



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM MEZHEPLER TARİHİNDE MÜCESSİME

Yüksek Lisans Tezi

İlyas SEVİCİ

Çorum 2020

İSLAM MEZHEPLER TARİHİNDE MÜCESSİME

İlyas SEVİCİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Özden KANTER AKBAŞ

Çorum 2020

KABUL VE ONAY

İlyas SEVİCİ tarafından hazırlanan *İslam Mezhepler Tarihinde Mücessime* başlıklı bu çalışma, 15/10/2020 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği / oyçokluğu ile başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Başkan)

İmza

Doç Dr. Özden KANTER AKBAŞ (Danışman)

İmza

Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İmza

Prof. Dr. Muhammed Asıf YOLDAŞ

Enstitü Müdür V.

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. (15/10/2020)

İmzası
İlyas SEVİCİ

ÖZET

SEVİCİ, İlyas. *İslam Mezhepler Tarihinde Mücessime*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2020.

Allah aşkın bir varlıktır. Zat-ı İlahi zaman ve mekândan münezzeh, eşsiz, tek ve bir olan beşeri hiçbir özelliğe sahip olmayan yegâne varlıktır. İnsan ise sınırlı bir zaman ve mekâna sahip, duyularla idrak edebilen somut bir varlıktır. Bu nedenle insan duyular ötesi olan Rabbini hep merak etmiş, O'nun nasıl olduğunu araştırarak anlamaya çalışmıştır. Allah-u Teâla insanın merak duygusunu gidermek için farklı zamanlarda farklı beldelere peygamberler ile vahyini indirmiştir. Peygamberler aracılığıyla Allah, bir ve tek olan varlığı hakkında insanları bilgilendirmiştir. Allah, İslam aracılığıyla tüm insanlığa, bilinenden bilinmeyene hareketle Kur'an-ı Kerim'de kendi varlığını açıklamıştır. Müslüman âlimler de Allah'ı anlatırken Kuran-ı Kerim'i referans edinmiştir. Kur'an-ı Kerim Allah'ın varlığı ve birliği, eşsizliği konusunda net ifadeler içerir. Fakat Kur'an-ı Kerim'de, sonraki dönemlerde tartışma konularının ana unsuru haline gelen müteşabih ayetler de mevcuttur. Müteşabih ayetlerin bir kısmını oluşturan haberi sıfatların anlaşılması problemine âlimler farklı yöntemler geliştirmiştir. Bu yöntemler; ta'tîl, te'vîl, teşbih/tecsim yöntemidir. Mücessime mensupları, haberi sıfatları açıklarken teccim/teşbih yöntemini benimsemişlerdir.

Tecsim düşüncesinin ortaya çıkmasında etkili olan birçok faktör mevcuttur. Hz. Peygamber(sav)'ın vefatından sonra Müslümanlar içerisinde fırka, mezhep gibi oluşumlar ortaya çıkmıştır. İslam, fetih hareketleriyle farklı dinin ve kültürlerin yaşadığı coğrafyalara ulaşmıştır. Farklı dini yaşantıyı bırakıp İslam'a yönelen kimseler kendi dini unsurlarıyla İslam'ı birleştirmişlerdir. Örneğin Yahudiler kendi dini hikâyelerini Müslüman olduktan sonra da anlatmaya devam etmişler fakat bunu İslam adına yapmışlardır. Hikâyelerindeki antropomorfist tanrı algısıyla Allah'ı açıklamaya giderek teccimin İslam içinde yer almasında etkili olmuşlardır.

Bunun dışında teccim fikrinin oluşumunda etkili olan ilahi vahyin temelini oluşturan tevhid akidesinin temellendirilememesidir. Allah'ın zatında, sıfatlarında bir olduğunu kavrayamayan, bütün noksanlıklardan münezzeh olduğunu idrak edemeyen grup ve kişiler teccim fikrine yönelmişlerdir. Bu düşüncenin doğuşundaki temel etken ise nasların zahirine göre yorumlanmasında aşırıya gidilmesidir.

Tecsim düşüncesinin hâkim olduğu gruplara bakıldığında çoğunluğunun Gulat-ı Şia'dan olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra hulul düşüncesi hâkim olan gruplar da teccimi

benimsemişlerdir. Ehl-i Sünnet içerisinde bulunan ehl-i hadis taraftarlarından olan Haşviyye'nin de zahirilikte aşırıya giderek tecsim ve teşbihe ulaşan düşüncelerinin mevcut olduğu bilinmektedir. Tecsim düşüncesini öne çıkaran mezhep ise Kerramiyye'dir. Bu bağlamda bazı şahsiyetler de tecsimin yayılmasında etkili olmuşlardır: Mukatil b. Süleyman, Kehmes b. Hasan et-Temimi, Muhammed b. Kerram bunlardandır.

Mücessime, müstakil bir mezhep ismi olmaktan ziyade tecsim düşüncesini benimseyen farklı mezhep, fırka ve kişilerden meydana gelen bir oluşumdur. Bu çalışma; tecsim düşüncesini benimseyenlerin kaynaklardan tesbitini sağlayarak müstakil bir başlık altında toplamaya çalışılmıştır. Mücessime tasavvurunun temelinde tecsim, yani insan biçimci tanrı tasavvuru yatmaktadır. Mücessime'ye mensup grup ve kişiler Allah'ın bir insan gibi şeklinin olduğunu iddia etmişlerdir. Allah'ın ruhunun bir insanda beden bulduğunu, yer ve mekân tuttuğunu, yarattıklarına benzer duygulara sahip olduğunu da belirtmişlerdir. Bu düşüncelerin İslam coğrafyasında cereyan etmesindeki en önemli etken ise vahyin dilini yanlış yorumlamaktan kaynaklıdır.

Anahtar Kavramlar: Tecsim, Teşbih, Haberi Sıfatlar, Mücessime, Ehl-i Sünnet.

ABSTRACT

SEVİCİ, İlyas. *Mujassima in History of Islamic Sect*, (Master Thesis), Çorum, 2020.

God is a transcendent being. God is unique and one being, free from divine time and space. God is only being that has no human being qualities. On the other hand, human beings are a tangible being that can perceive with senses having a limited time and space. For this reason, human beings have always wondered about the god beyond senses. Human being tried to understand it by researching how. God sent His revelation with prophets in different regions at different times to quench the curiosity of man. Through the prophets, God informed people about her one and only existence. God has revealed her existence in the Quran from the unknown to all humanity through Islam. Muslim scholars also take the Quran as a reference while telling about God. The existence of the Quran contains clear statements about the unity existence and uniqueness of God. But there are unclear verses in the Quran that became the main element of discussion in later periods. Each scholar has developed different methods for the problem of understanding the news adjectives, which form part of the unclear verses. Members of Mujassima have adopted the method of tashbih while explaining their title of news.

There are many factors influencing the emergence of the tashbih idea. In the course of the historical events that took place among the Muslims after the death of the Prophet Muhammad, formations such as sect groups emerged. Islam reached the geographies where different religions and cultures live with the conquest movements. But those who left their religious life and turned to Islam combined their own elements with Islam. Here as an example, the Jews combined Islam with their religious elements. Jews continued to tell their religious stories after they became Muslim but they did so in the name of Islam. By explaining God with the anthropomorphist perception of god in their stories, they have been effective in the place of tradition in Islam.

Apart from this, the fact that the tawhid creed, which forms the basis of divine revelation, was not grounded was effective in shaping the idea of tajsım in Islam. The groups and individuals who cannot comprehend that God is one in her nature and in her attributes, and who cannot understand that he is free from all deficiencies, have turned to the idea of tajsım. The main factor in the emergence of this thought is the excessive interpretation of the works according to their apparent meaning.

Considering the groups dominated by the idea of tajsim, it is seen that the majority of them are from Gulat-1 shia. In addition to this, groups dominated by the idea of hulul adopted the idea of tajsim. It is known that Hashwiyya, who is one of the supporters of the talented hadiths who are in the skilled sunnah, goes to the extreme in apparentism and has ideas of tajsim and tashbih. The sect that highlights the idea of tajsim is Karramiyya. In this context, some personalities have been effective in spreading tajsim. Muqatil b. Suleiman, Kahmas b. Hasan al-Tamimi, Mohammad b. al-Karram is one of them.

Mujassima is a formation consisting of different sects, groups and people who adopt the idea of tajsim rather than being a name of a separate sect. This study tried to gather it under a separate title by determining the sources that adopt the idea of tajsim. At the basis of the Mujassima of composition lies the concept of tajsim, that is, the human form of god. Groups and persons belonging to the Mujassima claim that God has a human-like shape. They also stated that God's soul resides in a person, holds place and place, and has feelings similar to those they created. The most important factor in the occurrence of these thoughts in the Islamic geography was seen to be due to the misinterpretation of the language of revelation. The most important factor in the occurrence of these thoughts in the Islamic geography was seen to be due to the misinterpretation of the language of revelation.

Key Words: Tajsim, Tashbih, the Revealed Attributes, Mujassima, Ahl al-Sunnah.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	i
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR.....	viii
ÖN SÖZ.....	ix
GİRİŞ.....	1
A. METOD	1
B. KAYNAKLAR	2
C. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	5
1. Tecsim	6
2. Teşbih	7
3. Tenzih	8
4. Te'vîl	8
5. Tefvîz.....	9
6. Ta'tîl	10
7. Hulûl	11

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHİ VE TEOLOJİK ARKA PLAN

1.1. MÜCESSİME’NİN ORTAYA ÇIKIŞINI HAZIRLAYAN DİNİ, SİYASİ, SOSYAL SEBEPLER.....	17
1.1.1. Tevhid Fikrini Temellendirememe	17
1.1.2. Nasları Zahirine Göre Yorumlama ve Aşırı Te'vîl.....	19
1.1.2.1. İstiva.....	21
1.1.2.2. Vech	22
1.1.2.3. Yed/ Yemin.....	22
1.1.2.4. Ayn.....	23
1.1.2.5. Sâk	23
1.1.2.6. Kabza	24
1.1.3. İslam Coğrafyasının Genişlemesi ve Tercüme Hareketleri	28
1.1.4. Tecsim Fikrine Sahip Yahudilerin Tesirinde Kalma	31

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM MEZHEPLER TARİHİ KAYNAKLARINDA MÜCESSİME

2.1. MÜCESSİME OLARAK NİTELENDİRİLEN GRUPLAR	35
2.1.1. Müşebbihe.....	35
2.1.2. Şia	36
2.1.2.1. Hişamiyye	36
2.1.2.2. Cevalikiyye	38
2.1.2.3. Şeytaniyye.....	39
2.1.2.4. Gulat-ı Şia	41
2.1.2.4.1. Sebeiyye.....	41
2.1.2.4.2. Beyaniyye	44
2.1.2.4.3. Mansuriyye	47
2.1.2.4.4. Muğiriyye.....	49
2.1.2.4.5. Hattâbiyye.....	51
2.1.2.4.6. Yûnusiyye	53
2.1.2.4.7. Cenahiyye	54
2.1.3. Hulûliyye	55
2.1.3.1. Hulmaniyye.....	57
2.1.3.2. Mukannaiyye	57
2.1.4. Azafira	59
2.1.5. Havvariyye/Cevaribiyye	59
2.1.6. Ehl-i Sünnet İçerisindeki Tecsim Eğilimleri	60
2.1.6.1. Selefilik ve Ashabu'l-Hadis.....	61
2.1.6.1.1. Haşviyye	63
2.1.6.2. Zahirilik	65
2.1.6.3. Kerramiyye	67
2.1.6.4. Sünni Karşıtı Fırkaların Mücessime İle İlgili Değerlendirmeleri	69
2.1.6.4.1. Şia ve Mücessime	70
2.1.6.4.2. Mutezile ve Mücessime	72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÜCESSİME’NİN GENEL ÖZELLİKLERİ VE TECSİM EĞİLİMİ İLE GÜNDEME

GELEN BAZI ŞAHSİYETLER

3.1. KAYNAKLARA GÖRE MÜCESSİME’NİN GENEL ÖZELLİKLERİ	75
---	-----------

3.1.1. Ulûhiyyet	75
3.1.1.1. Tanrının Cisimlere Benzetilmesi	75
3.1.1.2. Tanrının Reenkarne Olması	77
3.1.1.3. Tanrının Arş ve Kürsü İle İlişkilendirilmesi.....	78
3.1.2. Nübüvvet.....	79
3.1.3. İmamet	80
3.1.4. Recat ve Beda	83
3.1.5. Mücessime'nin Diğer Görüşleri.....	84
3.2. TECSİM EĞİLİMİ İLE GÜNDEME GELEN ŞAHSİYETLER	86
3.2.1. Mukâtil b. Süleymân.....	86
3.2.2. Kehmes b. Hasan et-Temimi	90
3.2.3. Hişâm b. Hakem	91
3.2.4. Muhammed b. Kerrâm.....	92
SONUÇ.....	94
KAYNAKÇA	97

KISALTMALAR

B.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
EÜİFD	: Erzurum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
JAOS	: Journal of the American Oriental Society
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
Md.	: Madde
Nşr.	: Neşreden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
T.y.	: Tarihi yok
Trc.	: Tercüme eden
Vd.	: Ve diğerleri
Vol.	: Volume
Y.y.	: Yayın yeri yok

ÖN SÖZ

Hız. Muhammed'in vefatından kısa bir süre sonra Müslümanlar bazı konularda farklı düşündüklerini dile getirmişlerdir. Bu farklı söylem ve düşünceler ise sonraları fırka, mezhep olarak isimlendirilen grupların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Tarih boyunca süregelen bu farklı oluşumları (mezhep, fırka) inceleyen bilim dalı İslam Mezhepler Tarihi'dir. Mezhep ve fırkalar zamanla kendi literatürlerini oluşturmuş, kendi düşüncelerini dile getiren eserler yazarak bu tarihi sürece iştirak etmişlerdir. Bu tarihi süreçte disiplinler birbirleri ile etkileşime girmiş, farklı alanlar bilgi birikimlerini aralarında paylaşmışlardır. İslam Mezhepler Tarihi'nde yeri geldiğinde Kelam ilminden faydalanmıştır. Konumuz her ne kadar "İslam Mezhepler Tarihi'nde Mücessime" olsa da tecsim bir düşünce türü olduğu için Kelamî bilgilere de sıkça başvurulmuştur.

İnsan tabiatı gereği varlığını, bulunduğu alemi ve tüm bunların müsebbibi olan yaratıcı gücü merak etmiş ve sorgulamıştır. Kendisine gönderilen rehberler ile bu sorularının cevabına ulaşmış, yaratanın varlığının ve birliğinin farkına varmıştır. Fakat bazı topluluklar çeşitli etkenlerle yaratıcının birliğinden uzaklaşarak birden fazla tanrı edinmiş ya da yaratıcıyı insani unsurlarla tasavvur etmiştir. İslam dini de insanın bu yönünden etkilenmiştir. İslam'a mensup olduğunu bildiren bazı kimseler yaratanı anlama, tanıma hususunda somut olandan öteye gidememiş, yaratanı somutlaştırmıştır. İslam dini içerisindeki bu oluşumlara; Allah'a cisim atfedip, insani unsurlarla tasavvur ettiği için "Mücessime" denir.

Mücessime oluşumlarını konu edinen bu çalışma giriş bölümü ve buna ilave üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde: Tezin amacı, kapsamı, takip edilen metod, bu konu ile ilgili kavramlar ve kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde: Mücessime'nin oluşumunda etkili olan tarihi süreç içerisinde seyreden sosyal ve siyasi oluşumlar, teolojik unsurlar, bu gelişmenin yaşandığı yerde var olan dinler, bu dinlerin tanrı tasavvurları ve bu dinlerin Mücessime oluşumu üzerindeki etkinliği konu edinilmiştir. Aynı zamanda Mücessime'yi meydana getiren çeşitli faktörler de bu bölümde yer almıştır.

İkinci bölümde: Mücessime'nin müstakil bir mezhep değil bir düşünceye tabi olan farklı grup, fırka ve kişileri bünyesinde bulunduran bir kavram olduğu ele alınmıştır. Bu nedenle tecsim ve teşbih düşüncesi hâkim olan grup, fırka ve kişiler İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarından tespit edilerek Mücessime olarak nitelendirilen gruplar belirlenmiştir. Yine bu bölümde; Mücessime'ye ait grupların görüşlerine yer verilmiştir. Ehl-i Sünnet içerisinde tecsim

eğilimleri olan gruplar, kişiler tespit edilmiş ve haklarında bilgi verilerek değerlendirme yapılmıştır. Akabinde Ehl-i Sünnet karşıtı fırkaların Mücessime ile ilgili görüşlerine yer verilerek genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Üçüncü bölümde ise Mücessime'nin genel özelliklerine yer verilmiştir. Tecsim düşüncesinde etkili olan bazı tarihi şahsiyetlerin Mücessime ile ilişkisinin tespiti ile bölüm sonlandırılmıştır. Çalışmadan elde edilen görüşlerin yer aldığı sonuç ve yararlanılan kaynaklardan elde edilen bibliyografya ile çalışma son bulmuştur. Bu çalışma süresince desteğini esirgemeyen kıymetli eşime katkıları için teşekkür ediyorum. Bu çalışma boyunca desteklerini esirgemeyen değerli danışmanım Doç. Dr. Özden KANTER AKBAŞ'a, fakültemiz hocalarından değerli hocam Prof. Dr. Mehmet EVKURAN'a ve Ondokuz Mayıs Üniversitesi Öğretim Üyesi değerli hocam Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ'e teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

İslam dininin en önemli çizgisi ve odak noktası tevhittir. Bu nedenle Allah'ın varlığına ve birliğine ters düşecek bütün noksanlıklar ve nitelemelerden kaçınılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de en çok vurgu yapılan unsur tevhittir. İnsanlar şirke düşmeye karşı ilahi emirle uyarılmıştır. Bu kadar hassas bir yapı içerisinde tecsim-insan biçimci tanrı tasavvuru nasıl oluşmuştur? Burada akla gelen bu soru tezin ana problemini ortaya koymuştur. Bu probleme İslam Mezhepler Tarihi kaynakları baz alınarak cevaplanmıştır. Bu bağlamda tezin amacı; Mücessime kavramını kimlik haline getiren zihinsel süreci tarihsel zeminde ele almak ve bu bağlamda tecsim düşüncesinin İslam içerisindeki mezhep ve fırkalara nüfuzunu belirlemektir.

Fitratı gereği insan, merak, araştırma, gizli-gaybî konulara ilgili bir varlıktır. İnsanlık tarihinde bu durum hep tekerrür etmiş, farklı isimlendirmeler ve farklı yapılanmalarla yeniden hayat bulmuştur. İnsan somut bir varlık olduğu için somut düşünce alanı gelişmeye yatkındır. Bu nedenle soyut, gaybî, insanüstü düşüncelerinde somutlama yöntemine gitmiştir. İlk insandan bugüne süregelen zamanda Tanrı, yaratıcı bilgisi gaybî olduğundan ötürü somutlaştırmaya yönelmiş ve tarihi planda putperestlik, tecsim, teşbih, antropomorfizm vb. isimlerle karşımıza çıkmıştır.

Bu çalışma şu sorular çerçevesinde şekillenmiştir:

1. Mücessime nedir?
2. Tecsim oluşumunu hazırlayan etkenler nelerdir?
3. İslam içerisinde tecsim meyleden grup ve kişiler hangileridir?
4. Mücessime olarak nitelendirilen grupların dini yaşantılarında tecsim düşüncesi nasıl etkinlik kazanmıştır?
5. Nasları zahirine göre değerlendiren herkes Mücessime olarak nitelendirilebilir mi?
6. Ehl-i Sünnet içerisinde yer alan bazı gruplar tecsim düşüncesine niçin meyletmiştir?

A. METOD

Araştırmanın amacı, konusu ve yönteminin belirlenmesi ilmi araştırmalarda ilk basamaktır. Her alanın kendine özgü metodolojisi vardır. Bu çalışmada İslam Mezhepler Tarihi metodolojisi kullanılmıştır. İslam Mezhepler Tarihi'nde mezhepler çalışıldığı zaman; mezhebin isimlendirilmesi, kimler tarafından temsil edildiği, hangi şartlardan doğduğu, tarihi seyri, gelişimi, mezhebin toplum içindeki yapısı, yazınsal alanı gibi konulara değinildiği dikkat

çekmektedir. Bu bağlamda çalışmada: Mücessime'nin ne olduğu, teccim düşüncesinin tarihi seyri, itikadi görüşleri, kimler tarafından savunulduğu, toplum içerisinde nasıl yer ettiği gibi konulara değinilmiştir. Bu konulara değinilirken fikir-hadise, zaman-mekân ilişkileri de gözetilmiştir. Çalışmada yer yer betimsel yönetime başvurulmuştur.

Çalışmamızın giriş bölümünde: Tezin amacı, konusu, problemi, metoduna yer verilmiştir. Ayrıca yararlanılan kaynaklar ve konunun ilişkili olduğu kavramlar ele alınmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde; teccim düşüncesinin tarihi ve teolojik arka planı konu edinilmiş ve Mücessime'nin ortaya çıkmasına sebep olan etkenler irdelenmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde: Mücessime olarak nitelenen gruplar İslam Mezhepler Tarihi kaynaklarının elverdiği ölçüde tespit edilmiş ve farklı alanlardaki kaynaklarında ışığında ele alınmıştır. Ehl-i Sünnet içerisindeki teccim eğilimleri de bu başlıkta konu edinilmiştir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde: Mücessime'nin genel özellikleri, teccim düşüncesinde katkısı olan bazı şahıslar ve görüşlerine yer verilmiştir. Sonuç bölümünde çalışmanın genel değerlendirmesi ve elde edilen sonuçlara yer verilmiştir. Çalışma yararlanılan kaynakların yer aldığı bibliyografya ile son bulmuştur.

B. KAYNAKLAR

Bir çalışmanın en önemli unsurlarından biri de yararlandığı kaynaklardır. Mücessime bilindiği üzere müstakil bir mezhep değil, teccim fikrini benimseyen grup, fırka ve şahıslara verilmiş genel bir isimdir. Bu nedenle kendi literatürü ya da mensup oldukları kişilerin bizzat Mücessime ile ilgili yazılmış eserleri mevcut değildir. Bu nedenle bizim kaynak çerçevemizi İslam Mezhepler Tarihi'nin klasik kaynakları ve Mücessime başlığı altında ele aldığımız mezhepler, gruplar ve şahısların bildirdiği kaynaklardan faydalanarak bir malumat oluşturulmuştur. İlk olarak bahsi geçen yararlandığımız klasik kaynaklara değineceğiz:

En başta kendisinden fazlasıyla istifade ettiğimiz Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî'nin (ö. 324/935-36) *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin* eseri; teccim bildiren fırkalar ve mensupları hakkında bilgi almak için başvurduğumuz eserlerin başında gelmektedir. Dönemindeki makalatlarda gördüğü eksikleri tespit eden Eş'ari, kendi eserinde bu hatalara düşmemeye çalışmıştır. Eş'ari fırkalar ile ilgili bilgi verirken canlı tanıklardan ve pek çok eserden yararlanmıştır. Çağdaşı olan diğer eselerde ise, fırkaların araştırma yapılmadan ele alındığı ve gelen rivayetleri kendilerine ait bir görüş gibi

aktarmışlardır. Fakat Eş'arî onlar hakkında gerçekçi, doğru bilgileri vermek için çaba sarf etmiştir.¹

Kendisinden fazlasıyla istifade ettiğimiz bir diğer eser de Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî'ye (ö. 429/1037-38) ait *el-Fark Beyne'l-Fırak* ve *Usûlü'd-Dîn* eserleridir. *Usûlü'd-Dîn* eserinde Bağdadi, imâmet ve usûl-i selâse konusunun ardından mezhepler ve dinlere yer verilmiştir. Bu arada esere ayrı bir değer kazandıran kısım ise yer yer fıkıh ve fıkıh usulü konularına temas edilmesidir.² Bu eserlerden çalışmamızın Mücessime grupları oluşturan fırkalar hakkında malumat oluşturmak için yararlanılmıştır.

Yine Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* eseri de çokça istiva ettiğimiz eserler arasında yer almaktadır. Usul geleneğini İslam düşüncesinde Mukaddime adıyla başlatan ilk İslam bilginlerinden biri olan Şehristani, önce oluşturduğu metodoloji üzere mezhepleri ele almıştır.³ Eserini mümkün merteye tarafsız bir ilmi görüşle yazmaya gayret etmiştir.

Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî'nin (ö. 606/1210) *İtikadatu Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin* eseri de fırkalar hakkında bilgi edinmek için başvurduğumuz eserler arasındadır. Şehristani'nin takip ettiği metotları Fahreddin er-Razi de eserinde kullanmıştır. Yedinci asrın başlarında kaleme alınan Razi'nin bu eseri oldukça muhtasar olup fazla detaya girilmemiştir. Kendi döneminde var olan itikadi ekolleri bize aktarması açısından ayrı bir öneme sahiptir.⁴

Erken dönem Şîî müelliflerinden Hasan b. Musa en-Nevbahtî el-Bağdadi'nin (ö. 310/922) yazdığı *Fıraku's-Şia* isimli eser, müellifin günümüze ulaşmış tek eseridir. Bu eserde birinci derecede Şia ve fırkaları hakkında ayrıntılı bilgi veren eser aynı zamanda İmamiyye Şia'sını savunur. Bunun yanı sıra diğer mezhepleri incelemesi sebebiyle diğer fırkalar içinde önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir.⁵

Aynı üslup içinde; ama kısmen daha geniş izahlı bir diğer Şii eseri, Sa'd b. Ebû Halef Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin (ö. 301/913) *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*'ıdır. Aynen Nevbahtî'nin "*Fıraku's-Şia*"sına benzemektedir. Bu iki eser günümüzde Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu ve Ramazan Şimşek tarafından çevrilerek *Şîî Fırkalar* başlığı ile

¹ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları,2008), 111-112.

² Muhammed Aruçi, "Usûlü'd-Dîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 215-217.

³ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 80.

⁴ Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, (Ankara: Hitit Kitabevi, 2008), 33. Bu eser çalışmanın devamında *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* kısaltmasıyla yer alacaktır.

⁵ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 98.

basılmıştır. *Fırâku's-Şia ve Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırâk* adlı eserlere çalışmamızda fazlasıyla müracaat edilmiştir.

Kendisinden istifade ettiğimiz bir diğer eser de Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâînî'nin (ö. 471/1078) *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizü'l Fıraki'n-Naciyeti Anil'l-Fıraki'l-Halikin* eseridir. O Bağdadi'yi örnek almıştır. Eser incelendiğinde *el-Fark Beyne'l-Fırak'ın* bir özeti mahiyetindedir. Sınıflandırmada fırkaların isimleri korunmuş, alt kollarda ise bazı farklılıklar göze çarpmaktadır.⁶

Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî et-Tarâîfî el-Askalânî'nin(ö. 377/987) *et-Tenbih ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'* eseri de bilgi için başvuru yaptığımız eserler arasındadır. *et-Tenbîh*, mezhepler tarihi literatürünün henüz gelişimini tamamlamadığı bir dönemde yazılmıştır. Bu nedenle sonraki eserlerle birçok konuda farklılık göstermektedir. Zeydiyye'nin İmâmiyye fırkaları içinde gösterilmesi, fırka isimlerinin tesbiti, tartışmalı konularda kesin hüküm verilmesi, Bağdat Mu'tezilesi'nin Zeydiyye fırkası olarak değerlendirilmesi, önemli meselelerin tespitinde zayıf rivayetlere dayanılması gibi hususlarda eksiklik ve yanlışlıklar dikkat çekmektedir. Bununla birlikte eser, dokuzuncu yüzyılda rivayetlere dayalı düşünce yapısına sahip bir âlimin fırkalarla ilgili düşüncelerini ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır.⁷

Nâşî el-Ekber'in (ö. 293/906) yazdığı *Mesâilü'l-İmame eseri*, Josef Van Ess tarafından tahkik edilerek günümüze kadar ulaşmıştır. Bu esere de ara ara başvurulmuştur.

Kâdî Abdülcebbar'a (ö. 415/1025) nispet edilen *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* de ara ara kendisine başvurduğumuz eserlerdendir. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından tercüme edilerek dilimize kazandırılmıştır.

Klasik ve modern dönemde yapılmış birçok kaynağa da müracaat edilmiştir. Bunlardan biri de, erken dönem kelimcilerinin hayatları ve eserleri hakkında bilgilere ulaşabildiğimiz Muhammed b. İshak İbn Nedim'in (ö. 385/995) kaleme aldığı *el-Fihrist* adlı eserdir.

Özellikle dönemin siyasîlerinin hilafetlerinde yaşanan siyasî olaylar hakkında bilgi verilirken müracaat edilmiş bazı Klasik İslam Tarihi ve coğrafya kaynakları şu şekildedir: Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbn Esir'in (ö. 630/1233) yazdığı *el-Kamil fi't-Tarih*, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî'nin (ö. 310/923) *Târihu't-Taberî'si*, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-(fi) Zikri'l-Hıtat ve'l-Âssâr'ı*, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b.

⁶ Aydın, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, 32.

⁷ Aydın, *İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, 38-39.

İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî'nin (III-IV./IX-X. yüzyıl), *Kitâbü'l-Büldân*'ı, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî'nin (ö. 390/1000 civarı), *Ahsenü't-Tekasîm*'i Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî'nin (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*'ı bunlar arsındadır.

Bununla beraber Dırar b. Amr'ın yakın tarihlerde tahkik ve çevirisi yapılan *Kitabu't-Tahrîş* isimli eseri, Muhammed Abid Cabiri'nin *Arap Aklının Oluşumu*, Muhammed el-Behiy'in *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Ali Sami en-Neşşâr'ın İslâm'da *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İrfan Abdülhamid'in *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* gibi daha birçok eserden istifade edilmiştir.

Çalışmanın yazım sürecinde Türkiye'de Mezhepler Tarihi alanında yapılan çalışmalardan sıkça istifade edilmiştir. Hüseyin Atay 'ın, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Hasan Onat'ın, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri*, Nadim Macit'in, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili* adlı eserleri; burada belirtmediğim birçok kitap ve makale faydalanılan Türkçe kaynaklara örnektir. Ayrıca mezhepler, olaylar ve kişiler hakkında genel bilgiler verilirken Türkiye Diyanet Vakfı'nın hazırladığı İslam Ansiklopedisi'ne de çalışmada sıkça başvurulmuştur.

C. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bir çalışmanın anlaşılmasında ilk basamak, ilgili olduğu kavramsal çerçevenin açıklanmasıdır. İslam düşünce tarihinde bazı olaylara ve tartışmalara sebebiyet veren tecsim düşüncesinin ana nedeni: “Sıfatullah” başlığı altında ele alınan haberi sıfatlardır. Haberi sıfatların nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği üzerine birçok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmaların neticesinde gruplar farklı yöntemler geliştirerek, haberi sıfatları bu yöntemler üzerinden yorumlamışlardır.

Bu yöntemlerin ilki; Mutezile ve Cehmiyye tarafından benimsenen “ta'tîl yöntemi”, ikincisi: Ehl-i Sünnet tarafından tercih edilen ispatsız, ta'tîlsiz te'vîl yöntemi olan “tevfiz yöntemi”, üçüncüsü ise; tezimizin ana konusunu teşkil eden Mücessime'nin savunduğu “teşbih/tecsim yöntemi”dir. Bu nedenle kavramsal çerçeveyi oluştururken tecsim, teşbih, tefvîz, te'vîl, ta'tîl kavramlarının açıklanması uygun görülmüştür. Haberi sıfatların anlaşılması problemi karşısında ortaya çıkan hulûl kavramı da konumuzla ilgili olduğu için ele alınması uygun görülmüştür.

1. Tecsim

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.⁸

Allah’ın varlığının gerçekliğini ispat etmek isteyenler Allah’a istiva, nüzul gibi fillerle, ayn, vech, yed gibi organlar nispet ederek tecsimi düşüncenin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Allah’ın sıfatlarını inkâr eden ta’tîl anlayışına karşılık ortaya çıkan tecsim; Allah’a insani özellikler atfetmiştir.⁹

İslam Mezhepler Tarihi kaynakları incelendiğinde tecsim düşüncesini İslam içerisinde ilk ortaya atan grubun Şia olduğu görülmektedir. Şia içerisinde Allah’a cisim atfeden ilk kişi Hişâm el-Hakem’dir. Hişâm var olan her şey için cisim kavramını kullanır. Bu nedenle Hişâm’a göre Allah’ta; insana ait uzuvlara sahip bir cisimdir.¹⁰ Haşviyye de Allah’ı anlatmak için bir takım insan biçimci tasvirlerle başvurmuştur. Ehl-i Hadisten Kehmes b. Hasan el-Basrî, Mudar b. Muhammed el-Kûfî, Ahmed b. Atâ el-Hûceymî gibi kimseler Allah ile tokalaşmanın mümkün olduğunu, derecesi yüksek Müslümanların dünyada ve ahirette Allah’a sarılabileceğini söyleyerek Allah’a cisim atfetmişlerdir.¹¹ Kaynaklarda tecsim düşüncesini savunanlar arasında Mukatil b. Süleyman da zikredilmektedir.¹²

Tecsim, anlaşıldığı üzere Allah’ı insan biçimci şekilde tasavvur ederek cisimleştirmektir. Bu düşüncüyü savunanlar özellikle yed, vech, istiva gibi kavramların yer aldığı haberi sıfatları açıklamak için bu yöntemle başvurmuşlardır. Tecsim yöntemine çok yakın olan bir diğer yöntemde teşbihtir.

⁸ El-Müncid, (Beyrut: Dare’l-Meşrik, 2001), “esm” md., 202-203.

⁹ Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkullânî ve Ârâ’ühü’l-Kelâmiyye*, (Bağdat: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’d-Diniyye, 1986), 511-512.

¹⁰ Ebû’l-Hasen Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilafu’l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. M. Dalkılıç, Ömer Aydın, (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 2005), 62. Bu eser tezin devamında *Makalat* kısaltmasıyla yer alacaktır.

¹¹ Ebû’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, çev. M. Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 100. Bu eser tez devamında *el-Milel* kısaltmasıyla ele alınacaktır.

¹² Süheyr Muhammed Muhtâr, *et-Tecsim İnde’l-Müslimin: Mezhebü’l-Kerramiyye*, (İskenderiyye: Şeriketü’l-İskenderiyye, 1971), 124-125.

2. Teşbih

Bir şeyin başka bir şeye benzemesi, benzetilmesi anlamlarına gelen teşbih; Arapça ş-b-h kelimesinden türetilmiştir.¹³ Teşbih kelimesi; yaratılmış varlıkları Allah’a, Allah’ı da bu yaratılmış varlıklara benzetmektir.¹⁴ 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.¹⁵ Teşbih düşüncesine eğilim gösterenleri Bağdadî; “Allah’ın zatını varlıkların sıfatlarına benzetenler” şeklinde açıklamıştır.¹⁶

Âlimler teşbihe neden olabilecek durumlarda farklı görüşler belirtmiştir. Bunlardan bazıları şu şekildedir: Mutezile âlimlerine göre; Allah’ın zatına hayat, ilim, kudret gibi sıfatların nispet edilmesi teşbihe sebebiyet verir. Bu sıfatlar taaddüd-i kudemaya sebebiyet vereceği için tevhid ilkesine ters düşer.¹⁷ Selefiler’e göre mana sıfatlarını teşbihten kaçınarak, te’vîl ile Allah’a izafe etmekte hiçbir problem yoktur.¹⁸ Mâtürîdî ve Eş’arî’ye göre Allah’a mana sıfatları vermek teşbihe sebebiyet vermez. İnsanın ilmi ile Allah’ın ilmi bir olmaz. İnsanın ilmi eksik, değişken, gelişmeye muhtaç ve sınırlı iken, Allah’ın ilmi sınırsız, değişmez ve bütün kâinatı kuşatır.¹⁹ Âlimlerin çoğunluğu, Allah’a keyfiyet ve mahiyet atfetmenin de teşbihe neden olduğunda hemfikirdir. Allah’a cismani özelliklerle beraber mahiyet ve cins atfetmek teşbihin aslıdır. Bu özellik Kerramiyye’de mevcuttur. Kerramiye mensupları Allah’a derinlik, genişlik ve arşının ölçüsünde bir cisim atfederek yaratana yaratılana benzetmişlerdir.²⁰ Bazı âlimlere göre; Allah’ın göz ile görülebileceğini söylemek de teşbihe neden olur.²¹

Görüldüğü üzere âlimler haberi sıfatları anlamada farklı yöntemler geliştirdikleri gibi teşbihe yol açan nedenlerde de fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Kısacası teşbih; Yaratana yaratılana

¹³ Ebu’l Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1992), cilt: XIII, 503.

¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 156-158; Fadıl Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 86.

¹⁵ Hüseyin Doğan, “İslam Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 26, (2012), 5.

¹⁶ Abdulkahîr b. Ömer b. Bâyezîd el- Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Fark (el-Fark Beyne’l- Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 169. Tezin devamında bu eser *el-Fark* kısaltmasıyla yer alacaktır.

¹⁷ Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, *et-Tebîrâtü’l-Edille*, thk. Salame Claude (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990), 1: 143.

¹⁸ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhacü’s-Sünneti’n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986), 2: 110-118.

¹⁹ Ebü Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2009), 146-151. Not: Bu eser çalışmanın devamında Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, bu şekilde ele alınacaktır.

²⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 103.

²¹ Ebü’l-Hasan b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî’l-Kudât Abdu’lcebbâr, *Fazlü’l-İ’tizâl ve Tabakatü’l-Mütezele*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: Daru’t-Tunisiyye, 1986), 158, 197.

ait özelliklerle açıklamaktır. Haberi sıfatları anlamlandırmada, Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili konularda karşımıza çıkan bir diğer kavram tenzihdir.

3. Tenzih

Nezâhet kökünden türeyen tenzihin sözlük anlamı; kusurlardan uzaklaştırmaktır. Terim anlamı ise: Allah'ın zatının acizlik, noksanlık, yaratılmışlık gibi özelliklerden arındırılmış olduğunu benimsemektir.²²Tenzih tevhid ilkesinin bir getirisidir. Allah'ı bütün eksikliklerden münezzeh tutmak, O'nu yaratılmışlara ait bütün özelliklerden beri tutmak tenzihdir.

Selefi âlimler, haberi sıfatlarda icmali te'vîl ile tenzih ilkesini korumuşlardır. Mutezile ise tenzihte aşırıya giderek ilahi sıfatları nefy etmiştir. Mâtürîdî, Mutezile'nin bu durumunu eleştirmiş ve Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla anlaşılmasının tenzihi iptal etmeyeceğini dile getirmiştir. İnsan duyulur âlemde var olduğu için düşüncesi de bu âlemle sınırlıdır. Allah'ı kendini tanıttığı haberi sıfatlarıyla²³ düşünmesi teşbihe sebebiyet vermeden de gerçekleşir. Bu ayetlerin bağlamında net ifadelerle Allah; varlığı, birliği hakkında bilgi vermiştir. Bu nedenle teşbihe düşmeden, aşırı tenzihe de gitmeden Allah zat ve sıfatlarıyla bilinebilir.²⁴

Haberi sıfatların anlaşılmasında etkili olan yöntemlerden biri de te'vîldir.

4. Te'vîl

“E-v-l” kökünden türeyen te'vîl kelimesi sözlükte; aslına rücu ettirmek, bir şeyi döndürmek, bir şeyi inceden inceye düşünerek değerlendirmek gibi anlamlara gelmektedir.²⁵ Bir diğer görüşe göre te'vîl; bir şeyin akıbetini ortaya çıkarmak, kelimadan maksat edilen manayı açıklamak, ümit edilene ulaştırmak gibi anlamlara gelmektedir.²⁶

Te'vîl'in ıstılah manasını belirleyen iki görüş vardır: Mütেকaddimun âlimleri ve müteahhirun âlimlerinin görüşleridir. Mütেকaddimun âlimlerine göre te'vîl iki anlama gelir: Birincisinde te'vîl; söylemek istenen maksadı açıklamak, metindeki müphemliği ortadan kaldırmak anlamlarına gelir. Yani ayetteki maksadın beyan edilmesi, manasının açıklanmasıdır. Ayet zahirine uygun ya da zahiri manasından farklı manada da açıklanabilir.²⁷ İkinci anlamı

²² Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütüti'l-İlmiyye, 1983), “nzh” md., 93.

²³ Haberi sıfatlarla ilgili ayetlerden bazıları; Araf 7/54; Taha 20/5; Bakara 2/115; Rahman 55/27; Fetih 48/10; Sad 38/75; Zümer 39/67; Hud 11/97; Tur 52/48; Hud 11/97; Zümer 39/67 vd.

²⁴ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 118-119.

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “evl” md., 11: 32.

²⁶ Ragıb el-İsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), “evl” md., 109.

²⁷ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1961), 1:19.

ise; kelimadan murat edilen şey ne ise te'vîl odur.²⁸ Mütעהhirun âlimlerine göre te'vîl; bir sözün muhtemel manalarına göre, belli kurallar çerçevesinde, Kur'an ve sünnete aykırı olmayacak şekilde anlamlandırmaktır.²⁹

Kur'an-ı Kerim'de Allah'a atfedilen ve yarattığı varlıkların sıfat ve fiillerine benzer nasların tenzihe uygun bir şekilde te'vîl edilmesinde ittifak edenler; Mutezile, felâsife, Usûliyye Şiası, Eşariyye ve Maturidiyye'dir. Mutezile tevhid akidesini fazlasıyla önemser. Amentüsü olan tevhid akidesine zarar verecek her türlü fiilden sakınmıştır. Mutezile'ye göre Allah'ın sıfatlarını ele alırken tenzih ön planda tutulur.³⁰ Bundan dolayı Mutezile Allah'ın zatını sıfatlarından ayrı tutmuştur. Şia'dan bir kısım kimseler Allah'ın sıfatları konusunda Mutezile ile aynı görüşü benimsemişlerdir. Şia'ya göre Allah'a sıfat nispet edilse dahi Allah'ın varlığı zat ve sıfattan oluşur denilemez.³¹ Ehl-i Sünnet ve felsefe âlimleri Allah'ın sıfatlarının zatının aynı olduğunu dile getirmiş ve bu durumun O'nun tevhid ilkesini zedelediğini vurgulamışlardır.³²

Te'vîl yukarıda verilenlerden de anlaşılacağı üzere; müteşabih ayetlerin manasını açıklarken murat edilen maksadın beyan edilmesidir. Âlimler te'vîli kimlerin yapabileceği, hangi şartlarda yapılacağı, nasıl yapılması gerektiği konusunda detaylı bilgiler vermişlerdir. Te'vîl burada kavram olarak ele alındığı için bunlara değinilmeyecektir. Sırada bir tür te'vîl olan tefvîz kavramının açıklamasına yer verilecektir.

5. Tefvîz

Tefvîz: Haberi sıfatları içeren ayetleri icmali olarak te'vîl etmek yani kelimelerden kastedileni Allah'a bırakarak zahiriyle amel etmektir.³³ Selef âlimler tarafından tercih edilen bu yöntemde haberi sıfatlar keyfiyetsizdir. Mesela: Malik b. Enes'e istivanın ne olduğu sorulduğunda: "İstiva malum, keyfiyeti meçhuldür. Ona inanmak vacip, ondan sormak bidattır." demiştir.³⁴

Selef âlimlerine göre: Allah'ın naslarda belirtilen haberi sıfatları vardır; fakat bunlar yarattığı varlıkların sıfatlarına benzemez. Gerçek manalarını, mahiyetlerini bilmek imkânsızdır.

²⁸ Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2004), 48.

²⁹ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, "te'vîl" md., 50.

³⁰ Mehdî Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalaid fî Tahsisi'l-Akaid*, thk. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 7-8.

³¹ Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî 'Aşer*, thk. Mehdi Muhakkık, (Tahran: Müessese-i Mütâalat-i İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1986), 9-25.

³² Eşârî, *Makalat*, 169.

³³ Beyazîzade Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, (İstanbul: Darü'l-Kitabi'l-İslami, 1949), 192.

³⁴ Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazali, *el-İktisad fî'l-İ'tikad*, Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Ağâh Çubukçu, Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 38.

Aralarında ayırım yapmaksızın ve te'vîle başvurmaksızın bu sıfatlara inanmak gerekir. İlâhi sıfatların mahiyeti bilinmeyen ulûhiyete özgü olduğunu düşünmek, problemi çözmeye yetecektir. Allah her türlü eksiklikten münezzeh olduğu için sıfatlarının mahiyeti de insanlar tarafından bilinemez ve insanların sıfatlarına asla benzemez. Sıfatları anlamada teşbih ve ta'tîl arası bir yöntemle, te'vîle gitmeden çözümlenmelidir.³⁵

Görüldüğü üzere tefvîz de haberi sıfatları anlamada tercih edilen bir yöntemdir. Teşbih ve teccsimden kaçınmak, aşırı te'vîle gitmemek için bazı selef âlimleri tarafından tercih edilmiştir.

