

# HAŞVİYYE’NİN DOĞUŞU VE KELAMÎ GÖRÜŞLERİ

**Doç.Dr. Ramazan ALTINTAŞ**

## İÇİNDEKİLER

<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>I. HAŞVİYYE’NİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ</b> .....	5
A. HAŞVİYYE’NİN DOĞUŞU .....	6
B. HAŞVİYYE’NİN DEĞİŞİK DİNİ AKIMLAR İÇİNDE GÖRÜNÜMÜ .....	10
1. Ehl-i Hadîs Arasında.....	12

2. Şia Ekolü İçinde .....	18
3. Kelâm Fırkalarında .....	20
4. Tasavvufî Akımlar İçinde Görünümü .....	27
<b>II. HAŞVİYYE’NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ .....</b>	<b>31</b>
A. ALLAH’IN SEMÂDA OTURDUĞUNUN İDDİA EDİLMESİ .....	31
B. ALLAH’A İNSAN BİÇİMCİ BİR “SURET” VERİLMESİ .....	34
C. ALLAH’A HİSSİ YÜKSELİŞ VE İNİŞ İDDİASI .....	41
D. ALLAH’A MUHTELİF ORGANLARIN NİSBET EDİLMESİ .....	43
1. El .....	43
2. Bacak .....	45
3. Yüz .....	46
4. Taraf (Cenb) İsnad Edilmesi .....	47
<b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>49</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>53</b>

## HAŞVİYYE’NİN DOĞUŞU VE KELÂMİ GÖRÜŞLERİ

Doç.Dr. Ramazan ALTINTAŞ\*

### GİRİŞ

Hz. Peygamber’in, içlerinde yaşadığı ilk İslâm toplumu, düşünce ve gündelik hayat telakkilerinde *niçin* ve *nasıl* sorularını egemen kılma davasına değil, *teslimiyet* anlayışını önceleyen bir karaktere sahipti. *Selef*’in anlayışına göre Allah Teâlâ, akîdenin bütün temellerini Kur’an’da tamamen göstermiş, Hz. Peygamber ise, gerek söz ve gerekse davranış planında bu esasları hiçbir kapalılığa veya başka bir anlayışa ihtimal bırakmayacak şekilde açıklamış ve tarif etmiştir. Bize düşen akâid konularında tevakkuf (susup durmak) edip dinde tartışmaya girmemektir. Artık bu konuda araştırmaya, düşünmeye ve bireysel içtihadı yer yoktur.<sup>1</sup> **Taftazânî**’nin (ö.793/1390) de dediği gibi, ilk Müslümanlardan ashâb ve tâbiûnun inançlarının temiz olmaları; peygamberle sohbet etme bereketinden feyiz almaları, O’nun çağına yakın bir zamanda yaşamaları, olay ve fikir ayrılıklarının az oluşu, güvenilir din âlimlerine başvurma imkânına sahip olmaları<sup>2</sup> onları teslimiyetçi bir ruha büründürmüştür. Dahası, Selef’in akîde konusunda en açık ve muhafazakâr bir duruşu sergilemesinin nedeni, sahih rivâyetlere sahip olmalarıdır. Güvenilir râvilerin birbirlerinden naklederek tâ Rasulüllah’a kadar ulaştırdıkları hadîsler onlara ulaşınca “nasıl” ve “niçin” demezlerdi, çünkü bu sorular bid’atti.<sup>3</sup> Onlara göre, inanç konularına müteallik olan meselelerde soru sormak, hevâyâ tâbî olmanın bir sonucudur. Keyfiyeti meçhullük (bilâ keyf) ve yorumsuzluk (bilâ şerh) akîdesinin bir gereği olarak Hz. Peygamber’in sünnetini tasdik, kalpte imanın oturmuşluğunun alâmetidir. Akîdede “niçin” ve “nasıl” soruları ise kalbe şüphe atarak imanı yerinden oynatmaya varan yolun başlangıcıdır.<sup>4</sup> Bu sebeple Selef, mümkün olduğu kadar **“ameli ön plana çıkarma”** temayülüne ağırlık vermişlerdir. Çağdaş araştırmacı **Ali Sâmi en-Neşşâr**’ın da yerinde tespitiyle bu temayül, Müslümanları insana özgü

---

\* C.Ü. İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Mustafa Abdurrezzâk, **Temhîd li Târîhi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye**, Kahire, 1959, s. 270; İrfan Abdulhamîd, **İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, (trc. Sâim Yeprem), İstanbul, 1994, s.136-137.

<sup>2</sup> Taftazânî, Sadeddîn Mes’ûd b. Ömer, **Şerhu’l-Akâid**, İstanbul, 1326/1908, s.2.

<sup>3</sup> Eş’arî, Ebu’l-Hasan, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden, 1980, s.1294.

<sup>4</sup> Malatî, Ebu’l-Huseyn, **et-Tenbîh ve’r-Redd**, (nşr. M. Zâhid el-Kevseri), Beyrut, 1968, s. 15-16; İbn Ebû Ya’lâ, **Tabakâtu’l-Hanâbile**, Beyrut, ts. II, 18.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

davranışları gerçekleştirmeye yönelik, inanç konularında tartışmaya açık meselelerden mümkün olduğu kadar kaçınmaya gayret eden bir karakter sahibi yapmıştır.<sup>5</sup> İlk İslâm toplumunda ortaya çıkan bu görünüme, güçlü iman görünümü demek daha uygun düşer, sanırım.

Ne var ki, hicrî I. yüzyıla damgasını vuran Müslüman toplumun güçlü iman çehresi yerini Hz Muhammed'in rihletiyle, temeli soru sormaya dayalı diyalektik bir karaktere sahip görünüme bıraktı. Hilâfet sorunu, Hz. Osman'ın şehâdeti ve Müslümanlar arasında meydana gelen iç çatışmalar (Cemel ve Sıffin olayları) kimi itikâdî problemlerin doğmasına yol açtı.<sup>6</sup> Nübüvvet nûrundan gittikçe uzaklaşan Müslümanlar itikatla ilgili problemleri anlamak ve açıklamak için Allah'ın beşerî idrâke indirdiği kutsal metne başvurma ihtiyacı duydular. Akideyi anlama ve açıklamaya dayalı bu tutum, itikatta farklılaşma sürecini başlattı.<sup>7</sup> Hiç şüphesiz Müslümanlar arasında “fırkalaşma” süreçlerinin ana ölçüsü olarak dînî metni yorumlama girişimine bağlı Kur'an'ın dilini de hesaba katmak gerekmektedir.

Her fırka, mensuplarına güven duygusu aşılabilir ve meşrûiyetini vurgulama amacıyla doğrudan Kur'an ve sünnete gitti. Fırkaların bu konudaki yöntemlerinden biri, Kur'an'ın âyetlerinde aradıklarını bulamadıklarında ya da görüşlerini destekleyici dayanak göremediklerinde âyetlerin gerçek anlamlarından sapmak veya onları yorumlayarak başka anlamlar elde etmektir. Eğer okudukları dînî metinden iki veya daha fazla anlam çıkarmak mümkün olmazsa, bu defa söz konusu olan ibarelerin kapalı olduğunu ileri sürerek keyfi anlamlar yüklediler.

Bir lafzın anlamının birden fazla olması sadece Kur'an'a özgü bir özellik değildir; bu durum bütün dillerde varolan bir karakterdir; çünkü dillerin tabiatı buna uygun değildir. Böyle bir özelliğin doğal bir nedeni olarak gerek Kur'an ve gerekse Hadîs, daha doğrusu Kur'an ve Hadîs dili görüş ayrılıklarının belirginleşmesinde ve inanç anlayışında farklılaşmanın oluşmasında etkili olan eski siyasî sebeplere eklenecek ikinci bir faktör olarak sayılabilir.<sup>8</sup> Bunlardan ayrı olarak bazı âyetlerin görünüş itibarıyla birbirine uyumsuz durumda olmaları da akla gelebilir. Misâl olmak üzere: “**Hiçbir şey hakkında Allah dilerse demeden ‘ben bunu muhakkak yarın yapacağım’ deme**”<sup>9</sup> âyeti *cebr* ifade ederken: “**De ki: Kur'an Rabbinizden**

<sup>5</sup> bk. Neşâr, Ali Sâmî, **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm**, Kahire, 1977, I,53.

<sup>6</sup> Ünlü tarihçi *Şehristânî*, İslâm düşünce tarihinde Müslümanlar arasında itikâdî konulardaki görüş ayrılıklarının nüvesini “*ilk ihtilâflar*” şeklinde verir.(bk. Şehristânî, Abdülkerîm, **el-Milel ve'n-Nihal**, (nşr. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1986, I, 23-32.

<sup>7</sup> bk. Muhammed el- Behiy, **İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü**, (trc. Sabri Hizmetli), Ankara, 1992, s.41.

<sup>8</sup> bk. **a. esr.**, s.47.

<sup>9</sup> Kehf, 18/23.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

**gelen bir haktır. Artık dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun,”<sup>10</sup> âyeti ihtiyâr,** yani, insanın seçme özgürlüğüne sahip olduğunu ifade etmektedir.

Burada iki âyet arasında görünüşte bir uyumsuzluk vardır. Çünkü birinci âyet insanın iradesini Allah’ın iradesine bağlıyor, buradan da insanın iradesini kullanamayıp Allah’ın iradesiyle hareket ettiği anlamı çıkıyor. İkinci âyet insanın kendine özgü bir iradesi olduğunu gösteriyor, o bu iradesiyle, kendisi için iman ve küfürden birini seçiyor. Bu noktada şu sorular akla gelebilir: İnsanın aynı anda hem hür ve hem mecbur olması nasıl mümkün olur? İnsanın hür olarak kullandığı iradesi var mıdır ve bunun Allah’ın iradesiyle ilgisi nedir? İnsana ihtiyar (seçme) hakkı tanınırsa bunun anlamı ne olmaktadır? Ancak Allah’ın yaratmasıyla yaptığında insanın hür oluşunun manası nasıl anlaşılacaktır? Bütün bunlar Kur'an'ın bazı metinlerinde aklî araştırmalar derinleştikçe akla gelebilen sorulardır.<sup>11</sup> İnsanın fiilleriyle ilgili bu âyetlerden ayrı olarak, görüş ayrılıklarını derinleştirmekte etkili olan bir başka konu da Kur'an'ın insan-biçimci dilidir. İşte fırkalar kendi görüşlerine destek sağlamak ve meşrûyetlerini kanıtlamak için Kur'an âyetlerine gitmekle kalmamışlar, âyetleri, muhaliflerine karşı delil olarak da kullanmışlardır.

Hicrî I. yüzyılda dînî hayatın iman ve zühd görünümü gittikçe daha belirgin bir sûrette yerini, imanın hakiki manasını terk ederek şekilciliğe bıraktı. Bunda dâhilî faktörlerin rolüyle birlikte bir takım hâricî faktörlerin de varlığı söz konusudur. Akîdenin açıklanmasında, fetihler sonucu, Müslümanların farklı kültür ve inanç kodlarına hâiz yabancı çevrelerle karşılaşması, İslâm akılcılığı üzerinde etkiler yapmış **Hellenistik** Kelâm’a ait kimi problemler İslâm düşüncesinde farklı anlayışları dile getirmiştir. Fethedilen ülkelerde yaygın olan çeşitli felsefî inançlar, dinler ve sapkın görüşlere karşı geliştirilen fikir düzeyindeki kelâmî tartışmalardan Ehl-i sünnet kelâmı çok fazla etkilenmemiştir. Onlardan, saf İslâm inancına aykırı düşmeyecek fikirlere az da olsa alınmıştır. Çeşitli İslâmî anlayışları bünyesinde taşıyan Kelâm ilmi tamamen Müslümanların saf ve salt bir düşünce üretimi birikimidir.<sup>12</sup> Yabancı tesirler bir nevi, farklı itikâdî görüşlerin su yüzüne çıkmasında rol oynamışlardır. Yoksa İslâm akidesinin mektepleşme sürecinin özü orijinaldir, dış kaynaklı değildir.

İslâm düşünce tarihinde akidenin açıklanması konusunda yapılan ilk iş; Allah’ın insanla, insanın da Allah’la olan bağının sınırını çizmek oldu. Neden böyle bir gayrete ihtiyaç duyuldu? Halbuki Allah insanla konuşurken, duyular âleminde

<sup>10</sup> Kehf, 18/29.

<sup>11</sup> Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, **Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri**, (trc. Serafeddîn Gölcük), İstanbul, 1980, s.13-14.

<sup>12</sup> Neşşâr, **a.g.e.**, I, 30; İrfan Abdulhamîd, **a.g.e.**, s.143.

alınmış lafız ve manaları seçmiştir. Tamamen mahsus âleme ait olmayan gerçekler, vahyin beşerî ifadeye büründürülmesiyle insana aktarılmıştır. Yer yer Kur'an Allah'ı tanıtırken, O'nu yaratıklara benzetmeye sevk edebilecek teşbihî bir dil kullanmıştır. Bu da Allah'ı yaratıklardan tenzih etme inancını doğurmuştur. Dolayısıyla Allah-insan ilişkilerine bir sınır çizmek gerekmektedir. Biz İslâm düşünce tarihi boyunca zengin bir düşünce birikimi oluşturan Mu'tezile'den Ehl-i sünnete varıncaya kadar bütün kelâmî mekteplerin Kur'an'da varolan “teşbihî dili” anlama ve yorumlamada gösterdikleri titiz çabalara rağmen bu dilin, akîdenin açıklanmasının doğal sonucu olarak ümmetin inanç ve kültür hayatını derinden etkileyici sonuçlar doğurduğunu görüyoruz. Bu arada Allah'ın zâtına halel getirmeme endişesiyle yola çıkan kimi anlayışlar, teşbih ifade eden âyetleri anlamada aşırı tenzih akidesine kaçarak, düşünce üretimini yok edici, zihnî istidatları köreltici bir tutum belirleyerek başka bir aşırılığa düşmüşlerdir. İşte biz bu çalışmamızda akli, nassı yorumlamada devre dışı bırakan ve böylece tarih içerisinde “tutucu” görüş ve düşünceleriyle kendisini tanıtan ve *Haşviyye* adı verilen bir oluşumu ele alıp inceleyeceğiz.

### I. HAŞVİYYE'NİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Hicrî II. yüzyılın başlarında Müslümanlar arasında başlayan akîde araştırmaları yeni bir döneme girdi; o da netleşen itikâdî eğilimlerin dînî bir akım haline dönüşmesidir. Artık her akım görüş, lider ve mensuplarıyla birbirinden ayrılmıştı. İlmî, içtimâî, siyasî ve fikrî bakış açıları İslâm toplumunun bütün sahalarında amelî olarak tatbik ediliyordu. Bu açıkça İslâm toplumlarında çeşitli fikrî faaliyetlerin temsil gücünü yakalamasının en açık örnekleri olarak görülebilir.<sup>13</sup> Hicrî II. yüzyıl, İslâm düşünce mekteplerinin inanç ve metodolojilerinin billurlaştığı ve görüşlerinin temellendirilmeye başladığı tarihî bir kesit olarak görülmelidir. Eğer hicrî I. yüzyıldaki Selefi anlayışı hesaba katmazsak, genel manada nakil ve akıl, isbât ve tenzih çerçevesinde mezhepleri iki grupta toplamak mümkündür. Bunu şöyle bir şema ile izah etmeye çalışalım.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> bk. Hasan Mahmûd, eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmî'l- Kelâm*, Karaçi, 1989, s. 64.

<sup>14</sup> Bu şema, kelâmcı Mahmûd Hasan eş-Şâfiî'nin “*el-Medhal ilâ Dirâse İlmî'l-Kelâm*” adlı eserinden geliştirilerek alınmıştır. (bk. *a.esr.*, s.66.)

