Yahudilik anlayışı içinde geçerli olmuştur. Yahudi misyonuda Arapları put tapıcılığından alıkoyamamıştır.

Genel dini inaniş kavrayabilmemiz için bölgesel olarak bu konuyu ele almamız gerekmektedir. Güney Arabistan bölgesi bu bakımdan Cahiliye Araplarının dini inançlarıyla alakalı detaylı bilgi edinebileceğimiz önemli bir bölge olarak karşımıza çıkmaktadır. Güney bölgesindeki genel inanç sistemine göre Güneş ana tanrıça, Ay baba tanrı, Zühre ise oğul tanrı olarak kabul görmekteydi. Güney Arabistan'da Ay, Cahiliye Araplarının dini inançlarında özel bir yere sahipti (Winnett, 1941, s. 353). Ay tanrısı Güney Arabistan bölgesinde bulunan Arapların dini inançlarında önemli bir yere sahipti. Ay tanrısını birçok isimle isimlendirmişlerdir; 'Ved, Vud veya Ed' bunlardan bazılarıdır. Oryantalistlerin bir kısmı Yunan mitolojisindeki tanrı 'Eros' ile Cahiliye Araplarındaki 'Ved' tanrısının bağlantılı olduğunu, 'Ved' inancının Yunan kökenli olduğunu iddia etmişlerdir (Lutfi, 1979, s. 129).

Bununla birlikte Güney Arabistan'da Güneşe tapıldığı ve bu inanişin milattan önceye dayandığı bilinmektedir. Nitekim 'Güneşe Tapan, Güneşin Hizmetkârı' anlamına gelen 'Abduşşems' tabiri, güneşe atfedilen kutsallık, yücelik ve ilahlık inancından dolayı, cahiliye devrinde şahıs adı olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Güneşle alakalı pek çok put ve tanrı ismi Arap yarımadasında yaygın olarak kullanılmıştır. 'Uzzâ' ve 'Menât' gibi. Tüm bunların yanında Arap yarımadasında Sabîlik, Haniflik, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi inançlar da mevcuttu; ancak en yaygın olan dini inançları putperestlikti. Allah'a ancak araçlar vasıtasıyla ulaşabileceklerini düşünerek putlar yapmışlardır. Yarımada'daki Arapların temel inancı putperestlik olsa da, yaratıcıyı açıklayan ve 'Allah' denilen yüce bir olgunun var olduğuna inanıyorlardı. Allah inancının olduğunu göstergesi de Hz. İbrahim'in dini olan "Hanifliğe" inanmış kişilerin bulunmasıdır. Cahiliye Döneminde Arap Yarımadasında Araplar putları genellikle Allaha yakınlaşmak için bir aracı olarak kullanıp, putları Allah'ın çocukları (kızları ve oğulları) olarak görüyorlardı. Bu nedenle sıkıntılı zamanlarında putları kendileri ile Allah arasında

aracı yaparak Allah'a yalvarır yardım isterlerdi. Allah adına kurban kesip önemli yeminlerini O'nun adına yapıyorlardı. Araplar önemli bir karar vermeden önce günlük hayatta karşılaştıkları sorunlara putlardan yardım isteyerek ve onların huzurunda fal okları çekerek çözüm aramışlardır (Bölükbaşı, 2019, s. 107).

Araplar Allah'ı göklerin en yüce ilahı olarak görmelerine rağmen derece olarak ondan düşük gördükleri başka ilahların varlığına da inanmışlardır. Onlar, göklerin idaresini Allah'a, yeryüzünün idaresini ise putlara vermişti. Cahiliye tasavvurunda Allah, bazen yardımcı ilahlar aracılığıyla belli bir şahsiyete, bazen de antropomorfik kimliğe sahip somut bir varlığa dönüşmüştür. Netice olarak Arap Cahiliyesinde Allah en üst noktaya konulmakla birlikte Ona yardımcıları tahsis edilmesi ve yeri geldiğinde onu beşeri özelliklerle nitelendirmeleri Arap Yarımadasında da antropomorfik bir görüşün olduğunu ve Tanrı tasavvurunda antropomorfizmin etkisinin olduğu görülmektedir.

İnsanlık esasen insanî nitelikleri yabancılaştırır ve onları aşkın ve yüce olan bir varlığa yükler. Erdem ve değer olarak kabul ettiği insanın özü olan ne var ise Tanrı'ya nispet eder. Bu ilahî yaratılış ve beşeri yabancılaşma sürecinden sonra insanoğlu, yaratılan varlığa yaratıcı bir güç yüklemiş ve bu olayın yüklemi durumuna gelmiştir. Kutsal antropolojikleştirme süreci, tanrıların insan doğasını üstlenmelerine ve insan gibi hareket etmelerine, insanın kendi doğasında ilahi saydığı şeyi Tanrı'ya atfetmesine, böylece insan doğasını ve faaliyetini ilahi bir statüye yükseltmesine izin verdi. Esasen Arap toplumunun soyut ve ulaşılmaz bir Tanrı tasavvuruna karşı yaptıkları bundan farklı değildir. Yani nasıl Allah, yarattığı varlıklara benzetilerek ulaşılan bir varlık ise, insan da ilahi bir makama oturtulmuştur. Feuerbach'ın sözlerinde belirttiği gibi "Tanrı, aslında bir talebin, bir dileğin nesnesidir, O, tasarlanmış, düşünülmüş, istendiği için inanılan, içtenlikle arzu edilen, inanılmış bir varlıktır". Tanrıların doğası insan isteklerinin doğasına tekabül eder. Sonuç olarak insanlık tarihinde ulaşılmaz, anlaşılmaz, aşkın ve yüce Tanrı tasavvurlarının insanın algı ve ilgisine çekilerek somutlaştırılmaya çalışıldığı insan biçimci Tanrı anlayışları birçok din ve düşünce akımlarında varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu anlayış birçok toplumda çeşitli derecelerde kendini hissettirmişse de özellikle Ortadoğu coğrafyasında İslâmiyet'in ortaya çıktığı alanlarda varlığı daha net görülmektedir. Bu düşünceyi destekleyen yeterli veri dinî metinlerde olmasına rağmen, İslâm'ın ve

Müslümanların fetihlerle birlikte antropomorfik Tanrı tasavvurlarının kaynağı olmuş kadim kültür ve medeniyetlerle teması sonucunda, bu anlayışın çeşitli mezhep ve gruplar içinde kendini gösterdiği görülmektedir (Eraslan, 2022, s. 139-140).

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE ANTROPOMORFİZM: TEŞBİH VE TECSİM

2.1. Bir Kavram Olarak Teşbih ve Tecsim

İslam antropomorfizmi iki temel konu etrafında şekillenmiştir. Bu kavramlardan ilki teşbih olup, Sözlükte “kıyaslamak”, “benzerini göstermek”, “başka bir şeye benzetmek” manalarına gelen teşbih sözcüğünün aslı Arapça olup tef’îl babına aktarılmış ş-b-h (ش ب ه) kök harflerinin master formudur (İbn Manzur, 1994, s. 504). Terim anlamı olarak “Mütekellimin, aralarındaki niteliklerden bir veya birkaçından dolayı, teşbih edatı kullansın veya kullanmasın, belli bir amaç için bir şeyi başka bir şeye benzetmesidir.” şeklinde tanımı yapılmaktadır (Cürcani, 1983, s. 58; Teftâzânî, ty, s. 188; Ahmed el-Hâşimî, ty, s. 247; el-Merağî, 1993, s. 213). İslam keliminde teşbih tanımlaması kelime olarak; yaratılmış varlıkları Allah’a, Allah’ı da bu yaratılmış varlıklara benzetmektir (Yavuz, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006; Ayğın, İslam Kelamında Yahudilik Eleştirisi, 2016, s. 86). Allah ile yaratılanları arasındaki ayrımı fark edemeyen bu zihniyet, Allah ve insanı aynı düzlemde değerlendirerek kendi ontolojik tanımlarını oluşturmuşlar ve Allah’a farklı isimlendirmelerde bulunmuşlardır (Doğan H. , 2012, s. 1-24). Âlimlerin büyük bir kısmı, Allah’a keyfiyet ve mahiyet yüklemenin teşbihe neden olduğunda fikir birliği içindedirler. Allah’a cismani özelliklerle beraber mahiyet ve cins yüklemek teşbihin aslıdır.

Bunları düşündüğümüzde teşbih, yaratıcıyı yaratılana yaklaştırmak için Allah-insan arasında benzerlik-yakınlık ilişkisi olduğunu göstermek ve Ona insanda sayılan bazı nitelikleri yaratıcı için de düşünüp ona yüklemek anlamlarında kullanılan bir kavram (Behiy, İslam Düşüncesinin İlâhi Yönü, 1992, s. 76) olduğu için antropomorfizmin bir benzeri olduğunu söylemek mümkündür.

İslam da antropomorfik düşüncenin temellerini araştırırken önümüze gelen ikinci konu ise tecsim olmuştur. Tecsim kavramının kökeni cesame kavramından zuhur etmiştir. “Cisim, beden, ceset, gövdesi büyük vb.” gibi anlamlara gelen cesametten türemiştir. Tecsim sözlükte; “cismin üç boyutlu tasavvuru” olarak dile getirilmiştir (El Müncid, 2001, s. 202-203). Allah’ın sıfatlarını inkâr eden ta’tîl

anlayışına karşılık ortaya çıkan tecsim; Allah'a insani özellikler atfetmiştir (Abdullah, el-Bâkîllanî ve Arâûhü'l-Kelamiyye, 1998, s. 511-512). İslam Mezhepler Tarihi incelendiğinde tecsim fikrini bir düşünce çerçevesinde İslam dünyası içerisinde ilk ortaya atan grubun Şia olduğu görülmektedir. Şia içerisinde de bunu ilk yapan kişi Hişam el Hakemdir. İslam Mezhepler Tarihi kaynakları incelendiğinde tecsim kavramının Allah'ı insan biçimci şekilde tasavvur ederek cisimleştirmek olduğunu görmekle beraber bunu yapanların temel amacının özellikle de bu düşünceyi savunanlar yed, vech, istiva gibi kavramların yer aldığı haberi sıfatları açıklamak için bu yönteme başvurdukları anlaşılmaktadır.

2.2. İslam Düşüncesinde Antropomorfist Düşünce ve Kelami Yorumlar

Allah'ın ne tür bir varlık olduğu, mahiyetinin bilginin alanı olup olamayacağı ve O'nun hakkında fikir beyan etmenin imkânı hakkında, İslami camiada esas öğelerden birini meydana getirir. İlahi dinler içerisinde bulunan ve vahiy kaynaklı olan İslam'ın, bu problem sahasına ilişkin teolojik düşünceleri olduğu gibi, dinî tekstlerin(metinlerin) kendi öz içeriğinden ortaya çıkan ekstra sorun alanları da vardır. İslâmî ilâh telakkisi gereğince, enkarnasyon (tecessüd), yani ilâhî öz 'ün vücutta kendini sergilemesi ya da onda var olması (hulûl), Allah'ın vahdaniyetini muhataraya atan bir vaziyettir. Allah'ın salt bilinmezliğini, kozmos da O'nun mümasilinin olamayacağı tarzında açıklanmasına karşın, dini dilin imkânları oranında Tanrıyı bir bilme çabasını da ortaya çıkarmıştır. İlahi metinlerin tabiatı ve yapı hususiyetleri Müslüman düşünürleri arasında antropomorfist zihniyetin vukuu bulmasına olanak tanımıştır.

Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında teslis konusunda yapılan tartışmalarda hipostazlarla İslâm'ın sıfat anlayışı arasında bazı benzer durumlardan bahsedilmiştir. Bu sebeple Allah'ın sıfatları mevzusu birçok İslâm âliminin taalluk(ilgi) alanında yer almış, bu alanda pek çok kitap kaleme alınmıştır. Kur'an'ın imanla ilgili olarak en mühim esasını oluşturan tevhid inancı, İslâm anlayışında zat-sıfat ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Allah'a, O'nun varlığına ve birliğine tam ve doğru olarak iman etmek, O'na vacip olan kemal niteliklerini bilmek; mahlûkatın zaaf ve noksanlığa işaret eden sıfatlarından O'nu tenzih etmekle mümkündür. Yani Allah'ı doğru tasavvur etmek temel İslami inançlar arasındandır. İslami mülâhaza tarihinin özenli bir

tutumla çözümlenmesi yapıldığında akide durumuna getirilen birçok kuramın, İslâm inancına mugayirlik teşkil eden bir fikrin yalnızca belli bir tarafına reaksiyon olarak meydana geldiği görülecektir.

İslam coğrafyasında gerçekleştirilen fetihlerle İslâm'ın geniş alanlara yayılmasından sonra Müslümanlar, farklı din ve kültürlerle etkileşim içinde olmuşlardır. Sosyolojik olarak kültürler ve medeniyetler arası münasebet, entelektüel ilişki için kaçınılmaz bir vakıadır. Müslümanların diğer kültür ve medeniyetlerle münasebeti, hem sosyo-kültürel hem de dinî sahada etkileşime neden olmuştur. Öyle ki, İslâm'da dinî mülâhazaların inkişafında görülen spektrum; İslâm'ın egemen olduğu coğrafyanın genişliğiyle birlikte bu coğrafyadaki dini konstrüksiyon çeşitliliğiyle de alakalıdır. İslâm uygarlığının değişik kültürlerle karşılaşması sorunların da çeşitli olmasına sebep olmuştur. Bu problemleri şu şekilde sıralayabiliriz: Tanrı'yı parçalara ayırmış ve İsa'nın kendi bedeninde enkarne olduğunu kabul eden Hıristiyan inancı, salah ve aslah prensipleri gereği birbiriyle mütenakız olan iki bağımsız Tanrı olarak gören Seneviyye, Tanrı'ya insani özellikler yükleyen (Antropomorfizm) Yahudilik gibi pek çok inanç (Evkuran, 2007, s. 51). Kültünün olduğu bir coğrafyayla etkileşim içinde olması. Böyle bir coğrafyada ortaya çıkmasının sonucu olarak pek çok fikir ortaya atılmış ve İslâm'daki antropomorfist yaklaşımlı fikirlerin kaynaklarıyla alakalı tezler ortaya atılmıştır. Mesela bazı oryantalistler, Yahudi ve Hıristiyan teolojileri ile eski Yunan felsefesinin etkisi altında ilâhî sıfatlar sorununun ortaya çıktığını savundular. Bu görüşü savunanlara göre, Hıristiyanlığın tanrı konsepti yani teslis, İslâm'ın ilâhî sıfatlar konseptiyle özünde aynı olduğu ve aradaki nüansın yalnızca isimlerle ilgili olduğu görülmektedir. Bütün bunları bir tarafa bırakarak özde bu fikirlerin ortaya çıkışlarıyla alakalı İslam Mezhepler Tarihine göz attığımızda İslam düşünce tarihinde teşbih ve tescîm düşüncesinin ne zaman ortaya çıktığı üzerine değişik görüşler öne sürülse de umumi kabul hicretin birinci asrının sonu ile ikinci asrın başlarında ortaya çıktığı yönündedir. Mezheplerin tarihi literatürüne göz atıldığında teşbih ve tescîm fikrinin ilk olarak Rafizilerin bir alt kolu olan Gulât grubu ile ortaya çıktığı belirtilmektedir (Bağdâdî, 2008, s. 65).

Nitekim İslamiyet öncesi din ve kültürlerde teşbih ve tescîm anlayışı ortaya çıkmış olsa da, Kur'an ve hadislerde teşbihi çağrıştıran anlatımlar varlığının İslam

toplumunda teşbih ve tescim fikrinin büyüyüp genelleşmesinde mühim bir rol oynadığı bilinmektedir. Bununla birlikte İslam dinine diğer dinlerden geçenlerin kendi fikirlerini İslam'ın temel inanç esaslarıyla harmanlamaya çalışması sonucu da insanbiçimci(antropomorfist) düşüncenin kendine yer edindiğini görmek mümkün hale gelmiştir. Allah'a atfedilen antropomorfik problemi çözüme kavuşturma doğrultusunda türeyen yaklaşımlar ise Ehl-i Hadis, onlarla birlikte katı tenzihçiler olarak adlandırılan Mutezile, ılımlı tenzihçiler olarak literatürümüzde kendine yer bulmuş Eş'ariyye ve Maturidiyye ve son olarak katı antropomorfistler olarak sorunun başlangıcı sayılabilecek Müşebbihe ve Mücessime ekolleridir. Bunları bir araya getiren şey hiç şüphesiz zat-sıfat anlayışları ve bu konuda ileri sürdükleri görüşlerdir (Eraslan, 2022, s. 137).

Bütün bunların sonucu olarak, Teşbih ve tescîm fikrini benimseyenler ilahi metinlerde geçen yed, cenb, meşiet, istivâ, vech, fevk, ityan gibi haberî sıfatları lafzî manalarıyla tefsir etmişler ve bunların tevil edilmelerine kabul etmemişlerdir (Eşarî, 1980, s. 132/284; Şafii, 2009, s. 297; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 104-106). Bu yaklaşımın tabii bir sonucu olarak da, Allah'ın el, yüz, göz, ayak gibi insani özelliklere sahip olduğunu ve dolayısıyla mahlûkata benzediğini ve bir bedene sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşler beraberinde sıfatlar sorunun doğmasına ve İslam dünyasında farklı kelami düşüncelerin ortaya atılmasına zemin hazırlamıştır. Kelâm âlimleri de, İslâm'a mugayir bu tarz görüşlere Allah'ın mutlaklığı bağlamında tevhit ayetleri ışığında zarar vermeyecek şekilde reddiyeler sunmaya gayret etmişlerdir. Öz-sıfat ilişkisine ilişkin görüş ve münakaşalar, Kur'an ve sünnet dışında tamamen akılsal çerçevede ele alınan konulardır. Allah'ın sıfatları konusu, Allah'ın varlığını ve birliğini ortaya koymak, O'nu tarif etmek ve İslam akidesini savunmak için farklı din, inanç ve kültürlere karşı ortaya çıkmıştır (Akdemir, 2020, s. 1596).

