

Yahya b. Hamza ve *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlık*'ta Tenzih Doktrininin Temelleri

Yahya bin Hamza and the Foundations of the Doctrine of Tenzih in *al-Râik fî Tanzîhi'l-Khâlik*

Ayşe KOCABAŞ

Doktora Öğrencisi | PhD Student

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sivas Cumhuriyet University, Graduate School of Social Sciences

Sivas, Türkiye

<https://orcid.org/0009-0000-9285-3702>

20219331002@cumhuriyet.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 27.04.2025

Kabul | Accept: 24.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1684799>

Atıf | Cite As

Kocabaş, Ayşe. "Yahya b. Hamza ve *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlık*'ta Tenzih Doktrininin Temelleri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 191-208. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1684799>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Yahya b. Hamza (ö. 749/1348) Şiiliğin Ehl-i Sünnet'e en yakın kolu olan Zeydiyye'nin önde gelen imamlarından olup Zeydiyye mezhebinin tarihinde önemli bir yere sahiptir. Özgün yorum ve değerlendirmeleriyle dikkat çekmekle birlikte temel kelâmî konularda Zeydiyye mezhebinin genel çizgisine uygun şekilde Mu'tezile'ye yakın görüşler benimsemiştir. Nitekim bazı alimlere göre o mutlak müctehiddir. Onun özellikle tekfir gibi hassas konularda Ehl-i Sünnet'in yaklaşımına benzer bir ihtiyat ve temkin tutumu göze çarpmaktadır. Çeşitli alanlarda yüzü aşkın eseri bulunan üretken ve "ansiklopedik" bir âlim olan Yahya b. Hamza'nın *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* adlı eseri, Zeydiyye mezhebindeki kelâmî düşüncenin temel kaynaklarından kabul edilmekte olup, özellikle tenzih anlayışına dair müstakil bir çalışma olması bakımından özgün ve önemli bir eserdir. Eserinde müellif Allah'ın hem cisim ve araz olmaktan, hem de cisim ve araz olmayı gerektiren bir cihet veya mekânda bulunmak, bir mekâna hulûl etmek, bir varlığa mahal olmak, acı veya haz duymaktan münezzeh olduğunu aklı ve nakli delillerle ortaya koymuştur. Müellifin, Allah'ın sıfatları konusunda mutedil çizgiyi temsil ettiğini düşündüklerini eserinde Münezzihi diye terimleş-tirmesi dikkat çeken hususlardandır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Zeydiyye, Tenzih, Yahya b. Hamza, *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik*.

Abstract

Yahya bin Hamza (d. 749/1348) was one of the leading imams of Zaydiyya, the branch of Shiism closest to Ahl al-Sunnah, and had an important place in the sectarian thought in his later periods. In fundamental theological matters, he generally aligned with Mu'tazilite views, in accordance with the doctrinal orientation of Zaydiyya, yet his original interpretations and assessments set him apart. Some scholars even consider him an absolute mujtahid. Notably, his cautious and measured approach to sensitive issues such as takfir reflects a stance similar to that of Ahl al-Sunnah. A prolific and "encyclopedic" scholar with over a hundred works spanning various disciplines, Yahya bin Hamza's *al-Râik fî Tanzîhi'l-Khâlik* is recognized as a seminal source in Zaydî theological thought. It holds particular significance as an independent treatise dedicated to the doctrine of tanzih (divine transcendence). In this work, the author systematically demonstrates—through both rational and scriptural evidence—that God is beyond corporeality and accidents, and that he does not occupy a direction or place, does not enter a location, is not a locus for any entity, and is free from sensations such as pain or pleasure. A striking aspect of his approach is his designation of those he deems to represent a moderate stance on divine attributes as Munezzihi.

Keywords: Theology, Zaydiyya, Tanzih, Yahya bin Hamza, *al-Râik fî Tanzîhi'l-Khâlik*.

Giriş

Şia'nın Zeydiyye kolu, genel olarak İmamiyye'nin aksine sahabe düşmanlığı gibi aşırılıklardan uzak durması ve Ehl-i Sünnet'e yakınlığıyla bilinen bir mezheptir. Kelâmî meselelerde genelde Mu'tezile, özelde bu mezhebin Basra ekolüne yakın bir çizgide olsa da,¹ Zeydiyye'nin kendine özgü fikirleri bulunmaktadır. Bu durum, mezhebin kelâmî yaklaşımının yüzeysel genellemelerle anlaşılamayacağını, aksine kendi iç tutarlılığı ve tarihsel gelişimi çerçevesinde incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu tür bir inceleme, hem İslam düşüncesi geleneğinin zenginliğini daha iyi kavramaya hem de günümüzde özellikle Yemen'de varlığını sürdüren bu mezhebi daha yakından tanımaya katkı sağlayacaktır.

Mezhepte zirve isimlerden kabul edilen ve "Müeyyed-Billâh" unvanıyla tanınan Yahya b. Hamza ise Zeydiyye düşüncesi sisteminde önemli bir yere sahiptir. Hicri yedinci yüzyılın sonları ile sekizinci yüzyılın ilk yarısında yaşayan ve Yemen Zeydiyyesi'nin önde gelen imamlarından olan müellifin ilmi donanımı, kendine özgü yaklaşımları ve Ehl-i Sünnet'e yakınlığı da onu önemli bir şahsiyet yapan diğer bazı hususlardır. Tekfir gibi önemli konularda ılımlı tavrı ve Ehl-i Sünnet'e yakınlığıyla öne çıkan müellifin, hayatı boyunca aşırı Şia'dan olan İsmailiyye'ye karşı fikrîsel, hatta aynı zamanda fiili mücadele yapmış olmasına rağmen Ehl-i Sünnet'e karşı düşmanlığına rastlanmamaktadır. Aksine, görüşlerinin çoğunda Ehl-i Sünnet'e yakın duran Zeydî imamlardan kabul edilmektedir. Dolayısıyla mezhep taassubundan uzak özgün fikirlerin sahibi olarak üzerinde çalışılmaya değer bir şahsiyettir.

Yahya b. Hamza'nın muhtelif alanlarda çok sayıda eseri bulunmaktadır. Özgün kelâmî görüşleri içeren kelama dair eserleri ise çok önemli bir referans kaynağıdır. Eserlerinde

¹ İki mezhep arasındaki kelâmî etkileşim ve ilişkiye dair bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî (Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010); Yusuf Gökalp, "6/12. Yüzyıl Yemen Zeydî Düşüncesinin Şekillenmesinde Mu'tezile'nin Etkisi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 8/1 (2014), 87-128. Bu kaynaklarda yer alan bilgilere göre Zeydî kelâmî ilk dönemlerde Bağdat Mu'tezilesi'nden sınırlı düzeyde etkilense de, yapısal ve teorik açıdan esas olarak Basra Mutezilesi çizgisinde şekillenmiştir. Bu durum, Ebû Haşim el-Cübbâi'nin öğrencileriyle doğrudan temas kurulması, Zeydî âlimlerin Ebû Abdullah el-Basrî'nin ders halkalarına katılması ve Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinin Zeydî çevrelerde hem okutulması hem de kaynak olarak kullanılmasıyla açıkça görülmektedir. Hatta Basra ekolüne ait birçok düşüncenin günümüze ulaşmasında Zeydiyye önemli bir rol oynamıştır.

Zeydiyye'nin inanç ve düşünce sistemini esas almakla birlikte kendine özgü fikir ve düşünceler de ortaya koymuştur. Müellifin *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* adlı eseri de, kelam alanındaki en önemli eserlerinden olup Zeydiyye'nin en temel kitapları arasında sayılmaktadır. Allah'ın zât ve sıfatlarına dair tenzih anlayışını detaylı şekilde ele alan bu çalışma, Allah'a yaraşmayan ve onun için muhâl olan tasavvurlara yönelik eleştirileri içermekte olup tenzih esasına dayalı bir teolojik sistem inşa etmektedir.

Zeydiyye mezhebinin kelâmî görüşlerine dair Türkiye'de bazı akademik çalışmalar bulunmaktadır.² Yahya b. Hamza'ya dair ise İslam Ansiklopedisinde kısa bir madde ile 2017'de 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü'nde Abdullah Vurucu tarafından kaleme alınan "Yahya b. Hamza ve Kelam İlmindeki Yeri" isimli bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Tezde ağırlıklı olarak müellifin *el-Meâ'limu'd-dîniyye fî'l-'akâidi'l-ilâhiyye* ve *Kitâbü't-Temhîd fî şerhi meâ'limi'l-adl ve't-tevhîd* eserleri ile Ahmed Subhi tarafından derlenen *el-İmam Yahyâ b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye* (1990) adlı çağdaş çalışmaya başvurulmuştur. Ancak ne tezde ne de bu derleme eserde müellifin *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* adlı eserinden hemen hiç alıntı yapılmamıştır.

Dolayısıyla *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* eser hakkında bildiğimiz kadarıyla ne Türkiye'de ne de İslam âleminde müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Yapmakta olduğumuz bu çalışmayla Zeydi bir âlim olarak Yahya b. Hamza'nın konusu ve içeriği itibarıyla büyük bir öneme sahip bu eserindeki tenzihin temel prensiplerine dair görüşlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmada, Yahya b. Hamza'nın hayatı ile eserindeki yöntemi, tenzihe dair görüş ve tercihleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zeydiyye mezhebinde önemli bir yere sahip olan ve özgün düşünceleri bulunan müellifin böylesine özgün bir eseri üzerinden düşüncelerinin incelenmesinin; genelde Zeydiyye mezhebi özelde onun önemli bir imamının itikâdi görüşleri, daha özelde ise bu mezhep ve şahsiyetin tenzih gibi önemli bir konudaki fikirlerinin bilinmesi gibi açılardan faydalı olacağı ve alana katkıda bulunacağı umulmaktadır.

1.Müeyyed-Billah Yahya b. Hamza ve Zeydiyye Mezhebindeki Yeri

Zeydiyye, hicri ikinci yüzyılın ilk çeyreğinde Küfe'de ortaya çıkmış ılımlı bir Şii fırkasıdır. İsmi Hz. Hüseyin'in Ali Zeynelâbidîn'den torunu Zeyd'den almıştır.³ 75/694 ile 80/699 yılları arasında Medine'de doğan İmam Zeyd, hayatını ve ilmi faaliyetini Medine'de sürdürmüştür. 122/744 yılında Kufe'de Emevilere karşı başlattığı isyanda öldürülmüştür.⁴ Başlangıçta siyasi bir karakter taşıyan Zeydiyye hareketi, Kasım b. İbrahim er-Ressî (ö. 246/860) ile birlikte bir düşünce sistemi haline gelmeye başlamış, Yahya b. Hüseyin el-Hâdî (ö. 298/911) döneminde ise daha sistematik bir yapıya kavuşarak mezhepsel oluşumunu tamamlamıştır. Zeydiyye, *menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesi hariç Mu'tezile'nin *tevhîd, adl, va'd ve va'id, emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker* gibi temel prensiplerini, bazı farklılıklarla birlikte benimsemiştir. Akla verdiği önem açısından da Mu'tezile ile benzerlik göstermektedir.⁵ Şii gelenek içerisinde yer almakla birlikte Zeydiyye, imâmet konusundaki görüşüyle diğer Şii fırkalarından ayrılmakta, hatta kimilerince Şii mezhebinden sayılması uygun bulunmamaktadır. Nitekim Zeydiyye'nin Fıkıh ve Usul-i fıkıhta da Hanefî mezhebine dikkat çeken bir benzerliği vardır.⁶ İmam Zeyd'in vefatından sonra Zeydiyye üç fırkaya ayrılmıştır: Cârüdiyye, Bütriyye ve Süleymâniyye. Bunlardan Cârüdiyye, imamlık ve sahabe gibi temel konularda İmamîyye'ye yakındır.⁷ Hatta, kimilerince "İmamîyye düşüncelerine sahip Zeydi" olarak da nitelendirilmiştir.⁸ Süleymâniyye ve Bütriyye

² Bu çalışmalar arasında, bir önceki dipnotta yer alan iki kaynağa ek olarak; Muhammet Raşit Batur, *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezîr* (Ankara: Gece Akademi, 2018); Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmî* (İstanbul: Ahenk Kitap, 2023); Halenur Demir, *Zeydiyye Fırkası ve Tekfir* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Usame Ahmet Hamisi, *Çağdaş Zeydiyye'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024) gibi kaynaklar sayılabilir.

³ Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/328.

⁴ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1977), 1/154-157; Saffet Köse, "Zeyd b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 4/313.

⁵ İki mezhep arasındaki etkileşim için bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*.

⁶ Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2007), 95-97.

⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 1/157-162; Köse, "Zeyd b. Ali", 4/313.

⁸ Muhammed Yahya Azzân, *es-Sahabe inde'z-Zeydiyye* (b.y.: Efkar li'd-Dirasati ve'l-Buhus, 2013), 258.

ise ilk iki halifeyi meşrû kabul eden ve Ehl-i beyt dışındaki hadis rivâyetlerini de önemseyen görüşleriyle daha ılımlı bir yapıya sahiptir. Tarih boyunca Zeydiyye Hazar bölgesi ile Yemen'de hakim olmuştur. Yemen Zeydiyyesi tarihsel süreçte İsmaililer gibi Şiiliğin aşırı kollarıyla birçok defa çatışmaya girmiş olmasına rağmen Ehl-i sünnet ile herhangi bir savaş veya ciddi bir çatışma yaşamamıştır.⁹ Zeydiyye günümüzde de Yemen'de varlığını sürdürmektedir.¹⁰

Yemen'in Zeydî imamlarından olan ve soyu Muhammed el-Cevâd yoluyla Hz. Ali'ye ulaşan Müeyyed-Billah Yahya b. Hamza, 669/1270 yılında San'a'da doğmuş, Kur'an-ı Kerim'i ezberledikten sonra İmam Yahya b. Muhammed es-Sirâcî, Âmir b. Zeyd eş-Şemmâh ve İbrahim b. Muhammed et-Taberî gibi âlimlerden ders almıştır. Hayatının büyük bir kısmını ilimle iştigal ederek geçirmiş, Hısnühirrân'da telif ve tedris faaliyetlerinde bulunmuştur. Genç yaşta İmam Muhammed b. Mutahhar'ın İsmâililere karşı savaşlarına katılmış, üstün ahlâkı ve ilmiyle çevresinde takdir toplamıştır. 729/1329 veya 730/1330'da "el-Müeyyed-Billâh" unvanıyla imamlığını ilan etmiş ve Yemen'deki Zeydîler arasında önemli bir lider olmuştur.¹¹ Adil, dürüst, ilim ile ameli birleştiren zâhid bir imam olarak bilinen Yahya b. Hamza,¹² Hısnühirrân'da İsmâililere karşı hem fikrî hem de askerî alanda mücadelesini sürdürürken 749/1348 yılında vefat etmiştir.¹³

Şevkânî, onu Zeydiyye imamlarının en büyüklerinden olarak tanımlamıştır.¹⁴ Yazdığı bir çok eser ve ortaya koyduğu özgün fikirleri olan Yahya b. Hamza, Zeydî düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir.¹⁵ Yusuf Gökalp onun iki eserini Zeydiyye'nin en temel birkaç temel eseri arasında zikretmiştir.¹⁶ Yahya b. Hamza'nın semiyatın ahirete ilişkin konularında Eş'arileri Mu'tezile'ye tercihiyle başlayan dönüşümüyle birlikte mezhepte de dönüm noktasının kaynağı olmasına yol açmıştır.¹⁷ O, özgün bir düşünce yapısına sahip olması sebebiyle kimileri tarafından da mutlak müctehid olarak görülmüştür.¹⁸ Bütün bunlar onun mezhep içindeki önemini ve güçlü etkisini ortaya koymaktadır. Yahya b. Hamza va'd, va'id ve tenzih gibi konularda Mutezile'ye, ahirete ilişkin sem'î konularda Eş'ariler'e yakın durmuştur. Hatta o Ehl-i Sünnet'e meyilli Zeydî imamların ilki kabul edilmektedir.¹⁹

Tekfir konusunda oldukça müsamahalı bir tutum sergileyen Yahya b. Hamza kesin delile dayanmayan meselelerde tekfirin yanlış olduğunu savunmuştur. Zeydiyye ve Mu'tezile ulemâsının çoğunluğu kesb, halku'l-Kur'an vb. konularda Eş'ariyye'yi tekfir ederken o delile dayanarak ileri sürülen görüşlerde daima bir hakikat ihtimali bulunduğu gerekçesiyle buna karşı çıkmıştır.²⁰ Şevkânî onu, insanları küfürle itham etmeyen ve sahâbeyi savunan mutedil bir imam olarak tanımlamıştır. Nitekim o, Ebu Bekir ve Ömer gibi sahâbileri savunmuş ve Zeydiyye dışındaki Şii grupların sahâbeye yönelik eleştirilerine karşı çıkmıştır.²¹

Yahya b. Hamza'nın kelâmî görüşleri arasında, Allah'ın birliğini burhân-ı temânu' yöntemiyle delillendirmesi, Allah'ı çirkin işlerden münezzeh kılması ve Mu'tezile'nin insan fiillerindeki ilâhî müdahaleyi reddeden görüşlerini benimsemesi dikkat çeker. İmâmete ilişkin olarak Hz. Ali ve soyundan gelenlerin imâmeti için sadece teorik vasıfların yeterli olmadığını, halkın biatı ve

⁹ Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 93, 114.

¹⁰ Gökalp, "Zeydiyye", 44/331.

¹¹ Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Bedru't-tâli bi mehasini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 2/331-332; Mustafa Öz, "Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/481.

¹² Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2/331.

¹³ Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna-Daru İhyai't-Türa el-Arabi, ts), 13/195; Abdullah Vurucu, *Yahya b. Hamza ve Kelâm İlmindeki Yeri* (İstanbul: 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 44-45.

¹⁴ Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2/331.

¹⁵ Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, 13/195; Öz, "Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza", 31/482.

¹⁶ Gökalp, "Zeydiyye", 44/331.

¹⁷ Ahmed Mahmud Subhi, *el-İmam Yahyâ b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye (Şam: Menşuratü'l-Asri'l-Hadis, 1990)*, 261.

¹⁸ Subhi, *el-İmam Yahyâ b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, 23.

¹⁹ Subhi, *el-İmam Yahyâ b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, 22.

²⁰ Öz, "Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza", 31/483.

²¹ Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2/331.

zalimlere karşı mücadelenin şart olduğunu söylemiştir.²²

Yahya b. Hamza kelam, tefsir, fıkıh, usul-i fıkıh, nahiv ve belâgat gibi çeşitli ilim alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Şevkânî eserlerinin sayısının yüze ulaştığını söylemiştir. Bu da onun ilimlere ne kadar vakıf ve ilmi kişiliğinin ne denli güçlü olduğunun bir göstergesidir.

Yahya b. Hamza'nın kelâm alanında yazdığı en önemli eserlerinden bazıları şunlardır:²³ 1) *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik*: Kitap, çalışmamızda ele aldığımız eserdir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi "Zeydiyye" maddesi yazarı Yusuf Gökâlp bu eseri Zeydiyye'nin en temel birkaç kitabı arasında saymıştır.²⁴ 2) *eş-Şâmil li-hakâiki'l-edilletil-akliyye ve usûli'l-mesâili'd-dîniyye*: Dört ciltlik bu eser, Zeydiyye kelâmının akli delillerle desteklenmiş temel kelâmi meselelerini kapsamaktadır. Yahya b. Hamza, *er-Râik* isimli eserinde bu kitabına sıkça atıfta bulunmuştur. 3) *el-Mealimü'd-dîniyye fî'l-akâidi'l-ilâhiyye*: Allah'ın sıfatları ve tevhid anlayışı üzerine derin analizler sunan önemli bir çalışmadır.²⁵ Yusuf Gökâlp bu kitabı da Zeydiyye'nin en temel kitapları arasında saymıştır.²⁶ 4) *Mişkâtü'l-envâr el-hâdime li-kavâ'idî'l-Bâtıniyyeti'l-esrâr*: İsminden de anlaşılacağı üzere eser, Bâtıniyye'ye yönelik eleştiriler ve reddiyeler içermektedir.²⁷

2. *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik*'in Özgünlüğü ve Önemi

Yahya b. Hamza'nın *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* adlı eseri, klasik kelâm literatüründe az görülen biçimde tenzih konusunun müstakil olarak ele alındığı bir eser olması bakımından özgün olup literatürde ayrı bir yere sahiptir. Zira geleneksel kelâm eserlerinde tenzih konusu *tevhid*, *esmâ ve sıfat* gibi konularda işlenir. Bu konuyu doğrudan ve müstakil olarak ele alan eserlerin sayısı oldukça azdır. Fahrreddin er-Râzî'nin *Esâsü't-takdis*'i, İbnü'l-Cevzi'nin *Def'u şübheti't-teşbih*'i dikkate değer örneklerdendir. Dolayısıyla *er-Râik*, tenzih fikrini bağımsız biçimde ve net şekilde ele alan sınırlı sayıdaki eserden biri olarak öne çıkmaktadır.

Eserde tenzih fikrinin ele alınış biçimi onun diğer özgün yönüdür. Müellif önce konuyu "temel esaslar" ve "bunlardan türeyen esaslar" şeklinde iki aşamalı olarak tasnif etmiş, ardından da buna ilişkin meseleleri belirli sorular üzerinden ele almıştır. Böylece tenzihe dair meseleler mantıksal sıralaması ve buna göre kategorize edilmesiyle konu net bir şekilde ortaya konulmuştur.

Eserin diğer bir özgün yönü ise tenzihin temellendirilmesinden sonraki sayfalarda yer alan soru-cevap kısmıdır. Müellif burada dönemindeki halkın zihnini meşgul eden, "Allah nerededir?", "Her yerde mi yoksa belirli bir mekânda mı?", "İşitme ve görme gibi fiiller Allah'ın zâtıyla mı yoksa bir araçla mı gerçekleşir?", "Allah mahlûkatla iç içe midir, dışında mıdır?" ve "Allah'ın zâtının içi dolu mu yoksa boş mudur, parçaları ince mi yoksa yoğun mudur, altı yönden (yukarı, aşağı, sağ, sol, ön ve arka) sınırlı mı yoksa sınırsız mıdır?" gibi avamî bir dille yöneltilmiş sorulara yer vermekte ve bunları cevaplamaktadır.²⁸ Bu soruların aktarılması dönemindeki bazı insanların düşüncelerine ve inanç problemlerine dair fikir verme bakımından özgün ve değerlidir. Ayrıca bu soruların kelâmi esaslar zemininde cevaplandırılması, eserin yalnızca nazarî değil, aynı zamanda sosyolojik ve pratik yönü bulunan bir kelâm örneği olduğunu göstermektedir. Böylece *er-Râik*, hem tenzih fikrini sistematik bir yapı içinde ele alması hem de bu yapıyı halkın zihnini kurcalayan sorularla ilişkilendirmesi bakımından, genelde kelam geleneği, özelde Zeydî kelâm geleneği içinde ayrı bir konuma sahiptir. Saydığımız hususların yanı sıra, -yazarın eserleri sıralanırken ifade edildiği üzere- eserin Zeydiyye mezhebinin temel kitaplarından biri olması, onu önemli ve incelemeye değer kılan diğer bir noktadır.