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

Akıl	Kur'anî Konum	Nakil
Tenzîh		İsbât
İsmâiliyye	Selef temsil ediyor. (Sahâbe, tâbiûn, dört büyük mezhep imamı, ehl-i beyt imamları...)	Haşviyye
Mu'tezile		Hanâbile
İsnâaşeriyye		Zâhiriyye
Hâricîlik		Eş'ariyye
Zeydiyye		Mâturîdiyye

Yukarıdaki şemanın ortasında “Kur'anî Konum” dediğimiz başlıkla uyuşma sadece ilk dönem Selefi anlayışa ait olduğunu söyleyebiliriz. O dönemde Selef, müstakil bir mezhep olarak görülmüyordu. Ortada bulunan “Kur'anî Durum” terazinin aşağı ve yukarı meyletmemiş olduğu bir konumdur. Bu ölçeğin sağ tarafında sırasıyla akıl ve nakle yakınlığı ve uzaklığı itibariyle Haşviyye, Hanâbile, Zâhiriyye, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye; sol tarafında ise, İsmâiliyye, Mu'tezile, İsnâaşeriyye, Hâricîlik ve Zeydiyye yer almaktadır. “Kur'anî konumun” sağında yer alan mezheplerin bakış açılarının yoğunlaştığı alan, isbât ve teşbihe meyletmişken; solda yer alan mezheplerin bakış açılarının yoğunlaştığı alan, te'vîl ve tenzihe meyletmiş olmalarıdır. Diğer taraftan sağ yöndeki mezheplerde inanç ilkelerini değerlendirmede hâkim ölçü ve unsur nascılık iken; sol tarafta yer alan mezheplerde ise inanç ilkelerini değerlendirmede hâkim ölçü ve unsur akılcılıktır. Şemaya dikkatlice bakıldığı zaman, isbât ve nakle en çok sarılan; Selef ve akla en uzak görülen “Haşviyye”dir.

### A. Haşviyye'nin Doğuşu

Arapça'da *haşv*, lügatte, boş, manası ve dayanağı olmayan söz, artık, fazla,<sup>15</sup> tıkip doldurma, şilte yastıklarının içine doldurulan şey, dolma içi demektir.<sup>16</sup> Buna göre *haşviyye* manâsız, boş şeyler söyleyenler anlamına geliyor. Bazı grupların

<sup>15</sup> bk. İbn Fâris, Ebu'l- Huseyn Ahmed, **Mu'cemu Mekâyisi fi'l-Lüga**, (thk.Şehâbeddîn Ebî Amr),Beyrut, 1994, s.303; Zebîdî, Murtaza, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, (nşr.Ali Sîrî),Beyrut, 1414/1994, XIX, 321.

<sup>16</sup> Cürçânî, Seyyid Şerîf, **et-Ta'rîfât**, (nşr., Abdurrahmân Umyere), Beyrut, 1987, s.120; Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, **Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn**, (trc. Ali Dahrûc- Abdullah el-Hâlidî), Beyrut, 1996, I, 678.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

“*Haşviyye*” diye adlandırılmaları, sıfatları çok olan İlâhî zât fikirlerinin “boş” oluşu sebebiyledir. Bu kelime Arapça’da “Haşeviyye”den başka “Haşviyye” olarak da okunmaktadır.\*)

Tarihte ilk defa “Haşviyye” kavramı, kaba bir mücessime telakkisi ifade eden hadîsleri, hiçbir tenkit ve tetkike tabi tutmaksızın hatta diğer hadîslere tercih ederek, sahih hadîs addedip, harfiyyen tefsir eden bazı hadîs ashabı hakkında kullanılan ve hakaret ifade eden bir tabirdir. Haşviyye, meselenin “nasıl olur” tarafı üzerinde durmadan (bilâ keyf) Allah’a insan sûreti izâfe eden tabirleri kullanmakta sakınca görmüyorlardı.<sup>17</sup>

Haşvîliğin özünü aklın değerini ve önemini hafife alarak reddetmek, isbât ve nakle sarılmak oluşturmaktadır. İslâm düşünce tarihini incelediğimiz zaman “Haşviyye”den muayyen ve bağımsız bir fırka olarak söz etmek pek mümkün görünmemekle birlikte bazı tarihî bilgilerin nakledile geldiği bilinmektedir. Kimi tarihçiler, “Haşviyye”nin oluşum sürecini tâbiûnun büyüklerinden **Hasan-ı Basrî** (ö.110/728) ile başlatırlar. Haşviyye, âyetlerin anlamını zâhirine çekerler ve asıl maksadın bu olduğuna inanırlar. Nakil ve nistan başka bir şey tanımayan, akla ve düşünceye hiç değer vermeyen bu gruptan bazı kişiler Hasan-ı Basrî’nin ilim halkasına devam ediyorlardı. Kur’an ve sünnetin yorumlanmasına karşı çıktıkları bir sırada Hasan-ı Basrî, onlara: “Halkanın kenarına (haşv) gidiniz” demesi sebebiyle bundan sonra onlara “Haşviyye” denilmiştir.<sup>18</sup> Bu tarihî rivâyeti nakleden **Tehânevî** (ö.1158/1745) “Haşviyye”nin özellikleri hakkında şu bilgileri verdiğini görüyoruz: “Onlar, zahirine göre de olsa yorumlanması mümkün olmayan sıfatlarla ilgili âyetler hakkında inceleme ve araştırma yapmaz; Allah’ın maksadı ne ise ona inanır ve yorumu tamamıyla Allah’a havâle ederler.<sup>19</sup> Hicrî VII. yüzyılda yaşamış **es-Seksekî** (ö.683/1304) isimli bir mezhepler tarihçisi “Haşviyye”yi, Mürcie mezhebinin bir kolu olarak gösterir.<sup>20</sup> Dilbilimci Tehânevî’nin “Haşviyye” konusundaki değerlendirmesi neredeyse “Mürcie” mezhebiyle örtüşmektedir. Hicrî III. yüzyılda yaşamış olan **Nâşî el-Ekber** ( ö.293/906) ise, itikadî mezhepleri beş gruba ayırır: Bunlar, Şia, Hâriciler, Mu’tezile, Mürcie ve Haşviyye’dir. Ona göre ashâbu’l-hadîs,

\* Biz de bundan sonra **Haşeviyye** yerine **Haşviyye** tabirini kullanmayı tercih edeceğiz.

<sup>17</sup> Müfîd, Muhammed b. Nu’mân, **Evâilu’l-Mâkâlât**, Tebriz, 1371 , s. 9; krş. “Hasv” IA, V, 353-354.

<sup>18</sup> Tehânevî, **Keşşâf**, I, 678-79; İbn Asâkir, Ebu’l-Kâsım Ali b. Hasan, **Tebyîn ü Kezîbi’l-Müfterî**, Beyrut, 1984, s. 5; Sübkî, Takiyuddîn, **es-Seyfü’s-Sakîl**, Kahire, ts., s. 12-13; Beyâdî, Kemâleddîn Ahmed, **İşârâtü’l-Merâm min İbârâti’l-İmâm**, Kahire, 1369/1949, s.139-140; Kevserî, Muhammed Zâhid, **Tekmile**, (Sübkî, Takiyuddîn, es-Seyfu’s-Sakîl’in hâmişinde), Kahire, ts., s.15.

<sup>19</sup> Tehânevî, **a.g.e.**, I, 678-79.

<sup>20</sup> Seksekî, Ebu’l-Fadl Abbas b. Mansûr, **el-Burhân fî Ma’rifeti Akâidi Ehli’l-İmân**, (nşr. Bessâm Ali ), Ürdün,1988, s. 38.



## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

Hz.Ali'nin imâmetini bir fitne olarak değerlendiren reddettiği görüşünü Haşviyye'den almıştır.<sup>21</sup> Bilindiği gibi *Mürctie*, Kureys'ten olmayan bir kimsenin imâmeti câiz değildir<sup>22</sup> diyerek Hz.Ali'nin imâmetini kabul ettiğini de böylece onaylamış olur. Bu durum da gösteriyor ki, Haşviyye, hadisleri anlama konusunda belli bir metodolojiye sahip olmayan ashâbu'l-hadîs'e önderlik yapan bir zihniyet olarak ortaya çıkmakta olup, zamanla ashâbu'l-hadîs Haşviyye ile kaynaşmıştır. Dolayısıyla, Mürctie ile Haşviyye arasında yakın bir ilişkinin varlığını ileri sürmek pek mümkün görünmemektedir. Eserlerinde "Haşviyye"nin eleştirisine geniş yer ayıran **Muhammed Zâhid el-Kevserî** (ö.1952) Haşviyye'yi, Allah'ı tenzihte sapıklığa düşenlerdir, onlar sâlih olan selefe değil , bozuk olan selefe tabi oldular,<sup>23</sup> diyerek bir ayrıma gider.

Haşviyye'den müstakil bir fırka olarak söz eden İslâm bilginlerinden **İbn Rüşd** (ö.595/1198) onların durumunu bize şöyle tasvir eder: "Hiç şüphe yok ki, Allah Teâlâ'nın varlığına iman meselesinde halkın iman etmekle mükellef olduğu hususlarda şeriat sahibinden telakki edilen şeylerle yetinilir. Tıpkı ondan telakki edilen ve aklın hiçbir rolü olmayan âhiret halleri ve benzeri hususlarda olduğu gibi iman edilir."<sup>24</sup> Bu anlayıştan ortaya çıkan husus açıkça Haşviyye, nastan ve nakilden başka bir şey tanımayan, dinî anlamada akla ve düşünceye hiç değer vermeyen bir insan tipini ifade etmektedir . Çağdaş bir bilim adamı olan **Ebu'l-Vefâ et-Taftazânî** de kelâmî problemlere dair yazmış olduğu bir eserinde "Haşviyye"den, Mu'tezile'nin görüşlerinin tam zıddına konumlanan bir fırka olarak söz eder.<sup>25</sup>

Haşviyye'nin menşei hakkındaki rivâyetlere bakılırsa, nasıl ki, kimi rivâyetlerde "Mu'tezile" diye isimlendirme bizzat Hasan-ı Basrî'ye aitse, "Haşviyye" diye isimlendirme de ona aittir. Mu'tezile'nin doğuşu ile "Haşviyye"nin doğuşu hemen hemen aynı tarihlere denk düşmektedir. Örneğin, Haşevî diye adlandırılan **Mukâtil b. Süleyman**'la (ö.150/767) Mu'tezile'nin kurucusu **Vâsıl b. Atâ'** (ö.131/748) ve arkadaşı **Amr b Ubeyd** (ö.144/761) tarihî kaynaklarda çağdaş olarak gösterilmektedir.<sup>26</sup> **H.S. Nyberg**, Mu'tezile'nin ilk görüşlerinin, naslara nüfûz

<sup>21</sup> bk.Ekber, en-Nâsî, **Mesâilu'l-İmâme**, Beyrut, 1971, s.20, 66.

<sup>22</sup> bk. **a.esr.**, s.62

<sup>23</sup> Kevserî, **a.g.e.**, s.13.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, **el-Keşf an Menâhici'l-Edille**, (Felsefe-Din İlişkileri içinde), trc., Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985, s. 190

<sup>25</sup> bk. Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, **a.g.e.**, s.184.

<sup>26</sup> bk. Nyberg, H.S., "**Mukaddime**", (Hayyât, Ebu'l-Huseyn, el-İntişâr) Kahire, 1925, s. 53; Kevserî, "**Mukaddime**", (İbn Asâkir, Tebyîn), s. 12.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

edemeyen ve lafzî manalarından öteye geçemeyen, mücessime ve müşebbihe<sup>27</sup> olarak nitelendirilen "Haşviyye"yi reddetmek olduğunu söyler. Hatta teccim inancı, Mu'tezile'nin doğuş çağında İslâm'a girer. O dönemde "Haşviyye" diye adlandırılan ehl-i hadîs'ten(\*) çokları hadîslerde geçen haberî sıfatları ulûhiyet makamına yakışmayan yaratılmışlık vasıflarına benzettiler. Yine aşırı şîilerden ve râfizîlerden bir grup Allah'ın insan gibi sûreti ve organları olduğunu iddia ettiler.<sup>28</sup>

Tarihî veriler de gösteriyor ki, haşvîlikle teşbih inancı arasında çok yakın bir ilişki var. Bu, nasları harfî anlayışa dayalı bakış açısının doğal bir sonucudur. Böyle bir bakış açısı, haberî sıfatları, varlıkların sıfatlarıyla özdeşleştirmeye götürmüştür. Hiç şüphesiz, naslarda varolan teşbihi dilin anlaşılması konusunda tevhid inancına aykırı düşmeyecek ve Allah'ın sıfatlarına lâıyk olabilecek bir aklî yoruma itibar etmeden tamamıyla *harfî/lafzî* anlayışa yönelmek, diğer yandan ilmî bir tenkit geleneğini göz ardı edip, özellikle hadîsleri cerh ve ta'dile tâbî tutmadan kabullenmeye dayalı bir zihniyet, neticede insanı "Haşviyye" zihniyetine dâhil etmektedir. Bu tespiti yaptıktan sonra demek ki haşvî ruh, teşbihi dili yorumlama girişiminin gelişim çizgisinde daha çok kendisini ön plana çıkarıyor.

Her ne kadar "Haşviyye"nin menşei Hasan-ı Basrî'nin ilim halkasıyla irtibatlandırılmış ise de, Mezhepler Tarihi bağlamında ele alındığı zaman "Haşviyye"den muayyen bir fırka olarak bahsetmek oldukça zordur. Ancak onlara, lafzî anlayışı ve nascılık taassubunu benimsemiş muhtelif gruplar içerisinde böylesi tek bir kalıba dayalı anlayışı temsil eden ve "Haşviyye" ismiyle nitelendirilen bir zihniyetin genel adı olarak bakılabilir. Yani, Haşviyye, mezhepleşme sürecini tamamlamış bağımsız bir eğilimden ziyâde, bütün dînî akımlara dağılıp lokal özellikler kazanan genel bir zihniyet biçimi şeklinde değerlendirilebilir. Bu sebeple İslâm düşünce tarihinde Haşviyye'den görünümleri itibariyle müstakil bir fırka olarak söz etmek mümkün değildir. Kur'an ve sünneti anlamada aklî mekanizmaları çalıştırma ve düşünmeyi hedeflemeden ziyâde nasların zâhirine yaslanarak "harfî/lafzî" anlayışa itibar etmede aşırılığa düşen ve bu zihniyeti muhtelif akımlar içerisinde temsil eden herkese "Haşviyye" demek mümkündür. Hatta "Haşviyye"yi belli bir tarih kesitine hapsedmek de doğru değildir. Naslar üzerinde akletme ve düşünmeyi dışlayan bütün zihniyetlere, ister kadîm isterse modern zamanlarda olsun

<sup>27</sup> Hasan Basrî'nin ilim halkasından ayrılan "Haşviyye"nin bir kısmına mücessime ve müşebbihe denmektedir. bk. Kevserî, "**Mukaddime**", (İbn Asâkir, Tebyîn), s.11.

\* Ünlü müsteşrik Houtsma, Mu'tezile'nin Haşviyye sıfatını bütün ashâbü'l-hadîs'e verdiğini ve bununla da hakâret kastı taşıdığını ifade eder. bk. M. Th. Houtsma, **Zeitschr für Assyriologie**, XXVI, 196. krş. İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İtikâdî Mezhepler**, s.125.

<sup>28</sup> Örneklendirmeler için bakınız. Şehristânî, **el-Milel**, I, 105; Nyberg, "**Mukaddime**", (Hayyât, el-İntişâr), s. 53.

"Haşviyye" diye nitelendirmek uygun bir adlandırma olur. Haşviyye'nin gelişim sürecine baktığımız zaman tarihî süreç içerisinde *Sâlimiyye* ve *Hulmâniyye* adıyla Tasavvuf ehli arasında; teşbihçi ve tecsimci bir anlayışla *Kerrâmiye* gibi Kelâm fırkaları arasında; sadece Kur'an'ın manası değil lafzı da mahlûk değildir diyen Hanbeliler gibi Ehl-i Hadîs arasında temsil edilmektedir.<sup>29</sup> Bu görüşte, gerek kadîm ve gerekse çağdaş Kelâm ve Mezhepler Tarihî araştırmacıları müttefiktirler.<sup>30</sup> Şimdi de Haşviyye'nin tarihî seyirde değişik dînî akımlar içindeki görünümünü inceleyelim.