İslam mütefekkirleri ve ekolleri arasındaki münakaşalardaki amaç, Allah'ın zât-sıfat ilişkisinde mutlak birliğini, özü ve sıfatlarıyla tüm noksanlıklardan münnezzeh olduğunu tartışmaktır. Yani her türlü teşbih ve tescîme yol açacak yanlış anlamalardan Allah'ın zâtını ve sıfatlarını korumaktır. Allah'ın sıfatlarından doğabilecek herhangi bir benzerliği ortadan kaldırmaktır. Fakat Kur'ân'da teşbih ve tescimi çağrıştıran sıfatlarla ilgili müteşâbih ayetlerin yanı sıra arşa istivâ (kaplama / oturma), yüz (vech), el (yed) ifadelerinin geçtiği âyetler gibi "Ona benzer hiçbir şey

yoktur” (Kur’an-ı Kerim. Şura 42/11) âyeti gibi mutlak ayetlere de rastlamak mümkündür. Kuran'daki bu akidenin bir sonucu olarak bazı Müslümanlar sıfat ayetlerini olduğu gibi yorumsuz kabul ederken, bir kısmı da inandıkları aşkınlık ilkesine uygun hale getirmek için onları yorumlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bazı müslümanlar âyetlerin bu özellikleri muvacehencesinde istemeden de olsa teşbîh ve teccîme düştüler. Bütün bu çabalar ve yönelişler, benzer akide ve öğretilerde teolojiyi araştıran bir disiplinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Çünkü İslam dünyasında, Allah’ın mevcudiyeti, sıfatları ve fiilleri konu olarak önceliklidir (Akdemir, 2020, s. 1596-1597).

Kelamcılar, Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili aklî ve naklî deliller ortaya atarak farklı fikirler ortaya atmışlardır. Kelamcıların ortaya koydukları Allah tasavvuru her ne kadar Kur’an ve hadisi delilli olsa da, Müslüman toplumda önceden bulunan tasavvurdan bazı konularda farklılıklar gösteriyordu. İlk zamanlarda Allah, tapınmaya layık olan ve iman edilen tek ve en yüce değerdi, bu da temelde akaidin konusuydu. Allah’ın sıfatlarını ve varlığını tartışırken kelamcılar imanı akli bir problem olarak ortaya attılar. Böylelikle bilinen salt durumun aksine iman sorunu içeriksel olarak değişti. Kalbi bir mesele olarak ele alınan iman fiili, akli bir eylem olarak değerlendirilmeye başlandı zamanla. Mevcut durumları irdelediğimizde bu şekilde bir mantalitenin gelişmesinde sosyo-kültürel nedenler olduğunu görmekteyiz. Bu sosyo-kültürel etkinin fetihler sonucu geniş coğrafyalara yayılan Müslümanların karşılaştığı yeni medeniyetler ve bu medeniyetlerin Müslümanlar üzerindeki etkisiyle birlikte ortaya çıkan, sistematik ve güçlü teolojilerle hesaplaşmak zorunda kalmasına neden olmasıdır (Akdemir, 2020, s. 1595; Eraslan, 2022, s. 140). Allah’ı üç boyutta tasavvur eden Hristiyan teslis inancı, hayır ve şer ilkelerini birbiriyle çatışan iki bağımsız Tanrı olarak gören Seneviye, Allah'a insani nitelikler atfeden musebbihe, mücessime (antropomorfizm), Allah'ın insan vücuduna gireceğine inananlar (Hululiyeye) gibi bu güçlü teolojiler, kelamcıların önünde pek çok ciddi sorun oluşturmaktadır. Teşbih ve teccim düşüncesi beraberinde sıfatlar sorununu doğurmuş ve İslam âleminde Kelam ilmi için yeni bir konu ortaya çıkmıştır. İtikadi konuları kapsayacak şekilde yorumlamalar ve tahliller yapılmış ve birçok görüş ortaya atılmıştır. Şîa'nın aşırı fırkalarından olanlarla Ashâbu'l Hadîs'ten olup metinleri harfi harfine tefsir eden Haşviyye'de de (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, 2017, s. 97) teşbîh düşüncesine rastlanmaktadır. Teşbîh düşüncesini Şiiler Yahudilerden

almışlardır. Çünkü bu düşünce, Yahudilerin âdetâ tabiatlarından olmuştur. Teşbih ve tecsim fikrini en fazla benimseyen başka bir grupta Ebû Abdillah Muhammed b. Kerrâm'a tâbi olan Kerrâmiye'dir. Muhammed b. Kerrâm ve taraftarları, Allah'ın arşın en üst tabakasında, ona değinmiş bir halde oturduğu kanaatindedirler. Ayıryeten onlara göre, Allah'ın bir yerden bir yere geçiş yapması, dönüşüm geçirmesi (tahavvül) ve inmesi (nüzü'l) caizdir (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 108). Kerramiler Kur'an-ı Kerim'de Allah adına kullanılan sözleri ve sıfatları maddî ve cismani manalarıyla değerlendirerek Allah'a bırakırlar.

2.2.1. Ehl-i Hadis

Bu grup, benimsediği Allah'ın benzerinin olmaması ilkesinden hareketle Kur'an'ın öne çıkardığı Allah'ın aşkınlığıyla bağdaşmayan her çeşit antropomorfizmi reddetmeye dikkat ederken, diğer yandan nassta ki antropomorfik ifadelerin ne durumda anlaşılacağı açısından da beklemek gerektiğini savunmuştur (Hanbel, 1985, s. 136-137; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 194). Ehli Hadis gibi ayetleri olduğu gibi zâhirî anlamlarında bırakarak bunun ilerisinde başka bir kurguya ihtimal bırakmıyorlardı. Çoğunlukla Hanbelî-Selefi âlimlerin düşüncesi bu yöndeydi. Ayetlerde anlatılanları olduğu gibi kabul etmiş; bu şekilde tevil, teşbih ve tatilden olabildiğince uzak durmuşlardır. Temel görüşleri Allah'ın, Kur'an'da ve hadislerde bildirdiği şekliyle ele alınır. Allah, Kur'an'da tanımlandığı kadar çok sifata sahiptir. Bu sıfatlar birbirine çevrilemez, çeşitlere ve aşamalara ayıramaz veya tefsir edilemez. İnsanların Allah'ın özünün mahiyeti ve niteliğini bilmesi mümkün olmadığı gibi, O'nun sıfatlarının esası ve niteliği de insanlarca bilinemez. Allah'ın sıfatları, mahlûkların ve insanların sıfatlarına benzemez dediler (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 104-106).

Yani genel olarak, teşbih ve tecsim fikrini uyandıracak her türlü yaklaşımdan uzak durmak için selef âlimleri, gayri resmi olarak Allah'a atfedilen sıfatların olduğunu, fakat Allah'tan başkasının bunların manalarını bilemeyeceğini belirtmişler; Müslümanların sıfatların esasını ve manasını bundan dolayı Allah'a havale etmeleri ve onlara yorumlamadan oldukları gibi inanmaları gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüşleriyle birlikte kinaye ve temsilden de uzak durarak tecsim ve teşbihe düşmemeye çalışmışlardır.

Ehli Hadisin içerisinde başka bir kol olarak bulunan halef, seleften farklı olarak Mu'tezile'nin haber sıfatlarını anlama ve yorumlamada ortaya koyduğu te'vil yöntemini benimsemiş görünmektedir. Çünkü selefin haberi sıfatların yorumlanmayıp olduğu şekliyle alınması şeklindeki görüşü, Müşebbihe ve Mücessime gibi bazı grupların sıfatları tanımlamada ölçüyü kaçırarak antropomorfik bir tanrı anlayışı benimsemelerine neden olmuştur (Aydın Ö. , Haberi Sıfatları Anlama Yolları, 1999, s. 149). Halefin düşüncesine göre Allah'ın birliği inancını korumanın yolu Allah'ın vahdaniyetine uygun bir şekilde Arap dil kurallarına ve akli delillere de uyarak tevil edilmesiyle mümkündür. Bütün bu gerekçelerle beraber halef bilginleri haberi sıfatları tevil etmenin gerekli olduğunu ve bu usul 'ün de en istikrarlı yol olarak izlenmesi gerektiğini söylemişlerdir (Teftazani, 1999, s. 153).

2.2.2. Mu'tezile

Mutezile âlimleri tevhit kaidelerini, tenzih kaidesi üzerine inşa ettiler. Tenzih konusunda ki ısrarlarının en önemli nedeni, dini anlayış olarak rakiplerinin ortaya koyduğu teşbih öğretisinin hükümsüzlüğünü gösterme gayretidir. Teşbih, somut bir tasvir ortaya koyabilmek için, Tanrıyı herhangi bir varlığa veya maddeye benzetmektedir. İçten bir şekilde, Allah'ın her şeyden üstün olduğu düşüncesini koruma kaygısıyla hareket eden Mu'tezile, Kur'an ve Hadislerde ki tüm teşbih sözlerini akılcı bir ruhla açıklayıp yorumlamış ve nihayet bütün tanrısal sıfatları reddetmiştir. Bu görüşe göre, Allah sadece zattır, ezelf isimleri ve özellikleri yoktur. Onlar için bu isim ve sıfatları kabul etmek, bir nevi şirk koşmak demektir. Onlar münezzepliği (ilâhî aşkınlığı) böyle açıklamışlardır. Ehl-i Sünnet'e göre ise Allah'ın ilim, irade, kudret vb. ma'nâ sıfatlarının kesin olması, "tenzih" demektir. Sünnî kelâm âlimleri "Sıfatlar zâtın ne aynı, ne de gayridir" ifadesiyle, zât-ı ilâhiyyeye bir manada anlam katan sübûtî sıfatların zât ile ilişkisini kurmaya çalışmışlardır. Bu Sünnî âlimler, "Sıfat zâtın aynı değildir" diyerek, sıfatları zât ile aynileştiren, onların varlığını yok eden ve zâtı sıfatlardan soyutlayan (ta'til) bazı Mu'tezile âlimleri ve İslâm filozoflarının anlayışından uzak durmayı amaçlamışlardır. "Sıfatlar zâtın gayri değildir" diyerek de Hıristiyanların, sıfatı zâttan ayırarak tamamen insan düzeyine indiren ve Hz. İsa'nın vücudunda cisimleşen enkarnasyon inancından uzak durmayı amaçlamışlardır (Yurdagür, 1996, s. 37-38). Mu'tezile, Kur'an-ı Kerim'de bulunan ve Allah'ı vasıflandıran birçok sıfat ve eylemi kendi tevhid öğretisine uygun olarak

te'vil etmiş ve nefy-i sıfat (sıfatları inkâr eden) tavrında ısrar etmiştir (Razi, İ'tikadâtü Furuk'il-Müslimîn vel-Müşrikîn,, 1938, s. 38). Allah ilim, irade, kudret sahibidir. O, mahlûkat için olan, duygu, hareket, boyut, zaman, mekân, parçalanma gibi sıfatlarla vasıflanamaz (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 59). Mutezilî âlimlere göre bunlar Allah'ın zatında mündemiçtir(bir şeyin içinde saklı bulunan, var olan.) ve ayrı bir vasfı yoktur. Bu Mutezilî âlimler esasında Allah ile insan arasında daha rasyonel bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Ancak akılla ve aklî delillerle bulunan bir Tanrı, dini inancı ve dili asılsız bırakır.

2.2.3. Haşviyye

İslâm felsefe tarihinde akli ve onun kanıtlarını görünümüleri itibariyle kabul etmeyen, dini metinlerin lafzını merkeze alarak salt bir şekilde anlamaya çalışan bütün zihniyetler "Haşviyye" olarak adlandırılmıştır. Allah'a yer ve yön atfederek Kerrâmiyye ismiyle Kalam sahasında; Hanbelîler ismiyle, müteşâbihâtla ilgili naslarda ve haberi sıfatlarda bulunan kelimeleri antropomorfist bir biçimde yorumlayan Ehl-i hadiste, Allah'ın sıfatlarını insanlara atfederek bir çeşit etkileyici sûfi kişilikleri tanrılaştıran Hulmâniyye ve Salimiyye ismiyle Tasavvufta ve Allah'ın imamlarda enkarne olduğunu dile getiren Şia'nın Gulât fırkaları gibi dinî görüşler arasında temsil edilmiştir. Yani kısacası Haşviyye, bağımsız bir mezhebin değil, genel bir zihniyet yapısının ortak ismidir. İslam düşüncesindeki antropomorfist Tanrı tasavvurunun en önde gelen müdafisi Haşviyye'nin kimliği, bu düşüncenin ne zaman ve kimler tarafından ortaya çıktığı da tartışma konusudur. Tam olarak bu yüzden Haşviyye'den belirli bir mezhep olarak bahsetmek gerektiğince zordur. Haşviyye bir fırkanın veya belli bir grubun özel ismi olmamakla birlikte başlıca kalam akımlarından, tasavvuf ve hadis ehline kadar farklı çevrelerde iltisaklı müritleri olanların ve haberi sıfatları salt anlamlarıyla yorumlayarak ele alan Allah'a mekân ve organ mevcudiyetini dayandıranların genel ismi olarak karşımıza çıkmaktadır diyebiliriz (Macit, 1996, s. 224-225).

Bununla birlikte Müşebbihe ve Mücessimenin üst kimliğini meydana getiren haşviyyecilik görüşü; Allah'ın varoluşsal ayrıcalığını göz ardı ederek, O'nu izah eden insanbiçimci deyişlerin sade görüntüsünün ilerisine geçememiş ve bunun neticesinde Allah'ın isim ve sıfatlarını lafzi anlamıyla anlamlandırmaya devam etmiştir. Haşviyyecilik, nesnel bir Allah tasavvuru (Macit, 1996, s. 225) oluşmasına

yol gösterici olmakla birlikte bedensel bir Allah anlayışının da oluşmasına sebep olmuştur (Dugaym, 2001, s. 166). Haşviyenin bu tarz yorumlara sebep olmasında belli başlı nedenler bulunmaktadır. Bunlar: Ayetlerin kendi bütünlüğünden kopararak, orada bulunan bir ismin manasını, tevhide ve akla uymayan, Allah'ın vasıflarına yaraşmayacak şekilde cisimleştirmeye açık bir anlam yüklemeleridir. Ancak bununla birlikte naslarda geçen bir sıfat veya isim o dilde çok daha farklı anlamlara gelebilir. Bu literatüre göre olağan bir durumdur. Ve bu aynı zamanda kullanılan mevcut dilin zenginliğini de gösterir. Asıl önemli olan, sıfat veya ismin dilin semantik anlam sahalarından birine ait olan manalardan Allah'a uygun olan manasını seçmektir. İşte Haşviye temelde hem böyle bir seçim yapmamış hem de Allah'ın tevhidiliği ilkesine aykırı davranmakla birlikte sıfatlarıyla da çelişki arzedecek bir anlamı seçmiştir. Bir başka husus ise naslarda bulunan bazı müteşâbih sözcüklerden kelimeler türeterek aşırılığa gitmiştir (Yurdagür, Haşviye, 1997, s. 426-427). Örnek verecek olursak, istivadan müstevi türetmek gibi. Bu tarz yorumlamalara genel olarak bakıldığında Haşviyenin, Allah'ı insana benzer bir varlık olarak algıladığını ve O'na ister istemez bir mekân atfettiğini görebiliriz. Haşviye, çoğunlukla teşbih anlamı bulunduran kelimeleri dondurup, vârlıktan vârlı olmayana çıkarma yöntemini kullanmıştır. Örneğin, ayetlerde “yed” kelimesi geçtiği için yed kelimesine karşılık gelebilecek “el” kelimesi hakkında ne çok isim varsa bunların hepsini bir arada düşünmüşlerdir. İster istemez bu tarz bir yaklaşım Allah'ı insanî fizyonomiye/şekilciliğe yaklaştırmaya bir fonksiyon olarak görmeye neden olmuştur.

Günümüz İslâm dünyasında Haşviye zihniyetinin izleri kaybolmuş gibi görünse de Naslar üzerinde akıl yürütmeyi ve düşünmeyi kabul etmeyen, bilhassa hadislerin anlaşılmasında metin tenkidini reddeden ve gelenekçi yapıyı kucaklayarak taklitçiliği kurumsallaştıran bazı Tasavvufî görüşler ve Vehhâbilik gibi dini hareketler arasında anlayış olarak varlığını devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

2.2.4. Zahirilik

Bu mezhebin müessisi Davud b. Ali b. Halef'tir(ö. 270/884). Kurucusuna ithafen mezhebin adı Dâvûdîyye olarak da isimlendirilmektedir (ez-Zehebi, 1985, s. 947). Zahirilik nasların zahirine göre yorumlanmasını temel alır. Bu nedenle tarihte Zahirilik olarak ta isimlendirilmişlerdir. Zahiriler, mecazı kabul eder ancak belirtisi

açık olan mecaz onlar için geçerlidir. Zahirilik, başlangıçta fıkhi bir mezhep olarak ortaya çıkmıştır. İtikadi alandaki görüşlerini geliştiren kişi ise İbn Hazm'dır(ö. 456/1064). İbn Hazm, her türlü teccim ve teşbih karşısında sert tutum sergilemiş ve bu düşüncelere sahip grupları eleştirmiştir (Ebu Zehra, 1996, s. 215-230). Te'vile, teşbihe, teccime yönelmeden, mecaza gitmeden, nasların zahiriyle anlamlandırılmasının mümkün olabileceğini dile getirmiştir (Karadaş, 2009, s. 92). İbn Hazm, Eşariyye, Mutezile, Müşebbihe ve Mücessime'ye sıfatlarla ilgili tavırlarından dolayı cephe almış ve onları eleştirmiştir (Goldziher, 1982, s. 133). Haberi sıfatlar dışındaki nas ve hadisleri zahirleri ile değerlendiren İbn Hazm, te'vîlin kurallarına uyararak ve delillendirilerek yapılması gerektiğini söylemiştir. Her ne kadar Zahiriler, Mücessime ve diğerleri nasların zahirinde ısrar etmede benzer yönlere sahip izlenimi bıraksa da birbirlerinden ciddi anlamda farklıdırlar. Zahiriler fıkhi bir mezhep olarak ortaya çıkmış, Mücessime ve diğerleri ise itikadi mezheplerdir. Zahirilere göre dinin kaynağı Kur'an, sünnet ve icmadır. Zahiriler rey ve kıyasa karşıdırlar, akli bunun dışında tutarlar ve nasların zahiri yönünü esas alırlar. Mücessime ise aklın kullanımına karşıdır. Mücessime teccim ve teşbihi savunur. Zahiriyye teccim ve teşbihe düşmekten sakınmak için haberi sıfatları nasların el verdiği ölçüde, Arap dilinin kurallarına dikkat ederek te'vîl ederler. Mücessime ise, özellikle haberi sıfatları zahiriyle değerlendirerek teccime düşerler.