3. Yahya b. Hamza'nın *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik*'indeki Yöntemi

Kitabın adı *Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* olup, "رائق" kelimesi "راق، يروق، روقاً" fiilinden türemiş ism-i fâildir. Bağlama göre seçkin, üstün, güzel, hoş, temiz ve berrak gibi anlamlara gelmektedir.

²² Öz, "Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza", 31/482.

²³ Tüm eserleri için bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/331-333; İsmail Paşa, *Hediiyetü'l-ârifin* (İstanbul: Maarif Bakanlığı Yayınları, 1951-1955), 2/526-527; Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melayin, 2002), 8/143.

²⁴ Gökâlp, "Zeydiyye", 44/331.

²⁵ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/331.

²⁶ Gökâlp, "Zeydiyye", 44/331.

²⁷ İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn* (İstanbul: Maarif Bakanlığı Yayınları, 1945-1947), 2/526-527; Zirikli, *el-A'lâm*, 8/143.

²⁸ Yahya b. Hamza, *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000), 149 vd.

Buradaki anlamı “üstün ve seçkin”dir. Yani kitap, Allah’ı tenzih etme konusunda eşsiz ve üstün bir eser olarak nitelendirilmektedir. Tenzih kelimesi sözlükte “uzak ve ötede tutmak, uzaklaştırmak” anlamına gelir. Şer’î anlamda ise, “Allah’ı eksiklikten ve kendisine layık olmayan sıfatlardan uzak tutma” şeklinde tanımlanır.²⁹

Yahya b. Hamza, kitabı yazma sebebini, Allah’ın mekândan ve cihetten münezzeh oluşuna dair kendisine yöneltilen sorulara cevap vermek olarak ifade etmiştir. Müellif, yoğun meşguliyetleri nedeniyle zihninin boş ve açık olmamasına, meseleler üzerinde derinlemesine düşünme fırsatının bulunmamasına rağmen hakkı gizleyenler hakkındaki Kur’an ve Sünnet’te yer alan uyarılar ve hakikati açıklamakla elde edilecek sevap gibi gerekçelerle bu kitabı kaleme aldığını ifade etmiştir.³⁰

Adından da anlaşılacağı üzere eser, Yüce Yaratıcı’yı her türlü noksanlıktan ve yaratılmışlara benzemekten münezzeh olduğunu ispat etmeyi amaçlamaktadır. Müellif, Allah’ın her türlü maddi tasavvur ve tahayyülden tenzih edilmesi gerektiğini vurgulamış ve bu yanıltıcı algılara yol açan unsurları bertaraf etmeye odaklanmıştır. Bu kapsamda, zor ve karmaşık felsefi meseleleri İslâmî bir bakış açısıyla, açık ve yalın bir kelâm metodolojisi çerçevesinde ele almıştır. Müellifin yaklaşımında akli istidlaller yanında az da olsa şer’î naslardan deliller vardır. Dili sade ve akıcı olup, meseleleri gerekçelendirme ve itirazlara cevap verme yöntemi oldukça nettir. Müellif kitabında öncelikle tenzihin en temel prensiplerini ortaya koymuştur ki bunlar iki husustan ibarettir. Birincisi, Yaratıcı hakkında cismaniyet ve arazın imkânsızlığıdır. İkincisi ise cisim ve arazlık nispetinin muhâllîğinin doğurduğu diğer muhâllerdir ki bunlar beş tanedir: Allah’ın bir mekân veya cihette bulunmasının, eşyaya hulûl etmesinin, eşyaya mahal olmasının ve acı çekme veya haz duyma gibi hislerinin olmasının imkânsızlığıdır. Müellif, tenzihin temel kurallarını ortaya koyduktan sonra kendisine yöneltilen tenzihe ilişkin sorulara geçip onları bu temel kurallar çerçevesinde cevaplamıştır. Müellif en sonda bazı inanç meseleleriyle, fıkıh ve usûl-i fıkıhla ilgili sorulara cevap vermiştir. Bu çalışmada müellifin, tenzihin temel prensiplerine dair görüşleri ele alınacaktır.

4. *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik*'teki Tenzihin Temelleri

Yahya b. Hamza, söz konusu eserinde öncelikle insanları, Allah’ı tenzihe karşı tavır ve yaklaşımları bakımından tasnife tabi tutmuş ve değerlendirmiştir. Ardından Allah’ın münezzeh olduğu, dolayısıyla O’na nispet edilmesi mümkün olmayan bazı hususları açıklamıştır. O, tenzih konusunda Müslümanları tenzihçiler ve teşbihçiler olmak üzere iki kısma ayırmıştır.

1. Münezzihe: Tenzihçiler anlamına gelen Münezzihe, Allah’ı cismaniyetten, uzuv sahibi olmaktan münezzeh kabul edenlerdir. Müellife göre, “Zeydî imamlar ve onlara tabi olanlar” ile

²⁹ Tenzihin çeşitli tarifleri vardır. Örneğin Zemahşerî, “Allah’ı kendisi için caiz/mümkün olmayan nitelemelerden uzak tutmak” şeklinde tarif ederken, Cürcânî “Rabbi beşerî vasıflardan uzak tutmaktır” demiştir. Tarifinde Cürcânî, tenzihin yalnızca beşerî sıfatlarla ilgili olduğunu belirtirken, Zemahşerî onu her türlü noksan sıfatı içerecek şekilde daha geniş bir çerçevede ele almıştır. Bu yönüyle Zemahşerî’nin tanımı daha uygun görünmektedir. Ebû Kasım Mahmud b. Amr Zemahşerî, *el-Fâik fî ğaribi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Ali Muhammed Becavi - Muhammed Ebû Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts), 3/420; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 67.

³⁰ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 127-128.

Eş'ariler, Cehmiyye,³¹ Küllâbiyye,³² tüm Mürcie³³ ve Hâricî fırkalar³⁴ ile bazı Haşviler³⁵ bu görüşte olan mezhep ve fırkalardandır.³⁶

2. Müşebbihe: Müellif, Müşebbihe fırkalarının görüşlerini detaylı şekilde ele almış, hem İslam içindeki teşbih anlayışlarını hem de Yahudi ve Hristiyanların benzer iddialarını değerlendirmiştir. Müellif, Müşebbiheyi, tenzihçiler ile aralarındaki görüş ayrılığı bakımından ikiye ayırmıştır. Birincisi, aralarında sadece lafzî ayrılık bulunan Müşebbihe'dir. Bunlar, Allah'ı cisim olarak nitelemelerine rağmen, O'nun hakkında diğer mahlukata nispet edilen "uzun", "geniş" veya "şey" gibi fiziki nitelemeleri caiz görmezler.³⁷

Müellife göre hakiki görüş ayrılığı bulunan Müşebbihe, Allah'a cisimsel/fiziksel özellikler isnat ederek ciddi itikadi sapmalar gösteren Müşebbihe'dir. Bunlar aralarında üç gruptur. Birinci gruptan örneğin Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) Allah'ın et, kan, ağız, el, ayak, baş ve dil gibi organlara sahip olduğunu söylemiştir.³⁸ İkinci gruptan örneğin Hişam b. Hakem (ö.

³¹ Cehmiyye: İslam toplumunda ilk ortaya çıkan itikadî ekollerden biridir. Adını kurucusu Cehm b. Safvân'dan (ö. 128/745-46) almaktadır. Cehm b. Safvân'dan başka önemli bir siması tanınmamaktadır. Temel görüşleri kulların eylemlerinde hiçbir özgürlüklerinin bulunmadığı yönünde olduğundan Cebriyye adıyla da anılmışlardır. Ayrıca Allah'a ait sıfatları nefyetmeleri sebebiyle büyük "Muattıla" adıyla da anılmışlardır. Yusuf Şevki Yavuz, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/234; Heyet, *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 77, 79.

³² Küllâbiyye: Ebû Muhammed Abdulah b. Saîd b. Küllâb el-Kattân el-Basri'ye (ö. 240/854) nispet edilen bir mezheptir. Sünnî kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Eş'ariyye teşekkül edip köklü bir Sünnî kelâm ekolü haline gelinceye kadar bu ekolün ilm-i kelâmını Basra, Bağdat ve Horasan yöresinde Küllâbiyye temsil etmiştir. Ehl-i Hadis zümresi içinde bulunurken halku'l-Kur'an ve kelâm sıfatına ilişkin görüşlerinde Ahmed b. Hanbel'den ayrılmış ve bu yüzden onun tenkitlerine maruz kalmıştır. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/156-157.

³³ Mürcie fırkası, İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan, siyasi hadiseler karşısında Şia ve Havâric'den farklı olarak tarafsız bir tutum takip eden, ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikadî ve siyasi fırkadır. Mürcie kelimesi erteleme ve geri bırakmak anlamına gelen "irca"dan ismi faildir. Bu anlamda Mürcie mezhebi sahabeden İbn Ömer'e kadar vardırılır. Mezhep, Abbâsiler döneminde eriyip yok olmuştur. Şehristânî Hâriciyye, Kaderiyye ve Cebriyye Mürcieleri, bir de Saf Mürcie olmak üzere dört grup Mürcie'den bahsetmiştir. Mürcie'yi bir ekolden ziyade bir yorum ve yaklaşım biçimi olarak görenler de bulunmaktadır. Şehristânî, *el-Milel*, 1/139; Sönmez Kutlu, "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 45-48.

³⁴ Hâriciler, hakem olayını kabul etmeyerek Hz. Ali'den ayrılan 12 bin kişiyle birlikte başlayan siyasi ve fikri bir harekettir. Muhâlifleri tarafından Hz. Ali'nin emrinden çıktıkları için isyancılar anlamında bu isim verilmiştir. Aşırı görüşleri ve tekfirci düşünceleriyle öne çıkmışlardır. Şehristânî bunların sekiz ana gruba, Bağdâdî ise yirmi gruba ayrıldığını söylemiştir. Abdülkâhîr b. Tâhir el-İsferâyîni el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dârul-Âfak el-Cedide, 1977), 190-195; Ethem Ruhi Fırlı, "Hâriciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/175-178; Murat Serdar - Harun Işık, *Kelâm Tarihi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 57-59.

³⁵ Haşviyye: Sözlükte lüzumsuz şey ve gereksiz söz gibi anlamlara gelen "haşv"dan türemedir. Genellikle bilgisiz kimseler için yergi anlamında kullanılır. Bu düşünce ilk kez hicri ikinci yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Haşviyye dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsime kadar varan telakkileri benimseyen bir anlayışa sahiptirler. Allah'a cisim diyecek, O'na yüz, ayak, el gibi uzuvları gerçek anlamda nispet edecek kadar aşırılığa kaçmışlardır. Metin Yurdağır, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426; Heyet, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 211. Ayrıntılı bilgi için bk. İsa Koç, "Haşviyye Zihniyeti", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat)*, ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş (İstanbul: İlem Yayınları, 2015), 215-231.