### B. Haşviyye'nin Değişik Dînî Akımlar İçinde Görünümü

Haşviyye'nin "teşbih akidesiyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Benzerlik iki varlık arasında meydana gelir.<sup>31</sup> Dînî manada teşbih, ma'budu insana yaklaştırmak, insanla Tanrı arasında yakınlık/benzerlik nitelikleri olduğunu göstermek, insan toplumunda insan için düşünülen şeyleri ma'bud için de düşünüp izâfe etmek anlamlarını ifade eden bir kavramdır.<sup>32</sup> Teşbih fikrini benimseyen kimselere *Müşebbihe* denir.

İslâm Mezhepleri tarihçilerinin büyük ekseriyetinin kanaatlerine göre teşbih fikri, ilk olarak Şiîler arasında görünmüştür. Şiîler de bu fikri Yahudilerden almışlardır.<sup>33</sup> Evet, Yahudiliğin nassa dayanan kaynağında zâhiri itibariyle Allah ile insan arasında (antropomorfik) benzerliğe dayalı ifadeler ve ibareler vardır. Örneğin, Tanrı'nın "kulakları vardır, işitir"<sup>34</sup>; "koklama duyusu vardır"<sup>35</sup>; "ağzı bize söyler"<sup>36</sup>; "yemin için elini kaldırır"<sup>37</sup>; "Tanrı, Hz. Yakup ile güreşir, Yakup O'nu yener"<sup>38</sup> ve benzeri teşbih ifadeleri yer alır. Bu ifadeleri sadece Yahudiliğin dînî metni Tevrat'a atfetmek doğru değildir. Bütün semâvî dinlerin kutsal metinlerinde teşbihi çağrıştıran ibarelere rastlamak her zaman mümkündür. Aynı yargı, Kur'an'da, Allah'ın

<sup>29</sup> bk. Malatî, **et-Tenbîh**, s.107-108; Bağdâdî, Abdülkâhir, **el-Fark Beyne'l-Firak**, (nşr., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, 1990, s.245-250; İsfârîni, Ebu'l-Muzaffâr, **et-Tebîru fi'd-Dîn**, Beyrut, 1983, s.133; Şehristânî, **a.g.e.**, I, 105-106; Neşşâr, **a.g.e.**, I, 292-93; Şâfîi, **İlm-i Kelâm**, s.73-75.

<sup>30</sup> bk. Süheyr Muhtâr, **et-Tecsim inde'l-Müslimîn**, Kahire, 1981, s. 5.

<sup>31</sup> bk. Nesefî, Ebu'l- Muîn Meymun b. Muhammed, **Tebîratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, 197-198.

<sup>32</sup> Behiy, **İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü**, s.76.

<sup>33</sup> bk.Bağdâdî, **el-Fark**, s.225; İsfârîni, **a.g.e.**, s.119; Şehristânî, **el-Milel**, I, 93; Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, **İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, (thk., Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed), Beyrut, 1986, s.87;

<sup>34</sup> Sayılar, 11/1.

<sup>35</sup> Tekvin, 8/21.

<sup>36</sup> İşaya, 1/20.

<sup>37</sup> İşaya, 62/8.

<sup>38</sup> Tekvin, 32/22-32.

sıfatlarını anlatan kimi ibareler için de bir anlamda geçerlidir. Meselâ, yed, vech, cihet, istivâ.. teşbihe açık ifadeler arasındadır. **İrfan Abdulhamid**'in de söylediği gibi, İslâm tefekkür tarihinde teşbih inancını sadece hâricî etkilerde aramak doğru değildir.(\*) Teşbih ve tecsim inancı, İslâm'ın kendisinden neş'et etmiştir.<sup>39</sup> Teşbih fikri ilk olarak "Haşviyye" adı verilen ehl-i hadîs arasında ortaya çıkmış ve sonra diğer şîî ve ehl-i sünnet gruplarına buradan sirâyet etmiştir.<sup>40</sup> Tarihî rivayetlere göre, Allah'ın haberî sıfatları(\*\*) konusunda selef'in müteahhirlerinden bir grup ifrata kaçmış, bu sıfatları zâhirî manaları ile almanın vücûbuna ve te'vile sapmadan, zâhir üzerinde tevakkuf etmeden nasıl varid olduysa o şekilde anlaşılmasının gereğine kâil olmuşlar ve böylece tam bir teşbihe düşmüşlerdir. Halbuki bu durum selef itikadıyla bağdaşmıyordu.<sup>41</sup> Bir şâfiî hukukçusu ve kelâmcısı olan **İz b. Abdusselâm** (ö.660/1261) da "Haşviyye-Teşbih" ilişkisini ve "Haşviyye"nin inançsal portresini şöyle çizer: "Haşviyye, Allah'ı mahlûkâtına benzeten müşebbihedir. Haşviyye, boş laf izhar etmekten çekinmezler. Bunun, *kendilerine bir yarar sağlayacağını sanırlar. Dikkat edin, onlar şüphesiz yalancıdırlar.*<sup>42</sup> Müşebbihe ise *ya yiyecekleri bir haram için, yahut da alacakları değersiz bir dünya malı için*<sup>43</sup> selef mezhebi görünümünde gizlenenlerdir. Halbuki Selef mezhebi tevhid mezhebi olup tecsim ve teşbih mezhebi değildir."<sup>44</sup>

Bütün bu dînî ve tarihî kayıtlar teşbihe bakış konusunda hicrî I. yüzyılın sonlarına kadar gelen mütekaddimîn sefle, hicrî II. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan müteahhirîn selef arasındaki farklılığın altını çiziyor. Aynı zamanda dînî/tarihî kayıtlar "Haşviyye"nin tarihî seyir içerisinde teşbihçi bir zihniyetle örtüştüğünü de doğruluyor. Bizce oldukça ilginç ve üzerinde durulması gereken husus, Haşviyye düşünce ve eylem plânında tenzihi ve tevhidi önemseyen çoğu dînî akımların içinde nasıl oluyor da kendisine rahat bir şekilde yer bulabiliyor? Sanırım, bu soruya cevap üretebilirsek konuya açıklık getirmiş olacağız.

---

\* Müslümanların Yahudilerden etkilendiği iddiası ancak şu yönden doğru olabilir. Müslümanlar, Allah ile insan arasında benzerlik bulunduğunu kabul etme veya reddetme konusunda yaptıkları tartışma metodunda, her iki yönden bu konuyu inceleme tarzında Yahudilerden etkilenmiş olabilirler. Aynı durum, Yahudilerin geçmiş bir başka topluluktan etkilendiğini söyleyen için de geçerlidir.

<sup>39</sup> İrfan Abdulhamid, **İslâm'da İtikâdî Mezhepler**, s.208.

<sup>40</sup> bk. Şehristânî, **el-Milel**, I, 93.

<sup>\*\*</sup> Haberî Sıfatlar: Sadece naslarda geçen,yalnız sem' ve haberle sabit olan sıfatlara denir. Bu sıfatlar te'vil edilmeden zâhiri manâlarıyla ele alındığında Allah'ı yaratıklara benzetmeye götürülebilir.

<sup>41</sup> İrfan Abdulhamid, **a.g.e.**, s. 221.

<sup>42</sup> el-Mücâdele, 58/18.

<sup>43</sup> en-Nisâ, 4/91.

<sup>44</sup> İz b. Abdusselâm, "**Mulhatü'l-İ'tikâd**" (Sübkî,Tâcuddîn, **Tabakâtü's-Şâfiyye**),Beyrut, 1992, VIII, 222.

### 1. Ehl-i Hadîs Arasında

Hadîs ehli, Hz. Muhammed'in bütün ashâbı tarafından nakledilen hadîs rivayetlerine gönül veren geniş bir kitle sadâkatine dayanan ve duygusal ahlâkî bir katılığı temsil eden bir topluluktur.<sup>45</sup> Tüm hadîs ehli, Hz. Muhammed (s.a.v)'in ashâbına hürmet edilmesi ve onları bölmüş olan ihtilaf ve husumetlerin yorumunu Allah'a havâle etme görüşünde birleşirler.

Burada **Ahmed b. Hanbel**'i (ö.241/855) daha sonra gelen ve kendilerini "Hanbeliler" adıyla takdim eden kimselerden ayırmak gerektiğine inanıyorum. Abbâsiler döneminde başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere tüm hadîs ehlinin yüz yüze geldiği manevî eğilim, Kur'an'ın münezzehe olanla temas noktasını kavrayıp, onu elde tutmaya çalışmaktı ki, bunu da, onu elle tutulabilen ve bu yüzden kaçınılmaz olarak münezzehe boyutunu kaybedecek kimi şeylere ircâ ederek yapıyorlardı. Mu'tezililer bunu görebildiler ve hadîs ehlini şirke düşmekle itham ettiler.<sup>46</sup> Hadîs ehli ise, ilâhî sırrı soyut bir iman formülüne indirgemeyen Mu'tezile'ye şiddetli tepki gösterir. Buna karşılık Mu'tezile, Ahmed b. Hanbel ve hakiki hadîs âlimlerini cehâletle suçlamışlar, onları, naslara nüfûz edemeyen, sadece lafzî manalara takılıp kalan ve böylece Allah'ı insan biçimci bir görünüme sürükleyiciler anlamında "Haşviyye" lâkabını vererek yalancılıkla suçlamışlardır.<sup>47</sup> Bu kesin yargıya göre Mu'tezile'nin nazarında bütün ehl-i hadîs teşbihçilikle itham edilmiştir. Gerçekten Mu'tezile bu suçlama konusunda haklı mıdır? Yoksa hissî mi hareket etmektedir? **Fahreddîn er-Râzî** (ö.606/1210) Mu'tezile'nin bütün ehl-i hadîsi, teşbihçilikle suçlamasına şiddetle karşı çıkarak, onların haberi sıfatlarla ilgili müteşâbihât hakkında te'vile düşmediklerini, sadece iman ve doğrulamacılıkla yetindiklerini söyler.<sup>48</sup> Gerçekten de durum böyle midir?

Avâmiliğin bütün özelliklerini en canlı bir biçimde taşıyan hadîs ehli, Allah'ı bir insan imajı içinde sunan, vahiyde yer alan ve İlâhî huzurda şahsî temas kurma duygusunu te'yid etmede hâssaten Hıristiyan ve Yahudi irfanından alınan farklı kültürel öğeleri kullanmaktan çekinmediler. Onlara göre bir şey, eğer hadîs rivâyetlerinde yer almış ise, ne kadar Allah'ı antropomorfik (insan biçimci) olarak tasvîr etse de saygı görüyordu.<sup>49</sup> Abbâsi halifesi **Mütevekkil**'in (ö.232/847)

<sup>45</sup> Hodgson, M.G.S., **İslâm'ın Serüveni**, (trc. Heyet), İstanbul, 1993, I, 352.

<sup>46</sup> bk. **a.esr.**, I, 354.

<sup>47</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, Kahire, 1966, s.30-31.

<sup>48</sup> bk.Râzî, **İ'tikâdât**, s. 84-86; krş. İbn Kayyim,el-Cevziyye, **Şerh u Kasîdeti'n-Nûniyye**, ( nşr. M. Halil Heras), Beyrut, 1995, s.364-67.

<sup>49</sup> Hodgson, **a.g.e.**, I, 356.

iktidarından sonra, dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Ahmed b. Hanbel'in ardından, kendilerini **Hanbeliler** olarak tanımlayan aşırı bir hadis ehli doğdu ki, Kur'an'daki insan biçimci imajları harfiyyen almaya başladılar. Kendilerini Selefiye görünümünde sunan bu topluluk açıkça teşbihe düştüler. Allah'ı organları olan bir varlığa benzettiler ki, bunlara ehl-i hadîsin "haşviyyesi" denmektedir.<sup>50</sup> Mezhepler tarihinde "teşbihçi haşviyye"<sup>51</sup> olarak bilinen hadisçiler çoktur. Mukâtil b. Süleyman ve meşhur muhaddis **Kehmes b. el-Hasan et-Temîmî** (ö.149/770), **Ahmed el-Huceymî** (ö.?) ve **Dâvûd el-Cevâribî** (ö.?) bunlardandır.<sup>52</sup> Şu sözler onlardan rivâyet edilmiştir: "Allah cisimdir. İnsan şeklinde bir cüssesi vardır. Etten ve kandandır. El, ayak, baş, bacak gibi organları vardır. Bir yerden bir yere intikâl eder; aşağı iner, yukarı çıkar. Musafaha yapar, ihlâs sahibi müslümanlar dünyada ve ahirette O'nunla kucaklaşırlar."<sup>53</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre hadîs ehlinden olan bir grup "Haşviyye" zât ve sıfat hakkındaki görüşleriyle İslâm'ın ruhundan uzaklaşmışlardır. Haşviyye, bazan Kur'an ve bazan da Hadîs metinlerine dayanmakla birlikte, bu dinî metinlerde geçen sıfatları anlaşılması gerektiği şekilde anlama yoluna gitmemişlerdir. Meselâ, Kur'an'da yer alan isitvâ, vech, yed, cenb, mecî', ityân, ve fevk gibi müteşâbih ifadeleri, Kur'an'ın anlam bütünlüğünden kopararak zâhirine hamletmişler ve lafzî (literal) bir anlama şeklini tercih etmişlerdir.<sup>54</sup> Bununla da yetinmeyen haşviyyeci hadisçiler, benzer bir metodu "hadislere" de tatbik etmişlerdir. Özellikle Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen Allah'ın sıfatlarına taalluk eden zâhirî manaları duyu organlarıyla hissedilir hakikat manalarına yorumlayarak teşbihe gitmişlerdir.<sup>55</sup>

Hicrî VI. yüzyıl, fırka ve mezhepleri müdafaa etmek maksadıyla hadîs uydurmanın revaçta olduğu bir dönemdir. Haşviyye taraftarlığı yapanlar, sadece Allah'ın sıfatlarını insan biçimci bir tasvirle almakla kalmadılar, aynı zamanda hadisler uydurarak Hz. Peygamber'e nisbet ettiler. Allah'ın semâda ikâmet ettiğini hissettiren şu uydurma, onların bu konuda ne kadar lâubâli olduklarını gösterir: "Arefe günü akşam olunca Cenâb-ı Hak, dünya semâsına inerek vakfedeki

<sup>50</sup> Şehristânî, **el-Milel**, I, 105.

<sup>51</sup> Özellikle bu isimlendirmeyi şu müelliflerde görüyoruz. bk. Şehristânî, **a.g.e.**, I, 105; İbn Asâkir, **Tebîyîn**, s.149; İz b. Abdusselâm, "**Mulhatü'l-İ'tikâd**", VIII, 222.

<sup>52</sup> Şehristânî, **a.g.e.**, I, 105.

<sup>53</sup> bk. **a.esr.**, I, 105.

<sup>54</sup> bk. Şehristânî, **a.g.e.**, I, 105; Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, **Esâsü't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm**, Kahire, 1935, s.9.