2.2.5. Kerramiyye

Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm'a(ö. 255/869) bağlı olan mezheptir. Bu grup, Allah'ın arşın en üst tabakasında, ona değinmiş bir biçimde oturduğu fikrindedirler (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 107-108). Kerramiyye; 3. asrın sonlarına doğru başta Maveraünnehir ve Horasan olmak üzere, Irak, Hicaz, Suriye, Yemen bölgelerinde yankı uyandırmış, birçok taraftar edinmiş ve çok sayıda âlim yetiştirmiştir. Kerramiyye kaynaklarda iman nazariyesinden ötürü Mürcie sayılırken, Allah'ın sıfatlarını açıklarken teccim bildiren görüşlerinden ötürü, Sıfatiyye, Mücessime, Müşebbihe gibi isimlerle anılmıştır. Muhammed b. Kerram, Azabü'l Kabr adlı eserinde Allah'ın Arş'a dokunduğunu ve Arş'ın Allah'ın yeri olduğunu ifade etmiştir (Bağdâdî, 2008, s. 191-192; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 108). Kerramiler Kur'an'da Allah'a yönelik sarfedilen kelime ve sıfatları oportünist anlamlarıyla ele alarak Allah için kullanırlar. Şehristânî ve Bağdâdî'nin

naklettiklerine göre İbn Kerram, Allah'ı cisim, varlığı da fiil olarak düşünür ve ona göre Allah öz ve cevherden oluşmaktadır. İbn Kerram'ın düşüncesine göre cevher özün kendisidir ve o bunu Allah'a indirgemıştır. Onun düşüncesine göre Allah öz ve cevherden meydana gelmektedir. Bundan ötürü Allah'ın cüziyeti ve cevheriyeti birdir (Öz R. , 2018, s. 87).

İbn Kerram'ın, Allah ile ilgili tasavvurlarında Allah'a aleni bir şekilde cismanilik (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 108; Bağdâdî, 2008, s. 196-197) atfetmesi sonucu Mücessime'den bahsedildiğinde akla ilk olarak onun gelmesine neden olmuştur. Mücessime kavramı ve Kerramiyye mezhebi aynı kalıba sokulmuş, bununla birlikte İbn Kerram'a Mücessime başlığı altında da yer verilmiştir. Kerramiyye ekolü, tecsim ve teşbihin en somut örneklerini ortaya koyarak, insanbiçimciliğinde öncülük eden grup olmuştur.

2.3. Tarihsel Süreçte Şia İçinde Ortaya Çıkan Antropomorfist Gali Fırkalar

Keysaniyye/Muhtariyye

Bu grup Hz. Ali b. Ebû Talip'ten sonra Hz. Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametini savunmuştur. Zira Basra'da Cemel savaşında Hz. Ali sancağı kardeşleri Hasan ve Hüseyin olmasına rağmen ona vermiştir (Eş'arî, 1950, s. 90). Onlara Keysaniyye ve Muhtariyye denmiştir (Eş'arî, 1950, s. 89). Reislerinin adı Muhtar b. Ebû Ubeyd es-Sakafî ve lakabının da Keysan olmasından ötürü bu isimle anılmışlardır (Kummi, 1904, s. 22-23; Nevbahtî İ. b., 1936, s. 23; Bağdâdî, 2008, s. 46; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 142). İddialarının temelinde Allah'ın imamların bedenlerine hulul ettiği düşüncesi yatmaktadır (Yavuz, "Hulûl", 1998, s. 341-344). Bu iddiaya göre Allah; önce Muhammed b. el-Hanefiyye'ye sonra oğlu Abdullah'a, ondan sonra da Abdullah b. Muaviye b. Cafer b. Ebû Talib'e hulul etmiştir (Kummi, 1904, s. 60; Bağdâdî, 2008, s. 47).''

Harbiyye

Abdullah b. Amr b. el-Harb el-Kindî'nin taraftarlarına verilen isimdir. (Eş'arî, 1950, s. 68; Bağdâdî, 2008, s. 214) Tenasühe inanmışlardır. İmamlığın Hz. Ali'den

oğlu Hasan'a ondan diğer oğlu Hüseyn'e, Hüseyn'den de Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçtiğini iddia ederler. Tamamı tenasühe inanan bu fırka taraftarları; Allah'ın ruh olarak Hz. Peygamber'e, Hz. Peygamber'in ruh olarak Hz. Ali'ye, Hz. Ali'nin ruh olarak Hasan'a, Hasan'ın ruh olarak Hüseyn'e, Hüseyn'in ruh olarak Muhammed b el-Hanefiyye'ye, Muhammed b. el-Hanefiyye'den oğlu Ebû Haşim'e, Ebû Haşim'den Abdullah b. Amr b. el-Harb'e hulul ettiğini iddia ederler (Eş'arî, 1950, s. 68; Bağdâdî, 2008, s. 214). Bunlar on yedi rekât olan on beş vakit namaza inanırlar, ancak bununla birlikte namazda kılmazlar (Kummi, 1904, s. 26-27).

Beyaniyye

Beyan b. Sem'an et-Temimi en-Nehdi el-Yemeni'ye nispetle bu adı almış gali bir Şii fırkadır (Bağdâdî, 2008, s. 208; Şehristânî, el-Milel ve'n-niħal, 2017, s. 146; Eş'arî, 1950, s. 66). Beyan, Kufe'de samancılıkla uğraşan biriyken daha sonra Muhammed b. Ali b. Hüseyn'in ona vasiyet ettiğini öne sürmüştür. Beyan Hz. Ali'nin ilah olduğunu, ona ilahi bir cüz ya da parçanın hulul edip cesediyle birleştiiğini iddia etmiştir. Ali'nin zaman zaman yeryüzüne ineceğini, gök gürültüsünün onun sesi, şimşeiğin tebessümü olduğu iddiasında bulunmuştur (Şehristânî, el-Milel ve'n-niħal, 2017, s. 146). Sahip olduğu gali fikirlerinden ötürü Halid b. Abdillan el-Kasri ve onunla birlikte 15 taraftarını tutuklayıp ipe bağlamış, ardından Kûfe mescidinde üzerlerine yağ döküp ateşe vermişti (Eş'arî, 1950, s. 66). Beyan ve arkadaşıları Yüce Allah'ın insana benzediiğini, zatı hariç bütün azalarını yok edeceğini ileri sürmüşler. Bu iddialarını temellendirirken de "O'nun (Allah'ın) yüzünden başka her şey helak olacaktır" (Kur'an-ı Kerim.Kasas 28/88) ayetini referans göstermişlerdir (Kummi, 1904, s. 33; Nevbahtî İ. b., 1936, s. 28).

Harisiyye

Bu fırkaya göre Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye, kendisinden sonra imameti Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer b. Ebû Talib'e vasiyet etmiştir. O küçük bir çocuk olduğu için vasiyeti Salih b. Müdrük'e emanet etmiş ve Abdullah b. Muaviye erginliğe erişinceye dek vasiyete sahip çıkması, zamanı gelince de ona devretmesi gerektiği yönünde talimat vermiştir. Bu fırka taraftarları imamlarının her şeyi bildiiğini iddia etmişlerdir. Ayrıca Yüce Allah'ın bir

nur olduğunu, bu nurun da Abdullah b. Muaviye'ye hulul ettiğine inanmışlardır (Kummi, 1904, s. 39; Nevbahtî İ. b., 1936, s. 32-33).

Ravendiyye/Reyyahiyye

Abbas b. Abdulmuttalib oğullarının Horasanlı ve diğer savunucularına verilen isimdir. Abdullah er-Ravendiy'e uyan bir fırkadır. Genel kabullerine göre Abbasî halifesi Ebû Cafer el-Mansur Allah'tır. Bunlara göre Ebû Müslim, Ebû Cafer el-Mansur'un gönderdiği bir nebidir. Yanı sıra bu tarzda birçok gali düşünceye sahiptirler (Kummi, 1904, s. 39-40; Nevbahtî İ. b., 1936, s. 33; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 147). Bunlar, Hz. Peygamber vefat edince ondan sonra imamete en layık olanın Abbas b. Abdülmuttalib olduğunu ileri sürmüşlerdir (Eş'arî, 1950, s. 94). Halk onun hakkını gasp etmiş ve Allah imameti tekrar ona tevdi edene kadar ona zulmetmişlerdir. Bu nedenle Ebubekir ve Ömer'den teberri ederler (Nesefî, 2013, s. 92; ibn Serrac, 1895, s. 132).

Mansuriyye/Kişfiyye

Bu fırka Ebû Mansur el-İclî'nin taraftarı olduğu için Mansuriyye olarak isimlendirilmiştir (Bağdâdî, 2008, s. 215; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 169). Ebû Mansur Kufeli olup Abdulkays kabilesine mensuptu. Çölde büyümüş ve okuma yazma öğrenmemişti. Ebû Mansur, Allah'ın kendisini huzuruna almak için göğe yükselttiğini, onunla konuştuğunu, elini tutup başını sıvazladığını ve farsça bir şeyler söylediğini iddia etmiştir (Kummi, 1904, s. 38; Eş'arî, 1950, s. 74; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 169). Bu fırkaya mensup olanlar Allah'ın yaratmış olduğu ilk kişinin İsa olduğu ondan sonra Ali'yi yarattığını, bunların yaratılış itibariyle üstün olduklarını iddia etmişlerdir (Eş'arî, 1950, s. 74; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 169). İnsanların ise nur ve karanlık şeklinde bir karışımla yaratıldıklarını ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte bütün haramların helal kılındığı görüşünü benimsemişlerdir. Boşanma, miras, oruç, namaz, zekât ve hac gibi bütün ahkâmı yok sayıp tamamının şahıs adları olduğunu iddia etmişlerdir (Kummi, 1904, s. 46; Nevbahtî İ. b., 1936, s. 37; Eş'arî, 1950, s. 74-75).

Hattabiyye

Ebu'l-Hattab Muhammed b. Ebû Zeyneb el-Ecda' el-Esedi'nin taraftarlarıdır (Eş'arî, 1950, s. 75). Onlardan bir grup, yeryüzünde biri konuşan biri susan iki peygamber olması gerektiğini savunmuş, Hz. Ali'nin susan Hz. Muhammed'in ise konuşan elçi olduğu fikrini öne sürmüşlerdir (Eş'arî, 1950, s. 77). Bu hususta "Sonra biz elçilerimizi birbirinin ardından gönderdik..." (Kur'an-ı Kerim. Mu'minun 23/44) ayetini delil göstermişlerdir. Ebu'l Hattab, Ebû Abdullah b. Cafer b. Muhammed'i vefatından sonra vasisi ve naibi olarak seçtiğini ve bununla birlikte kendine 'İsm-i Azam'ı kavratmış olduğunu öne sürmüştür Diğer bir grup ise Ebu'l-Hattab'ın, Cafer es-Sadık'ın gönderdiği bir peygamber olduğunu iddia etmiş, farzları terk etmiş ve bütün haramları helal ilan etmiştir. Diğer bir grup ise onun Allah'ın ta kendisi olduğuna inanmıştır. (Kummi, 1904, s. 51; Nevbahtî İ. b., 1936, s. 42; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 170-171; Bağdâdî, 2008, s. 218-219; Eş'arî, 1950, s. 77).

Mameriyye

Bu fırkaya göre Allah, vasilerin bedenlerine hulul eden bir nurdur. Bu nur, önce Cafer'in bedenine yerleşti. Sonra Cafer'den çıkıp Ebu Hattab'ın bedenine girdi ve böylece Cafer bu şekilde melek oldu. Daha sonra Ma'mer b. el-Ahmer'e intikal etti. Bu olaydan sonra Hattab da meleklerden oldu (Kummi, 1904, s. 53; Nevbahtî İ. b., 1936, s. 44). Bu fırka taraftarları Ma'mer'i, Tanrı'nın ta kendisi olduğunu benimsemiş ve herkesi Ma'mer'e inanmaya çağırmışlardır (Kummi, 1904, s. 53-54; Nevbahtî İ. b., 1936, s. 45).

Muhammise

Bunlar Ebu'l Hattab'ın taraftarlarıdır. Bu isimle zikredilmelerinin temel nedeni şu iddialarından dolayıdır: Yüce ve Aziz olan Allah, Muhammed'in ta kendisidir. Allah; Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin olmak üzere beş farklı surette ve görüntüde ortaya çıkmış, fakat bu beşten dördü, aslı olmayan karışık suretlerdir. Öz, Muhammed'in kişiliği ve suretidir. O, ortaya çıkan ilk şahıs ve konuşan ilk kişidir. İsteddiği şekle bürünerek yarattıkları arasında sürekli olarak var olmuştur. Yarattıklarına kendisini kadın, erkek, yaşlı, genç, çocuk halinde

göstermektedir. O doğmaması ve doğurmamasına rağmen, bazen baba bazen oğul bazen de karı ve koca kılığında var olmuştur. Mahlûkatı ona alışsın ve ondan çekinmesinler diye kendisini onlara beşer şeklinde göstermiştir (Kummi, 1904, s. 56/60).

'Albaiyye

Beşşar eş-Şe'îrî'nin taraftarlarının nispet edildiği fırkadır. Bunların itikadına göre, Hz. Ali ilahtır. O, Haşimi ve Alevilikle zuhur etmiştir. Velisi, kulu ve elçisini ise Muhammedilik şeklinde ortaya çıkarmıştır. Bu fırka; Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin olarak zuhur eden bu dört şahıs hakkında Muhammise fırkası ile aynı fikriyata sahip olmuştur. Fakat onlara göre hakikat Ali'nin şahsıdır. Çünkü Ali, İmamette bu şahısların ilkidir. Bu fikriyatları sebebiyle Hz. Muhammed'in şahsını inkâr etmiş, Hz. Muhammed'in Ali'nin kulu, Ali'nin ise Rab olduğunu iddia etmişlerdir (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 167). Onlar, Hz. Muhammed'i, Muhammise'nin Selman'ı koyduğu makama koymuşlardır. İbahilik, ta'til ve tenasüh konularında Muhammiseyle aynı fikirleri savunmuşlardır. 'Albaiyye'ye bu ismi Muhammise vermiştir. Onlara göre Beşşar eş-Şe'îrî, Hz. Muhammed'in rablığını inkâr ederek Ali'yi rab, Muhammed'i Ali'nin bir kulu olarak görüp, Selman'ın elçiliğini reddedince denizde bulunun 'Alba adındaki bir kuşun şekline dönüşmüştür. Bundan ötürü de kendilerine 'Albaiyye ismi verilmiştir (Kummi, 1904, s. 56/59).

Mehdiyye

Mehdiyye mensupları, İbn'ül Hanefiyye'yi mehdi olarak kabul etmiş ve ona bağlanmışlardır. Bu fırka mensupları tarafından Allah, kafasına taç takmış bir insan şekliyle tasvir edilmiştir. Yine onlar, Allah'ın, ebced harfleri kadar azasının olduğunu, elifin ayak olduğunu iddia etmişlerdir. Bu konuda şöyle dedikleri nakledilmektedir: "Biz Allah'ı yarattığı zaman Halık, rızık verdiği zaman Rezzak, bildiği zaman Alim/Arif olarak adlandırırız. Allah canlıları halkedince, İslam kanatlandı ve üzerine taç geçirilmiş bir kafaya kondu. Böylece Allah, 'Rabbinin yüce adını tesbih et.' (A'la 87/1) Buyurdu (Kummi, 1904, s. 63).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANTROPOMORFİK DÜŞÜNCENİN İLK Şİİ TESMSİLCİLERİ

İlk Şî kelâmcılar içerisinde Allah'ın zâtı ile ilgili birçok fikir öne sürenler olmuştur. Genellikle teşbih ve tescim odaklı olan bu fikirler, aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Hişâm b. Sâlim, Ebû Ca'fer el-Ahvel, Davud el-Cevâribî, Hişâm b. Hakem ve Yunus b. Abdurrahman el Kummi tarafından savunulmuştur.