³⁶ Müellifin ifadesinden anlaşılacağı üzere İslam ümmetinin çoğunluğu tenzih görüşü üzeredir. Nitekim az sayıdaki aşırı fırkalar dışında teşbih, İslâm âlimleri arasında önemli bir problem oluşturmamıştır. Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/560.

³⁷ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 129.

³⁸ Bu görüşü, Mukatil'den Eş'ari *Makalat*'ta nakletmiştir. Ancak İbn Teymiyye buna şüpheyle yaklaşmış, Şâfiî'nin ona ilişkin övgü dolu sözlerini aktarmış, Eş'ari'nin bu iktibasları Mu'tezile kitaplarından yaptığını söylemiş, sözlerinin farklı veya eklemeler yapılarak aktarıldığı hususunda şüphesini ifade etmiştir. Konu hakkında çalışması bulunan İbrahim Çelik'e göre Mukatil b. Süleyman'a teşbih görüşünü nispet etmek doğru değildir. Aslında Mukatil, Eş'ari'den önce inkara ve teşbihe sapmadan ilâhî sıfatları te'vil fikrini ilk defa ortaya atan bir isimdir; fakat erken dönemde yaşadığından görüşleri yeterince netlik kazanmamış ve iyi anlaşılammıştır. Ebû'l-Hasen el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/128; Takiyuddin Ahmed b. Abdülhalim Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti fi nakdi kelâmi's-Şia el-Kaderiyye*, thk. Mahmud Reşad Salim (Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi

179/795) Allah'ın belli miktar ve boyutla nitelenebilecek bir cisim olduğunu savunmuştur. Üçüncü olarak kimi Müşebbihe mensupları için nakledilen, Allah'tan intikal etme, yürüme ve nüzul gibi hareketlerin sadır olabileceğine dair görüşlerdir.³⁹

Müellif, “Ehl-i kible olmayanlar” diye ifade ettiği gayr-i müslimlerin, Yahudi ve Hristiyanların da görüşlerini ortaya koymuştur. Nitekim Kur'an'ın da aktardığına göre Yahudiler, Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğunu iddia etmiş,⁴⁰ ayrıca Allah'a el isnat ederek O'nu itham etmişlerdir.⁴¹ Hristiyanlar ise İsa Mesih'in Allah'ın oğlu olduğunu söyleyerek Allah'a oğul isnadında bulunmuşlardır.⁴² Bu sözleriyle Yahudiler ve Hristiyanlar da müşebbihedir.⁴³

Müellifin, Münezzihe kavramını kullanması dikkat çekicidir. Kalam eserlerinde Müşebbihe ve Muattıla şeklinde genel bir isimlendirme ve tanımlama yaygın halde bulunmakta iken, Münezzihe terimine sık rastlanmaz. Nitekim Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde bu iki madde bulunmakla birlikte “Münezzihe” adında bir madde yoktur.⁴⁴ Dolayısıyla müellifin Münezzihe kelimesini kavram biçiminde ifade etmesi, eserdeki orijinal bir kullanım olarak değerlendirilebilir.

Burada Münezzihe, Müşebbihe ve Muattıla kavramları üzerinde durmak gerekir. Kalam tarihinde Müşebbihe ve Muattıla kavramları Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda aşırı uçları temsil eden iki ana grubu ifade eder. Müşebbihe, Allah'ı yaratılmışlara benzetenler, Muattıla ise Allah'ı sıfatlarından soyutlayan ve O'nu herhangi bir nitelikle tanımlamaktan kaçınanlar hakkında kullanılır. Bu iki uçtan uzak durup ortada yer alanlara ise sağlıklı/dengeli tenzih düşüncesine sahip olanlar anlamında Münezzihe denilebilir. Böylece Münezzihe, Allah'ı mahlukatın özelliklerinden tenzih eden, ancak O'nu sıfatlarından da yoksun bırakmayan bir çizgiyi temsil eder.

Ancak, ifade ettiğimiz gibi kalam literatüründe Münezzihe şeklinde bir isimlendirme yaygın değildir. Bunun temel sebebi, Müşebbihe ve Muattıla terimlerinin genellikle bu görüşlere karşıt gruplar tarafından, diğerlerinin yanlıştaki olduklarına işaret etmek maksadıyla konulması ve kullanılması olmalıdır. Muattıla şeklinde tanımlama, teşbihe daha yakın duranlar veya tenzihçiler tarafından karşı tarafa yöneltilmiş bir suçlama içerirken, Müşebbihe terimi de ta'ile yakın duranlar ve tenzihçiler tarafından diğer uçtakiler için kullanılan itham terimi gibidir.

Suçlama ve yanlıştaki olduğunu ima maksadı bu terimlerin doğmasına sebebiyet verirken Münezzihe isminin kullanılmasını gerektirecek bir durum olmamış gibi gözükmektedir. Zira bu, övgü içeren bir isimlendirmedir. Anlaşılan ortada yer alanlar kendilerine övgü anlamına gelecek bu isme fazlaca gerek duymamışlardır. Diğer uçlar ise; eğer Müşebbihe karşıtlarını Münezzihe olarak adlandırsaydı, onları övmüş ve dolaylı olarak kendisini teşbihçi olarak kabul etmiş olacaktı. Aynı şekilde Muattıla da Münezzihe tabirini kullanmış olsaydı, kendisini ta'tilci olarak tanımlamış ve karşıtlarını övmüş olacaktı. Bunun yerine daha çok en uç isimle anmış olmaları

Yayınları, 1986), 2/618-620; İbrahim Çelik, “Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 159.

³⁹ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 129. Müşebbihe/Mücessime Allah'ı mahlukata benzeten ve O'nu bir cisim gibi tasvir edenler için kullanılan genel bir tanımlamadır. Teşbih Allah'ı mahlukata benzetmek, tecsim ise O'nu cisim şeklinde tasvir etmektir. Kerramiyye ve Haşviyye genel olarak bu kapsamda değerlendirilir. Şia ve başka mezheplerde de teşbih düşüncesine sahip fırkalar vardır. Müslüman fırkalarda teşbih inancının ortaya çıkışına dair çeşitli sebepler zikredilmiştir. Bir yoruma göre, teşbih inancının Yahudilerden Müslümanlara isrâiliyat yoluyla intikal etmiş ve bazı hadisçiler arasında kabul görmüştür. Diğer bir yoruma göre Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tenzih düşüncesinde aşırı giderek ilâhî sıfatları tamamen nefyetmesine karşılık, bazı hadisçilerin ilâhî sıfatları teşbihe yol açacak şekilde ispat etmesi, sahih olup olmadığına bakılmaksızın çeşitli rivâyetleri delil olarak kabul etmesi ve nasları lafzî-zâhiri mânada yorumlaması sonucu doğmuştur. Şehristânî, *el-Mîlel*, 1/103-105; Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156.

⁴⁰ Tevbe 9/30.

⁴¹ Mâide 5/64. ayet şöyledir: “Yahudiler dediler ki: Allah'ın eli bağı ve sıkıdır.” Yahudiler'in Allah'ı cimrilikle itham eden bu sözleri son derece çirkin olsa da, bu cümlede el ile organı kastettikleri şüpheli olup sanki “el sıklığı” ile organı mülâhaza etmeksizin mecazen cimriliği kastetmişlerdir. Ayetin devamında yine “el” (يداه: Allah'ın iki eli) ile cevap verilmesi (*Bilakis Allah'ın iki eli birden açıktır*) ve verilen cevapta da elin mecaz anlamında kullanılması da bunun delilidir. Aksi takdirde Allah'ın bu cevabı da teşbih cümlesi olur.

⁴² Tevbe 9/30.

⁴³ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 129-130.

⁴⁴ Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/329-330; Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156-158.

ki Müşebbihe kendileri dışındaki herkesi Muattıla, Muattıla da diğer herkesi Müşebbihe olarak isimlendirmiştir. Bu yüzden Münzezihe terimi, tarafların birbirine yönelik ithamlarında yer almamış ve yaygın bir isimlendirme olarak kullanılmamış gibidir.

Esasen, bu kavramları keskin sınırlarla ayırmak, herkesin üzerinde mutabık kalacağı bir taksim yapmak ve herkesin razı olacağı bir yerleştirme yapmak pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü hem bazı isimlendirmeler suçlama içermektedir hem de bu konular görecelidir. Her bir ekol veya âlim tenzih, teşbih ve ta'til çizgisinin herhangi bir noktasındadır ve diğerlerini ona göre değerlendirir, isimlendirir ve dolaylı olarak aşırılıkla suçlayabilir. Hatta genel olarak bu üçünün birinde yer alan farklı grup ve kimseler dahi birbirlerini diğerinde olmakla itham edebilirler. Örneğin, Müşebbihe içinde yer alan bazı gruplar, teşbih konusunda daha ihtiyatlı olanları Muattıla, Muattıla içinde yer alanlar daha mutedil yerde duranları Müşebbihe olmakla itham edebilir ve bu tanımlamayı kullanabilirler. Aynı durum genel olarak Münzezihe denilebilecek ekoller arasında da söz konusudur. Örneğin, Allah'ın görülmesi meselesini Mu'tezile tenzih kapsamında sayarak imkânsız görürken, Ehl-i Sünnet bunu tenzihle çelişen bir durum olarak değerlendirmemiş ve ahirette Allah'ın görülebileceğini kabul etmiştir. Bu durumda Ehl-i sünnet bu konuda Mu'tezile açısından Müşebbihe olmaktadır.⁴⁵

Allah ve sıfatları konusundaki üç ayrı nokta ve tavır bulunmasına rağmen müellifin bunlardan Muattıla'ya yer vermemesi de onun eserinde dikkat çeken başka bir husustur. Bu ise onun Allah hakkındaki aykırı düşüncelerden teşbihe karşı daha duyarlı olmasıyla açıklanabilir. Başkalarının ta'til diyeceği görüşleri onun açısından tenzihin kendisi olsa da ta'til kendisinin dahi ithamına maruz kalabileceği bir durumdur. Nitekim müellif ve aynı çizgideki Zeydiyye ve Mu'tezile mezhepleri bazı görüşlerinde örneğin Ehl-i Sünnet açısından Muattıla denilebilecek noktada bulunmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla müellif açısından Muattıla diyebileceği bir kavram ve ekol yok gibi gözükmemektedir.