<sup>55</sup> Bunları örneklendirmeye dayalı bir liste için bakınız. İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân, **Telbîsu İblîs**, Beyrut, 1992, s.104.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

Müslümanlara baktıktan sonra, merhaba ey benim ve beytimin ziyaretçileri, izzetim hakkı için yanınıza inip sizinle beraber bulunacağım, der ve Arafat'a iner... güneş batana kadar orada kalır, hacıların önünde Müzedelife'ye gider ve o gece semâya çıkmaz.”<sup>56</sup>

Haşviyye'nin, gözlerinden rahatsız olduğu için Allah Teâlâ'yı meleklerin ziyaret ettiğine, Nûh tûfânına çok ağlaması sebebiyle gözlerinin ağrıdığına ve arşın, onun altında yeni semerin gıcırdaması gibi ses çıkardığına dair uydurmalarını misâl olarak zikreden Şehristânî (ö.548/1153), onların, bu fikirlerinin çoğunu Yahudilerden aldıklarını söylemektedir.<sup>57</sup>

Genellikle Allah'ı yaratıklara benzetmede çoğu zaman teşbih ifade eden lafızları kendi bağlamından kopararak vârid olmayanı vârid olana kıyas ederek çıkarımda<sup>58</sup> bulunmak teşbihçiliğin ayırdedici farklılığını oluşturmuştur. Meselâ, *yed* gelmiştir diye, hemen insanın eliyle kıyasa gidilerek “*el*” organı deyince; kol, bilek, pazu, parmak, el ayası gibi el ile ilgili kavramlar birlikte düşünülmüştür. Hatta bizâtihi bu teşbihçi akîde Kur'an'dan deliller getirilerek bile savunulmuştur. Onlar, gözü, eli, kulağı ve ayağı olmayana tapmayız, derlerdi. Allah'ın azaları olmayan putları kötülediğini kanıt olarak getirirlerdi. “*Onların (putların) yürüyecekleri ayakları mı var, yahut işitecekleri kulakları mı var (neleri var)?*”<sup>59</sup>

Hiç kuşkusuz Allah ile yaratıklar arasında benzerlik bağı kurmak doğrudan insanı teşbihçi bir bakış açısına götürecektir. Tarihte, Müşebbihe (benzeticiler) adı verilen kaba nasıcılık zihniyetinin doğuşu hep böyle olmuştur. Diğer yandan Kur'an ve Hadîs metninde geçen lafzın anlam bütünlüğünden soyutlanarak çekip çıkarılmasıdır ki, lafız kendi bağlamından koparıldığı için zihinlerde yeni bir tasarım inşâ edilerek kavram anlam kaymasına yol açmıştır. Halbuki, anlamları benzeşen çok anlamlı sıfatların Allah'ın birliğiyle çelişmeyen ve O'nun sıfatlarına uygun düşen bir anlamı Allah'a isnad edilebilir. Bunu da te'vîl etmeye hiç gerek yoktur. Bu görüşümüzü delillendirmek için şu misâli verebiliriz. Bilindiği gibi Kur'an'da müteşâbih ifadelerden birisi de **arş** sözcüğüdür. **Arş**, çevresinde meleklerin dolandığı serir, taht, karyola manasına geldiği gibi, bu kelimeyle Allah'ın hükümlerliği da kastedilir.<sup>60</sup> Buna göre Allah'a isnat edilen *arşa* karyola anlamı

<sup>56</sup> Seksekî, **el-Burhân**, s. 37; İbn Arrâk, Ebu'l- Hasen, **Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûa ani'l-Ahbâri's-Şeniâti'l-Mevzûa**, Kahire, 1375, I, 138.

<sup>57</sup> Şehristânî, **el-Milel**, I, 106; krş. Râzî, **a.g.e.**, s.15.

<sup>58</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, **el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe**, Beyrut, 1985, s.26-27.

<sup>59</sup> el-A'râf, 7/195.

<sup>60</sup> bk. İsfehânî, Râgib, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul, 1986, s.493.

vermekten, hükümlerlik anlamını vermek aklın gerektirdiği bir şeydir. Her iki anlam dilde kullanıldığına göre hem akılla ve hem de Allah'ın sıfatlarıyla uyduğu için hükümlerlik anlamını vermek daha uygun düşer. Yok eğer *arşa* hiç mana vermeden sözlük anlamında olduğu gibi kalmasını savunursak, böyle bir sonuç beraberinde Kur'an'ın asıl mesajının yanlış algılanmasına yol açmakla kalmaz, algılanan anlam biçimi gündelik hayata bir ikilemlilik inanç olarak yansır. Tevhid bağlamından kopan birey ve toplum, anlam kaymasına uğrayan kelimelerin büyüklüğü ve savrulan dünyasından eşya ve olaylara baktığında Kur'an'ın “şirk” adını verdiği bir atmosfere doğar. Bu insanın kendi eliyle, kendisini temiz fitratına yabancılaştırması anlamına gelir.

**Ebu'l-Muîn en-Nesefî** (ö.508/1114)'nin nassın özünden ziyâde kabuğuna (dış/zâhir) sarılan teşbihçi hadiscileri, “*mütekâşife-i haşviyye*”<sup>61</sup> şeklinde adlandırması oldukça mânîdardır. Tarihî arka plan olarak “teşbihçi hadiscilerin” zuhûru, Hanbelilerin üçüncü dönemini<sup>62</sup> oluşturmaktadır. Bu dönemlerde “cihet ve neredelik”, “harf ve sesler” meselesi etrafında Haşviyye ile Şia, Mu'tezile ve Eş'arîler arasında kıyasıya Kelâm tartışmaları yapılmıştır. Hatta bu tartışmalar fikir düzeyi ile sınırlı kalmamış, dönemlerin siyâsî gücünü de arkalarına alan mezhepler, râkiplerine karşı güç kullanarak bir “**Kelâm Savaşları**” çağını da başlatmışlardır. Bu bağlamda büyük teşbih ve haşv hareketi, hicrî 4. asırda zuhur etmiştir. Teşbihin kendi ismiyle anılmasına fırsat kalmadan, bu hareket, meşhur muhaddis **Bahr Muhammed b. el-Hasan b. Kevser b. Ali el-Berberhârî** (ö.?)'ye nisbetle “**el-Berberhârîyye**” ismiyle tanınmıştır. Berberhârîyye hareketi teşbih ve mekanî öne çıkararak, Allah için mekan kabul etmeyen muhaliflerini tekfir etmişlerdir.<sup>63</sup>

Tarihte "Haşviyye"nin hicrî IV. yüzyılda Bağdat'ta ve hicrî VII. yüzyılda Şam'da Eş'arîlerle yaptıkları iki “Kelâmî tartışmayı” örnek olarak sunarsak "Haşviyye"nin gerçek yüzü aydınlatılmış olur.

Haşviyye-Eş'arî çatışmasına dayalı ilki bir fikrî ve fizikî tartışma/kavga hicrî IV. yüzyılda Bağdat'ta meydana gelmiştir. “**Berberhârîyye**” adı verilen Haşviyye adlı grup, Allah'ın haberî sıfatlarında aşırılığa kaçmış, bu sıfatları te'vil etmeden, zâhirî manalarıyla almanın gerekliliğine inanmış, sözün tam anlamıyla Allah'ı yaratıklara benzeterek teşbihe düşmüşlerdir.

<sup>61</sup> bk. Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm**, Kahire,1922, s. 5.

<sup>62</sup> Şâfî, **İlm -i Kelâm**, s.73.

<sup>63</sup> bk. Neşşâr, **Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, I, 292.



## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

Haşviyye, sadece fikir düzeyinde süren Kelâmî tartışmaları aşarak Bağdat'ta karışıklıklar ve isyan çıkarmaya kalkışır. Bu arada mescitlerde yaşayan âmâları kullanarak yanlarından Eş'arîyye mezhebine bağlı birisi geçtiği takdirde bu âmâları ona saldırtıp ellerindeki sopalarla dövürürler ve bazan bu dövürdükleri adamlar ölümle burun buruna gelirlerdi.<sup>64</sup>

Hanbelîlerin böyle karışıklıklar çıkarıp durması üzerine Abbasi halifelerinden er-Râzî Billah (ö.323/935) bir genelge yayınlayıp, onların davranışlarını kınayarak müşebbihe itikadlarını ayıplamış ve bundan dolayı onları azarlamıştı. Ehl-i hadîs içerisinde görünen Haşviyye'nin itikâdî anlayışlarını yansıtmak bakımından halife er-Râzî Billâh'ın genelgesinden bir bölüm şöyledir:

“Sizler çirkin yüzlerinizi Allah'ın yüzüne benzetip kendi çirkin yüzleriniz gibi Cenâb-ı Allah'ın da yüzü olduğunu, kendi aşağılık suretlerinize benzer suretinin bulunduğunu, Allah'ın elleri, ayakları gibi organları olduğunu, gökyüzüne çıkıp dünya semâsına indiğini söyler durursunuz. Sonra ümmetin en hayırlı imamlarına kin besler, sizin gibi düşünmeyen kimseleri tekfire kalkışmanız ne kötüdür!.. Ümmetin ileri gelen âlimlerinin kabirlerini ziyaret etmeyi bid'at sayarken, kendi imamlarınızın kabirlerini ziyaret etmenin ibadet olduğunu telakki etmeniz bir çelişki değil midir?”<sup>65</sup>

Bu tartışmalardan ikincisi Allah'ın kelâm sıfatı konusunda hicrî VII. yüzyılda Şam'da Eş'arîlerle Hanbelîler arasında meydana gelir. Şam yöneticisi el-Meliku'l-Eşref Mûsâ b. Melik (ö.662/1230) kendilerine ehl-i hadîs adı verilen Hanbelîlere meyletmişti. Böylece siyâsî gücü de yanlarına çekmeyi başaran ehl-i hadîs, “Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın harf ve seslerden meydana gelen lafzı değil, kadîm olan bu lafzın ifade ettiği manadır” diyen Eş'arîlere karşı baskı ve tecrit politikası uygular. Ehl-i hadîs, kendilerinin dışındaki mezheplere inanç ve düşüncesini ifade etme ve yayma özgürlüğü tanımaz. Şam'da Eş'arîlerin önde gelen âlimlerinden İz b. Abdusselâm, ehl-i hadîs tarafından Melik Eşref'e “kelâmullah” konusunda Selef akîdesine muhalefet ettiği suçlamasıyla şikayet edilir. Bunun üzerine İz. b. Abdusselâm: “Bu beni imtihan (mihne) için yazılmış, Allah'a andolsun ki, doğru olandan başka bir şey yazmayacağım”<sup>66</sup> diyerek, bunun üzerine tarihte “*fî Meseleti'l-Kelâm*” veya “*Mulhatü'l-İ'tikâd*” adını taşıyan ünlü risalesini yazar.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Haşviyye'nin taşkınlıklarına dair örnekler için bakınız. İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan, **el-Kâmil fi't-Târih**, Beyrut, ts., VIII, 307-308. (Dâru'l-Fikr).

<sup>65</sup> bk. **a.esr.**, VIII, 307-308

<sup>66</sup> bk. Sübkî, Tâcuddîn, **Tabakâtü's-Şâfiyye**, (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhi-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Beyrut, 1992, VIII, 218; Kevserî, **Tekmile**, s.42.

<sup>67</sup> Bu risâle, Sübkî'nin “*Tabakâtü's-Şâfiyye*”si içerisinde mevcuttur. bk. Sübkî, **a.g.e.**, VIII, 219-244.

Onun “kelâmullah” konusundaki görüşü özetle şöyledir: “Kur'an, Allah'ın kelâmı olup, manevî yönüyle kadîmdir. Sesler ve harflere gelince kadîm olmayıp, hâdistir.”<sup>68</sup> Bu görüşü isbatlayıcı ikna edici bir şekilde yazılı olarak sultana veren İz. b. Abdusselâm, Mâlikî ve Hanefîlerden oluşan bir bilirkişi raporuyla aklanır. Sultanın çevresinde kümelenen Hanbelîlerin düzenledikleri komplo teorileri de böylece boşa çıkar. Neticede Eş'arîlere uygulanan baskı politikası kaldırılır, İz b. Abdusselâm'ın ulemâ ve ümerâ nezdindeki itibarı daha da artar.<sup>69</sup>

Dînî metinlerin **isim** ve **anlamına**<sup>70</sup> dayanarak muhalefet yapmayı temel şîâr edinmiş olan Hanbelîler baskı ve tehcir tehdidine tâbî tutularak kamuoyu üzerindeki itibarları azaltılır. Bunun aksine, daha ılıman ve uzlaşmacı bir görünüm sergileyen Eş'arîler ise siyasî iktidara ortak edilerek büyük bir itibar görürler.

## 2. Şia Ekolü İçinde

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ümmet, teslimiyetçi bir ruha sahip olan güçlü bir iman ve zühd evresinden şekilci bir müslüman kırılmasına doğru gider. Hz. Osman'ın şehâdeti iç çatışmaları daha da hızlandırır, Cemel olayında Hz. Ali'ye karşı gelişen muhâlefetle birlikte Şia; Şia-i Ülâ ve Şia-i Mufaddıla gibi ilk firkalaşmanın çekirdeğini oluşturmaya başlar. Emevîler döneminde peygamber torunu ve Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in Kerbelâ çölünde aç ve susuz bırakılıp sonra da kanlı ve acıklı bir şekilde şehit edilmesi, şîi gulât firkalarının doğuşunu hazırlar. Hz. Ali artık gulât kuramcılarının nezdinde Kur'an'ın gizli manası kendisine verilmiş olan olağanüstü ve esrarengiz bir şahsiyete büründürülerek yeniden tanımlanır.<sup>71</sup> İnançta ölçüyü kaçıranlara **gâliyye** denilmesi, Hz. Ali'ye ulûhiyet atfetmeleri sebebiyledir ki, bunlar, İslâm'dan çıkmış olan müfrit şîi gruplardır. Teşbih ve tecsim inancına sahip olmayan şia'yı, gulât firkalarından ayırmak gerekir. Gerçek şîiler, teşbihe düşenleri müşriklikle itham etmektedirler.<sup>72</sup>

**Şehristânî**, şîi gulât firkalarının etki alanının Yahudi ve Hıristiyan inanç ve kültür havzası olduğuna dikkat çekerek, “nitekim, Yahudiler yaratana yaratılmışa benzetmektedirler. Hıristiyanlarsa, yaratılmışları yaratana teşbih etmektedirler. Bütün bu teşbihler gulâtın zihinlerine sirâyete etmiş ve bazı imamlar hakkında ilah

<sup>68</sup> Geniş bilgi için bakınız, İz b. Abdusselâm, “**Mulhâtü'l-İ'tikâd**” (Sübkî, Tabakât), VIII, 219-244.

<sup>69</sup> Sübkî, **a.g.e.**, VIII, 245-46; İbn Asâkir, **Tebyîn**, s.310. Bilirkişi raporları metinleri için bakınız. Sübkî, Takiyyuddîn, **es-Seyfu's-Sakîl**, s. 41-47; Kevserî, **Tekmile**, s.42-45.

<sup>70</sup> bk. Sübkî, **a.g.e.**, VIII, 308.

<sup>71</sup> bk. Malatî, **et-Tenbîh**, s.18; Şehristânî, **el-Milel**, I, 174.

<sup>72</sup> bk. Müfid, **Evâil**, s.17.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

oldukları zehabına kapılmalarına sebep olmuşlardır” demektedir.<sup>73</sup> İslâm itikat tarihi incelenirken İslâm içinde doğan kimi fikir akımlarında olduğu gibi, aşırı şîî akımlar İran, yahudi, hıristiyan, hindu, zerdüşť ve gnostik kökenli çeşitli yabancı tesirler altında kalmışlardır.<sup>74</sup>

Gulat kuramcıları, Kur'an'ın lafzî yönünün, zâhirî inceliklerle ilgili olduğu her yerde, manevî bir mesaja dair sembolik anlam arayarak, *Ebu'l-Muîn en-Nesefî*'nin yerinde tesbitiyle lafız ve mana<sup>75</sup> nazariyesinde ifadesini bulan bir metodu temel ilke edinmişlerdir. Gâliyye teorisyenlerine göre, dinî metinlerde sathî çoğunluğun bildiği ve harfî şekliyle ele aldığı dış anlamın ardında çoğunluğun göremediği ve sadece imama bağlı olanların sezdiği derin bir anlam yatıyordu. Batınî yoruma dayalı bu öğretî biçimi, çoktan filizlenmişti. Bu yöntemi benimseyen birçok şîî gulat kuramcısı, hâssaten aşırı şianın zındıklaşmış azınlık grupları içinde, önceki, *Maniheizm* gibi bâtil dinlerin kendi sahalarındaki unsurlarını da devreye soktular.<sup>76</sup>

Batinî kuramda Maniheizm'e mensup olanlarınkini andıran bazı şeyler var; aslında Abbasi yönetiminin başlarında, evvelce Maniheizm'i gizlice benimseyen aynı tür insanların kimisinin bir asır sonra Bâtınîliği ve bilhassa eşit derecede İsmailîliği benimsemiş olmaları muhtemeldir. Hem Maniheizm ve hem de İsmailiyye sıradan insanların ham akıllarının hemen hiç talip olmadığı bir hikmeti ve bir kozmik izzeti kendi hakikatlerinin kazandırdığını öngördüler. Maniheizm gibi, Batınî doktrinde daha ileri bir boyut kazandı. Bâtınî filozoflar onu Yeni Eflatunculukla sentezleyerek felsefileştirdiler.<sup>77</sup>

Mezhepler tarihçilerinin genel kanaatine göre, tarihte şîîlik hareketi, İslâm'ı yıkmak isteyen herkesin bir sığınağı olmuştur. Yabancı din, kültür ve felsefî cereyanlara açık bir konumda bulunan tarihî şîa İslâmî kimlikten uzak bir fırka olarak görünen teşbihçi Haşvîlik, Râfîzîlik, adıyla kendisini duyurmuş<sup>78</sup> mülhid bir akım<sup>79</sup> olmakla birlikte İslâm'ın reddettiği her türlü ahlaksızlık onlarda tabiat halini alan bir karakter kazanmıştı.<sup>80</sup> Râfîzîlerden olan bu teşbihçi haşviyye iki kısımdır. Bunlardan ilki, Allah'ın zâtını, O'nun dışındakilerin zâtına benzetmiş, ötekiler ise, Allah'ın sıfatlarını O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzetmişlerdir.