3.1.Hişam B. Hakem

Ebu Muhammed Hişam b. Hakem'in (ö. 179/795) (Öz M. , 1998, s. 153)hayatıyla ilgili net bir bilgi olmamakla birlikte kaynaklarda birbirine yakın ve bazen de ters olabilecek bilgilere rastlamak mümkündür. Nitekim kimi kaynaklarda Vasıt'ta doğduğu ve ömrünün ilk yıllarını orada geçirdiği kaydedilmektedir. Fakat çok uzun bir süre Kûfe'de yaşadığı için söz konusu kaynaklarda Kûfi diye anılmaktadır (ibnü'n-Nedîm e.-F. M., s. 249). Daha sonra Bağdat'a geçerek burada yer alan Kerh bölgesinde ticari faaliyetlerde bulunmuştur (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 187). Başka bir kaynakta Kûfe'de doğduğu Vasıt'ta büyüdüğü ve Kinde kabilesinin kölesi olduğu bilgisi geçmektedir. Kûfe'de Şeyban Oğulları'na mensup biri olarak bulunduğu ve m. 814-815 yıllarında Bağdat'ta olduğu ve aynı yıllarda burada öldüğü söylenmektedir (Kummi-Nevbahti, 2020, s. 232). (Çeviri yapan yazarın dipnot kısmından alıntı yapıldı) Başka bir kaynakta ölümü hakkında 795 veya 812 yıllarına işaret edilmekle birlikte 795 yılında ölmüş olması daha muhtemel görülmektedir. Çünkü Cafer es- Sadık ve Musa el-Kazım'ın döneminde yaşadığıyla ilgili rivayetler olmasına karşın Ali er-Rıza dönemiyle ilişkilendirildiğine dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır (Bozan, 2009, s. 73). Görüldüğü üzere hayatı ile ilgili çok fazla bilgi bulunmamakla beraber mevcut bilgiler konusunda da anlaşmazlıklar vardır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi doğduğu yer Kûfe mi yoksa Vâsıt mı olduğu net olmamakla birlikte, ağır basan düşüncenin Vâsıt'ta doğduğu daha sonra Kûfe'ye geçerek Benî Şeybân kabilesi ile beraber yaşadığı bilgisidir. (Öz M. , 1998, s. 153)

İlmi kişiliğinin ve düşüncelerinin dönem içerisinde farklı hocaların etkisinde şekillendiği ve devrin önde gelen ulemasıyla görüşüp bunların da fikirlerinin değişmesinde etkili olduğunu görüyoruz. Öyle ki belli bir dönemden sonra kendi fikirleriyle ön plana çıkacak kadar önemli bir şahsiyet olduğunu tarih sahnesinde aldığı konum itibariyle görmekteyiz. Bir taraftan ticaretle uğraşan Hişâm b. Hakem, öte yandan ilim öğrenmiştir. İlmî bağlantısı hakkında nakledilen rivayetlere göre, ilk olarak Cehm b. Safvân'a katılmıştır. Sonrasında ise İslâm'ın tevhid ve nübüvvet düşüncelerini bozmak için uğraşan Seneviyye görüşünün büyük isimlerinden Ebû Şâkir ed-Deysânî'nin öğrencisi olduğu hakkında rivayetler bulunmaktadır (Tûsî, İhtiyaru Marifeti'r-Rical el-Maruf bi-Ricali'l-Keşşi, 1404, s. 278). Daha sonra ise Medine'de Ca'fer es-Sâdık ile görüştüğü ve onun yakın ilgisine binaen ona meyledip Şîa'ya geçtiği, ardından Ebû Şâkir ve diğer Deysânîler'e karşı yürütülen münakaşalara katıldığı kaynaklarda geçmektedir (Öz M. , 1998, s. 153-154). Dönemin veziri Yahya b. Halid el-Bermekî² ile kurduğu dostluk ve münasebet dolayısıyla birçok tartışma meclisine katılmıştır (Bozan, 2009, s. 72; Tusi, 1996, s. 258). Halife Hârûnürreşîd zamanında (786-809) Bağdat'a giden Hişâm b. Hakem, zamanının önde gelen Mu'tezile kelamcılarında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Bekir el-Esam ile atışmalar yaptığı kaynaklarda geçmektedir. Bir rivayete göre Hârûnürreşîd, zamanla Hişâm'ın fikirleri ve faaliyetlerini zararlı bulmaya başlamış, bununla birlikte Mûsâ el-Kâzım'la olan ilişkilerinin de ilerlemesinden kaygı duyduğu için onu hapsedirmiştir. Bu yüzden bazı Şîiler, Mûsâ el-Kâzım'ın öldürülmesinde, aşırı fikirleri dolayısıyla Hişâm'ı sorumlu tutmuşlardır (Öz M. , 1998, s. 153). Hişâm b. Hakem, Bermekî ailesinin nüfuzunun zayıflamaya başlaması ve meydana gelen siyasî gelişmelerden kaygılanarak gizlenmek zorunda kalmış ve Kûfe'de ölmüştür (Kummi-Nevbahti, 2020, s. 232; Tusi, 1996, s. 259).

Hişâm b. Hakem'in dört hocaya intisap ettiği görülmektedir. Şîa ile bağlantı kurmadan önceki dönemde hocaları Cehm b. Safvân ve Ebû Şâkir ed-Deysânî olarak kaynaklarda geçmektedir. Onlardan tahsil ettiği ilimle ilgili kaynaklarda pek bilgi geçmemektedir. Onun asıl hocalarının Mûsâ el-Kâzım ve İmam Cafer olduğu birçok kaynaktan kaydedilmektedir. Bütün bu bilgilerle birlikte Hişâm b. Hakem'in

² Ebû Alî (Ebü'l-Fazl) Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (ö. 190/805)

Abbasî bürokrasisinde Bermekî ailesinin ilk temsilcisi olan Hâlid b. Bermekî'nin oğludur. Vefat ettiği altmış dört-yetmiş veya yetmiş dört yaşlarında bulunduğu rivayetlerden 116-126 (734-743) arasında doğduğu anlaşılmaktadır. (Yılmaz, 2013, s. 251-253)

gençliğinden itibaren Cafer es-Sadık'a yöneldiği ve onun bizatihi dua ettiği kişilerden biri olduğu bildirilmektedir. İbn Nedim'in aktardığına göre Cafer es-Sadık ona "Sana Resullullah'ın söylediğini söylüyorum. Dilin ile bize yardım ettiğin sürece Ruh'ul-Kudus'un sana olan yardımı sürecektir." demiştir (Kummi-Nevbahti, 2020, s. 233). (Çeviri yapan yazarın dipnot kısmından alıntı yapıldı). Buradan da anlaşılacağı üzere Hişam b. Hakem konumu ve fikriyatı açısından Şia içerisinde çok önemli bir yere sahiptir. Sadece ona nispet edilen *Kitâbü't-tevhîd*, *Kitâbü'l-imâme*, *Kitâbü'r-red 'alâ aşhâbi'l-işneyn*, *Kitâbü'r-red 'alâ Hişâm el-Cevâlikî*, *Kitâbü'r-red 'alâ Şeytani't-Tak*, *Kitâbü'r-red 'ale'z-zenâdika*, *Kitâbü'r-red 'alâ aşhâbi't-tabâ'i*, *Kitâbü'r-red 'ale'l-Mu'tezile*, *Kitâbü'r-red 'alâ Aristotâlis fi't-tevhîd*, *Kitâbü'r-red 'alâ men kâle bi imâmeti'l-mefzûl*, *Kitâbü ihtilâfi'n-nâs fi'l-imâme*, *Kitab'ül-kader*, *Kitabü'd-delale ala hudusi'l-eşya*, *Kitab'ul-eltaf*, (Tusi, 1996, s. 258; ibnü'n-Nedîm e.-F. M., s. 251) adlı eserlerin ismini bile incelediğimizde bunu net bir şekilde görmemiz mümkündür. Kendi düşünce yapısı ve ekolünden sayılan çağdaşlarına yazdığı reddiyelerde göz önüne alındığında fikirlerinde ne kadar kararlı olduğu görüşü intiba oluşturmaktadır. Bütün bunlar incelendiğinde İmami kelamı rayına oturtmuş belli kişilerden olduğu su götürmez bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun imamet, tevhit, âlemin yaratılışı, cebr, kader, miras, feraiz, sahabenin durumu gibi pek çok konuyla ilgilendiği, Aristo, Maniheizm, Naturalizm ve Mutezile gibi akımlara reddiyeler yazdığı da eserlerinden anlaşılmaktadır. (Bozan, 2009, s. 74)

Hişam mezhebi olarak pek çok görüş ileri sürmüştür. Bunların bir kısmı genel kelam konularıyla ilgiliyken kimileri ise İmamiyye mezhebi özelinde fikirlerdir. Onun gerek mezhep içinde gerekse kelam ilimdeki yerini ortaya koymak için bu bağlamdaki bazı fikirlerine aşağıda değinmemiz gerektiğine inanıyoruz.

Hişam b. Hakem'e göre Allah'ın ilmine ne kadim ne de muhdes (sonradan olma) denir; çünkü o, bir sıfattır. Bu iddiaya göre sıfat vasıflandırılmaz (el-Bağdadi, el-Fark Beyne'l-Fırak, 2002, s. 64-65; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 174). O, Allah'ın ilminin ezeli oluşunu reddetmiş, O'nun iradesinin hareketten ibaret olduğunu bunun da O'nun ne aynısı ne de gayrısı olduğunu görüşünü ileri sürmüştür (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 175; Bağdâdî, 2008, s. 65). Yine o, Allah'ın bu konu minvalinde özelliklerini; hayatı, işitmesi, görmesi, kudreti ve iradesi

bağlamında şöyle söylemiştir: “ Bunlar ne O’dur ne de O’nun gayrıdır.” İfadelerine şu şekilde devam etmiştir: “Eğer O, ilmiyle bildikleriyle âlim olsaydı, o bilgiler kadim olurdu; çünkü bilinen bir şey olmadığı sürece birinin ilim sahibi olması beklenemez.” O, bu ifadeleriyle ilmin ma’dum’a taalluk etmesini imkansız görmüştür. Yine başka bir görüşünde “ Şayet Allah, kullarının yaptıklarını, fiillerini, onlar o fiili yapmadan önce bilebilseydi kulların bu durumdan ötürü ihtiyar sahibi olamayacaklarını, be nedenle de mükellef kılanamayacaklarını dile getirmiştir (Bağdâdî, 2008, s. 65).”

Hişam b. Hakem Kur’an hakkında bazı farklı fikirler ileri sürmüştür. Ona göre Kur’an, ne Hâlık ne de mahlûktur. Kur’an için, yaratılmamış denilmez; zira Kur’an bir sıfattır. Onun bu düşüncesine göre sıfat nitelendirilemez. (Bağdâdî, 2008, s. 66).

Hişâm b. Hakem’in İmamiyye Şia’sına en önemli katkısı imamet nazariyesinin fikri alt yapısını güçlendirmesidir. Buna göre bütün dinî konularda herkese doğruları gösterecek, onları doğru yola iletecek Allah tarafından hidayete erdirilmiş bir imama daima ihtiyaç vardır. İmam Hz. Peygamber’in vasîsi olup söz ve davranışlarında yanılmazdır (Öz M. , 1998, s. 154). Hişam, peygamberlerin Allah’a isyanını caiz görmekle birlikte imamların günahlardan korunmuş (masum) olduklarını iddia etmiştir. Hişam’a göre Hz. Peygamber Bedir tutsaklarından fidye alırken güçlü ve ulu olan Rabbine karşı gelmiş ancak Allah onu bağışlamıştı. Buna delil olarak tevil ettiği “ Yüce Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını böylelikle bağışlar” (Kur’an-ı Kerim 48/2) ayetini göstermiştir. Bu ayetle o Peygamber ve imamı birbirinden ayırmıştır. Hişam’ın düşüncesine göre Peygamber asi olduğu takdirde kendisine bu durum ayet aracılığıyla bir uyarı şeklinde bildirilir; fakat imamlar vahiy almazlar. Bundan ötürü imamların hata yapmaması için Allah tarafından günahlardan korunmuş ve masum olmalarının bir zorunluluk olduğunu savunmuştur. Bağdâdî’nin iddialarına göre Hişam, imamet konusunda, İmamiyye gibi düşünmesine rağmen peygamberlerin günaha girmesini mübah gördüğü için diğer İmamiler tarafından küfürle itham edilmiştir. (Bağdâdî, 2008, s. 65-67).

Yukarıda bir kısmını aktardığımız rivayetler, Hişam’ın itikatla ilgili birçok konuda fikir beyan ettiğini göstermektedir. İlerleyen süreçte onun fikirleri taraftar

bulmuş ve adına nispetle bir ekol oluşmuştur. Yanı sıra kimileri de onun fikirlerine karşı eserler yazmıştır.

Hişam'ın imamet dışında en fazla dikkat çeken fikirleri, Allah'ın zatı ve sıfatları ile alakalı olanlardır. Nitekim klasik mezhepler tarihi kaynakları onun teccim düşüncesine sahip olduğunu kaydetmektedir. Biz de burada Hişam'ın en fazla tartışılan görüşü olan “teccimden” bahsedeceğiz. Şu kadar var ki Hişam b. Hakem hakkında en detaylı bilgileri veren en önemli Şiî rical müellifi Keşî, onun kelama vukufiyeti ve imametle alakalı görüşlerine yer verirken muhaliflerinin diliyle bile onun teccim ifadelerine hiç değinmemiştir. Muhtemelen ilk başlarda eleştirilse de imamet nazariyesine sunduğu katkılardan ötürü süreç içerisinde Şia nezdinde kazandığı itibarı zedelemek istememiştir.

Daha önce bahsettiğimiz gibi Hişam b. Hakem İmam Cafer'in en gözde talebeleri arasında olmasına rağmen teccim görüşünden dolayı İmam'ın tenkitleriyle karşılaşmıştır. İmam Eş'arî'nin bildirdiğine göre Hişam b. Hakem, Rabbi ile ilgili beş defa fikir değiştirmiş, son olarak “hüve cismun lâ ke'l-ecsâm” görüşünü benimsemiştir. Tanrı tasavvuru zaman zaman teşbih öğeleri bulundursa da Hişam'ın temelde belirtmek istediği nokta, Allah'ın varlığını teccim öğeleriyle kanıtlamaktır. Ona göre Allah, yarattığı varlıklara bir yönüyle benzemelidir, yoksa görülen şeylerin Allah'ın varlığına işaret etmesinin imkânı yoktur. Bu nedenle onun görüşüne göre yaratıcının varlığı ancak mahlûkatından hareketle kanıtlanabilir (Bağdâdî, 2008, s. 104). Bu tarz fikirleri sebebiyle teccim ve teşbih hususlarında kendisine yapılan tenkitler göz önüne alınırsa kimisinde çok ağır ve ciddi lafızların bulunduğu görülüyor. Hişam'a bu tarz düşüncelerinden dolayı kendi adıyla anılan bir mezhep de nispet edilmiştir. (Eş'arî, 1950, s. 102)

Hişam; cevhere yakın anlamda varlığı olan her şey için cisim terimini kullanmış, Allah'ı üç boyutlu, insan cesametinde bir varlık olarak kabul etmiştir. Ona göre Allah parıldayan saf külçe gibidir ya da yuvarlak inciye benzer şekilde parlayan bir nurdur (Eş'arî, 1950, s. 102/257; Bağdâdî, 2008, s. 65). Allah'ın bir mekânda olduğu, O'nun mekân yokken var olduğu; sonrasında Arş denen kendi mekânı O'nun hareketiyle oluştu. Allah Arş'a temas eder ve Arş'ı bütünüyle doldurur. Ondandır hiçbir şey arşa fazla gelmez ve arşta Ondandır kaynaklı bir boşluk oluşmaz (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 174; Eş'arî, 1950, s. 257). Allah'ın kokusu, dokunması ve

renge vardır, ancak bunlar birbiriyle farklı ve zâtından ayrı şeyler değildir. O, mutlak renktir ve en güzel sûrete sahiptir. Allah ile cisimler arasında bu şekil benzerlikler olmasaydı cisimler O'na işaret etmezdi (Eş'arî, 1950, s. 257) Bu fikirlerinden dolayı Hişâm Müşebbihe ve Mücessime mensubu addedilmiş; hatta Gâliye'den olmakla itham edilmiştir. Hişâm b. Hakem'in bu antropomorfik ifadeleriyle sonrasında benzer ifadeler kullanan Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî üzerinde etkili olmuştur (Öz M. , 1998, s. 154).

Hişâm b. Hakem mabudu ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “ O, sınırı ve sonu olan bir cisimdir. Genişliği, derinliği ve uzunluğu vardır. Uzunluk ve genişlik sabit kalırken, onun uzunluğu genişliğinin, genişliği de derinliğinin aynıdır.” “Onun uzunluğu bakımından boyu, genişliği bakımından boyundan daha fazla değildir.” Hişâm'ın görüşüne göre onun tadı, kokusu, rengi ve dokunma duyuları vardır; rengi tadı, tadı kokusu, kokusu da dokunmasıdır. O renk ve tadın Allah'ın haricinde bir şey olduğunu söylemez; tersine Allah'ın bizzat renk ve tat olduğunu ileri sürer (Bağdâdî, 2008, s. 65; Eş'arî, 1950, s. 102/257).” Yine kimilerinin Hişâm'dan rivayet ettiklerine göre o, mabudu ile ilgili şunları söylemiştir: “O, kendi karışı ile yedi karıştır.” O böyle yaparak, bu işi insanla kıyaslamıştır, çünkü her insan genellikle kendi karışı ile yaklaşık yedi karış gelmektedir (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 174; Eş'arî, 1950, s. 258; Bağdâdî, 2008, s. 65). Mezhepler tarihi kaynakları Hişâm b. hakem'in tecsim düşüncesine sahip olduğuna dair Mutezilî alimlerden de aktarımlarda bulunmuştur. Buna göre Ebu Huzeyl bir kitabında, Hişâm b. Hakem'le Mekke'de Ebu Kubeys³ dağı yakınlarında karşılaştığını ve kendisine şu soruyu sorduğunu anlatmıştır: “Senin ilahın mı daha büyük yoksa bu dağ mı daha büyük?” O da eliyle işaret ederek şunu söylemiştir: “Doğru olan; dağ Yüce olanın üzerine yükselir ve böylece dağ O'ndan daha büyüktür (Bağdâdî, 2008, s. 66; Eş'arî, 1950, s. 102/256).” İbn Ravendi ise bir kitabında, Onun şunu söylediğini aktarır: “ Allah ve algılanabilen cisimler arasında belli noktalarda bir takım benzer yönler ortaya çıkmaktadır. Yoksa O'na delalet etmezlerdi (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 174; Bağdâdî, 2008, s. 66). Ünlü Mutezilî alim Cahız da aynı konu bağlamında bir kitabında Hişâm'dan şunları rivayet eder: “Doğrusu Yüce Allah, kendisine bağlı

³ İslam tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Ebu Kubeys dağı; Kâbe-i Muazzama'nın doğusunda bulunan bir dağ olup, Harem-i Şerif'e yaklaşık uzaklığı 100 metre mesafededir. Bu dağ, Efendimizin [sallallahu aleyhi vesellem] evinin sol tarafında kalmaktadır.

olan ve yerin derinliklerine giren bir şua (ışın) ile toprağın altındaki her şeyi bilmektedir. Eğer Allah'ın şuası gizli nesnelere ötesiyle ilişki kurmasaydı, onların ardındakileri göremez ve bilemezdi" (Bağdâdî, 2008, s. 66; Eş'arî, 1950, s. 257)."

Yüce Allah'ı cisim olarak tasavvur eden Hişam b. Hakem şu sözleriyle Allah'a mekân da isnat etmiştir: "Mekân yokken Allah var idi. Allah, hareketiyle mekânı var etti. Böylelikle Onun hareketiyle mekân oluştu ve O, onun içerisinde olmuş oldu; O'nun mekânı da Arş'tır (Eş'arî, 1950, s. 260)." Yine Bağdadî ve Eşarî'nin naklettiğine göre Mutezilî alim Ebû İshak el-Varrak bir eserinde, Hişam'ın etrafındakilerden bazılarının onun, Yüce Allah'ın Arş'ına temas ettiğini ama ne O'nun Arş'ından ne Arş'ın O'ndan ayrılabilmediği şeklindeki iddialarına katıldıklarını aktarmaktadır (Eş'arî, 1950, s. 102; Bağdâdî, 2008, s. 66; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 174).