Haberî sıfatları anlamada aşırı tenzih sonucunda ortaya çıkan ta'tîl yöntemi hakkında bilgi verilecektir.

6. Ta'tîl

Sözlükte, “boş ve hali olmak” anlamına gelen atl kökünden türeyen ta'tîl; Allah'ın zatını sıfatlarından tecrit etmektir.³⁶ Bu yöntem teccsim düşüncesinden uzak durmak, Hristiyanlığın teslis inancı karşısında Allah'ın birliğine gölge düşürmemek için tercih edilmiştir. Aşırı tenzih olarak da nitelendirilen ta'tîl yöntemi; Allah'ın tek ve bir oluşuna gölge düşürecek her türlü nitelemekten uzak durmaktır. Ta'tîl yönteminde haberi sıfatların Allah'a izafe edilemeyeceği, sıfatların te'vîl edilememesi halinde nefy edilmesi söz konusudur.³⁷

Sıfatları ilk nefy eden Cad b. Dirhem'dir. Bu görüşü geliştirip şekillendiren ise Cad b. Dirhem'in öğrencisi Cehm b. Safvan'dır.³⁸ Cehm'e göre Allah'a sıfatlar izafe etmek teccsim ve teşbihe götürür. Bu nedenle Cehm; Allah'ın mevcud, şey, hay, mürid, alim gibi sıfatlarını nefyetmek gerektiğini söyler. Cehm'e göre: Yaratılmışlarda bulunmayan, halık, kadir, mucid, fail, Muhyi, Mumit gibi sıfatlar Allah'a izafe edilebilir. Çünkü bu sıfatlar sadece Allah'a özgü sıfatlardır.³⁹

Mutezile, Cehm b. Safvan'ın görüşünü benimsemiştir. Allah'ın zatı dışında sıfatlarının varlığını kabul etmek Allah dışında kadim bir varlığını kabul etmek demektir. Bu da Allah'ın

³⁵ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 13-14.

³⁶ Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 330-331.

³⁷ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), 145.

³⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 2: 93 Bu eser sonraki dipnotlarda Neşşâr, *Felsefî Düşünce* kısaltmasıyla yer alacaktır. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem, (Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 240. Bu eser sonraki dipnotlarda Abdülhamid, *İtikadî Mezhepler* kısaltmasıyla yer alacaktır.

³⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 85; Bağdadî, *el-Fark*, 156.

varlığı ve birliğini tehdit eden bir unsurdur. Bu nedenle Allah'ın zatından gayrı sıfatları olamaz. İlâhi sıfatlar bu nedenle nefy edilmelidir.⁴⁰

Mutezile, Kur'an'da yer alan haberi sıfatları te'vîl etmiş, Allah'a noksanlık atfeden her türlü sıfatı inkâr etmiştir. Bu minvalde ta'tîl yöntemi ortaya çıkmıştır. Sırada, haberi sıfatların anlaşılması problemi gibi tecsim ve teşbihe sebebiyet veren hulûl görüşü açıklanacaktır.

7. Hulûl

Gizlice giriş, içine girme, halletmek, zuhûr etmek, bir menzile inmek, vuku bulmak gibi anlamlara gelen “halle” kökünden türemiş hulûl kelimesi: İki cismin bir araya gelmesi, bir şeyin varlığının diğerinin varlığa intikal ederek aynılık meydana getirmesi gibi anlamlara gelir. İslami literatürde hulûl kavramı iki şekilde izah edilmiştir: Mutlak hulûl ve muayyen hulûldür.⁴¹

1. *Mutlak hulûl*: Allah'ın her yerde var olması, her şeyde görünmesi, şeytanın bir hayvana yahut meleğin bir şahsa zuhur etmesini kabul eden anlayıştır. Buna hulûl-i âmm ya da küllî hulûl da denir.⁴²

2. *Muayyen hulûl*: Allah'ın belirli bir kişi ya da nesnede tezahür ettiğini kabul eden inançtır. Buna hulûl-i hâs ya da cüzi hulûl da denir.⁴³

İslamiyet öncesi hulûl anlayışı, belli bir amaçla ilâhi bir kudretin yeryüzünde insan ya da hayvan şeklinde görünmesi şeklindedir. Burada söz konusu hulûlün ilâhi iradenin bilinçli bir şekilde bir varlığın bedenini seçerek kendini göstermesidir. Basit bir şekil değişimi değildir. Animistik dinlerde ilk nüveleri oluşan hulûl anlayışı; gerçek hüviyetine Hinduizm ve Hristiyanlıkla kavuşmuştur. Ayrıca pek çok dinde de hulûl düşüncesi görülmektedir.⁴⁴

İslam düşüncesinde hulûl, Allah'ın yarattıklarına özellikle de insan bedenine intikal etmesi şeklindedir. Buna göre hulûlün bir çeşidini tecessüd tabiri de ifade etmektedir. Bu bağlamdaki hulûlün menşei eski İran ve Hint dinleri olan, Budizm, Zerdüşlük gibi dinlere dayandırılanlar olduğu gibi Sâbiîler tarafından ortaya çıkarıldığını kabul edenler de vardır.⁴⁵

⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 57.

⁴¹ Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 340-341; bkz: Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., (Kahire: Dârü'l-Meârif, ty.), 2:972.

⁴² Şehristânî, *el-Milel*, 102.

⁴³ Şehristânî, *el-Milel*, 102; Ayrıca bkz: Hasan Kurt, “Şia'da Hulûl Anlayışının Etkileri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20, (2011):5-28.

⁴⁴ Demirci, “Hulûl”, 340-341.

⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 160; Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Düşüncesinde Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 341-344.

Mücessime'ye göre Cebrâil'in bir yolcu suretinde görünmesi gibi Allah'ta herhangi bir şahsın suretinde görünebilir diyerek hulûl anlayışına sapmışlardır.⁴⁶

Allah'ın bir şahsa bürünerek görünmesi, bir varlıkta beden bulması anlamında olan hulûl, tecsim düşüncesini destekleyen bir yapıya sahiptir. Tecsim düşüncesine sahip hulûliyye ve onun alt grupları, Hulmaniyye, Mukannaiyye gibi gruplarda hulûl düşüncesinin etkili olduğu görülmektedir.

⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 160.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHİ VE TEOLOJİK ARKA PLAN

İnsanın en önemli özelliği düşünebilmesidir. Kendi varlığını keşfetmesi düşünmesi ile mümkündür. Bilgi ise düşüncenin şekil almış halidir. Toplumsal bilgilerin arkasında beşeri fikirler yer almaktadır. Bilginin oluşumunda eski ve yeninin sentezi olduğu gibi, durum ve şartlar çerçevesinde bilginin değiştirilebilir olması da mümkündür. Bilgi bir tohum misali dallanıp budaklanarak, yeri gelince budanarak, köklerinin üzerinde zamanla yükselerek ileri taşınan bir düşünce ürünü, canlı bir yapıdır. Günümüzdeki bilgi birikiminin altında geçmişten getirdiğimiz atalarımızın zihinsel faaliyetleri de yer almaktadır.

Dini öğretileri şekillendiren bilgi birikimleridir. Bilgi insanın tasavvurlarıyla şekillendiği için her dini geleneğin kendi ontolojik bilimi mevcuttur. Her toplum kendi köklerinden beslenerek dini yapısını şekillendiren tasavvurlar edinmiştir. Bu nedenle tanrı tasavvurları her toplumda farklılık arz etmektedir.

Tanrı tasavvurları tamamen insan ürünü değildir. İlk peygamber Hz. Âdem'den günümüze kadar insanlara rehberlik eden ilahi bilgiler mevcuttur. Bu bilgilerin ekseninde, insanların zihinsel faaliyetlerinin etkisiyle bir ve tek olan tanrı algısı farklılaşarak her topluma göre değişiklik göstermiştir. Günümüzde her dinin kendi ontolojik biliminin olması ve tanrı tasavvurunun farklı olması da bu oluşumun bir etkisidir.

Her din bu bağlamda kendi anolojisini oluşturmuştur. Dinler oluşturdukları anoloji kapsamında tanrılarına kişilik atfederek kendi tasavvurlarını oluşturmuşlardır. İnsanlık geçmişine bakıldığında antropomorfist/insan biçimci Tanrı anlayışı çok eski tarihlerde de mevcut olduğu, yapılan çalışmalarla gün ışığına çıkarılmıştır. Grek/Yunan kültürüne bakıldığında antropomorfist Tanrı anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Babil, Sümer, Asur gibi Mezopotamya dinlerinde ilahları genelde insan şeklinde tasvir ettikleri görülmüştür. Eski Mısır'da ise yarı insan yarı hayvan, hayvan ya da insan şeklinde tasvir edilmiş ilahlar mevcuttur.

Sümerler ilahlarını üçerli gruplara ayırmıştır. En büyük grup An, En-lil, En-ki'den meydana gelir. Nammu tüm ilahları dünyaya getiren ilahedir. An ve Ki (gök ve yer)'nin birleşiminden En-lil meydana gelmiştir. An'ın oğulları Zu-en, Ud ve kızı İnanna'da

oluşan üçlü bir grup tanrıları daha vardır. İnanna parlak bir asa tutan mantolu biri, Amurru güçlü bir erkek, Bau genç bir Tanrı olarak tasvir edilmiştir. Sümer dinine göre ilahları tıpkı insanlar gibi anne-babaya sahip, doğan, büyüyen, yiyen, içen, evlenen vb. durumlarda bulunan Tanrılardır.⁴⁷

Mısırlılarda da durum aynıydı, politeist ve mahalli kùltten meydana gelen inançlara sahiptiler. Fetişist dönemin ardından hayvanlarda kutsal ruhun olduğuna inanan Mısırlılar zamanla Tanrılarını insan suretinde düşünmeye başlamışlardır. Mahalli ilahlarını hayvan şeklinde, kozmik ilahlarını insan şeklinde tasavvur etmişlerdir. Mısırlılar tanrılarını; hayvan, insan ya da yarı insan yarı hayvan suretinde de düşünmüşlerdir. Mısırlıların en önemli tanrısı güneş tanrısı Ra'dır. Daha sonra Ra Amon ile birleşip Amon-Ra olmuştur. Tüm vücudu insan biçiminde tasavvur edilen tek tanrı Ptah'tır. Tanrıçalar arasında en gözde olan İsis'tir. İsis, kocası Osiris ve kucağındaki çocuğu Horus ile Meryem kucağındaki İsa'yı resmeden ikona ile örtüşmektedir.⁴⁸ Bu da bize topluluklar ve dinler arasındaki etkileşimin varlığını ispat etmektedir. Dinler ve tapınılan varlıklar incelendiğinde her birinin birbirinden bir parça taşıyabildiğini akla getirmektedir.

Eski Yunan dininde politeist bir yapının hakimiyetinde antropomorfist tanrı tasavvurları ve her bir fiil için var olan tanrı inancı hakimdi. Zeus'un liderliğinde Tanrılar, Tanrılar Tapınağı'nda insana özgü her türlü fiili, ahlak dışı olayları yaşamaktadırlar.

Yunan Mitolojisi Eski Roma'ya da ilham olmuştur. Romalılarda kendi tanrılarının isimlerini değiştirdikleri insan biçimci Yunan Tanrılarına tapınmışlardır.⁴⁹

Hinduizm de politeist bir din olup, binlerce ilahın olduğu bir dindir. Genelde tanrıları insan biçiminde tasvir edilmiştir. Bazı tanrılar Mısırlılarda olduğu gibi yarı hayvan yarı insan özelliğindedir. Örneğin; Gauda Kartalı insan vücutludur. Ganişa fil başlı insan şeklinde bir tanrıdır. Lakshmi, Surya, Shri, Parvati vd. tanrıları insan şeklinde tasvir edilmiştir.⁵⁰

Bu durum Ehl-i Kitap içerisinde de vuku bulmuştur. Yahudiler kendi ilahî kaynaklarını tahrif etmişlerdir. Tüm ilahî dinlerin özünde Allah'ın bir ve tek oluşu hâkimken, Yahudiler Tevrat'ta geçen bazı ifadeleri teşbihi bir anlatımla tecsime dönüştürmüşlerdir. Yahudiler, Allah'ı yarattığı varlıklara ve insanî bazı özelliklere

⁴⁷ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, "Üçlü Tanrı Toplulukları", (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1999), 553-558.

⁴⁸ Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, (İstanbul: Varlık Yayınları, 2007), 39.

⁴⁹ Hüseyin G. Yurdaydın, Mehmet Dağ, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Gündüz Matbaacılık, 1978), 88-89.

⁵⁰ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, "Hinduizm", 656-658.

benzeterek tecsim ve teşbih fikrinin yayılmasında rol oynamışlardır. Bu benzetimlerine örnek: Allah'ı saçlı ve sakalı olan yaşlı bir adama benzetmeleridir.⁵¹ Tevrat incelendiğinde Tanrı'nın güreşmesi⁵², ok atması⁵³ gibi ifadelerin yanında; şifahi görüşme, açıkça konuşma⁵⁴, Tanrı'nın Arş'a istiva etmesi⁵⁵, çıplak gözle görülebilmesi⁵⁶, Sina Dağı'na nüzul etmesi⁵⁷ gibi durumlarda sık sık tekrar ettiği görülmüştür.⁵⁸

Yahudiler Yahve adını verdikleri tanrıların kutsal metinlerinde beşeri özelliklerle tasvir etmiştir. Yahudiliğin antropomorfist sayılmasında etkili olan kutsal metinlerinde yer alan; Tanrıya beşeri uzuvlar atfedilmesidir. Bir diğeri de Tanrıya insani özellikler ve insani duyguların atfedilmesidir.⁵⁹ Tevrat'ta dikkat çeken ve Tanrı'yı insani özelliklerle zikreden hadiselerden biri de Yakup peygamber ile Tanrı'nın güreş tutmasıdır. Tanrı bu güreş sonucunda yenik düşünce Yakup'a İsrail adını vermiştir.⁶⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere Tanrı insana yenik düşen, insani özellikleri olan, yarattıklarından çok da farklı olmayacak şekilde tasvir edilmiştir.

Hristiyanlıkta da Tanrı tasavvuru antropomorfist özellikler taşımaktadır. Hz. İsa ve havarileri dönemindeki Hristiyanlık ile günümüz Hristiyanlığı arasında ciddi bir fark vardır. Hristiyanlık ilahî bir dinken, sonradan oluşumlarla insan kökenli, insan biçimci bir din halini almıştır. Bunun en büyük etkisi tıpkı Yahudilik'de de olduğu gibi dini metinlerin tahrif edilmesidir. Hristiyanlık, süreç içerisinde ilahi buyrukların insani buyruklarla yer değiştirdiği kutsal metniyle kendini yeniden tanımlayarak

⁵¹ Nesefi, *et-Tebşıra*, I: 158.

⁵² Tekvin 32/22-32.

⁵³ Mezmurlar 64/7.

⁵⁴ Başlangıç 32/30; Ayrıca bkz: Tesniye 5/4, 34/10; Çıkış 33/11; Hezekiel 20/35.

⁵⁵ Mezmurlar 47/9.

⁵⁶ Başlangıç 32/30.

⁵⁷ Nehemya 9/13.

⁵⁸ Nesefi, *et-Tebşıra*, I: 157; Şehristânî, *el-Milel*, 232,244; Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, (Beyan Yayınları: İstanbul, 1996), 105.

⁵⁹ Bkz; Tanrının yüzü: Başlangıç 32/30; Tesniye 5/4, 34/10; Çıkış 33/11; Hezekiel 20/35; Tanrının ağzı: 2. Tarihler 35/22; Meseller 2/6; Tesniye 8/3; İşaya 1/20, 34/16, 62/2; Tanrının gözleri: Mezmurlar 11/4, 33/18, 34/16, 66/17; 1. Samuel 15/19; Tesniye 11/12; Tanrının kulakları: Mezmurlar 18-6, 86/1; 1. Samuel 8/21; Tanrının kolları: Mezmurlar 77-15, 89/10,13; Tesniye 5/15, 33/27; Eyüp 40/9; Tanrının elleri: Çıkış 7/4,5, 13/3; Mezmurlar 8/7; Tanrının parmakları: Çıkış 31-18; Mezmurlar 8/4; Tanrının ayakları: 1. Tarihler 28/2; Mezmurlar 132/7; Tanrının konuşması: 1. Samuel 3/8,9; Tekvin 8/15; Tanrının yazması: Çıkış 31/18; Tesniye 9/10; Tanrının oturması: Mezmurlar 47/8; Tanrının dinlenmesi: Tekvin 2; Tanrının uyanması: Mezmurlar 44/23; 78/65; Tanrının gülmesi: Mezmurlar 2/4, 37/13, 59/18; Tanrının baba olması: Mezmurlar 89/27; Tesniye 32/6; İşaya 63/16; Tanrının sevinmesi: Tesniye 28/63; Mezmurlar 104/91; Nehemya 8/10; Tanrının sevinmesi: Tesniye 28/63; Mezmurlar 104/91; Nehemya 8/10; Tanrının acı çekmesi: Tekvin 6/6; Tanrının pişman olması: 1. Samuel 15/35; Tekvin 6/6,7; Tanrının öfkelenmesi: İşaya 9/19; Çıkış 15/7, 32/12; Tanrının intikam alması: Tesniye 32/35, 41; Çıkış 32/34; Tanrının kıskanması: Çıkış 34/14; Tanrının usanması: Malaki 2/17.

⁶⁰ Tekvin 32/ 22-32.

biçimlendirmiştir. Özellikle Yunan felsefesi ile tanışması onun antropomorfist özelliklerle donanmasında etkili olmuştur. Teslis inancının kökenleri Yunanlılarla atılmıştır.⁶¹

Hristiyanlardaki teslis inancı ekanim-i selase (üç uknum) yani üç asıl üç esastan oluşan inanç sistemidir. Allah İsa'nın bedeninde ete kemiğe bürünerek vücut bulmuş ve kelim vücutla birleşmiştir. Hayat (Ruhu'l-Kudüs) ile yaşamıştır. Bu savunmayla üçü teke indiren Hristiyanlar tecsim düşüncesinden uzaklaşmamışlardır.⁶²

Plotonis'in sudur teorisi; "Bir olan, akıl, Külli ruh" üçlemesinden meydana gelir. Hristiyanlık bu üçlemeden etkilenecek Eflatunculuk felsefesini inanç sistemi haline getirmiştir. Bu sistemdeki Bir olan Hristiyanlıktaki Baba, Bir Olan'dan doğan akıl Oğul, Külli Ruh'ta Kutsal Ruh olarak şekil almıştır⁶³. Eflatunculuk nazariyesi ile Hristiyanlık inancı arasında bir fark mevcuttur: Hristiyanlıkta üç Tanrı'da birdir, Eflatunculuk'ta Tanrılar arası alçalma, yükselme, Bir'den Akıl'a, Akıl'dan Nefse sudûr gibi durumlar mevcuttur.⁶⁴ Teslis inancı IV. Miladi asırda Hristiyan inancı içinde kesin yerini almıştır.⁶⁵

Teslis inancında aslolan Baba'⁶⁶dır. Baba; saf ruhtur. O, her şeyin yaratıcısı ve sahibidir. Baba'ya tapınmak gerekir. Ruh olan Allah'ı kimse görmemiş hatta Baba ismini veren de İsa olmuştur. Kutsal kitapta; "Öyleyse siz şöyle dua edin: Göklerdeki Babamız, ismin kutsal kılınsın. Krallığın gelsin. Gökte olduğu gibi yerde de senin istediğin gerçekleşsin."⁶⁷ Burada Tanrıya bir mekân izafe edilmiştir. Tanrı mekân izafe edilemeyecek aşkın bir varlıktır. Hristiyanlar Tanrı'ya mekân izafe ederek Onu cisimleştirmişlerdir.

Hristiyanlar'a göre, Tanrı'nın özü sevgiden müteşekkildir ve bu sevgiyi yegâne oğlu İsa'yı insanları günahattan kurtarması için dünyaya göndermekle göstermiştir. Hristiyanlıkta Tanrı, Baba Tanrı, Oğul Tanrı ve Kutsal Ruh Tanrı olarak görünürse de yine O birdir ve bölünme kabul etmez.⁶⁸ Yaratma ve tabiat üstü düzeye yükselmelerinde

⁶¹ Turan Koç, *Din Dili* (İz Yayıncılık: İstanbul, 2018), 50.

⁶² Nesefi, *et-Tabsıra*, 155-157; Şehristânî, *el-Milel*, 201.

⁶³ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 40.

⁶⁴ Paul Janet, Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib* (Histoire de la Philosophie), çev. M. Hamdi Yazır, (İstanbul: Haznedar Matbaa, 1978), 259.

⁶⁵ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2008), 212.

⁶⁶ Matta 7/21, 10/32, 11/27; Luka 2/49; Yuhanna 5/17.

⁶⁷ Matta 6/9,10; Luka 11/12.

⁶⁸ M. Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 213.

birlik içinde hareket eden uknumlarda, Baba özellikle kudretle ilgili işleri, Oğul bilgi ile ilgili işleri, Kutsal Ruh ise aşkla ilgili işleri üstlenmiştir.⁶⁹

Oğul, Baba'nın cevherindendir, Tanrı'nın Kelamı'dır. Tanrının konuşabilme gücü olan ruhuna aittir. Mesih İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak kabul eden Hristiyanlar İsa'ya da Tanrılar'ına gösterdikleri hürmet ve saygıyı gösterirler. İsa için Tanrı İncil'de farklı şekillerde seslenişte bulunmuştur Bunlar: “Sevgili Oğlum!”⁷⁰, “Sen yaşayan Tanrı'nın Oğlu Mesih'sin”⁷¹, “Tanrı uzun zaman önce atalarımızla birçok kez çeşitli yollarla konuşmuştu. Bunu o zaman peygamberler aracılığıyla yapmıştı, bugünlerin sonunda ise bizimle, her şeye mirasçı olarak belirlediği ve farklı ortamları yaratmakta kullandığı Oğul aracılığıyla konuştu. Bu Oğul, Tanrı'nın ihtişamını yansıtır ve O'nun öz varlığının tıpatıp benzeridir. Kendisi kudretli sözüyle her şeyin sürmesini sağlar. Bize günahlarımızdan arınma olanağı verdikten sonra, yücelerde Ulu Tanrı'nın sağında oturmuştur.”⁷² Burada Allah'a yön, cihet isnad edilmiş, insana ait özellikler Allah'a atfedilmiş, Hristiyanlık inancının da insan biçimci Tanrı anlayışı ekseninde hareket ettiği fark edilmiştir.

İnsanlık tarihinde gelişim gösteren her inanç sistemi kendi tanrı tasavvurunu şekillendirmiştir. Dünden bugüne tanrı inancında tecsim fikri, teşbih, insan-biçimci tasavvur yer almıştır. İslam içerisinde de durum farklı olmamıştır. Akıl-düşünce bağlamından uzaklaşan insan, teşbihi tasavvurla ilahını cisimleştirmeye meyletmiştir. İslam ilk geldiği günden beri tevhid ilkesini temel alarak hareket etmiştir. Bu konuda hassas davranmasına rağmen tecsimi zihniyet İslam bünyesinde nasıl oluşum göstermiştir?

1.1. MÜCESSİME'NİN ORTAYA ÇIKIŞINI HAZIRLAYAN DİNİ, SİYASİ, SOSYAL SEBEPLER

1.1.1. Tevhid Fikrini Temellendirememe

Tevhid; sözlükte “*tek ve bir olmak*” anlamındaki vahd kökünden türemiştir. Tevhid “*bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek*” demektir. İstilah anlamda tevhid,

⁶⁹ Albert M. Besnart, Olivier Clement ve Roger Mehl, *Hristiyan İlahiyatı*, çev. Mehmet Aydın, (Konya: Arı Basımevi, 1983), 143.

⁷⁰ Matta 3/17; Luka 9/35; Markos 1/11.

⁷¹ Matta 16/16; Markos 3/11.

⁷² İbraniler 1, 2, 3.

Allah'ın sıfatlarında zatında, ilah olarak bir ve tek kabul etmek, dil ile söyleyip kalben tasdik etmektir".⁷³ Kur'an ve sünnette tevhid ilkesine çokça vurgu yapılmıştır. Çünkü eşref-i mahlûkat olarak yaratılan insanın vicdan hürriyetini elde etmesi için Allah'tan başka kimseye boyun eğmemesi gerekir. Bir kısım bunu anlamlandırmakta eksik kaldığı için tevhid kavramını tam mahiyetiyle anlamakta güçlük çekmiş bu da karşımıza tevhid ilkesinin temellendirilememesi problemini doğurmuştur. Tevhid fikrinin temellendirilememesini tarihi akış içerisinde değerlendirmek yerinde olacaktır. Zira bir kavramı, bir oluşumu anlamlandırmak için onun doğduğu çevreyi tanımak ve zaman içerisinde onu şekillendiren iz düşümlere ulaşmak gerekir.

Tevhid ilkesi dünyanın var olduğu ve Adem (as)'la başlayan nübüvvet sürecinden Hz. Muhammed (sav)'e kadar süregelen tüm peygamberlerin hak-batıl savaşlarının temelini oluşturmuş bir ilkedir. İslam'ın ilk karşılaştığı Arap toplumu cahiliyye kültürüyle şekillenmiştir. Cahiliyye kültürünün inanç boyutunda ortaya çıkan en önemli özelliği şirktir. Hz. Muhammed'in mücadelesini verdiği tevhid ilkesinin zıddı olan şirk; ortak olmak, ortak koşmak; işrak kelimesinin çoğuludur, küfür anlamındadır. Terim olarak şirk: "Allah'ın sıfatlarında, zatında, fiillerinde bir ortağının bulunduğu" söylenmesi" demektir.⁷⁴ Şirkin ortaya çıkmasında bazı kişilerin olağanüstü hallerinin yanlış anlaşılması ve bu şahısların zamanla ilahlaştırılması etkili olmuştur.⁷⁵ Yazır'a göre insanlık iki nedenden ötürü şirke düşer. Birincisi saygısızlık, ikincisi cahilliktir. Ehl-i Kitap iftira ile saygısızlığını güçlendirerek şirke düşmüştür. Bunun dışında kalanlar ise cahilliklerinden şirke düşmüşlerdir. Cahillikten kaynaklı şirk, akli melekelerin hayata geçirilerek yanlışın anlatılması ve doğrunun öğretilmesiyle son bulabilecekken, Ehl-i Kitabın başvurduğu şirk ise onların bilgisi arttıkça sapkınlığa daha çok düşecekleri şekildedir.⁷⁶

Tecsim fikrinin şirke yatkın olan Arap toplumunda taraftar bulması zor olmadı. Tecsim ve teşbih fikrini savunanlar düşünüldüğünde tevhid fikrini zihinlerinde temellendiremedikleri ortaya çıkıyor. Çünkü savundukları her şey tevhid ilkesine ters düşmektedir. Mücessime olarak zikredilen bu gruplar tevhid ilkesini anlamış olsalardı;

⁷³ Mustafa Uzun, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 24-26.

⁷⁴ Mustafa Sinanoğlu, "Şirk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 193-198.

⁷⁵ Şah Veliyyullah İbn Abdurrahim ed-Dihlevi nşr. Seyyid Sabık, *Hüccetullahi'l-Baliga*, (Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, t.y.), 127.

⁷⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim Yayıncılık, 1992), 5:84-85.

Allah'ın zatının birliğine gölge düşüren; O'nun zikrettiği el, göz, yüz kavramlarını somut, duyulur âlemdeki tezahürü ile algılamaktan kaçınırlardı. Yine Mücessime'ye dahil edilen Şîi gruplardan bazıları da Hz. Ali'ye ilahlık atfetmekten sakınırlardı. Tevhidi zedeleyen bu düşünce ve inanç sistemi Allah'ı hakkıyla tanıyamayan kimselerin eseridir.

Tevhid algısını zedeleyen bir diğer husus da İslam'a zarar vermek isteyen kimselerin; Kur'an-ı Kerim'i tahrif edemeyeceklerini bildikleri için hadisleri kendi düşünceleri doğrultusunda tahrif ederek ya da hadis uydurarak insanları kendi güdülerine almalarıdır. Kur'an'ın yanlış algılanması ve yanlış yorumlanmasında da etken olmuşlardır.

1.1.2. Nasları Zahirine Göre Yorumlama ve Aşırı Te'vîl

Anlam arayışı içinde olan insan düşünceleriyle ve duygularıyla dünyayı anlamlandırırken dili aracı olarak kullanır. Dil ifade kavramları ve kalıpları sınırlı bir yapı, gayb ise; müşahede edilemeyen sınırsız anlam ve yetenek barındırır. Sınırlı olan dil, sınırsız olan gayb âlemini anlamlandıramaz. Bu nedenle dilin sınırlı kaldığı durumlarda semboller ortaya çıkar. Sembolik dil olarak adlandırdığımız bu durum temsili anlatımlarla muhatabın zihin dünyasında anlam kazanır.⁷⁷ Gaybî, somut dünyada anlamlandırması zor olan kavramlar, düşünce sistemleri, duygular vb. durumlar için sembolik anlatım kullanılarak etkili ve kapsamlı düşünmenin gerçekleşmesi sağlanır.

Din sadece gönderildiği dönemi kapsamayan, çağlar üstü, nesiller ötesi, evrensel nitelikli bir yapıya sahip olduğu için her kesimden insanın anlayacağı bir dil kullanır. Dini literatürde bazı mesajlar hemen anlaşılabilirdiği gibi bazı mesajlar soyut kalır. Dinin bu yönünü anlamak için müşahade ettiğimiz alandaki simgeleri kullanarak sembolik dile başvururuz. Bu nedenle Kuran-ı Kerim Allah'ı anlatmada ve tanıtmada insanî uzuvlara başvurmuştur.⁷⁸

Dini kavramlar ele alındığında genelinin soyut ifadeler olduğu dikkat çekmektedir. İnsanın bir şeyin bilgisine ulaşması için; varlığından haberdar olması yahut onun hakkında somut bir delile ulaşması gerekmektedir. İnsan genel olarak bilgiyi beş duyu organına hitap etmesi ile anlamlandırır. Bu nedenle Kur'an'ın dili insanın anlayacağı ifadelerle ve onun somut dünyasına hitap eden örneklerle doludur. Ahiret,

⁷⁷ Turan Koç, *Din Dili*, 88-90.

⁷⁸ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, (Beyan Yayınları: İstanbul, 1996), 52-57, 82. Çalışmanın devamında bu eser *Kur'an'ın Dili*, kısaltmasıyla ele alınacaktır.

cennet, cehennem gibi bu dünyaya ait olmayan terimler yaratılmış aleme benzetilerek anlaşılır hale getirilmiştir. Kur'an insana kendi anlayacağı bir dille hitap etmiştir. Bu sayede soyut ifadeler somutlaştırılarak daha anlaşılır kılınmıştır.⁷⁹

Vahyin ilk muhatabı olan sahabiler anlayamadıkları unsurları soracak bir rehberle sahiptiler. Bu nedenle sıkıntılı, yanlış söylemlerin ve yanlış anlaşımaların önüne geçilmiştir. Fakat İslam coğrafyasının gelişmesi ve Hz. Muhammed'in vefat etmesi ile İslam'la yeni tanışan insanların onu anlaması o dili öğrenmeye ve kendi diline aktarmaya çalışmasıyla olmuştur. Bu da çeviri ve kavramların yanlış anlaşılması ile sıkıntılı sürecin ortaya çıkmasında etken olmuştur.⁸⁰

Kur'an'ı Kerim muhkem ve müteşabih ayetlerden meydana gelir. Müteşabih ayetler anlaşılması zor ve müphem ayetlerdir. Bu ayetleri anlamlandırmaya çalışan bir takım kimseler temsili yöntemlere başvurdular. Kuran-ı Kerim'de yer alan insan biçimci ifadeler bazılarını tecsime götürmüştür.

Mücessimenin oluşmasında en büyük etken olan haberi sıfatlar; ayn (gözü), vech (yüzü), yed (Allah'ın eli), isba' (parmağı), kadem (ayağı), istiva (oturması), nüzul (inmesi) vb. gibi özelliklerdir ve bu özellikler zahiri manada düşünülürse antropomorfizm (insan biçimci, mücessime) ortaya çıkar.⁸¹

Haberî sıfatlar, Peygamberin vefatından sonra gerçekleşen fetihler, İslam coğrafyasında farklı kültürlerin yer almaya başlaması gibi sebeplerle tartışılmaya açık hale gelmiştir. Zamanla âlimler bu konu üzerinde tartışmalara girmişler ve kendilerince çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Bunlardan ilki Mutezile ve Cehmiyye'nin belirlediği nefy/ta'til yöntemi, ikincisi Mücessime, Müşebbihe ve Haşviyye'nin savunduğu tecsim, teşbih, üçüncüsü ise Selefiyye ve Hanbeliyye'nin savunduğu selef (tefviz ve isbat metodu) yolu⁸², Maturidiyye ve Eşariyye'nin benimsediği halef (ta'tilsiz te'vîl) yoludur.⁸³

Haberî sıfatların bazıları Mücessime tarafından nasıl yorumlanmış? Bazı fırkaların anlamlandırma süreci nasıl olmuş? Bu gibi soruları cevaplandırmak için haberî sıfatların birkaçına yer verilecektir:

⁷⁹ Macit, *Kur'an'ın Dili*, 28-32.

⁸⁰ Macit, *Kur'an'ın Dili*, 34.

⁸¹ Ebü'l Hasen Kadî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmet b. Abdilcebbar el-Hemedani, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Hüseyin b. Ebû Haşim (Beyrut: Dâru İhyai't-türesil-Arabiyye, 2001) 150.

⁸² Metin Yurdağur, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I* (Kayseri: 1983), 249-264.

⁸³ Nurettin Sâbuni, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 70.

1.1.2.1. İstiva

Ayetlerin bazısında Allah'ın arşa istiva ettiği söylenir. “*Şüphesiz ki Rabbiniz arşa istiva eden...*”⁸⁴, “*Rahman olan Allah arşa istiva etmiştir.*”⁸⁵

Mücessime ve Müşebbihe düşüncesine bağlı gruplar bu ayetlerde geçen arş ve istiva kavramlarını zahiri manada anlamış ve Allah'a bir mekan isnat etmiş ve bir cisimden meydana geldiğini dile getirmiştir. Muhammed b. Kerram; “ Arşın Allah'ın mekanı olduğunu, arşa O'nun dokunduğunu söylemiştir.”⁸⁶

Hişam b. Hakem'e göre Allah'ın bulunduğu en yüksek mekan Arş'tır. O Arş'a dokunur, Arş onu sınırlandırır.”⁸⁷

Yunusiyye'ye göre turna kuşuna benzeyen arşın taşıyıcıları Allah'ı taşır.⁸⁸

İstivânın; bütün kâinat üzerinde daimi olarak geçerli olan ilâhi kudretin kâinata hâkimiyetini anlatan bir kavram olduğunu ilk defa dile getiren Cad b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'dır. Sonraları bu görüşü Mutezile, Eşariyye, Mâtüridiyye, ve Şia kelâmcıları da benimsemiştir.⁸⁹ Ehl-i Sünnet ulemasının büyük çoğunluğu ilgili ayetlerdeki “istivâ etti” ifadesini Allah'ın bütün yaratılmış varlıklar üzerindeki sınırsız hâkimiyeti ve sonsuz saltanatı olarak te'vîl eder.⁹⁰

Tecsim düşüncesini savunanlar; Allah'ın arş üzerinde taşındığına dair “*Melekler göklerin etrafındadır. O gün Rabbin arşını bunlarında üstünde olan sekiz (melek) yüklenir.*”⁹¹ ayetini delil getirirler. Fahreddin er-Razi bu durumu şöyle eleştirir: Arş Allah'ın mekanı olsaydı meleklerin Allah'ı taşıması gerekirdi. Oysa yaratıcı yaratılanı korur, yaratılmış olan yaratıcısını koruyamaz, taşıyamaz. Bu nedenle bu durum mümkün değildir. Arş da Allah'ın mekanı değildir.⁹²

Görüldüğü üzere tenzihten uzaklaşan Mücessime Allah'a cisim atfederek, O'na mekan atfederek ayetlerin zahirinde kalmıştır.

⁸⁴ Araf 7/54.

⁸⁵ Taha 20/5.

⁸⁶ Bağdadi, *el-Fark*, 161; Şehristânî, *el- Milel*, 103.

⁸⁷ Bağdadi, *el-Fark*, 49-51.

⁸⁸ Bağdadi, *el-Fark* 52; Şehristânî, *Milel*, 169; Eş'arî, *Makalat*, 65.

⁸⁹ Metin Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, sy.1 (1983): 261.

⁹⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis*, (Mısır: Daru'l-Fikr, 1972), 172.

⁹¹ Hakka 69/17.

⁹² Fahreddin er-Razi, *Allah'ın Aşkınlığı* (Esasu't-Takdis fi ilmi'l-Kelâm), çev. İbrahim Coşkun, (Diyarbakır: İz Yayıncılık, 2004), 51-53.

1.1.2.2. Vech

Vech: “Zatı, kendisi veya rızası anlamında Allah’a nispet edilen haberi sıfatlardan biridir.⁹³ Kur’an-ı Kerim’de on bir yerde vech kelimesi geçmektedir. Bunlardan bazıları;

“Doğu da Allah’ındır, batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın zatı (vechi) oradadır. Şüphesiz Allah zat ve sıfatlarında sınırsızdır. Çok bilgilidir.”⁹⁴

“Azamet ve Kerem sahibi Rabbinin zatı (vech)baki kalır.”⁹⁵

“O’nun zatından (veçhinden) başka her şey yok olacaktır.”⁹⁶

Yukarıda ayetlerde verilen vech kelimesini Selefî’den bazıları (İbn Hamid el-Verrak ile İbnü’z-Zagûnî) ve Mücessime taraftarları zahirine bağlı olarak yorumlamışlar, Allah’ın da insanlar gibi yüze sahip olduğunu iddia etmişlerdir.⁹⁷

Selefin bir kısmı vech sıfatını kabul etmiş, anlamı Allah’ın takdirine bırakmıştır. Eşari; “Celal ve ikram sahibi Allah’ın yüzü baki kalacaktır.”⁹⁸ ayetinde geçen vecih kelimesini zahiri manasıyla almış ve Allah’ın bir yüzü olduğunu dile getirmiştir.⁹⁹

Mutezile ve Halef âlimleri ise bu ayetleri te’vîl etmişlerdir.

1.1.2.3. Yed/ Yemin

Kudret, mülkiyet, hâkimiyet manasında Allah’a nispet edilen zati sıfatlardan biridir. Sözlük anlamı eldir. Kur’an-ı Kerim’de on iki ayette geçmektedir. Bunlardan bazıları:

“...Allah’ın eli onların eli üzerinde olacaktır.”¹⁰⁰

“Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir?”¹⁰¹

Yemin kelimesi de sağ el manasındadır. Kur’an’ı Kerim’de;

“Kıyamet günü bütün yeryüzü O’nun kabzasıdır, göklerde O’nun sağ eliyle (yemin) dürülmüş olacaktır.”¹⁰²

⁹³Yusuf Şevki Yavuz, “Vech”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 585.

⁹⁴ Bakara 2/115.

⁹⁵ Rahman 55/27.

⁹⁶ Kasas 28/88.

⁹⁷ Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Def'u Şühbeti't-Teşbih bi-Ekeffi't-Tenzih*, (Dımaşk: Matbaatü't-Terakki, 1927/1345), 4-5,10.

⁹⁸ Rahman 55/27.

⁹⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *Dinin İnanç İlkeleri* (el-İbane ‘an Usûli’d-Diyâne), çev. Mustafa Çevik, (Ankara: Avrasya Yayınları, 2005), 55.

¹⁰⁰ Fetih 48/10.

¹⁰¹ Sad 38/75.

¹⁰² Zümer 39/67.

Resulullah bu konuda şöyle demiştir: “Allah kıyamet gününde yeryüzünü kabzasıyla alır ve gökyüzünü de sağ eli içinde dürer ve sonra; ‘Melik benim. Hani yeryüzünün melikleri nerede?’ der.”¹⁰³ vd. Ayet ve hadisleri Mutezile’den bir kısım inkar etmiş bir kısım ise te’vîle başvurmuştur. Selef alimleri yed lafzını özel bir sıfat olarak kabul eder.

Eşari Allah’ın eli olduğunu kabul eder ve kudret, nimet, mülk, kuvvet anlamlarında te’vîl edilemeyeceğini söyler.¹⁰⁴

Ehl-i Sünnet Halef alimleri ise yed lafzını; kudret, nimet, mülk, kuvvet anlamlarında te’vîl etmişlerdir.¹⁰⁵

Mücessime taraftarları ise yed lafzını tıpkı insanlarda bulunan el organına benzetmiş ve avuç içi, parmaklarında olduğunu iddia etmiştir.¹⁰⁶

1.1.2.4. Ayn

Allah’a atfedilen haberi sıfatlardan biri de lugavi manası göz, kaynak, pınar vb. anlamlarına gelen ayn kelimesidir. Kur’an- Kerim’de göz ve gözler olarak şu ayetler geçmektedir.

“Gözlerimizin önünde ve vahyimiz uyarınca gemiyi yap”¹⁰⁷

“Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin.”¹⁰⁸

Yukarıda verdiğimiz ayeti kerimeler ve diğerlerini Selef âlimleri gözü kabul eder fakat uzuv olmadığını dile getirir. Halef âlimleri ise gözün organ olarak ele alınamayacağını, te’vîl edilmesinin gerekliliğini, “ayn” lafzının Araplar tarafından farklı anlamlarda kullanıldığını söylemiştir. Bu nedenle burada geçen göz ifadesini korumak, gözetmek, bilmek gibi anlamlara geldiğini söylerler.¹⁰⁹

Mücessime taraftarları ise bu ayetlerdeki ayn lafzını bir uzuv olan göz olarak zahiri manada ele almışlar ve Allah’a cisim atfederek tevhid ilkesini zedelemişlerdir.

1.1.2.5. Sâk

Sâk; baldır demektir. Kur’an-ı Kerim’de “sâk” ifadesi geçen ayet:

¹⁰³ Buhari, Tevhid, 19 (7256).

¹⁰⁴ Eş’arî, *İbane*, 59.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzi, *Def'u Şübheti't-Teşbih bi-Ekeffi't-Tenzih*, 14-15.

¹⁰⁶ Bağdadi, *Usuli'd-Din*, 111.

¹⁰⁷ Hud 11/97.

¹⁰⁸ Tur 52/48.

¹⁰⁹ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, (Ankara: Atay Yayıncılık, 1999), 49-50.

“O gün sâk açılır ve secdeye davet edilirler.”¹¹⁰

Sâk ifadesi geçen hadis: *“Rabbimizin sâkı açılır. Bütün mümin erkek ve kadınlar O’na secde eder.”¹¹¹*

Mücessime taraftarları özellikle hadisi kanıt göstererek Allah’ın baldırı olduğunu söylemişlerdir. Allah’a bir uzuv atfederek cisimleştirmişlerdir. Bu bize Yunan felsefesinde Tanrı tasavvurlarını anımsatmaktadır. Yapılan arkeolojik kazılarda o döneme ait bulgularda çıkarılan bazı Tanrı heykellerinde dikkat edilirse Tanrının kumaş arasından baldırını gösteren silüetleri yapılmıştır. Yunanlılar tanrılarını cisimlendirerek, insanlar gibi uzuvları olan varlıklar olarak tasvir etmişlerdir. Mücessime’den bazı gruplar da Tanrı’yı kıvrıkcık saçlı, insanın bedenine benzer uzuvları olan bir varlık olarak tasvir etmişlerdir. Yunan mitolojisinde tasvir edilen Tanrı Zeus da kıvrıkcık saçlı, yarı çıplak, örtünün arasından baldırı gözükecek şekilde tasvir edilmiştir. Arkeolojik kalıntılarda ortaya çıkan Zeus ve diğer tanrılar insan biçimci tasavvurlardan oluşmuş heykellere sahiptirler.