<sup>73</sup> bk. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 173.

<sup>74</sup> Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire, 1975, s.267-278.

<sup>75</sup> bk. Nesefî, *Tebşira*, I, 158.

<sup>76</sup> bk. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 217.

<sup>77</sup> bk. *a.esr.*, I, 343.

<sup>78</sup> bk. Eş'arî, *Makâlât*, I, 30; Malatî, *et-Tenbîh*, s.32, 156; Bağdâdî, *el-Fark*, s.225; İsfârâinî, *et-Tebşîr*, s.119; Şehristânî, *el-Milel*, I, 173-174; Râzî, *İ'tikâdât*, s.81.

<sup>79</sup> Malatî, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>80</sup> bk. *a.esr.*, s.32, 156.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

Allah'ın zâtını insana benzetenler; Hz. Ali'yi ilah olarak isimlendiren **Sebeiyye**, mabudun organları bulunan, insan şeklinde bir insan olduğunu ve yüzü dışında her yanının yok olacağını iddia eden **Beyâniyye**, mabudun organları bulunduğunu ve organlarının alfabedeki harflerin şeklinde olduğunu iddia eden **Muğîriyye**, Allah'ın her güzel surete hulûl ettiğini savunan **Hulûliyye** gibi<sup>81</sup> gulat fırkalarıdır.

Allah'ın sıfatlarını insana aktararak, insanı Allah'a benzetenler ise; Allah'ın yaratılmış iradesi bizim irademiz cinsindedir diyen **Basra Mu'tezilesi**, Yüce Allah'ın kelamı insanların sesleri ve harfleri cinsindedir diyen **Kerrâmiyye**, Allah'ın bütün sıfatlarının insanın sıfatlarına benzer olduğunu savunan **Zurâriyye**, Allah'ın, herhangi bir fiilin meydana gelmesini, meydana gelmeden önce bilmediğini söyleyen **Râfiziyye** gibi<sup>82</sup> fırkalardır.

Anlaşıldığı kadarıyla Allah'ın zâtını ve sıfatlarını yaratıklara benzeten teşbihçi şia diye vasfedilen gulat fırkalarının muhalefet dayanağı **lafız** ve **manaya** dayalı doktriner bir hususiyet arz etmektedir. Haşviyye'nin şia ekolü içerisinde görünümünü öne çıkaran çok başlı teşbihçi şîî fırkalar kadîm Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın etkisi altındadır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin kaydettiğine göre Râfîzîlerden Hişam b. Hakem (ö.179/800), Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî (ö.?) gibi ileri gelen teşbihçi şahsiyetler, hep Allah'ı insan şeklinde tasvir etmişlerdir.<sup>83</sup>

### 3. Kelâm Fırkalarında

Teşbih düşüncesi sadece zikrettiğimiz ehl-i hadîs ve şîî gulât fırkaları arasında ortaya çıkmakla kalmamış, kelâmî akımlardan **Kerrâmiyye** adıyla tanınan fırkada da zâhir olmuştur. Kerrâmiler, **Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî** (ö.255/869)'nin taraftarları olarak bilinir.<sup>84</sup>

Kerrâmiyye'nin muhalefet dayanağı, **isim** nazariyesidir. Kur'an ve Hadis'te geçen haberî sıfatların Allah'ın cisim olduğunu kanıtladığını, bu cismin parçalanan, ayrılan bir şey değil de bizzat kaim olduğu nazariyesiyle O'nun cisim olduğunu savunurlar. Onlara göre cisim, varolan demektir.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> bk. Hayyât, **el-İntişâr**, s.225; Eş'arî, **a.g.e.**, I,31-35; Bağdâdî, **a.g.e.**, s.233-243; İsferrâinî, **a.g.e.**, s.119-120; Şehristânî, **a.g.e.**, I, 105; İbnü'l-Cevzî, **Telbîsu İblîs**, s.78-79; Seksekî, **el-Burhân**, s.75-76; Watt,W. Montgomry, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, (trc., Ethem Rûhi Fığlalı), Ankara, 1981,s.62.

<sup>82</sup> bk. Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 43.

<sup>83</sup> Nesefî, Ebu'l-Muîn, **Tebşıra**, I, 158.

<sup>84</sup> İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhayy, **Şezerâtü'z-Zeheb ve Ahbâru men Zeheb**, Beyrut: el-Mektebu't-Ticârî, ts., II, 131; Seksekî, **el-Burhân**, s.35-36.

<sup>85</sup> Nesefî, Ebu'l-Muîn, **Tebşıra**, I, 159.

**İbn Kerrâm**, Allah'ın Arş'ta oturduğunu belirtir ve O'na cevher der. O'nun zâtı bir, cevheri de tektir. O, arşa üst tarafından temas eder. O'nun için, intikal, değişiklik ve iniş câizdir.<sup>86</sup> Bağdâdî (ö.429/1037), İbn Kerrâm'ın Allah'a cevher lafzını izafe etmesindeki görüşüyle Hıristiyanların, aynı şekilde Allah'a cevher demeleri arasında bir uyum ve benzerlik olduğunu söylüyor<sup>87</sup> Bunun anlamı Kerrâmiyye'nin Hellenistik Kelam'dan büyük oranda etkilendiğinin bir göstergesidir.

İbn Kerrâm ve takipçileri Allah'ın değişikliklere mahal olduğunu ileri sürmüşler, Allah'ın sözlerinin, iradesinin, görülür ve işitilir şeyleri algılamasının, âlemin üst tarafıyla mülâkî olmasının O'nda meydana gelen arazlar olduğunu kabul etmişler ve şöyle demişlerdir: “*O kendinde meydana gelen bu hâdislerin mahallidir.*” Ancak onlar *İlâhî Zât*'ta meydana gelen hâdislere; yokluk ve geçicilik ulaşır mı, ulaşmaz mı? sorusu karşısında ihtilaf etmişlerdir. İlah ezelde bunlardan boş olmasına rağmen, gelecekte kendisine hâdislerin girmesinden hâlî kalmaz.<sup>88</sup> Kerrâmîlerin bu görüşleriyle felsefenin heyûlâ anlayışının arasında benzerlik vardır. Heyûlâ, ezelde arazlardan boş olan bir cevherdi. Sonra arazlar onda hâsıl oldu, anlayışları, varlıkta birlik düşüncesiyle örtüşmektedir. Kerrâmîlerin varlığı bir cisim kabul etmeleri, ya da Allah'ın havâdise mahal olduğunu savunmaları **Yeni Eflâtunculuktan** etkilendiklerini göstermektedir.

İbn Kerrâm ve takipçileri, “cisim” kelimesini kullanım tarzından dolayı, gerek Mu'tezile ve gerekse Ehl-i Sünnet bilginleri tarafından açıkça tenkide uğramışlardır. Cismi her var olan şeye tatbik ettiklerinden, Allah'a bir cisim ve cevher dediklerinden dolayı “Haşeviyyecilik” yapmakla suçlanmışlardır. **Makrîzî** (ö.845/1442), Allah'ı, yaratıklara benzeten Kerrâmiyye ile tenzih akidesi taraftarı Mu'tezile arasında birçok tartışmalar yapıldığını kaydeder.<sup>89</sup> **Bağdâdî**, Allah'ı cisimle özdeşleştirip panteist bir görünüm arzeden Kerrâmiyye ve takipçilerini Mu'tezile'nin şu şekilde eleştirdiğini söyler: “Cisimler, tatlar, kokular, renkler ve diğer araz çeşitleri, yüce Allah'ın yarattığı varlıklardır. O'ndan başka kâdir ve fâil yoktur.”<sup>90</sup> Elbette, “Allah havâdise mahaldir” diyen ve böylece O'nun ezeli kudretini havâdisle sınırlandırmak isteyen Kerrâmiyye'yi sadece Mu'tezile değil, Ehl-i sünnet akımından **Ebû Bekr es-Semerkandî** (ö.267/881) gibi âlimler de eleştirmiştir: “Her yaratılmış, hudûsundan önce Allah'ın takdir ettiği birşeydir. O,

<sup>86</sup> İsfârâinî, **et-Tebîr**, s.112; Şehristânî, **el-Milel**, I, 108-109;.

<sup>87</sup> Bağdâdî, **el-Fark**, s.212.

<sup>88</sup> bk. **a.esr.**, s.217.

<sup>89</sup> bk. Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali, **el-Hitat ve'l-Asâr**, Kahire,1324/1906, IV, 183.

<sup>90</sup> Bağdâdî, **a.g.e.**, s.230.

bütün sonradan olanları (havâdis), kudretiyle ortaya çıkararak muhdisdir.”<sup>91</sup> **Şehristânî**, el-Milel adlı eserinde Kerrâmîleri kendilerine güvenilen bilginler olmayıp, cahil sefiyelerden olmakla vasıflandırmıştır.<sup>92</sup>

Tarihte Kerrâmî akidesi Gazneli Sultan Mahmud’dan (388-421/998-1030) siyâsî bir destek görür.<sup>93</sup> Watt, Mâturîdîliğin fikrî inkişâfının, büyük oranda Kerrâmîlerin Kelâmî görüşlerine dair girilen polemiklere çok şey borçlu olduğu<sup>94</sup> yolunda bir görüş serdetmiş olsa da, bunu tek bir nedene dayandırmak ne kadar nesnel bir bakış açısı olur? İbn Kerrâm, **Mâturîdî**’nin (ö.333/944) **Kitâbü’t-Tevhîd** adlı eserinde isim olarak zikredilmez, fakat onun “iman, dille ikrardır” görüşü tenkit edilir.<sup>95</sup>

Kerrâmîlerin uğraştığı Kelâmî problemlerden birisi de Allah’ın sıfatlarıdır. Onlar, fiilî sıfatların ezeli olduğunu savunmuşlardır. Kerrâmîlerin iddialarına göre “Allah, kendisinden bir yaratma, rızık ve nimet bulunmaksızın, ezeli olarak yaratıcı, rızık ve nimet vericidir. O’nun yaratıcılığı, yaratmadaki kudreti; rızık vericiliği, rızıktaki kudretidir. Kudret ise, kadîmdir. Oysa, yaratma ve rızık ise, kudreti ile O’nda olan iki hâdistir. Âlemde yaratılmış olan şey, yaratma ile yaratılmış olur. Böylece Allah’da hâdis olan bu rızıkla, rızık verilmiş olan da rızıkla kavuşmuş olur.”<sup>96</sup> Daha sonra Kerrâmîler şu hususta ısrâr ettiler: “Allah’ın zâtındaki çeşitli arazların icâd veya oluşuna (hudûs) muhtaçtır ki, bu da sonradan olan şeyin (hâdis) oluş dileği ve O’nun ona “ol” demesidir.”<sup>97</sup>

Görüldüğü gibi Kerrâmîyye, Allah’ın zâtî ve fiilî sıfatları arasında ayırım yapmamaktadırlar. “Allah; cisimdir, cevherdir ve havâdise mahal teşkil eder” diyen ve O’na cihet ve mekan nisbet eden<sup>98</sup> Kerrâmîyye fırkasını, kaba bir teşbihçiliğe düştükleri için kendisinden eleştirme beklenen **İbn Rüşd**’ün (ö.595/1198), Eş’arîlere hücum edip, Selefilere ve Hanbelîlere kollama ve kayırmaya kalkışması oldukça ilginçtir. Zira İbn Rüşd, *el-Keşf* adlı eserinde avam için avam diliyle konuşarak Allah’a bir nevi cisim demekten ve cihet isbat etmekten kaçınmaz.<sup>99</sup>

<sup>91</sup> bk. **a.esr.**, s. 230; Râzî, **Esâsu’t-Takdîs**, s. 8, 77.

<sup>92</sup> Şehristânî, **a.g.e.**, I, 108.

<sup>93</sup> İsfârîni, **et-Tebîr**, s.112.

<sup>94</sup> bk. Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s.362.

<sup>95</sup> Kerrâmîyye’ye göre iman, sözden ibarettir. bk. Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Kitâbü’t-Tevhîd**, (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970, s.373.

<sup>96</sup> Bağdâdî, **el-Fark**, s.217.

<sup>97</sup> bk. **a.esr.**, s.213-14; Watt, **a.g.e.**, s.362.

<sup>98</sup> bk. İbnü’l-Cevzî, **a.g.e.**, s. 76; Râzî, **İ’tikâdât**, s. 88; Kevserî M. Zâhid, **Makâlâtü’l-Kevserî**, Kahire,1994, s.397.

<sup>99</sup> bk. İbn Rüşd, **el-Keşf**, s.247-264.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

İlâhî vahyin bâtinî yorumu üzerinde duran Bâtinî hareketlere karşı tepkisel olarak Kur'an'ın ve Hadîs'lerin lafzî manada anlaşılmasında ısrar eden Zâhiriyye akımı, Bağdat'lı fakih **Davud b. Ali** (ö.270/884) eliyle doğdu.<sup>100</sup> Davud b. Ali, sahabelerin icmasını her halükârda kabul eder, fakat kıyası, re'yi, istihsanı, te'vili ve taklidi reddeder.<sup>101</sup> Zâhiriyye akımı Batı'ya Endülüs'lü mütefekkir **İbn Hazm** (ö.456/1064) eliyle ulaşır. O, Hanbelîlerle birlikte nassa dayalı bir bakış açısını temsil ediyordu.