Hişam b. Hakem, Allah'ın cisim olduğunu belirtmesine rağmen, Allah'ı birebir yaratılmışlara benzetmemiş, cisminin, cisimlere benzemediğini söyleyerek benzetmelerden kaçınmıştır. Hişam b. Hakem'in tecsim fikrinin teşbihten farklı olduğu durumu İmâmî kaynaklar veyahut muhalif kaynaklar incelendiğinde görülmektedir. Buna göre Allah, yalnızca boyutlu bir cisim olması ve mekânda bir yer kaplaması yönüyle mahlûkata benzetilmektedir (Bozan, 2009, s. 76-77).

Hişam b. Hakem'in bu görüşleri sonraki dönemlerde İmâmî alimler arasında ilginç bir durumu ortaya çıkarmıştır. Bunlar, bir yandan onu kendi öncülerini kabul ederlerken, diğer yandan onun tecsim fikrinden rahatsızlık duymuşlardır. Bazı İmamiler ise onu ağır bir biçimde itham etmişlerdir. Söz gelimi Kadî Abdülcebbar'ın aktardığına göre Hasan b. Musa en-Nevbahti, *fi'l-ârai ve'd-diyânât* adlı eserinde Hişam b. Hakem'in Allah'ın hareket halinde olan bir nur ve cisim olduğu düşüncesini savunduğunu; bu fikirlerin Maniheizm'le alakalı olduğunu ve bu fikirlerden Allah'a sığındığını dile getirmiştir (Abdülcebbar, *Tespitü delaili'n-nübüvve*, 2017, s. 225). Bazıları ise ona sahip çıkmış, bir çözüm yolu olarak da onun bu tür fikirlerinden vazgeçip tövbe ettiğini ileri sürmüşlerdir. Hatta bazıları işi onun bu tür fikirleri savunduğunu inkâr etmeye kadar götürmüştür.

Bu minvalde Keraciki (ö.449/ 1057), Hişam b. Hakem'in bu düşüncelerden vazgeçtiğini, hatasını kabul ederek tövbe ettiği görüşünü ileri sürmüştür. Keraciki'nin aktardıklarına göre Hişam b. Hakem Cafer es-Sadık'ın bu görüşleri

reddettiğini öğrenince onlardan vazgeçtiğini söyler. Daha öncesinde bu görüşleri Cafer es-Sadık'ın görüşlerine uygun olduğunu düşündüğü için savunduğu savını ileri sürmüştür. Şeyh Müfid ise Hişam b. Hakem ve ashabının teccimde Cafer es-Sadık'a muhalefet ettiğini kabul etmekte, ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini söylemektedir (Keraciki, 1985, s. 41). Şerif Murtaza ise Hişam b. Hakem'in bu görüşleri asla savunmadığını, bu tür sözleri Mu'tezile'ye karşı olan fikri çekişmelerinden kaynaklı söylediğini ileri sürer. Buna göre Mu'tezile'nin Allah'ın "şeyler" gibi olmayan bir şey olduğunu söylemesine karşılık Hişam b. Hakem'in Allah'ın varlığı itibarıyla diğer "cisimler"e benzemeyen bir cisim olduğunu söylemiştir (el-Murtazâ, 1987, s. 85-86). Murtaza fikri gereği Kadı Abdülcebbar'ın teccim düşüncesini Hişam b. Hakem'e nispet etmesi doğru değildir. Çünkü bu iddia muhaliflerin aktarmasına dayanmaktadır (Bozan, 2009, s. 77-78). Murteza'nın bu iddiaları doğru değildir. Zira bizzat Şîî hadis kaynakları söz konusu teccim barındıran ifadeleri ona nispet etmektedir. Konuya ışık tutması için bu rivayetlerden bazılarını aşağıda yer vereceğiz.

Ali b. Hamza Ebû Abdullah'a (Cafer es-Sadık) dedim ki: Hişam b. Hakem'in sizden Allah'ın nurani bir cisim olduğu rivayetini aktardığını duydum, bu doğru mu? İmam Cafer dedi ki: Kendisinin ne olduğunu kendisinden başka kimsenin bilmediği Allah'ı bütün noksanlıklardan tenzih ederim. Hiçbir şey onun gibi değildir. Duyular Onu idrak edemez, O ise her şeyi kuşatır. O ne cisimdir ne de surettir (Hoyî, 1992, s. 318-319).

Muhammed b. Hakîm Ebû İbrahim'e Hişam b. Salim el-Cevaliki ve Hişam b. Hakem'in Allah'ın cisim olduğu hakkındaki fikirlerinden bahsettim ve sordum. İmam İbrahim dedi ki: Yüce Allah hiçbir şeye benzemez. Eşyayı yaratanın cisim olduğunu, eşyayı yaratanın suret olduğunu iddia edenlerin sözünden daha kötü bir söz ve daha büyük bir iftira olabilir mi (Hoyî, 1992, s. 319)?

Muhammed b. el Ferrac'ın aktardığı bir rivayette ise şunlar geçmektedir:

Ebu'l Hasan Ali er-Rıza'ya, Hişam b. Hakem'in cismaniyetle, Hişam b. Salim'in ise suretle alakalı fikirleriyle ilgili soru sormak maksatlı bir mektup yazdım. Ali er-Rıza bana cevap olarak şunları yazdı: "Şaşkınlığın şaşkınlığını bırak şeytandan Allah'a sığın. Doğru ve hak olan iki Hişam'ın da dediği gibi değildir (Hoyî, 1992, s. 319).

Muhammed b. Ziyad, Yunus b. Zabyan'dan aktarıyor: Yunus, ben Ebû Abdullah'ın (Cafer es-Sadık) huzuruna vardım ve dedim ki: Hişam b. Hakem çok çok büyük (kötü) ifadelerde bulunuyor. Fakat ben onları kısaltarak size arz edeceğim. O Allah'ın cisim olduğunu iddia ediyor. Buna karşılık Ebû Abdullah şöyle dedi: "Yazıklar olsun ona. Bilmiyor mu ki cisim sonlu ve sınırlıdır (Hoyî, 1992, s. 319)."

Hasan b. Abdurrahman el-Hamanî diyor ki: İmam Musa b. Cafer'e dedim ki: "Hişam b. Hakem Allah'ın cisim olduğunu fakat bununla birlikte hiçbir şeyin ona benzemediğini de iddia ediyor." İmam Musa dedi ki: "Allah onun canını alsın! Bilmiyor mu ki cisim mahduttur. Yani sınırları ölçüsü olan bir şeydir (Hoyî, 1992, s. 319)."

Muhammed b. Hakem, Ebu'l-Hasan'a (Musa el-Kazım), Hişam b. Salim ve Hişam b. Hakem'in görüşlerini aktardım. Oda dedi ki: "Allah hiçbir şeye benzemez (Hoyî, 1992, s. 320)."

Görüldüğü üzere Hişam b. Hakem'in görüşleri üzerinde yoğun tartışmalar yaşanmış, kendisinden sonraki birçok fikre öncülük etmiş, çoğu zaman taraftarlarınca savunulmuş kimi zaman ise muhaliflerince tenkit edilmiştir.

3.2. Hişam B. Sâlim el-Cevâlikî

Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî, erken dönem Şii İmâmî hukukçusu ve kelamcısıdır. Cafer es-Sadık ve Musa el-Kazım ile birlikte bulunmuştur. Nisbesi, yün çuval satmak olan mesleğinden türemiştir. Ayrıca, hayatının ilerleyen dönemlerinde yöneldiği yem ticareti olan başka bir ticaretinden dolayı el-Allaf olarak da anılmıştır (The biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, 2015, s. 258-260).

Ebû Muhammed veya Ebu'l-Hakem künyesiyle tanınan Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî, ikinci/sekizinci yüzyılın bir İmâmî ilahiyatçısıydı. Onun hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. Kûfe'ye köle olarak getirilerek Bişr b. Mervan'a köle olarak verilen Hişam b. Salim el-Cevaliki (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 238), İslam'ı kabul ettikten sonra azat edilmiştir. Ölüm tarihi ve yeri tam olarak bilinmemektedir. Ancak bir cemaat lideriyle yaptığı tartışmayı gösteren bir kayıt mevcuttur. Bu da onun 183/799'da vefat eden Musa el-Kazım'dan sonra da yaşadığını göstermektedir (The biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, 2015, s. 259). Kaynaklarda ölümüyle ilgili tarih zikredilmemekle birlikte hayatıyla alakalı en son

anektod Musa el-Kazım'ın imametiyle alakalı olarak(150-180 yılları arasında) karşımıza çıkmaktadır. Harun Reşid'in sarayında geçen birçok ilim meclisiyle ilgili kaynak kayıtlarında isminin geçmemesi, toplumsal yeri ve profili göz önüne alındığında o dönemlerde hayatta olmadığı kanaati bizlerde oluşmaktadır. (Özdiç, 2004, s. 34)

Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî, imam Cafer el-Sadık ve Musa el-Kazım'ın öğrencisiydi. Medine'de Cafer es-Sadık ile tanıştırmadan önce, Şii fikirlerle ilk tanışması muhtemelen Zürara b. A'yan'ın Küfe'deki meclisinde olmuştur. Cafer es-Sadık'ın ölümünün ardından yaşanan kriz sırasındaki duruşu çok önemli görünüyor. Cafer es-Sadık'ın yaşayan en büyük oğlu Abdullah el-Eftah, İmami cemaatin çoğunluğu tarafından yeni imam olarak kabul edildi. Fakat Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî ve arkadaşı Ebu Cafer el-Ahvel, Abdullah'ı ziyaret edip çeşitli dini meseleler hakkında ona sorular sorup sorguya çekti. Abdullah'ın bazı dini konularda ki cevapları Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî'yi ve Ebu Cafer'i tatmin etmedi (The biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, 2015, s. 258-260; Hoyî, 1992, s. 326; Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 240-241).

Hişam b. Salim el-Cevaliki bir hadis râvisi olduğundan pek çok rivayetin isnadında ismi yer almaktadır. Şii literatürde “sika” olarak kabul edilen Hişam b. Salim el-Cevaliki yaklaşık olarak 600'den fazla rivayette isim olarak geçmektedir (Hoyî, 1992, s. 324-329). Şîa'nın imâmetle ilgili akidesine kelami bir yorum getiren Cevâlikî'nin görüşlerini benimseyenlerden bir kısım Şii âlimler; Ebû Ca'fer el-Ahvel, İbn Mîsem, Ebû Mâlik el-Hadramî'dir. Bu fikir çerçevesinde düşünenlere Cevâlikîyye veya Hişâmiyye şeklinde isim verilmiştir. Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî teşbihe varan görüşleri, imam belirlemedeki rolü ile Şii cemaatin hicri ikinci asırdaki en önemli şahısları arasında kendine yer bulmuş ve bunun neticesinde kendisine nispet edilen bir fırka(mezhep) ismi Mezhepler Tarihi kaynaklarında yer almıştır. Bazı kaynaklarda bu fırka Hişâmiyye adıyla hem Hişam b. Hakem'e hem de Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî'ye nispet edilmiştir (el-Makrizi, 1997, s. 349-353).

Hişam b. Salim el Cevaliki'ye ait günümüze ulaşan eserler olmamakla birlikte kendisine nispet edilen birkaç eser bulunmaktadır bunlar, *Kitab'ul hac*, *Kitabu't-tefsir*, *Kitabu'l-mi'rac* adlı eserlerdir (Bozan, 2009, s. 79; Hoyî, 1992, s. 324).

Hişam b. Sâlim, Cafer es-Sadık ve Musa el-Kazım'dan rivayetlerde bulunmuştur (Bozan, 2009, s. 78-79; Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 239-241). Kelami fikirleriyle Müşebbihe ve İmâmiyye fırkalarında önemli kelâmcılar içerisinde yer alır. Özellikle Allah'ı vasıflandırmayla ilgili konularda ifrat derecesinde fikirleri ileri sürmüştür. Hişam b. Sâlim de Hişam b. Hakem gibi Allah'ın bir cisim olduğu görüşünü savunmaktadır. Ancak onun bir adım ilerisine giderek teşbihi iddia etmekte Allah'ın insan şeklinde “ suret” olduğunu ama eti ve kanı olmadığını nurdan bir varlık olduğunu savunmaktadır (Eş'arî, 1950, s. 105/259; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 174).

Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî, Allah'ın, parlayan beyaz bir ışık olduğunu iddia etmiştir. Bununla birlikte Allah'ın, insan gibi, beş duyuya da sahip olduğunu, görmesinin ve işitmesinin farklı bir şekilde olduğunu, diğer duyularının da bu şekilde farklı olduklarını ve Allah'ın, bedensel olarak üst yarısının boş, alt yarısının da dolu olduğunu ileri sürmüştür. Ebu İshak el Varrak'ın rivayet ettiğine göre Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî, Yaraticının siyah ışıktan daha siyah gür saçları olduğunu ve O'nun geri kalanının beyaz ışık olduğunu öne sürmüştür (Bağdâdî, 2008, s. 68; Eş'arî, 1950, s. 259; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 174). Bir diğer rivayette ise Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî tecsim ve teşbih konusunda aşırıya kaçtığı belirtilmiştir. Bu rivayete göre Cevâlikî, Yüce Allah'ın et ve kandan olmayıp yükseklerde ışıldayan bir nur olduğunu, insanlar gibi duylara sahip olduğunu ve diğer uzuvlarının da insanlar gibi olduğunu fakat bunların mahiyetleri itibariyle farklı çalıştıklarını, O'nun üst yarısının boş, alt yarısının da dolu olduğunu iddia etmiştir (Bağdâdî, 2008, s. 68).

Hişam b. Salim el-Cevaliki, tecsim iddiasında yukarıda aktardıklarımızla sınırlı kalmayıp kulların fillerinin de cisim olduğunu öne sürmüştür. Onun dikkat çeken başka bir düşüncesi de Hişam b. Hakem gibi, Allah'ın iradesinin hareket olduğunu ve bunun ne Allah'ın aynısı ne gayrısı olan bir anlamda olduğunu savunmasıdır (Bozan, 2009, s. 79). Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, Makalat kitabında şöyle demektedir: “Hişam b. Salim, Hişam b. el-Hakemle Allah'ın iradesi konusunda, aynı görüşü ileri sürmüştür. Buna göre Allah'ın iradesi bir hareket olup bu manevi açıdan bir iradedir. Bu ne Allah'tır, ne de O'ndan gayrı bir objedir. Allah bir şeyi irade ettiğinde o şey hareket eder ve bununla birlikte istediği şey olmuş olur (Bağdâdî,

2008, s. 68; Eş'arî, 1950, s. 259). Yine ona göre kulların filleri cisimdir; çünkü âlemde, cisimler dışında bir şey yoktur (Bağdâdî, 2008, s. 69). Bu durumda âlemin içinde bulunan Yüce Allah da cisim olmaktadır.

Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî'ye göre âlemde araz diye bir şey yoktur, âlemin bütünü cisimlerden ibarettir. Araz diye ileri sürülen her şey, maddî özelliklere sahiptir. Âlem uzunluğu, genişliği ve derinliği bulunan varlıklardan müteşekkil olduğuna göre eylemi oluşturan kuvvet insanın bir parçasıdır (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 174).

Galiyye ve Mücessime'den sayılan Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî, Allah'ı insan şeklinde tasavvur ettiği için Hişâm b. Hakem tarafından eleştirilmiş ve *er-Red 'alâ Hişâm el-Cevâlikî* isimli eser kaleme almasına vesile olmuştur. Sünnî âlimler de bu fikirlerinden ötürü onu tekfir etmişlerdir (Yavuz, 1993, s. 437-438).

Hişam b. Sâlim'in tecsim ve teşbihe dair düşüncesini ortaya koyan kimi Şîî rivayetler de mevcuttur. Konuya ışık tutması bakımından bunlardan birini aşağıda olduğu gibi vermenin yararlı olduğunu düşünüyoruz.

Abdumelik b. Hişam el Hennat İmam Ali er-Rızâ'ya dedim ki: Allah beni sana kurban etsin sana bir soru sorayım? Dedi ki: Sor ey dağım! Bana ne soracaksın? Dedim ki: Canım sana feda olsun Hişam b. Salim Allah'ın (cc) bir suret olduğunu iddia ediyor. Âdem'in Rabbin sureti üzerine yaratıldığını söyleyip yarısı şöyle yarısı şöyle diyor. (Allah'ın bu şekilde bir sureti mi var kastıyla) Yan tarafıma ve saçıma işaret ettim. Ardından Yaktin Ailesi'nin mevlası Yunus ve Hişam b. Hakem'in ise şu iddialarda bulduklarını söyledim: Allah bir şeydir, ama diğer şeyler gibi değildir. Diğer eşyalar O'ndan O da diğer şeylerden farklıdır. Çünkü "şey" in ispatı onun cisim olduğunu kabul etmekle gerçekleşir. Allah cisimdir, ama diğer diğer cisimler gibi değil. O, şeydir, ama diğer şeyler gibi değil. Sonra dedim ki: Bu iki görüşten hangisini kabul edeyim? Dedi ki: İkincisi (Yunus ve Hişam b. Hakem) isbatı kasdetmiştir. Birincisi ise Allah'ı mahlukatına benzetmiştir. Allah yaratılmış hiçbir şeye benzemez ve O benzeri olmayan benzersizdir. Hiç bir mahlûkun sıfatlarıyla sıfatlanamaz. Sen, Hişam b. Sâlim'in değil, Yatin Ailesi'nin mevlası ve arkadaşının sözlerini benimse. (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 202; Hoyî, 1992, s. 327-328).

Görüldüğü gibi Hişam b. Salim el-Cevaliki daha çok kelam alanındaki fikirleriyle öne çıkmıştır. Hatta birçok yerde karşımıza çıkan ve Şîî kelamında ilk

olarak mücessime fikrinin ona nispet edildiğini görmekteyiz (Yavuz, 1993, s. 437-438; Eş'arî, 1950, s. 105/259). Bunu yukarıda yazdıklarımızla tahlil ettiğimizde imam seçimindeki etkin rolü ve toplum tarafından kabul görmesinin neticesi olarak fikirlerinde zamanla aşırılığa gittiği ve bunları dillendirmeye başladığı görülmektedir. Şehristânî'nin Cevâlîki hakkındaki bir rivayetinde kendisine mücessime konusu üzerinden yapılan eleştirilerin etkisiyle Allah ile ilgili aşırı görüşlerinden vazgeçtiğini, hatta Selefî bir minvalde ilerlediğini dile getirmiştir. (Şehristani, 1993, s. 216-217). Kanaatimizce içerden kendisine karşı yükselen bir söylemin ve eleştirinin, fikirlerinin zaman içinde değişmesinde etkisi olduğu, bu eleştirilere binaen söylemlerinde ve fikirlerinde değişikliklere gittiği düşünülebilir.