Mücessime, Yunan kültüründeki Tanrı tasavvurundan etkilenmiştir şeklinde konuşabilecek yeterli kaynağımız mevcut değildir. Bizimki bir yorum ve karşılaştırmadır. Tercüme hareketleri ve fetihlerin etkisiyle genişleyen İslam coğrafyası, Yunan kültürü ve düşünce sistemi ile etkileşime geçmiştir. Kültürler ve dinler zamanla birbirlerinden etkilenmiştir. Yakın coğrafyalar birbirlerinin kültürlerinden, inançlarından etkilenmişlerdir; fakat bu bizim yorumumuzu tam desteklememektedir.

Ayet ve hadise dönecek olursak bazı âlimler de sâk kelimesini ahiret musibetleri ve şiddetini ifade eden bir lafız olarak te’vîl etmişlerdir.

1.1.2.6. Kabza

Kabza kelimesi yakalamak, tutmak, avuç vb. anlamlara gelmektedir. Kur’an’ı Kerim’de “kabza” kelimesi ile ilgili bazı ayetler şu şekildedir:

“Onlar Allah’ı gerektiği gibi takdir edip tanımadılar. Kıyamet günü bütün dünya O’nun avucundadır (kabza), göklerde O’nun kudret elinde dörülüp bükülmüştür. Allah müşriklerin koştukları ortaklardan uzaktır, münezzehtir.”¹¹²

¹¹⁰ Kalem 68/42.

¹¹¹ Buhari, Kitabu’t-Tevhid, 24.

¹¹² Zümer 39/67.

Ehl-i Sünnet kabzayı; mülk, kudret ve tasarruf olarak te'vîl etmişlerdir. Mücessime; diğer haberi sıfatlarda olduğu gibi kabza lafzını da zahiri manasıyla düşünerek bir avuç olarak yorumlamış, tecsim düşüncesinde sabit kalmıştır.

Sonuç olarak; ele aldığımız haberi sıfatların her birine Mücessime'nin yaklaşımı tecsim/insan biçimci olmuştur. Haberi sıfatların zahiri manasında aşırıya giderek tevhid ilkesine zarar vermiştir. Muattıla'ya karşı tavır olarak çıkan Mücessime aşırı gruplardan müteşekkil, birçok fırkayı ve şahsiyeti bünyesinde barındırmıştır. Nasların yorumlanmasında tecsim/teşbih yönteminin yanı sıra te'vîl de yöntem olarak kullanılmıştır. Teşbih yöntemi zahiri yorumlamada aşırılık ifade ettiği gibi, te'vîli yorumlamada da aşırı te'vîl/batınî yorum uç noktadır.

Kur'an; kendi dil yapısı ve anlatımı gereği maksadın daha anlaşılır olması için; bazı olay, kişi, isimlerine yer vermeden genel mesaj vermiştir. Bu da ayetin müphemliğini artırmıştır. Ayetin kapalı yönünün izahını ortaya koymaya çalışan bazı müfessirler çokça zaman harcamışlardır. Bu müphemliği açığa kavuşturmak için ayetleri açıklarken farklı yöntemlere başvurulmuştur. Te'vîl yöntemi de bu yöntemler arasındadır. Te'vîlde aşırıya gitmenin bir sonucu olarak bâtını yorum ortaya çıkarmıştır. Bâtın: Gizli olan, gizli tatulan anlamlarına gelirken bâtını yorumda naslarda yer alan gizli manadır. Bâtını yorumu esas alan gruplara verilen isim Bâtiniyye'dir. Bâtiniyye mensuplarına göre; nasların zahiri yorumu; lafzın özünü, aslını çevreleyen kabuk/hışr'dır, bâtını yorumu ise öz, asıl/gerçek manadır.¹¹³ Bâtını yorumu esas alanlar “*Her lafzın bir zahiri, her zahirin bir bâtını, her bâtının da bir te'vîli*” olduğunu iddia ederler.¹¹⁴

Bâtını yoruma zemin hazırlayan dönemin siyasi olayları şunlardır: Emevilerin halk arasındaki sınıf ayrımı, Abbasîlerin Şiiler üzerindeki baskısı ve o dönem yaygın olan bazı dinlerden etkilenmeleri, özellikle de Şîi'nin galî gruplarını gizliliğe sevk etmesi etkili olmuştur. Bâtını yorum, hicri ikinci yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Kaynaklarda hicri dördüncü yılın başları olarak Bâtiniyye'nin bir grup olarak ortaya çıktığına yer verilmiştir. Bâtiniyye'ye göre Kur'an-ı Kerim'in zahiri Hz. Muhammed (sav)'e verilmiştir, bâtını ise Hz. Ali'ye indirilmiştir¹¹⁵. Dönemin siyasi baskısı ve devlet adamlarına başkaldıran ideolojik gruplar çeşitli eylemlerini Ehl-i Beyt sevgisi ile gizlemişlerdir.

¹¹³ Sâkıp Yıldız, “Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsir Hakkındaki Görüşleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.5, (1982): 58.

¹¹⁴ Avni İlhan, “Bâtiniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 190-194.

¹¹⁵ Kâdî Nu'mân b. Muhammed et-Temîmî, *Esâsu't-Te'vîl*, nşr. Ârif Tâmir, (Beyrut: Amir Yayınları, 1960), 28.

Bâtini yoruma zemin hazırlayan ilk kişinin Abdullah b. Sebe olduğunu söyleyenler olmuştur. Abdullah b. Sebe'nin nassı ilk kez batını te'vîlle açıkladığı da vurgulanmıştır.¹¹⁶ İbn Sebe'yi, Keysaniyye ve grupları ile Harbiyye takip etmiş ve Kur'an-ı Kerim'le bağdaşmayan aşırı görüşleri ileri sürmüşlerdir. Galiyye'den olan Ebu Mansur el-İclî kendisine vahiy geldiği iddiasıyla bâtın ilmine sahip olduğunu dile getirmiştir. Bu iddiasını, cennetin dünyadaki nimetler, cehennem ise bu dünyadaki meşakkatler olduğu yönündeki te'vîlleri ile desteklemiştir. Ebu'l Hattab'ın nasların bir kısmını aşırı te'vîl ile yorumlaması, imamlığa kazandırdığı, nâtık ve sâmit imam anlayışı ile Bâtiniyye'nin temelini atılmıştır. Kendisinin düşüncelerine sahip çıkan İsmailiyye; Bâtiniyye grubunu oluşturan destekleyen, görüşlerini geliştiren ve şekillendiren grup olarak tarihte yerini almıştır.

Bâtiniyye'yi savunan gruplardaki yegâne görüş ayetlerin bâtını bilen ve çağa, olaylara göre yorumlayabilen tek kişi imamdır. İmamlar Allah'tan vahiy alırlar, O'nunla görüşürler. Son imamın gaybeti ile imamların hüccetlerinin de bâtını yorum yapma yetkisine sahip oldukları söylenmiştir.¹¹⁷

Ayetlerin bâtını öğrenen kimse nasların zahiri ile amel edemez. Bu nedenle bu kimseler namaz, oruç, zekat gibi dini yükümlülüklerden sorumlu değildirler ve bu ibadetleri yapmazlar. Bu kimselere göre ehl-i zahir üzerinden şeriatın yükümlülükleri hiçbir zaman kalkmayacaktır; fakat ehl-i bâtın üzerinden tüm mükellefiyetler kalkmıştır.¹¹⁸ Bâtını yoruma göre; imamı ziyaret hac, mezhebe bağlı olanlara bâtın ilmini öğretmek zekat, imamın sırlarını saklamak oruç, imama itaat namaz, zahiri bilgisizliği bâtını yorumla gidermek abdesttir.¹¹⁹

Tanrı imamın bedenine hulul eder ve onun bedeninden dünyayı yönetir. Peygambere vahyin geldiğini kabul etmezler. Ayetlerin ise nebinin paylaştığı külli akıldan taşan manalar olarak açıklarlar. İmam ise, bâtını bilgisi ile gerçek manayı ortaya çıkaran kimsedir. Peygamber; nâtık (konuşan), imam ise samit (susan)dır.¹²⁰

Aşırı te'vîle başvuranlar içerisinde Şia ve tasavvuf ehlinin olduğu görülmektedir. Bizi ilgilendiren kısım Şia'nın te'vîl yöntemindeki aşırılığıdır. Şia aşırı te'vîl ile batınî

¹¹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 326; Taberi, *Tarih*, IV: 340.

¹¹⁷ Muhammed Hüseyin Behîştî, *Bilmek; Kur'an-ı Kerim'den Yararlanma Metodu*; Mülkiyet, çev. İbrahim Keskin, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988), 130.

¹¹⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 1988), 390.

¹¹⁹ Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l Bâtiniyye ve Butlanuhu*, neşr. R. Strothmann, (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1938), 45-46.

¹²⁰ İmamlarla ilgili bu görüşü ortaya atan ve temellendiren Ebu'l-Hattab'dır. Bkz; *Hattabiyye*.

yorum yaparak tefsir çalışmaları gerçekleştirmiştir. Aşırı te'vîl yapmalarında dönemin siyasi olaylarının etkisi mevcuttur. Hz. Ali ve ailesine aşırı sevgi duymaları; Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e besledikleri aşırı öfke, kin beslemeleri tefsir çalışmalarına da yansımıştır. Mesela; Fatiha Suresi'nde yer alan "sıratı müstakim" ibaresini; Hz. Ali'nin imametinin hak olduğu yönünde te'vîl etmişlerdir. Aynı surede yer alan "mağdubi aleyhim" ibaresini hilekâr ve Hz. Ali'nin imametini kabul etmeyen, onun yanında yer almayan herkesi ifade ettiği yönünde te'vîl etmişlerdir.¹²¹

Aşırı te'vîl ile oluşturulan bâtinî tefsirler sembolik tefsirlerdir. Her şeyin her şeye sembol olabileceğini söyleyerek aşırıya giden yorum ve tasavvurlarının önünü açmışlardır. Dini yaklaşımlarında sınır tanımayan bu kimseler, hayallerini de sınırsız şekilde kullanmışlardır. Bâtinî tefsire göre zahiri mananın hiçbir önemi yoktur. Zahiri anlam, gizli hakikatleri örten bir örtüdür.¹²²

Gulat-ı Şia aşırı te'vîlde ileri giderek dil yapısını zorlayan yorumlarda bulunmuştur. Mesela: Kabe Hz. Peygamber (sav), Kabe'nin kapısı Hz. Ali, orucun sırrı ifşa etmemek gibi anlamlara geldiğini söylemişlerdir.¹²³ Bazı aşırı Şîîler, haberi sıfatların yorumunda da aşırıya gitmişler ve Hz. Ali'nin ilah olduğunu, ona itaat etmenin vacip olduğunu söylemişlerdir. Mesela: Muğire ve taraftarları " *Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik...*"¹²⁴ bu ayette geçen emaneti; Ali b. Ebi Talib olduğu yönünde te'vîl etmişlerdir. Yine Hulmanîyye mezhebi mensupları Allah'ın "... Onu düzenleyip nurundan içine üflediğim zaman onun için hemen secdeye gidin."¹²⁵ ayetini Allah'ın ruhunun kendilerine hulul ettiğine delil olarak te'vîl etmişlerdir.¹²⁶

Tarihi kaynaklar incelendiğinde Bâtinîyye, bâtinî yorum gibi oluşumları takip eden grubun ideolojik yapılanmalar, terör faaliyetlerinde bulunan yahut siyasi çekişmelerde etkin rol almak isteyen kimseler tarafından takip edildiği görülmüştür. Bu kişi ya da gruplar kendi zamanlarında ön plana çıkmak ve dini kisveye bürünerek yaptıklarını meşrulaştırmak istemişlerdir. Bu oluşumlar sadece ikinci, dördüncü yüzyılları kapsayıp yeryüzünden silinmiş değildir. Günümüzde de bâtinî destekleyen, nasları kendi lehine göre yorumlayan birçok grup, fırka, tarikat benzeri gruplar mevcuttur.

¹²¹ Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim Kummî, *Tefsirü'l-Kummî*, (Kum: Darü'l-Hüce, 1426), 1: 28-29.

¹²² Fazlurrahman, *Alah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu, 1997), 56.

¹²³ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Kur'an İlimleri: Menâhilü'l-'İrfân Tercümesi*, çev. Halil Aldemir, Ramazan Şahan, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 2: 19-21.

¹²⁴ Ahzab 33/72.

¹²⁵ Hicr 15/29.

¹²⁶ Bağdadi, *el-Fark*, 201.

Kendilerine üye toplarken genelde yoksul ya da dönemin olaylarından etkilenmiş, hor görülmüş ve bu durumdan çıkar sağlayacak kimseleri hedef kitle olarak belirledikleri görülmektedir. Birçok sapkın düşünceyi öne süren tasavvuf ehlinden bazı gruplar, devlet içerisindeki dinin adını kullanarak yıkıcı faaliyetlerde bulunan çeşitli gruplar ve yapılanmalar bu oluşumun devamıdır. Bu gibi düşünce yapılarının özünde gizem, gaybı bilme, peygamberle iletişim hatta aşırıya gidenlerin Allah ile görüştüklerini iddia etmeleri, İsm-i Azamı bildiğini iddia etme, sihir, büyü, rüya gibi olguları da kullandıkları dikkat çekmektedir. Grup içindeki bilgileri grup dışına aktarmamaya dair yemin almaları gibi ritüelleri de mevcuttur. Bireyleri kendi gruplarına dâhil ederken kullandıkları yöntemlerde hemen hemen aynı olduğu dikkati çekmektedir. Mesela Bâtîniye’de bir kişinin düşünceyi taşıyacağı tespit edildikten sonra kişi ile dostluk kurulur. Ardından kişiyi şüpheye düşürecek küçük paylaşımlarda bulunulur. Bireyin merakını celbedince her şeyi gizli tutması için yemin alınır ve bilgiler aktarılmaya başlanır. Bu aşamada bireyin güvenini sağlamak için tanınmış âlimlerinde bu düşüncede olduğunu söyleyerek kişi kandırılır. Bâtîni yorumu keşfeden bireyin üzerinden bütün yükümlülüklerin kalktığını söyleyerek onu takiyyeye davet ederek ritüelleri son bulmaktadır. Bu ritüeller grubuna yeni üye eklemek isteyen birçok ideolojik yapılanmanın temelinde yer alır. Günümüzde dünyada ve ülkemizde bu yapılanmaların mevcut olduğu ve ara ara bu yapılarla mücadele edildiği bilinmektedir.

1.1.3. İslam Coğrafyasının Genişlemesi ve Tercüme Hareketleri

Doğası gereği insan sosyal bir varlıktır. Sosyalliğinin sonucu çevresi ile sürekli iletişim halindedir. İnsan keşfetmeye açık, meraklı yapısı gereği çevresindekileri gözlemler ve hayatındaki yeni değişimlere kapı aralar. Bu yönünün getirisi olarak birtakım şahıslar çeşitli seyahat ya da gözlemlerde bulunmuşlardır. Teknolojinin ve ulaşımın günümüzden çok farklı olduğu zamanlarda kervanlar aracılığıyla ve hayvanların taşıt olarak kullanıldığı zamanlarda diğer halk ve kültürlerle iletişim bu yolla devam etmiştir. Kültürler arası etkileşimde ticaret yolları ve kervanlar önemli bir üs görevi görmektedir.

İnsanın merakı gereği yaptığı keşifler sonucu kültür aktarımı gelişmiştir. Kültür aktarımı ilk zamanlarda şifahi olarak gerçekleştirilirken, yazının da keşfedilmesiyle yaşadıkları çevrenin de izlerini yansıtan eserler insanlar tarafından kaleme alınmıştır. Düşünce yapısı, toplum yapısı, inanç sistemi, dini etkinlikleri, yaşam tarzları vs. gibi

durumlar yazı ile dünyanın her tarafına iletilir duruma gelmiştir. Buda insanlar ve düşünce sistemlerinin etkileşimini hızlandırmıştır.

Her kültürel öge, her dil, her inanç yaşadığı bölgeye özgüdür. Bu etkileşim sonucu insanlar çeşitli çeviri faaliyetleriyle farklı sistemleri, düşünce yapılarını bazen de inanç ritüellerini kendi özgünlükleriyle buluşturarak yeni oluşumlara imza atmışlardır. Bu etkileşimin bir ayağını da fetihler, ticaretler, seyahatler vs. gibi olaylar sonucu tercüme faaliyetleri oluşturmuştur.

Tercüme bir durumu, olayı bir yerden bir yere aktarmak demektir. Tercüme hareketi ise iki kültürün, medeniyetin birbiri ile karşılıklı eserlerinin birikimlerini nakletmeleridir.¹²⁷

İslam dünyasındaki bu hareketlilik ilk nüvelerini kadim kültürlerin Arapça'ya aktarımının olduğu VII-X yılları arasını kapsar. Bu durum birbirleriyle karşılaşmış tüm medeniyetler için geçerli olan bir zorunluluktur. İnsanlık tarihine damgasını vuran tercüme hareketlerinden en önemli üç dönemin varlığından söz edilmektedir. Bunlardan ilki M.Ö. 600'lerde başlayan Sümerler, Fenikeliler, Mısırlıların kültür ve medeniyetlerinin Gerkçe'ye çevrilmesidir. Her kültür tek bir bölgeye ait özerk, özgün bir yapıda değil birkaç paydadan oluşturduğu, üzerine yeni fikirlerin bina edildiği sistemin bir parçasıdır. Bu nedenle bilim ve felsefede önde gelen Grek ürünü olarak sunulan yapı kendinden önceki kültürden beslenerek çağının gözdesi haline gelmiştir.

İkinci tercüme hareketi ise; VIII.-X. Yüzyılları arasında İslam dünyasında Süryanice, Pehlevice ve Grekçe'den Arapça'ya yapılan tercümelerdir. Üçüncü tercüme hareketini; XII. Yüzyılda Arapça'dan başta Latince ve İbranice olmak üzere batı dillerine yapılan tercümelerdir.¹²⁸

VII. yüzyılda Amr b. As'ın Mısır'ı fethetmesiyle Mısır; Pers ve Bizans kontrolünden çıkmıştır. Mısır halkı İslam'ın hoşgörüsüyle beraber yeniden ilmi faaliyetlerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Bu dönemin gözde olan kültür merkezleri; İskenderiye, Harran, Antakya, Kınnesrin, Urfa, Cündişapur, Nusaybin ve Bağdat'tır.

Tercüme hareketlerinde ilmi ve felsefi çalışmaların mekezi haline gelen en önemli yerleşke İskenderiye'dir. İskenderiye üç kıtanın birleşimi noktasında önemli bir ticaret merkeziydi. Müslümanlar VII. Yüzyılda burayı fethettiğinde felsefe ve ilahiyat

¹²⁷ Bkz: Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 498.

¹²⁸ Alain de Libéra, *Ortaçağ Felsefesi*, çev: I. Ergüden, (Ankara: Dost Yayınları, 2013), 20-24.

öğretiminin Grekçe olarak sürdürüldüğü yerken, II. Batlamyus'un gayretleriyle üniversite şehri haline gelmiştir. Burada birçok felsefi akımın öğretimi gerçekleştirilmiştir ve çeşitli dillere Grekçe'den çeviriler yapılmıştır. İskenderiye okulunun Antakya'ya taşınmasıyla Antakya ilim merkezi haline gelmiştir. Grekçe'den Süryanice'ye çeviriler yapılmıştır. Bunu Urfa, Nusaybin okulları takip etmiş ve Cündişapur da aynı ehemmiyette ilim ve tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü merkezlerin devamı olmuştur. Cündişapur Müslümanların hâkimiyetine 636 yılında girmiş ve bu sayede ilim ve felsefi bilgiler İslam dünyasında yayılmaya başlamıştır. Abbasi Dönemi'nde Cündişapur ve Harran'da yapılan matematik, felsefe, tıp, astronomi alanlarındaki önemli bilgiler tercüme ve telif çalışmalarıyla İslam dünyasının kültürel ve ilmi yönü zenginleşmiş; Bağdat şehrine taşınan bu kültürel yapı, zamanla Bağdat'ı İslam dünyasının kültür ve medeniyet şehri yapmıştır. Bağdat zamanla birçok tercüme faaliyetinin yapıldığı merkez halini almıştır. Cündişapur'dan gelen bir kısım bilim adamı çeviri faaliyetlerini yürüterek Bağdat'taki ilmi atmosfere katkı sağlamıştır.¹²⁹ İslam dünyasında ilk tercüme hareketini başlatan kişinin Halife Mansur olduğu yönünde rivayetler mevcuttur.¹³⁰ Sistematik tercüme hareketleri Halife Me'mun tarafından 832 yılı civarı başlamıştır.¹³¹

Çeviriler Müslümanlar tarafından yapılmamış bu merkezlerde eğitim veren filozof ve bilim adamlarından Arapça bilenlere yaptırılmıştır. Bunun sonucunda bazı çevirilerde Grek felsefesi Hermetik kültürün Müslümanlarca kabul görmesi için eksik çeviriler ve İslam'a ters düşmeyen, tevhitle çelişmeyen çeviriler yapmışlardır. Çoklu tanrı inancını tek tanrı inancı, yarı tanrıları melek vb. gibi çevirilerde bulunmuşlardır. Tüm bu faaliyetlerin getirisi ise hermetik-helenistik, politeist, cevher, araz vb. kavramlar farklı motifler İslam'la buluşmuştur. İslami içerik ve öğeler zamanla bu kültürel motiflere göre uyarlanmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda çelişkili ifadeler, antropomorfist anlayışlar İslam'ın tevhid algısını bazı kimseler tarafından, müteşabih ayetlerden alınan güç ile desteklenerek insan biçimci-tecsim düşüncesi olarak çıkmıştır. Bunun örneklerine Mücessime içinde yer alan gruplarda rastlanılmaktadır. Mesela; İsm-i Azam kendini ispat etmede bir güç unsuru olarak Mücessime grupları içerisinde yerini almıştır. Yüce bir isim (İsm-i Azam) geleneği çok eski zamanlara dayanan bir görüştür. Hermetik akımın bir uzantısı olarak karşımıza çıkar ve bu ismi bilenler Hermesci düşüncede olağanüstü güce

¹²⁹ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. L. Şimşek, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 41-41, 58-59.

¹³⁰ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 59-64.

¹³¹ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 59.

sahip olduklarını söylerler.¹³² Görüldüğü üzere kültürel değerler yok olmamış ve taşındığı iklimde, mekânda yeniden farklı telaffuzlar altında yerini almış ve yaşamını sürdürmüştür. Kültürel yapının müstakilliği söz konusu değil kitleleler arası iletişim ile birbirinden etkilenen kültürel motiflerin yeni yere uyum sağlaması eski ile yeninin sentezi yapılarak şekillendirilmesiyle yeni şeklini almıştır.

1.1.4. Tecsim Fikrine Sahip Yahudilerin Tesirinde Kalma

Tecsim ve teşbih fikrinin yayıldığı dönemde, toplumda İslam dışında farklı inançlar da yer almaktadır. Bunların içerisinde Ehl-i Kitap olarak zikredilen Yahudi ve Hristiyanlar da yaşam sürmektedir. İslam'ın yayıldığı dönemde Yahudi ve Hristiyan olan bazı kimseler İslam davetini kabul ederek Müslüman olmuşlardır. Fakat onlardan bir kısmı zahirde Müslüman gözükererek İslam'a zarar vermek için bazı faaliyetlerde bulunmuştur. Muhammed b. Zahid el-Kevserî'ye göre; teşbih fikrinin oluşmasında Yahudi ruhbanların etkisi söz konusudur. Raşid Halifeler döneminde bazı Yahudi ruhbanlar İslam'a girdiklerini açıklamışlardır. Halifelerden sonraki dönemlerde bu din adamları bir kısım mitolojik hikayeleri bedevi Araplara ve Arap olmayan cahil halka anlatmışlardır. Bu hikayelerle Allah'a tecsim ve teşbih bildiren ifadeleri desteklediler. Bu kesim; bu tür inanç şekli geçmiş Cahiliye Dönemi'ndeki adetleriyle uyduğu için bu inancı benimsemekte güçlük çekmediler. Tecsim ve teşbih fikri bu sayede toplumun birçok kesiminde yayılmıştır.¹³³

Tecsim fikrinin İslam düşüncesi içerisinde yer bulmasında Yahudiliğin tesirinden bahsederken Abdullah b. Sebe'nin müsebbib olduğu birçok kaynakta sebep olarak yer almıştır. Abdullah b. Sebe'nin kaynaklarda geçen isimlerini Ethem Ruhi Fığlalı şu şekilde dile getirmiştir: “İbn Sebâ, İbnü's-Sevda, İbn Vehb b. Sebâ, İbn Sebe Vehb er-Râsibî el-Hemedâni, İbnü's-Sevdâ es-Sebeî, İbn Sebe el-Himyerî ve Abdullah b. Sebe olarak anılır.”¹³⁴

Kaynaklarda Abdullah b. Sebe ile ilgili rivayetlerin hepsi Seyf b. Ömer'den nakledilmiştir. Abdullah b. Sebe, siyahi bir kadından dünyaya gelmiş San'alı bir

¹³²Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 279.

¹³³Neşşâr, *Felsefî Düşünce*, 15-16.

¹³⁴Ethem Ruhi Fığlalı, “The “Problem” of ‘Abd-Allah İbn Saba””, *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: V, (1982): 379.

Yahudi'dir.¹³⁵ Hz. Osman döneminde Abdullah b. Amr'ın Mısır'a vali olmasından üç yıl sonra Abdullah b. Sebe Müslüman olmuştur.¹³⁶ Müslüman olduktan sonra sapkın düşüncelerini yaymaya çalışmış ve Hicaz'dan Basra'ya¹³⁷: Basra'dan da Kufe ve Dımaşk'a gitmiştir. Burada istediğine ulaşamayınca Mısır'a geçmiştir. Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'(sav)'in vasisi olduğu iddiasını Abdullah b. Sebe ortaya atmış ve Hz. Osman'ın haksız yere Müslüman olduğunu, halifelüğün Hz. Ali'nin hakkı olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁸ Seyf b. Ömer Hz. Osman'ın şehadetinde Hz. Ali'nin etkisi olduğunu ileri sürmüştür. Rivayetler incelendiğinde Hz. Osman'ın şehadetinde Hz. Ali'den ziyade Muaviye ve Mervan b. Hakem rol oynamıştır.¹³⁹

Hz. Muhammed (sav)'in geri döneceği iddiasında bulunması ve buna delil olarak da “ Ey Muhammed! Kur'an'a uymayı sana farz kılan Allah, seni döneceğin yere (mead) döndürecektir.”¹⁴⁰ Ayetini delil göstermiştir. Abdullah b. Sebe çalışmalarına gizlice devam etmiştir.

Seyf b. Ömer İbn Sebe'yi Cemel Vakası'nda da olayların kızışmasında etkin rol aldığını rivayet eder. İbn Sebe ve taraftarları savaşımdan ayrılma kararı alan bu iki grubun düşüncelerini ortadan kaldırmış ve iki tarafı savaşa sürükleyen fitne ateşini yakmıştır.¹⁴¹ Fakat Seyf b. Ömer bundan sonraki süreçte İbn Sebe'den hiç bahsetmemiştir. Bu ve bunun gibi tarihi vakalar karşılaştırıldığında tutarsızlıklar hatta yaşanmış gibi anlatılan hikâyelerin mevcudiyeti ile karşılaşmıştır. Bu nedenle Abdullah b. Sebe ile ilgili rivayetlere şüpheli bakılmakta ve efsanevi bir şahsiyet olarak tarih sahnesinde tüm sıkıntılı süreçlerin kendisine mal edilen hayali bir kimse olduğu dile getirilmektedir.

Tarihi kaynaklar ele alındığında Cemel Vakası'nın müsebbibi olarak gösterilen İbn Sebe değil ortalığı kızıştıran ve bu işten en çok çıkar sağlayan kişinin Muaviye olduğu ortaya çıkıyor.¹⁴² Abdullah b. Sebe tarihi bir sembol ya da şahıs olduğu tartışmalı bir konu

¹³⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *The History of al-Tabarî*, Çev. R. Stephen Humphreys, (Albany: State Universty of Newyork Press, 1990), 27: 145.

¹³⁶ Taberi, *Tarih*, 27: 126.

¹³⁷ Takıyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrizi, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hutut ve'l-Âsâr*, (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), IV:175.

¹³⁸ Taberi, *Tarih*, 146.

¹³⁹ Bkz. Muhammed Duru, Kadı Ebu Bekir İbn Arabî'nin Tarihçiliği ve “el-Avasım mine'l-Kavâsim'ın Tahlili değerlendirilmesi”, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2002), 126-167; İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih Tercümesi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991)3:156-174.

¹⁴⁰ Kasas 28/85.

¹⁴¹ Taberi, *Tarih*, 16:164.

¹⁴² İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 102-104.

olup bunu aydınlatacak bilgi, kaynaklarda mevcut değildir. Zira onun hakkındaki bütün bilgiler Harun Reşit döneminde ölen Seyf b. Ömer tarafından kaleme alınmıştır.

İbn Sebe'yi anlamak için Seyf b. Ömer hakkında belli bir malumata sahip olmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle Seyf b. Ömer hakkında da kısaca bilgi vereceğiz. Zira Seyf b. Ömer'i anlamak için detaylı bir çalışma yapmak konumuzu açacağı için kısaca bilgilendirme yapmayı uygun gördük:

Seyf b. Ömer biyografî âlimlerince güvenilir bulunmaz. Onun hakkındaki görüşlerin bazıları şu şekildedir: “Hadis uyduran, ravi zinciri vermeden rivayetleri sadece kendi şahsından dile getiren, rivayetlerinde bazen güçlü raviler adına rivayet uyduran, tarihi olayları abartan, yaşanmamış hikâyeler uyduran, tarihi olayların zamanını eksik ya da yanlış rivayet eden kimsedir.” derler. Seyf b. Ömer'in zındık, metruk, zayıf bir kimse olduğunu da haber vermişlerdir.¹⁴³

İslam'da teşbih, tecsim, hülûl, tenasüh vb. oluşumların birinci suçlusu olarak ele alınan Abdullah b. Sebe¹⁴⁴; İslam öncesi Yahudi oluşu ve kendi dini öğretilerini Müslüman olduktan sonra terketmeyip İslam'la uyarladığı iddiaları da şüpheli bir konu halini almıştır. Abdullah b. Sebe'nin uydurulmuş bir şahsiyet yâ da o dönemin siyasi buhranını yüklenmiş bir sembol olduğunu varsayarsak tecsim düşüncesinin tamamıyla Yahudiliğin etkisi ile olduğu düşüncesi de bir varsayım olarak kalmaktadır. Yahudilik ya da diğer dinlerden etkilenildiği varsayımını tamamen inkâr edemeyiz. İslam tarihi kitaplarında İsrailiyata ait konuların da varlığı aşîkârdır.

Yukarıdaki verilerden anlaşılacağı üzere tarih tekerrürden ibarettir. İnsanoğlu ilk peygamberden günümüze Allah'ı tevhid zemininde tasavvur etmekten uzaklaşmış ve birden çok, farklı araçlara sahip ya da yaratılmışların özelliklerini taşıyan antropomorfist şekilde tasavvur etmiştir. Bunda etkili olan unsurlardan biri tevhid kavramını zihin dünyasında temellendirememek, yanlış anlaşılmasından ötürü tecsimi düşüncelere meyletmektir. Tevhit fikrini temellendirememenin bir getirisi de ayetleri yanlış yorumlamak, anlamlandırmaktır. Haberi sıfatları zahirinde ya da te'vîlde aşırıya giderek yorumlamak tevhid ilkesiyle çelişmektir.

¹⁴³ Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizanü'l-İ'tial fî Nakdi'r-Rical*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 2: 255-256.

¹⁴⁴ İbn Sebe ve Seyf b. Ömer hakkında detaylı bilgi için bkz: Allame Seyyid Murtaza Askerî, *Abdullah b. Seba ve Esâtîrun Uhrâ*, (Beyrut: Dârü'z-Zehra, 1983); Abdalbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şii'lik*, (İstanbul: Der Yayınları, 1987), 91-97; Ali Hüseyin el-Verdî, *Vu'âzü's-Selâtin*, (Bağdad: y.y., 1954), 151; Sıddık Korkmaz, *Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003).

Tecsimi düşüncesinin İslam'da şekillenmesinde hiç şüphesiz İslami coğrafyanın genişlemesinin etkisi de mevcuttur. İslami coğrafya genişlediğinde birçok kültür, dini yaşantı ile karşılaşmıştır. Bunun sonucunda farklı dini ve kültürel öğelere sahip kimseler Müslüman olmuştur. Bunların İslam'ı seçmesiyle kendi dini motiflerini İslam'la birleştirmeleri söz konusu olmuştur. Bazı İsrailiyat unsurları, Yunan kültürü vd. unsurlar sonradan Müslüman olan kimselerce İslam adı altında diğer insanlara sunulmuştur. Bu kültürlerdeki oluşumlar İslam'daki tevhid ilkesini zedelemiştir. Yahudi ve Nasrani ruhbanların etkisiyle tecsim düşüncesini şekillendiren mitolojik hikayeler insanlar arasında yayılmıştır. İbn Sebe'de bu düşüncelerin hayali şahsiyeti olarak tarih sayfasında yerini almıştır.

Bu düşünce yapısı İslam'da kimlerde karşılık bulmuş, hangi kesim yoğunlukta tecsim düşüncesini benimsemiştir? Ehl-i Sünnet içinde tecsim nasıl yer edinmiştir? Gibi soruların cevabı ikinci bölümde şekillenecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM MEZHEPLER TARİHİ KAYNAKLARINDA MÜCESSİME

2.1. MÜCESSİME OLARAK NİTELENDİRİLEN GRUPLAR

2.1.1. Müşebbihe

Bir şeyin başka bir şeye benzemesi, benzetilmesi anlamlarına gelen teşbih; Arapça ş-b-h kelimesinden türetilmiştir.¹⁴⁵ Teşbih kelimesinden türeyen müşebbihe, yaratılmış varlıkları Allah'a, Allah'ı da bu yaratılmış varlıklara benzetenlere verilmiş isimdir.¹⁴⁶ 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.¹⁴⁷

Müşebbihe hicri ikinci yüzyılın yarısında ortaya çıkmıştır. Müşebbihe kaynaklarda Mücessime ile bir olarak zikredilmiş hatta bu iki kavram birbirini yerine kullanılmıştır. Müşebbihe kavramı Allah'ı yarattıklarına benzetmek anlamında iken Mücessime, Allah'a cisim izafe etmektir. Gulat-ı Şia fırkaları, Kerramiyye gibi gruplar Müşebbihe'nin alt grupları olarak zikredilmiş olmasına rağmen Mücessime ile ilgili gruplardır. Bu durumun ortaya çıkmasına zemin hazırlayan faktör Müşebbihe ve Mücessime kavramlarını tek bir hüviyette kullanılması, aradaki ince hattın fark edilmemesinden kaynaklı olduğunu düşünüyoruz.

Müşebbihe, Allah'a ait sıfatları yarattığı varlıkların sıfatlarına benzetmesiyle de bilinir. Bu görüşü benimseyen Basra Mutezilesi de Müşebbihe'den kabul edilir. Bunun dışında ilâhî sıfatların tümünün hâdis olduğu görüşüne itibar eden Zürâriyye ve Allah'ın bir şey olana kadar bilgisine sahip olmadığını iddia eden Şeytâniyye gibi gruplar da Müşebbihe'den sayılmıştır.¹⁴⁸ İbn Teymiyye, Mu'tezile'yi Müşebbihe'den saymasındaki etken Allah'ı kulları için en uygun olanı yapmasını zorunlu görmesidir. Bu sayede Mutezile Allah'ı insana benzetmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁵ İbn Manzur, *Lisanü 'l-Arab*, 13: 503.

¹⁴⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 156-158; Fadıl Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 86.

¹⁴⁷ Hüseyin Doğan, "İslam Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.26, (2012): 5.

¹⁴⁸ Bağdadi, *el-Fark*, 171-172.

¹⁴⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcü 's-Sünne*, 3: 153, 6: 396.

Ehl-i Sünnet'ten Selefiler'in bir kısmının da Müşebbihe'den olduğu, onların Allah'ın ayetlerini zahirine göre yorumlamalarında Allah'ı yarattıklarına benzetmiş olduğu için bu grup içerisinde değerlendirildiği dile getirilmiştir.¹⁵⁰

Müşebbihe taraftarları, harf ve kelimelerin ezeli olduğunu, Kur'an-ı Kerim'in de ezeli ve ebedi olduğunu dile getirmişlerdir. Allah'ın görülebileceğini, onunla musafaha yapılabileceğini de dile getirmişlerdir. Aynı zamanda düşüncelerinin ispatı için birçok hadis de uydurmuşlardır.¹⁵¹

Müşebbihe'nin Mücessime olarak değerlendirilmesinde etkili olan görüş, Allah'ı yarattığı varlıkların cismine benzer şekilde tasavvur ederek bir nevi cisimlendirmeleri ya da tecsimin önünü açmalarıdır.

2.1.2. Şia

Hiz. Peygamber'in vefatıyla devlet yönetiminin Hiz. Ali ve Ehl-i Beyti'ne ait olduğunu savunan grup ve kişilerden meydana gelen Şia, tecsim düşüncesinde etkili olmuştur. Tecsim düşüncesine meyleden gruplar dikkate alındığında çoğunluğun Şia içerisinde olduğu dikkat çekmektedir. Bu gruplar sırasıyla: Hişamîyye, Cevalikiyye, Şeytaniyye, Gulat-ı Şiadır.

2.1.2.1. Hişamîyye

Vâsıt'ta doğup buradan da Kûfe'ye giderek Benî Şeybân kabilesi arasında yaşamını sürdüren Hişam b. Hakem'in önderliğini yaptığı grubun adıdır. Hişam b. Hakem, Cehm b. Safvân'a intisap etmiş sonraları ise Seneviyye'nin önemli isimlerinden Ebû Şâkir ed-Deysânî'nin eğitiminden geçmiştir.¹⁵² Hişam b. Hakem'in Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğlu Abdullah'ın imâmetini reddederek ona karşı Mûsâ el-Kâzım'ı desteklediği rivayet edilir.

Halife Hârûnürreşîd devrinde Hişam b. Hakem, Bağdat'a giderek ticaretle meşgul olmaya devam etmiştir. Bu dönemde Mu'tezile âlimlerinden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Bekir el-Esam ile çeşitli tartışmalar yapmıştır.

Hişam, her şey için kullandığı cismin cevhere yakın bir anlam içerdiğini savunur ve bu nedenle Allah'ı da insan büyüklüğünde, üç boyutlu bir cisim olarak tasavvur etmiştir. Hişam'a göre Allah yuvarlak inci veya saf gümüş gibi parlayan bir nurdur. Allah'ın zatında mündemiç ve birbirinden farklı olmayan rengi, kokusu vardır ve O dokunabilir. Mekândan evvel Allah vardı; sonra kendi mekânı arşı O'nun hareketiyle meydana geldi. Allah mekânı olan arşı tam

¹⁵⁰ Bağdadi, *el-Fark* 171-172; Şehristânî, *el-Milel*, 99-102.

¹⁵¹ Şehristânî, *el-Milel*, 99-102.

¹⁵² Ebû Ca'fer et-Tûsî, *İhtiyâru ma 'rifeti'r-ricâl*, s. 278.

olarak doldurur ve ona temas eder. O mutlak surete ve renge sahip olan güzel bir varlıktır. Bu nedenle O'nunla cisimler arasında bazı benzerlikler vardır. Bu sayede cisimler kendisine delalet eder. Bu tasavvurları sebebiyle Hişâm, Mücessime'den sayılmıştır.

Allah'ın sıfatları konusunda da Hişâm, yaygın kabullere uymayan görüşler ileri sürmüştür. Hişâm'a göre nesne ve olaylar ezeli olmadığı için Allah'ın bunları ezelde bilmesi mümkün değildir. Kulların ihtiyarî fiillerinden Allah'ın ilmi önceden haberdar değildir aksi takdirde insanlar için sorumluluktan ve irade hürriyetinden söz edilemezdi. Allah bir ışın sayesinde toprağın altındaki gizli şeyleri bilir. Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili olumlu ya da olumsuz bir şey söylenemez. Yaratılan şey Kur'an'ın okunmasıdır.¹⁵³

İmâmiyye doktrininin esasını Hişâm'ın geliştirdiği imâmet düşüncesi teşkil eder. Allah'ın hidayete erdirdiği ve insanlara dinin tüm gerçeklerini öğretecek, peygamber vasisi bir imama daima ihtiyaç vardır. İmam söz ve davranışlarında yanılmaz. Buna karşılık peygamberlerin günah işlemeleri mümkündür. Çünkü peygamberler vahiy ile uyarılarak, bu sayede hatalarını düzeltme imkânları vardır. Resûl-i Ekrem'in günahkâr olduğunu söyleyen Hişâm; buna örnek olarak Peygamberin Bedir Gazvesi sonunda esirlerden fidye almasını gösterir. Bu günahına karşılık peygamber Allah tarafından bağışlanmıştır. Hişâm peygamberlere imamlardan daha aşağı seviyede yer vermiştir. Ali'nin imametini kabul eden; Ebû Zer el-Gıfârî, Mikdâd b. Esved ve Ammâr b. Yâsir gibi birkaç sahâbînin dışında kalan İslâm ümmetinin çoğunluğu irtidad etmiştir. Çünkü Ebû Bekir'e biat edip sapıklığa düşmüşlerdir. Hişâm imamların kıyamete kadar Ali ve Fâtıma soyundan geleceğini, mehdinin olmadığını savunur. İmama karşı gelenler kâfir, gerçek mümin ise imama itaat edenlerdir. İmamlar ve ona itaat edenler takıyye uygulamak zorundadırlar. İmamın izni olmadan gerçekleştirilen her türlü ayaklanma gayri meşrûdur.

Mûsâ el-Kâzım'la olan ilişkilerini sakıncalı gören Hârûnürreşîd', düşüncelerini zararlı bulduğu için Hişâm'ı hapsedtirdi. Bazı Şîîler, bu yüzden Mûsâ el-Kâzım'ın öldürülmesinden sorumlu kişinin uç fikirleri dolayısıyla Hişâm olduğunu düşünürler. Bermekî ailesinin nüfuzuna Hârûnürreşîd tarafından son verilmesinin akabinde gerçekleşen siyasî gelişmelerden kaygılanan Hişâm gizlenmek zorunda kaldı ve kısa bir müddet sonra öldü.

Hişâm ile imamet anlayışı ivme kazanmıştır. İmanı imama inanmakla eş tutmuş ve imamete farklı misyonlar yüklemiştir. Bu da Hişâm'dan sonra gelen aşırı grupların imameti kullanarak çeşitli terör faaliyetlerini ve İslam dışı görüşlerini, İslam adına yaymalarına katkı sağlamıştır. Hişâm'ın aynı zamanda düşüncelerindeki tutarsızlık, farklı zamanlarda aynı

¹⁵³ Bağdadi, *el-Fark*, 68.

konuya farklı açıklamalar getirmesi düşünce dünyasında yaşadığı gelgitlerin bir getirisidir. Hişâm'ı net anlayamamamızın en önemli faktöründe kendine ait olduğu zikredilen otuz eserinde hiçbirinin günümüze ulaşmamasıdır. Hiç şüphesiz düşünce dünyasındaki farklılıkları, bir yıl içinde dahi aynı konu hakkındaki farklı savunmalarda bulunması kendi düşüncelerini yansıtan, kendine ait eserler ile daha anlaşılır olacaktı. Hişâm'ın düşünceleri vefatından sonra Hişâm b. Hâkem el-Cevâlîki tarafından benimsenmiştir.