Zâhiriyye tabirinin, Şia ve İsmâiliyye nezdinde egemen olan bâtinî bakış açısına karşı ve kıyası reddederek nassa yakın olmada Hanbelîlere eğilim gösteren bir zihniyet için kullanıldığı söylenebilir. Bu akımın önemli bir mensubu olan İbn Hazm ise, Şia'nın temsil ettiği bâtinî (allegorik) yorumun ve Mu'tezile'nin temsil ettiği aklî bakış açısının tam karşısında bir bakış açısını temsil ediyordu. İbn Hazm, akılcılığı reddetmiyor. O, “şer’î hükümlerde dinin de bir şeyin iyi veya kötü olduğunu belirlemede bir ölçü olduğunu hesaba katmadan sadece, aklın güzel gördüğü şey iyidir çirkin gördüğü şey kötüdür” düşüncesini reddediyor. O’na göre “Allah’ın dîni açıktır, onda gizlilik yoktur. Allah’ın dîni burhandır.”<sup>102</sup>

İbn Hazm’ı akîdede “Teşbihçi Haşviyye”den görmek doğru değildir. Bilakis o, Selef’e yakın bir şekilde Kitap ve Sünnete sarılmıştır. O, bizzat eserlerinden anladığımız kadarıyla “Haşvîlikle” mücadele etmiştir. Kur'an'dan Allah’ın haberî sıfatlarını (yed, yedân, eydî, ayn, vech, cenb), Allah’ın cisim olduğuna delil olarak getiren Haşviyye’yi şu şekilde eleştirir: “Âlemde cisim ve araz vardır. Her ikisinin de tabiatı, kendilerini var kılan bir Muhdis’i gerektirir. Zaruretle biliriz ki, şayet her ikisi de (cisim, araz) sonradan meydana gelmişse, o fiilin bir fâilini gerektirir. O halde, cisim ve arazın fâilinin cisim ve araz olmaması zorunlulukla gerekir.”<sup>103</sup> Böyle bir çıkarım, aklın zaruretiyle her his sahibini zorlayan bir burhandır. İbn Hazm’a göre kim Allah cisim gibidir derse, o isimlerde *ilhâda* giderek teşbihe düşmüş olur. Çünkü bu, Allah’ın kendisini naslarda isimlendirmedeği bir isimle adlandırmak olur.<sup>104</sup> Aslında bu düşünceler, onun dînî konularda aklı nasıl

<sup>100</sup> İbn Nedim, Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, (nşr. Nâhid Abbas Osmân), Beyrut, 1985, s. 455-456; Sübkî, **Tabakât**, II, 284-293.

<sup>101</sup> bk. İbn Nedim, **a.g.e.**, s.455-456; Sübkî, **a.g.e.**, II, 284-293.

<sup>102</sup> İbn Hazm, Ali b. Ahmed, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, (nşr.,M. İbrahim Nasr-Abdurrahmân Umeyre),Beyrut, 1968,. II, 274.

<sup>103</sup> İbn Hazm, **a.g.e.**, II, 279.

<sup>104</sup> bk. İbn Hazm, **a.g.e.**, II, 281;krş. Goldziher, Ignaz, **Zâhirîler**, (trc. Cihat Tunç), Ankara, 1982, s.118.

kullandığını ya da akla yüklediği fonksiyonel alanı açıklamakla beraber, aklın değerini küçümseyen Haşviyye'ye karşı tavırlarını daha net olarak ifade ediyor.

İbn Hazm'ın Allah'ın zâtı ve sıfatları konusundaki görüşü şöyledir: “Allah bir ve tektir; bir cisme sahip değildir. Bu nedenle ne bir şeye benzer, ne de yarattığı herhangi bir şeyin biçimini alır. Her şeyin; zamanın, mekânın ve hatta arşın yaratıcısıdır. Ezelîdir, Kâdir-i mutlak ve Âlimdir. Kudreti ve ilminin yanı sıra tüm diğer isimleri de ezelîdir.”<sup>105</sup>

İbn Hazm sıfatlara yaklaşım yönüyle Selefî bir tutum izler ve anlayış olarak Kelâmî mezheplerin tümünden ayrılır: “Allah, zâtını değiştiren sıfatlara sahip değildir. O'nun nitelikleri sıfat olup isim değildir; sıfatlardan da çıkarsanmış değildir. Allah Kur'an'da şöyle buyurur: “En güzel isimler Allah'ındır. O'na o isimlerle duâ edin.”<sup>106</sup> Bu sebeple Allah'ın kendisine verdiği, sayıları doksan dokuz olan isimlere O'nun isimleri denebilir. Kitap ve Sünnette geçmeyen vasıflarla Allah'ı nitelendirmemiz doğru değildir. Allah için “sıfat” lafzı kullanmak muhaldir. Çünkü Allah “sıfat” ve “sıfatların” lafzını açıklayıcı delil indirmemiştir. Paygamberden de böyle bir kavram sâdir olmamıştır. Bu sebeple “sıfat” lafzını kullanmak yanlış bir itikat olup, kötü bir bid'attir. “Sıfat” nazariyesinin kaynağı başta Mu'tezile, Hişam b. Hakem ve onları taklit eden diğer kelâmcılardır. Onlar, “sıfatları” kabul etmekle Selef-i Sâlihîn'e muhâlefet etmişlerdir. Dinde doğru olan Kur'an'da, Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen ve sahabenin icmâna dayanan isimlere itibar etmektir.”<sup>107</sup> Görüldüğü gibi İbn Hazm, “sıfat” lafzına, naslarda geçmediği için karşıdır. Örneğin o, Allah'ın, kendisini gören ve işiten olarak adlandırabileceğini, fakat bizim O'nun işitme ya da görme sıfatına sahip olduğunu söyleyemeyeceğimizi savunur. Zira, Allah için “duyulara” sahiptir demek O'nu cisimleştirir. Bunu ise sadece Haşviyye söyler.

İbn Hazm'a göre, Kur'an'da geçen müteşâbih âyetlerin te'vilini ancak Allah bilir. Onun te'vilini istemek bir kimseye helâl değildir. Meselâ, Allah Kur'an'da bir eli, iki eli ve elleri olduğundan bahsetmektedir; bu nedenle O'na bir el, iki el ve eller atfedebiliriz. Kur'an'da O'nun gözünden ve gözelerinden bahsedilmektedir; iki gözünden ise bahsedilmemektedir. İbn Hazm'a göre, biz O'na bir göz ve gözler atfedebiliriz; fakat iki göz atfedemeyiz. Allah'ın gözünden, ellerinden ya da yüzünden bahsettiğimiz zaman hiçbir şekilde O'nun bizim gibi organları olduğunu

---

<sup>105</sup> bk. **a.esr.**, II, 288-291.

<sup>106</sup> el-A'râf, 7/186.

<sup>107</sup> bk. İbn Hazm, **a.g.e.**, II, 283-284; krş. Goldziher, **a.g.e.**, s.118.



kastetmiyoruzdur. Tersine, yüz, göz ve el lafızları sadece Allah'ı kasdetmek için serbest mecazlar olarak kullanılır.<sup>108</sup>

Bütün bu örneklerden anladığımız kadarıyla İbn Hazm Haşvî değil, bizzat “Heşviyecilik”le mücadele etmiş olan bir düşünce adamıdır. Zira, İbn Hazm'ın bağlı olduğu “Zâhiriyye” adını taşıyan ekolün ismi, insanı yanıltmamalıdır. Haşviyye ile sadece “Zâhiriyye” ismi arasında özde bir benzerlik değil, isimde bir çağrışım yanılması vardır.

Sıfat anlayışı sebebiyle "Haşviyye"den olarak nitelendirilen bilginlerden birisi de **İbn Teymiyye** (ö.728/1327)'dir.<sup>109</sup> O, zât ve sıfatlar meselesinde Selef'in akidesine dönülmesi gerektiğini söylüyordu. Ona göre: “Selef'in mezhebi, Allah'ın bizzat Kendisinin ve Resûlü'nün O'nu tahrifsiz ve ta'tilsiz, nasıl olduğunu belirtmeksizin ve benzetme yapmaksızın vasıflandırmalarıdır. Allah yücelerin yücesidir. O, arşın üstünde, semanın da üstündedir. Allah'ın; ilim, kudret ve görme sıfatları vardır. Fakat O'nun bu sıfatları, insanın ilim ve kudret sıfatları gibi yaratıkların sıfatlarına uyan arazlardan uzaktır.”<sup>110</sup>

İbn Teymiyye, Allah'ın sıfatlarının tevkîfî olduğunu kabul ediyor. O bu konuda şöyle der: “Allah ve Resûlü'nün isbat ettiğini isbat eder, nefyettiğini de nefyederiz. İsbat ve nefyde nas vârid olmuşsa ona sarılır. Lafız ve mana olarak nasların isbat ettiğini kabul eder, söz ve anlam olarak nasların nefyettiğini kabul etmeyip, nefyederiz.”<sup>111</sup>

O halde Allah'ı layık olduğu tarzda vasıflandırmak gerekir. İnsanları da layık olduğu tarzda nitelemek icab eder. Buna göre hasımlarının hakkında söyledikleri gibi, İbn Teymiyye'yi Haşviyye'den saymak oldukça sordur. Herhalde hasımlarının onu “tecsimci” olarak suçlama nedenleri; yüz, el, göz, inme ve arşa oturma gibi haberî sıfatları hakiki sıfatlar şeklinde Allah için isbat etmesidir.<sup>112</sup> Daha doğrusu,

<sup>108</sup> bk. **a.esr.**, II, 284, 348-49.

<sup>109</sup> Bir rivayete göre İbn Teymiyye Şam'da Emevî camiinde Tâhâ Suresi 5. âyette geçen “**İstivâ**” kelimesini izah ederken, vaaz kürsüsünden kalkar ve tekrar oturur. Sonra, “*işte Allah'ın arşa istivâsı, benim oturduğum gibidir*” der.( bk. Hısnî, Ebubekr Takiyyuddîn, **Def'u Şubeh**, Kahire, 1350/1931,s.41; Kevserî, **Makâlât**, s.304). Bu rivâyetin bizzat *İbn Teymiyye* ve öğrencilerinin eserlerinde geçtiğine dair ne bir haber ve ne de bir kayıta rastlayabilmiş değiliz. *Kevserî Hısnî*'ye atıfta bulunarak, *Hısnî* ise kaynak göstermeden İbn Teymiyye'nin **istivâ** fiiline *culûs* veya *istikrâr* anlamı verdiğini söylüyor. İbn Teymiyye'nin **istivâ** fiilinden ism-i fâil yaparak **müstevî** şeklinde anlamlandırması belki okuyucunun zihninde istikrar manası canlandırıcak ve neticede Allah'a *mekan* isnat edilebilecek bir yöne eğilim taşımamasından gerek yukarıdaki habere atfen ve gerekse haberî sıfatlara yaklaşımından dolayı İbn Teymiyye “*Haşvîlik*”le suçlanmıştır. Bu suçlamanın bir örneği için bakınız. Halebî, Şehâbeddîn Ahmed b. Cehbel, **el-Hakâiku'l-Celiyye fi'r-Reddi ale'bn-i Teymiyye**, (thk. Tâhâ ed- Desûkî Hubeysî), Kahire, 1987, s.57.

<sup>110</sup> İbn Teymiyye, Şeyhulislâm Takiyyuddîn Ahmed, **el-Fetva'l-Hameviyye**, Kahire, 1401/1981, s.17.

<sup>111</sup> bk. a.mlf., **Risâletü't-Tedmuriyye**, Medine ,1400/1980, s.4.

<sup>112</sup> Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, **Kelâm İliminin Bellibaş Meseleleri**, s.154.

te'vile başvurmamasıdır. Diğer yandan Eş'arî, Şîfî, Mu'tezile ve Tasavvufî çevreleri eleştirmesi, onun bir nevi alanını daraltmasına ve tecsimcilik suçlamalarına imkan hazırlıyordu. Elbette bunda farklı görüş sahiplerinin mezhebî tarafgirliklerinin de büyük rolü olmuştur. Zira o, Allah'ın zât ve sıfatlarına dair yazdığı bütün eserlerinde her türlü teşbihi (insan biçimci) yorumlara açık görüşlerle mücadele etmiş bir ilim adamıdır.

#### 4. Tasavvufî Akımlar İçinde Görünümü

İnsana verilen nimetlerin en büyüğü akıldır. Allah'ı tevhid inancına dayalı bir yöntemle bilmede bir âlet olan akıl, aynı zamanda kendisiyle peygamberi tasdike ulaştırır yegâne bir vasıta. Ama bazan akıl, hevâ ve şeytanî arzularla örtüldüğünde, her zaman kötüye de kullanılabilen bir öldürücü ve yaralayıcı âlet gibi bir fonksiyona da sahip olabilir. İşte Allah, kitap indirerek, peygamberler göndererek, âfâk ve enfüste kendi varlığına delalet edecek açık işaretlerle akıllı iyi yönde icrâ-i faaliyette bulunsun diye uyarıcılarla kuşatmıştır. Eğer akıl bütün bu uyarıcılardan nasibini almazsa, bozulmaya uğrayabilir. Böylece akıl, sahil ve yanlış olan söz ve davranışları birbirinden ayıramaz bir hale gelir. Bazan akıl, hak din veya sahil görüş olarak, şeytanın süslü gösterdiği amellere sarılabilir. Neticede fâsid ve bozuk inançlar ve ibadetler din hâline gelebilir. Bu sebeple Kur'an'da mü'minler: "Bile bile hakkı bâtil ile karıştırmayın, hakkı gizlemeyin"<sup>113</sup> âyetiyle uyarılmıştır. Ama buna rağmen ümmet, İslam tarihinde İslâm'a mensup olmadıkları halde İslâm'a nisbet iddiasında bulunan nice topluluklarla karşı karşıya gelmiştir. Bu topluluklardan birisi de genel bir adlandırma ile Allah'ın insan bedenine girdiğini savunan "Hulûliyye"dir. İslâm toplulukları içerisinde ortaya çıkan bir fırkalar birliği olan "Hulûliyye", çoğunlukla tasavvufî bir karaktere bürünen ve gerçek yüzlerini gizlemeye çalışan Râfîzîlerin Gulât'ındandır.<sup>114</sup> Allah'ın ruhunun Hz. Ali'ye hulûl ettiğini savunan Sebe'iyye ve Allah'ın ruhunun, Hz. Ali'ye gelinceye kadar peygamberlerde, Hz. Ali'den sonra da ehl-i beyte ve imamlarda dolaştığını savunan ve kurucularına ilahlık atfeden Beyâniyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye, Şuray'yye, Nemîriyye, Rizâmiyye ve Mukannaiyye gibi fırkalar misal olarak gösterilebilir.<sup>115</sup>

İslâm toplumlarında "Haşviyye"nin tasavvufî fırkalar içerisinde de ortaya çıktığını görüyoruz. Bu bazan, tasavvuf önderlerine Allah'ın niteliklerinin aktarılması ya da Allah'ın ruhunun onların bedenleriyle birleşerek tecellî etmesi

<sup>113</sup> el-Bakara, 2/42.

<sup>114</sup> bk. Bağdâdî, **el-Fark**, s.254.

<sup>115</sup> Bunların her birinin detaylı görüşleri için bakınız. Eş'arî, **Makâlât**, s. 14; Bağdâdî, **el-Fark**, s.254-257; İsfârî, **et-Tebîr**, s.124-128; Şehristânî, **a.g.e.**, I, 174.

şeklindeki bir inanç biçimiyle cereyan ediyordu. Böylece Allah'ın bir şahsın sûretinde zâhir olduğu, şahıslara ulûhiyet inancı verilebileceği savunulmuştu.<sup>116</sup> Teşbih akidesinden kısa zamanda etkilenen “Hulûliyye” fırkalarından birisi **Ebû Hulmân ed-Dımaşkî**'ye (ö.?) nisbet edilen dalâlet ehli tasavvufî fırkalardan birisi de Hulmâniyye'dir. Ebû Hulmân adlı bu şahıs aslen İran'lı, ama yetiştiği yer Halep'tir. Bid'atını ortaya attığı yer ise Şam'dı. Bundan dolayı Şam'a (Dımaşk) nisbet edilmiştir. Ebû Hulmân es-Sûfî diye de bilinir.<sup>117</sup> Hulûliyye iki sebepten dolayı küfre girmiştir. Bunlardan **biri**, Allah'ın ruhunun güzel yüzlü insanlara hulûl ettiğini söylemesidir. Bu sebepten Ebû Hulmân ed-Dımaşkî bağlıları ile birlikte güzel yüzlü birini gördükleri zaman Allah'ın hulûl ettiğini düşünerek ona secde ediyorlardı.<sup>118</sup>

İnsana tapan ve insanı ilahlaştıran bu fırka bâtil itikatlarının meşruluğunu vurgulamak için, Allah'ın Âdem hakkında meleklerle buyurduğu: “Onu yapıp ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın”<sup>119</sup> meâlindeki âyeti, Allah'ın bedenlere hulûlünün cevazı için bir delil olarak ileri sürüyorlardı. Onların iddialarına göre, Allah, Âdem'e hulûl ettiği için, meleklerle ona secde etmelerini emrettiğini; O'nun Âdem'e hulûl ettiğini; çünkü onu en güzel sûrette yarattığını ve bu sebepten: “Muhakkak ki Biz, insanı en güzel sûrette yarattık”<sup>120</sup> buyurmuştur.