3.3. Yunus B. Abdurrahman El-Kummî

Kaynaklarda tam adı Ebû Muhammed Yunus b. Abdurrahman el-Kummî olarak geçer. Mûsâ el-Kazım'ın ashabından, Âl-i Yaktîn'in mevlâlarından. Şia içinde kendi döneminin en önde gelen âlimlerinden biriydi. Şîa mezhebi üzerine çok sayıda kitabı vardı. *Kitâbü'l-vesâyâ ve'l-ferâiz*, *Kitâbü's-salât*, *Kitâbü ileli'l-ehâdis*, *Kitâbü'z-zekât*, *Kitâbü Câmi'i'l-âsâr*, *Kitâbü'l-bedâ* ve *Kitâbü's-sıyâm* bunlardandır (ibnü'n-Nedîm e.-F. M., s. 309). Birçok eseri bulunan Yunus b. Abdurrahman'ın bu eserlerinden hiç biri günümüze kadar ulaşmamıştır. Yalnız Madelung, Sa'd el-Kummi'nin el-Makalat ve'l firak adlı eserinde geçen gulat fırkalar hakkında Nevbahti'de geçmeyen fazladan paragraf kısımların Yunus b. Abdurrahman'a ait olduğunu ve Kummi'nin bunu onun *er-Redd ala'l-gulat* adlı eserinden aldığını ileri sürmektedir (Özdiç, 2004, s. 55).

Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik b. Mervân zamanında dünyaya gelen Yunus b. Abdurrahman ilmi kişiliği ve hayatı incelendiğinde otuzlu yaşlarına kadar Şii cemaat içinde pek fazla tanınmadığı görülmektedir (Özdiç, 2004, s. 52). Fakat bu ondan nakledilen yirmi yıl sustum, yirmi yıl sordum; sonra cevap verdim (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 346) şeklindeki ifadesiyle açıklanabilir. Musa Kazım'a biat sırasında aktif rol oynayıp oynamadığı bilinmemekle birlikte Musa Kazım tarafından Basra vekili yapıldığı bilinmektedir. Yunus'un Basra cemaatiyle arası aşırı fikirlerinden kaynaklı olduğu düşünülerek pekiyi olmadığı İmam Musa Kazım'a yapılan şikâyetlerden anlaşılmaktadır (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 346-348).

Ancak Musa Kazım onu görevden almayarak ona ne kadar güvendiğini göstermiştir. (Özdiñ, 2004, s. 51). Musa Kazım'ın vefat ettiğine inanan ve imametin Ali er-Rıza'ya intikal ettiğini kabul eden Kat'iyye grubuna mensup olan Yunus b. Abdurrahman el-Kummi (Keşsi, Ricâlü'l-Keşsi, 2009, s. 351) bir süre sonra Ali er-Rıza tarafından Kum vekili olarak tayin edilmiştir. Fakat burada da cemaat tarafından tenkit edilmiştir (Keşsi, Ricâlü'l-Keşsi, 2009, s. 344, 347-348). Kaynaklarda ise Yunus'un onlara göre güvenilir olduğu, tenkit edilmesinin nedeni olarak Küleyni ile başlayan Ahbari çizginin bu kelamcılarını dışlaması olabileceği dile getirilmiştir (Özdiñ, 2004, s. 52). Yunus b. Abdurrahman bir kelamcı olmasına rağmen kelami görüşleri hakkındaki mevcut bilgiler sınırlıdır. Bunun sebebi olarak da daha çok Hişam b. Hakem'in etkisinde kalması gösterilmektedir. Bununla birlikte Hişam b. Hakem'i ve onun kelami görüşlerini savunduğu, onun ders halkasında yer aldığı bilinmektedir. Yunus b. Abdurrahman el-Kummi kelam ilminin yanı sıra hadis, fıkıh ve tefsir alanlarında da bilgindir. Yunus'un, bu ilmî yeterliliği Musa Kazım'dan aldığı rivayet edilmektedir. İmam Cafer'i görmüş fakat ondan herhangi bir şey nakletmemiştir. Yunus b. Abdurrahman isminin Musa el-Kazım ve Ali er-Rıza'dan rivayette bulunmasına rağmen Ali er-Rıza döneminden sonra anılmaması, onun aşırı fikirlerinden dolayı cemaat içindeki fonksiyonunun azalması hasebiyle değil muhtemel olarak yaşlılığıyla alakalıdır. Yunus b. Abdurrahman ilerleyen yaşının da etkisiyle Medine'de inzivaya çekilmiş ve burada 208 tarihinde vefat etmiştir (Özdiñ, 2004, s. 52-53).

Yunus b. Abdurrahman, el-Bermekî'nin tertip ettiği ilim meclislerinde hocası Hişam b. Hakem ile beraber bulunmuştur. Yunus, Hişam'ın ölümünün ardından onun düşüncelerinin en önemli savunucusu olmuştur. Bir kelamcı olması, imamın vekili olarak başka şehirlerde bulunması, Hişam'dan sonra ön plana çıkması ve mezhep içinde zamanla şöhretinin ve ilminin yayılmasından kaynaklı birçok ilim meclisinde tartışmacı olarak yer almıştır (Özdiñ, 2004, s. 52). Nitekim yaptığı tartışmalardan yola çıkarak ona bazı kelami görüşler nispet edilmiştir. Buna göre Yunus b. Abdurrahman, Arş'ı meleklerin taşıdığı ayetini te'vîl ederken melekleri turna kuşuna benzetmiştir. Yunus teşbih konusunda sınırları zorlayarak şu iddiada bulunmuştur: "Bir turna kuşunun ince ayaklara sahiptir. Bedeni iki ayağından daha güçlüdür. Turna kuşu, zayıf bacaklarıyla nasıl büyük bedenini taşıyorsa Yüce Allah da onlardan daha güçlü olmasına rağmen Hamele-i Arş melekleri tarafından taşınmıştır

(Bağdâdî, 2008, s. 69-70; Şehristânî, 2017, s. 176; Eş‘arî, 1950, s. 261).’’ Yunus iddiasına da şu ayeti kanıt olarak gösterir ‘‘...**O gün Rabbinin arşını onlardan başka sekiz tanesi yüklenir** (Kur’an-ı Kerim Hakka 69/17).’’

Yunus b. Abdurrahman’a göre Allah istediği zaman, istediği kişiye, istediği kadar kendini gösterir. Allah’ın görülebilmesi, yaratıkların görebileceği kadardır. O, Allah’ın bir insan suretinde gözüktüğünü, bu sayede de Allah’ın söylemlerinin, davetinin ve insanların kaynaşmasının daha hızlı olacağını söyler. Allah’ın mekân tutan ve mekân tutulan bir varlık olduğunu söyleyen Yunus, Allah’ın herhangi bir varlığın şekline bürünerek veya Kutsal Ruh olarak da görülebileceğini iddia eder (Kummi, 1904, s. 62).

Yunus b. Abdurrahman fıkıh ve hadisle daha çok uğraşmasına rağmen kendine özgü kelami fikirlerinde kaynaklı olarak ona bir grup nispet edilmiştir. Hişam b. Hakem gibi karizmatik ve öncü kişilerin ölümü sonrasında itibarının artması gayet olağan olan Yunus b. Abdurrahman cemaat içinde etkin bir pozisyona geçmiştir. Vakıfıyye ile ilgili tartışmalarda bu duruma rastlanmaktadır. Onlara hitaben ‘‘siz benim yanımda yağmur yemiş (memture) köpeklerden daha aşağılıksınız’’ sözü durumu açıklayıcı olacaktır. Arş hakkındaki görüşü çok fazla tekrar edilmekle birlikte el-Makrizi (el-Makrizi, 1997, s. 350) onu ve ona mensup olanları Müşebbihe’den, Şehristânî ise Galiyye’den saymaktadır (Özdiñç, 2004, s. 54-55; Şehristânî, el-Milel ve’n-nihâl, 2017, s. 176).

Yunus b. Abdurrahman el Kummi’nin Şia mezhebi içindeki yeri ile ilgili çelişkili rivayetler mevcuttur. Kimi rivayetlerde aşırı derecede övülürken kimilerinde ise yerilmektedir. Konuya ışık tutması açısından söz konusu rivayetlerden bir kısmını zikredeceğiz. Ondan övgüyle söz eden rivayetler aşağıdaki gibidir.

Fadl b.Şazan bana dedi ki: Abdülaziz b. Mehdi bana Kummi hakkında şöyle dedi: O ümmetin en hayırlısı ve İmam Ali Rıza’nın vekiliydi. Ali er-Rıza’ya sordum, dedim ki: Ben senden uzak olduğum için seninle görüşme imkânım kısıtlı, dinimin temel hatlarını kimden alayım? Dedi ki: Yunus b. Abdurrahman’dan al (Keşşi, Ricâlü’l-Keşşi, 2009, s. 344).

Fadl b. Şazan dedi ki: Bana Muhammed el-Hasan el-Vasiti, Cafer b. İsa ve Muhammed b. Yunus’tan rivayet oldu ki Ali er-Rıza, Yunus’a cenneti üç kez garantiledi (Keşşi, Ricâlü’l-Keşşi, 2009, s. 344-345).

Ali b. Muhammed el-Kuteybi el Fadl'a istinaden şunları söyledi: Ebu Cafer Ali er-Rıza, Yunus b. Abdurrahman'a kendisi ve ataları adına cenneti garanti ettiğini söyledi (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 345).

Fadl b. Şazan'dan işittim dedi ki: İslam'da Selman'ı Farisi'den daha bilgili kimse yetişmedi. Ondan sora ondan daha bilgili kimse gelmedi. Ancak Yunus b. Abdurrahman ondan sonra gelen en bilgili kimseydi. Ondan daha bilgili kimse yetişmedi (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 345).

Abdulaziz b. Muhtedi dedi ki: Ebu Cafer'e yazdım ve ona Yunus b. Abdurrahman hakkında ne düşündüğüyle ilgili fikrini sordum? Bana el yazısıyla “ Beldenizdeki insanlar ona muhalif düşüncelere sahip olsalar da onu seviyor ve ona rahmet diliyorum” diye yazdı (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 348).

Yunus b. Abdurrahman bazı rivayetlerde ise en galiz ifadelerle yerilmektedir. Örneğin bir kaç rivayette onunla alakalı şu ifadeler geçmektedir:

İbn Sinan dedi ki: Ben, Ebu'l-Hasan'a Yunus'un Cennet ve Cehennemin yaratılmadığıyla alakalı olan sözünü naklettim. O da dedi ki: Allah ona lanet etsin! Âdem'in cenneti nerde o zaman (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 350)?

Muhammed b. Abadiye dedi ki: Yunus hakkında Ebu'l-Hasan'a yazdım. O da “Allah ona ve ashabına lanet etsin” veyahut “Allah ondan ve arkadaşlarından beri olsun” şeklinde bana bir cevap yazdı (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 350).

Abdullah b. Muhammed el-Haceli dedi ki: Ali er-Rıza'nın yanındaydım. Kapının önünde oturup okuduğu bir kitap vardı. Onu alıp yere çarptı ve dedi ki: “Zina için doğan zina çocuğunun kitabı!” Yere attığı kitap Yunus'un kitabıydı (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 351).

Yunus b. Behman rivayet ettiğine göre Yunus b. Abdurrahman dedi ki: Ali er-Rıza'ya yazdım, ona Âdem'de Rabbin özü(cevheri) dair bir şey olup olmadığını sordum. Ali er-Rıza bana yazdığı cevapta şunları söyledi: Bu soruyu soranın sünnetle hiçbir ilgisi yoktur. O bir zındıktır. (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 352).

Yezid b. Hammâd dedi ki: Ebu'l-Hasan'a, tanımadığım birinin arkasında namaz kılayım mı diye sordum. O da “Sadece dinine güvendiğin kimselerin arkasında namaz kıl” dedi. Ona dedim ki: Yunus ve ashabının arkasında namaz kılabılır miyim? Dedi ki: Bunu size Ali b. Hadid yasaklar. Dedim ki: Onun

söylediklerini kabul edeyim mi? O da “Evet” dedi. Bunun üzerine aynı soruyu Ali b. Hadid’e sordum. O da: Yunus ve ashabının arkasında namaz kılmayın dedi (Keşşi, Ricâlü’l-Keşşi, 2009, s. 352).

Görüldüğü üzere Yunus b. Abdurrahman bazı rivayetlerde ilim ve fetva makamı olarak takdim edilirken başka rivayetlerde ise kendisine lanet okunmuş ve ağır cümlelerle itham edilmiştir. Kanaatimizce Yunus’un hayatının son zamanlarını Medine’de inziva halinde geçirmesinin sebebi bu da olabilir. Çünkü Yunus b. Abdurrahman’ın ortaya attığı kelami fikirlerin İmam tarafından onaylanması pek mümkün olmaması ve kendisine alınan cephe sonucunda inzivaya çekildiği mümkün gözükmektedir. Muhtemelen teşbih ve tecsimdeki aşırı fikirlerinden ötürü kimi mezhep taraftarları tarafından söz konusu yergi içeren ifadeler sonradan inşa edilmiştir. Fikirsiz farklılıklar bütün mezhepler içerisinde görülmekle birlikte Yunus b. Abdurrahman el-Kummi’nin mezhebin geneli tarafından muteber kabul edildiği görülmektedir.

3.4. Ebû Ca’fer Muhammed b. En-Nu‘Mân El-Ahvel

Ebû Ca’fer Muhammed b. en-Nu‘mân el-Ahvel, Şeytânüttâk lakabıyla bilinmektedir. Mü’minüttâk ise Şîa’nın ona verdiği isimdir (Şehristânî, 2017, s. 175). Ebû Cafer gözünün şaşılığı sebebiyle el-Ahvel olarak da bilinir. Kufeli ve Becelî kabilesine ait azatlı bir köledir (Tûsî, İhtiyaru Marifeti’r-Rical el-Maruf bi-Ricali’l-Keşşi, 1404, s. 422). Kufe’de bulunan Tak isimli bir çarşıda sarraf dükkânında çalıştığı ve altının bir bakışta sahte olup olmadığını anladığı için kendisine Şeytanu’t-Tak lakabını vermişlerdir. Ebu Cafer’in bu isimle övünerek “Evet, ben Şeytanu’t-Tak’ım” dediği ve bu ismi kabullendiği kaynaklarda yer almaktadır (ibnü’n-Nedîm e.-F. M., s. 250). Hazır cevap biri olan Muhammed b. Ali b. Numan el-Ahvel’in Ebu Şakir ed-Deysani ve Ebu Hanife ile değişik mezheplere mensup pek çok kişi ile tartıştığı aktarılır (Bozan, 2009, s. 84). Cafer es-Sadık’a tabi olanlardandır. Kelâm alanında usta bir isimdir (ibnü’n-Nedîm e.-F. M., s. 250). O Cafer es-Sadık döneminde yaşamış ve ondan bir süre sonra vefat etmiştir. Ca’fer es-Sadık’la birlikte Ehl-i Beyt taraftarlığının bir ekol haline geldiği ve temel Şîi fikirlerin şekillendiği bir dönemde kelamcılığıyla dikkat çeken Ebû Ca’fer el-Ahvel, Şîi imamet doktrininin şekillenmesinde önemli bir konuma sahiptir. Hatta Şîi-İmâmi imamet doktrininin

teorisyenlerinden biri olduğu kabul edilmektedir. Ebû Ca'fer'in kaleme aldığı eserlerinin isimleri de bu durumu teyit eder mahiyettedir. Nitekim *Kitâbu'l-îmâme, Kitâbüt'r-red 'ale'l-Mu'tezile fî imameti'l-mefdûl, Kitâbu'l-Cemel fî emri Talha ve'z-Zubeyr ve Aişe, Kitâbu'isbâti'l-vasiyye, Kitâbu'l-ihticâc fî imameti emîri'l-müminin ve Kitâbu kelâmihî ale'l-Havâric, Kitâbü'n fî Emri Talhâ ve'z- Zübeyr ve Âişe* (ibnü'n-Nedîm e.-F. M., s. 250), isimlerini taşıyan eserlerinin hemen hepsinin imamet konusuyla alakalı olduğu görülmektedir. Ebû Ca'fer el-Ahvel'in imametle alakalı görüşleri; Hz. Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğu, imametın Hüseyin evladında devam edeceği, Cafer es-Sadık'tan sonra oğlu Mûsâ Kazım'ın imamete en layık kimse olması şeklinde özetlenebilir (Bulut, 2008, s. 87).

Musa el-Kazım döneminde öldüğü sanılan Muhammed b. Ali b. Numan el-Ahvel'e Numaniyye fırkası nispet edilmektedir. Bu fırkaya Şeytaniyye de denmektedir. Ancak böyle bir fırkanın mevcudiyeti hususunda yeterli malzeme olduğunu söylemek güçtür (Bozan, 2009, s. 85). Kendisine nispet edilen farklı grup ve fırkaların isimlerinin bunu dile getiren müelliflerin farklı bakış açısı ve farklı değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Hem İmamı seçmedeki rolü hem de kelami görüşlerinin özgünlüğü kendinden sonraki gelişmelerde etki etmesine neden olmuştur. Kaynaklarda kendisine nispet edilen birçok kaynak bulunmasına rağmen bunların hiç biri günümüze ulaşmamıştır (Özdiñç, 2004, s. 30).

Ebû Ca'fer el-Ahvel, Mutezilî fikirlerin yaygınlaştığı bir dönemde yaşamıştır. O, Mutezilî âlimler başta olmak üzere Mürcîî ve Hâricî âlimlerle karşılaşmış, bunlarla özellikle imâmet konusunda tartışmalar yapmış ve bu konuda pek çok eser kaleme almıştır (Bulut, 2008, s. 77).