2.1.2.2. Cevalikiyye

Cevâlîkiyye; Bişr b. Mervân'ın kölesi olan Hişâm b. Hâkem el-Cevâlîki'ye müntesip olanlara verilen isimdir. İslâmiyet'i benimsediği için âzat edilen Cevâlîki geçimini hayvan yemi ticaretiyle uğraşarak sürdürdü. Sonraları Kufe'den Medine'ye gitmiş, burada Ca'fer es-Sâdık'ın ders halkasına katılmıştır. Hişâm b. Hakem'in insan-biçimci/tecsim görüşlerinden etkilendi. Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra oğlu Abdullah b. Ca'fer'in yanına gidip; onun gerçek imam olup olmadığını anlamak için ona sorular sordu fakat aldığı cevaplardan tatmin olmadı. Abdullah b. Ca'fer'in imam olmadığına kani olarak yanından ayrıldı. Önceden tanımadığı nurani çehreli bir şahısla yolda karşılaştı ve onun vesilesiyle Ca'fer es-Sâdık'ın diğer oğlu Mûsâ el-Kâzım'ın yanına gitti. Burada da Mûsâ el-Kâzım'a bazı sorular sordu. Aldığı cevaplar Cevâlîki'yi tatmin edince Mûsâ el-Kâzım'ın gerçek bir imam olduğuna ve onunengin, ilim sahibi olduğuna karar verdi. Mûsâ el-Kâzım'ın İmâmiyye taraftarları tarafından da imam kabul edilmesinde önemli rol oynadı.¹⁵⁴

Cevâlîki'ye göre; insan şeklinde olup üst yarısı boş, alt yarısı dolu olan Allah parlayan bir nurdur, sınırı ve sonu olan bir varlıktır. Tıpkı insanların organlarına benzer organları ve beş duyusu vardır. Hikmet fışkıran bir kalbi ve siyah, gür ve uzun nurdan müteşekkil saçları vardır. Fakat insan gibi et, kemik ve kandan meydana gelmiş bir cisim değildir.¹⁵⁵ Allah'ın dilemesi hareket etmesidir diyen Cevâlîki'nin Hişâm b. Hâkem'den etkilendiğini görüyoruz. Hişâm da arşın yaratılmasını Allah'ın hareket etmesiyle ilişkilendirmişti. Bir şeyin olması için hareket eder, o da olur. Allah dilerse insan iman eder ya da isyan/inkâr eder. Bunlar da dâhil âlemdeki her şey O'nun dilemesiyle meydana gelir. Âlemde araz diye bir şey yoktur, âlemin bütünü cisimlerden ibarettir. Araz diye ileri sürülen her şey maddî özelliklere sahiptir, genişliği, derinliği ve uzunluğu bulunan varlıklardan müteşekkil olduğuna göre fiili meydana getiren güç

¹⁵⁴ Seyyid Şerif Mar'âşi Hüseyinî Nurullah Şüşteri, *Mecalisü'l-Mü'minin* (Tahran: Kitâbfuruş-i İslâmiyye, 1365) 1: 371-373.

¹⁵⁵ Eş'arî, *Makalat*, s. 34, 209; Bağdâdî, *el-Fark*, 69, 227; Şehristânî, *el-Milel*, 167-169.

insanın bir parçasıdır. Peygamberlerin ismet özelliğinin olmadığını yineleyen Cevâlîki tıpkı Hişâm gibi peygamberlerin günah işledikten sonra vahiyle uyarılıp tövbe etmelerinin mümkün olduğunu söylemiştir. Vahiy almadıklarından dolayı imamlar ise gûnahtan korunmuştur.¹⁵⁶

Allah'ı insan şeklinde tasavvur ettiği için Galiyye ve Mücessime'den sayılan Cevâlîki, Hişâm b. Hakem tarafından eleştirilmiş ve *er-Red 'alâ Hişâm el-Cevâlîki* adlı bir eser kaleme almasına vesile olmuştur. Sünnî âlimler de onu tekfir etmişlerdir¹⁵⁷ Şehristânî'nin Cevâlîki hakkındaki bir rivayetine göre; yapılan eleştirilerin etkisiyle Allah ile ilgili aşırı görüşlerinden vazgeçtiğini, hatta Selefi bir minvalde ilerlediğini söylemiştir¹⁵⁸. Cevâlîki bir hadis ve haber râvisidir ve pek çok rivayetin isnadında adı geçmektedir. Şîa'nın imâmetle ilgili akîdesini kelâmî bir yoruma kavuşturan Cevâlîki'nin görüşlerini benimseyenlerden bazıları; Ebû Ca'fer el-Ahvel, İbn Mîsem, Ebû Mâlik el-Hadramî'dir. Bunlara ve bunlar gibi düşünenlere Cevâlîkiyye veya Hişâmiyye adı verilmiştir.

2.1.2.3. Şeytaniyye

Şeytanu't-Tak ve onun taraftarlarının mensup olduğu fırkadır. Şeytanu't-Tak; Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. en-Numan b. Ebi Tarife el-Becelî el-Ahvel es-Sayrafi el Kufî er-Rafizî¹⁵⁹'nin lakabıdır¹⁶⁰. Ebu Cafer gözünün şaşılığı sebebiyle el-Ahvel olarak da bilinir. Kufeli ve Becelî kabilesine ait bir köledir¹⁶¹. 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.¹⁶² Hişâm b. Hâkem Ebu Cafer'e nispet edilen Şeytanu't-Tak lakabını muhaliflerince kötü anlamda kullanılmasından ötürü Mü'minu't-Tak¹⁶³ olarak değiştirmiştir.¹⁶⁴ Muhaliflerince Şeytanu't-Tak denmesinin sebebi Ebu Hanife ve Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. en-Numan er-Rafizî arasındaki

¹⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 167-169.

¹⁵⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Hişâm b. Hakem el-Cevâlîki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 155; Ebû'l Muzaffer el-İsferâînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, thk. Kemâl Yûsuf, *el-Hût*, (Beyrut: Âlime'l-Kutub, 1983/1403), 24.

¹⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 167-169.

¹⁵⁹ Başka kaynaklarda da İsmi şu şekilde zikredilir: Muhammed b. Nu'mân el-Becelî el-Ahval Ebu Cafer Şâh et-Tâk Ammil-Münzir b. Tarife'dir. (Kummi/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 45. Dipnot, 214).

¹⁶⁰ İbn Nedim, *Fihrist*, 218.

¹⁶¹ Tusi, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 188.

¹⁶² İbn Nedim, *Fihrist*, 218-219.

¹⁶³ Kummi/Nevbahtî, *Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku's-Şia* (Şîi Fırkalar) Çev. Hasan Onat vd., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 213; Bağdadi, *el-Fark*, 52.

¹⁶⁴ Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani, *Lisanü'l-Mizan*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, (BeyrutDârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1995), 5: 300-301.

tartışmadır.¹⁶⁵ Kurucusunun isminden ötürü bazı kaynaklarda Numaniyye olarak da zikredilmiştir.¹⁶⁶

Ebu Cafer kelim ilminde başarılı kabul edilen bir âlimdi. Cafer es-Sadık tarafından; zekâsının kuvvetli olması ve hazır cevaplılığı ile övünülmüştür.¹⁶⁷

Şeytaniyye'ye göre Allah'ın bir şey hakkında bilgi sahibi olması için takdir etmesi gerekir. Takdir iradedir ve Allah Kendi Zatı'nın bilgisi dâhilindedir.¹⁶⁸

Şeytaniyye'ye göre Allah Rabbanî bir insan suretinde nurdan bir varlıktır. Bunun delili olarak; "Allah, Adem'i Rahman'ın sureti üzerine yarattı", "Allah Adem'i sureti üzerine yarattı."¹⁶⁹ Hadislerini delil olarak gösterirler.

Şeytaniyye taraftarları; Allah'ın iradesi dışında hiçbir şeyin var olmayacağını, bir şeyin şey olması için Allah tarafından yaratılmasının gerektiğini söylerler. Allah yaratmadığı şeyi bilmez. Çünkü O alim değildir. Bir şeyin yaratılmadan önce bilinebileceği iddiası, o şeyin ezeliğini gerektirir. Allah'tan başka ezeli ve ebedi hiçbir şey olmadığı için bu nedenle bu düşüncenin kabul edilemeyeceğini dile getirirler. Allah'ın her yerde hazır ve nazır olduğunu dile getiren Şeytaniyye'ye göre; Allah'ın mekanı arştır. Arş gibi bir mekana sahip olması Kendisinin cisim olduğunu gösterir. Allah'ın ilmi muhdestir. Allah hafıflediği gibi ağırlaşabilir, hareket eder, yaklaşır veya uzaklaşır, bir sureti ve sınırı vardır.¹⁷⁰

Ebu Cafer, Allah'a şey demiştir. Allah'ın belli bir boyut, miktara sahip olduğunu söyleyip bir mekan edindiğini dile getirirken cisme ait özellikleri sıralamıştır. Oysa ki Allah'a cisim değil şey demiştir. Burada kendisiyle çeliştiği görülmektedir. Aynı zamanda Ebu Cafer Hişâm b. Hakem el-Cevalikî'yle bir araya geldiklerinde, Allah'ı otuzlu yaşlarda bir genç olarak tasavvur ettikleri rivayet edilmiştir.¹⁷¹ Ebu Cafer ve Cevalikî sonraları bu görüşlerini bırakmışlar ve bir daha Allah ile ilgili tefekkürde bulunmamışlardır.¹⁷²

Ebu Cafer'in imamete yaklaşımı şu şekildedir: Hz. Ali sahabeler arasında en faziletlisi olduğu için imamlığa en layık olan da odur. Bu nedenle imamet de onun oğlu Hüseyin'den devam etmelidir. Cafer es-Sadık'tan sonra da oğlu Musa el-Kazım'ın imamete geçmesi

¹⁶⁵ İbn Hacer, *Lisan*, 5: 301.

¹⁶⁶ Şehristânî, *Milel*, 168.

¹⁶⁷ William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara: Umman Yayınları, 1981), 198.

¹⁶⁸ Bağdadi, *el-Fark*, 52; Şehristânî, *el-Milel*, 169; Eş'arî, *Makalat*, 64.

¹⁶⁹ Buhari, *İstiza*, 1; Müslim, *Birr*, 115; Cenne, 28.

¹⁷⁰ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman Hayyat, *el-İntisar ve'r-Red Ala İbni'r-Ravendî el-Münhid: Kitabü'l-İntisar*, trc. Albert Nasri Nader, (Beyrut: İdaretu Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkıyye, 1957), 36.

¹⁷¹ Küleyni, *Kafi*, 1: 100-101; Meclisî, *Bihar*, 4:39-41.

¹⁷² Şehristânî, *Milel*, 168.

gerektiğini söylemiştir. Cafer es-Sadık'ın ölümünden sonra Cevalikî ile birlikte Musa el-Kazım,'ın imametini desteklemiş ve insanları buna ikna etmek için çalışmışlardır.¹⁷³

Ebu Cafer'in Allah'ın iradesi meselesindeki görüşlerinde Hişam b. Hâkem'den etkilendiği görülmektedir. Ebu Cafer imamet düşüncesine yeni boyut kazandırmış ve imamda aranan özellikler arasına “Ehl-i Beyt soyundan gelmek” şartını da eklemiştir. Dönemin siyasi yapısı bu düşüncelerin şekillenmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.2.4. Gulat-ı Şia

Gulat-ı Şia; Şia'nın düşüncelerinde aşırıya giden gruplarının genel adıdır. Tecsim düşüncesini savunan çoğunluk Gulat-ı Şia'dandır. Bunlar; Sebeiyye, Beyaniyye, Mansuriyye, Muğiriyye, Hattâbiyye, Yûnusiyye, Cenahiyye'dir.

2.1.2.4.1. Sebeiyye

Abdullah b. Sebe ve taraftarlarının takip ettiği fırkaya Sebeiyye denir. Sebeiyye taraftarları küfürde aşırılığa gitmiş ve Hz. Ali'nin ilahları olduğunu dile getirmiştir. Hz. Ali bunları işitince onları yakmıştır.¹⁷⁴

İbn Kuteybe Sebeiyye'yi Rafıza'nın bir kolu olarak ele almıştır. İbn Kuteybe Sebeiyye'nin Hz. Ali için kullandığı “Rabbul-alemin” vasıflandırmasından ötürü Rafıza'nın ilk küfre düşen kolu olarak ele almıştır. Hz. Ali küfür içeren bu düşüncelerinden dolayı onları yakmıştır.¹⁷⁵

Eşari Sebeiyye'yi Galiye'nin on dördüncü fırkası olarak zikretmiştir. Sebeiyye'nin rec'at iddiasında bulunduğunu ve Hz. Ali'nin kıyametten önce yeniden döneceğini söylediklerini dile getirir.¹⁷⁶

Sebeiyye taraftarları Hz. Ali için; “Sen sensin, Yaratıcı Bari'sin” demişlerdir.” Hz. Ali bu sözleri işitince tövbe etmelerini istemiş, onlar ise kabul etmemiş, söylemlerinde ısrarcı olmuşlardır. Bunun üzerine Hz. Ali, onları büyük bir ateş yaktırıp içine atmıştır. Yine onlardan bir grup Hz. Ali'nin öldüğüne ihtimal vermedi ve ; “ Onun beynini yetmiş kat bohçaya sarıp getirseniz dahi öldüğüne inanmayız” demişlerdir.

¹⁷³ Halil İbrahim Bulut, “ İlk Şii Kelamcılardan Ebu Ca'fer el- Ahvel (Şeytanu't-Tak ve Ona Atfedilen Görüşler)”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17, (2008), 88.

¹⁷⁴ Ebu İshak İbrahim b. Yakub b. İshak es-Sa'di Cüzcanî, *Ahvalu'r-Ricâl* thk: Subhi el-Bedrî Samerrai, (Beyrut: Müesseretü'r-Risâle, 1985/1405), 37-38.

¹⁷⁵ Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dineverî İbn Kuteybe, *el-Maarif*, thk. Servet Ukkaşe, (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981), 622.

¹⁷⁶ Eş'arî, *Makalat*, 86-88.

Sebeiyye'den bir grup ise "Ali ölmemiştir, bulutlardadır." demişlerdir. Bu nedenle ne zaman bulutları parlak, beyaz görse ve şimşek çaksa Hz. Ali'nin kendilerine geldiğini söylerler ve buluta yönelip dua ederlerdi.

Sebeiyye'den üçüncü grup ise; rec'at'a inanırlar. Hz. Ali'nin öldüğünü fakat kıyamet günü yeniden dirilip kabir ehlinden bir grupla Deccal ile savaşacağına ve adaleti sağlayacağına inanırlar.

Sebeiyye'den dördüncü gruba göre, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye imamdır. O Razva Dağı'nda yaşar, Mehdi olarak gelip Deccal ile savaşarak dünyayı yeniden sulha erdirecektir. Mağarasının kapısını siyah büyük bir yılan korumaktadır.¹⁷⁷

Malati eserinin devamında Rafıza'ya yeniden atıf yaparak Ebu Asım'dan şunları nakletmektedir: "Rafıza on beş fırkadan oluşur. Allah onların köklerini kessin. Onlardan bir grup Hristiyanlarda olduğu gibi İsa b. Meryem'in cesede intikal eden bir ruh olduğu gibi Ali de Allah dışında bir ilahdır dediler." Hz. Ali bu grubu şehirden Sabât'a sürmüş ve aralarında San'alı Yahudi Abdullah b. Sebe'nin de olduğunu rivayet etmişlerdir.¹⁷⁸

Sebeiyye taraftarlarından bir kısmı Hz. Ali'nin nübüvvetinde Peygamberle bir olduğunu bir kısmı Hz. Ali'nin daha da üstün olduğunu dile getirmişlerdir. Cebrail'in Hz. Ali'ye risaleti getirdiğini dile getirmişlerdir.¹⁷⁹

Bağdadi'ye göre Sebeiyye, Rafıza'dandır. Hz. Ali'nin uluhiyyetini savunan bu grubu Hz. Ali yakmış¹⁸⁰ ve Abdullah b. Sebe'yi de Medain'e sürdürmüştür.¹⁸¹ Sebeiyye taraftarları, insanın gaybi bilgiye sahip olduğunu söyleyerek Cafer es-Sadık'ın aklı ve nakli bütün bilgilere sahip olduğunu iddia ederek Allah'ın zatının insanlara indirgemişlerdir. Sebeiyye'yi gulat fırkalardan sayılmasının sebebi, bu grubun Hz. Ali'yi ilahlaştırması, Allah'ın zatıyla Ali'nin zatını bir tutmasıdır. Bu durum karşısında Hz Ali bu grup taraftarlarını yaktırmıştır. Hz. Ali'nin bu tavrını Sebeiyye'den bir grup şu şekilde yorumlamıştır: "Muhakkak ki, sen ilahsın. Çünkü ateş ile azabı Allah'tan başkası tattırmaz."¹⁸²

Hz. Ali'nin ölümü üzerine Abdullah b. Sebe, Hristiyanlıktaki Mesih inancına benzer şu görüşleri söylediği dile getirilir: "Ali göğe çekilmiştir, ölen ise Ali'ye benzer bir şahıstır. Ali zamanı gelince dünyaya dönüp intikamını alacaktır." Abdullah b. Sebe Hz. Ali'nin öldüğünü

¹⁷⁷ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malati, *et-Tenbih ve'r-Red Ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida*, (Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1968), 18-19.

¹⁷⁸ Malati, *et-Tenbih*, 156.

¹⁷⁹ Malati, *et-Tenbih*, 158.

¹⁸⁰ Hz. Ali'nin iki çukura ateş yaktırıp Sebeiyye mensuplarını yaktırmasının Bağdadi Suveyd'e ait olan şu şiirle delillendirir: "Talihim beni nereye isterse götürsün. Yeter ki şu iki kuyuya atmasın."

¹⁸¹ Bağdadi, *el-Fark*, 177.

¹⁸² Bağdadi, *el-Fark*, 177.

söylediklerinde şöyle tepki göstermiştir: “ Bize Ali’nin beynini yetmiş kat bohça içinde getirseniz dahi inanmayız. O gökten inip de yeryüzünde hükümlanlığını sağlamadıkça ölmez” demiştir.¹⁸³

Bağdadi ayrıca Sebeiyye’yi Hululiyye’nin bir alt grubu olarak ele almıştır. Bunun sebebi ise; “Allah’ın ruhu Ali’ye hulul etmiştir, Ali ilahtır” düşüncesine sahip olmalarıdır. Ayrıca Allah’ın ruhunun imamlara geçtiğini dile getiren Sebeiyye taraftarları tenasüh inancını da ortaya çıkarmışlardır.¹⁸⁴

Sebeiyye’den bir grup; “ Hz. Ali bulutlardadır, şimşek onun kamçısı, gökgürültüsü ise onun sesidir.” Derler. Gök gürültüsünü işiten bir grup Sebeiyye taraftarı “Ey Müminlerin emiri sana selam olsun” der.¹⁸⁵

Bağdadi ile aynı görüşleri zikreden İsfarayini, Sebeiyye ile ilgili; “İbn Sevda Abdullah b. Sebe’nin izinden giden bir şahıstır. İbn Sevda’ya göre; “Ali gökten inince Kufe’de iki kapı açılır. Birinden bal, birinden yağ akar.” Demiş ve taraftarlarının bundan fazlasıyla yararlanacağını söylemiştir. İsfarayini’ye göre İbn Sevda İslam’¹⁸⁶a zarar vermek isteyen bir Yahudidir.

Şehristânî; Galiyye’nin alt fırkası saydığı Sebeiyye’yi tenasüh, rec’at, beda, teşbih başlıkları altında ele almıştır. Abdullah b. Sebe’nin Medain’e sürülmesinin ardından buradaki grubun onu Müslüman kabul ettiğini fakat Abdullah b. Sebe’nin Yahudilikteki Yuşa, Musa ile ilgili görüşleri Hz. Ali’ye uyarladığını dile getirirler. Gulat fırkaların temelini oluşturan Sebeiyye, İmametle ilgili görüşleri ileri süren ilk gruptur. Onlara göre; Hz. Ali diridir, ölmemiştir, Hz. Ali bulutlardadır, gök gürültüsü sesi, şimşek kırbacıdır. Hz. Ali İlahtan bir cüzdür. Hz. Ali zulmü durdurmak ve adaleti sağlamak için gökyüzünden inecektir. İbn Sebe Hz. Ali’nin ölümü üzerine bu düşüncelerini yaymıştır.¹⁸⁷

Makrizî’ye göre Sebeiyye, İmamiyye’nin dördüncü koludur. Hz. Ali döneminde Sebeiyye taraftarlarının sapkın görüşlerinden dolayı yakılması olayına istinaden; idarecilerin sapkın görüşte bulunan kimseleri yakabileceği görüşünü temellendirmiştir. Vakf¹⁸⁸ inancını da ilk ortaya atanın İbn Sebe olduğunu söyler. Makrizî’ye göre; Mısır’daki Fatimîlerin inancının, Karamita ve İsmailiyye inançlarının kökeni de Sebeiyye’ye dayanır.¹⁸⁹

¹⁸³ Bağdadi, *el-Fark*, 178.

¹⁸⁴ Bağdadi, *el-Fark*, 178.

¹⁸⁵ Bağdadi, *el-Fark*, 178.

¹⁸⁶ İsfarayini, *et-Tabsir*, 123-124.

¹⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 159.

¹⁸⁸ Vakf; on iki imamın gaybeti düşüncesidir.

¹⁸⁹ Ebü’l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizî, *el-Mevaiz ve’l-İ’tibar fî Zikri’l-Hutat ve’l-Asar*, (Beyrut: Dâru Sadır, t.y),4: 146, 175, 182,191.

Ruşeyd el-Heceri Hz. Ali'nin kefenli halini görünce şunları söylemiştir: “ *Şüphesiz Ali söyleneni anlıyor, selam verdiğinde selamlaşıyor, örtünün altında terliyor ve canlılar gibi nefes alıp veriyor. Çünkü o yeryüzünü eşitlik ve adaletle dolduracak zulümden kurtaracak imamdır.*” Sebeiyye Ali'nin emirlerine itaat etmediği için İsa b. Meryem gibi göğe yükseltildiğini söylemişlerdir.¹⁹⁰

Sebeiyye nezdinde imamet farz hükmündedir. Hz. Ali yeryüzüne hükmetmedikçe ölmeyecektir. Vakf ve gulûv düşüncesi Sebeiyye'ye aittir. Kummi/Nevbahti eserinde Abdullah b. Sebe'nin asıl kimliğinin Abdullah b. Vehb er-Râsibî el-Hemedâni olduğunu diğer eserlerinden yola çıkarak açıklamıştır. İbn Sebe Yahudi iken Müslüman olmuştur. Yuşa b. Nûn ile ilgili görüşleri Hz. Ali'ye uyarlayan İbn Sebe Hz. Ali'ye arkadaş olmuştur. Hz. Ali Sebeiyye'ye göre ilahtır ve öfkesi dinince yeniden yeryüzüne dönecektir.¹⁹¹

2.1.2.4.2. Beyaniyye

Beyân b. Sem'an et-Temimî el-Yemenî¹⁹², ye tabi olan gruba verilen isimdir.

Beyan, Güney Arabistan kabilelerinden Benu Nahd'dendir.¹⁹³ Gulattan sayılan bu grup aynı zamanda Keysaniyye'nin de bir kolu sayılmıştır.¹⁹⁴ Beyân, Ebû Hâşim'in vasiyeti ile imam olduğunu söylemiştir. İmamet¹⁹⁵ Muhammed b. El-Hanefiyye'den oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'e, ondan da Beyân b. Sem'an'a geçmiştir. Beyân b. Sem'an kendisinin “ Bu insanlar için bir beyân, sakınanlar için bir yol göstericidir.”¹⁹⁶ Bu ayette geçen beyan (açıklayıcı), yol gösterici, insanlık için bir rehber olduğunu söylemiştir. Muhtemel Beyân kendi peygamberlik¹⁹⁷ iddiasını temellendirmek için bu ayeti te'vîl ile yorumladı. Bununla

¹⁹⁰ Ebû'l-Abbas Naşi el-Ekber Abdullah b. Muhammed Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame: Frühe Mu'tazilitische Haresiographie; Muktedafat Mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makalat*, thk. Josef Van Ess (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971), 22-23.

¹⁹¹ Kummi/Nevbahti, *Şii Firkalar*, 95-98.

¹⁹² Beyan b. Sem'an et-Temimi hicri ikinci asrın başlarında ortaya çıkmış ve gulûv düşüncelerini kendisi gibi saman ticareti ile meşgul olan Hamza b. Ammare'den öğrendiği rivayet edilir. Detaylı bilgi için bkz: Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih Tercümesi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1986), 5:207-209; Taberi, *Tarih*, vol:25, 152(1619-1620); İsfârî, *et-Tabsîr*, 32; Kummi/Nevbahti, *Şii Firkalar*, 121. Beyan b. Sem'an'ın kaynaklarda ismi İsmail, Eban olarak geçtiği gibi aynı zamanda Hindi, Yemeni, Nehdi künyeleri ile yer almaktadır. Bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Razî, *İtikâdaâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, (Beyrut: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 57; William F. Tucker, “Beyân b. Sem'an ve Beyaniyye: Emevi Irak'ının Şii Aşırıları”, çev. Yusuf Benli, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. III/1, (2003): 217 (çevirenin dipnotu).

¹⁹³ Kummi/Nevbahti, *Şii Firkalar*, 122, *The Encyclopaedia of Islam*, “Bayân b. Sam'an al-Tamimi” Ed. M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hardmann, Vol:1, (London: Printed by Leyden Late E. J. Brill, 1913), 684.

¹⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 130-140.

¹⁹⁵ İmamet anlayışı için bkz: Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam-Tarih-Ekoller-Problemler*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 393-398; Kummi/Nevbahti, *Şii Firkalar*, 120-123; Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983).

¹⁹⁶ Al-i İmran Suresi 3/138; İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, 85-87.

¹⁹⁷ Bağdadi, *el-Fark*, 199; Kummi/Nevbahti, *Şii Firkalar*, 121-122.

yetinmeyen Beyân ilahın ruhunun kendi bedeninde olduğunu dile getirdi. İlahın ruhu peygamberlerden, imamlara, imamlardan da kendine intikal etmiştir¹⁹⁸. İlahın ruhunun Ebû Hâşim'den kendine geçtiğini söyleyen Beyân aşırıya gitmiş ve ilahı cisimleştirerek tecsime yönelmiştir. Yine Beyân'ın tecsim ifade eden bir diğer söylemi tanrı tasavvuru ile ilgili olanıdır. Beyân Allah'ı nurdan,¹⁹⁹ bütün uzuvları olan bir insan (adam) suretinde varlık olarak nitelemiştir. Bununla birlikte yüzünün baki kalacağı ve vücudunun geri kalanının yok olacağını söylemiştir. Bunun için ise te'vîl ettiği şu ayeti delil getirmiştir: “Yeryüzünde bulunan her şey fanidir, Rabbinin yüzü baki kalacaktır.”²⁰⁰

Beyân b. Sem'an'ın bir diğer tasavvuru iki ilahın varlığıdır. Biri yeryüzünde diğeri gökyüzündedir.²⁰¹

Beyân bu görüşlerini desteklemek ve taraftar toplamak için, kendi meşruluğunu ispat için İsm-i Azam²⁰²'i bildiğini söylemiştir. Bu sayede büyük güç kendinde toplanmış ve Zühre²⁰³ gezegeni/yıldızına da hükmetmiş,²⁰⁴ onu yanına çağırmıştır. Nice orduları İsm-i Azam sayesinde helak etmiş, bozguna uğratmıştır. Ortaçağ İslam dünyasında İsm- Azam'ı kullanarak büyü, tılsım yaptığını ifade eden birçok şahıs mevcuttur.²⁰⁵ Bunlardan biri de Beyan b. Sem'an'dır. Murtaza²⁰⁶ Beyan'ın bu tavırlarını onun büyücülük yönüyle bağdaştırmış, iddia etmiştir. Beyan'ın bu ifadeleri kendi nübüvvet iddiasını desteklemek için ortaya attığı tasavvurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰⁷ Bu sayede Beyan nübüvvet de süreklilik atfetmiştir.

¹⁹⁸ Bağdadi, *el-Fark*, 199.

¹⁹⁹ Beyan ve Muğire çağdaş yaşamış ve Emeviler döneminde isyan ettikleri bilinmektedir. Bu nedenle bazı kaynaklarda Muğire'ye nispet edildiği dile getirilir. (Bağdadi, *Usul*, 73.) Ayrıca bkz. Eş'arî, *Makalat*, Muhammed Abid Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 279.

²⁰⁰ Rahman Suresi 55/27; Şehristânî, *el-Milel*, 140.

²⁰¹ Bu inanç sistemi Hristiyanlarda yaygın olan gnostik düşünür Marhinyon'a ait bir düşünce olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Beyan'ın birçok düşünce yapısında çevresinde yaşayan dinlerden ve yaşadığı sürece karşılaştığı düşünce sistemlerinden etkilendiğini görüyoruz. Bkz. N. Mclean “Marcionism” *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol: VIII, (Newyork: Charles Scribner's Sons, 1913) 409; Nedim, *Fihrist*, 399.

²⁰² Yüce bir isim (İsm-i Azam) geleneği çok eski zamanlara dayanan bir görüştür. Hermetik akımın bir uzantısı olarak karşımıza çıkar ve bu ismi bilenler Hermesci düşüncede olağanüstü güce sahip olduklarını söylerler. (Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 279).

²⁰³ Kummî/Nevbahtî eserinde Zühre yıldızını avucuna düşüren kişinin Ebû'l- Hâşim olduğunu söylemiştir. Yıldızın avucunda olduğunu söyleyen Hâşim'in taraftarları da onu destekler nitelikte, Zühre'nin gökyüzünde belirtilen yerde olmadığını belirtmiştir. Bunu belirten Hâşim; “Ben Hâşimoğullarının vasisiyim, diğer insanların bana itaati farzdır” diyerek kendi konumunu korumaya çalışmıştır.

²⁰⁴ Eş'arî, *Makalat*, 35; Bağdadi, *el-Fark*, 35.

²⁰⁵ Musevilerde de yüce bir isim varlığı kabul edilmiş ve sihirlerde kullanılmıştır. Israel Friedlaender, “The Heterodoxies of the Presetation of Ibn Hazm: Commentary”, *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), ed. W. Norman Brown, vol: 28 (New Hawen: The Tuttle Morehouse & Taylor Press, 1907), 82.

²⁰⁶ Seyyid Murtaza el-Hasenî İbn Dâî er-Râzî, *Tabsıratu'l-Avâm fî Mârifeti Makâlâti'l-En'am*, Tsh. Abbas İkbâl, (Tahran: İntişârat-ı Esâtir, 1934), 169.

²⁰⁷ William'a göre Irakta o dönem yaşayan Maniheistlerce de kabul edilen bir görüştür. (William F. Tucker, “Beyân b. Sem'an ve Beyaniyye: Emevi Irak'ının Şif Aşırıları”, 223). Bu durum bize Beyan b. Sem'an'ın yaşadığı dönemdeki inançları sentezleyerek kendi görüşlerini şekillendirdiğini düşündürüyor.

Ebu Şuca el-Harisi yarasa ve kırlangıçların olduğu bir kaleye Ebû Hâşim'i götürür ve ondan kırlangıçları tüysüz, yarasaları da beyaz tüylü yapmasını isteyince Ebû Hâşim'in duası üzerine Şuca'nın istekleri gerçekleşir. Şuca tebessüm edince Ebû Hâşim yüzüne tükürür ve yüzünde tükürük inci tanelerine dönüşür.²⁰⁸ Bu anlatım Beyân değil, Ebû Hâşim'in İsm-i Azam'ı bildiğini ve onun üstün güçlerinin olduğunu dile getiren grubun anlatısıdır. Bu hikaye gulat fikirlerini desteklemek için Beyaniyye taraflarının abartılı ifadeleri diye düşünüyoruz. Ve yine sihir, büyü gibi oluşumların uzantısı olarak düşünebiliriz.

Beyân b. Sem'ân'a itaat edenlerden bir kısmı Ebû Hâşim'in mehdi olduğunu bir kısmı ise peygamber olduğunu söylemiştir. İnsanlığı kurtuluşa erdirecek yegâne kişi olarak görürler. Ebu Hâşim ölünce Beyân peygamberlik iddiasında bulunmuş ve Ebu Cafer'i²⁰⁹ kendisine itaat etmeye davet etmiş ve red cevabı almıştır.²¹⁰

Beyaniyye grubunun mensuplarının bir diğer görüşü de; Hz. Ali gaybı ve geleceği biliyordu. Bu durum Hz. Ali ile sınırlı kalmadı, imamlara da geçtiği iddiasında bulunmuşlardır. Gaybın bilinmesi meselesi Kur'an- Kerim ile çelişen bir konudur. Allah Kur'an-ı Kerim'de gaybı Kendisinden başkasının bilemeyeceğini dile getirmiştir.²¹¹ Mü'min olduğunu iddia eden kimsenin Kur'an'la çelişen iddiası olmaması gerekir. Bu gruplar Bağdadî'nin de dediği gibi İslam dışı gruplardır.

Bütün Şiî gruplar içinde Hz. Ali'nin yeri başkadır. Kaynakları incelediğimizde onlarında Hz. Ali için gerçekte var olmayan abartılı anlatılarda bulunduklarını görmekteyiz. Bunlara birkaç örnek verecek olursak; Hz. Ali'nin savaşlardaki galibiyeti Allah'tan kendisine intikal eden cüz sayesinde. Bunu delillendirirken de Hz. Ali'den rivayet ettikleri şu ifadelere yer verirler: "Vallahi Hayber'in kapısını Rahmanî ve melekûtî bir kuvvetle, ilahın aydınlatan nuru ile söktüm zira cesetten ve gıdadan aldığım güçle değil." Bu ifadeler mantıklı açıklamalar içermemektedir. Hz. Ali'ye duyulan sevgi, siyasi olaylarda kendi meşrutiyetini sağlamlaştırma adına yapılmış bir açıklama olarak gözükmektedir. Zira tarihi kaynaklara bakıldığında Hayber'in fethinde Hz. Ali'nin olağanüstü çabası vardır fakat onların dediği gibi insanüstü bir güç ile değil kendi savaşma tecrübesi, fiziki gücü ve askeri dehasıyla mümkün olmuştur.²¹²

²⁰⁸ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 123.

²⁰⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. El-Hüseyin b. Ali b. Abi Talib, İsnaaşeriyye'nin beşinci İsmailiyye'nin dördüncü imamı kabul edilir. Muhammed b. Bakır oğlu Cafer ile İmamiyye Şiası'nın kurucusu kabul edilmektedir. Kendisine yakıştırılan Mehdilik, geleceği bilme iddialarını reddetmiştir. Bkz. Kafî Küleynî, *Usul-Mine'l nşr*. Ali Ekber el-Gaffari, (Beyrut:1401), II:20.

²¹⁰ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 135-136.

²¹¹ "Deki; göklerde, yerlerde Allah'tan başka kimse gaybı bilmez." (Neml Suresi 27/65, Lokman Suresi 31/34).

²¹² Taberi, *Tarih*, 1575-1584. Ayrıca günümüz Alevî-Bektaşileri de geçmişteki bu söylemleri sürdürmüş ve Hayber'in fethini anlatırken çok abartılı, gerçeğe ilişkisi bulunmayan ifadelere yer vermişlerdir. Örneğin; Hz. Ali'nin kılıcının Merhab'a vurmadan önce iki kolunun Mikail ve İsrail tarafından desteklenir. Bu nedenle Hz. Ali kılıcını indirince Merhab'da, atı da ikiye ayrılmış, hatta bu darbenin karşısında kılıç yeraltının derinliklerine

Şehristanî *Milel ve Nihal'de* Beyaniyye²¹³ taraflarının gök gürültüsünün Ali'nin sesi, şimşeğin ise onun tebessümü olduğunu söylediklerini ifade etmiştir. Bu kaynak dışında farklı kaynaklarda yer almayan ifadelerin aslında Sebeiyye'nin görüşleri ile karıştırıldığını düşündürmektedir.

Beyanniyye mensuplarını öne çıkaran şey, Beyan b. Sem'ân'ın Haşimiyye ya da Hz. Ali soyundan gelmediği halde imametin kendine geçtiği iddiasıdır. Bu durum sonraki grupların önderlik etmesinde örneklik teşkil etmiştir.

Beyan Allah'ın aşkınlığını tecsim ile açıklama yoluna gitmiş ve ilah-şahıs biçiminde kurduğu ilişki ile sonraki yıllarda sufilerin Allah ile ilgili söylemlerinin önünü açmıştır. Ayrıca naslara yaklaşımı ve ayetlerin sembolik tefsirini yapmasının Bâtıniyye'nin oluşmasına katkı sağladığı görülmektedir.

Kendisinin Allah'tan bir parça taşıdığı iddiası da imamet inancına farklı bir boyut kazandırmıştır. Bu sayede imamların üstünlüğü artmış, imamın buyruğu tanrı buyruğu olarak algılanmıştır. Bu sayede imama mutlak itaat sağlanmış ve imamı sözünün üstüne söz söylenmemiştir. Bu sayede aşırı grupların liderleri bunu kullanarak cahil halkı etkisi altına almış, dönemin siyasi çatışmalarını yönlendirmişlerdir.

2.1.2.4.3. Mansuriyye

Mansuriyye Ebû Mansur el-İclî'ye nispet edilen aşırı Şîî gruptur. Kummi/ Nevbahtî eserinde onun Abdülkan kabilesinden olduğunu dile getirmişler fakat onun Arap asıllı Beni İcl kabilesine mensup olduğunu söyleyenlerde mevcuttur. Mansuriyye taraftarları Araplar ve mevalilerden oluşur. Arapların bir kısmı Kinde²¹⁴ kabilesinden bir kısmı Becile²¹⁵ kabilesinden bir kısmı da İcl'dendir. Ebû Mansur Yahudi, Hristiyan ve gnostik felsefi birikime sahip, Farsça bilen bir kişidir. Çocukluğu çöllerde geçmiştir. Onlara Kisfiyye'de denir. Kisfiyye denmesinin nedeni; Ebu Mansur'un kendisinin gökten düşen bir parça (kisf) olduğunu ileri sürmesidir. Bunu da şu ayeti kerime ile delillendirirler: "Eğer gökten düşen bir parça (kisf) görseler, bu birbiri üzerine yığılmış bir buluttur." derler.²¹⁶ Ebu Mansur, Ali Muhammed gökyüzü, Şia yeryüzü bende Haşimoğullardan gelen bir parçayım diyordu.²¹⁷

saplanmıştır. Bu durum üzerine Allah Cebrail'e Ali'nin kılıcını yeri ayakta tutan öküzün boynuzlarına saplanmadan yeryüzüne çıkarmasını emretmiştir. Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 249.

²¹³ Şehristanî, *el-Milel*, 140.

²¹⁴ Şehristanî, *el-Milel*, 162.

²¹⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, nşr. Ahmed Zekî el-Adevî, (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, 1965), 147.

²¹⁶ Tur 52/44.

²¹⁷ Kummi/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 243. Dipnot, 143. Ayrıca bkz. Keşşi, *Rical*, 592.

Mansuriyyede tecsim bildiren ifadeler genellikle Mansur'un ifadeleri olduğu gözlemlenmiştir. Ebu Mansur Allah'ın Süryanice "Evladım! Git ve benden tebliğ et!" diyerek başını sıvazladığını ve Allah'ın nebisi ve dostu olduğunu iddia etmiştir. Ebû Mansur'un Hristiyanlıktan etkilendiğini düşünüyoruz. Düşüncelerini teslis inancına göre şekillendirdiğini ve kendini İsa gibi değerlendirdiği yorumunda bulunabiliriz. Bunu da Ebu Mansur'un İsa'yı Allah'ın ilk yarattığı kişi, Ali'yi de ikinci yarattığı kişi olarak belirtmesinden anlıyoruz. Buradan da anlaşılabileceği üzere Ebu Mansur İsa'dan etkilenmiş ve İsa onun için ayrı bir önem arz etmiştir.²¹⁸

Ebu Mansur'un bir diğer iddiası da Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin'in ölümünden sonra Ebu Cafer'in işlerini kendine havale ettiğini söylemiş ve daha da ileri giderek kendisine vahiy geldiğini söylemesidir.

Ebu Mansur, insanın nur ve karanlık karışımı bir unsur olduğunu söyler. Anneleri ve kızlarını kendilerine nikâhlayabileceklerini söylemiş bunu da " Biz Allah'ın bostanlarıyız. Onun bostanlarını unutmamakla emir olunduk." demiştir.²¹⁹

Ebu Mansur tenasüh inancını da savunur ve ruhların on bin sene bedenden bedene dolaştığını söyler.²²⁰ Ebu Mansur'un bu tarz düşünceleri farklı din ve kültürler hakkında bilgi sahibi olduğunu akla getiriyor. Bu düşüncelerini İslam ile sentezleyerek kendi nefsi duyguları çerçevesinde şekillendirmiş diyebiliriz.

Mansuriyye taraftarları birçok dini kavramı te'vîl ile kendi istekleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Mesela; cenneti sevgi ve dostluğu ile emir olunan, kendisine tabi olan herkesin kurtuluşa ereceği imam, cehennemi buğz, düşmanlıkla emir olunan, imama karşı gelen kimseler (Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir vb.) olarak te'vîl etmişlerdir.²²¹ Haramları kötü, buğz edilen kimseler olarak te'vîl etmişlerdir. Haramları (Kan, leş, domuz eti vb.) helal kılmışlardır.²²² Kendilerine muhalefet edenlerin öldürülmesi, mallarının alınıp kadınlarının esir edilip bunlardan her türlü faydalanmayı da helal kılmışlardır.

Görüldüğü üzere bir durumu, tarihi bir vakayı yaşadığı dönemden uzak düşünmek, o dönemin şartlarını ele almadan eleştirmek yanlış fikir ve temayüllerin oluşmasına sebebiyet verir. Bu nedenle Mansuriyye, Muğiriyye, Beyaniyye gibi galî fırkalar kendi sosyo-politik

²¹⁸ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 146.

²¹⁹ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 146.

²²⁰ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 147.

²²¹ Girilti Sırrı Paşa, *Arâü'l-Milel*, (İstanbul: Şeriket-i Mürettebiye Matbaası, 1303), 112-114.

²²² Onlar Maide Suresi 93. Ayetin tevili ile bu ifadelerini delillendirirler. Bu ayet: "İman edip salih ameller işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur. Allah iyilik edenleri sever."

süreçlerindeki olaylardan etkilenmişlerdir. Hz. Ali'ye duydukları sevgide aşırıya giderek Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir gibi İslam dininde önemli bir yere sahip olan kişilere düşmanlık beslemişlerdir.

Ebu Mansur ve taraftarları boğarak öldürme ile meşhur olmuşlardır. Bu grup kendisinden olmayan herkesin boğularak öldürülmesini mübah görmüş ve öldürmenin şerefli, izzetli bir durum olduğunu da dile getirmiştir.²²³ Ebu Mansur, taraftarlarına: “Kim size karşı çıkarsa o müşriktir, kâfirdir. Onu öldürünüz²²⁴. İşte bu gizli cihattır.” demiştir. Ebu Mansur; düşmanlarından kırk kişiyi öldüren kimsenin mutlaka cennete gireceğini de söylemiştir.²²⁵ İslam sonrası terör faaliyetleri üç halifenin katliyle başlamış ve Haricilerin kendilerinden olmayı kılıçtan geçirmesiyle devam etmiştir. Ebu Mansur'un bu ifadeleri de terörün bir devamı olarak gelmiştir.

Ebu Mansur'a göre peygamberlik müessesesi devam etmektedir. Ebu Mansur; Kureyş'ten yedi, Ben-i İcl'den yedi peygamber olacağını söyler.²²⁶ Ben-i İcl'den gelen peygamberlerden ilki kendisidir ve Hz. Muhammed (sav)'in açıklayıcısı olarak gelmiştir. Buna ilaveten kendinden sonra gelen altı çocuğunun da peygamber olacağını sonuncusunun ise mehdi olacağını söylemiştir.²²⁷

Irak valisi Haccac'ın amcasının oğlu olan Yusuf b. Ömer es-Sakafi, Ebu Mansur'un söylemlerinden haberdar olmasıyla onu idam etmiştir.²²⁸

2.1.2.4.4. Muğiriyye

El-Muğire b. Said²²⁹ ve taraftarlarının oluşturduğu fırkanın adıdır. Muğire kör ve ihtiyar olarak tasvir edilmiştir.²³⁰ Muğire Irak valisi Halid b. Abdillan'ın mevlası ve Ben-i İcl

²²³ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 331; Eşârî, *Makalat*, 40.

²²⁴ Bunu da şu ayete dayandırır: “Haram aylar çıkınca ortak koşanları nerede bulursanız öldürün.” (Tevbe 9/5).

²²⁵ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. Ebi Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, (Riyad: el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtifa, 419/1999), 67.

²²⁶ Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed b. Fakih el-Hemedânî, *Kitabu'l-Buldân*, (Leiden: Berill Matbaa, 1302), 185.

²²⁷ Eşârî, *Makalat*, 55; Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 145.

²²⁸ Eşârî, *Makalat*, 40; Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 145.

²²⁹ Hakkında detaylı bilgi için bkz. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketler*, 122-129, F.W.Tucker, “Asiler ve Gnostikler; el-Muğire b. Said ve Muğiriyye”, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. V, (1982): 204.