Müellif, tenzih konusuna tahsis ettiği bu eserinde, tenzihe dair farklı yaklaşımları zikrettikten sonra, tenzihin temel prensiplerini ortaya koymaya çalışmıştır. Konuyu son derece yalın bir şekilde ele almış, örneğin uzun tartışmaların bulunduğu sıfatlar konusunu fazla uzatmamıştır. Tenzihin prensiplerini iki adımda açıklamış; birinci adımda Allah'ın cisim ve arazlıktan münezzeh olduğunu ispat etmeye çalışmış, ikinci adımda ise bunun doğurduğu problemleri ele almıştır. Ardından da ruyetullah gibi kendisine yöneltilen bazı konuları ise bu iki esas ışığında incelemiştir. Ancak burada da sıfatlar gibi Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında uzun tartışmaların bulunduğu meselelere girmemiştir.⁴⁷

4.1. Allah'ın Cisimlik ve Arazlıktan Tenzih

Müellif öncelikle tenzihte büyük öneme sahip olan ve tenzihe dair bütün konuların esasını teşkil eden Allah'ın cismaniyet ve arazlıktan münezzehliği konularını ele almış ve bunların geçersizliğini ortaya koymuştur. Ona göre Allah'a cisimlik isnad etmek imkansızdır. Cisim; uzunluk, genişlik ve derinlik gibi boyutlara sahip olan ve bir mekânda yer kaplayan varlıktır. Allah'ın cisim olduğu iddiası, O'nun yaratılmış olan diğer cisimlerle aynı özelliklere sahip olduğu iddiasını gerektirir. Bu ise, Allah'ın zâtının yaratılmışlardan tamamen farklı olduğu gerçeğiyle çelişir. Ayrıca Allah'ı cisim kabul etmek, O'ndan mutlak kemal sıfatlarını selbe/nefye yol açar. Oysa Allah Kur'an'ın açık ifadeleriyle her türlü kemale sahiptir.⁴⁸

Müellifin, Allah'ın cisim olamayacağına dair en temel delili bunun iki muhâli gerektirmesidir. Birinci muhâl, Allah'ın cisim olmasının O'nun hakkında uzunluk, genişlik ve derinlik gibi cismin özelliklerinin de bulunmasını gerektirmesidir. Çünkü Allah'ın hem cisim olduğunu söyleyip hem de bu özellik ve keyfiyetlerinin bulunmadığını söylemek çelişkidir, muhâldir. Allah'ın bu özelliklerini kabul etmek ise onun mahlukata benzemesine, mutlak kemal sıfatlarının nefyine yol açar. İkinci muhâl, Allah'ın cisim olması diğer cisimlerin de kadim ve ebedi olmalarını gerektirir. Çünkü benzer şeyler aynı özelliklere sahiptir ve aynı şeyleri gerektirir. Diğer cisimlerin kadim olması muhâl olduğuna göre Allah'ın cisim olması da muhâldir. Her iki delilde Allah'ın cisim olmasının muhâllığı, bazı muhâllikleri gerektirmesi

⁴⁵ Örnek olarak bk. Harun Ögmüş, "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (Aralık 2009), 153.

⁴⁶ Gazzâlî bunu Mu'tezile hakkında açıkça ifade etmiştir. Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 47.

⁴⁷ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 149-197.

⁴⁸ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 130.

üzerine kurulmuştur. Bu yüzden “muhâl'in muhâli gerektirmesinin” mantıki açıklamasına ihtiyaç vardır. İşte müellif bunu, “(Allah'ın cisim olması) sahih/doğru olsaydı muhâli gerektirmezdi.” sözüyle açıklamıştır.⁴⁹

Müellif, cisimlerin yaratılmış olduğuna dikkat çeker. Örneğin, cisimlerin farklı türleri (su, ateş, bitki veya hayvan gibi) vardır ve tüm bu farklılıklar onların yaratılmış olduklarını gösterir. Ayrıca cisimlerin mekâna muhtaç olması, bu sıfatın Allah'a isnadını daha da geçersiz kılar. Çünkü Allah mekân ve zamandan bağımsızdır ve varlığı hiçbir şekilde bir mekâna bağlı değildir.⁵⁰

Müellif, Allah'ın cisim olamayacağını dinî referanslar üzerinden de ispat etmeye çalışmıştır. Bunların ilki, “*Onun benzeri yoktur.*” ayetidir.⁵¹ Ayette Allah, kendisine hiçbir şeyin asla benzeyemeyeceğini açıkça ifade etmiştir. Zira Allah cisim olsaydı, misli/benzeri bulunurdu. Çünkü benzer cisimler birbirlerine benzer özelliklere sahip olurlar. Diğer ayet, “*Allah'ın hiçbir dengi (küfüv) yoktur.*” buyruğudur.⁵² “Küfüv” ifadesi “denk, misil ve benzer” gibi anlamlara gelir. Allah'ın cisim olduğunu söylemek onu başkalarına denk yapmak olur ki bu da ayete aykırıdır.⁵³

Burada dikkat çeken husus müellifin konuya ayetle istidlali, akli delilden sonraya bırakmasıdır. Daha ilginç ise konuya şer'î delil getirdikten sonra bu konularda şer'î delillere dayanmanın caizliği üzerine uzunca açıklama yapmasıdır. Örneğin, “إذا أفننا الدلالة على استحالة كونه تعالى جسمًا، صح لنا الاستدلال بالأدلة الشرعية” (Allah'ın cisim olmasının muhâlligine dair (akli) kanıt getirince, bizim şer'î delillerle istidlal etmemiz geçerli olmuştur) demiştir. Hem konuya dair açıklama yapması, açıklamasında da şer'î delillere dayanmayı akli delillere bağlaması, müellifin bu konularda akli esas aldığının göstergesidir. Ancak, söz konusu akli delillerin de birçok ayetin incelenmesi sonucu ortaya çıkan kesin şer'î-akli delil olduğu söylenebilir. Anlaşılan müellif birçok nâstan ortaya çıkan akli delili kat'î görüp bunları, delaletleri zannî olabilecek diğer tikel naslardan önde tutmaktadır.

Yahya b. Hamza muhaliflerin şu itirazını gündeme getirir: Hem Allah hem diğer tüm varlıklar için “şey” adlandırması ve nitelemesi yapılabiliyor iken, neden her ikisi için cisim adlandırma ve nitelemesi de yapılmasın? Buna cevaben şöyle der: Bu kıyaslama fasiddir, geçersizdir. Çünkü “şey”in iki anlamı vardır. Bunlardan biri genel ve geniş anlamdır ki o, “tek başına bilinebilir ve hakkında haber verilebilir olması” anlamıdır. Diğer anlam ise dar ve özel anlamdır ki o da “kendine özgü bir hakikat ve mahiyeti bulunan”dır.

Allah hakkında “şey” denildiğinde bundan kastedilen, O'nun bilinebilir ve hakkında haber verilebilir olmasıdır. Ancak bu cümleden sonra, “Ama O başka şeyler gibi değildir” diyerek Allah'ın benzeri ve misli olmadığını vurgularız. Böylece O'nun, diğer cisimlerden, arazlardan, hakikati bulunan şeylerden veya diğer mürekkep hakikat ve mahiyetlerden ayrı olduğunu ifade etmiş oluruz. Ancak Allah hakkında hiçbir şekilde cisim nitelemesi yapılamaz. Çünkü onun cisim olduğu söylenip ardında “ama başka cisimler gibi değil” denildiğinde sonraki cümle önceki cisim nitelemesini nakzeder, böylece aralarında çelişki meydana gelir.⁵⁴

Müellif daha sonra şu soruyu gündeme getirmiştir: “Kerrâmiyye gibi Allah için “kendi başına var olan” anlamında cisim nitelemesi neden yapılmasın ki?” Buna özetle şöyle cevap vermiştir: Bu iki sebepten dolayı fasittir. Birincisi cisim manası Allah hakkında tahakkuk etmemektedir. Bir lafız bir anlamı tahakkuk ettirmiyorsa onun hakkında kullanılmasının hiçbir anlamı yoktur. İkincisi ise Allah hakkında böyle bir ifadeyi kullanmak insanların zihinlerinde hatalı bir algı oluşturur. Çünkü Allah'ın yer kapladığını (mütehayyiz) ve kâinattaki bir varlık (kâin) olduğunu vehm ettirir. Hatalı bir anlam çağırıştırabilecek ifadelerin ise Allah hakkında kullanılması şer'an caiz değildir. Bu konularda sadece dinî kaynaklarda yer alan kelimeler kullanılır. Bu yüzden örneğin Allah hakkında koruyucu anlamına gelen hafız ve hâfız denilir, ama hâris yani bekçi/koruyucu denilmez. Yine çok iyi anlayan ve bilen anlamında fakih veya şifanın kaynağı

⁴⁹ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 130-131.

⁵⁰ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 130.

⁵¹ Şûrâ 42/11.

⁵² İhlâs 112/4.

⁵³ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 132. Müellife göre, “ke-mislihi” deki ke harfi ziyadedir; çünkü ziyade olmayıp mânâsını ifade edecek olursa cümlelerin anlamı, “Allah'ın benzerinin benzeri” yoktur, olur. Bu ise Allah'ın benzerinin bulunmakla birlikte benzerinin benzerinin olmamasını gerektirir. Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 133.

⁵⁴ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 133.

olduğu için tabip denilemez.⁵⁵

Yahya b. Hamza Allah'a arazlık isnadının da geçersizliğine değinmiştir. Ona göre, arazlık da cismanilik gibi yaratılmışlara özgü bir durumdur. Arazlık, bir varlığın başka bir varlığa bağlı olarak varlığını sürdürmesi anlamına gelir ve bu, yaratılmışların sınırlı doğasının bir özelliğidir. Allah'ın zâtı ise hiçbir şeye bağlı değildir ve tüm yaratılmışların özelliklerinden münezzehtir. O, Allah'a arazlık isnadının imkânsızlığını şu şekilde açıklar: "Arazlık, sonradan var olan ve yaratılmışların sıfatlarına özgü bir özelliktir. Allah'ın zâtı ise ezelidir ve hiçbir yaratılmış sığata benzemez. Dolayısıyla, Allah'ın zâtına arazlık isnadı aklen ve şer'an geçersizdir."⁵⁶ Ona göre, arazlık isnadı Allah'ı yaratılmışlarla kıyaslama gibi bir hataya yol açar. Kıyaslama ise, Allah'ın sıfatlarının mutlak kemal ve benzersizlik içermesi gerektiği ilkesine aykırıdır.

Yahya b. Hamza, Allah'a cismaniyet ve arazlık isnadının geçersizliğinin şer'i delillerine de değinir ve özellikle: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."⁵⁷ ayetini delil gösterir. Çünkü bu ayet, Allah'ın zât ve sıfatlarının yaratılmışlarla hiçbir şekilde benzerliğinin bulunmadığını açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla cismaniyet veya arazlık gibi yaratılmışlara özgü sıfatların Allah'a isnadı bu ayete aykırıdır. Allah'ın cismaniyet ve arazlığının akli ve şer'i delillerle imkansız olduğu kesinleştiğine göre bu tür isnad ve iddialar Allah'ın mutlak yüceliği ve mükemmelliği ile bağdaşmaz.⁵⁸

4.2. Allah'ın Cismaniyet ve Arazlığın Gerektirdiği Durumlardan Tenzihi

Müellif, cismaniyet ve arazlığın gerektirdiği durumların da Allah hakkında muhâl olduğunu ifade ederek bunu "Tâbi aslına tabidir", yani "onunla aynı hükümdedir." mantık kuralına dayandırmıştır. Cisimlik ve arazlık muhâl olduğuna göre bunlara bağlı, bunların istilzam ettiği ve gerektirdiği sonuçlar da muhâldir.⁵⁹ O bu kapsamda gördüğü beş hususu ayrı ayrı ele almıştır. Bunlar; Allah'ın bir cihette bulunması, bir mekanda bulunması, cisme hulûl etmesi, zatının başka olayların mahalli olması ve Allah'ın acı ve haz duymasıdır.

Müellif, Zeydi imamlardan tahkik ehli olanlar ile Mu'tezile'nin çoğunluğunun Allah hakkında cihetin mümkün olmadığı görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Buna karşın Allah hakkında ciheti mümkün görenlerin de bulunduğunu ifade etmiştir. Onlardan bazıları Allah'ın her cihette, diğerleri bazı cihetlerde olduğunu söylerler. Onlardan bazıları arşın üzerinde ve onunla temas etmiş/bitişik hâlde olduğunu söylerler. Bazıları yukarıdadır ama yukarıyı doldurmaz, derler.