Hulûliyye'nin küfre girişinin **ikinci** sebebi ise, her şeyi mubah kılmaya dayalı ibâhacılık görüşü ve İlâh'ı, **Ebû Hulmân ed-Dımaşkî**'nin inandığı şekilde bilen birinden, her türlü yasak ve haramın kalktığı yolundaki iddiasıdır. O, kendi hoşuna giden ve iştiha duyduğu her şeyi mubah kılmıştır.<sup>121</sup>

**İbnü'l-Cevzî** (ö.597/1218), Haşviyye'den olan Hulûliyye'nin daha çok Irak'ta yayıldığından söz ederek, onların inançları arasında, dünyada maddî gözle Allah'ı görmenin câiz olduğunu ve Allah'la musafaha ettiklerini, dokunduklarını, onların Allah'ı, Allah'ın da onları ziyaret ettiğini savunduklarını zikrederek, *Hulûliyye*'nin Irak'ta *ashâb-ı bâtin*, *ashâb-ı vesvese* ve *ashâb-ı hadârât* olarak isimlendirildiklerini nakleder.<sup>122</sup> Yine İbnü'l-Cevzî, Hulûliyye'den olan ama ismi zikredilmeyen bir başka fırkanın inançlarından da şöyle bahseder: “Allah, insanlardan seçtiği kimselerin beşerî manalarını onlardan gidererek rubûbiyyet manasıyla bedenlerine hulûl eder. Nasıl ki âhirette maddî gözle Allah'ı görmek mümkünse, dünyada da kalble Allah'ı görmek mümkündür. Hatta **Ebu'l-Huseyn en-**

<sup>116</sup> bk. Neşşâr, **Neş'etü'l-Fikr**, I, 292-93.

<sup>117</sup> **a.esr.**, I, 293.

<sup>118</sup> Eş'arî, **a.g.e.**, s.257; Malatî, **et-Tenbîh**, s.22; İsfârâinî, **a.g.e.**, s.132.

<sup>119</sup> el-Hicr, 15/29.

<sup>120</sup> et-Tîn, 95/4.

<sup>121</sup> Bağdâdî, **a.g.e.**, s.257; İsfârâinî, **a.g.e.**, s.132.

<sup>122</sup> bk. İbnü'l-Cevzî, **Telbîsu İblîs**, s.157.

**Nûrî** ( ö.295/916) Allah'ın kendisine, kendisinin de Allah'a âşık olduğunu delillendirmek için Allah'ın ona “Onlar Allah'ı, Allah da onları sever”<sup>123</sup> âyetini işittirdiğini buna delil getirir.<sup>124</sup>

Yukarıdaki heretik bir temele dayalı sapkın inançlarda Allah'tan aşkınlık bertaraf edilerek, Allah'a cismânî bir boyut kazandırıldığı, dahası Allah'ın insânîleştirilerek, insanın mabud olduğu fikrinin akidevîleştirildiği görülmektedir. *İbnü'l-Cevzî*, eserinde **aşk** kelimesini tahlil ederek, bu kelimenin ancak “nikah”la irtibatlı olduğunu söyler ve Allah için, *aşk* değil, “*sevmek*” manasına gelen “*hubb*” kelimesinin kullanılabilceğini söyleyerek, hem bu iddiayı cevaplandırır ve hem de dünyada Allah'ı gördüm diyenleri şirke düşmekle ithâm ederek tenkit eder.<sup>125</sup>

Sapkın (heretik) tasavvufî fırkalar tarihinde adından sıkça söz edilen ve hatta kimi sünnî olarak bilinen tasavvuf çevrelerinde adı saygınlıkla kutsanan bir başka fırka da “*Hallâciyye*”dir. Bunlar, el-Hallâc olarak bilinen **Ebu'l-Muğîs el-Huseyn b. Mansur'a** (ö.309/922) mensupturlar.<sup>126</sup> Bu şahıs Fars ülkesinden “el-Beydâ” denilen bir şehirdendir. Başlangıçta tasavvufî görüşlere ait ifadeleri, sûflerin “şath” (cezbe hâli) dedikleri çeşittendi. Bağdat ve Horasan'daki *Tâlekan* halkından bir topluluk ona bağlanmışlardı. el-Hallâc “hulûl” inancını savunuyor ; “yiyen ve içen kimsenin yüzünde Allah'ın hulûl ettiğini söyleyerek garip bir iddiada bulunuyordu.<sup>127</sup> Onu küfre ve Hulûliyye'nin görüşlerine nisbet edenlerin onun hakkında naklettiklerine göre, şöyle demiştir: “Kim nefsinin taatla terbiye eder, dünya lezzetleri ve şehvetlerine sabrederse, Allah'a yakın olanların (el-Mukarrebûn) makamına yükselir. Sonra o, beşeriyet sıfatlarından temizleninceye kadar, saflaşmaya ve saflaşmış olanların derecesine yükselmeye devam edecektir. Kendisinde beşeriyetten bir parça kalmadığı takdirde, İsâ b. Meryem'e hulûl eden Allah'ın rûhu, ona da hulûl eder. O zaman istediği gibi olan şeyden başkasını dilemez ,fiillerinin tamamı, Yüce Allah'ın fiili olur.”<sup>128</sup> Bu ifadeler açıkca insanın tanrılaştırılmasını vurgular.

<sup>123</sup> el-Mâide, 5/54.

<sup>124</sup> bk. İbnü'l-Cevzî, **a.g.e.**, s.153.

<sup>125</sup> bk. **a.esr.**, s.153-155.

<sup>126</sup> Meşhur bir sûfî olan *el-Huseyn b. Mansûr el-Hallâc*, Bağdat'ta halife Câfer el-Muktedirbillâh'ın teveccühünü kazanmış sonra da “*ene'l-Hak*” dediği için bir kısım ulemânın fetvâsıyla aynı halife tarafından idam ettirilmiştir. bk. İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, Beyrut, ts. s. 181; Zehebî, Hâfız, **el-İber fî Haberi men Gaber**, Kuveyt, 1960, II, 190; İbnü'l- İmâd, **Şezerât**, II, 293.

<sup>127</sup> bk. Bağdâdî, **el-Fark**, s.260; İsfârâinî, **et-Tebîr**, s.132; Neşşâr, **Neş'etu'l-Fikr**, I, 293.

<sup>128</sup> Bağdâdî, **a.g.e.**, s.263; İsfârâinî, **a.g.e.**, s.133.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

Değişik rivâyetlerden anladığımız kadarıyla kelâmcılar, fakihler ve sûfiler, el-Hallâc hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Kelâmcıların çoğunluğu, onun tekfiri ve Hulûliyye'ye mensup biri olduğu hususunda birleşmişlerdir. Fakat *Basra'lı Sâlimiyye*(\*) kelâmcılarından bir topluluk onu benimsemiş ve sûfilerin manevî hakikatleri sınıfına nisbet etmişlerdir.<sup>129</sup>

Onun kendine uyanlara yazdığı mektupları ele geçirenler, bu mektuplarda şu başlığı kullandığını söylemişlerdir: “Her şekle bürünen Rablerin Rabbinden, kulu filân kimseye...” Yine **Hallac**'ın bir başka mektubunu ele geçirenler bu mektubun muhtevasında şu fikirlerin varlığını gördüler: “Ey Zâtların Zâtı ve şehvetlerin gayesinin son bulunduğu nokta! Senin her devirde bir şekil içinde görünen ve zamanımızda da el-Huseyn b. Mansûr'un şeklinde görünen olduğuna şahitlik ederiz. Senden aman diler ve senin rahmetini niyaz ederiz, ey gaybları bilen!”<sup>130</sup>

İlimlerin “*fâsid te'vil*”<sup>131</sup> dediği yönetime dayalı olarak Allah'ın muradından uzak bir şekilde gelişen bâtinî tefsir geleneği, tarihî seyir içerisinde birçok bid'at ve küfre varabilecek nice yorumlara yol açmıştır. Hicrî VII. yüzyılda yaşamış bir Mezhepler tarihçisi olan **es-Seksekî**'nin akîde alanında sapsmış nice sûfî gelenekte, “manevî dereceleri yüksek olan kimselerden taat kalkmıştır; organlarla yapılan ibadet avama aittir” diyen birçok kimseye rastladığını söyler ve bu sapsmış sûfilerin bâtinî yorumlara başvurarak “fakihler halkın avamıdır, onlar hakikatlerin iç yüzüne vâkıf olamaz” şeklinde alay konusu yapıldığını; “Allah nezdinde gerçek âlimlerin ittisâl ve ittihâd mertebesine yükselerek kendilerinden amellerin kalktığı ehl-i hak olduğunu” savunanları kaydeder.<sup>132</sup> Mukarrebûn mertebesine ulaşmış insanlar için dünyada helal ve haram bir şey yoktur. Onlar için her şey mubahtır,<sup>133</sup> iddiası ve benzeri sapık inançlar İslâm'da küfürdür. Müslüman bir insan kendisine ölüm gelinceye kadar İlâhî tekliflerin kalkmadığına inanır. Nasıl ki insan eşyanın, altın ve paranın sahtesinden kaçınıyorsa, kendilerini hangi meşrep ve hangi mezheple tanımlarsa tanımlasın sahte itikâdî anlayış taşıyan her türlü görüş ve düşüncelerden sakınmalıdır. Özellikle âlim konumunda olan insanların toplumu böylesi sapmalara

---

\* Son yıllarda yapılan araştırmalara göre *Sâlimiyye* fırkasını *Haşviyye*'den saymak pek mümkün görülmemektedir. Sâlimiyye Mektebi üzerine yapılmış geniş bir araştırma için bakınız. Tunç, Cihad, “**Sâlimiyye Mektebi**”, AÜİF Dergisi, 1983, cilt:XXVI., s.427-436.

<sup>129</sup> Bağdâdî, **a.g.e.**, s.261; İsfârânî, **a.g.e.**, s.133; Neşşâr, **a.g.e.**, I, 293.

<sup>130</sup> Bağdâdî, **a.g.e.**, s.263; İbnü'l-Cevzî, **a.g.e.**, s.155.

<sup>131</sup> Malatî, **et-Tenbîh**, s.82; İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, **Faslu'l-Makâl**, (Felsefe-Din İlişkileri içinde), trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985, s. 157.

<sup>132</sup> bk. Seksekî, **el-Burhân**, s.102.

<sup>133</sup> **a.esr.**, s.103-104.

karşı, sahih ve doğru olanı ortaya koymak yolunda manevî sorumluluklarının bilincinde olmaları, ilim sahibi olmanın bir gereğidir.

## **II. HAŞVİYYE’NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ**

Haşviyye’nin inanç sistemini tespit etmede kendi öz kaynaklarından doğrudan yararlanmadan mahrum olmamız hasebiyle, ya "Haşviyye"lik isnat edilen kimselerin görüşlerine, yahut muhâliflerinin kaynaklarına başvurmak zorundayız. Elbette bu yöntem "Haşviyye"nin kelâmî görüşlerini verme konusunda tamamıyla “nesnel” bir bakış açısını yansıtmayacaktır. Ama başka da bir çaremiz yoktur.

Tarihî seyir içerisinde "Haşviyye"nin doğuşu ve gelişimine dair elde ettiğimiz bulgular ve farklı dînî akımlar içerisindeki görünümünü zikrettiğimiz bölümlerde ulaştığımız sonuçlar dikkate alındığında bu zihniyetin kelâmî görüşleri daha çok âyet ve hadislerde geçen müteşâbihât’a müteallik haberî sıfatlar çevresinde odaklaştığı izlenimini vermektedir. İşte biz de bu bölümde Haşviyye’nin kelâmî görüşlerini elde ettiğimiz veriler ışığında geniş bir şekilde aksettirmeye çalışacağız:

### **A. Allah’ın Semâda Oturduğunun İddia Edilmesi**

Haberî sıfatlar konusunda dînî metinlerin lafzına bağlı kalmaya özen gösteren Haşviyye’nin en önemli râvileri arasında yer alan şahsiyetlerden birisi, müfessir **Mukâtil b. Süleyman** (ö.150/767)’dir. O, ”*Rahmân Arş’a istivâ etti*”<sup>134</sup> âyetinde ve diğer âyetlerde<sup>135</sup> geçen “*istivâ*” sözcüğüne kelime türetme işlemine giderek Kur’an’da geçmeyen “*müstevî*” manası vermiştir. O, geliştirdiği bir nevi mekân kuramına göre, “Allah’ın gökte oturduğunu ifade ederek, açıkça Allah’a mekan, dolayısıyla cisim izâfe etmiştir.<sup>136</sup> Zâhidlerin önderi olarak bilinen **Abdullah İbnu’l-Mübârek** (ö.181/797) kendisine: “Rabbimizi nasıl biliriz?” denildiği zaman, Allah’ın “yedinci semada Arş üzerinde olduğunu” söylemiştir.<sup>137</sup> Halbuki bu ifadelerde geçen ne “es-Semâu’s-Sâbia” lafzı ve ne de “istivâ”sız “ale’l-Arş” tabiri Kur’an ve Sünnette geçer. Sadece Cehmiyye’ye karşı olmak onu böylesi avamî bir dil kullanmaya sürükleyebilmiştir.

M. Zâhid el-Kevserî’nin hadisci Haşviyye’den saydığı<sup>138</sup> **İbn Huzeyme** (ö.311/923), Kur’an’ın sistematik bütünlüğü içerisinde **istivâ** lafzına hangi anlamlara geldiğine bakmadan “uluvv ve irtifâ” karşılığı vererek Allah’ın gökte olduğunu

<sup>134</sup> Tâhâ, 20/2.

<sup>135</sup> el-Bakara, 2/29; es-Secde, 32/4; er-Ra’d, 13/2; el-A’raf, 7/54; Hûd, 11/7; el-Mü’min, 40/7; ez-Zümer, 39/75; el-Hâkka, 69/17; el-Furkân, 25/59.

<sup>136</sup> bk. Malatî, **a.g.e.**, s.70-71.

<sup>137</sup> bk. Beyhakî, Hüseyin b. Ali, **el-Esmâ ve’s-Sifât**, Beyrut, ts., s.427.

<sup>138</sup> Kevserî, **Makâlât**, s.397.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

söylemiş, Yahudilerin, Allah'ın emrine muhalefet etmek için Kur'an'da geçen "*hutta* (tövbe)" kelimesini "*hunta* (buğday)" sözcüğü ile değiştirdiği gibi, Allah'ın sıfatlarını nefyeden Cehmiyye de "müstevî" yerine "istilâ" manası vererek lafzî tahrife gitmiştir, şeklinde bir de görüş belirtir.<sup>139</sup> Haşviyye'nin anladığı gibi<sup>140</sup>, duâ esnasında ellerin bazı istisnâlar hâriç genellikle semâya kaldırılması, Allah'ın gökte bulunmasının alâmeti olmadığı gibi, sırf müslümanlara özgü fitrîlikten kaynaklanan bir yöneliş değildir. Hayvanlar da kıtlık, kuraklık ve toprağın verimsizlik dönemlerinde başlarını havaya kaldırır. Eğer ellerin duâ esnasında semâya kaldırılması Allah'ın semâda olduğuna delil getirilecek olursa, birileri de, (hâşâ) Allah yerde olduğu için biz secdeyi yere, bir başkası Allah Kabe'de olduğu için yönümüzü o cihete döndürüyoruz, derse acaba "Haşevî" akideye sahip olan kimse buna ne diyecektir? Evet, *istivâ* kelimesinin yücelik anlamında bir karşılığı da *uluvdur*, ama bu uluvv mekân açısından değil, rütbe açısındandır. Duâ esnasında mekanın yüksekliği değil, rütbenin yüksekliği ta'zim ve tebcil edilmektedir. İşte, ta'zim kasdı ile elleri ve yüzü göğe kaldırmanın hikmeti budur. Hatta İslâmiyet, duâ esnasında ellerin dışında Hıristiyanların yaptığı gibi yüzün semâya kaldırılmasına pek hoşgörü ile de bakmaz. Bir de duâ Allah'tan nimet isteme hudutları dışına çıkmaz. O'nun nimetlerinin hazineleri göktedir." **Rızkınız ve va'dolunduğunuz şey göktedir**"<sup>141</sup> âyeti buna işâret etmektedir. Dolayısıyla insan tabiatı, istenilen rızkın merkezi durumunda bulunan hazineye çevrilmesini gerektirir.