²³⁰ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II:146, Ebu Osman b. Amr b. Bahr el-Cahız, *Kitabu'l-Beyan vet Tebyin*, thk. Abdusselam b. Hârûn, (Mısır: Matbaatu'l-Hancî, 1975), 267.

kabilesine mensup bir şahsiyettir.²³¹ Muğire Yahudi bir kadından büyü ve sihir öğrenmiştir.²³² Muğire hadis uydurmakla da meşgul olmuştur.²³³

Muğire kendine itaat edenlere el-Vusafa' adını vermiş ve bunun dini yayma şevki verdiği taraftarlarını inandırmıştır. Muğire ayrıca taraftarlarına Hz. Ali için kendini feda edenlere ve onun için acılara katlananlara kurtuluşa erecekleri müjdesini verir.²³⁴

Muğire en-Nefsu'z-Zekiyye lakabı ile tanınan Muhammed b. Abdillâh b. Hasan b. Hasan'ın adamıdır.²³⁵ En- Nefsu'z-Zekiyye Abbasi halifesine ayaklandığı için öldürülmüştür. Muğire onun ölmediğini iddia eder ve onun mehdi olduğunu söyler. Zekiyye'nin ölümünden sonra imametın kendine geçtiğini dile getiren Muğire daha da ileri giderek peygamber olduğunu söylemiştir.²³⁶ Muğiriyye'yi taraftarları Muhammed b. Bakır'ın vasisi olduğunu iddia etmişler o da buna ses çıkarmamıştır. Muğire'nin sihir ve büyü gibi şeylerle ilgilendiğini söylemiştik. Bunu yapmasının sebebi taraftarlarını büyüleyerek kendine inandırmak ve döneminin özelliklerine uyum sağlamaya çalışması diyebiliriz. Tabi en önemli neden peygamberlik iddiasının temelini sağlamlaştırmaktır.

Muğire'nin Allah'ı nurdan müteşekkıl, başında tacı olan, harfler sayısınca organları bulunan bir adama benzetmiştir²³⁷. Muğire'nin ilah tasavvuru Sabiilerden olan Mandealar'ın tasavvuru ile örtüşmektedir. Zira onlar da Tanrının "Nur Kral" olduğunu söylerler.²³⁸ Muğire Sabiiler'in düşünce sisteminden etkilenmiş diyebiliriz. Çünkü Muğire'nin yaşadığı bölgede Sabiiler fazlaca yer alıyordu.²³⁹ Muğire'ye göre Allah yeryüzünü yaratmak istediğinde İsm-i Azamı söylemiş ve İsm-i Azam ağzından uçup başına tac olmuştur.²⁴⁰

Muğire Allah ile alem arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: Allah kullarının günah ve sevaplarını Kendi avucu içine yazdı ve günahlardan ötürü sinirlenip terledi. Teri iki denize dönüştü; biri tatlı, berrak diğeri ise; acı (tuzlu) ve karanlıktır. Suya düşen gölgesini farkederek Allah, gölgeyi yakaladı ve gölgenin gözünü çıkarıp bir güneş yarattı. Sonra gölgesini yok ederek Kendi'nden başka ilah olmadığını dile getirdi. Bu iki denizden tüm insanlığı yaratan

²³¹ Şehristânî, *el-Mile'l*, 161.

²³² Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz el-Keşşî, *Ricâlu'l-Keşşî*, nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, (Kerbela: y.y., 1963), 196.

²³³ Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Mizânü'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), IV:162; Keşşî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 196.

²³⁴ Malatî, *Tenbîh*, 122.

²³⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 161; Kummi/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 190; İsferrainî, *et-Tabsir*, 73.

²³⁶ Kummi/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 190.

²³⁷ Mesela; ayakları elif harfine, gözleri ayn harfine benzer derler. Bağdadi, *el-Fark*, 182.

²³⁸ Tucker, Asiler ve Gnostikler; el-Muğire b. Said ve Muğiriyye", 209, İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerîm ve Sabiiler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. X, (1962): 103.

²³⁹ Israel Friedlaender, "The Hetedoxies of the Shi'ites in the Presentation of İbn Hazm, Commentary, *JAOS*, 29, (1908): 83.

²⁴⁰ Murtaza b. Daî er-Razî, *Tabsıratu'l-Avâm fî Mârifeti Makalati'l-Enâm*, (Tahrân, 1313), 170.

Allah; acı sudan kafirleri, tatlı sudan müminleri yarattı. İnsanların gölgelerini de yarattı. İnsanlardan ilk Hz. Muhammed (sav)’in gölgesini yarattı. Bu ifadesini de “*Eğer Allah’ın bir çocuğu olsaydı, ben ona tapanların ilki olurum.*”²⁴¹ ayetinde geçen ilk olma hadisesine dayandırırılar. O Yüzden ilk Hz. Muhammed yaratılmıştır.²⁴²

Muğire ve taraftarları “*Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik...*”²⁴³ bu ayette geçen emanetin Ali b. Ebi Talib olduğunu söylemişlerdir. Muğireye göre gökyüzü, yeryüzü ve dağlar emaneti red edince Hz. Ömer Hz. Ebu Bekir’e gitti ve Hz. Ali’yi koruma işini üstlenip, onu aldatmasını söyledi. Ebu Bekir de Hz. Ömer’in dediğini yerine getirdi. Hz. Ömer Hz. Ebu Bekir’e senden sonra bana halifelik vermek şartıyla Hz. Ali’ye karşı seninle bir olurum dedi. Bu olayı da Kur’an-ı Kerim’deki şu ayetle temellendirdiler: “*Şeytanın hali gibidir. Çünkü şeytan insana küfret der.*”²⁴⁴ Burada geçen şeytanın Hz. Ömer olduğunu söylerler.²⁴⁵ Bu düşünceleri ile Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’e karşı düşmanlıklarını temellendirmeye çalışmışlardır.

Muğiriyye’nin bir diğer görüşü de İsmi azam ile ölüleri diriltebileceğini söylemiştir. Hz. Ali’nin ilah olduğunu, o izin verdiği takdirde Ad ve Semud kavmini yeniden diriltebileceğini dile getirmiştir. Yaratılış hadisesi ve İsmi azamı bildiğini söylemesi Muğiriyye’nin söylemlerini ve toplum içindeki yerini meşrulaştırmak için ortaya attığı mülahazalardır diyebiliriz.

Muğire, Muhammed b. Abdillâh b. Hasan’ın adına davette bulunarak Kufe’de isyan etmiştir. Dönemin valisi Hâlid b. Abdillâh el Kasrî tarafından isyan bastırıldı ve Muğire idam edildi.²⁴⁶

2.1.2.4.5. Hattâbiyye

Ebu’l-Hattab el-Esedî²⁴⁷ye tabi olan grubun adıdır. Ebu Hattab imametin Cafer Sadık’a kadar Ali ve oğullarına geçtiğini, onların peygamber olduklarını daha da ileri giderek onların ilah olduğunu söylemiştir. Bu söylemlerini işiten Cafer Sadık Hattab’ı lanetlemiştir.²⁴⁸ Ebu’l-Hattab İlah olduğunu söylediğinde taraftarları Cafer ve Ali’den daha üstün olduğunu söylemiştir.²⁴⁹

²⁴¹ Zuhuf 43/81.

²⁴² Bağdadi, *el-Fark*, 182.

²⁴³ Ahzab 33/72.

²⁴⁴ Haşr 59/16.

²⁴⁵ Eş’arî, *Makalat*, 38.

²⁴⁶ Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, 124; Bağdadi, *el-Fark*, 183; Eş’arî, *Makalat*, 38.

²⁴⁷ Kitaplarda farklı künyelerle de anılmıştır: el-Bezzaz, el-Berrad, Ebu Zıbyan, Ebu İsmail, Ebu Tayyibat gibi. (İbn Hazm, *Fasl*, 3:1067; Keşşi, *Rical*, 575-596).

²⁴⁸ Bağdadi, *el-Fark*, 191.

²⁴⁹ Bağdadi, *el-Fark*, 191.

Ebu'l Hattab'a göre oruç, namaz, zina, içki vb. fiillerin birer farza delalet ettiğini söylemiş bu konularda te'vilde bulunmuştur.²⁵⁰ Cafer es-Sadık'a gelinceye kadar imamet Hz. Ali'nin soyundan devam eder.²⁵¹ Ebu'l-Hattab aynı zamanda Cafer es-Sadık'ın gaybı bildiğini söyler²⁵². Ebu'l-Hattab ilerleyen zamanlardaki görüşlerini temellendiren nüveleri yavaş yavaş oluşturmuştur. Sonraki dönemlerde Cafer es-Sadık'ın ilahlığını da ileri sürmüştür. Ebu'l Hattab Cafer es-Sadık'ın kendisini ölümünden sonra vasisi kıldığını söyler. Ebu'l-Hattab da diğer gulat fırka kurucuları gibi Hz. Ali ve ailesiyle bağ kurarak kendi konumunu güçlendirmek istemiştir. Ebu'l Hattab görüşlerinde daha da ileri giderek kendisinin Cafer es-Sadık olduğunu ve istediği surete büründüğünü iddia etmiştir.²⁵³

İmamların Natık ve Samit imam olmak üzere her dönem iki imam geldiğini söylerler. Bu düşüncesini de "Sonra biz elçilerimizi ardı ardına gönderdik"²⁵⁴ ayetiyle delillendirdi. Hz. Muhammed natık imam (konuşan), Ali samit (susan) imamdır.²⁵⁵ Cafer es-Sadık'a kadar bu süreç aynen devam etmiştir. Samit, natık imam fikri Ebu'l Hattab'ın imamlığa kazandırdığı yeni boyuttur. Ebu'l Hattab'ın kendisi samit imam olduğunu, Cafer es-Sadık'ın natık imam olduğunu söyler. Samit-natık imamet teorisinde imamlar resul ve nebidir. Böylelikle imamet anlayışı ile Ebu'l Hattab, peygamberlik iddiasını da temellendirmiştir.²⁵⁶

Ebu'l Hattab'a göre imamlar aynı zamanda ilahtır. Cafer es-Sadık ve ondan önceki imamlar ilahtır, Allah'ın oğullarıdır, sevdikleridir. "İmametın nuru nübüvvet, nübüvvetin nuru da ulûhiyettir. Cafer es-Sadık beden giysisi giymiş ve insanlara kendini bu şekilde gösteren ilah'tır, Tanrı'dır."²⁵⁷

İsm-i Azamı kendisine Cafer es-Sadık'ın öğrettiğini iddia eden Ebu'l Hattab, iddialarını delillendirmek için bununla ilgili söylemlerde bulunmuştur.²⁵⁸

Beda görüşünü benimseyen Ebu'l Hattab düşmanlarıyla karşılaştığında kendi taraftarlarının kamışlarının düşmanların kılıçlarını yeneceğini söyleyip de tersi çıkınca;

²⁵⁰ Bağdadi, *el-Fark*, 191.

²⁵¹ İsferraini, *et-Tabsir*, 106; Bağdadi, *el-Fark*, 191.

²⁵² Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali Tûsî, *İhtiyaru Marifeti'r-Rical el-Maruf bi-Ricali'l-Keşşi*, thk. Hasan Mustafavî, (Meşhed: Danişgah-ı Meşhed, 1969), s. 583.

²⁵³ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 149.

²⁵⁴ Mü'minin 23/44.

²⁵⁵ Eş'arî, *Makalat*; 41, Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 149; Bağdadi, *el-Fark*, 191.

²⁵⁶ Eş'arî, *Makalat*, 41; Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 149.

²⁵⁷ Bağdadi, *el-Fark*, 192; *Şehristânî, el-Milel*, 163; İsferrayini, *et-Tabsir*, 106; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi Sem'ani, *el-Ensab*, Ta'lik: Abdullah Ömer el-Bârûdî, (Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988), 2:381; Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 151.

²⁵⁸ Hattabiyye'den önce cereyan eden, Kufe'de ortaya çıkan Muğiriyye, Beyaniyye, Mansuriyye gibi fırkaların İsm-i Azam ile ilgili söylemleri mevcuttur. Bunu bilen Ebu'l Hattab taraftar sayısını artırmak için İsm-i Azam ile ilgili iddiasında bulunmuştur. Ebu'l Hattab'a dayandırılan İsm-i Azam ile ilgili tasavvurlar hakkında başka bilgiye rastlanılmamıştır. (Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 149).

kendisine itiraz eden grubuna; “Allah sizin şehit olmanız hususunda fikir değiştirdi. (beda)” demiştir.²⁵⁹

Ebu’l Hattab en son merhalede uluhiyyet iddiasında bulunmuş, kendinin ilah olduğunu söylemiştir.²⁶⁰ Bu iddiaları Ebu’l Hattab’ın Mücessime’den zikredileceğini bize gösterir. Ebu Cafer’in kılığında yeryüzüne inen Tanrı iddiası Allah’a cisim atfederek tecsim düşüncesine başvuran Ebu’l Hattab Mücessime’ye mensub kişi olarak zikredilebilir.

Ebu’l Hattab’ın söylemlerinden haberdar olan İsa b. Musa tarafından Daru’r-Rızk’da öldürüldü ve taraftarları da idam edilerek cesetleri yakıldı. İsa b. Musa öldürülenlerin başlarını Halife b. Mansur’a gönderdi, o da ibret olması için Bağdat şehrinin kapısına astırdı.²⁶¹

Ebu’l Hattab’ın ölümünden sonra fırka kollara ayrılmıştır. Bu fırkalar: Beziğiyye, Muammeriyye, Umeyriyye, Mufaddaliyye, Seriyye, el-Hattabiyyetü’l-Mutlakadır. Bu gruplarda Cafer es-Sadık’a uluhiyyet atfettiklerini Tanrı’nın onun bedeninde olduğunu, hulule inandıkları rivayet olunur. Bu da gösteriyor ki tecsim fikrinin gruplar arasında benimsenerek bir sonraki gruba aktarıldığını gösteriyor.

2.1.2.4.6. Yûnusiyye

Yunus b. Abdirrahman’a tabi olan fırkadır. Yunus b. Abdirrahman²⁶² Beni Esed’den Ali b. Yaktin b. Musa’nın azadlı kölesidir. Yunus b. Abdirrahman Kat’iye²⁶³ mezhebine bağlıdır.²⁶⁴

İmam Rıza ilim ve fetva konusunda Yunus b. Abdirrahman’a güveniyor ve tavsiye ediyordu.²⁶⁵

Bu fırka mensuplarına göre; Allah istediği zaman, istediği kişiye, istediği kadar Kendini gösterir. “Allah’ın görülebilmesi, yaratıkların görebileceği kadardır” derler. Bu nedenle Allah’ın bir insan suretinde gözüküğünü, bu sayede de Allah’ın söylemlerinin, davetinin ve insanların kaynaşmasının daha hızlı olacağını söylerler. Allah’ın mekan tutan ve mekan tutulan bir varlık olduğunu söyleyen fırka sahipleri Allah’ın herhangi bir sığata veya varlığa bürünerek

²⁵⁹ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 198; Ebü’l Kâsım Sıkadüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, thk. Mühibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri, (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1998), 48:14.

²⁶⁰ Bağdadi, *el-Fark*, 191; İsfarayini, *et-Tabsir*, 106; Sem’ani, *el-Ensâb*, 2:381.

²⁶¹ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 199.

²⁶² Fahreddin er-Razi’nin İtikadatu Fırakı’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn eserinde Yunus b. Abdurrahman el-Kummi olarak geçmektedir. (Fahreddin er-Razi, *İtikadatu Fırakı’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, 257).

²⁶³ Musa b. Cafer b. Muhammed b. Ali’nin ölümüne inanan mezhebin adıdır. Onlara Kat’iye isminin verilmesinin sebebi İmam Cafer’in ölümü ile imameti kesintiye uğratmalarıdır. (Eşari, *Makalat*, 48).

²⁶⁴ Bağdadi, *el-Fark*, 52.

²⁶⁵ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 164.

de, Kutsal Ruh olarak da görülebileceğini beyan ederler. “Allah batın ve zahirdir. Allah’ın batın kısmı Kutsal Ruh, zahir kısmı ise cisimdir” derler.²⁶⁶

Yunus b. Abdірrahman Turna kuşuna benzeyen taşıyıcıların Allah’ı taşıdığını da iddia etmiştir.²⁶⁷

Yukarıda özellikleri verilen Yûnusiyye fırkasının Allah’a cisim atfetmesi sebebiyle Mücessime grupları içinde yer almıştır. Yunus b. Abdірrahman’ın arşı meleklerin taşıdığı ayetin te’vîlini yaparken melekleri Turna kuşuna benzettiğini söyleyebiliriz. Aşırı Şia’nın bir özelliği olan aşırı te’vîl/bâtını yorum Yûnusiyye grubunda kendini göstermiştir.

2.1.2.4.7. Cenahiyye

Kurucusu Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer Zü’l-Cenaheyn’i takip eden, Ebu Mansur öldürölünce ortaya çıkmış gali fırkalardan biridir. Abdullah b. el-Harisi’yi takip ettikleri için Harisiyye olarak da adlandırılırlar. Aynı zamanda Harbiyye ismiyle de eserlerde yer almıştır. Onlar Abdullah b. Muaviye’nin Allah olduğunu iddia ederler. Allah nurdur o da Abdullah b. Muaviye’dir derler.²⁶⁸

Cenahiyye taraftarlarına sünnet olmak yasaklanmıştır. Sünnet olmanın Allah’ın kullarından yüz çevirmek olduğunu, kıl ve tırnağın ölü olduğunu bu yüzden kesilmiş olduğunu söylerler.

Ahiret gökyüzüdür ve iyi işler yapanların mekânı olacaktır. Yeryüzü balığın karnıdır ve burada kötü işler yapanlar cezalandırılacaktır. Balık farklı mitolojilerde de kullanılmıştır. Mesela; Uygur Türklerden geçtiğı söylenilen inanışa göre Dünya balık üzerindedir. Budizm’de ise Tanrı balığın üzerinde oturur.²⁶⁹ Burada da farklı mitolojik unsurlardan geçen motifler kültürel etkileşim sonucu farklı inanç ve coğrafya üzerinde tarih boyunca gözlemlenmiştir.

Cenahiyye’ye göre imamları onlara; domuz etini, kanı, leşi, murdarı, boğazlanan hayvanı, boynuzlanarak öldürölün hayvanı yemelerinin helal olduğunu söylemiştir.²⁷⁰

Cenahiyye taraftarlarına göre her farzın bir ölçüsü ve sınırı olduğu gibi imtihanın da bir sınırı vardır. Kul iyi yönde amel eder ve bir süre bunu devam ettirirse ondan imtihan düşer ve sorgu suale çekilmez. Allah nezdinde günahkâr olan imtihan olur, o da imtihan olup

²⁶⁶ Kummi/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 164-165.

²⁶⁷ Bağdadi, *el-Fark*, 52; Şehristânî, *el-Milel*, 169; Eşari, *Makalat*, 65.

²⁶⁸ Kummi/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 129-130.

²⁶⁹ Yalçın Kayalı, Hint ve Türk Mitolojilerinde Balık Motifi, *Akademik Barış Dergisi*, sy. 58, (2016): 252.

²⁷⁰ Kummi, Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 133-134.

temizlendiği vakit kendine haramlar dahi helal olur. Harb en-Neccar ve Abdüsselam es-Surti bu görüşü benimseyenlerdendir.²⁷¹

Tenasüh inancını benimseyen grup, Allah'ın ruhunun peygamberlerde dolaşarak en son Hz. Muhammed(sav)'e, ondan Hz. Ali'ye, ondan diğer imamlara, en son Ebu Haşim'den Abdullah b. Muaviye'ye geçtiğini iddia ederler. Sahabenin isimlerini kendilerine koyan Abdullah b. Muaviye taraftarları onların ruhlarını taşıdıklarına inanırlar.²⁷²

Cenahiye taraftarlarına göre rec'at ölümden sonra yoktur. Dünyada iyi insanlar; iyi insan ve hayvanların bedenlerinde binlerce yıl dolaşırlar. Kötü insanların ruhları da; kötü, vahşi hayvanların bedenlerinde ya da debbağcılık, hacamatçılık, süpürgecilik vb. işlerde çalışan insanların bedenlerinde hapsolür ve onlar arasında dönüp dururlar. Rec'at onlara göre budur.²⁷³

Abdullah b. Muaviye'ye göre yer elması ve çayır nasıl toprakta bitiyorsa ilimde kalpte aynı şekilde biter.²⁷⁴

Namaz, oruç, hac, zekât farzdır ama bu Ehl-i Beyt'ten birini kendine dost edinmekten ibarettir. Cennet, cehennem ve kıyameti de inkâr ederler.²⁷⁵

Abdullah b. Muaviye Abbasi komutanı Ebu Müslim tarafından öldürülmüştür.²⁷⁶

2.1.3. Hulûliyye

Allah'ın ete, kana bürünmesi, bir insan bedenine intikal etmesi vb. gibi hulul anlayışını benimseyen gruba ya da gruplara verilen isimdir. Allah'a beden atfedilmesi insan suretinde yeryüzünde dolaştığının söylenmesi, sevdikleri insanların ilahlığın kabul etmeleri de tecsim bildirdiği için mücessime başlığı altında ele aldık. Bağdadi Mücessime grupları içerisinde ele aldığımız bazı grupları da bu başlık altında tekrar etmiştir. Sebeiyye, Beyaniyye, Hattabiyye, Mukannaiyye, Azafıra gibi grupları hulul başlığı altında ele almıştır.²⁷⁷

Sebeiyye'ye göre ilahi ruh Ali'ye hulul etmiştir. Beyaniyye'de ise Allah'ın ruhu peygamberlere, peygamberlerden de imamlara hulul etmiştir. Ali'den sonra Muhammed b. Hanefiyye'ye geçen ruh onun oğlu Ebu Haşim'e, Ebu Haşim'den de Beyan b. Sem'an'a hulul ettiğini iddia etmektedir.²⁷⁸

²⁷¹ Kummî, Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 134.

²⁷² Kummî, Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 135, 146-147.

²⁷³ Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 148.

²⁷⁴ Eş'arî, *Makalat*, 36.

²⁷⁵ İsferraini, *et-Tabsir*, 110-111.

²⁷⁶ İsferraini, *et-Tabsir*, 111.

²⁷⁷ Bağdadi, *el-Fark*, 198.

²⁷⁸ Bağdadi, *el-Fark*, 199.

Cenahiyye’de Hululiyye’nin bir alt grubu sayılmıştır. Bu grup mensuplarından Allah’ın ruhunun Ali ve onun soyundan dolaştığını ve sonrada Abdullah b. Muaviye b. Abdillan b. Cafer’e geçtiğini söylemişlerdir.²⁷⁹

Hattabiyye’de Ebu’l Hattab kendisinin Allah’ın oğlu olduğuna, Hasan ve Hüseyin Allah’ın sevgilileri, oğulları olduğuna dair iddiaları mevcuttur. Ebu’l Hattab aynı zamanda ilahın ruhunun Cafer es-Sadık’tan kendisine geçtiğini de söyleyerek küfre düşmüştür.²⁸⁰

Şuariyye ve Nemiriyye gruplarının da Hululiyye’den sayılmış ve hulul iddiaları beş kişiyi kapsamıştır. Peygamber, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin’e Allah’ın ruhu hulul etmiştir.²⁸¹

Rızamiyye grubunda yer alanlar Abbasi Devleti kumandanları’ndan Ebu Müslim’e aşrı bağıllık göstermişlerdir. Rızamiyye’nin alt grubu olan Ebu Müslimiyye veya Berkukiyye olarak isimlendirilen grup Ebu Müslim’e Allah’ın ruhunun hulul ettiğini düşünmüşler ve Ebu Müslim’in Cebrail, Mikail gibi meleklerden de üstün olduğunu söylemişlerdir.²⁸²

Mukannaiyye’yi ayrı bir başlık altında ele aldık fakat bura da hulul ile ve hululiyye ile olan ilişkisine değineceğiz. Mukannaiyye’de Allah’ın ruhunun Adem’den Muhammed’e, Muhammed’den Ali ve soyuna, Ali’nin soyundan da Ebu Müslim’e, Ebu Müslim’den de Hişam b. Hakem’e (Mukannaya) geçtiğini iddia ederler. Mukanna bunu şu söylemleriyle desteklemiştir: “*Doğrusu ben birçok surete büründüm. Çünkü kullarım beni gerçekten bana ait olan suretimde görmeye takat yetiremezler. Beni gören nurumdan tutuşur, yanar.*” diyerek kendince Allah’ın ruhunun tecessüm ettiği fikrini delillendirmiştir.²⁸³

Hulmaniyye mezhebi mensupları Allah’ın “... Onu düzenleyip nurumdan içine üflediğim zaman onun için hemen secdeye gidin.”²⁸⁴ ayetini Allah’ın ruhunun kendine hulul ettiğine delil olarak göstermişlerdir.²⁸⁵

Hallaciyye’de hululün varlığına inanan gruplardandır. İbn Mansur el-Hallac Allah’ın ruhunun kendine hulul ettiğine inanmış ve şunları dile getirmiştir. “Nefsini terbiye eden ve dünya lezzet ve şehvetlerine sabreden Allah’a yakın olanların (mukarrebun) makamına yükselir. İnsani özelliklerinden arınan şahsiyet saflaşmaya devam eder ve kendisinde insani hiçbir özellik kalmadığında İsa’ya hulul eden ilahın ruhu ona da hulul eder. Fiilleri de Allah’ın fiilleri haline gelir.”²⁸⁶

²⁷⁹ Bağdadi, *el-Fark*, 199.

²⁸⁰ Bağdadi, *el-Fark*, 199.

²⁸¹ Bağdadi, *el-Fark*, 199.

²⁸² Bağdadi, *el-Fark*, 199.

²⁸³ Bağdadi, *el-Fark*, 200.

²⁸⁴ Hicr 15/29.

²⁸⁵ Bağdadi, *el-Fark*, 201.

²⁸⁶ Bağdadi, *el-Fark*, 203.

Azafira grubu da hulula inanır. İbn Ebi'l Azafir kendisini Ruhul Kuds olduğunu, Allah'ın ruhunu kendisine hulul ettiğini söylemiştir.²⁸⁷

2.1.3.1. Hulmaniyye

Ebu Hulman ed-Dımaşkî'nin kurduğu fırkadır. Kaynaklarda el-Fârisî Hululiyye fırkasının alt grubu olarak ele alınır. Bu fırka el-Hululiyyetu'l-Hulmâniyye olarak da isimlendirilir. Ebu Hulmân ilahın güzel suretlere hulul ettiğine inanır. Bu nedenle güzel gördüğü herkese secde eden bir şahıstır. Hulmaniyye mensupları güzel gördükleri her şeye hululü açıklamak için şu ayetleri te'vîl etmişlerdir. Hz. Adem ile ilgili "...Onu yapıp ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın..."²⁸⁸ ayetini ilahın ruhun bedenlere hululü için te'vîl etmişlerdir. "Allah'ın meleklerle Adem'i en güzel şekilde yarattığı için secde etmelerini emrettiğini söylerken de şu ayeti te'vîl etmişlerdir. "Muhakkak ki biz insanı en güzel şekilde yarattık."²⁸⁹

Ebu Hulman kendisine güzel gelen her şeyi helal saymıştır. Allah'ın kendisini istediği gibi bilen kişiye her şeyi mübah kıldığını (ibaha) söyler.²⁹⁰

İsferayini güzele tapınmaları konusunda onların güzel bir kadın gördüğünde ona taptıklarını söylemiştir.²⁹¹ Allah'ı "güzel olan kişi" olarak cisimleştirmeleri onları mücessime başlığı altında konu etmemizi mümkün kılmıştır.

2.1.3.2. Mukannaiyye

Haşim b. Hakim'in liderliğini yaptığı fırkadır. Mukanna Haşim b. Hakim'in lakabıdır.²⁹² Mukanna el-Horasanî kısa boylu, gözünün biri kör olduğu için yüzünü gizlemek adına yeşil bir örtü örterdi. Bundan dolayı örtülü, maskeli anlamında "mukanna" denilmiştir.²⁹³ Mukanna ise yüzüne örttüğü örtüyü farklı yorumlamış ve yüzündeki nura insanların dayanamayacağı iddiasıdır. Belhli olan Mukanna Merv'in Kâre (Kâve) köyünde çamaşır yıkayıcısı olarak çalışmaktadır.²⁹⁴

²⁸⁷ Bağdadi, *el-Fark*, 204.

²⁸⁸ Hicr 15/29.

²⁸⁹ Tin 95/4; Bağdadi, *el-Fark*, 201.

²⁹⁰ İsferayini, *et-Tabsir*, 116; Bağdadi, *el-Fark*, 201.

²⁹¹ İsferayini, *et-Tabsir*, 115.

²⁹² Haşim b. Hakim'in isminin Ata olduğu da rivayet edilmiştir. İsmi Haşim olduğu Abbasilerle yaptığı savaşlarda "Ey Haşim bize yardım et!" diyen taraftarlarının niyazından anlaşılmaktadır. (İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, X:149).

²⁹³ Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *Kitabü 'l-Bed'i ve't-Tarih*, nşr. Clement Huart, (Paris: Editions Ernest Leroux, 1919), 96. Mukanna'nın maskesinin altından olduğunu söyleyen rivayetler de vardır. (İbn Esir, *Tarih*, 42).

²⁹⁴ Bağdadi, *el-Fark*, 200; Arminius Vambery, *History of Bokhara*, (London: Henry S. King & Co., 1873), 42.

Mukanna sihirbazlık, illüzyon gibi konularla da ilgilenmiş, bilgi sahibi olmuştur.²⁹⁵ Ölülere dirilttiğini ve gaybı bildiğini iddia eden Mukanna,²⁹⁶tenasühü savunur ve ilahın ruhunun Adem'den Nuh'a, Nuh'tan da sırasıyla; İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya, Muhammed'e geçtiğini ve onlardan da Ebu Müslim'e, Ebu Müslim'den de kendine geçtiğini iddia etmiştir.²⁹⁷

Mukanna, Merv ve Maveräünnehir'deki herkese kendisine tabi olmasını bildiren mektuplar gönderdi. Gönderdiği mektuplar çoğunluğu atıl kalmış, fakat cahil olanların oluşturduğu grup olumlu yanıt vermiştir. Maveräünnehir'deki cahil halkı illizyonluk ve sihirbazlık özelliğiyle kendisine çekmeyi başardı.²⁹⁸ Mukanna yaptığı bu farklı hal ve hareketlerle kendine verdiği gizemle Tanrı olduğunu destekleyici hallerde bulunmuştur. Mukanna'nın ilah olduğuna inanan taraftarları onu nerede görürse secde ediyorlardı. Taraftarlarıyla birlikte Besnam Kalesi ve civarında bulunan Sencer köyündeki evleri ele geçirip, kendi fırkalarının merkezi haline getirmişlerdir.²⁹⁹

Mukanna, çevresinde büyük kitleleri toplamıştır. Mukanna'nın zeki biri ve çevresini iyi gözlemlediğini söyleyebiliriz. Kısa sürede büyük çoğunluğa ulaşmak bunu gerektirir. Mukanna; Horasan, Maveräünnehir gibi yerlerde sihir, büyü, illizyonun yaygın bir şekilde kullanıldığı ve inanıldığını bildiği için bu alanda kendini geliştirip bu alanda insanların ilgisini kendi üzerine çekmeyi başarmıştır. Siyasi çehreyi tanıdığı için insanların Abbasiler'e karşı beslediği düşmanlığı³⁰⁰ fırsata çevirmiştir. Ebu Müslim'i Hz. Muhammed (sav)'den daha üstün göstermesi ve ona ilahlık atfetmesi de Horasan bölgesindeki halkı kendi yanına çekme arzusunun bir göstergesidir. Bütün çabaları işe yarayan Mukanna, Mübeyyiza fırkasını taraftarlarını da kendi yanına almıştır.³⁰¹

Mukanna taraftar sayısını artırınca Abbasilere karşı ayaklandı. Mukanna ve taraftarları Müslümanların canını, malını, kanını kendilerine helal saymışlardır. İnsanları evlerinden etmiş ve mal varlıklarını gasp etmişlerdir. Bu olanların hepsinden haberdar olan Horasan valisi Ebu Avn b. Abdülmelik b. Yezid Mukanna hakkında yakalama emri çıkarttı. Bunu duyan Mukanna Kiş'e kaçtı. Buradaki kale ve köşkleri ele geçirip, Sinan Dağı'ndaki kaleye yerleşti. Mukanna kabilelerin yolunu kesip köylülere zarar vermeye devam etti. Birçok kez Mukanna ve taraftarlarıyla mücadeleye girişilse de başarı sağlanamadı.³⁰² Birçok komutan ve birlik

²⁹⁵ Bağdadi, *el-Fark*, 200.

²⁹⁶ Makdisi, *Kitabü'-Bed'i ve 't-Tarih*, IV: 96.

²⁹⁷ Bağdadi, *el-Fark*, 200; Makdisi, *Kitabü'-Bed'i ve 't-Tarih*, IV: 96; Vambéry, *History of Bokhara*, 43.

²⁹⁸ İbn Esir, *Tarih*, 42.

²⁹⁹ İbn Esir, *Tarih*, 42.

³⁰⁰ Vambéry, *History of Bokhara*, 43.

³⁰¹ İbn Esir, *Tarih*, VI:42.

³⁰² İbn Esir, *Tarih*, VI:42.

Mukanna'ya engel olmaya çalıştılar; fakat tam başarı sağlayamadılar. En son Herat Valisi Said el Haresi tarafından kalesi kuşatıldı ve Mukanna öleceğini anlayınca ailesine zehir içirdi ve kendi de bu zehirden içti. Taraftarlarına cesedinin ele geçirilmemesi için yakılmasını emretti. Bir başka rivayette ise kalede ateş yaktırıp içine atladı. Onunla birlikte onu seven taraftarları da onunla göğe yükselmek için ateşe atladılar. Said el- Haresi kaleye girdiğinde onların külleriyle karşılaştı.³⁰³

2.1.4. Azafira

Muhammed b. Ali eş-Şelmeğani'ye uyanların grubudur. Lakabı İbn Ebi'l-Azafir'dir. Azafira topluluğu er-Razi İbnü'l-Muktedir zamanında ortaya çıkmıştır. Kendisinin Ruhu'l-Kuds olduğunu iddia eden Azafir ilahın ruhunun kendisine hulul ettiğini söylemiştir.³⁰⁴ İbn Ebi'l-Azafir'in bu ifadeleri açıkça gösteriyor ki; Allah'ın bedenlere tecessüm ettiğini kabul ettiklerini gösteriyor. İlahın bedenleşmesi olan tecsimin bu grup tarafından da benimsenmiş olması, Azafira'yı Mücessime başlığı altında ele almamız için yeterli olmuştur.

İbn Ebi'l-Azafir, grubu için altıncı his üzerine bir kitap yazmıştır ve orada şeriatın kaldırılmasının gerekliliğini açıklamıştır. Kitabında homoseksüelliği mübah kıldığını ve bunun üstün olanın ruhunun kendinden düşük seviyelerdekine girmesi olarak açıklamıştır. Bu nedenle kendisine tabi olanlar Azafir'in nurunun eşlerine geçmesini istedikleri için eşlerini ona sunmuşlardır.³⁰⁵

2.1.5. Havvariyye/Cevaribiyye

Bazı kaynaklarda Cevaribiyye³⁰⁶ olarak adlandırılan bu fırka, Davud el- Havvâriye mensup olanların fırkasıdır. Davud el-Havvâriyye³⁰⁷ diğer eserlerde geçen Davud el-Cevâribî'dir. Bağdadi, Davud el-Cevâribî'yi el-Müşebbihe olarak eserinde ele almıştır ve onun ilah hakkında şunları söylediğine vurgu yapmıştır. Davud el- Cevâribî; "Allah'ın kadının cinsi organı ve sakalın dışında insanın sahip olduğu tüm uzuvlara sahip olduğunu" söylemiştir.³⁰⁸ Bunlara ek olarak Şehristânî Davud el- Cevâribî'nin Tanrı tasavvuru ile ilgili şunları söylemiştir: "Allah'ın cisminin, el, ayak, baş dil, iki göz, iki kulak, kan, et gibi uzuvlarının bile bulunduğu fakat cisim dahi olsa diğer cisimlerle bir ilgisinin olmadığı, yaratılmışlara

³⁰³ İbn Esir, *Tarih*, VI: 52.

³⁰⁴ Bağdadi, *el-Fark*, 204.

³⁰⁵ Bağdadi, *el-Fark*, 204,205.

³⁰⁶ Bağdadi, *el-Fark*, 171.

³⁰⁷ Fahreddin er-Razi, *İtikadatu Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 258.

³⁰⁸ Bağdadi, *el-Fark*, 171.

benzemediği ve yaratılmışlarında kendine benzemediğini”dile getirdiğini aktarmıştır. Davud el- Cevâribî; Tanrı’nın kısa, örgülü siyah saçlarının olduğunu, yukarısının göğsüne kadar boş geri tarafının ise dolu olduğunu da rivayetlemiştir.³⁰⁹

Görüldüğü üzere Davud el- Cevâribî’nin Allah tasavvuru tecsim bildiren görüşleri içerdiği için Mücessime başlığı altında ele aldık. Davud el- Cevâribî’nin Allah’ın saçlarını örgülü tasavvur etmesi, Yunan düşüncesindeki tanrı tasavvurlarını (Zeus vb. gibi) akla getiriyor. Hermenistik kültürden etkilenmiş olduğu akla geliyor. Tabi sadece bu düşüncelerle bunun böyle olduğunu ispat etmiş olamayız.

2.1.6. Ehl-i Sünnet İçerisindeki Tecsim Eğilimleri

Ehl-i Sünnet akaidi, hicri birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. Dördüncü asırda da teşekkülünü tamamlamıştır. Aklı nakle tabi kılan, Kur’an ve sünnete göre hareket edilmesini şiar edinen, aklı vahyin çerçevesinde değerlendiren, mutedil olan kesime verilen isimdir. Ehl-i Sünnet; “Ehl-u Sünneti Rasulillah ve Cemaati’l-Ashab” tamlamasının kısaltılmış halidir.³¹⁰

Ehl-i Sünnet, Peygamber sonrası hayatta gelişen siyasi, ictimai problemlerin ışığında teşekkül etmiş grup, mezhep, fırka vb. oluşumlardan olan, ilk nüvelerin (Haricie, Şia, Mutezile vb. gibi) dışında kalan, Allah’ın kalamı ve sünnetini esas alan, peygamber dönemini yaşamayı amaç edinen bir topluluğun adıdır. Ehl-i Sünnet bir mezhep ismi olmaktan ziyade içinde birçok grup, fırka bulunduğu için genel bir tanımlamanın ismidir. İslamı benimseyen ve Allah’ın gönderdiği ilkeler çerçevesinde dini yaşayanları içerisine alan bir kavramdır. Ehl-i Sünnet tabiri ilk Hasan-ı Basrî tarafından kullanılmıştır.³¹¹

Ehl-i Sünnet bazı kaynaklarda; Ehl-i Hadis, Ehl-i Sünnet ve’l Cemaa, Ehl-i İstikame, Ehl-i Hak, Ehl-i İman, Ehl-i İspat, Fırka-i Naciye, Sıfatiyye, Sevad-ı Azam gibi isimlerle isimlendirilmiştir.³¹² Ehl-i Sünnet, kendileriyle fikir ayrılığı olan gruplar tarafından Mücevvere, Cebriyye, Müşebbihe, Nâsibe, Nâbite, Haşviyye isimleriyle anılmıştır. Hicri üçüncü yüzyıldan itibaren Ehl-i Sünnet tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Ehl-i Sünnet’in şekillenmesinde ilk etkili olan isim Hasan-ı Basri’dir. Sonrasında bazı kaynaklarda Mürciî olarak isimlendirilen Ebu Hanife, onun akabinde Ahmed b. Hanbel’in öncülüğünde Selefiler ile Ehl-i Hadis Kelamcıları adıyla anılan İbn Küllâb’ın kuruculuğundaki grup ile yoluna devam etmiştir. Ehl-i Sünnet

³⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 100.

³¹⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1991), 109.

³¹¹ Ebu Saïd Osman b. Saïd b. Hâlid ed-Dârimî, “Mukaddime”, *er-Red Ale’l-Cehmiyye*, (Lund: C.W.K. Gleerup, 1960), 23.

³¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 525-530.

kelamcılarını olarak anılacak olan bu grubu Eşari ve Maturidi canlandırarak ileri taşımıştır. Eşariyye ve Maturidiyye'nin temsil ettiği kesimi “Ehl-i Sünnet-i Âmmе” olarak da isimlendirmişlerdir.³¹³

Selefilere bazı alimler Selefilik Ehl-i Sünnetin vazgeçilmez baş unsuru, Maturidiyye ve Eşariyye'yi ise Ehl-i Sünnetle intisabı olan gruplar olarak nitelemiş, hatta Eşariyye'yi Ehl-i Sünnet'ten olabilecek en son grup olarak zikretmişlerdir.³¹⁴

İbn Teymiyye; Ehl-i Sünnet'in çerçevesini çizerken Mutezile, Kerramiyye, Sufiyye, Zahirîyye, Salimiyye'yi de bu grubun üyeleri olarak zikretmiştir.³¹⁵ Bağdadi Ehl-i Sünnet'i; Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey olarak bahsettikten sonra sekize ayırdığını söylemiştir: Ehl-i bidatın görüşlerini reddeden fıkıh, kelam, kıraat, Arap edebiyatı, tefsir alimleri; Müslüman mücahidler, şeriatın çizgisinden ilerleyen sufiler, sünni akaidin geçerli olduğu belde de yaşayan mümin halk kitlesi olarak ifade etmiştir.³¹⁶

Şehristânî; Sıfatiyye başlığı altında Ehl-i Sünnet gruplarını zikretmiştir. Bunlar: Eşariyye, Kerramiyye, Müşebbihe'dir. Ehl-i Sünnet denilince genel kabul gören kesim; Eşariyye, Maturidiyye ve Selefilik olmuştur. Günümüzde bu gruplar Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilir. Bu bilgilere dayanarak Ehl-i Sünnet içerisinde Mücessime olarak zikredebileceğimiz gruplar; Kerramiyye, Selefilik içerisinde oluşum gösteren Haşviyye, sıfatlar bağlamında zikredilen Müşebbihe'dir. Ehl-i Sünnet grup içerisinde tecsimle adı geçen ve sıkça zikredilen kişiler arasında Mukâtil b. Süleymân başta gelmektedir. Bazı kaynaklarda zikredilen hadis alimi Kehmes b. Hasan'ı da Mücessime içerisinde zikrederler.

Ehl-i Hadis içerisinde sayılan Zahirilik de bu bölümde yerini alacaktır. “Zahirilik Mücessime'den sayılır mı?” sorusuna da cevap aranacaktır.

2.1.6.1. Selefilik ve Ashabü'l-Hadis

Selef kelimesinden türetilen Selefiyye; soy, ilim, fazilet açısından önde gelip geçenler, geçmişteki kimseler demektir. Terim olarak Selefiyye; sahabe ve tabiini işaret eden kavramdır.³¹⁷ Ehlü's-Sünne, Ehlü'l-Hak, Ehlü'l-Hadis ve's-Sünne gibi isimlerle de nitelenmiştir.³¹⁸ Selefiyye'ye zıt olan gruplar onları Eşariyye, Haşviyye, Müşebbihe olarak

³¹³ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 100.

³¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, II: 256-266.

³¹⁵ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986), III: 401, VI: 379.

³¹⁶ Bağdadi, *el-Fark*, 246-248.

³¹⁷ Ebu Hamîd Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazali, *İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985), 53.