Ebû Ca'fer el-Ahvel'e nispet edilen "Şeytânü't-Tâk" (Tak'ın, yani Tâku'l-mehamil denilen çarşının şeytanı) lakabı, mezhepler arasında demagojiye sebebiyet vermiştir. Şîî olmayan kaynaklardan pek çoğu Ebû Ca'fer'i bu isimle anmayı sürdürürken, kendi taraftarları bu lakabı kullanmaktan kaçınmış ve bunun yerine "Şâhü't-Tâk, Sâhibü't-Tâk ve Mü'minü't-Tâk" lakaplarını kullanmaya özen göstermişlerdir. "Şeytânü't-Tâk" lakabının verilış hikâyesi bütün kaynaklarda hemen hemen aynıdır. Örneğin Keşşî, ona Şeytânü't-Tâk adının verilmesini şöyle açıklar: "O, sarraftı; insanlar paralarının sahte olduğundan şüphelendiklerinde ona gösterirlerdi. O, (kısa bir incelemeden sonra hemen) dirhemlerin sahte olduğunu

(süttük)⁴ söylerdi. Bunun üzerine halk onun için, ‘O, Şeytanü't-Tâk'ın tâ kendisidir’ derdi (Keşşi, Ricâlü'l-Keşşi, 2009, s. 137). Şeyh Müfid de aynı hadiseyi naklettikten sonra kendi mezheptaşlarının onu "Mü'minü't-Tâk" diye çağırdıklarını ifade eder. Benzer rivayetleri İbn Nedîm, Necâşî, İbn Şehrâşûb gibi erken dönem kaynaklarında da görmek mümkündür (Bulut, 2008, s. 73-74).

Ebû Ca'fer el-Ahvel'in Hişam b. Hakem'den (ö. 179/ 795) ilmi konularda etkilendiği düşünülmektedir (Şehristânî, 2017, s. 175). el-Ahvel, Hişam gibi Kufelidir ve Cafer es-Sadık'ın takipçilerindendir (Öz M. , 1998, s. 153-154). Şia'nın ileri gelen ilk dönem kelamcıları içerisinde ismi anılmaktadır. İlk dönemlerinde Cehm b. Safvan'ın ashabından iken sonrasında İmâmî görüşe meyletmiştir. Böylece Cafer es-Sadık'ın tasvip ettiği Şîi kelamcılardan olmuştur. İmametle alakalı konularda önemli fikirler öne sürmüş ve kitaplar kaleme almıştır. Mezhepler tarihi kaynaklarında bu bilgilere ilaveten Ebû Ca'fer el-Ahvel ile İmâmiyye Şiasının mücessimesinden sayılan ilk kelamcısı Hişam b. Salim el-Cevâlikî arasında güçlü bir ahbablığın olduğu yazılmaktadır (The biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, 2015, s. 240-241; Yavuz, Hişam b. Salim el-Cevaliki, 1993, s. 438). Bilhassa Hişam el-Cevâlikî Şia'nın imamet akidesini kelâmî bir yönetime çevirmede el-Ahvel'le beraber hareket etmiştir. (Bulut, 2008, s. 79).

Ebû Ca'fer el-Ahvel'in hocaları hakkında yeterli malumatımız olmamasına rağmen onun Muhammed Bakır ve Cafer es-Sadık'tan ilim almıştır (Şehristânî, 2017, s. 175). Kendinden önce çeşitli teolojik fikirler öne süren Zürare b. A'yen'den de etkilenmiştir. Bununla birlikte ondan ilim alan yetişmiş talebeleri hakkında pek malumat bulunmamaktadır. Fakat kaynaklarda ona nispet edilen ve takipçileri olduğu iddia edilen bir grubun varlığından söz edilmektedir (Özdiñç, 2004, s. 28-29).

İlk İmamî kelâmıcılar, Allah'ın varlıkları yarattıktan sonra mekân bakımından her yerde hazır ve nazır olduğunu ve Allah'ın Arş'ı kendi yeri olarak yarattığını Kuran'a dayanarak kabul etmişlerdir. Allah'nın bir yer edindiğini ve bizzat orada olduğunu kabul ettikten sonra, O'nun bir beden olarak tasavvur edilmesi oldukça doğaldır. Kaynakların aktardığı rivayetlere göre Ebû Ca'fer el-Ahvel ve arkadaşları da bu tarzda görüşleri ifade etmişlerdir (Bulut, 2008, s. 83). Nitekim Hayyât, Şia ile

⁴ Süttük, gümüş suyuna batırılmış sahte paraya denilmektedir, ya da gümüş paranın altın suyuna batırılmak suretiyle altın para süsü verilmesine denilmektedir.

Mutezile'nin aynı kefeye konulamayacağını ve aralarında çok ciddi farklar olduğunu anlatırken, önce Mutezile'nin temel görüşlerine kısaca değinmiş, ardından "Rafiziler"ın görüşlerini vererek Mutezile'nin Şia'dan farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu minvalde, Hişam b. Sâlim, Şeytânü't Tak, Ali b. Mîsem, Hişam b. Hakem gibi Şia'nın önde gelen âlimlerinin adlarını anıp bunların esas fikirlerinin şöyle olduğunu aktarmıştır: "Rafizilerin genel görüşlerine göre Allah'ın bir sureti ve sınırları vardır. O, hareket eder ve durur; yaklaşır ve uzaklaşır; hafifler ve ağırlaşır. Allah'ın ilmi muhdestir, yani sonra ortaya çıkmıştır. O'nun şeylere dair ilmi yoktu. Şeyler gerçekleştikten sonra onları bildi (Hayyât, 1925, s. 5-6)

Sünnî fırak kitaplarında Ebû Ca'fer el-Ahvel'e teşbih fikirleri atfedilmekte, onun Allah'la alakalı aşırı düşüncelere sahip olduğu belirtilmektedir. Örneğin Bağdadi, Kerramiyye mezhebinin tecsim fikrini aktarırken onların Allah'ın bir cisminin ve belli boyutlarının olduğunu, O'na cevher denmese bile cisim denildiğini iddia ettiğini söyleyerek Kerramiyye'nin çelişkiye düştüğünü belirtmiştir. Ardından Kerramiyye'nin bu tutarsızlığını el-Ahvel'in bu konudaki tutarsızlığına benzetmiştir. Onun ifadelerine göre Rafizilerden Şeytânü't-Tâk da Allah'ın insan şeklinde olduğunu söylemesine rağmen O'na beden atfetmekten kaçınmıştır. Aslında bu ifadelerden Ebû Ca'fer el-Ahvel'in, Allah'ın "cisim" olarak adlandırılmasını kabul etmediği görülmektedir. O, Allah için cisim değil "şey" ifadesinin kullanılması gerektiğini söyler (Bağdâdî, 2008, s. 190). Bu konuda Hişam b. Hakem'in, Allah için "cismün lâ ke'l-cism" (cisimler gibi olmayan bir cisim) şeklindeki görüşünü de reddeder. Tüm bu fikirlere rağmen Ebû Ca'fer el-Ahvel'in, teşbih'ten de uzak duramadığı görülür. Allah'ın cisim olduğu görüşünü nefyetmekle birlikte O'nu insan şeklinde bir nur olduğunu öne sürmüştür. O, bu görüşü "Allah, Âdem'i sureti üzere yarattı" ve "Allah, Âdem'i Rahman'ın sureti üzere yarattı" şeklindeki rivayetleri delil olarak getirmiştir (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 175-176). Daha önce de geçtiği üzere Hişam b. Sâlim teşbih ve tecsimle alakalı bazı fikirlere sahipti. Ayrıca o, el-Ahvel'in en yakın arkadaşı olarak bilinmektedir (Yavuz, Hişam b. Salim el-Cevaliki, 1993, s. 438). el-Ahvel'in, onun söz ve düşüncelerinden etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Bu bağlamda el-Ahvel ile Cevâlikî'nin Allah'ı otuzlu yaşlarında olgun bir genç adam olarak tasavvur ettikleri rivayet edilmektedir. (Bulut, 2008, s. 85).

Muhammed b. Ali b. Numan el- Ahvel'in Allah'ın iradesi meselesindeki görüşlerinde Hişam b. Hâkem'den etkilendiği görülmektedir. Öte yandan kulların eylemlerinin madde olduğu ve kulun maddeyi meydana getirebileceği iddialarını Hişam b. Salim el-Cevalikiye dayandırmış ve ona bu görüşünde katılmıştır. Ayrıca Yüce Allah'ın, eşyayı takdir ve irade ettiği nispette bilebileceğini, eşyayı takdirinden önce bunun mümkün olmadığını, aksi takdirde bu durumda kulların sorumluluğu doğru olmayacağını öne sürmüştür (Bağdâdî, 2008, s. 70; Eş'arî, 1950, s. 267). Muhammed b. Ali b. Numan el- Ahvel, teccime inanmış, Allah'ın insan şeklinde ama bir nur olduğunu ileri sürmüştür (Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 175). Ona göre Allah, Rabbanî bir insan suretinde nurdan bir varlıktır. Bunun delili olarak da "Allah, Âdem'i Rahman'ın sureti üzerine yarattı", "Allah Âdem'i sureti üzerine yarattı." hadislerini sunmuştur (Buhari; Müslim E.-H. M.-H., s. 115; Müslim E.-H. M.-H., s. 28; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihâl, 2017, s. 175-176).

SONUÇ

İnsanın Tanrı'yı bilme ve kavrama arayışı, O'nu tanıma ve tanımlama alanında olmuştur. Bu tanıma yolculuğu sınırlı ve içkin olan insanın hiçbir sınırı bulunmayan aşkın Tanrısını tanıma arayışı, tarih boyunca çözüm bekleyen bir sorun olmuştur. İnsan zihninin Tanrıyı bir kalıba sığdırma ve O'nu cisimleştirmeye çalışma mücadelesi tarihin her sahnesinde mutlaka bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemin çözümüne dair ileri sürülen düşünceler de beraberinde farklı Tanrı tasavvurlarını doğurmuştur. Bu problemin aşılabilmesi için tarihin ilerleyen süreçlerinde farklı dinlerde ve kültürlerde ortaya çıkan ortak Tanrı tasavvuru problemi, içkinlikten aşkınlığa doğru birbirinden farklı Tanrı tipolojileriyle hem tasvir hem de tasavvur edilmiştir. Bu fikri gelişimler ile beraber Tanrıyı betimleyen ilahi hitabın yapısı, dini metinlerdeki antropomorfik yazıların okunma biçimi her toplumun bilgi düzeyi, kendine ve kültürüne özgü farklı yorumlamalarından kaynaklı farklı tasavvurların şekillenmesinde etkili olmuştur.

Tanrının Antropomorfik yapısını ilahi metinler nezdinde incelediğimizde üç ilahi dinin kutsal metinleri de, Tanrıyı aşkın vasıflarla vasıflandırdıkları gibi onu insan karakterli niteliklerle de niteledikleri görülmektedir. Bundan dolayı Tanrıyı betimleyen üç ilahi dinin naslarında da antropomorfik ifadelerin varlığıyla karşılaşmak doğal olarak normaldir. Üç ilahi dinin Tanrı tasavvurunu da incelediğimizde: Yahudilikte Tanrı, insanlaştırılmış bir cisim iken Hristiyanlıkta ise tanrılaştırılan bir insandır. Hristiyan Tanrı tipolojisi daha çok "insan Tanrı" tasavvurunda iken Yahudilikte "Tanrı insan" algısı hâkimdir. İslamiyet "in antropomorfist yorumlamalarında ise Allah, beşerî niteliklerle bezenmiş cisimler gibi olmayan bir cisimdir. İslam temelli antropomorfik Tanrı yapısı incelendiğinde Allah'ın aşkınlığını muhkem, içkinliğini ise müteşâbih niteliklerle ifade etmiş olduğunu görmekteyiz.

İslam'ın farklı coğrafyalara ulaşmasıyla, farklı dinlere mensup kimseler İslam'a girmeye başladı. Bunun neticesinde İslam'daki düşünce farklılıkları iyice belirginleşmeye başladı. Başka dinlere mensup kimseler İslam'ı kabul ettikten sonra, eski dinlerine ait bazı kültürel ve dinsel unsurları İslam ile birleştirme yoluna gitmişlerdir. Özellikle Yahudilerden bazıları, İslam'dan önce mensup oldukları dinin

hikâyelerini İslam adına ‘İsrailiyat’ şeklinde anlatmışlardır. Bunun sonucu olarak Kutsal Kitap’ta bulunan birçok antropomorfist unsurda böylelikle İslam içinde tecsim fikrinin oluşumunda rol almıştır. İslâm düşünce tarihinde çeşitli fırkalar antropomorfik Tanrı tasavvurunu savundukları yönünde itham edilmiş olmakla birlikte, bunun sorumluluğunun da Şia mezhebine yüklendiği görülmektedir. Gulât-ı Şia’nın ulûhiyet anlayışı hulûl ve ittihat anlayışında yoğunlaşırken, bölgenin İslâm’dan önceki dinlerden ve kültürlerden etkilendiği anlaşılmaktadır. İncelemelerimiz sonucunda Allah’ı teşbih konusunda Yahudiliğin ve bir nebze de olsa Hristiyanlığın Şia’ya sirayet ettiği görülmüştür. Birçok şahsın ilk dönem bağımsız bir şekilde dile getiremediği aşırı ve antropomorfik görüşlerini Şia perdesi altında İslam’a nispet ettiği görülmektedir. Bu görüşleri de ilk olarak üstlenen Hişam İbn Hakem olmakla birlikte daha sonra İbn Hişam’ın bu görüşünün aşırı ve gali olan Şii gruplara ve diğer teşbih-tecsim savunucularına sirayet etmiş ve bu görüş onlara nispet edilmeye başlanmıştır.

Şia’nın güvenilir kaynaklarını incelediğimizde şunu gördük. Hişam b. Hakem, Hişam b. Sâlim el-Cevâlîkî, Yunus b. Abdurrahman el-Kummî, Ebû Ca’fer Muhammed b. en-Nu’mân el-Ahvel’in fikriyatlarının sadece Allaha sıfatlar isnad etmekle kalmayıp, Kuran ve Sünnette belirtilenin aksine fikirler öne sürüp tecsim ve teşbihte antropomorfist bir çizgi takip ettiklerini görmekteyiz. Aktarılan rivayetlere bakıldığında, ilk Şîî imamileri antropomorfist görüş çerçevesinde temize çıkarmaya çalışan Şîî müellifler olduğu gibi yermeye çalışıp aşırıya kaçan ve bunu yaparken bir bütün olarak ele almadığı için bazı noktaları gözden kaçıran müelliflerde bulunmaktadır. İmâmiyyeye muhalif olan kelamcıların büyük bir çoğunluğu lafzi manada tecsimi dile getirenlerin mücessimededen sayılmayacağı gibi manevi tecsime nispet edilmeleri tarzında değişik bir görüşte ortaya atmaktadırlar. İlk Şîî imamilerin birçok görüş ve tartışmanın olduğu toplum dinamiklerinin sürekli değiştiği bir ortamda farklı fikirler ve tespitler sunması gayet doğaldır. Çünkü bu süreçte hepsi değişik ve muhtelif aşamalardan geçmiş, ilk hicri çağdan sonra farklı merhalelerde, farklı fikirlerle süreci devam ettirmişlerdir. Bu evrelerden biride hiç şüphesiz ki tecsim ve teşbih merhaleleridir.

Bu bağlamda Hişam b. Hakem, Hişam b. Sâlim el-Cevâlîkî, Yunus b. Abdurrahman el-Kummî, Ebû Ca’fer Muhammed b. en-Nu’mân el-Ahvel’in tecsim

ve ilmi ilahinin sonradanlığı fikrinden hareketle küfür dâhil pek çok ağır şeylerle itham edilmesinin doğru olmadı kanaatindeyiz. Zira onların bu görüşlerinde naslardan hareketle akıl yürütme yaptığı ve bunları kendi sistematiği içinde farklı şekilde yorumladıkları görünmektedir. İslam dışı birçok konuda fikir öne sürmelerine karşı, bu fikirleri İslam dışı görüşlere karşı ve İslam'ı savunmaya yönelik yaptıkları bununla bir şeyleri izah etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Onların bu görüşleri çerçevesinde küfre girdikleri gibi ağır ithamlar yerine ehl-i bid'at olarak değerlendirilmeleri veya en fazla delalete düştükleri görüşü ortaya sürülebilir. Elimize ulaşmayan ilk Şîi mütekellimlerin eserlerinden dolayı ithamlarda biraz daha itidalli davranılması kanaati bizlerde hâsıl olmaktadır.

Dönemin şartları ve saikleri göz önüne alındığında o dönemin İslami toplum yapısının kırılğan bir yapıya sahip olması, her fırkanın ve şahsın kendini doğru olarak kabul etmeye ve ettirmeye çalışma çabaları beraberinde yoğun muhalif söylemler de doğurmuştur. Bu minvalde İslam dünyası içinde Antropomorfik Tanrı tasavvuruyla itham edilen fırkalar ve şahıslar aslında bu anlayışın savunucuları olmaktan çok muhalifleri tarafından bu şekilde anlaşılmışlardır da diyebiliriz. Söz konusu fırkalar ve muhaliflerinin onlarla ilgili iddiaları bir tarafa şu da bir gerçek ki, bizatihi dinî metinlerde de antropomorfik bir dili görmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdullah, M. R. (1986). *el-Bakillani ve arauhu 'l-kelamiyye*. Bağdad: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'd-Diniyye.
- Abdülcebbâr, K. (2017). *Tesbitu delâili 'n-nübüvve (Thk. A. Osman)* Lübnan: Daru'l-Arabiyye
- Ahmed el-Hâşimî. (ty). *Cevâhiru 'l-belağa fi 'l-me'ani ve 'l-beyân ve 'l-bedi'*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye.
- Akarsu, B. (1987). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Akdemir, F. (2020 ,Haziran) İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*,9(2) 1581-1609
- Amili, Muhsin El-Emin el-. (2000). *A'yanü 'ş-Şia. (H. Âmin, Dü.)* Beyrut: Daral-Tarif.
- Askalânî, İbn Hacer. (1971). *Lisanü'l-mizan* (Cilt 6) Beyrut: Mektebü'l Matbuati'l İslamiyye.
- _____. (1995). *Lisanü 'l-mizan*. (M. A. Maraşlı, Dü.) Beyrut:Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi.
- Aristoteles. (1985). *Metafizik* (1 b.). (A. Arslan, Çev.) İzmir: Ege Üniversitesi Basım Evi.
- Atasağun, G. (2002). *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm 'da) Dinî Semboller*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık.
- Aydın, M.S. (1987). *Din Felsefesi* (1 b.). İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay.
- _____.(1990). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları
- Aydın, M. (2004). *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: *Din Bilimleri Yayınları*.
- Aydın, Ö. (2012, Nisan). Haberi Sıfatları Anlama Yolları. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1), 133-58.
- Aydın, O. (2013). *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Ayğın, F. (2014, Nisan). “Maturidi Kelamcı Şemsu'ddin es-Semerikandi'nin Hıristiyanlık Eleştirisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (46), 125-144.
- _____. (2016). *İslam Kelamında Yahudilik Eleştirisi* (1. b.). İstanbul: Rağbet Yay.
- Bağdadi, Abdülkahir. (2002). *el-Fark beyne 'l-fırak*. Beyrut: İbn Sina Kütüphanesi.