Müellif ciheti "Cismin gerçekleştiği, tahakkuk ettiği ve var olduğu boşluktur." diye tarif etmiştir. Cisim onu zatiyla doldurur, burada tahakkuk eder, hasıl/var olur.⁶⁰ Bazıları boşluk diye bir şeyin tasavvur edilemeyeceğini ve âlemin tamamının dolu olduğunu söylerler. Müellif bu düşüncenin geçersiz olduğunu söylemiştir. Çünkü böyle olsaydı hiçbir varlık evrende gitme, gelme, hareket etme gibi tasarruflarda bulunamazdı. Örneğin çorabın içi boştur, ancak mesela içi dolu olacak biçimde taş veya demirden yapılsaydı ayağın içine girmesi mümkün olmazdı.⁶¹

Müellif Allah'a cihet isnat edenlere iki yönden cevap verir. Birincisi, Allah'ın bir cihette olduğu varsayılırsa, o cihette oluşu ya o cihette müstakil-bağımsız şekilde ve zatiyla veya başka bir şeyin tâbii ve devamı şeklinde olması gerekir. Müstakil şekilde olması mümkün değildir; çünkü bu durumda mütehayyiz, yani yer kaplamış olur. Hâdisliği gerektirdiğinden dolayı mütehayyiz olması imkansızdır. Allah'ın tâbiyet yoluyla ve belli bir cihette olması da imkansızdır. Çünkü başkasına bağlı olarak var olan, siyahlık ve beyazlık gibi arazlardır. Bunlar cihette başkalarına tabi olarak gerçekleşirler. Bu da noksanlık olduğundan Allah'ın zatının araz yoluyla var olması da geçersizdir. Bir cihette bulunmak bu ikisiyle (müstakil ve başkasına bağlı) sınırlı olduğuna ve bunlar Allah hakkında muhâl olduğuna göre Allah'ın bir cihette olmasının imkansız olduğu ispatlanmış olur. Müellif bu noktada karşıtların şu itirazını gündeme getirir: Allah'ın, müstakil veya tâbiyet (başkasına bağıllık) yoluyla olması göz ardı edilerek, mutlak anlamda bir cihette bulunmasına engel nedir? O buna şöyle cevap verir: Böyle bir şeyin mümkün olması, bu ikisi dışında yani tabiiyet ve müstakil (bağımsız) dışında bir var olma

⁵⁵ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 131.

⁵⁶ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 134.

⁵⁷ Şûrâ 42/21.

⁵⁸ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 131-132.

⁵⁹ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 135.

⁶⁰ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 137.

⁶¹ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 137-138.

şeklinin bulunmasını gerektirir. Bu ise, intikal olmaksızın hareketin veya hareket olmaksızın ayrılmanın meydana gelmesi gibi bir durumdur. Bu ise aklen imkânsızdır.⁶²

Müellifin ikinci cevabı şudur: Şayet Allah'ın bir cihette bulunması mümkün olsaydı, bu durum iki ihtimali beraberinde getirirdi: Biri, Allah'ın tek bir mekânda bulunması, diğeri Allah'ın birden çok mekânda bulunması. Şayet Allah tek bir mekânda olsaydı, O'nun mevcut varlıklar arasında en küçüğü olması gerekirdi ki bu O'nun ilahlığına yaraşmaz. Eğer Allah birden çok mekânda bulunmuş olsaydı, Allah bir cihette bulunduğunda diğer cihetlerde de aynı şekilde bulunması gerekirdi. Oysa bir varlığın aynı anda birden fazla cihette bulunması aklen imkânsızdır. Üçüncü ihtimal ise Allah'ın zatının bir kısmının bir cihette, diğer kısmının başka bir cihette bulunmasıdır. Bu ise O'nun zatının parçalanmasını gerektirir. Bu parçalanma ise zatında kesreti (çokluğu) doğurur ve birden fazla ilahın varlığını zorunlu kılar. Oysa İslam akidesinde Allah birdir ve zatı bölünmez. Aksi tevhid ilkesine aykırıdır, kabul edilemez. Müellif bu hususu, İhlas suresinin ilk ayetiyle de delillendirir.⁶³

Müellif ikinci olarak Allah'ın zâtının mekânda bulunmasının imkansızlığını ele almıştır. Birbirlerine yakın olmalarından dolayı ve tekrar söz konusu olmadığını göstermek için cihet ile mekan arasındaki farkı ortaya koyarak cihetin boşluk, dolayısıyla yokluk olduğunu, mekânın ise subutî, yani varlıksal olduğunu, mekânın “kendisine yerleşen/kendisinde bulunan şeyi kuşatan yer” olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

Ona göre Allah'ın bir mekânda bulunmasının imkânsızlığına birinci delil olarak şu açıklamayı yapmıştır: Allah bir mekânda ya müstakil ya da başka bir şeye bağlı olarak mevcut olacaktır. Müstakil varlık, cisim olmayı ve hacminin bulunmasını gerektirir. Diğer ihtimal başkasına bağlı bir varlık, yani araz (özellik veya nitelik) olarak var olmasıdır. Bir mekânda bulunmak, cisimlik ve arazlık gerektirdiğine ve bunlar da Allah hakkında muhâl olduğuna göre Allah'ın zatının bir mekânda bulunması da muhâldir.

İkinci delili ise şudur: Allah'ın mekânlarda var olması çeşitli ihtimalleri doğurur. Eğer Allah tüm mekânlarda var olsaydı, ya her mekânda aynı şekilde ya da farklı şekillerde var olacaktı. Aynen var olması hâlinde Allah'ın birden fazla yerde var olması gerekir. Bu ise Allah'ın zatının parçalanması ve bölünmesi anlamına gelir ki bu da imkânsızdır. Çünkü bir mekânda var olan şeyin, aynı şekilde başka bir mekânda da var olması gerekecektir. Bu, bir varlığın hem var hem de yok olması anlamına gelir. Çünkü biz varsayım olarak tek bir mekândan söz ettik ve diğer mekânda yokluk söz konusu oluyordu. Başka bir mekânda da varlık söz konusu olduğunda Allah'ın zatının bölünmesi, yani parçalanması söz konusu olur. Parçalanma ve bölünme ise birden fazla varlık (taaddüd) anlamına gelir ki bu da Allah'ın birliğiyle çelişir. Allah'ın bazı mekânlarda var olması hâline gelince; bunda iki olasılık bulunur: bu varlık ya zorunlu (vücub) ya da mümkündür (caiz). Zorunluluk halinde, bir mekânda var olmak, diğer mekânlarda da var olmayı gerektirir. Çünkü bir yerde var olmak, O'nun diğer tüm mekânlarda da bulunmasını zorunlu kılar. Bu durumda, bir mekânda varlık, O'nun orada olması için bir zorunluluktur. Ancak bu, Allah'a özel bir tercih ve tahsis gerektirecektir ki, bu da O'nda bir dış tesir (müessir) anlamına gelir. Bu durum ise, Allah'ın kudret ve hâkimiyetiyle bağdaşmaz; çünkü Allah'a dışardan bir tesirin etki etmesi, O'nun “hâdis” (sonradan olan) olmasını gerektirir ki bu da kabul edilemez.⁶⁵

Müellif, Allah'ın cisme hulûlünün muhâlligini ortaya koyarken karşıt görüşteki “Hulûliyye” fırkasının görüşlerine işaret etmiştir. Bu fırkaya göre, Allah Teâlâ güzel bir surete hulûl etmiştir. Ancak müellif bu görüşün te'vile açık olduğunu ve farklı bir şekilde yorumlanabileceğini ifade eder. Şöyle ki, bahsedilen güzel suret, her insanın hoşuna giden, estetik bir görünüm arz eden bir şekil olarak anlaşılabilir. Bu suret, gören kişinin Allah'ı hatırlamasına, tevhid ve zikirle meşgul olmasına sebep olabilir. Böylece, Allah'ı hatırlatması nedeniyle mecazen Allah'ın hulûlü

⁶² Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 138.

⁶³ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 139.

⁶⁴ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 141. Cihet hakkında bu ayrıntıya dikkat çeken kelimcilerin sayısı azdır. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şubheti't-teşbih bi ekuffi't-tenzih*, thk. Hasan Sekkaf Mübtedî' (Amman: Dâru'l-İmam Nevevi, 1992), 136; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*. thk. Ahmed Hicazi es-Seka (Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabi, 1987), 17; Sadreddin İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye* (Kahire: Dâru's-Selam, 2005), 1/267. Ancak Râzî kelimcilerin cihet hakkındaki “sadece zihinsel ve varsayımsal olarak vardır” görüşlerini isabetli bulmayarak onun varlıksal bir olgu olduğunu söylemiştir.

⁶⁵ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 141-142.

gibi algılanması söz konusu olabilir. Bu yorum, “Allah’ı yanında buldu.”⁶⁶ ayetinin mecazen “Allah’ın yardımıyla yanında olması” (ma’iyyet) ile yorumlanmasına benzetilmektedir.⁶⁷

Ancak müellife göre, eğer Hulûliyye fırkası hakiki anlamda bir hulûl kastediyorsa, bu iki temel delilden dolayı batıldır. Birincisi: Allah’ın bir surete hulûl ya ezelden beri veya sonradan olmalıdır. Ezelden beri olduğu varsayılırsa bu durumda ya hulûl edilen mahallin ezeli olması, ya da Allah’ın hâdis olması gerekir. Hulûl edilen şey hâdis olduğuna göre Allah’ın da hâdis olması gerekir. Oysa Allah’ın zatı ezelidir. Bu durum hem aklen hem de şer’an imkânsızdır. Yok eğer Allah sonradan bir surete hulûl etmişse, bu durumda iki ihtimal söz konusudur: Birincisi, cevaz suretinde hulûldür. Hulûl mümkün görülürse, bu Allah’ı fail konumuna getirir. Böyle bir durumda Allah ya tüm mahalleri doldurur ki bu, zatının parçalanmasını ve birden çok yerde parça parça bulunmasını gerektirir; ya da Allah yalnızca belirli bir mekânda bulunur ki bu da Allah’ın sınırlı bir mekâna bağımlı olmasını ifade eder. Her iki durum da Allah’ın zatıyla bağdaşmaz. İkinci ihtimal ise vücub/zorunlu şekilde hulûldür. Eğer hulûl zorunlu bir durum olarak kabul edilirse, bu Allah’ın tüm mahalleri doldurmasını gerektirir. Çünkü Allah’ın zatını belirli bir mekâna tahsis edecek hiçbir sebep yoktur. Dolayısıyla ikinci ihtimal de muhâle yol açar.⁶⁸

Müellif, ikinci delil olarak hulûl iddiasının Allah’ı başkasına muhtaç kılmasını ileri sürer. Ona göre, Allah’ın hakiki anlamda bir surete hulûl ettiği kabul edilirse, bu durumda Allah’ın hulûl ettiği mekâna muhtaç olduğu sonucuna varılır. Oysa Allah, vacibu’l-vücud (zorunlu varlık) olup hiçbir şeye muhtaç değildir. Bir varlık başka bir varlığa muhtaç olduğunda, mümkün varlık (mümkünü’l-vücud) hâline gelir. Mümkün varlık, varlığını sürdürebilmek için başka bir şeye ihtiyaç duyar. Ancak Allah zatı gereği vacibu’l-vücud olup hiçbir şekilde muhtaç olamaz. Hulûl düşüncesi, Allah’ın bu sıfatıyla çeliştiği için açıkça batıldır.⁶⁹

Müellif, Allah’ın cisim ve arazlara benzememesinin bir başka sonucu olarak Allah’ın zatının başka şeylere mahal olmasının imkansızlığını da ele almış, Kerrâmiyye’nin⁷⁰ ise bunu caiz gördüğünü söylemiştir. Ancak burada kastedilenin Allah’ın zatı olduğunu söylemiş, Allah’ın sıfatlarının başka şeylere mahal olmasının ise kastedilmediğine dikkat çekmiştir. Çünkü Allah’ın bazı sıfatları teceddüde mahal olabilir. Örneğin, Allah’ın mürid (dileyen), müdrik (idrâk eden) ve kârih (hoşlanmayan) sıfatları, teceddüde mahal teşkil eder ve bu durum bir sorun teşkil etmez.⁷¹ Dolayısıyla, Yahya b. Hamza’nın tartıştığı mesele, Allah’ın zatına başka şeylerin hulûl etmesi ve zatının bunların mahalli hâline gelmesi iddiasıdır.