³¹⁸ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik/İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009), 115.

isimlendirmişlerdir. Selefilik hicri üçüncü asrın başında teşekkül etmiştir. Selefilik aşama aşama ilerlemiş ve her dönem Selefilîği temsil eden gruplar farklılık göstermiştir. Selefilik Mütakaddimun ve müteahhirun olmak üzere iki döneme ayrılmıştır. İlk dönem selefilik, mezhep oluşumlarının dışında kalan, sahabe, tabiin, tebeüt-tabiinden olan kimselerin temsil ettiği oluşumdur. Selefilîğin erken dönem temsilcileri arasında; Enes b. Malik, Süfyan es-Sevrî, İmam eş-Şafi, Ahmed b. Hanbel isimleri yer alır. Bu isimler mütakaddimun dönemi alimleri olarak da zikredilir. Ahmed b. Hanbel'in Selefilikte yeri ayrıdır, Selefilikle özdeşmiştir. Ahmed b. Hanbel, Mutezile ile mücadele etmiş ve mihne sürecini salâbetli duruşuyla atlatmış ve Selefilîğin sembol ismi olmuştur. Selefilîği sistemli hale getiren ve mütahhirun dönemi Selefilîğini temsil eden isimler İbn Teymiyye ve meşhur öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye'dir.³¹⁹ Yeni dönem Selefilîği temsil eden isimler ise; Cemaleddin Afganî, Muhammet İkbal, Muhammed Abduh, Seyyid Kutub, Reşit Rıza, Mevdudî, Mehmet Akif, Ahmed Naim ve diğerleridir. Muhammed b. Abdilvehhab'ın kurduğu Vehhabilik'de Selefiyyeden sayılmıştır.³²⁰

Selefiler haberi sıfatlar konusunda yorum yapmaktan kaçınmış, te'vîlden ve felsefî yorumlardan uzak durmuşlardır. Selefiler'e göre; Allah'ın sıfatları mevcuttur, keyfiyyetini bilmek mümkün değildir. Bu nedenle haberi sıfatları olduğu gibi kabul etmişlerdir. Onlar için ayetlerin zahirine inanmak, batınını tasdik etmek, te'vîlden uzak durmak büyük önem arzeder. Müteşabih ayetlerden kastedilen manayı zahiri olarak yorumlamışlar ve batini manasını Allah'a havale ederek tefvîz metodunu uygulamışlardır. Buna örnek olarak sıkça İmam Malik'e yöneltilen istiva sorusudur: "Allah arşa istiva etti." ayetindeki istiva ne anlama gelmektedir?" denildiğinde İmam Malik; "İstiva haktır, keyfiyeti meçhuldür." demiştir. İmam Malik de tefvîz yöntemi ile cevap vermiştir.

Zamanla Selefilik içerisinde sahabe ve tabiinden ayrı kendilerine Ashabu'l-Hadis olarak niteleyen bir grup ortaya çıkmıştır. Ashabü'l-Hadis/ Ehl-i Hadis ise; hadis ilmi ile uğraşan, hadise dair her şeyi bilen, hadis ile amel eden kimselerdir. Bu grup içerisine; Ahmed b. Hanbel, İmam Malik, İmam Şafii, Süfyani es-Sevri, Dâvud ez-Zâhirî gibi isimler dahil edilmiştir.³²¹ Buradan da anlaşılacağı üzere Selefilik itikadi bir oluşumdur, Ashabu'l-Hadis ise fıkhi mezheplerin oluşturduğu, itikadi ve fıkhi yönü olan bir oluşumdur.

³¹⁹ Bkz: M. Sait Özervarlı "Selefiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 399-402.

³²⁰ Albert Nasri Nadir, *Medhal İle'l-Fırak'l-İslâmiyyeti's-Siyasiyye ve'l-Kelamiyye*, (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 95.

³²¹ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Menakibü'l İmam eş-Şafîi*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 393- 400.

Hicri ikinci yüzyılın başından itibaren hadise ilgi artmış ve birçok kişi hadis rivayet etmeyi, hadis yazmayı iş haline getirmiştir. Hadis ile amel etmek ise geri planda kalmıştır.³²² İşte bu grup içerisinde aşırıya gidenlerden bir kısım hadisçiler “haşv; boş söz” sarfedenler anlamında Haşviyye’yi meydana getirmiştir.

2.1.6.1.1. Haşviyye

Haşviyye “haşv” köküne nispet ekinin ilavesiyle türetilmiş bir kelimedir. Haşv kelimesi; “yastığın içini doldurmak, bir şeyin içine doldurulan madde³²³, dolgu” anlamındadır. Aynı zamanda “gereksiz yere sarfedilen, itimat edilmeyen boş söz” anlamı da vardır.

Haşviyye’ye “haşeviyye” de denilmektedir. Haşeviyye ise “haşa” köküne nispet ekinin getirilmesi ile türetilmiş bir kelimedir. Haşa, “karın bölgesinde bulunan organlara verilen isimdir.”³²⁴

Terim anlamda “haşviyye” kelimesi; “terhibi, tahfifi, farzı ve sünneti aynı gören, mana ve içeriğini bilmediği hadisleri çokça nakleden kimseler” için kullanılan kavramdır.³²⁵ Dini konuları kavramada iki yol ön plana çıkar. Bunlar; akıl ve nakildir.³²⁶ Neticesinde Dini konuları anlamlandırmada iki grup meydana gelmiştir. Bunlardan akli ön planda tutanlara Ehl-i Rey, nakli ön planda tutanlara Ehl-i Hadis denmiştir.³²⁷ Bunlardan ehl-i hadisten bir gruba verilen isim Haşviyye’dir. Haşviyye tecsim ve teşbih içeren ifadelerle sahip, aklını kullanmayan, hadislerin zahirine bağlı kalan bir kısım Ashab-ı Hadis’ten kimseler için kullanılmış bir kavramdır.³²⁸ Haşviyye; nasların zahirine bağlı kalarak dini konularda akli değil nakli ön planda tutmak suretiyle tecsime kadar dayanan görüşleri dile getiren zihni oluşumdur.

Haşviyye düşüncesine sahip kimseler için, şükkak, mütezemmitin, mücbire(cebriyye³²⁹) kavramları da kullanılmıştır. Şükkak; “şek” kelimesinden türemiş bir kavramdır. Şek; “iki zıddın muadil olması, iki farklı durum ile eşit olması” ve iki tezat durumun aynı delillere sahip olması veyahut hiçbir delile sahip olmamaları anlamında kullanılmıştır.³³⁰ Şükkak tanımlaması;

³²² Muhammed Zahid el-Kevserî, *Fıkhu Ehli’l-Irak ve Hadisuhum*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebetü’t- Matbuati’l-İslamiyye, 1970), 51.

³²³ Mevlüt Sarı, *el-Mevarid*, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), “haşv” md., 309.

³²⁴ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), “haşa” md., 171.

³²⁵ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Alaları*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2011), 73.

³²⁶ Maturidi, *et-Tevhid*, 4.

³²⁷ Hüseyin Atay, “Ehlu’d-Diraye- Ehlu’r-Rivaye”, ed. Ahmet Kavas, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 64-72.

³²⁸ Metin Yurdağür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVI, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 426-427.

³²⁹ Mücbire kavramı için bkz., Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebu Yakup İshak bi’l-Mâruf Verrak İbn Nedim, *Fihrist*, thk. Rıza-Teceddüd, (Tahrân, y.e.y., 1971), 229.

³³⁰ Rağıp el-İsfahanî, *Müfredat Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 559.

“İnşallah müminim” söylemleriyle imanda istisnaya yer verenler için şüpheciler anlamında kullanılmıştır.

Haşviyye düşüncesine sahip kimseler için, Dırâr b. Amr “mütezemmitin”³³¹ kavramını kullanmıştır. Mütezemmitin; “ağır başlı, sakın, vakur kimse” anlamına gelen “zemmete” kavramından türetilmiştir. Zemmetenin bağnaz, dar görüşlü anlamı da vardır.³³² Dırâr b. Amr mütezemmitin kelimesini; “katı, tutucu, bağnaz kimseler” olarak dile getirmiştir.³³³

Tarihi bir olayı, olguyu anlamlandırabilmek için grupların tarihi arka planını, oluştuğu dönemin siyasi çerçevesini, olayları bilmek etkili olacaktır. Hz. Peygamber’in vefatından sonra hilafet problemleri, Müslümanlar arasında anlaşmazlıklar, fetihlerle genişleyen coğrafya, yeni bilgiler, yeni inançlar vb. nedenlerle yaşanan hadiselerle uyum sağlamaya çalışan insanlar kendilerine ümit veren ve bu buhranlı zaman dilimlerini atlatma düşüncesi insanların ayrışmasına, farklı insanların liderlikleri etrafında toplanmalarına sebebiyet vermiştir. Mezhep, fırka, grup olarak nitelenen bütün oluşumlar kendi içinde farklı değerlendirmelerde bulunmuş, olaylara farklı gözden bakmışlardır.

Haşvi tezahürde çağının problemi olan “halku’l Kur’an”, “Allah’ın sıfatlarının inkârı” gibi düşüncelere tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle nassa bağlı kalmayı tercih etmiştir. Haşviyye’yi aşırı uca taşıyan görüşü nassı ön planda tutması, akli kullanmamasının yanında rivayetlerin sıhhatini araştırmadan her gelen haberi sahih gibi kabul edip amel etmesidir.

H.z. Peygamber’in vefatından sonra Hulefa-i Raşid’in, bazı sahabeler, özellikle Hz. Ömer Kur’an-ı Kerim’le hadislerin karışması tehlikesine karşı hadis rivayet etmekten ictinab etmişlerdir. Bir hadis duyduklarında bunu çokça sorgulamış ve emin olduklarında kabul etmişlerdir. Böylesi hassas bir dönemde Haşvî oluşumun nasıl meydana geldiği düşündürücüdür. Tarihi akış incelendiğinde tabiin döneminde bu oluşumların ortaya çıktığı farkedilmektedir. Muhtemelen bu hassasiyeti sonraki nesiller tam anlamıyla kavrayıp koruyamamışlardır.

Ehl-i Sünnet’e göre; Haşviyye iki zeminde çoğalmıştır. İlki Şia diğeri ise Ehl-i Hadis zeminidir. Şia Haşviyyesi; Şiilerin gizlilik politikalarından faydalanarak, özellikle Gulat-ı Şia içerisindeki bir kısım gnostikler tarafından Ehl-i Beyt ve imamlara dair çok uç hadislerin uydurulup rivayetinin yaygınlaştırılması sonucu ortaya çıkmıştır. Ehl-i Hadis Haşviyyesi; bir kısım hadis ehlinin hadisleri sorgulamadan rivayet etmesi ve hadis uydurması sonucu

³³¹ Dırâr b. Amr, *Kitâbu’t-Tahrîş*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014) 36, 69, 97, 119.

³³² Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 361.

³³³ Amr, *Kitâbu’t-Tahrîş*, 36.

oluşturmuştur. Ehl-i Sünnet bu kesimle ciddi mücadeleler vermiştir. Hadis rivayetlerinde tetkik, tenkit alanlarında azami gayret göstermişlerdir.³³⁴

Akıl-nakil ayrımının sonucu ehl-i hadis-ehli rey arasında bitmeyecek tartışmanın fitili de yakılmıştır.³³⁵ Haşviyye olarak nitelenen grup hicri ikinci yüzyılın başlarında doğmuştur. Haşviyye'nin dini konulara yaklaşımında rivayet esastır. Aklı asla çözüm ve metod olarak kullanmamışlardır. Her rivayet edilen hadisi sorgulamaksızın kabul etmişlerdir. Bu da beraberinde bazı problemleri getirmiştir.³³⁶

Haşviyye, rivayetlerin zahirini ele alarak, Allah'ı somut bir varlık olarak telakki etmiştir. Haşviyye'yi Mücessime grupları içinde zikredilmesini gerekli kılan husus da budur. Allah ile mülase, musafahanın mümkün olduğunu, O'na temas edilebildiğini, Müslümanların halis olanlarının O'nunla dünya ve ahiret hayatında da sarılabileceğini, ihlas ve riyazat ile ittihad'ı Mahz'ın (Allah ile birleşme) gerçekleşeceğini dile getirirler.³³⁷

Haşviyye, Kur'an'da yer alan vech, istiva, cenb, meci', ityan vb. sıfatları zahiri manada ele alarak tecsim düşüncesiyle hareket etmişler, Allah'a cisim atfetmişlerdir. Haşviyye'ye göre iman, dil ile ikrardır. Amel ise imandan bir cüzdür. İmanda istisnayı kabul eden Haşviyye; "inşallah Müslümanım" der.³³⁸

Genelde yöneticilerin yanında yer alan Haşviyye'yi Dırrar b. Amr, hükümdara tabi fitneciler, hadis uyduranlar olarak nitelemiştir. Haşviyyeyi takip eden kimseler avamdan bir kesim olup Muaviye'ye destek verenlerdir.³³⁹

Görüldüğü üzere Haşviyye, metine bağlı bir din anlayışı geliştiren, uluhiyyette tecsimci anlayışı önceleyen, aklı geri planda tutan, tefekküre karşı çıkararak dini geleneğe kutsallık atfeden ve seçilmiş kimseler olduklarını dile getiren bir grubun ismidir.

2.1.6.2. Zahirilik

Zahiri mezhebinin kurucusu Davud b. Ali b. Halef'tir. Kurucusuna ithafen mezhebin adı Dâvûdîyye olarak da isimlendirilmektedir.³⁴⁰ Nasların zahirine göre yorumlanmasını temel

³³⁴ Neşşâr, *Felsefî Düşünce*, 14-16.

³³⁵ Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 542-543; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 233-234.

³³⁶ Amr, *Kitabü't-Tahrîş*, 105.

³³⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 100; Eşârî, *Makalat*, 214.

³³⁸ Amr, *Kitabü't-Tahrîş*, 49; Maturidi, *et-Tevhid*, 497-498, 501, 508.

³³⁹ Amr, *Kitabü't-Tahrîş*, 33, 68-69.

³⁴⁰ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ Tehzibu Siyeri Alemi'n-Nübelâ*, (Cidde: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr ve't-Tevzî', t.y.), 2:947.

alan Zahirilik, lafızların literal anlamları üzerinden hareket eder. Bu nedenle mezhep Zahirîyye ismi ile tarihe geçmiştir.³⁴¹

Zahirîyye mezhebine göre dini hükümleri belirlemede yegâne ölçüt Kur'an Kerim ve sahih hadislerdir.³⁴² Zahiriler sahabe kavlini dikkate almamışlardır. Zahirilere göre ayet ve hadisler literal anlamları üzerine ele alınmalı, te'vile başvurulmamalıdır. Bu ise Arap dilinin gramatik ve lügavi kurallarına dikkat ederek metnin zahirine sıkı sıkıya bağlı kalmakla mümkün olur.³⁴³ Zahirilere göre; Allahu Teala kelimelerin lafızlarından ayrı anlam yüklenmesini uygun görmemiştir.³⁴⁴ Lafza zahirinden ayrı bir anlam yüklenmesi, Allah'a ve peygamberine karşı tavır almaktır. Bu da asla kabul edilemez.

Kur'an-ı Kerim'de birden fazla anlam içeren kelimeler mevcuttur. Bu durumda, bir delile dayanmadığı sürece, bu manalar içerisinde birinin tercih edilmesi yahut terkedilmesi uygun görülmemiştir. Zahirilere göre bu kelimelerin bütün anlamları kullanılabilir. Örneğin; Kur'an-ı Kerim'de yer alan salat, hac, zekat, savm gibi kelimeler Arapların kullandıkları manalar dışında kullanılmıştır. Bu gibi kelimeler, Kur'an-ı Kerim'in açıklamasıyla zahiri manalarından başka manalara çevrilmiştir. Bu nedenle yeni anlamları da zahiri olarak kabul edilir.³⁴⁵

Zahiriler, mecazı kabul eder ancak karinesi açık olan mecaz onlar için geçerlidir. Zahiriler, haberi sıfatların yer aldığı ayetleri bu bağlamda değerlendirirler. Bu ayetlerden maksat; Allah'ın bizzat kendi zatı olduğunu dile getirirler. Bu nedenle bu ayetlerde yer alan açık mecazda zahiridir.³⁴⁶

Zahirilik, fıkhi bir mezhep olarak ortaya çıkmıştır. İtikadi alandaki görüşlerini geliştiren kişi İbn Hazm'dır. İbn Hazm Zahiriliğe yeni bir boyut kazandırmış ve gelişimine büyük katkı sağlamıştır. İbn Hazm, her türlü teccim ve teşbih karşısında sert tutum sergilemiş ve bu düşüncelere sahip grupları eleştirmiştir.³⁴⁷ İbn Hazm, el-Fasl eserinde teccim ve teşbih düşünce yapısını eleştirmiştir.

³⁴¹ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 213.

³⁴² Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, (Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 73.

³⁴³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Usûli Din*, çev. İbrahim Aydın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 89.

³⁴⁴ Bkz. Bakara 2/75.

³⁴⁵ Ignaz Goldziher, *Zahiriler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 104-110.

³⁴⁶ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl Fi'l- Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2: 164-165.

³⁴⁷ Muhammed Ebu Zehra, İbn Hazm, Çev. Osman Keskinoglu, Ercan Gündüz, (İstanbul: Buruc Yayınları, 1996), 215-230.

İbn Hazm'a göre; yaratılmış olan dil Allah'ındır. Dilin sınırlarını benimseyen O'dur. Bu nedenle Allah nas ve sünnet ile her şeyi bildirmiştir. Te'vile, teşbihe, tecsime yönelmeden, mecaza gitmeden, nasların zahiriyle anlamlandırılmasının mümkün olduğunu dile getirmiştir.³⁴⁸ İbn Hazm, sıfat kavramını Allah için kullanmaz. Çünkü sıfat kavramı naslarda geçmemektedir. Allah'ın isimleri vardır ve Allah için isim kavramı kullanılır. İbn Hazm, Eşariyye, Mutezile, Müşebbihe ve Mücessime'ye sıfatlarla ilgili tavırlarından dolayı cephe almış ve onları eleştirmiştir.³⁴⁹

İbn Hazm, Zahirîyye'ye mensup olmasına rağmen haberi sıfatları te'vîl yöntemiyle açıklamıştır. Haberi sıfatlar dışındaki nas ve hadisleri zahirleri ile değerlendiren İbn Hazm, te'vîlin delillendirilerek ve kurallarına uyarak yapılması gerektiğini söyler. Te'vîl, nassın elverdiği ölçüde, akıl ile örtüşmesi halinde Arap dil kurallarına uyarak gerçekleştirilir. İbn Hazm'ın haberi sıfatlarda te'vîli benimsemesindeki etken ise tecsim ve teşbihe düşmekten sakınmasıdır.³⁵⁰

Görüldüğü üzere Zahirîlik'de nasların zahiri esas alınır. Müşebbihe, Haşviyye, Mücessime de nasların zahirinde ısrar ederler. Zahirîyye ve bu grupların naslara yaklaşımı aynı usul gözükse de aralarında fark vardır. Zahiriler, Müşebbihe, Mücessime, Haşviyye gibi gruplara karşı mücadele etmiş ve teşbih, tecsim düşünce yöntemine ciddi eleştiriler yapan bir mezheptir. Bu nedenle bu gruplar aynı kategoride değerlendirilemez. Her ne kadar Zahiriler, Mücessime ve diğerleri nasların zahirinde ısrar etmede benzer yönleri sahip izlenimi bıraksa da birbirlerinden ciddi anlamda farklıdırlar. Zahiriler fıkhi bir mezhep, Mücessime ve diğerleri 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 karşıdırlar. Mücessime tecsim ve teşbihi savunur. Zahirîyye tecsim 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 tecsime düşerler.

2.1.6.3. Kerramiyye

Ebu Abdullah Muhammed b. Kerram ve taraftarlarının takip ettiği fikri ekol olan Kerramiyye; hicri 3./4. asrın sonlarından itibaren Horasan ve Maverâünnehir etrafında

³⁴⁸ Cağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18/1, (2009): 92.

³⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 353.

³⁵⁰ Goldziher, *Zahiriler*, 133.

şekillenen Mürcie'ye dâhil iken zamanla kendi düşünce sistemini oluşturmuştur.³⁵¹ Kerramiyye kaynaklarda iman nazariyesinden ötürü Mürcie sayılırken, Allah'ın sıfatlarını açıklarken tecsim bildiren görüşlerinden ötürü, Sıfatiyye, Mücessime, Müşebbihe başlıkları altında ele alınmıştır.

Kerramiyye; 3. asrın sonlarına doğru başta Maverâünnehir ve Horasan olmak üzere, Irak, Hicaz, Suriye, Yemen bölgelerinde yankı uyandırmış, birçok taraftar edinmiş ve çok sayıda âlim yetiştirmiştir. Fergana, Cürcân, Diyar, Cüzcân, Cibâl-i Taberistan ve Semerkant'ta birçok hankah³⁵² kurmuşlardır.³⁵³

Faaliyetlerinin en önemli merkezi Nişabur ve Gur şehirleridir. Nişabur'da Abdulkadir el-Bağdadi³⁵⁴ ve İbrahim Muhacir arasında Allah'a cisim denilip denilmeyeceğine dair tartışma düzenlenmiştir. Bunun üzerine İbrahim Muhacir Allah'ın bir cisimde araz olduğunu ve kendisinin de bir cisme ibadet ettiğini söylemiştir.³⁵⁵ Bunun sonucu halka sirayet edince Şafii ve Kerramiler arasında iki üç asır sürecek tartışma alevlenmiştir. Gazneli Sebük Tegün ve oğlu Mahmud'un himayesinde iyice güçlenen Kerramiyye Ebu Bekir'in tecsim düşüncesinden ötürü Gazneli Mahmud'un desteğini çekmesiyle zayıflamış fakat Nişabur'da denge unsuru olmaya devam etmiştir.³⁵⁶

Kerramiyye'nin 6. yüzyılda en güçlü olduğu şehir Gur'dur. Gıyaseddin Mahmud tarafından desteklenen Kerramiyye sonraları desteklerini kaybettiler. Fahreddin er-Razi ile Mecdüddin b. Kudve arasında münazara düzenlenmiştir. Münazarada anlaşmazlık çıkıp halka yansınca Fahreddin er-Razi Firûzkuh'tan sürülmüştür. Bunun üzerine eseri Esâtü't-Takdis'i kaleme almıştır.³⁵⁷

Bağdadi'ye göre; Muhammed b. Kerram Allah'ın sonu, bir sınırı, arşa kadar olan bir yönü olduğunu ve tıpkı Seneviyye gibi düşündüğünü dile getirmiştir. İbn Kerram; aynı zamanda Allah'ın Hristiyanların tanrılarına cevher dedikleri gibi bir cevher olduğunu iddia etmiştir.³⁵⁸

Azabü'l Kabr eserinde Muhammed b. Kerram Allah'ın arşa dokunduğunu ve arşın O'nun mekânı olduğunu söylemiştir. Bu görüş birçok tartışmaya sebebiyet vermiştir. Sonraları

³⁵¹ Ebu Abdillah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şamî el-Beşşârî, *Ahsenü't-Tekasîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, (Leyden, Beril Matbaası, 1877), 38.

³⁵² Dervişlerin inzivaya çekildiği, bir araya gelip sohbet ettiği bir müddet kaldığı yerlerdir. Detaylı bilgi için bkz: Süleyman Uludağ, "Hankah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 42-43.

³⁵³ Makdisi, *Ahsenü't-Tekasîm*, 178,182, 202, 238, 323, 326, 365.

³⁵⁴ Bağdadi, *el-Fark*, 163.

³⁵⁵ Bağdadi, *el-Fark*, 167.

³⁵⁶ Şehabeddin Ebi Abdullah Yakut b. Abdillah el-Hamevî el-Rumî el-Bağdadî, *Kitabu Mü'cemil Büldan*, (Leipzig: In Commission Bei F. A. Brockhaus, 1866), 1:63.

³⁵⁷ Sönmez Kutlu, "Kerramiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 294-296.

³⁵⁸ Bağdadi, *el-Fark*, 160.

bazı Kerramiler Allah'ın bizim bildiğimiz gibi bir cisim olmadığını dile getirmiştir. Muhammed b. Kerram bir halden bir hale geçtiğini, aşağı indiğini söylemiştir.³⁵⁹

Âlemi araz gören İbn Kerram, yaratılmışların yerinin Allah olduğunu söylemiştir. Heyula ehline göre ise, Tanrı arazlarından yoksun bir cevherken sonraları arazlarla dolmuştur. İbn Kerram'ın onların sözünü nitelediğini söyleyen Bağdadi, Allah'a cisim demesinin ne kadar kötü olduğunu söylemiş, İbn Kerram'ı eleştirmiştir.

İbn Kerram'a göre Allah ağırdır. "...Göklerin yarıldığı zaman..."³⁶⁰ Ayetinin tefsirinde; göklerin Allah'ın ağırlığından yarıldığını söylemiştir.³⁶¹

İbn Kerram'a göre peygamberin peygamber olduğunu delillendirmesine gerek yoktur, sadece "Ben peygamberim" demesi yeterlidir. Peygamberler mutlak masum değildir, adaleti yok eden ve ceza gerektiren bütün günahlardan korunmuşsa da bunun altında kalan günahlardan korunmuş değildir. İbn Kerram'a göre "inandım" demek iman için yeterlidir. Kalbin tasdikine gerek yoktur.

İbn Kerram'ın imamet hakkındaki görüşü; imam tayin edilirken tüm Müslümanların ortak kararı olmasını savunur. Bir yerde iki imam olabileceğini de söylemiştir. Hz. Ali ve Muaviye'nin aynı anda imam kabul edileceğini dile getirir. İbn Kerram Muaviye'yi destekler ve Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın başına gelenlerden sorumlu tuttuğu için onu suçlu görmüş ve Muaviye'nin Hz. Aliye yaptıklarını da haklı bulmuştur.³⁶²

İbn Kerram, Allah ile ilgili tasavvurlarında Allah'a aleni bir şekilde cisim atfetmesi ve Mücessime'den bahsedildiğinde ilk olarak akla gelmesine sebebiyet vermiştir. Mücessime kavramı ve Kerramiyye mezhebi eş görülmüş, bazı yerlerde İbn Kerram'a direk Mücessime ismi verilmiştir.

Kerramiyye mezhebi farklı kollara, fırkalara ayrılmıştır. Moğol istilasından sonrası izlerini kaybetmiş ve kendileri hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanılmamıştır.³⁶³

2.1.6.4. Sünni Karşıtı Fırkaların Mücessime İle İlgili Değerlendirmeleri

İslam Mezhepler Tarihi kaynakları ele alındığında Ehl-i Sünnet ile en çok karşı karşıya gelen mezhepler Mutezile ve Şia'dır. Birbirlerine en çok reddiye yazan, aynı söylemleri birbirlerine ithaf eden yine Mutezile ve Şia'dır. Bu nedenle bu başlık altında bu iki mezhebi ele

³⁵⁹ Bağdadi, *el-Fark*, 161; Şehristânî, *el-Milel*, 103; İsferayini, *et-Tabsir*, 94.

³⁶⁰ İnfitar Suresi 82/1.

³⁶¹ Bağdadi, *el-Fark*, 160.

³⁶² Şehristânî, *el-Milel*, 107-108.

³⁶³ Sönmez Kutlu, "Kerramiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 294-296.

almak istiyoruz. Burada konuyu ele alırken mezhebin kısa bir tanımı, akabinde Ehl-i Sünnet ile karşıt olmalarının sebepleri ve Mücessime ile ilgili tasavvurlarına yer vererek açıklamaya çalışacağız.

2.1.6.4.1. Şia ve Mücessime

Şia, Hz. Muhammed'in vefatından sonra yönetimin Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere verilmesini öngören gruplara verilen isimdir. Şia'ya göre imamet itikadi bir meseledir. İtikadi konuların merkezinde yer alan imameti kabul etmeyen iman dairesinde kalamaz. Hz. Ali ve sonrası imamete gelmiş olan kimselere iman etmeyen kâfirdir. Bu kimseler ahirette de kurtuluştan nasibini alamazlar. Ehl-i Sünnet nezdinde imamet ve halife kavramları aynı anlamda ele alınmıştır. Bu nedenle yönetime kim ehil ise önder, lider, imam o kimsedir ve itikadi bir mesele değildir. Bu düşüncelerinden dolayı Ehl-i Sünneti şia taraftarları ve âlimleri kafir, necis olarak telakki etmişlerdir.³⁶⁴

Şia'nın Ehl-i Sünnet'e muhalif olduğu bir diğer görüş de beda ve rec'at görüşleridir. Beda daha önceki açıklamalarda da yer verdiğimiz üzere; Allah'ın söz verdiği bir durumdan vazgeçip değiştirmesi, olayın farklı şekilde yaratılmasıdır. Bu durum Gulat-ı Şia'da yaygın bir şekilde yer alır ve bunu genelde grup liderleri meşruluklarını savunmak ve ispatlamak için ortaya attıkları bir görüştür. Şia'ya göre beda Ehl-i Beyt'e ait bir ilim, bir sırdır.³⁶⁵ Ehl-i Sünnet ise beda inancının batıl olduğunu dile getirmiştir. Beda anlayışının Allah için bir eksiklik atfetmek olduğunu dile getirir. Ehl-i Sünnet bu durumun tevhid ilkesiyle de çeliştiğini söyleyerek karşı çıkmıştır.³⁶⁶

İhtilaf konularından bir diğer husus ise sahabelere, halifelere Şia'nın bakış açısıdır. Şia Hz. Ali dışındaki hilafetleri batıl saymış bununla yetinmeyip, sahabeler hakkında hakaret içeren sözler ve beddualardan da sakınmamıştır. Sahabeleri Hz. Ali'nin imametine engel oldukları düşüncesiyle, irtidadla suçlamışlardır.³⁶⁷ Ehl-i Sünnet ise tüm sahabeye karşı ayrı saygı ve hürmet etmiş, Ehl-i Beyt'e de ayrı sevgi beslemiş, dualarında onları eksik etmemişleridir.

³⁶⁴ Muhammed b. Yakup el-Küleyni, *Usûlü'l-Kâfi*, (Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1990), 281-285; Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisî, *Biharü'l-Envarî'l-Câmia li Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar*, (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983), 69:131.

³⁶⁵ Orhan Aktepe, "Kelam İlmi açısından Beda Anlayışı" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 23 (2011/1): 98-99.

³⁶⁶ Avni İlhan, "Beda" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 290-291.

³⁶⁷ Meclisî, *Bihârü'l-Envar*, 8: 301-302; 27: 58; 28: 157; 30: 145; 31: 601-607; Ebû Cafer Sîkatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak Küleyni, *el-Kafi*, tsh. Muhammed Bakır el-Behbudi, Ali Ekber el-Gaffari (Tahran: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1383), 1: 620-621.

Şia'nın bir diğer iddiasıda Kur'an-ı Kerim'in tahrif edildiğidir. Fatıma'da bulunan nüshasının günümüzdeki Kur'an-ı Kerim'in üç misli olduğunu ve elimizdeki Mushaf'la Kur'an-ı Kerim'in içeriğinin aynı olmadığını, kaim imamın bu Mushaf'la geri geleceğini söylemişlerdir.³⁶⁸ Şia'nın bu düşüncesi en vazgeçilmezi olan imamet nazariyesini desteklemek, bu inanç akidesinin Allah ile irtibatını kurarak sağlamlaştırmak istemesinin etkisidir. Eh-i Sünnet ise Kur'an-ı Kerim'in ahirete kadar aynı şekilde muhafaza edileceğine inanır. Kur'an-ı Kerim'de bu durumu destekler: “Doğrusu Kitab’ı Biz indirdik ve yine onun koruyucusu da Biziz.”³⁶⁹ Ayeti de Allah’ın Kur'an-ı Kerim’i ahirete kadar koruyacağını bir göstergesidir.

Görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet ve Şia'nın arasındaki ihtilafın temelini imamet ve Ehli Beyt sevgisinden ötürü Hulefa-i Raşid'in ve sahabeler hakkındaki olumsuz düşünceler oluşturmaktadır. Sırada Şia'nın Mücessime ile ilgili görüşlerine yer vereceğiz.

Şia'nın alt grubu olarak kaynaklarda yer alan Sebeiyye, Beyaniyye, Muğiriyye vb. gruplarında içerisinde yer aldığı Gulat-ı Şia tecsim bildiren ifadeler sarfeden kişi ve grupları içerisinde barındırır. Gulat-ı Şia'nın çoğunluğu tevhid akidesini zedeleyen, teşbih, tecsim, hulul anlayışlarına sahip oldukları için Mücessime içerisinde yer almıştır. Bu grupları içerisinde barındıran Şia'da dolaylı olarak Mücessime'den sayılmaktadır. Fakat Şia'dan olan alimler Şia için tecsim ve teşbih yakıştırması yapılmasının kendilerine muhalif olan kimseler tarafından ithaf edildiğini söyleyerek bu durumu kabul etmezler. Şîî âlim Kummî bu konu hakkında; “Teşbihe inanan müşriktir. Allah’ın tevhidi teşbih/tecsim bildiren görüşleri İmâmiyye’ye isnâd eden bir yalancıdır. Tevhide zıt her haber, uydurma ve yalandır. Allah’ın Kitâbı ile uyuşmayan her hadis uydurma ve hükümsüzdür.”³⁷⁰

Şeyh Müfid Hişam b. Hâkem'in tecsimle ilgili görüşleri; “Hişâm, her şey için kullandığı cismin cevhere yakın bir anlam içerdiğini savunur ve bu nedenle Allah’ı da insan büyüklüğünde, üç boyutlu bir cisim olarak tasavvur etmiştir. Hişâm’a göre Allah yuvarlak inci veya saf gümüş gibi parlayan bir nurdur. Allah’ın zatında mündemiç ve birbirinden farklı olmayan rengi, kokusu vardır ve O dokunabilir. Mekândan evvel Allah vardı; sonra kendi mekânı arşı O’nun hareketiyle meydana geldi. Allah mekânı olan arşı tam olarak doldurur ve ona temas eder. O mutlak surete ve renge sahip olan güzel bir varlıktır. Bu nedenle O’nunla cisimler arasında bazı benzerlikler vardır. Bu sayede cisimler kendisine delalet eder.” Şeyh Müfid göre; Hişam bin Hahkem tecsim fikirlerinden vazgeçmiştir. Bu nedenle kendisine

³⁶⁸ Küleyni, *el-Kaфі*, 1: 337, 352; 2: 850.

³⁶⁹ Hicr 15/9.

³⁷⁰ Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk el-Kummî, *Risâletü’li’tikadâti’l-İmamiyye* çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 18-19.

mücessime denilemeyeceğini dile getirmiş, Hişam b. Hakeme ait Mücessime ithamlarını kabul etmez.³⁷¹

2.1.6.4.2. Mutezile ve Mücessime

Mutezile Vâsıl b. Âta'nın (ö. 131/748) önderliğinde ortaya çıkmış gruptur. Mutezile olarak isimlendirilmesinde Vâsıl b. Âta'nın (ö. 131/748) ashab-ı hadisten Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) meclisinden ayrılmasından ötürü bu şekilde isimlendirildiği de dile getirilmektedir.³⁷²

Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmalar, yaşadıkları dönemin meseleleri olan; “rûyetullah”, “halku'l-Kur'an”, kader, Allah'ın sıfatları gibi meselelerdir. Mutezile'nin Ehl-i Sünnet içerisinde en çok tartıştığı grup Ehl-i Hadis'tir. Ehl-i Hadis, Mutezile'yi Ehl-i Bidat olarak isimlendirmiştir.³⁷³ Aynı zamanda Ehl-i Hadis “rûyetullah”ı inkar eden Cehmî olarak isimlendirir. Mutezile de “Rûyetullahı” inkar ettiği için aralarında tartışmalar cereyan etmiş ve her iki tarafta birbirine reddiyeler yazmıştır. Ehl-i Hadis rûyetullahın ispatına dair eserler kaleme almıştır. Mutezile'nin bu tutumundan ötürü Ehl-i Hadis, ona Cehmiyye demiştir. Cehmiyye'ye mirasçı olunmayacağını, onların kabir azabını, şefaati, havzı yalanladıkları gibi ehl-i kıblenin arkasında da namaz kılmadıklarını ifade eden Ehl-i Hadis taraftarları, Mutezile'nin heva ehli olduğunu da söyler. Onlar kâfirdir diye de eklemişlerdir.³⁷⁴ Kadı Abdülcebbar ise Allah'ın bilakeyf görüleceğini kabul edenler hakkında bir şey dememiş fakat hulûl ederek görüleceğinin kabul edilebilir bir görüş olmadığını dile getirmiştir.³⁷⁵

Ehl-i Hadis Kur'an'ın mahlûk olmadığını dile getirir ve Kur'an mahlûktur diyen Mutezile'ye karşı ağır ithamlarda bulunur. Mesela; Süfyanb. Uyeyne; “Kur'an'ın Kelamullah olduğunu, ona mahlûk diyenin kâfir olduğunu ve asılmasının gerektiğini” söylemiştir.³⁷⁶

Mutezile, kader konusunda kaderi ispat eden hadislerle karşı çıkmıştır ve bu ravileri kazib olarak nitelemiştir.³⁷⁷ Mutezile'ye göre Ehl-i Hadis; uydurulmuş hadislerle inanan, haberi sıfatları te'vîl etmeden zahiri olarak ele alan, zındıkların uydurduklarına itibar eden kimselerdir. Ehl-i Hadis ise kendisini Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat veya Ashabu'l-Hadis olarak isimlendirir.

³⁷¹ Şeyh Müfid, *el-Hikâyet*, nşr. Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî (Kum, y.y., 1413), 77-80; Kamil Güneş, “Şîa ile Mutezile Arasında İttifak Yâda İhtilaf Edilen Bazı Kelâmî Meseleler”, *Bakü Devlet Üniversitesi Dergisi*, (2004): 186.

³⁷² Bağdadî, *el-Fark*, 82; Şehristânî, *el-Milel*, 57.

³⁷³ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 254.

³⁷⁴ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb b. Ezdâd el-Bağdadî İbn-i Şahin, *Şerhu Mezahibi Ehli's-Sunne ve Ma'rifeti Şerai'd-Din ve't-Temessuk bi's-Sunen*, Thk. Adil b. Muhammed, (Kahire: Muessestetü'l-Kurtuba, 1415/1995), 31-34.

³⁷⁵ Kâdî Abdu'lcebbar, *Usûli'l-Hamse*, 2:448.

³⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1:112.

³⁷⁷ Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, (Beyrut: el-Ehliyyeli'n-Neşr ve't-Tevzi, 1974), 98.

Fakat Mutezileye göre onlar Nâbite³⁷⁸ dir. Cebr ve tecsim üzerine birleşen Ehl-i Hadis, Allah'a cisim, uzuv, suret izafe ederler. Kadim Kur'an anlayışı ile kelam ilmini, cedeli reddeden kimselerdir. Dini taassub haline getiren Ehl-i Hadis, bilgisi dâhilinde olmayana karışan, tecsim, teşbih içeren söylemlere sahip, baş olma çabası içindeki kimselerden müteşekkil olduğu için Mutezile'den bir kısım; Ehl-i Sünnet'e Haşviyye ismini vermişlerdir.³⁷⁹

Mutezile'ye göre Ehl-i Sünnet âlimleri tecsime düşmüş küfür ehlidir. Bunlardan bazıları Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Rahaveyh gibi ravilerde tecsime yönelenler içerisindedir.³⁸⁰ Mutezile de tıpkı Ehl-i Hadis'in kendini tekfir ettiği gibi onu tekfir eder ve onların cenaze namazının kılınmayacağını, onlarla evlenilmeyeceğini, onların küfründe şüpheye düşenin de küfre düşeceğini söylemişlerdir.³⁸¹

Hadisçilerden bazılarının yalancı olduğunu teşbih, tecsim bildiren hadis rivayetlerinin Allah'a atılan bir iftira olduğunu, ümmetin hilafına sebebiyet verdiğini dile getirir.³⁸² Ehl-i Sünnet de Mutezile'yi; Muattıla, Kaderiyye, Cehmiyye gibi isimlerle isimlendirmiş, bidat ehlinde olduğunu için küfre düşüklerini bu nedenle de onlarla alış-veriş yapılamayacağını cenaze namazlarının kılınmayacağını vb. ifadelerle tıpkı Mutezile'nin kendine yaptığı ithamları ona karşı yapmıştır.

Görüldüğü üzere Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki ayrılığın en önemli sebebi Allah'ın varlığı, birliği ilkesine tezat düşüncelerin olmasıdır. Mutezile tevhid ilkesine aşırı hassasiyet gösterdiği için sıfatları inkâra gitmiş, Ehl-i Hadis ise Mutezile'nin bu tavrı karşısında Allah'ın sıfatlarının zahiri manasında ısrarcı olarak tecsime kadar varan düşünceleri savunmuştur. Bu nedenle iki grup arasında asırlar sürecektir mücadele cereyan etmiştir. Bir diğer neden olarak Eşari'nin Mutezile'den ayrılarak Ehl-i Sünnet'e dâhil olmasıdır. Mutezile'den bir kısım da Eşari'ye Mücessime yakıştırmaları yapmıştır.³⁸³

Bölümün genel değerlendirmesini yapacak olursak; tecsim düşüncesi en çok Şia içerisinde yer edinmiştir. Bu grupların tecsimi ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda, olduğu çevrede yaşanan dinlerden, kültürlerden, düşünce yapılarından etkilendikleri ya da

³⁷⁸ Nâbite, hayat tecrübesi olmayan, acemi, tecrübesiz, toy kimse anlamlarına gelmektedir. Detaylı bilgi için bkz: İlyaz Üzümlü, "Nâbite" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 263-264.

³⁷⁹ Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu Kabûli'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, Thk. Ebu Amr el-Hüseyni İbn-i Ömer b. Abdîrrahim, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1:20; Ebû Saîd Neşvân b. Saîd Sa'd b. Ebi Himyer b. Ubeydillâh el-Himyârî el-Yemenî, *Hûru'l-İyâni*, thk. Kemal Mustafa, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1948), 204.

³⁸⁰ Râzî, *İtikadatu Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, 66.

³⁸¹ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 291.

³⁸² Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr*, 1: 21, 120, 133.

³⁸³ İlyas Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2, s.2 (2004): 8.

İslam öncesi inandıkları dinin izlerini İslam'a taşımalarından kaynaklanmıştır. Bir şey oluşurken çevresinin de onun üzerinde katkı sağladığı birçok olayda, birçok yerde fark edilmiştir. Dönemin siyasi eğilimleri, çatışmaları, güç unsurları tecsim fikrinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Mezheplerin kendilerini övmek adına bir diğer mezhebi tecsim iddialarıyla yerdiğine de tarih şahitlik etmiştir. Tecsimin genelde düşünmeye teşebbüs etmemiş, cahil köylüler, halkın maddi gücü düşük olan, aklını kullanamayan kesimi tarafından temsil edildiği dikkat çekmektedir. Cahil halk arasında tecsim öğretisinin yayılmasını âlim vasfındaki bazı kimseler gerçekleştirmiştir. Bunlara örnek; Hişâm b. Hakem İmamiyye Şia'sının öncü kelimcilerindendir fakat tecsim düşüncesinin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Muhammed b. Kerrâm, Mücessime kimliğiyle en başta yer alan kişilerdendir. Tefsir ilminin kurucusu olmasına rağmen Mukâtil b. Süleymân tecsim düşüncesine katkı sağlamaktan geri kalmamıştır. Kehmes b. Hasan et-Temimi'nin de tecsim eğilimi aşikârdır. Bir sonraki bölümde tecsim düşüncesinin genel özellikleri yanında Bu şahısların bu düşünce unsuruna katkılarından bahsetmek yerinde olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÜCESSİME’NİN GENEL ÖZELLİKLERİ VE TECSİM EĞİLİMİ İLE GÜNDEME GELEN BAZI ŞAHSİYETLER

3.1. KAYNAKLARA GÖRE MÜCESSİME’NİN GENEL ÖZELLİKLERİ

3.1.1. Ulûhiyyet

Mücessime’nin isimlendirilmesinde en önemli etken onun uluhiyyet anlayışıdır. Geçtiğimiz bölümlerde de değindiğimiz üzere Mücessime, Allah’a cismani olana ait özellikleri yakıştırarak tecsim bildiren görüşlere başvuran grubun adıdır. Şimdi Allah’a cisim diyen Mücessime’nin bu duruma dair savunmalarına yer verilecektir.

3.1.1.1. Tanrının Cisimlere Benzetilmesi

Mücessime’den bir grup, Allah’ın cisim olduğunu, tecsim düşüncesini çeşitli aklı deliller kullanarak ispatlamaya çalışmışlardır. Bu delillerden birincisi şu şekildedir: “İnsan aklının idrak ettiği şeyler cisim ve arazlardan meydana gelenlerdir. Allah’ın araz olması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu nedenle O cisimdir. O halde Allah’ın cisim oluşu sabit olmuş olur.” Bir diğer delilleri ise şudur: “Fîil, cisimden meydana gelen özelliktir. Bu nedenle Allah’ın fâil olması için O’nun cisim olması zorunlu olur.”³⁸⁴ Yine onların iddialarından biri de şudur: “Aklın te’vîli ve bedihî kuralları ile fâilin ancak bir mekânda bulunan bir cisim olmasının zorunlu olduğunu biliyoruz. Yine aklın zorunlu kurallarıyla var olan her şeyin ancak cisim ve arazdan meydana geldiğini biliyoruz. O zaman Cisim ve araz dışında kalanlar ise yoktur. Bu nedenle bir şey ya araz ya da cisimdir. Araz olmayan Allah’ın cisim olması kaçınılmazdır.”³⁸⁵

İbn Hazm(ö. 456/1064), Mücessime’nin bu görüşlerini eleştirmiştir. Ona göre âlemdeki her şey ya cisimdir ya da arazdır. Bu durumda cevher ve arazın varlığı ancak bir Muhdis ile mümkündür. Cisim ve arazları yaratan Muhdis’in araz ve cisim nevinden bir varlık olması mümkün değildir.