_____. (2011). *Mezhepler Arasındaki Farklar*.(6.b) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Baran, İ. (2011). *İmâmet Nazariyesi Bağlamında Şîa'nın Sünnî Kaynaklardaki Referanslar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans/Doktora Tezi). Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.

Basrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el. (1987). *Cemheretu'l-luga* (Cilt 2). Beyrut: Dârü'l Ulum'il-Melayin.

Behiy, Muhammed. (1992). *İslam Düşüncesinin İlâhi Yönü*. (S. Hizmetli, Çev.) Ankara: Fecr Yayınevi.

Bellitto, C. M. (2002). *The General Councils*. New York: Paulist Press.

Bozan, M. (2009). *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İsam Yayınları.

Bölükbaşı, M. (2019). Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı. *Nüsha* 19(49), 97-120.

Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi. (ty). İstiza.

Bulut, H. İ. (2008, Nisan). İlk Şii Kelamcılardan Ebu Ca'fer El-Ahvel (Şeytanüt-Tak) Ve Ona Atfedilen Görüşler. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(17), 73-74.

_____. (2010). *Şeytanuttak*. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 39) içinde (104). İstanbul: TDV Yayınları

Câhiz. (2013). *Risâle fî beyâni mezâhibi 'ş-Şî'a*(Resâ'ilü'l-Câhiz).(Sud, M.B.U. Dü.) Beyrut.

Cevizci, A. (2010). *Felsefe Sözlüğü* (8 b.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Ceyhan, İ. (2019). *Yahudi Ve Müslüman Teolojisinde Tanrı Tasavvurlarının Karşılaştırılması*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans/Doktora Tezi) Yök Tez, Malatya.

Challaye, F. (1960). *Dinler Tarihi*. (S. Tiryakoğlu, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.

Comte, A. (1986). *Pozitivizm İlmihali*. (P. Erman. Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi

Cürcani, Seyyid Şerif. (1983). *et-Ta'rifât*, (3 b.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Darcan, H. (2014). *Athanasius Ve İsa Anlayışı (Kristolojisi)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans/Doktora Tezi) , Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Demirci K.(1998). Hulûl. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 18) içinde (340-341). İstanbul: TDV Yayınları.

Doane, T. W. (1910). *Bible Myths and Their Parallels in Other Religions* (7 b.). New York: The Truth Seeker Co.

- Doğan, H. (2009). *İbn Meymun'un Hayatı Eserleri Ve Delaletü'l-Hairin Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans/Doktora Tezi) Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Dölek, İ. (2018). *Batıda Son Dönemde Yapılan Kristoloji Çalışmaları (Tahlil ve Değerlendirme)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans/Doktora Tezi). Kayseri Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Dugaym, S. (2001). *Mevsuâtü mustalahâti'l-imâm Fahreddin er-Râzî*, (1. b.). Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Düzgün, Ş. A. (2017). *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (1. b.). Ankara: OTTO Yay.
- Ebu Zehra, Muhammed (1996). *İbn Hazm*. (O. Keskinoglu, & E. Gündüz, Çev.) İstanbul: Buruc Yayınları.
- Ebü'l-Meâlî, Muhammed b. Ubeydullah (1933).(A.İkbal Dü.). *Beyan'ül-edyan*. Tahran: Matbaat'ul Meclis.
- Eş'arî, Ebul-Hasan. (1950). *Makalatu'l-islamiyyin* (Cilt 1). (Abdülhamid,M.M, Dü.). Mısır: Modern Kütüphane.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi*. (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Emin, A. (2012). *Duha'l-İslam* (1. b.). Kahire: Müessetü Hindavi.
- Eraslan, Y. (2022, Haziran). Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları. *Kader*, 20(1), 134-159.
- Evkuran, M. (2007). İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih Ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz. *İslâmi İlimler Dergisi*,1(3), 45-62
- Feuerbach, L. (1991). Geleceğin Felsefesinin İlkeleri. (O. Özgül, Çev.) İstanbul: Ara Yayıncılık.*
- Ferâhîdî, E. A.-H. (2003). *Kitâbü'l-ayn* (Cilt 2). Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Fığlalı, E. R. (2001). İsnaâşeriyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*,(Cilt 23) içinde (142-147). İstanbul: TDV Yayınları
- Gilson, E. (1986). *Tanrı Ve Felsefe* (2b.). (M. S. Aydın, Çev.) İzmir: Birleşik Yay.
- Goldziher, I. (1982). *Zâhirîler*. (C. Tunç, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Gökberk, M. (1998). *Felsefe Tarihi*, (26 b.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gürsoy, K. (1991). *J.P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*. Ankara: Akçağ Yayınları

- Hanbel, Ahmed b. (1985). *er-Reddü Ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadikâ*. (Sabri b. Selamet Şahin, Dü.), Riyad: Daru't-Turas.
- Has, K. (2005). Yeni Ahit Metinlerinde Ulûhiyetle İlgili Cümleler Üzerine Bir Tahlil. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7(21), 51-66.
- Hasan Onat. (1989). Şiîlik ve Günümüz Şiîliğine Yeni Yaklaşımlar. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3(3), 122-124
- _____. (1993). *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hazm, İ. (1975). *el-Fasl fi'l milel ve'l-ehvai ve'n-nihal*. Beyrut: Daru'l-Marife.
- Hick, J. (1970). *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall, INC Englewood, Cliffs.
- Hoyi, A. S.-K. (1992). *Mucem-u rical-i hadis* (Cilt 20). Necef-i Eşref: İmam el Hoyi İslam Vakfı
- Hume, D. (1964). *The natural history of religion* (T. H. Green & Thomas Hodge Grose Dü.). London: The Philosophical.
- Hayyât, E.-H. (1925). *el-İntisar*. Kahire-Mısır: Dar El Kutup Mısır
- Himyeri, Neşvan. (1948). *el-Hûrû'l-în*. Kahire: el-Kanji Kütüphanesi
- İbn Nedim, E.-F. M. (2010). *el-Fihrist*. (Dr.Y.Tufeyli, Dü.) Lübnan: Dar'ul Kutub'ul İlmiye.
- ibn Manzur. (1988). *Lisânü'l-arab* (Cilt 7). Kahire: Darü'l Mearif.
- _____. (1994). *Lisânü'l-arab* (3 b. Cilt 1-15). Beyrut: Dar'u Sadr.
- ibn Serrac, E. B.-S.-B. (1895). *Tezkiretü'l-mezahib*. Riyad: Kral Fahad Ulusal Kütüphanesi
- İbnü'l-Cevzî, E.-F. (2001). *Telbisü'l-iblis*. Lübnan: Dar'ul Fikir
- İbnü'l-Murtaza. (1990). *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-milel ve'n-nihal*. Lübnan: Dar ul-Nida
- İlhan A. (1996) Gaybet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (13) içinde (410-412). İstanbul: TDV Yayınları.
- İncil. Luka*, 2/26-32-38; 7/26-27; 9/20; 18/31-33; 24/25-27.
_____. *Elçilerin İşleri*, 2/36; 37/21-26; 26/22-23.
- _____. *Yuhanna* 1/34-49; 3/35; 5/19-23; 2/22-25; 4/15; 5/5.

İsferâyîni, E. M. (1983). *et-Tabsîr fi'd-din. (el-Huti, K. Y. Dü.)* Lübnan: Alemu'l-Kitap.

Kafari, Nasır b. Abdullah b. Ali. (1993). *Akidemizde Allahın İsim Ve Sıfatları. Usulu mezhebi'ş-Şia.* Riyad: Daru Taybe.

Karadaş, C. (2009). İbn Hazm Ve Eş'arilik Eleştirisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(18/1), 92.

Katar, M. (2007). Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü). *İslami Araştırmalar (Journal Of Islamic Research)*, 20(3), 330-336.
<http://www.islamiarastirmalar.com/tr-index.html> adresinden alındı

Kaufmann, W. (1997). *Hegel Üzerine Yorumlar*, (1 b.). (Aziz Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.

Kelly, J. N. (1978). *Early Christian Doctrines.* New York: Harper-Colling Publishers.

Koç, T. (1998). *Din dili.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Kummi. (1904). *Kitabu'l Makalat ve'l-Fırak.* Tahran: Haydari.

Kummi-Nevbahti. (2020). *Şii fırkalar* (2 b.). (S. H. Hasan Onat, Çev.) Ankara: Ankara Yayınları.

Küleyni, E. C. (1943). *El Kafî. (Ghavari A.E. Dü), Tahran: Dar el-Kutub el-İslami, el-Haydariya*

Kur'an-ı Kerim. 9:30, 23:44, 28:88, 42:11, 48:2, 69:17, 87:1

Luvis Ma'luf el-Yesui. (2001). *El müncid.* Beyrut: Dare'l-Meşrik.

Macit, N. (1996). *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili* (1 b.). İstanbul: Beyan.

Madrigal, C. (2002). *Üç Tanrı Mı? Tek Tanrı Mı? Hristiyanların Üçlü Birlik İnancının İncelenmesi.* Bütün Dünya Kitaplığı.

Makrizi, E. –A. (1997). *el-Meva'iz ve'l-i'tibar bi-zikri'l-hıtat ve'l-asar* (Cilt 2). Beyrut Daru's-Sadr: Dar ul-Kutub el-İlmiyye

Maviş, N. (2018). *İmamet Doktrininin Şia-İmamiyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans/Doktora Tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.

Meclisi, M. B. (1983). *Biharü'l-envar* (Cilt 3). Lübnan: Daru'l İhya'it-Turasil Arabi

_____.(1983). *Biharü'l-envar* (Cilt 4). Lübnan: Daru'l İhya'it-Turasil Arabi

- Meraġi, A. M. (1993). *Ulûmü'l-belâġa*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. el-Haccac (2013) *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*. (M. Sofuoġlu, Çev.). İrfan Yayıncılık - Tercüme Eserler Dizisi.
- Necaşi, A. b. (1988). *Ricalü 'n-Necaşi*. (Naini. M.C. Dü.) Beyrut: Dar'ul Edwaa
- Necip, T. (2015). *Düşünce tarihinde tanrı sorunu*. İstanbul: Mahya Yay.
- Nedim, E.-F. M. (2019). *el-Fihrist* (1 b.). (Dr. Öğr. Üyesi A. Coşkun, Dü, & Prof. Dr. R. Şeşen, Çev.) İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Nevbahtî. (1936). *Fıraku 'ş-Şîa*. Necef: Matbaat'ul-Haydariye
- Nesefî, Mekhul b. Fazl. (2013). *Kitabu'r-red ala ehli'l bida' ve'l-ehva*. (S.Bağçevan Çev.) İstanbul: Beytul Hikme
- Sekseki, E.-F. A.-T. (2004). *el-Burhan fî ma`rifeti akaidi ehli`l-edyan*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye
- Şâfiî, H. M. (2009). *Kelam 'a giriş*. (S. Akkuş, Çev.) İstanbul: Değişim Yayınları.
- Şehristani, E.-F. M. (2017). *el-Milel ve 'n-nihal* (4 b.). (M. Dalkılıç, Dü., & M. Öz, Çev.) İstanbul, Zeytinburnu: Litera.
- Öner, N. (1987). *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- Öz, M. (1998). Hişâm b. Hakem, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 18) içinde (153-154). İstanbul: TDV Yayınları.
- _____. (2011) Teberri. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 40) içinde (214-215). İstanbul: TDV Yayınları.
- _____. (2011) Müfevvida. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 31) içinde (499-500). Ankara: TDV Yayınları.
- _____. (2012) Vakıfe. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 42) içinde (487-488). İstanbul: TDV Yayınları.
- Öz, R. (2018). Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin Er-Razinin Tenzih Anlayışı. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans/Doktora Tezi), 24. Diyarbakır Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.
- Pike, E. R. (1959). *Encyclopedia of religion and religions*. New York.
- Plotinus. (1996). *Enneadlar*. (Zeki Özcan, Çev.) Bursa: Asa Kitapevi
- Râgıp İsfehanî. (1992). *Müfredat elfazı 'l-Kur'an*. Beyrut: Dar'el-Kalem
- Razi, F. (1938). *İ'tikadâtu furuk'il-müslimîn vel-müşrikîn*, (1. b.). (A. S. en-Neşşâr, Dü.) Mısır: Mektebetü'n-Nahde.
- _____. (1981). *Mefatihü'l-gayb* (1 b. Cilt I). Beyrut: Darü'l-Fikr.

- _____ (1987). *el-Metâlibu'l'aliye* (1 b.). (A. H. es-Seka, Dü.) Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabi.
- _____ (2002). *Kitabü'l-firase*. (A. Hamdan Dü.), Mısır: Matbaatü'n-Nîl.
- Ribard, A. (1983). *İnsanlığın Tarihi*. (Ş. Y. Erdoğan Başar Berktaş, Çev.) İstanbul: Say Kitap Pazarlama.
- Rousseau, H. (1970). *Dinler Tarihî Ve Sosyal İncelemeler*. (O. Pazarlı, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Runciman, S. (1979). *Byzantine Theocracy*. Cambridge.
- Sarıçioğlu, E. (1983). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. İstanbul: Otağ Yayınları.
- _____ (2002). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitap Evi.
- Şerif, M. M. (1990). “*Yunan Düşüncesi*”, *İslam Düşüncesi Tarihi* (2. Baskı b.). (K. Turhan, Çev.) İstanbul: İnsan Yay.
- Şimşek, S. (2001). *Yahudilik, Hristiyanlık Ve İslamda Tanrı Anlayışı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans/Doktora Tezi) *Ankara Üniversitesi*, Ankara.
- Şinasi, G. (2006). *Hristiyanlık* (1 b.). İstanbul: İSAM.
- Tahanevi, Muhammed Ali b. Ali. (1996). *Keşfu istilahât'il-fünûn* (1 b.). (A. Dahrûc, Dü.) Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Taplamacıoğlu, M. (1966). *Karşılaştırmalı Dinler*. Ankara: Güneş Matbaacılık
- Teftazani, S. (1999). *Şerhu'l-akâ'id*. (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- _____ (ty). *Muhtasaru'l-me'ânî*. İran: Dâru'l-Fikr.
- Teymiyye, İ. (1986). *Minhacü's-sünne* (Cilt 1/20) (Salim M.R. Dü.). Riyad
- The biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, edit. Oliver Leaman, London: Bloomsbury Academic. (2015). New York: İsam Dn. 240682, Encyclopaedia Iranica, Vol. XIV 2008.*
- Thomas, M. (1992). *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*. İstanbul: Orhan Basımevi.
- Tûsî, E. C. (1969). *İhtiyaru marifeti'r-ricâl el-maruf bi-ricâlî'l-Keşşi*. (H. Mustafavî, Dü.) Danişgah-ı Meşhed.
- _____ (1996). *el-Fihrist (Fihristü't Tusi)*. Kum: Fıkıh Yayın Kurumu
- Tümer, G. (1996). *Hristiyanlık'ta ve İslâm'da Hz. Meryem*. Ankara: TDV Yayınları
- Üzüm, İ. (2004). “Mezhep”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 29), içinde (526-532), İstanbul: TDV Yayınları.
- _____ (2007) *Recat. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (34) içinde (504-506). İstanbul: TDV Yayınları.

- Vaticana, L. E. (ty). https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P17.HTM. Catechism of the Catholic Church. adresinden alındı.
- Waardenburg, Jacques & Gürkan, Salime Leyla.(2011).*Teslis TDV İslam Ansiklopedisi,(Cilt 40)* içinde (548-552). İstanbul: TDV Yayınları.
- Weigall, A. (2002).*Pavlos hristiyanlığına dair bilimsel bir eleştiri hristiyanlığımızdaki putperestlik*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Wilhelm, C. (1968). *Sokrates'ten önce felsefe* (Cilt 1). (O. Özügül, Çev.) İstanbul: Pencere yay.
- Winnett, F. V. (1941). *Pre Islamic Arabic Referances* (Cilt 31). Toronto: MW, XXXI.
- Yafii, A. b. (2002). *et-Tecsim ve'l-mücessime*. Cezayir: Daru'l-Beşir.
- Yavuz, Y. Ş. (1993). Hişam b. Salim el-Cevaiki. *TDV İslam Ansiklopedisi,(Cilt 7)* içinde (437-438). İstanbul: TDV Yayınları.
- _____ (2006). Müşebbihe *TDV İslam Ansiklopedisi,(Cilt 32)* içinde (156-158). İstanbul: TDV Yayınları.
- _____ (1998).Hulul. *TDV İslam Ansiklopedisi,(Cilt 18)* içinde (341-344). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yazoğlu, R. (1998, Mayıs). Antropomorfizm ve Hıristiyanlık. *Ekev Akademi Dergisi*, (c.1 s.2), 259-273.
- Yitik A.İ.(2011). *TDV İslam Ansiklopedisi,(Cilt 40)* içinde (441-443). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yurdağür, M. (1996). *Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın İsimleri*. İstanbul: Marifet Yay.
- Zehebi, Ş. M. (1985). *Nüzhetü'l-fudala tehzibu siyeri alemi'n-nübelâ* (Cilt 2). Cidde: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr ve't-Tevzî.
- Ziya, Ü. H. (2014). *Varlık ve Oluş* (2 b.). Ankara: Doğubatı Yay.