Müellif bu iddiayı iki temel delille çürütmeye çalışmıştır. Birincisi, eğer Allah’ın zatı başka şeylere mahal olabilseydi, iki ihtimal ortaya çıkardı. Birinci ihtimal, Allah’ın zatının bütün hâdis (sonradan yaratılmış) şeylere mahal olmasıdır. İkinci ihtimal ise Allah’ın zatının yalnızca bazı hâdis şeylere mahal olmasıdır. Allah’ın zatının bütün hâdis şeylere mahal olması düşünüldüğünde, birbirine zıt sıfat ve durumların Allah’ın zatında bulunması gerekirdi. Örneğin, hem hareket hem sükûn, hem siyah hem beyaz, hem yaşlılık hem kuruluk gibi birbirine tamamen zıt niteliklerin tek bir mahalde bulunması gibi. Ancak bu tür zıt niteliklerin aynı anda bir varlıkta bulunması aklen mümkün değildir. Dolayısıyla, Allah’ın zatının bütün hâdis şeylere mahal olması imkansızdır.

İkinci ihtimal ise Allah’ın zatının yalnızca bazı hâdis şeylere mahal olmasıdır. Burada da “tahsis” ve “tercih” sorunu ortaya çıkardı. Çünkü Allah’ın zatının bazı şeylere mahal olup diğerlerine olmamasını gerektirecek bir sebep bulunması gerekirdi. Ancak böyle bir tercih veya tahsisi açıklayacak hiçbir sebep mevcut değildir. Dolayısıyla, Allah’ın zatının bazı hâdis şeylere mahal olması düşüncesi de aklen imkânsızdır.

⁶⁶ Bakara 2/110.

⁶⁷ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 143.

⁶⁸ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 143-144.

⁶⁹ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 144.

⁷⁰ Kerrâmiyye mezhebi, adını kurucusu Muhammed b. Kerrâm’dan almıştır. Kerrâmîler iman nazariyeleri bakımından Mürce’nin alt grubu sayılmış, Allah ve sıfatları konusundaki antropomorfist düşünceleri dolayısıyla da Sıfâtiyye, Mücessime veya Müşebbihe’nin alt grupları arasında kabul edilmiştir. Bağdâdî, *el-Fark*, 202-214; Şehristânî, *el-Milel*, 1/200; Sönmez Kutlu, *Kerrâmiyye, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/294.

⁷¹ Müellif, Zeydiyye ve Mu’tezile’nin bu görüşte olduğunu, İbn Hatib Râzî ve Gazzâlî gibi muhakkik Eş’arîlerin buna alimliği de eklediklerini, kâdirlikte teceddüdü ise kimsenin kabul etmediğini ifade etmiştir. Bu yaklaşımlarıyla da onların Kerrâmiyye’den ayrıldıklarını belirtmiştir. Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 145.

Müellifin ikinci delili ise şöyledir: Allah'ın zatının başka şeylere mahal olması Allah'ın hacim sahibi olmasını gerektirir. Çünkü hulûlün gerçekleşebilmesi için hulûl edilen mahallin de hacminin bulunması gerekir; hulûl, ancak hacimli bir varlıkta gerçekleşebilir. Örneğin, siyah renk ancak hacim sahibi bir cisme hulul edebilir. Eğer Allah'ın zatı başka şeylere mahal olmuş olsaydı, bu durumda Allah'ın hacmi olan bir varlık olması gerekirdi. Hacim sahibi olmak ise cisim olmayı zorunlu kılar. Allah'ın cisim olmadığı aklen ve naklen kesin olarak bilindiğine göre, başka cismin Allah'ta hulûlü de düşünülemez.⁷²

Müellif, ayrıca Allah'a acı ve haz gibi insani duyguların nispet edilmesinin imkânsız olduğu hususunu da ele almıştır. O, bu görüşte Ehl-i kible'nin yani Müslümanların ittifak ettiğini ifade etmiştir. Ancak felsefecilerin, Allah'ın "âşık" ve "maşuk" sıfatlarına sahip olabileceğini iddia ettiklerini belirtmiş ve bu yaklaşımı şiddetle eleştirmiştir. Felsefecilerin bu tür görüşlerle İslam'ı yıkmaya ve Allah'ın nurunu söndürmeye çalıştıklarını ifade etmiştir.⁷³

Burada dikkat çeken husus Şia'nın Zeydiyye kolu ile İmamiyye kolunun felsefe konusundaki birbiriyle taban tabana zıt yaklaşımlarıdır. Bilindiği üzere Şia'nın İmamiyye kolu, Mu'tezile'ye yakın olmasının yanı sıra felsefeye de içli dışlıdır.⁷⁴ Zeydiyye'nin böylesine önemli bir imamının felsefe ve felsefecilere yönelik bu tavır ve tepkisinden anlaşıldığı üzere Zeydiyye'de Mu'tezile etkisi bulunmakla birlikte, felsefeye mesafeli, hatta tepkilidirler. Bu da Şii olarak bilinen bu iki mezhebin inanç ve düşünce dünyalarının birbirinden bir hayli farklı olduğunun göstergesidir.

Yahya b. Hamza, acı ve haz kavramlarının Allah'a nispet edilmesinin neden batıl olduğunu açıklar. Ona göre, haz, mizaca uygun bir şeye ulaşmayı, acı ise mizaca aykırı bir duruma maruz kalmayı ifade eder. Allah'ın zatı ise mizaçtan münezzehtir. Bu nedenle, mizacı olmayan bir varlık için mizaca uygun veya aykırı bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla, acı, haz, sevinç, keder, gam, nefret, şehvet gibi duyguların Allah'a nispet edilmesi aklen ve naklen imkânsızdır.⁷⁵

Sonuç

Hız. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'den adını alarak hicri ikinci yüzyılda Kufe'de ortaya çıkan ve günümüzde özellikle Yemen'de takipçileri bulunan Zeydiyye, Şii mezhepler içinde Ehl-i Sünnet'e en yakın olanıdır ve kelam ile inanç konularında Mu'tezile'ye büyük ölçüde benzemektedir. 7/13. ve 8/14. yüzyıllarda Yemen'de yaşayan, "Müeyyed-Billah" unvanıyla imamlığını ilan edip İsmaililere karşı hem fikrî hem de askerî mücadele veren ve 749/1348 yılında vefat eden Yahya b. Hamza, Zeydiyye mezhebinde önemli bir yere sahiptir. Kimilerince Zeydiyye düşünce sisteminin zirvesi ve müctehid kabul edilen Yahya b. Hamza özgün fikirlere sahiptir. Ehl-i Sünnet'e yakın tutumu, tekfir gibi kritik meselelerde ılımlı bir çizgi benimsemesi ve Ehl-i Sünnet ile ortak noktaları ön plana çıkarması, onu mezhebi taassuptan uzak, özgün fikirler geliştiren bir âlim olarak da öne çıkarmaktadır.

Kelam, fıkıh ve diğer İslami ilimlere dair yüze yakın eseri bulunan ve "ansiklopedik" bir alim olarak nitelendirilebilecek müellif, kelama dair çalışmalarında Zeydiyye'nin inanç sistemini esas almakla birlikte özgün düşüncelerini de ortaya koyması bakımından incelenmeye değer bir şahsiyettir. Onun *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* adlı eseri de; Zeydî kelamının en önemli eserlerinden biri olma, kelâm alanında tenzih konusunu müstakil olarak ele alan az sayıdaki çalışmalardan biri olma özelliği, ayrıca özgün bir üsluba sahip bulunma gibi özellikleriyle özgün ve araştırma konusu yapılmaya değer bir eserdir. Eserin, tenzih konusunu önce birincil, ardından ikincil kurallarla sistemleştirmesi ve sonrasında halktan gelen sorularla bunlara verilen cevaplara yer vermesi, onu özgün kılan başlıca yönlerdendir. Bu soruların dönemindeki halkın inanç sorularına ve zihinsel problemlerine ışık tutması bakımından önemi açıktır.

Müellif, mezhepteki temel eserlerden biri sayılan *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* başlıklı eserinde Allah'ın zat ve sıfatları konusundaki tenzih anlayışını ayrıntılı biçimde ele almıştır. Bu yönüyle kitap, Zeydî kelamının temel referans metinlerinden biri hâline gelmiştir. Bu eser, Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan tasavvurlara karşı eleştirel bir duruş sergileyerek tenzih ilkesine dayalı -kendince- tutarlı bir inançsal çerçeve sunmaya çalışmaktadır. Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere müellifin genel olarak tenzih konusunda oldukça ihtiyatlı ve katı bir çizgi

⁷² Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 146.

⁷³ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 147.

⁷⁴ "Şia Ulemasında Felsefi Gelenegın Devam Etmesinin Sırrı". Erişim: 12 Nisan 2025, <https://www.ehlibeytalimleri.com/sia-ulemasinda-felsefi-gelenegin-devam-etmesinin-sirri>.

⁷⁵ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 147-148.

benimsediği ifade edilebilir.

Eserinde müellif Allah'ın cisim ve araz olamayacağı, mekân ve yönle nitelendirilemeyeceği gibi konularda kesin sınırlar çizmektedir. Eserin en dikkat çekici yönlerinden biri müellifin konulara akılcı yaklaşımıdır. Delillerini büyük ölçüde akli temellere dayandırmış, nakli delilleri ise ikinci planda tutmuştur. Ona göre, akıl ve nakil çeliştiğinde akli deliller esas alınmalı, nakli deliller akla uygun şekilde yorumlanmalıdır. Çünkü akli deliller, nakli delillerin temelini oluşturur ve aklın reddedilmesi naklin de geçersiz hale gelmesine yol açar. Nitekim akli deliller de birçok nakli delilin incelenmesiyle şekillenir.

Eserde dikkat çeken hususlardan diğeri, Münzezzihe kavramını doğrudan kullanması, Muattıla'ya ise hiç yer vermemesidir. Oysa İslam tarihinde Allah ve sıfatlarına ilişkin üç ana yaklaşım/tavır ve üç ana ekol bulunmaktadır. Bunlar; Allah'ı yaratılanlara benzetmede bir sakınca görmeyen Müşebbihe, Allah'ı yaratılanlara benzetmekten şiddetle sakınan Muattıla ve her ikisinin arasında yer tutan ve onlara göre daha mutedil çizgide yer alan Münzezzihe'dir. Muattıla ve Müşebbihe terimleri biraz da muhaliflerinin suçlama ve itham maksadıyla türettikleri terimler olması sebebiyle daha yaygın şekilde kullanılırken muhtemelen tenzih konusunda böyle bir durum bulunmadığından Münzezzihe kavramı onlar kadar yaygın şekilde kullanılmamaktadır. Müellifin bu kavramlardan yalnızca Münzezzihe'ye yer vermesi, onun ve ona yakın çizgide olanların teşbihe daha şiddetle karşı çıkmalarıyla açıklanabilir. Ta'til ise kendilerinin dahi –diğer tenzihçiler tarafından itham edilecek kadar– pek uzak durmadıkları bir çizgidir. Elbette başkaları bu görüşlerini ta'til olarak isimlendirse de, onlar açısından bu tenzihin ta kendisidir. Bu sebeple ayrıca “Muattıla” başlığına yer verme gereği duymamış olabilir.