³⁸⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 24.

³⁸⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 25, 34; Krş. Eş‘arî, *Makâlât*, 126- 128; Bağdâdî, *el-Fark*, 225.

Bu durum ise her akıl sahibinin aklî zorunluluk sebebiyle kabul etmesi gereken kesin bir delildir.³⁸⁶ Allah'ın cisim olduğunu savunan düşüncüyü ilhâd olarak değerlendiren İbn Hazm'a göre cisim; cüzlerin ve parçaların bir araya gelmesi ile var olan ve bu varlığını idame ettirebilmesi için de bir mekânda ya da boşlukta yer tutmaya ihtiyaç duyan birleşik bir varlıktır. Bu durum da; Allah'ın cisim olması için kendisinin dışında bir mekân ve zamanının olmasını gerekli kılar. Bu ise zaman ve mekânın Allah ile ortak olmasını gerektirir ve O'nunla birlikte yaratılmış varlıkların varlığını mümkün kılar. Bu da tevhidin iptal edilmesi ve küfrün kendisidir.³⁸⁷

Görüldüğü üzere İbn Hazm'a göre cisim, cüzlerden oluşan/bileşik manasına gelen bir terimdir ve bu durum Allah için mümkün değildir. Allah cisim olmaktan münezzehtir. Bu nedenle Allah cisim ile isimlendirilemez.³⁸⁸

Mücessime'nin eleştirildiği bir diğer husus da “cisim” ve “şey” lafızlarının arasında anlam farkı olmadığı iddiasıdır. Bunu da “*Allah, cisimler gibi olmayan bir cisimdir; tıpkı şeyler gibi olmayan şey olması gibi*” şeklinde ifade etmişlerdir³⁸⁹.

İbn Hazm'a göre; “Her iki lafız da birbirinden farklı anlamlara gelir.” der. Oysaki her iki kelimenin lügat anlamlarına bakıldığında, bu tür iddiaların bâtıl olduğu fark edilecektir. Bu iki lafzın aynı manada olduğunu varsayarsak bu durumda arazın da “şey” olmasından dolayı cisim olması gerekirdi. Bu ise kesin bir şekilde bâtıldır. Şey lafzının lügavi manası; “mevcut”, “hak”, “hakikat” ve “müsbet” lafızlarıyla aynıdır. Bu lafızlar aynı anlama gelen müteradif isimlerdir. Bu nedenle aralarında anlam bakımından hiçbir fark yoktur. Cismin sözlük anlamı ise; “*uzunluk, derinlik ve genişlikten meydana gelen, bölünebilen ve ön-arka, alt-üst, sağ-sol şeklinde altı cihetten ibaret olan bir varlık*” anlamındadır. Lügavî açıdan iki lafzın farkını tespit eden İbn Hazm, her iki lafzı lügat anlamlarından farklı bir manada kullanmak isteyenlerin cahil olduğunu söyler.³⁹⁰

Mücessimeden bir grup, Allah'a muhdes varlıklara has olan hareket, sükûn ve zaman gibi cisim olmayı zorunlu kılan vasıfları da izafe etmişlerdir.³⁹¹

Mücessime'nin ulûhiyetle ilgili bazı iddiaları da şu şekildedir: Allah'ın yaratılmış olana, yaratılmış olanın da Allah'a benzetilmesi; Allah'ın bazı şeylerde bilgisinin evvelinin olmadığı

³⁸⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 24-29.

³⁸⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 30-34.

³⁸⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 34.

³⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:28.

³⁹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2:28.

³⁹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 34.

daha sonra bilir hale geldiği, Allah'ın bilgisi dâhilinde gerçekleşecek bir hadisenin sonraları farklı şekilde tezahür etmesi şeklindedir.

3.1.1.2. Tanrının Reenkarne Olması

Reenkarnasyon, tenasüh kavramının batıdaki isimlendirmesidir. Bir şeyin olduğu gibi başka bir şeye dönmesi, ruhun farklı bedenlere göç etmesi anlamlarında olan reenkarne terim olarak; ruhun bu âlemde farklı bedene geçmesidir.³⁹² Burada ilahın ruhunun insanlara göç ederek onları ilahlık makamına yükseltme düşüncesidir.

Abdullah b. Sebe'ye göre ilahın ruhu Hz. Ali'ye, Hz. Ali ölünce kendisine geçmiştir.³⁹³ Beyan b. Seman'a göre, ilahın ruhu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye gelinceye kadar her nebi ve her imamda dolaşmıştır. En son ise Beyan'ın kendisine geçmiştir. İlah artık Beyan'dır.³⁹⁴

Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî Beyan'ın ifadelerini aynen kullanmıştır ve kendisini de Beyan'dan sonra ilahi ruhun taşıyıcısı ilan etmiştir.³⁹⁵

Galiyye'den on ikinci fırkaya göre; ilahi ruh sırasıyla, "Hz. Ali'ye, Hz. Hasan'a, Hz. Hüseyin'e, Ali b. el-Hüseyin'e, Muhammed b. Ali'ye, Cafer b. Muhammed b. Ali'ye, Musa b. Cafer'e, Ali b. Musa b. Cafer'e, Muhammed b. Ali b. Musa'ya, Muhammed b. el-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ali'ye" geçmiştir.³⁹⁶

Aşırı Şîî grupların genelinde hâkim olan ilahın reenkarne olması düşüncesi Hululîyye fırkası ve alt grupları içinde de yaygın bir görüştür. Hiç şüphesiz bu grupların kurucu şahsiyetleri kendi meşruluklarını güçlendirmek için böyle bir inanç geliştirmişlerdir. Bu sayede cahil halkı kendilerine inandırmak daha kolay hale gelmiştir. Aşırı grupların yönettiği kimseler genelde maddi olarak durumu zayıf olan köylü ya da toplumun en cahil kesimleri olmuştur. Hiç şüphesiz ilahın ruhunun reenkarne olduğunu iddia etmek aleni şirke düşmektir. İslam ile şirk aynı çizgide yer alamaz. Bu gruplar bu düşünceleri ile İslam'dan uzaklaşmışlardır.

³⁹² Ali İhsan Yitik, "Tenasüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 441-443.

³⁹³ Şehristânî, *el-Milel*, 159; Bağdadi, *el-Fark*, 179.

³⁹⁴ Eş'arî, *Makalat*, 185.

³⁹⁵ Eş'arî, *Makalat*, 186.

³⁹⁶ Eş'arî, *Makalat*, 44-45.

3.1.1.3. Tanrının Arş ve Kürsü İle İlişkilendirilmesi

Arş kelimesi sözlükte; yüksekte yer alan şey, taht gibi anlamlarda kullanılmıştır.³⁹⁷ Kur'an-ı Kerim'de arş kelimesi; Hz. Yusuf'un ve Belkıs'ın tahtı anlamında kullanılmıştır.³⁹⁸ Allah'ın arşın sahibi olduğu³⁹⁹, arşın su üzerinde durduğu⁴⁰⁰, değerli, büyük ve şerefli bir yer olduğu⁴⁰¹, arşın sekiz melek tarafından taşındığı ve bu meleklerin arş etrafında dönerek Allah'ı teşbih ettiği, övdüğü⁴⁰², Allah'ın arşa istiva ettiği⁴⁰³ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Arş ile Allah'ın münasebetini açıklamakta güçlük çeken Mutezile ve Cehmiyye; arşın varlığını inkâr etmişlerdir.⁴⁰⁴ Ebu Hanife ve Eş'arî'ye göre Allah arşın üstünde, arş Allah ile yaratılanların arasında bir sınırdır.⁴⁰⁵ Razi'ye göre; arş ile Allah arasındaki münasebet kâinatın yönetilmesiyle ilgilidir.⁴⁰⁶

Selef'e göre Allah arşın üstündedir. Fakat ona dokunmaz, bitişik değildir. Yaratılmışlara benzemediği için Allah'ın arşın üzerinde olması durumu, insanın tahtta oturması ile bir olamaz.⁴⁰⁷

Mücessime Allah ile arş arasındaki münasebetini şu şekilde açıklar: Allah cisim olduğu için arş da O'nun mekânıdır. Allah arşa dokunur. Ne arş O'ndan fazla, ne de O arştan fazladır.⁴⁰⁸

Hişâm b. Hakem'e göre arş Allah'ın mekânıdır. Allah arşı doldurur. Arş Allah'ı sınırlandırır, kuşatır. Arş Allah'ın hareket etmesiyle meydana gelmiştir. Kerramiyye'ye göre Allah arştan taşmaz, arş Allah'ın büyüklüğü kadardır.⁴⁰⁹

Arş bir mekân olarak düşünüldüğünde Allah'a cisim nispet edilmiş oluyor. Bu İslam dini ile bağdaşmayan gali düşüncenin uzantısıdır. Arş'ın varlığı mevcuttur, keyfiyeti bilinemez.

³⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4: 315.

³⁹⁸ Yûsuf 12/100; Neml 27/23, 38, 41, 42.

³⁹⁹ Tevbe 9/129; Zuhurf 43/82; İsrâ 17/42; Mü'min 40/15.

⁴⁰⁰ Hûd 11/7.

⁴⁰¹ Tevbe 9/129; Mü'minûn 23/116.

⁴⁰² Zümer 39/75; Mü'min 40/7; Hâkka 69/17.

⁴⁰³ Yûnus 10/3; Ra'd 13/2.

⁴⁰⁴ Eş'arî, *Makalat*, 155.

⁴⁰⁵ Eş'arî, *Makalat*, 185.

⁴⁰⁶ Razî, *Esâsu't-Takdis*, 158.

⁴⁰⁷ Ebü'l Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-Fetava*, haz. Amir Cezzar, Enver Baz, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1997), 5: 199, 258.

⁴⁰⁸ Eş'arî, *Makalat*, 63.

⁴⁰⁹ Bağdadi, *el-Fark*, 49.

3.1.2. Nübüvvet

Mücessime'nin gurupları imamlara peygamberlik vasfı vermişlerdir. İmamlara peygamberlik isnadı; genellikle imamların vahiy aldıkları, gizli ilimlere ve gayb bilgisine sahip oldukları, Kutsal ruhun peygamberlerden imamlara geçtiği yönündeki iddialarla birlikte gündeme gelmektedir.

Dönemin siyasi atmosferinin imamların yüceltilmesinde etkisi vardır. Emevî-Haşimî çekişmesi, mevalîlere ve yoksul Araplar'a uygulanan siyasi ve ekonomik baskı, politikalar sonucu oluşan buhranı yok etme çabasının getirisi olarak kurtarıcı beklentileri, meşruiyet arayışlarını beraberinde getirmiştir. Bunun nihayetinde siyasi ve dini fırkalaşmanın ürünü imamet problemi ortaya çıkmıştır.

Nübüvvetin sürekliliği fikri Yahudi kaynaklı bir fikir olarak dile getirilir.⁴¹⁰ Bu düşünce Yahudi asıllı Papa Clemens V'e dayandırılır. Bu düşünceye göre; Kutsal ruh, Hz. Âdem'de var olmuş, ondan sonra gelen tüm peygamberlere sirayet etmiştir. Tüm gönderilmiş peygamberler tek gerçek peygamber olan Âdem'den başkası değildir. Muhtelif asırlarda, bir birinden ayrı şekillerde ortaya çıkan, peygamberlerde zahir olan ve onların maddi varlıklarıyla birleşen yegâne peygamber şu isimlerde zuhur etmiştir: Âdem, Yuş'a, Nuh, İbrahim, İshak, Yakub, Musâ ve İsâ. Fakat gerçekte o, Âdem'in ta kendisidir.⁴¹¹ Welhausen'e göre, Hz. Muhammed'den önce birbirini takip eden bir dizi peygamber gelmiş bu süreç Hz. Muhammed'den sonra da devam etmiştir. Tüm peygamberlerin yanında halefleri olduğu gibi Hz. Muhammed'in halefi de Ali'dir. Bu kutsal peygamberlik görevi de Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali'yle devam ettiği halde o ve oğullarına peygamber denmemiştir. Hz. Ali ve oğulları genellikle imam, vâsî ya da mehdî olarak isimlendirilmişlerdir. Fakat onlarda bulunan ilahî hükümlerlik yetkisi ve gaybı hakkında bilgi sahibi olmalarından ötürü peygamberdirler⁴¹².

Beyaniyye'nin kurucusu Beyân b. Sem'ân et-Temimî, Ebû Hâşim'in vasiyeti ile imam olduğunu söylemiştir. İmamet⁴¹³ Muhammed b. El-Hanefiyye'den oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'e, ondan da Beyân b. Sem'ân'a geçmiştir. Beyân b. Sem'ân kendisinin peygamber olduğu iddiasını delillendirirken "Bu insanlar için bir beyân, sakınanlar için bir yol göstericidir"⁴¹⁴ ayetine işaret etmiştir. Bu ayette geçen beyan (açıklayıcı), yol gösterici, insanlık

⁴¹⁰ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 129.

⁴¹¹ Welhausen Julius, *İslamiyet'in İlk Devirlerinde Dini-Siyâsî Muhâlefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 152-153.

⁴¹² Julius, *İslamiyet'in İlk Devirlerinde Dini-Siyâsî Muhâlefet Partileri*, 151.

⁴¹³ İmamet anlayışı için bkz: Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam-Tarih-Ekoller-Problemler*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 393-398; Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 120-123; Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983).

⁴¹⁴ Al-i İmran 3/138; bkz: İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, 85-87.

için bir rehber olduğunu söylemiştir. Muhtemel Beyân kendi peygamberlik⁴¹⁵ iddiasını temellendirmek için bu ayeti te'vîl ile yorumlamıştır. Peygamberlik iddiasına da temellendirmek için Beyâniyye, hulul inancını kullanmıştır. Onlara göre, kutsal ruh nebîlerden imamlara, imamlardan da Beyan b. Semân'a geçmiştir. Beyan b. Semân'ın Hz. Muhammed'in şeriatından bir kısmını nesh ederek onun peygamberliğini delilendirmiştir. Hermetik kültürün etkisi peygamberliğin ulûhiyetle karışmasına zemin hazırlamıştır. Bu sayede imam, hulûl ile peygamberliğini destekleyerek, ilahî ruhun kendisine intikaliyle geleceği bildiğini söyleyerek beşer üstü bir kimlik kazanmıştır.⁴¹⁶

Mansuriyye'nin kurucusu Ebu Mansur Allah'ın Süryanice "Evladım! Git ve benden tebliğ et!" diyerek başını sıvazladığını ve Allah'ın nebisi ve dostu olduğunu iddia etmiştir.⁴¹⁷ Ebu Mansur'a göre peygamberlik müessesesi devam etmektedir. Ebu Mansur; Kureys'ten yedi, Ben-i İcl'den yedi peygamber olacağını söyler.⁴¹⁸ Ben-i İcl'den gelen peygamberlerden ilki kendisidir ve Hz. Muhammed (sav)'in açıklayıcısı olarak gelmiştir ve kendinden sonra gelen altı çocuğunun da peygamber, sonuncusunun ise mehdi olacağını söylemiştir.⁴¹⁹

Ebu Hattab, imametın Cafer Sadık'a kadar Ali ve oğullarına geçtiğini, onların peygamber olduklarını daha da ileri giderek onların ilah olduğunu söylemiştir. Bu söylemlerini işiten Cafer Sadık Hattab'ı lanetlemiştir.⁴²⁰ Ebu'l-Hattab İlah olduğunu söylediğinde taraftarları Cafer ve Ali'den daha üstün olduğunu söylemiştir.⁴²¹

Görüldüğü üzere Mücessime grupları peygamberliği hulûl anlayışı ile temellendirerek sürekliliğini dile getirmişlerdir.

3.1.3. İmamet

Şiilere göre imam; Allah tarafından gönderilen peygamberin aracılığıyla nass ile tayin ile belirlenen Müslümanların dini ve dünyevi liderliğini üstlenir. İmamda peygamberde bulunması gereken özellikler bulunmalıdır. Bu özelliklere sahip bir kişi ancak Allah tarafından bilinir. Bu nedenle imamet, peygamberliğin devamıdır.⁴²² Şiilerin nezdinde imamların sözleri ve fiilleri Hz. Muhammed'in sünneti ile eşdeğerdir. Hatta imamlar Allah tarafından ilham aldığı

⁴¹⁵ Bağdadi, *el-Fark*, 199; Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 121-122.

⁴¹⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 260-261.

⁴¹⁷ Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 146.

⁴¹⁸ Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed b. Fakih el-Hemedânî, *Kitabu'l-Buldân* (Leiden: Berill Matbaa, 1302), 185.

⁴¹⁹ Eşârî, *Makalat*, 55; Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 145.

⁴²⁰ Bağdadi, *el-Fark*, 191.

⁴²¹ Bağdadi, *el-Fark*, 191.

⁴²² Selim Özarlan, "Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *Kelam Araştırmaları*, c. 3(1), (2005): 45-46.

için asla yanılmazlar. Şia'da imama itaat etmek, Allah'a itaat etmektir. Şiiler için imamet bir iman meselesidir.⁴²³

Hilafet ve imamet kavramları, çoğunlukla eş anlamlı olarak kabul edilmiştir. İmamet lafzı; Hz. Muhammed'in vefatının akabinde Müslüman toplumun liderliği anlamında kullanılmıştır. Şia'ya göre bu iki kavram birbirinden farklıdır. Şia'ya göre halife, farklı yollarla Müslümanların başına geçen, nass ile tayin olmayan, Şii olmayan kişidir. Şii olup nass ve tayin ile belirlenen kimse ise imamdır.⁴²⁴

İmamet Şiiler tarafından kullanılan bir terimdir ve tarih boyunca imametle ilgili ilk bahsedenler ve bu konuyla çok ilgilenenler Şiiler'dir.⁴²⁵ Şiî gruplara has bir özellik olan imameti dayandırdıkları en önemli hadise Gadir-i Hum hadisesidir. Bu hadiseye göre; göre Hz. Peygamber Veda haccı dönüşü dinlenmeye uygun bir yer olmadığı halde Gadir-i Hum denilen yerde bir hususun öneminden bahsetmek maksadıyla konaklamıştır. Bu sırada, *"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir."*⁴²⁶ Ayeti nazil olmuştur. Resûlullah tüm kabileyi toplamış ve öğle namazını kıldırdıktan sonra yeni gelen âyeti tebliğ ederek bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmasında Hz. Peygamber ahirete intikalinin yaklaştığına işaret ederek ashabına; risâlet görevini yerine getirip getirmediği ile ilgili görüşlerini sormuştur. Ashabın olumlu cevabını duyan Peygamber ashabının Allah'a ve âhiret gününe olan imanını yeniden ikrar ettirmiştir. Bunun ardından meşhur olan "sekaleyn hadisini" söylemiştir: *"Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabını ve Ehl-i beytimi... Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz."* Resûl-i Ekrem konuşmasını sonlandırınca Hz. Ali'yi yanına almış ve şöyle demiştir: *"Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!"* Orada bulunanlar -Hz. Peygamber'in bu açıklamalarının ardından- sırasıyla gelip Hz. Ali'yi tebrik etmiştir. Bazılarına göre daha orada, *"...Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'ı beğendim..."*⁴²⁷ meâlindeki âyet nâzil olmuştur. Bu hadiseyi delil gösteren Şii gruplar imametın nas ile tayin olduğunu savunur. Bu nedenle imamet kavramını kendi çıkarları doğrultusunda kullanan bazı kesimleri de tarih sayfasında görüyoruz. Bununla ilgili Mücessime içinde yer alan Şii Gulat fırkalarını söyleyebiliriz. Birçok konuda aşırı söylemlerde bulunan bu

⁴²³ Ethem Ruhi Fırlı, *İmamiye Şiâsi*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1986), 159-160.

⁴²⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 249-250.

⁴²⁵ Hasan Onat, "Şii İmamet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 32, (1998): 89.

⁴²⁶ Mâide 5/67.

⁴²⁷ Mâide 5/3.

gruplar imamet meselesinde de birçok aşırı fikri savunmuşlardır. Grupların imamet tasavvurları şu şekildedir:

İmâmiyye doktrininin esasını Hişamiyye'nin kurucusu Hişâm'ın geliştirdiği imâmet düşüncesi teşkil eder. Allah'ın hidayete erdirdiği ve insanlara dinin tüm gerçeklerini öğretecek, peygamber vasısı bir imama daima ihtiyaç vardır. İmam söz ve davranışlarında yanılmaz. Buna karşılık peygamberlerin günah işlemeleri de mümkündür. Çünkü vahiy ile uyarılarak, bu sayede hatalarını düzeltme imkânları vardır. Resûl-i Ekrem'in günahkâr olduğunu söyleyen Hişâm; buna örnek olarak Peygamberin Bedir Gazvesi sonunda esirlerden fidye almasını gösterir. Bu günahına karşılık peygamber Allah tarafından bağışlanmıştır.

İmamet⁴²⁸, Muhammed b. El-Hanefiyye'den oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'e, ondan da Beyân b. Sem'ân'a geçmiştir. Beyân b. Sem'ân kendisinin "Bu insanlar için bir beyân, sakınanlar için bir yol göstericidir."⁴²⁹ Bu ayette geçen beyan (açıklayıcı), yol gösterici, insanlık için bir rehber olduğunu söylemiştir.

Ebu'l Hattab, İmamların Natık ve Samit imam olmak üzere her dönem iki imam geldiğini söylerler. Bu düşüncesini "Sonra biz elçilerimizi ardı ardına gönderdik"⁴³⁰ ayetiyle delillendirdi. Hz. Muhammed natık imam (konuşan), Ali samit (susan) imamdır.⁴³¹ Cafer es-Sadık'a kadar bu süreç aynen devam etmiştir. Samit, natık imam fikri Ebu'l Hattab'ın imamlığa kazandırdığı yeni boyuttur. Ebu'l Hattab'ın kendisi samit imam, Cafer es-Sadık'ın natık imam olduğunu söyler. Samit-natık imamet teorisinde imamlar resul ve nebidir.

İbn Kerram'ın imamet hakkındaki görüşü ise; imam tayin edilirken tüm Müslümanların ortak kararı olmasını savunur. Bir yerde iki imam olabileceğini de söylemiştir. Hz. Ali ve Muaviye'nin aynı anda imam kabul edileceğini dile getirir. İbn Kerram Muaviye'yi destekler ve Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın başına gelenlerden sorumlu tuttuğu için onu suçlu görmüş ve Muaviye'nin Hz. Aliye yaptıklarını da haklı bulmuştur.⁴³²

Bazı Mücessime gruplar, imamların nebi olduğunu, aşırıya giderek ilah olduğunu da dile getirmişlerdir. Bu konulara detaylı olarak ubudiyet ve nübüvvet başlıkları altında açıklanmıştır.

⁴²⁸ İmamet anlayışı için bkz: Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam-Tarih-Ekoller-Problemler*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 393-398; Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 120-123; Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983).

⁴²⁹ Al-i İmran 3/138; bkz: İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaa'sı*, 85-87.

⁴³⁰ Mü'minun 23/44.

⁴³¹ Eşari, *Makalat*, 41; Bağdadi, *el-Fark*, 191.

⁴³² Şehristânî, *el-Milel*, 107-108.

3.1.4. Recat ve Beda

Rec‘at “geri dönüş” anlamındadır ve sözlükte “geri gelmek, dönmek” anlamındaki rücû‘ kökünden türemiştir. Mücessime‘den olan gulasatı Şia olarak geçen gruplarda imamın kıyamet öncesi ortaya çıkacağını ve zulmü ortadan kaldıracığına yönelik inançtır. Bunu Kur‘anı Kerim‘de geçen ayetlerle destekleyen Şi‘î kaynakları, rec‘atle ilgili birçok rivayette bulunmuştur. Kur‘an-ı Kerim‘de yer alan; ölüm korkusu duyup yurtlarından çıkıp ölen kimseleri Allah yeniden diriltmesi⁴³³, Kehf ahalisinin ölüme benzer uyku ile asırlar sonrası uyanması⁴³⁴, Kâfirlerle ilgili olan; “Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin”⁴³⁵ ayetlerini rec‘ata delil olarak göstermişlerdir.

Kaynaklara göre Abdullah b. Sebe‘ rec‘at tasavvurunu ilk ortaya atan kişidir. Hz. Ali hakkında İslâm inancına ters düşen fikirler ileri süren İbn Sebe, Hz. Ali’nin gerçekte ölmediğini, bir gün tekrar dünyaya gelip yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia etmiştir⁴³⁶. Hz. Ali’nin ölümü üzerine Abdullah b. Sebe, Hristiyanlıktaki Mesih inancına benzer şu görüşleri söylediği dile getirilir: “Ali göğe çekilmiştir, ölen ise Ali’ye benzer bir şahıstır. Ali zamanı gelince dünyaya dönüp intikamını alacaktır.” Abdullah b. Sebe Hz. Ali’nin öldüğünü söylediklerinde şöyle tepki göstermiştir: “Bize Ali’nin beynini yetmiş kat bohça içinde getirseniz dahi inanmayız. O gökten inip de yeryüzünde hükümlanlığını sağlamadıkça ölmez” demiştir.⁴³⁷ Bu düşünce İbn Sebe’nin akabinde bazı mensupları tarafından bir müddet devam ettirilmiş, fakat kısa bir süre sonra ortadan kalkmıştır. Sebeiyye‘den üçüncü grup ise; rec‘at’a inanırlar. Hz. Ali’nin öldüğünü fakat kıyamet günü yeniden dirilip kabir ehlinde bir grupla Deccal ile savaşacağına ve adaleti sağlayacağına inanırlar.

Sebeiyye‘den dördüncü gruba göre, Hz. Ali’nin oğlu Muhammedb. Hanefiyye imamdır. O Razva Dağı’nda yaşar, mehdi olarak gelip Deccal ile savaşarak dünyayı yeniden sulha erdirecektir. Mağarasının kapısını siyah büyük bir yılan korumaktadır.⁴³⁸ Malati eserinin devamında Rafıza’ya yeniden atıf yaparak Ebu Asım’dan şunları nakletmektedir: “Rafıza on beş firkadan oluşur. Allah onların köklerini kessin. Onlardan bir grup Hristiyanlarda olduğu gibi İsa b. Meryem’in cesede intikhal eden bir ruh olduğu gibi Ali de Allah dışında bir ilahtır

⁴³³ Bakara 2/243.

⁴³⁴ Kehf 18/9-26.

⁴³⁵ Mü‘min 40/11.

⁴³⁶ Eşari, *Makalat*, 86-88.

⁴³⁷ Bağdadi, *el-Fark*, 178.

⁴³⁸ Malati, *et-Tenbih*, 18-19.

dediler.” Hz. Ali bu grubu şehirden Sabât’a sürmüş ve aralarında San’alî Yahudi Abdullah b. Sebe’nin de olduğunu rivayet etmiştir.⁴³⁹

Bedânın lûgat manası açık olmak, bir konuda belirlenen birkaç görüşten birini tercih etmek, belirlemek, zihinde bir tasavvur ve görüşün belirmesi, gizli bir şeyin sonradan zuhur etmesi gibi anlamlara gelir. Bedanın terim anlamı; Allah’ın nasıl gerçekleşeceğini haber verdiği bir olayın sonrasında başka bir şekilde vuku bulmasıdır. Şii düşüncenin ürünü olan Beda; ilk olarak Muhtar b. Ubeyd es-Sakafî ile ortaya çıktığı söyleniyor. Muhtar ordusunu zafer kazanacağı müjdesiyle savaşa gönderir fakat ordu yenilip ağır darbeler aldığı anda vaadinin gerçekleşmediğini söyleyen kimselere Allah benimle ilgili düşüncesini değiştirdi (beda) ise ben ne yapabilirim.⁴⁴⁰

Mücessime içerisinde bulunan Şii gruplarda bedayı benimseyenler olmuştur. Mesela; beda görüşünü benimseyen Ebu’l Hattab düşmanlarıyla karşılaştığında kendi taraftarlarının kamışlarının düşmanların kılıçlarını yeneceğini söyleyip de tersi çıkınca; kendisine itiraz eden grubuna; “Allah sizin şehit olmanız hususunda fikir değiştirdi. (beda)” demiştir.⁴⁴¹

3.1.5. Mücessime’nin Diğer Görüşleri

Mücessime gruplarında lider vasfındaki kişiler kendi meşruluğunu ispat etmek için İsm-i Azam’ın bilgisine sahip olma iddiasında bulunmuşlardır. Bunlardan bazılarının görüşleri şu şekildedir: Beyân bu görüşlerini desteklemek ve taraftar toplamak için, kendi meşruluğunu ispat için İsm-i Azam⁴⁴²’ı bildiğini söylemiştir. Bu sayede kendinde büyük güç toplanmış ve Zühre⁴⁴³ gezegeni/yıldızına da hükmetmiş,⁴⁴⁴ onu yanına çağırmıştır. Nice orduları İsm-i Azam sayesinde helak etmiş, bozguna uğratmıştır. Ortaçağ İslam dünyasında İsm-i Azam’ı kullanarak büyü, tılsım yaptığını ifade eden birçok şahıs ortaya çıkmıştır.⁴⁴⁵ Bunlardan biri Beyan b.

⁴³⁹ Malatî, *et-Tenbih*, 156.

⁴⁴⁰ Beda düşüncesi ile detaylı bilgi için bkz: Avni İlhan, “Beda”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 290-291; Cemil Hakyemez, *Bedâ Düşüncesi ve Şii İmamet Tartışmalarındaki Yeri*, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, (2006/2): 29-49.

⁴⁴¹ Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 198; Ebû’l Kâsım Sıkadüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, *Tarihu Medineti Dimaşk*, thk. Mühibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1998), 48:14.

⁴⁴² Yüce bir isim (İsm-i Azam) geleneği çok eski zamanlara dayanan bir görüştür. Hermetik akımın bir uzantısı olarak karşımıza çıkar ve bu ismi bilenler Hermesçi düşüncede olağanüstü güce sahip olduklarını söylerler. (Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 279).

⁴⁴³ Kummî/Nevbahtî eserinde Zühre yıldızını avucuna düşüren kişinin Ebû’l- Hâşim olduğunu söylemiştir. Yıldızın avucunda olduğunu söyleyen Hâşim’in taraftarları da onu destekler nitelikte, Zühre’nin gökyüzünde belirtilen yerde olmadığını belirtmiştir. Bunu belirten Hâşim; “Ben Hâşimoğullarının vasisiyim, diğer insanların bana itaati farzdır” diyerek kendi konumunu korumaya çalışmıştır.

⁴⁴⁴ Eşârî, *Makalat*, 35; Bağdadî, *el-Fark*, 35.

⁴⁴⁵ Musevilerde de yüce bir isim varlığı kabul edilmiş ve sihirlerde kullanılmıştır. Israel Friedlaender, “The Heterodoxies of the Presetation of Ibn Hazm: Commentary”, *Journal of the American Oriental Society* (JAOS), ed. W. Norman Brown, vol: 28 (New Hawen: The Tuttle Morehouse & Taylor Press, 1907), 82.

Sem'andır. Murtaza⁴⁴⁶ Beyan'ın bu tavırlarını onun büyücülük yönüyle bağdaştırmıştır. Beyan'ın bu ifadeleri kendi nübüvvet iddiasını desteklemek için ortaya attığı tasavvurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴⁷ Bu sayede Beyan nübüvvete de süreklilik atfetmiştir.

Muğiriyye'nin bir diğer görüşü, İsmi azam ile ölüleri diriltebileceğini söylemiştir. Hz. Ali'nin ilah olduğunu, O izin verdiği takdirde Ad ve Semud kavmini yeniden diriltebileceğini dile getirmiştir. Yaratılış hadisesi ve İsmi azamı bildiğini söylemesi Muğiriyye'nin söylemlerini ve toplum içindeki yerini meşrulaştırmak için ortaya attığı ifadelerdir diyebiliriz.

Bir diğer göze çarpan özellikleri ise haramları helal helalleri haram kılmaları ve bunun beraberindeki sapkın görüşleridir. Bunu yaparken dini kavramları te'vîl etmişlerdir. Bazıları şu şekildedir: Mansuriyye taraftarları birçok dini kavramı te'vîl ile kendi istekleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Mesela cenneti sevgi ve dostluğu ile emir olunan, kendisine tabi olan herkesin kurtuluşa ereceği imam, cehennemi buğz, düşmanlıkla emir olunan, imama karşı gelen kimseler (Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir vb.) olarak te'vîl etmişlerdir.⁴⁴⁸ Haramları kötü, buğz edilen kimseler olarak te'vîl etmişlerdir. Haramları (Kan, leş, domuz eti vb.) helal kılmışlardır.⁴⁴⁹ Kendilerine muhalefet edenlerin öldürülmesi, mallarının alınıp kadınlarının esir edilip bunlardan her türlü faydalanmayı da helal kılmışlardır.

Ebu'l Hattab'a göre; oruç, namaz, zina, içki vb. fiillerin birer farza delalet ettiğini söylemiş bu konularda te'vîlde bulunmuştur.⁴⁵⁰ Cafer es-Sadık'a gelinceye kadar imamet Hz. Ali'nin soyundan devam eder.⁴⁵¹ Ebu'l-Hattab aynı zamanda Cafer es-Sadık'ın gaybı bildiğini söyler⁴⁵².

İbn Ebi'l-Azafır, grubu için altıncı his üzerine bir kitap yazmıştır ve orada şeriatn kaldırılmasının gerekliliğini açıklamıştır. Kitabında homoseksüelliği mübah kıldığını ve bunun üstün olanın ruhunun kendinden düşük seviyelerdekine girmesi olarak açıklamıştır. Bu nedenle kendisine tabi olanlar Azafır'ın nurunun eşlerine geçmesini istedikleri için eşlerini ona sunmuşlardır.⁴⁵³

⁴⁴⁶ Râzî, *et-Tabsıra*, 169.

⁴⁴⁷ William'a göre Irak'ta o dönem yaşayan Maniheizmler de kabul edilen bir görüştür. (William F. Tucker, "Beyân b. Sem'an ve Beyaniyye: Emevi Irak'ının Şii Aşırıları", 223). Bu durum bize Beyan b. Sem'an'ın yaşadığı dönemdeki inançları sentezleyerek kendi görüşlerini şekillendirdiğini düşündürüyor.

⁴⁴⁸ Giritli Sırrı Paşa, *Ârâü'l-Milel*, (İstanbul: Şeriket-i Mürettebiye Matbaası, 1303), 112-114.

⁴⁴⁹ Onlar Maide Suresi 93. Ayetin tevili ile bu ifadelerini delillendirirler. Bu ayet: "İman edip salih ameller işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur. Allah iyilik edenleri sever."

⁴⁵⁰ Bağdadi, *el-Fark*, 191.

⁴⁵¹ İsferraini, *et-Tabsir*, 106; Bağdadi, *el-Fark*, 191.

⁴⁵² Tûsî, *Ricali'l-Keşşi*, 583.

⁴⁵³ Bağdadi, *el-Fark*, 204-205.

Ebu Mansur, insanın nur ve karanlık karışımı bir unsur olduğunu söyler. Anneleri ve kızlarını kendilerine nikâhlayabileceklerini söyler. Bunu şöyle ifade eder. “Biz Allah’ın bostanlarıyız. Onun bostanlarını unutmamakla emir olunduk.”⁴⁵⁴

Mukanna, sihirbazlık, illüzyon gibi konularda ilgilenmiş, bilgi sahibi olmuştur.⁴⁵⁵ Mukanna, ölüleri dirilttiğini ve gaybı bildiğini iddia etmiştir.⁴⁵⁶ Tenasühü savunur, ilahın ruhunun Âdem’den Nuh’a, Nuh’tan da sırasıyla; İbrahim’e, Musa’ya, İsa’ya, Muhammed’e geçtiğini ve onlardan da Ebu Müslim’e, Ebu Müslim’den de kendine geçtiğini iddia etmiştir.⁴⁵⁷

Mücessime’nin görüşleri ele alındığında aşırı uç noktalarda hareket ettikleri gözlemlenmektedir. Allah’a cisim atfederek tevhid ilkesini zedelemişler, helalleri haram haramları helal kılarak, yöneticilerini farklı konumlar atfederek-ilahlık, peygamberlik, mucizevi özellikler gibi- din dışı söylemlerde bulunmuşlardır. Bağdadi bu fırkaların birçoğunu İslam dışı fırkalar olarak ele almıştır.

3.2. TECSİM EĞİLİMİ İLE GÜNDEME GELEN ŞAHSİYETLER

3.2.1. Mukâtil b. Süleymân

Mukâtil b. Süleymân 80 (699) yılı civarında Belh’te doğdu ve erişkin hale gelene kadar burada yaşam sürdü. Akabinde bir süre Merv’de yaşayan Mukatil, Sâlim b. Ahvez el-Mâzinî⁴⁵⁸’nin yanında büyük itibar gördü. Sâlim b. Ahvez adına Emevîler’e karşı mücadele eden Hâris b. Süreyc ile gerçekleştirilen barış görüşmelerine katıldı. Belh’te itikadî konularla ilgili Cehm b. Safvân ile tartışmış ve ilâhî sıfatların ispatı ile ilgili görüşünü açıklayan bir kitap yazdı. Emevîler’in etkisinin azaldığı Horasan’dan Basra’ya geçen Mukatil burada Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Atıyye el-Avfî, Şihâb ez-Zührî gibi âlimlerle karşılaştı ve onların ilminden istifade etti. Sonraki süreçte Bağdat, Mekke, Beyrut gibi şehirleri dolaştı. Abbâsî halifelerinden Ebu Ca’fer el-Mansur ve Mehdî-Billâh ile Bağdat’ta ilmî sohbetlerde bulundu. Daha sonra Basra’ya döndü ve 150 (767) yılında burada vefat etti.⁴⁵⁹

Mukâtil b. Süleymân akaid ve tefsirle ilgilenmiştir. Akaide dair görüşlerinde tenzihte aşırıya gitmesinden dolayı kaynaklarda Sıfâtiyye grubunun temsilcileri arasında zikredilmiştir.

⁴⁵⁴ Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 146.

⁴⁵⁵ Bağdadi, *el-Fark*, 200.

⁴⁵⁶ Makdisi, *Kitabü’-Bed’i ve’t-Tarih*, IV: 96.

⁴⁵⁷ Bağdadi, *el-Fark*, 200; Makdisi, *Kitabü’-Bed’i ve’t-Tarih*, IV: 96; Vambery, *History of Bokhara*, 43.

⁴⁵⁸ Emevîler’in Horasan valisi Nasr b. Seyyâr’ın kumandanlarından.

⁴⁵⁹ Detaylı bilgi için bkz: Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleymân” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 134-136.

Şîa'ya, Mürcie, Müşebbihe ve Zeydiyye'ye nispet edenler olmuştur.⁴⁶⁰ Mukâtil b. Süleymân, Allah'ın arşta bulunduğunu, cisim olduğunu belirterek teşbih ve tecsîm görüşünü savunduğu kaynaklarda belirtilmiştir.⁴⁶¹

İman ile ameli ayıran Mukâtil b. Süleymân 'a göre büyük günah işleyen kimse mümindir. Bu düşüncelerinden ötürü Mukâtil b. Süleymân'a Mürcîî nitelendirilmesinde bulunulmuştur.⁴⁶² Oysa Mukâtil b. Süleymân siyasi çerçevede Mürcie'nin karşı safında yer almıştır. Bazı görüşmelerde Emevîler'i temsil etmesi, onlara olan yakınlığı ile bilinen Mukâtil b. Süleymân 'ın bir Şîî olduğunu söylemek gerçekte tezatlık oluşturmaktadır.

Mukâtil b. Süleymân'ın Müşebbihe'den olduğunu belirtenler onun; *"Allah cisimdir, insan sûretindedir; eti, kanı, saçı, kemiği vardır; el, ayak, baş ve göz gibi organlara sahiptir; bununla beraber O hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'na benzemez"* ifadeleri söylediğini belirtirler.⁴⁶³ Şehristânî ise; bu söylemlerin Dâvûd el-Cevâribî'ye ait olduğunu eserinde belirtmiştir.⁴⁶⁴

Ebu Hâtim b. Hibbân; Mukâtil b. Süleymân'ın insanlar tarafından kötü anılmasının üç nedeni olduğunu belirtmiştir: Allah'ı yarattığı varlıklara benzeterek Mücessime olması, Kur'an-ı Kerim'i tefsir ederken İsrailiyyat kaynaklarından yararlanması ve hadisleri uydurması.⁴⁶⁵

Mukâtil b. Süleymân, Yahudi ve Hristiyanlardan yardım alarak tefsirini yazdığı rivayet edilir. Mazdehizm, Deysaniyye ve Yahudiliğin mitolojik unsurları ve tanrı tasavvurlarının tesirinde kaldığı da söylenmektedir. Birçok hadis uydurduğu da kaynaklarda mevcuttur.⁴⁶⁶ Makamı Mahmud hadisini rivayeteden kişide Mukâtil b. Süleymân'dır.⁴⁶⁷ Bu hadise göre Allah rasulü şöyle buyurmuştur: " Ben Makam-ı Mahmud'da oturmaktayım. 'Makam-ı Mahmud nedir?' diye sorulunca; 'O öyle bir gündür ki Allah kürsüsünden yere iner, oturur.'⁴⁶⁸

Mukâtil b. Süleymân'ın tefsir ilmini genelde takdir etmişlerdir. Mukâtil b. Süleymân Kur'an-ı Kerim'i baştan sona tefsir eden ilk müfessir olarak bilinmektedir. Tefsirdeki şöhretinin yanında hadis ilmi için aynısını söylemek mümkün gözükmemektedir. Mukâtil b. Süleymân

⁴⁶⁰ İbnü'n Nedim, *el-Fihrist*, 227.

⁴⁶¹ Eşari, *Makalat*, 187; Claude Gilliot, "Muqâtil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit", *Journal Asiatique*, sy. CCLXXIX, (2013): 39-92.

⁴⁶² İbn Hazm, *el-Fasl*, II: 269.

⁴⁶³ Eşari, *Makalat*, 187; İbn Hazm, *el-Fasl*, V:74.

⁴⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 100.

⁴⁶⁵ Yusuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâu'r-Ricâl*, nşr. Bişar Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 28:450; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tarîhu'l-İslam ve Vefayâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tadmuri, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 642.

⁴⁶⁶ Zehebî, *Mizanü'l-İ'tidal*, 3: 196; Neşşâr, *Felsefî Düşünce*, 23.

⁴⁶⁷ Malatî, *er-Red*, 100.

⁴⁶⁸ Neşşâr, *Felsefî Düşünce*, 20.

hadisleri önemli ravilerin adını kullanarak rivayet etmiş, hadis senetlerine dikkat etmemiş, hadislerin doğruluğunu sorgulamamıştır. Mukatil'in rivayet uydurduğu Kelbî ile aralarında geçen şu konuşmayı bahsettiğimizde ne demek istediğimiz daha net anlaşılacaktır: Mukâtil b. Süleymân Kelbî adına "Ebu'n-Nasr⁴⁶⁹ bana dediki..." şeklinde rivayetlerde bulunmuştur. Bunu duyan Kelbî, Mukâtil b. Süleymân ile karşılaşmasında "Ey Ebu'l Hasan! Ben Ebu'n- Nasr'ım ve adıma rivayet ettiğin falan hadisi hiç duymadım." demesi üzerine, Mukâtil b. Süleymân; "Kapa çeneni ey Ebu'n-Nasr! Biz rivayetleri süslemek adına insanların isimlerini zikrederiz" dediği rivayet edilmiştir.⁴⁷⁰

Mukâtil b. Süleymân sayesinde tecsim/teşbih hareketi ivme kazanmıştır. Mukatiliyye Medresesi aracılığıyla bu düşünceler birçok muhaddis tarafından kabul edilmiştir ve katkı sağlanarak devamı sağlanmıştır. Mudar, Kehmes, Hüceymi de Mukâtil b. Süleymân ile aynı ve yakın çağlarda yaşamışlardır. Onlarda Mukâtil b. Süleymân ile aynı görüştedirler.⁴⁷¹

Mukâtil b. Süleymân'ın antropomorfist, Mücessime ya da müşebbihe olarak isimlendirilmesindeki arka planı görmek için tefsirinde haberi sıfatları nasıl ele aldığına bakmamız yerinde olacaktır.