Makalede ayrıntılı biçimde incelendiği üzere, teşbih, ta'til ve tenzih göreceli kavramlardır. Her bir âlim ya da mezhep, kendisini mutedil, orta çizgide ve tenzihçi olarak görse de, başka bir mezhep tarafından aşırılıkla suçlanabilir veya öyle tanımlanabilir. Örneğin, Ehl-i sünnet Mu'tezile açısından Müşebbihe; Mu'tezile ise Ehl-i Sünnet nazarında Muattıla olarak nitelendirilebilir. Müellif de eserinde genel itibarıyla Ehl-i Sünnet'e kıyasla daha tenzihçi bir yaklaşım sergilemekte; bu yönüyle, Ehl-i Sünnet tarafından Mu'tezile'ye nispet edilen Muattıla çizgisine daha yakın durduğu söylenebilir. Nitekim Ehl-i Sünnet ru'yetullah inancını tenzihle çelişir görmezken, müellif -Mutezile ve bağlı olduğu Zeydiyye mezhebi gibi- bu inancı tenzih ilkesine aykırı bularak reddetmiştir.

Çalışmada ortaya konulduğu üzere müellifin eserinde Mukâtil b. Süleyman'ı Müşebbihe arasında saymasına ihtiyatla yaklaşmalıdır. Zira bu bilgi, Ehl-i Sünnet'e mensup bazı âlimlerin eserlerinde yer alsa da İbn Teymiyye gibi alimler buna şüpheyile yaklaşmış, bazı çağdaş araştırmacılar da bu görüşün doğru olmadığı sonucuna varmıştır. Bu durum, bu ve benzeri konuların hala derinlemesine araştırılmaya muhtaç olduğunu göstermektedir.

Son olarak Yahya b. Hamza'nın kelâmî düşüncelerinin, sadece Zeydiyye mezhebi açısından değil, İslam düşüncesinin genel seyri için de dikkate değer bir katkı niteliğinde olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla onun diğer eserleri de mezhep sınırlarını aşan bir akademik değere sahip olup derinlemesine incelemeye layıktır.

Kaynakça | References

- Azzân, Muhammed Yahya, *es-Sahabe inde'z-Zeydiyye*. b.y.: Efkâr li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûs, 3.Basım, 2013.
- Batur, Muhammet Raşit. *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezir*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.
- Çelik, İbrahim. “Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 151-159.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir el-İsferâyînî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfak el-Cedide, 2. Basım, ts.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. “Hâriciler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/175-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Goldziher, Ignaz. “Zeydiyye”. *İslam Ansiklopedisi*. 13/549-551. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,

- 1986.
- Gökalp, Yusuf. "6/12. Yüzyıl Yemen Zeydi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mu'tezile'nin Etkisi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 8/1 (2014), 87-128.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2007), 95-112.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/328-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gökalp, Yusuf. *Şii Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelam Tarihi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 11. Basım, 2019.
- Heyet, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- İbn Ebi'l-İzz, Sadreddin. *Şerhu'l-akîdeti't-Tahaviyye*. thk. Şuayb Arnavut - Abdullah b. Muhsin et-Türki. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Minhâcü's-sünne fî nakdi kelâmi's-Şia el-Kaderiyye*. thk. Mahmud Reşad Salim. Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. thk. Hasan Sekkaf Mübtedî'. *Def'u şübheti't-teşbih bi ekuffi't-tenzih*. Amman: Dâru'l-İmam Nevevi, 1992.
- İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*. İstanbul: Maarif Bakanlığı Yayınları, 1951-1955.
- İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*. İstanbul: Maarif Bakanlığı Yayınları, 1945-1947.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna-Daru İhyâi't-Türâs el-Arabi, ts.
- Koç, İsa. "Haşviyye Zihniyeti". IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat)*. ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş. 215-231. İstanbul: İlem Yayınları, 2015.
- Köse, Saffet. "Zeyd b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/313-316. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Kutlu, Sönmez. "Mürcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Küleyni, Muhammed b. Yakup. *el-Kâfi*. Beyrut: Menşuratu'l-Fecr, 2007.
- Serdar, Murat - Işık, Harun. *Kelam Tarihi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza. *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlık*. thk. İmam Hanefi Abdullah. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000.
- Öğmüş, Harun. "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (Aralık 2009), 141-155.
- Öz, Mustafa. "Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza". 25/294-296. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibü'l-âliye*. thk. Ahmed Hicazi es-Seka. Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabi, 1987.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 2. Basım, 1968.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-tâli bi mehasini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- "Şia Ulemasında Felsefi Gelenegın Devam Etmesinin Sırri". Erişim: 12 Nisan 2025. <https://www.ehlibeytalimleri.com/sia-ulemasinda-felsefi-gelenegin-devam-etmesinin-sirri>.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi ve Kasım er-Ressi (Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressi'nin Ölümüne Kadar)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ümit, Mehmet. "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri". *Yakın*

- Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 93-118.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cehmiyye". 7/234-236. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Küllâb". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/156. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yıldız, Abdullah. *Mutezili Tenzih Doktrinin Temelleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yurdağür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zemahşerî, Ebû Kasım Mahmud b. Amr. thk. Ali Muhammed Becavi - Muhammed Ebû Fazl İbrahim. *el-Fâik fî ğaribi'l-hadisi ve'l-eser*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2. Basım, ts.
- Zirikli, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melayin, 15. Basım, 2002.

Extended Summary

The Zaydiyya sect, which emerged in Kufa during the first quarter of the second century AH, takes its name from Imam Zayd, a grandson of Husayn through Ali Zayn al-Abidin. Although it belongs to the Shī'ī tradition, it differs from other Shiite sects in its views on the imamate and its rejection of extremes, such as hostility toward the Companions. For this reason, some scholars do not even classify it strictly as a Shī'ī sect. Indeed, this sect shows notable similarity to the Hanafi school in jurisprudence and methods of *ijtihād*, and it aligns closely with the Mu'tazila in theological matters. Nevertheless, Zaydiyya emerged as an independent sect with its own doctrines and has preserved its existence to the present day. Throughout history, it has found adherents in regions such as Yemen, Tabaristan, and Iraq, and it remains particularly prevalent in Yemen today.

Among the prominent figures of the sect is Yahya b. Hamza, known by the title *al-Mu'ayyad Billah*, who holds a significant place in the intellectual tradition of Zaydiyya. He lived between the late seventh and early eighth centuries AH and is recognized as one of the leading imams of the Yemeni Zaydiyya. He is noted for his moderate stance on critical issues such as *takfir* and for his affinity with the Ahl al-Sunnah. Indeed, throughout his life, while actively opposing the Ismailis—an extremist Shiite faction in his region—both intellectually and politically, he refrained from hostility toward Sunni Muslims.

A prolific and encyclopedic scholar who authored over a hundred works, Yahya b. Hamza wrote extensively in various disciplines, including theology, *tafsir*, jurisprudence, legal theory, grammar, and rhetoric. Among his theological writings, which are considered foundational to the sect's intellectual heritage, are *ar-Rāik fî Tanzihî'l-Khālîk*, *al-Ma'alim al-Diniyya fî al-'Akā'id al-Ilāhiyya*, *al-Shāmil li-Hakā'ik al-Adilla al-'Akliyya ve Usul al-Masā'il al-Diniyya*, and *Mishkāt al-Anwār al-Hādima li-Ḳawā'id al-Bāṭiniyya al-Ashrār*.

His work *ar-Rāik fî Tanzihî'l-Khālîk* is regarded as one of the principal sources of theological thought within the Zaydiyya school, especially noteworthy for being a rare independent treatise devoted entirely to the concept of *tanzih* (divine transcendence). Yahya b. Hamza's approach is distinctive: he first establishes the primary foundational principles, then derives the secondary rules, and finally addresses objections and questions posed to him. These inquiries and responses enhance the work's originality, transforming it into not only a theoretical treatise but also a sociological and practical reflection of the theological concerns of its time.

As the title indicates, the work aims to affirm that the Almighty Creator is completely free from all imperfections and any resemblance to created beings. The author emphasizes that Allah must be entirely transcendent—beyond material conception or imaginative projection—and focuses on dispelling notions that could lead to anthropomorphic misunderstandings. To achieve this, he addresses complex philosophical issues from an Islamic perspective, using a

clear and systematic theological methodology. While rational argumentation lies at the core of his approach, he also occasionally refers to scriptural evidence. The language of the text is fluent and accessible, and its treatment of issues—both in presentation and in responding to objections—is marked by clarity and precision.

Yahya b. Hamza summarizes the core principles of *tenzîh* in two stages, under two main categories: First, that Allah is neither a body nor subject to accidents. If Allah were a body, He would necessarily possess corporeal dimensions such as length, width, and depth. Furthermore, if Allah were corporeal, other bodies would also have to be eternal, which reason deems impossible. Additionally, scriptural texts affirming that “there is nothing like unto Him” serve as corroborative evidence for this view. Similarly, Allah is free from accidents, as accidents are contingent properties that arise in created beings. Given that Allah’s essence is eternal and categorically unlike anything created, attributing accidents to Him is both rationally and textually invalid.

The secondary foundational principles articulate five impossibilities that follow from Allah’s transcendence of matter and accidents:

1. It is impossible for Allah to exist in a particular direction (*jîha*). Direction implies spatial limitation and orientation. Were Allah to exist in one direction, others would necessarily exist, contradicting the idea of His boundless and absolute existence. Moreover, spatial orientation entails divisibility, which contradicts divine unity and eternity.

2. It is impossible for Allah to exist within space. Spatial existence requires dimensionality and corporeality, from which the divine essence is categorically free. To ascribe spatial location to Allah would imply fragmentation and multiplicity—contrary to His absolute oneness and indivisibility.

3. It is inconceivable for Allah to indwell in or be embodied within another being (*hulûl*), as this would imply physical incarnation, which contradicts the concept of divine transcendence. The notion of *hulûl* implies that God assumes form within something else, conflicting with Islamic teachings on divine incomparability and uniqueness. Moreover, such embodiment would entail limitation and dependency, both incompatible with the divine attribute of necessary existence (*wâjib al-wujûd*).

4. It is unacceptable for Allah’s essence to serve as a locus (*maḥall*) for other things. This would require the coexistence of contradictory attributes within the divine essence, implying volume and materiality—contrary to the principle of *tenzîh*. Absolute existence excludes the coexistence of mutually exclusive properties.

5. It is impossible to ascribe human emotions or states to Allah. Qualities such as pleasure and pain arise from bodily temperament and physiological change, while Allah is entirely free from such contingent states. Thus, attributing these to Him is both rationally and scripturally inadmissible.

In addressing these issues, the author briefly discusses the apparent tension between reason (*‘aql*) and revelation (*naql*), asserting that in cases of conflict, rational evidence must take precedence, and revealed texts should be interpreted in light of sound reason. Since reason is the foundation upon which revelation is recognized and understood, its rejection would render revelation itself unintelligible.