Vech: "*Sen Rablerine dua edenlerle birlikte sabret*", şu anlama gelir: Rablerine ibadet edenler günün iki yüzünde "*sabah-akşam*" namaz kılarlar. "*Onlar allah'ın yüzünü isterler.*" Yani oruçlarıyla ve namazlarıyla Allah'ın yüzünü talep ederler⁴⁷².(Kehf 18/28)

"*O'ndan başka ilah yoktur, O'nun vechinden başka herşey yok olacaktır.*" Allah buyurduki: O'nun yüzünden yani zatından başka hiçbir şey hayatta kalmayacaktır⁴⁷³. (Kasas 28/88)

Yukarıda verilen vecih ile ilgili ayetlerin ilkinin Mukâtil b. Süleymân zahiri manada tefsir etmişken ikinci ayette vecih kelimesini zat kelimesi ile mecaz anlamıyla te'vîl etmiştir. Mukatil ayetleri tefsir ederken bir metod ile değil birkaç yöntemle tefsir etmiştir.

Ayn: "...ve gözümüzle" yani, ilmimizle ve vahyimizle yani, sana emrettiğimiz şekilde "*o gemiyi yap...*" yani, onun için amel et emredildiği gibi çalış.⁴⁷⁴

⁴⁶⁹ Kelbî'nin lakabıdır.

⁴⁷⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l Kemâl*, 28:441; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu'l-Bağdad ev Medîneti's-Selam*, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1931), 13:165.

⁴⁷¹ Neşşâr, *Felsefî Düşünce*, 23; Hud 11/37.

⁴⁷² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâde, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006) 2:49; Taha 20/39.

⁴⁷³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, 3: 295.

⁴⁷⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, 2: 240.

"...gözümün önünde yetiştirilesin diye." Sandığın denize bırakılıp denizden çıkarılması ve (Musa'nın) beslenmesi, bütün bunlar Allah'ın gözü önünde olmuştur. Musa denizden çıkartıldığında hiçbir kadının sütünü kabul etmedi.⁴⁷⁵

Allah'ın gözü kelimesi ayn; Mukatil tarafından tefsir edilirken bazen zahiri bazen te'vîl ile tefsir edilmiştir.

Yedullah: "Yahudiler" yani, Yahudilerden ikisi: İbn Süriya ile Finhas ve 'Azer b. Ebi 'Azer; "Allah'ın eli bağlıdır" yani, Allah 'ın eli sıkıdır/Allah cimridir: bize karşı elini sıkı tutup cimrilik ediyor, bize cömertçe hayır vermiyor} dediler. Bunun sebebi; Allah önceleri onlara bol rızık ihsan ettiğinde onlar Allah'a isyan edip, haramları helal saydıklarında onların rızıklarını kısıtı. İşte o vakit, "Allah'ın eli cömertçe vermekten alıkonulmuştur" dediler. Allah bu sözlerine karşılık buyurdu ki: "Onların elleri bağlıdır." yani, elleri hayırdan yana tutulmuştur. "ve dedikleri sebebiyle lanetlendiler. Aksine, O 'nun iki eli de açıktır." yani, hayır ile açıktır. "Nasıl dilerse infak eder." yani, dilerse rızık genişletir, dilerse kısar. Onlar O'nun yarattığı ve kulu olup O'nun hâkimiyeti altındadırlar.⁴⁷⁶

"Görmezler mi ki Biz onların faydasına Kendi ellerimizle var ettiğimiz" yani, yarattığımız "davarlar (yani, deve, inek ve koyun türünü) yarattık. İşte kendileri bunlara sahiptirler."⁴⁷⁷

Yukarıdaki ayetlerde de görüleceği üzere el kelimesi zahiri anlamla tefsir edilerek Allah'a uzuv atfedilmiştir.

Allah'ın Arşa İstivası: "Kuşkusuz Rabbiniz o Allah 'tır ki semavatı" (Pazar ve Pazartesi günü) halketti ve arzı (Salı ve Çarşamba günü -aralarında olanları da Perşembe ve Cuma günü olmak üzere-) altı günde (halketti) sonra arş üzerine tahtına oturdu. Burada takdim vardır, şöyle ki: "Sonra arş üzerine istiva etti, sonra semavatu arzı halketti."⁴⁷⁸

"Rahman arşa istiva etti" yani, karar kıldı. Bu ise, göklerin ve yerin yaratılışından önce olmuştur.⁴⁷⁹

Mukatil b. Süleyman istiva kelimesini istekarra -yani kurulmak, oturmak, yerleşmek gibi anlamlara gelen- kelimesi ile tefsir etmiş ve Mücessime ithamlarına açık kapı bırakmıştır.

Mukatil b. Süleyman'a tecsim de aşırılık yakıştırmasının etkenleri arasında yaşadığı dönemin siyasi yönünden kaynaklandığı söylenebilir. Mukatil b. Süleyman bu süreçte Cehm ile tartışmaya girmiş, iki siyasi mücadelenin farklı cephelerini oluşturmuştur. O dönemde kayda

⁴⁷⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, 3: 18.

⁴⁷⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, 1: 488; Maide 5/64.

⁴⁷⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, 3: 461; Yasin 36/71.

⁴⁷⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, 2: 192; Yunus 10/3.

⁴⁷⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, 3: 12; Taha 20/5.

alınan eserler incelendiğinde her görüş kendi lehine ve karşı görüşün aleyhine eserler kaleme almıştır. Her kesim kendini haklı gören, zıt görüşü karalayan düşünceler geliştirmiştir. Yaşadığı bu dönemin atmosferinden etkilenen Mukatil, Mücessime, Müşebbihe, Haşviyye gibi ithamlara maruz kalmıştır. Mukatil'e atfedilen koyu tecsimci anlayışın yaygın bir düşünce havası içerisinde ele alınmasında tarih ilminin rivayet üzerine kurulu bir ilim olmasında etkisi vardır. Çünkü bazı tarihçiler bu söylemleri araştırmadan duyduğu kişilere itibar ederek eserlerinde Mukatil hakkında tecsim ve teşbihe yönelmiş kimse olarak ele almışlardır. Buna karşılık Mukatil b. Süleyman'ın tefsirinden bazı bölümleri ele aldığımızda da tecsim bildiren bazı ifadeler yer verdiğini de görmekteyiz. Mukatil, haberi sıfatları ele alırken birkaç yöntemi birden kullanmıştır. Bu nedenle çok koyu antropomorfist ya da koyu tecsim düşüncesine sahip olarak itham edilmesede tecsim bildiren ifadelerine tefsirinde rastlanmaktadır. Mukatil'in Allah'a cisim atfetmesi özellikle istiva kelimesinde daha bariz gözükmektedir. Bu nedenle kendisini Mücessime bahsi altında ele almamızda bir beis yoktur.

3.2.2. Kehmes b. Hasan et-Temimi

Mücessime olarak zikredilen isimlerden birisi de Kehmes b. Hasan et-Temimî'dir. Künyesi Ebu'l-Hasan olan Kehmes'in doğum tarihi bilinmemektedir. 149/766 yılında vefat ettiği bilinmektedir. Kehmes hadis âlimlerindendir. Şehristânî, Ashab-ı Hadis Haşviyyesi arasında zikretmiştir. Şehristânî, Kehmes'in de içerisinde yer aldığı bu grubun, Allah'a uzuv, yer, boyut, bir yerden bir yere inmesi, gitmesi, yükselmesi gibi atıflarda bulunduğunu dile getirmiştir.⁴⁸⁰

Kehmes b. Hasan'ın Kaderiyye'den olan Amr b. Ubeyd⁴⁸¹ ile ilişkisinin olduğu bilinmektedir. Kehmes, vicdanlı ibadetle fazlaca meşgul olan kişiliğinin yanında, Allah ile kişisel görüşmesinde mümkün olduğunu dile getirmiştir. Bu düşüncesini Eşariyye ya da Necariyye'nin bir kolu olan Burgusiyye'den öğrendiği düşünülmektedir. Kehmes bu görüşmenin hayal ya da rüya âleminde gerçekleşeceğini dile getirir. Kendisinden rivayet edildiği söylenen bir hadisede Kehmes gece namazı kıldıktan sonra Allah ile görüştüğünü ve O'na: “Kalbimin sevgilisi, gözümün nuru yine de beni azarlayacak mısın?” diye hitap ettiğini belirtir. Daha sonra Allah'ın kendini bir çocuğun güzelliğinde göstereceğini, Allah ile el sıkışıp,

⁴⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 100.

⁴⁸¹ Amr b. Ubeyd, Temim veya Ukayl kabilelerinden birinin kölesidir. Asıl adı Ebû Osmân Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî (ö. 144/761)'dir. Amr b. Ubeyd, Hasan'ı Basri'nin öğrencisi, Vasil b. Ata'nın arkadaşıdır. Ölümü Halife Mansur'u derinden üzmüş, Hasan-ı Basri'nin kendisinden dini hayatı melekler gibi dediği alim bir şahsiyettir. Detaylı bilgi için bkz: Avni İlhan, “Amr b. Ubeyd” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 93-94.

kucaklaşmanın daha derin bir anlam içereceğini de belirtir. Bu düşüncelerin Kehmes'e ait olup olmadığının kesinleşmesi için daha fazla bilgiye ihtiyaç duyulmaktadır.⁴⁸²

3.2.3. Hişâm b. Hakem

Ebû Muhammed Hişâm b. el-Hakem el-Vâsitî (ö. 179/795) Vâsit'ta doğmuştur. Şîî kelimcilerindandır. Ticaret ile geçimini sağlıyordu. Ebû Şakir ed-Deysânîyye'nin öğrencisidir.⁴⁸³ Cafer es-Sadık ile Medine'de görüşmüştür. Bu görüşme sonucu Şia'yı benimsemiştir. Hişâm b. Hakem'i teşbih, tecsim bildiren aşırı görüşlerinden dolayı; Müşebbihe, Mücessime ve Gulat-ı Şia'dan da sayanlar olmuştur. Cafer es-Sadık'ın ölümü üzerine oğlu Musa el-Kazım'ı desteklemiştir.

Hişâm, imamet teorisini geliştiren kişidir. Çoğu görüşünü imamet görüşüne göre şekillendirmiştir. Hişâm'a göre; İmamlar, peygamberlerin vasisidir. Bir kişinin imam olması için Hz. Ali ve Fatıma'nın soyundan gelmesi gerekir. Her imam kendi halefini belirler. Gerçek müminler imama itaat edenlerdir. Kâfirler ise, imamın karşısında yer alanlardır. İmamlar ve müminler takiyye yapmakla yükümlüdürler. Sahabeler birbiri ile savaştığı için onlar hakkında hüsnü zan ile hareket etmeye gerek yoktur.⁴⁸⁴

Hişâm'a göre; cisimlerin Allah'ın varlığına delil olabilmesi için Allah'ın cisim olması gerekir. Allah, bir boyuta bir miktara sahip, parçalardan meydana gelen bir cisimdir, yarattığı cisimlere asla benzemez. Allah kendi karışı ile yedi karıştır. Fiili hareket eder, mekân değiştirmez. Arşından ne fazla ne de eksiktir, arşı tam doldurur. Allah'ın kelamı mahlûk ya da gayrı mahlûk değildir, bir sıfattır. Allah kendini bilir, kendi dışındaki bilgiye yarattıktan sonra sahip olur.⁴⁸⁵

Hişâm'ın Allah'a dair görüşleri yukarıdakilerle sınırlı değildir. Hz. Ali'ye itaat edilmesi gereken bir ilah olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁶ Hişâm, Ebu Huzeyl ile tartışması sırasında; Ebu Kubeys Dağı'nın Allah'tan daha büyük olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁷

Hişâm'a göre Allah, görüş alanına giren her şeyi kendinden bir parça olan ışın ile görür, fakat görüş alanı dışındakileri göremez. Allah'ın görmesi sınırlıdır. Allah; külçe gibi saf, berrak ve parlaktır.⁴⁸⁸

⁴⁸² Josef Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, (Leiden: Brill, 2017), 2:117.

⁴⁸³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Hasan Mustafavi, (Meşhed: Danışgah-ı Meşhed, 1969), 278.

⁴⁸⁴ Detaylı bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 147-150; Abdülhamid, *İtikadi Mezhebler*, 41-45.

⁴⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 167-168; Eş'arî, *Makalat*, 61.

⁴⁸⁶ Bağdadi, *el-Fark*, 49; Şehristânî, *el-Milel*, 167-168; Eş'arî, *Makalat*, 61.

⁴⁸⁷ Bağdadi, *el-Fark*, 49; Eş'arî, *Makalat*, 62.

⁴⁸⁸ Eş'arî, *Makalat*, 61-62.

Hişâm, Allah ile ilgili tasavvurları bağlamında, tecsim ve teşbih düşüncesine hayat vermiş, temsilciliğini yapmış en önemli kişiler arasında yer almıştır. Allah'ı yaratılmışların özellikleri ile tasvir etmiş, teşbihe düşmüştür. Allah'a cisim atfederek Mücessime'yi temsil etmiştir.

Hişâm öldükten sonra görüşleri öğrencileri Muhammed b. Halîl es-Sekkâle, Yûnus b. Abdurrahman, İbn Şâzân en-Nîsâbûrî tarafından devam ettirilsede, imamiyye hadisçileri tarafından reddedilmiştir. Dördüncü hicri yıl itibariyle Şia, Mutezile'nin kelami görüşlerini benimsemiştir. Bunun etkisi ile Hişâm'a ait görüşler ortadan kalkmıştır.⁴⁸⁹

3.2.4. Muhammed b. Kerrâm

İsmi Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm b. Arrâk b. Huzâbe b. el-Berr es-Siczî (ö. 255/869)⁴⁹⁰ Maverâünnehir ve Horasan'da ortaya çıkan Kerramiyye mezhebinin kurucusudur. Hicri 190 yılında Sicistan'da bulunan Zerenc şehrinin bir köyünde doğmuştur. Eğitim hayatının ilk dönemlerini köyünde geçiren Kerrâm, ilim tahsili için Horasan'a gitmiştir. Zahid yönünü kendine örnek aldığı Mürcîî âlim Ahmed b. Harb'den Nişabur'da ders almıştır. Farklı şehirlerde Mürcîî âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Bunlardan bazıları; Belh'te İbrahim b. Yusuf el-Mâkiyânî, Herat'ta Abdullah b. Malik b. Süleyman, Merv'de Ali b. Hacer'dir.⁴⁹¹

Gençlik yıllarını Sicistan'da geçirmiştir. Sakıncalı düşüncelerinden ötürü Sicistan valisi tarafından Garcistan'a sürülmüştür. Düşüncelerini Garcistan, Gûr ve Horasa'nın kırsal kesiminde köylülere, cahil insanlara ulaştırmıştır. Zühd ve takvası Kerrâm'ın etrafında birçok kişinin yer almasını sağlamıştır.⁴⁹² Nişabur'a geldiğinde buradaki cahil, ezilmiş köylüler tarafından düşünceleri benimsenen Kerrâm, Şam ve Şam mağaralarında ribatlar kurdu. İbn Kerrâm'ın hamisi, Mahmud b. Sebüktekin'dir. Onlar sayesinde; Şia ve Ashabü'l-Hadis'le mücadele etti. İlim yönünden zayıf olan Kerrâm, farklı mezheplerin kitaplarında yer alan zayıf ve muğlak düşünceleri bir araya getirerek Azabü'l-Kabr kitabını oluşturdu. Zühd ve takvasına sığınarak insanların cahil ve ezilmişleri kandırdı ve kendi düşüncelerine taraftar edindi.⁴⁹³

Kerrâm'a göre Allah, sonu, bir sınırı, arşa kadar olan bir yönü olan bir varlıktır. Allah bir cevherdir. Azabü'l-Kabr eserinde Muhammed b. Kerrâm Allah'ın arşa dokunduğunu, arşın

⁴⁸⁹ Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 153-154.

⁴⁹⁰ Ölüm ve doğum tarihleri *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* esas alınarak yazılmıştır.

⁴⁹¹ Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 549-550.

⁴⁹² Bağdadi, *el-Fark*, 160.

⁴⁹³ Şehristânî, *el-Milel*, 42-43.

O'nun mekânı olduğunu, Allah'ın bir halden bir hale geçtiğini, aşağı indiğini söyler.⁴⁹⁴ İbn Kerram'a göre Allah ağırdır. "...Göklerin yarıldığı zaman..."⁴⁹⁵ Ayetinin tefsirinde; göklerin Allah'ın ağırlığından yarıldığını söylemiştir.⁴⁹⁶ İbn Kerram'ın Allah ile ilgili tasavvurlarında Allah'a aleni bir şekilde cisim atfetmesi onun Mücessime'den bahsedildiğinde ilk olarak akla gelmesinde sebebiyet vermiştir. Mücessime kavramı ve Kerramiyye mezhebi eş görülmüş, bazı yerlerde İbn Kerram'a direk Mücessime ismi verilmiştir.

Muhammed b. Kerrâm hayatı boyunca birçok yere yolculuklar yapmıştır. Bir ara beş yıl kadar Mekke'de bulunmuştur. Mekke'den Sicistan'a gelerek buradaki tüm mal varlığını satmış ve Nişabur'a zahid hayatını devam ettirmek için yerleşmiştir. İbn Kerrâm zühd ve takva ile burada yaşayan fakir halkın gönlüne girmiş ve taraftar toplamaya başlamıştır. Fakat iman için kalben takdis edilmeden dil ile ikrarın yeterli olacağı görüşü, imanın artıp eksilmemesi ile ilgili hadise olan inancı Buhari'ye iletilmesi üzerine, İbn Kerrâm'ın düşünceleri sorgulanılmaya başlandı.⁴⁹⁷ Toplum içerisindeki bu düşüncelerinden ötürü itibarı zayıflamıştır. 243 yılında Horasan valisi Tahir b. Abdullah'ın huzurunda âlimler tarafından sorguya çekilince dört yıllığına hapse atılmıştır. Hapisten çıkan Kerram Şam sınırındaki askerlerin yanına gidince vali tarafından yeniden sekiz yıllığına hapsedilmiştir. Hapisten çıkınca Kudüs'e giderek imanın ikrardan ibaret olduğu gibi görüşlerini vaaz edince tüm kitapları toplatılıp vali tarafından yakılmıştır. Muhammed b. Kerrâm, Kudüs'ten Remle'ye sürgün edilmiş ve burada vefat etmiştir.⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ Bağdadi, *el-Fark*, 161; Şehristânî, *el- Milel*, 103; İsferayini, *et-Tabsir*, 94.

⁴⁹⁵ İnfitar 82/1.

⁴⁹⁶ Bağdadi, *el-Fark*, 160.

⁴⁹⁷ Zehebî, *Mizanü'l-İ'tidâl*, 4:21.

⁴⁹⁸ Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm" md.

SONUÇ

Hız. Muhammed'in vefatından sonra İslam dünyası bazı problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Tevhid akidesini yaşatmak, İslam'ı kıtalara yaymak düşüncesi gerçekleştirilirken; İslam'ın liderliği problemi, halifelerin durumu, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, Hız. Osman'ın şehadeti vb. durumlara da çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Farklı fikir ve tezahürlerin ortaya çıktığı bu süreçte; fırka, mezhep oluşumları ortaya çıkmıştır.

İslam'ın farklı coğrafyalara ulaşması, farklı dine mensup kimselerin İslam'a girmesiyle İslam'daki düşünce farklılıkları iyice belirginleşmiştir. Farklı dine mensup kimseler İslam'ı kabul ettikten sonra, kendi dinlerine ait bazı unsurları İslam ile birleştirme yoluna gitmişlerdir. Yahudilerden bazı kimseler, İslam öncesi mensup oldukları dinin hikâyelerini İslam adına anlatmışlardır. Bunun sonucunda Kutsal Kitap'ta yer alan antropomorfist hikâyeler İslam içinde tecsim düşüncesinin oluşumunda rol almıştır.

Kur'an-ı Kerim'de Allah-u Teâla kendi zatını tanıtırken bilinenden bilinmeyene doğru, müşahhasan-mücerrede geçen bir anlatımda bulunmuştur. Müteşebbih ayetler olarak değerlendirilen haberi sıfatlar ayn, yed, vech, isba', kadem, nuzûl, istiva gibi kavramlardan müteşekkildir. Bu kavramlar literal bağlamında ele alındıkları zaman, zahirinde aşırıya gidildiğinde tecsim düşünceye iletmiştir. Allah, Kur'an-ı Kerim'de aşkınlık-içkinlik dengesini kurduğu halde insanlar bunu anlamakta güçlük çekmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Mücessime'nin oluşumundaki en büyük unsur, Kur'an'ı anlama ve yorumlamadaki yanlış yöntem ve tekniklerdir. Bu yöntemlerden biri de teşbih/tecsim yöntemidir. Bu yöntemle haberi sıfatları anlamlandıran Mücessime, zihinlerde Allah'ı insanbiçimci bir tasvirle şekillendirmiştir. Haberi sıfatların zahiri manalarında aşırıya giderek, tevhid ilkesini zedeleyen fikrini insanlar arasında yaymaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra aşırı te'vilde tecsim sebebiyet vermiştir. Gulat-ı Şia'nın özellikle tercih ettiği te'vilde aşırılık, dönemin siyasi çatışmaları ve aşırı Ehl-i Beyt ve Hız. Ali sevgisinin bir getirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yöntemle tecsim düşüncesinin yaygınlaşmasında etkili olmuştur.

Ayetlerin zahirine bağlı kalan herkese Mücessime tanımlamasınında bulunmak da yanlış olur. Zahirîyye mezhebi; ayetlerin zahirine bağlı kaldıkları halde teşbih/tecsim düşüncesini sert bir şekilde eleştiriye tabi tutmuştur. Bu nedenle nassın ve hadislerin zahiri manalarında ısrar eden herkese Mücessime isimlendirmesinde bulunamayız.

Tecsim düşüncesinin kabul gördüğü kesimin özelliklerine bakıldığında; cahil köylüler, maddi olanakları kısıtlı olan, düşünmeden kabul eden, sorgulamayan, aklını kullanmayan

kimseler olduğu görülür. Daha çok tecsim düşüncesi Şia'nın aşırı grupları, hulül düşüncesine sahip gruplar ve Ehl-i Hadis Haşviyyesi içinde yer edinmiştir. Mücessime'ye önderlik yapan şahısların, kendilerini toplum içerisinde kabul ettirmek, düşüncelerinin meşruluğunu savunmak adına tecsim düşüncesinden beslendiğini, bu yapıyı kullandığını söyleyebiliriz. Maddi olanaklarını da artıran liderler, terör faaliyetleri için tecsimi yapıyı örtü olarak kullanmışlardır. Çünkü tecsim yapısı onların nezdinde, kendi nefsanî arzu ve isteklerini karşılayacak şekli verebildikleri bir yapıdır. Mukannaiyye, Muğiriyye, Beyaniyye topluluklarının liderlerini ve yaptıkları cevaz verdikleri durumları buna örnek olarak verebiliriz. Bu tarz gruplar dönemin siyasi çatışmalarını ya da olaylarını kendi lehlerine kullanmış ve değerlendirmişlerdir. Cahil insanları da bu amaçları doğrultusunda kullanmışlardır. İsm-i azam bilgisi, İlahi Ruh'un kendilerinde olduğu, peygamber ve imam olduklarını ya da bazı sihir, büyü işlemlerini kullanarak akılsız insanları kendi emirleri altına almayı başarmışlardır. Kendi oluşturdukları dini yapıyı İslam ve Allah adına mükâfatlandırma iddiasıyla dönemin terör faaliyetlerinde, aşırılıklarında rol almışlardır. Mücessime olarak değerlendirdiğimiz grupların hepsinde bahsettiğimiz durumlar mevcut değildir. Aşırı gruplar içerisinde yukarıda verilen özelliklerin görüldüğü bilinmektedir. Bazıları sadece tecsim düşüncesine bağlı kalarak Allah'ı cisimleştirmiş ve ibadetler boyutunda da aşırılık sergilemiştir.

Mücessime'nin belli dönemlerde etkili olmasında bazı şahsiyetler önem kazanmıştır: Bunlar Mukâtil b. Süleymân, Kehmes b. Hasan et-Temimi, Hişâm b. Hakem, Muhammed b. Kerrâm'dır. Özellikle Hişâm b. Hakem ve Muhammed b. Kerrâm tecsim düşüncesinin vücut bulduğu kimselerdir. Allah'ın bir cisim olduğunu aleni bir şekilde vurgulayan kimselerdir.

Mücessime'de öne çıkan unsur uluhiyyet düşüncesindeki aşırılıklardır. Onlar Allah'a cisim atfetmiş, Allah'ın reenkarne olacağını, arşın O'nun mekânı olduğu hususunda ısrar ederek tecsim düşüncesini canlı tutmuşlardır. Tecsim düşüncesinin beraberinde Mücessime grupları; helalleri haram, haramları helal saymışlardır. İbadetlere başka manalar yüklemiş, ibadet kavramlarını te'vil etmişlerdir. Mücessime'nin çoğunluğunu Şia'nın aşırı grupları temsil ettiği için beda, tenasüh, imamet inancında mevcuttur. İmamları yüceltmekte aşırıya gitmişler, onları ilah olarak ilan etmişlerdir. Kimine göre imamlar peygamberdir. Kendilerinin ilah olduğunu iddia eden grup liderleri de Mücessime içinde mevcuttur.

Görüldüğü üzere Allah'ı bir cisimle sınırlandırma faaliyeti asırlardır süregelmiştir. Teşbih, tecsim, antropomorfizm, reenkarnasyon, tenasüh vb. birçok isimle, birçok farklı tasavvurla karşımıza çıkmıştır. Müslüman kimliği altında da bu oluşumlar gerçekleşmiş ve tevhid akidesi zedelenmeye çalışılmıştır. Lakin İslam dini bu durumu kabul etmemiştir. Şirkin bir türü haline gelen tecsimi savunanlar İslam dışına çıkmışlardır. İslam dini aşırılıkları sevmez

ve bünyesinde barındırmaz. İslam dini mutedil olanı tercih eder. Allah her türlü noksanlıktan münezzehtir.

Bu çalışmanın bize katkısı ise; bir olguyu anlamlandırırken içinde bulunduğu ortamdan ayrı düşünmenin yanlış düşüncelere sevkedeceği, tarihte yaşanmış hadiselerle günümüz oluşumlarının irtibatlandırılabilceğini, dini söylemlerin desteğiyle bazı şahsiyetlerin kendilerini ön planda tutmayı, lider vafına ulaşabildiklerini göstermesidir. Tarihi okurken dikkat etmemiz gereken hususlarında olduğunu, rivayet kültürüne dayalı bu alanı incelerken daha titiz davranılması ve aynı dönemde yaşayan şahısların muadil eserlerinin karşılaştırarak ele alınmasının önemini de göstermiştir.



KAYNAKÇA

- Abdullah, Muhammed Ramazan. *el-Bâkallânî ve Ârâ'ühü'l-Kelâmiyye*. Bağdat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 1986.
- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *El-Müsned(et-Fethu'r Rabbanî Tertibi)*. trc. Rifat Oral. thk. Süleyman Sarı. Konya: Ensar Yayıncılık, 2004.
- Aktepe, Orhan. “Kelam İlmi açısından Beda Anlayışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 23 (2011/1): 97-116.
- Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddîn. *Ebkâru'l Efkâr fi Usûlid-Dîn*. thk. Ahmed Muhammed el- Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütüb vel-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Aruçi, Muhammed. “Usûlü'd-Dîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 215-217. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Askerî, Allame Seyyid Murtaza. *Abdullah b. Seba ve Esâtîrun Uhrâ*. Beyrut: Dârü'z-Zehra, 1983.
- Atay, Hüseyin. *Ehl-i Sünnet ve Şia*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- _____. “Ehlu'd-Diraye- Ehlu'r-Rivaye”. ed. Ahmet Kavas. *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014. 64-72.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Ayğan, Fadıl. *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2008.
- Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hitit Kitabevi, 2008.
- Bağdadi, Abdülkahir b. Ömer b. Bâyezîd. *Mezhepler Arasındaki Fark (el-Fark Beyne'l- Fırak)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- _____. *Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- _____. *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1970.
- Behiy, Muhammed. *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1992.

- Behiştî, Muhammed Hüseyin. *Bilmek; Kur'an-ı Kerim'den Yararlanma Metodu*; Mülkiyet. çev. İbrahim Keskin. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988.
- Besnart, Albert M., Olivier Clement ve Roger Mehl. *Hristiyan İlahiyatı*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Arı Basımevi, 1983.
- Beyazîzade Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*. İstanbul: Darü'l-Kitabi'l-İslami, 1949.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed İbn İsmail. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemes*. trc. Mehmet Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989.
- Bulut, Halil İbrahim. “ İlk Şîf Kelamcılardan Ebu Ca'fer el- Ahvel (Şeytanu't-Tak ve Ona Atfedilen Görüşler)”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2008):69-99.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- _____. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cahız, Ebu Osman b. Amr b. Bahr. *Kitabu'l-Beyan vet Tebyin*. thk. Abdusselam b. Hârun. Mısır: Matbaatu'l-Hancî, 1975.
- Cârullah, Zühdi Hasan. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyyeli'n-Neşr ve't-Tevzi, 1974.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Kur'an-ı Kerîm ve Sabiîler”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.X, (1962): 103-116.
- _____. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 1988.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*. çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 2007.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütüti'l-İlmiyye, 1983.
- Cüzcanî, Ebu İshak İbrahim b. Yakub b. İshak es-Sa'dî. *Ahvalu'r-Ricâl*. thk: Subhi el-Bedri Samerrai. Beyrut: Müesseretü'r-Risâle, 1985/1405.
- Dârimî, Ebu Saîd Osman b. Said b. Hâlid. “Mukaddime”, *er-Red Ale'l-Cehmiyye*. Lund: C.W.K. Gleerup, 1960.
- Demirci, Kürşat. “Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18: 340-341. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Deylemî, Muhammed b. Hasan. *Beyânü Mezhebi'l Bâtıniyye ve Butlanuhu*. neşr. R. Strothmann. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1938.
- Dırâr b. Amr. *Kitâbu't-Tahrîş*. thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

- Dihlevi, Şah Veliyyullah İbn Abdurrahim. nşr. Seyyid Sabık. *Hüccetullahi'l-Baliga*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, t.y.
- Dinler Tarihi Ansiklopedisi. “*Üçlü Tanrı Toplulukları*”. İstanbul: Gelişim Yayınları, 1999.
- Doğan, Hüseyin. “İslam Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, (2012): 1-24.
- Duru, Muhammet, Kadı Ebû Bekr İbn-i Arabî'nin tarihçiliği ve el-Avâsım mine'l-kavâsım'ın tahlili değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2002.
- Ebi Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Riyad: el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtifa, 1419/1999.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İbn Hazm*. çev. Osman Keskinoglu, Ercan Gündüz. İstanbul: Buruc Yayınları, 1996.
- Ekber, Ebü'l-Abbas Naşi el-Ekber Abdullah b. Muhammed Naşi. *Mesailü'l-İmame: Frühe Mu'tazilitische Haresiographie; Muktedafat Mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makalat*. thk. Josef Van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.
- Ess, Josef Van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. Leiden: Brill, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- _____. *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbane 'an Usûli'd-Diyâne)*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: Avrasya Yayınları, 2005.
- Evkuran, Mehmet. “Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.
- Fazlurrahman. *Alah'ın Elçisi ve Mesajı*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu, 1997.
- Fırlı, Ethem Ruhi. “The “Problem” of ‘Abd-Allah İbn Saba’”. *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, Sy. V, (1982): 379-390.
- _____. *İmamiye Şiası*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1986.
- Friedlaender, Israel. “*The Heterodoxies of the Presetation of Ibn Hazm: Commentary*”. Journal of the American Oriental Society (JAOS). ed. W. Norman Brown. vol: 28. New Hawen: The Tuttle Morehouse & Taylor Press, 1907.
- Gazali, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, Yayıma Hazırlayanlar: İbrahim Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay. Ankara: Nur Matbaası, 1962.
- _____. *İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelam*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985.

- Gilliot, Claude. “Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit”. *Journal Asiatique*, sy. CCLXXIX, (2013): 39-92.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Giritli Sırrı Paşa. *Ârâü'l-Milel*. İstanbul: Şeriket-i Mürettebiye Matbaası, 1303.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Hakkı, İzmirli İsmail. *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Hakyemez, Cemil. “Bedâ Düşüncesi ve Şii İmamet Tartışmalarındaki Yeri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 10 (2006/2): 29-49.
- Hamevî, Şehabeddin Ebi Abdullah Yakut b. Abdillâh el-Rumî el-Bağdadî. *Kitabu Mü'cemil Büldan*. Leipzig: In Commission Bei F. A. Brockhaus, 1866.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit. *Târîhu'l-Bağdad ev Medîneti's-Selam*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1931.
- Hayyat, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman. *el-İntisar ve'r-Red Ala İbni'r-Ravendî el-Münhid: Kitabü'l-İntisar*. trc. Albert Nasri Nader. Beyrut: İdaretu Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkıyye, 1957.
- Hemedânî, Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed b. Fakih. *Kitabu'l-Buldân*. Leiden: Brill Matbaa, 1302.
- Hemedani, Ebü'l Hasen Kadî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmet b. Abdilcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. nşr. Hüseyin b. Ebû Haşim. Beyrut: Dâru İhyai't-türesil-Arabiyye, 2001.
- Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd Sa'd b. Ebi Himyer b. Ubeydillâh el-Yemenî. *Hûru'l-İyni*. thk. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1948.
- Goldziher, Ignaz. *Zahiriler: Sistem ve Tarihleri*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Gölcük, Şerafettin. “Cehm b. Safvan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 7: 233-234. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları, 1987.
- Güneş, Kamil. “Şîa ile Mutezile Arasında İttifak Yâda İhtilaf Edilen Bazı Kelâmî Meseleler”. *Bakü Devlet Üniversitesi Dergisi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası*. sy.2 (2004): 183-202.
- İbn Asakir, Ebü'l Kâsım Sıkadüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Tarihu Medineti Dimaşk*. thk. Mühibbüddin Ebi Said Ömer b. Garamel-Amri. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

- İbn Dâî er-Râzî, Seyyid Murtaza el-Hasenî. *Tabsıratu'l-Avâm fî Mârifeti Makâlâtı'l-En'am*. Tsh. Abbas İkbal. Tahran: İnteşârat-ı Esâtir, 1934.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Def'u Şühbeti't-Teşbih bi-Ekeffi't-Tenzih*, Dımaşk: Matbaatü't-Terakki, 1927/1345.
- İbnü'l Esir. *el-Kamil fi't-Tarih Tercümesi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el Kurtubî. *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- _____. *Usûli Din*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani. *Lisanü'l-Mizan*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. BeyrutDâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *Hadis Müdafası*. trc. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979.
- _____. *'Uyûnu'l-Ahbâr*. nşr. Ahmed Zekî el-Adevî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1965.
- _____. *el-Maarif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981.
- İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebu Yakup İshak bi'l-Mâruf Verrak. *Fihrist*. thk. Rıza-Teceddüd. Tahran: y.e.y., 1971.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi*. trc. Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru-Sâdır, 1992.
- İbnü'l Mutahhar Hillî, Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî. *el Bâbü'l-Hâdî 'Aşer*. thk. Mehdi Muhakkık. Tahran: Müesseset-i Mütâalat-i İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1986.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdi Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ. *Kitâbü'l-Kalaid fî Tahsisi'l-Akaid*. thk. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- İbn-i Şahin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb b. Ezdâd el-Bağdadî. *Şerhu Mezahibi Ehli's-Sunne ve Ma'rifeti Şeraii'd-Din ve't-Temessuk bi's-Sunen*. Thk. Adil b. Muhammed. Kahire: Muessesetu'l-Kurtuba, 1415/1995.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986.

- _____. *Mecmuatü'l-Fetava*. haz. Amir cezzar, Enver Baz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1997.
- _____. *Tevhid Risalesi*, çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- İlhan, Avni. “Amr b. Ubeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 3: 93-94. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- _____. “Bâtıniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 5: 190-194. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- _____. “Beda”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 5: 290-291. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- İsfahânî, Rağıp. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İsfahânî, Ebu Nuaym. *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. VIII, Kahire: Matbaatü's-Saade, 1979.
- İsferâînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî. *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizü'l Fırakı'n-Naciyeti Anil'l-Fırakı'l-Halikin*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlime'l-Kutub, 1983/1403.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik/İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009.
- İslam Ansiklopedisi. “Haşviyye”. c. 5/1, İstanbul: MEB Yayınları, 1987.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Janet, Paul, Gabriel Seailles. *Metâlib ve Mezâhib (Histoire de la Philosophie)*. çev. M. Hamdi Yazır. İstanbul: Haznedar Matbaa, 1978.
- Julius, Welhausen. *İslamiyet'in İlk Devirlerinde Dînî-Siyâsî Muhâlefet Partileri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbu Kabûli'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl*. Thk. Ebu Amr el-Hüseyni İbn-i Ömer b. Abdirrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Kâdî'l-Kudât Abdu'lcebbâr, Ebû'l-Hasan b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mutezilenin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı, 2013.
- _____. *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakatü'l-Mûtezile*. nşr. Fuad Seyyid. Tunus: Daru't-Tunisiyye, 1986.
- Karadaş, Cağfer. “İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18/1, (2009): 89-102.

- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Kayalı, Yalçın. "Hint ve Türk Mitolojilerinde Balık Motifi". *Akademik Barış Dergisi*. sy. 58, (2016): 252-265.
- Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz. *Ricâlu'l-Keşşî*. nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Kerbela: y.y., 1963.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadisuhu*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü't- Matbuati'l-İslamiyye, 1970.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. *Ehl-i Sünnetin Kurucu Alaları*. Ankara: OTTO Yayınları, 2011.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Korkmaz, Sıddık. "Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyye". Basılmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.
- Kummî/Nevbahtî. *Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku's-Şia (Şiî Fırkalar)*. Çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kummî, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk. *Risâletü'lî'tikadâtî'l-İmamiyye*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim. *Tefsirü'l-Kummî*. Kum: Darü'l-Hücce, 1426.
- Kur'an-ı Kerim*
- Kurt, Hasan. "Şia'da Hulûl Anlayışının Etkileri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 20, (2011): 5-28.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- _____. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- _____. *İslam Mezhepler Tarihinde Usûl Sorunu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- _____. "Kerramiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 25: 294-296. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- _____. "Muhammed b. Kerrâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 30: 549-550. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Kutsal Kitap*
- Küleyni, Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak. *el-Kafi*, tsh. Muhammed Bakır el-Behbudi, Ali Ekber el-Gaffari. Tahran: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1383.
- Libéra, Alain de. *Ortaçağ Felsefesi*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınları, 2013.
- Macit, Nadim. *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*. Beyan Yayınları: İstanbul, 1996.

- Macit, Muhittin. "Tercüme Hareketleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 498-504. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Malatî, Ebu'l Huseyn Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu't- Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bidâ*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1936.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *Kitabü'-Bed'i ve't-Tarih*, nşr. Clement Huart. Paris: Editions Ernest Leroux, 1919.
- Makdisî, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Bennâ eş-Şamî el-Beşşârî. *Ahsenü't-Tekasîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Leyden, Beril Matbaası, 1877.
- Makrizî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar fî Zikri'l-Hitât ve'l-Asar*. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2009.
- McLean N. "Marcionism" *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol: VIII, Newyork: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali. *Biharü'l-Envari'l-Câmia li Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983.
- Meşkûr, Cevad. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâu'r-Ricâl*. nşr. Bişar Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Müncid*, Beyrut: Dare'l-Meşrik, 2001.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Cami'u's-Sahîh*, c.8 çev. Mehmet Sofuoğlu. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1972.
- Nadir, Albert Nasri. *Medhal İle'l-Fırakâ'l-İslâmiyyeti's-Siyasiyye ve'l-Kelamiyye*. Beyrut: Dârû'l-Meşrik, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *et-Tebsiratü'l-Edille*. thk. Salame Claude. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Neşşâr, Ali Samî. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Onat, Hasan. *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: TDV Yayınları: 1993.
- _____. "Şii İmamet Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 32, (1998): 89-110.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- _____. "Ca'd b. Dirhem" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c.6: 542-543. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

- Pezdevî, İmam Ebu Yusr Muhammed. *Usûlu'd-Dîn/Risâletü'l-Akâid*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Öz, Mustafa. “Hişâm b. Hakem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18: 153-154. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Özarslan, Selim. “Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları”. *Kelam Araştırmaları*, c. 3(1), (2005): 41-60.
- Özervarlı, M. Sait. “Selefiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 36: 399-402. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Razî, Fahreddin. “İtikâdâtü Fırakı'l- Müslimîn ve'l-Müşrikîn”. çev. Faruk Sancar. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. IX /2, (2009): 235-274.
- _____. *İtikâdâtü Fırakı'l Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşar, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- _____. *Allah'ın Aşkınlığı (Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm)*. çev. İbrahim Coşkun. Diyarbakır: İz Yayıncılık, 2004.
- _____. *Menakibü'l İmam eş-Şafî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Razî, Murtaza b. Daî. *Tabsıratu'l-Avâm fi Mârifeti Makalati'l-Enâm*. Tahran, 1313.
- Sâbuni, Nurettin. *Maturidiyye Akaidi* trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevarid*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener. Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 1999.
- Sem'ani, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi. *el-Ensab*. Ta'lik: Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Şirk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 39: 193-198. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- _____. “Muattıla”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30: 330-331. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Süleymân, Mukâtil bin. *Tefsîr-i Kebîr*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâde. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2004.
- Şüşteri, Seyyid Şerif Mar'aşi Hüseyini Nurullah. *Mecalisü'l-Mü'minin*. Tahran: Kitâbfuruş-i İslâmiyye, 1365.

- Şehristânî. Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şeyh Müfid. *el-Hikâyât*. nşr. Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî. Kum, y.y., 1413.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. Çev. R. Stephen Humphreys. "The History of al-Tabarî. Vol: XV. Albany: State Universty of Newyork Press, 1990.
- Temîmî, Kâdî Nu'mân b. Muhammed. *Esâsu't-Te'vîl*. nşr. Ârif Tâmir. Beyrut: Amir Yayınları, 1960.
- The Encyclopaedia of Islam*, "Bayân b. Sam'ân al-Tamimi" Ed. M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hardmann. Vol:1, London: Prented by Leyden Late E. J. Brill, 1913.
- Topaloğlu, Bekir. İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1991.
- Tucker, William F. *Beyân b. Sem'an ve Beyaniyye: Emevi Irak'ının Şîî Aşırıları*. çev. Yusuf Benli. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. III/1, (2003): 217-232.
- _____. "Asiler ve Gnostikler; el-Muğire b. Said ve Muğiriyye". çev. Ethem Ruhi Fığlalı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.V, (1982): 203-229.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Alî. *İhtiyaru Marifeti'r-Rical el-Maruf bi-Ricali'l-Keşşi*. thk. Hasan Mustafavî. Meşhed: Danişgah-ı Meşhed, 1969.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleymân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 134-136. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Hankah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 16: 42-43. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Uzun, Mustafa. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 41: 24-26. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Üzüm, İlyas. "Nâbite" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 32: 263-264. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Vambéry, Arminius. *History of Bokhara*. London: Henry S. King & Co., 1873.
- Verdî, Ali Hüseyin. *Vu'âzü's-Selâtîn*. Bağdad: y.y., 1954.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umman Yayınları, 1981.
- Werblowsky, R. J. Zwi. "Anthropomorphism" *Encyclopedia Of Religion*. Newyork: Thomson Gale, 2005.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müşebbihe”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 32: 156-158. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- _____. “Ayn”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 4: 256. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- _____. “Vech”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 585-586. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- _____. “Hişâm b. Hakem el-Cevâlîki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 437-438. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- _____. “İslam Düşüncesinde Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 18: 341-344. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- _____. “Ehl-i Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10: 525-530. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayıncılık, 1992.
- Yıldız, Sâkîp. “Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsir Hakkındaki Görüşleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.5, (1982): 45-69.
- Yitik, Ali İhsan. “Tenasüh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 40: 441-443. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, 2002.
- Yurdağür, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 16: 426-427. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yurdağür, Metin. “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, (1983): 249-64.
- Yurdaydın, Hüseyin G., Mehmet Dağ. *Dinler Tarihi*. Ankara: Gündüz Matbaacılık, 1978.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- _____. *Tarîhu'l-İslam ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tadmuri. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- _____. *Nüzhetü'l-Fudalâ Tehzibu Siyeri Alemlî'n-Nübelâ*. Cidde: Dârü'l-Endelüs li'n-Neşr ve't-Tevzî', t.y.
- Zehebi, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1961.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Kur'an İlimleri: Menâhîlu'l-'İrfân Tercümesi*. çev. Halil Aldemir, Ramazan Şahan. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015.