Haşviyye'nin önemli temsilcilerinden kabul edilen **Huşeyş b. Efram** (ö.253/867) Mu'tezile'nin "istivâ" kavramına "istilâ" manası verdiğinden alınganlık duyması sebebiyle, salt tepkide bulunmak adına, Allah'ın arş üzerinde hissî olarak mekan anlamında istikrarda bulunduğunu savunmakla kalmaz, Allah'ın hissî olarak arş üzerinde oturduğunu inkar etmenin küfür olduğu fetvasını da verir.<sup>142</sup> Böylesi kanaatler, Huşeyş'in Usûlü'd-Dîn konusunda önemli bir mevkiye sahip olmadığını gösteren bir itiraf olarak görülebilir.

Allah'ın sıfatları konusunda tenzih kuramına bağlılığın en sıkı örneğini sergileyen Mu'tezile Mezhebi, her ne kadar haberî sıfatları yorumlamada teccîm ve teşbihe düşmeme konusunda titizlikle hareket etmişlerse de bazı münferit çıkışlar onları zorda bırakmıştır. Örneğin, Mu'tezile'nin genel kanaatine göre naslarda söz konusu edilen "*istivâ*" kelimesi istilâ, yani mülkün Allah'ın otoritesi altında olduğu

<sup>139</sup> bk. İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, **Kitâbu't-Tevhîdi ve İsbâti Sıfâtı'r-Rabb**, ( nşr. M. Halil Heras), Beyrut, 1995, s.101-104.

<sup>140</sup> bk. **a.esr.**, s.110.

<sup>141</sup> ez-Zâriyât, 51/22

<sup>142</sup> bk.Malatî, **et-Tenbîh**, s. 99-100.

şeklinde bir açıklamaya<sup>143</sup> dayalı olarak te'vil edilmişse de Mu'tezile'nin inanç kuramının sistemleşmesine büyük emeği geçen **Ebu'l-Huzeyl el-Allâf** (ö.235/849) gibi mütefekkirler "istivâ" kavramına "*istilâ*" manasını vermek yerine, Allah'ın her mekanda (fî külli mekân) olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir.<sup>144</sup> Mekân kuramına ait bu ifade tarzı, cihet, ayrıca insanî fizyonomi ve duyuları zihinlerde uyandırmaya sebep olabileceği için kavramları kullanırken çok dikkatli olmak gerekmektedir. Göklerde ve yerde Allah'ın bulunması zâtıyla değil, **ulûhiyyetiyledir**.<sup>145</sup> Sonra, Allah bütün mekan, zaman ve cihetlerden münezzehtir. Mekan, zaman ve cihet mahlûk olup Allah'ın yaratmasıyla ki, bu hâdis varlıklar yokken Allah vardı. **İbn Hazm**, bir takım âyetlerden yola çıkarak sonu üst, alt, ön, arka, sağ, ve sol gibi "cihet-i sitte"ye varacak olan Mu'tezile mütefekkirlerinin mekan kuramıyla açıklanan insan biçimci ulûhiyyet telakkisi yorumlarını sert bir şekilde tenkite tâbî tutar.<sup>146</sup> Ama ne var ki o, İslâm İlâhiyatının çok tartışmalı bu meselelerinden kendisinin geliştirdiği tefsirî hükümleri inkar etmeye mecbur kalır. Kur'an ve hadislerde Allah hakkında bulduğumuz tecsimî ifadeler Zâhirî din filozoflarının karşısına bir problem çıkardı ki, onun karşısından onların Zâhirî inançları sendelemeye mecbur oldu. Bu meselede nassa bağlı kalanlar tek ve benzersiz olarak Mücessime'dir. Bunlar dînî metnin lafzına sadık kalarak, Allah bir yüze, ellere, parmaklara, ayaklara vs.'ye sahiptir gibi sözleri cesaretle kabullendiler. Nasslarda açık olarak böyle dendiğine göre, o şekilde, bu şekilde te'vile gitmeye gerek yoktur.<sup>147</sup> Mu'tezile'nin ve Eş'arîlerin te'villerini sert ve alaycı bir üslupla reddeden **İbn Hazm**, kavramların köklerine dönerek teşbih ifade eden lafızları yorumlamada muhaliflerinin yöntemine başvurmak zorunda kalır. Kelimenin zâhirî manasının Allah'ın cismaniliğine delâlet ettiği yerde, bir takdirde bulunmaktan çekinmez. Meselâ, Ahmed b. Hanbel'e istinaden Kur'an'da "**Rabbin geldi**"<sup>148</sup> âyetini, "*Allah'ın emri geldi*" şeklinde te'vil eder.<sup>149</sup>

**İbn Teymiyye** kendisini töhmet altında bıraktıracak bir şekilde dînî metinlerde geçen "istivâ" lafzına "müstevî"<sup>150</sup> anlamı verdiği için muhalifleri tarafından "Haşvîyecilik yapmakla suçlanmıştır. Halbuki, **Gazzâli**'nin uyardığı gibi teşbih izlenimi veren "istivâ" kelimesinden kelime türeterek "*müstevî*" vasfı

<sup>143</sup> Eş'arî, **Makâlât**, s.157.

<sup>144</sup> Başkaları da vardır, bk. **a.esr.**, s. 157.

<sup>145</sup> Bu konuda farklı örnekler için bakınız. Neseffî, **Tebşıra**, I, 244.

<sup>146</sup> bk. İbn Hazm, **el-Fasl**, I, 287-88.

<sup>147</sup> Goldziher, **Zâhirîler**, s.129.

<sup>148</sup> el-Fecr, 89/22.

<sup>149</sup> bk.İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 358.

<sup>150</sup> bk. İbn Teymiyye, **el-Fetâve'l-Hameviyye**, s.17.



verilmese<sup>151</sup> "Haşvîci"lik gibi bir suçlanmaya kapı açılmış olmaz. Çünkü, Allah'ın vasıfları konusundaki kimi disiplinsizlikler sapmalara vesile olabilmektedir.

### **B. Allah'a İnsan Biçimci Bir "Sûret" Verilmesi**

Sûret, bir bileşik olup, varlıklarda bulunan, onları birbirinden ayıran özel niteliksel durumdur. Bu da iki tarzda olur. Biri hissedilen sûrettir ki, avam da havâs da hatta insanla birlikte hayvanlardan çoğu onu algılar. Görülen bir insanın, bir atın şekli gibi. Diğeri, sadece akıl yoluyla algılanan sûrettir. Bunu avam değil, sadece havas idrâk eder. İnsana özgü olan akıl, görüş ve ahlâk gibi her şahsın kendini temyiz eden özel vasıfları vardır.<sup>152</sup>

Suret kavramı hem Kur'an'da , hem de hadislerde geçmektedir: **"Ey insan! Seni yoktan yaratan, düzgün yapılı ve endamlı kılan, sana ölçülü ve dengeli davranma imkânı veren , seni dilediği en güzel şekil ( suret) ve biçimde terkip eden ihsanı bol rabbine karşı seni aldatan nedir?"**<sup>153</sup> âyetinde geçtiği gibi. Allah hakkında sûretlendirilmiş demek câiz değildir. Çünkü O'nun belli bir sûreti yoktur. Çünkü sûret çeşitlilik arz eder.

İslam tarihinde Allah'ı yaratıklara benzetme girişimi daha çok hadîs metinlerinde geçen "*sûret*" kavramından kaynaklanmış olduğunu iddia edebiliriz. Çünkü "*sûret*" kelimesinin geçtiği kimi hadîs metinleri, teşbihe meyyal anlamlar taşımaktadır. Bu hadîsler, Âdem (a.s) ve zürriyetinin yaratılışıyla ilgilidir. Tek tek bu hadîs metinleri üzerinde durursak konu daha iyi anlaşılacaktır.

a. **«Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı.»**<sup>154</sup> Bu hadîste geçen zamirin kime döndürüleceği hususunda ihtilâf edilmiştir. Bazıları zamiri Allah'a döndererek Allah için bir sûret isbat etme yönüne gitmişlerdir. Tasavvuf felsefesinde **vahdet-i vücûd** nazariyesinin önemli dayanaklarından birisi de bu hadîstir. **İbn Arabî** ( ö.638/1240) bu hadîste geçen *hâ* zamirinin Allah'a râci olduğunu söyleyerek insanın Allah suretinde yaratıldığını iddia etmekle birlikte<sup>155</sup> bir başka yerde bu yaratılışın, Allah'ın isimlerinin sûretinde olduğu açıklamasına yer verir.<sup>156</sup> Vahdet-i vücûd nazariyesinde "*Allah Âdemi kendi sûretinde yarattı*"(\*)

<sup>151</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm**, (el -Kusûru'l-Avâli II içinde ), nşr., M.Mustafa Ebu'l-A'lâ, Kahire, 1970, s. 82.

<sup>152</sup> İsfehânî, **el-Müfredât**, s.427.

<sup>153</sup> el- İnfîtâr, 82/6-8.

<sup>154</sup> bk. Buhârî, "Enbiyâ" I; Ebû Dâvûd, "Sünne" 16; İbn Mâce, "Tahâre" 77; Muvattâ, "Kader" 2; Ahmed b. Hanbel, I, 251, 259, 371; IV, 186.

<sup>155</sup> bk. İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, (nşr. Osman Yahya), Beyrut, 1405/1985, III, 64.

<sup>156</sup> bk. **a.esr.**,XIII, 125-126



## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

güzel yüzlü olan kölesine tokat vuruyordu. Bunu gören Hz. Peygamber, yüze vurmamayı yasaklayarak şöyle buyurdu: “Sizden biriniz dövüştüğü zaman yüze vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı.”<sup>161</sup>

Bu hadîste geçen “ ’Ē- / sûretihî” ibaresindeki zamir, Allah’a değil, vurulma yeri olan insanın yüzüne döner. Hadîs metninde tasvir etmek ve şekillendirmek manasına gelen “s-v-r” kökünün anlamı, milk ve fiil kavramlarının da ilâve edilmesiyle Allah’a râci olur. Sûretin Allah’a izâfesi, teşbih ve ba’ziyyet bakımından değil, milk ve teşrif yoluyla. Allah Âdem’i “kendi sûretinde yarattı” demek, insan Allah sûretinde yaratıldı demek olmayıp Allah Âdem’i, Âdem için seçtiği özel bir sûret içinde yarattı, demektir. Bütün şekiller (bunların sahibi olarak) Allah’a aittir. O, kendi tasarrufunda bulunan pek çok şekiller arasından birini seçmiş ve ona Âdem mührünü vurmuştur.<sup>162</sup> “Allah’ın devesi, Allah’ın evi, Allah’ın mescitleri” deyimleri hakiki değil, mecâzî olarak Allah’a izâfe edilmiştir. Bu örneklerde görülen izâfe “sûratihî” ibaresinde olduğu gibi teşbih değil, milk ve teşrif açınsındandır. Yukarıda örneklendirilen izafetlerin Allah’ın ulûhiyyetine yapılması, O’nun bunları yarattığına delildir. Umûmî izafetler yaratmayı, husûsî izafetler ise seçmeyi gerektirir. Dolayısıyla yukarıdaki hadîsten Allah’ı yaratıklara benzetecek anlam çıkarılamaz. Çünkü, ruhun Allah’a izafe edilmesi husûsî izafetlerdendir.

Teşbihe açık olması itibariyle, te’lif ve te’vil zorluğu çekilen hâdisler bundan sonra zikredeceğimiz şu hadîslerdir. Aynı zamanda bu hadîslerin hem senet ve hem de metinlerinde illet vardır.

c. €« €»ÖĒ« «€ĒĀĀ €«Ē «: “Yüzü kötölemeyiniz. Çünkü Âdem Rahman’ın Sûreti üzere yaratılmıştır.”<sup>163</sup>

**İbn Huzeyme**’ye göre bu hadîs’in senedinde üç ayrı illet vardır: (1) Rivâyet zincirinde geçen Sufyân-ı Sevri (ö. 161/778), isnadda A’meş’e (ö.148/769) muhalefet etmiştir.(2) A’meş müdellistir. Çünkü A’meş, mülâki olduğu şeyhi Habib b. Ebi Sabit’ten (ö.119/740) hadîsi işittiğini belirtmeden naklediyor.(3) Habib b. Ebi Sabit de müdellistir. Zira onun, hadîsi Atâ İbn. Ebi Rabah’tan (ö. 114/735) işittiği bilinmemektedir.<sup>164</sup>

<sup>161</sup> bk. Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, **el-İrşâd ilâ Kavâidi’l-Edille fi Usûli’l-İ’tikâd**, (nşr. Muhammed Yusuf Mûsâ- Ali Abdülmünim Abdülhamîd), Kahire, 1950, s.163-164; Neseî, **Tebşıra**, I, 175.

<sup>162</sup> Goldziher, **Zâhirîler**, s.130; krş. İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 351; Beyhakî, **a.g.e.**, s.291.

<sup>163</sup> Buhârî, “İsti’zân” 1; Müslim, “Birr” 115, “Cenne” 28; Ahmed b. Hanbel, II, 244, 251, 315, 323, 434, 423.

<sup>164</sup> bk. İbn Huzeyme, **Kitabu’t-Tevhîd**, s.38.

Hadîs imamları tarafından müdelles hadis zemmedilmiş ve bu kısma giren hadislerin reddi hususunda ittifak hâsıl olmuşken<sup>165</sup> İbn Huzeyme'nin hadîsin senedini tenkit ettiği halde metnini İslam'ın tevhid inancıyla bağdaştırmaya gitmesi oldukça ilginçtir. İbn Huzeyme hadîste geçen '*sûratü'r-Rahmân*' ifadesini, mahlûkâtın Allah'a izafesi kabilinden sayar. Ona göre, nasıl ki mahlukat yaratılış yönünden Allah'a izafe edilirse, aynı şekilde *suretin* Rahmân'a izafe edilmesi de Allah'ın onu sûretlendirmesinden dolayı böyledir, der ve şu âyetleri delil olarak getirir: **"İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır.Şimdi Sen O'ndan başkasının ne yarattığını bana göster, de!"**.<sup>166</sup> **"..işte oda bir mucize olarak Allah'ın devesidir.(Nâgatullah).Onu bırakın Allah'ın arzında (arzullâh) yesin.."**<sup>167</sup> İbn Huzeyme'ye göre, nasıki bu âyetlerde geçen yaratıklar; deve ve arz yaratılış yönüyle Allah'a izafe edilmişse hadîste geçen *sûret* de Rahmân'a izâfe edilir. Zira, Âdem'i ve onun sûretini (madde) de Allah yaratmıştır. Bu sebeple suret de böylece Allah'a izâfe edilmiştir."<sup>168</sup> Cidden İbn Huzeyme'nin yaptığı uzak bir te'vil olup her an teşbihe açık bir kapı bırakmaktadır. O açıkca, Allah'ın devesi, Allah'ın arzı, örneklerinde geçtiği gibi "sûret" lafzını şerefi açıklamak babında Allah'a izâfe etme yoluna gitmiştir. İbn Hazm da hadis metninde geçen "Rahmân'ın Sûreti"<sup>169</sup> gibi teşbih ifade eden bir metni "izâfetu'l-milk" kuramıyla çözümleme yoluna gider.<sup>170</sup> Böylece İbn Hazm, herşeyin yaratılış yönüyle Allah'a ait olduğu cihetiyle bir te'vil yapar.

İbn Hazm "*sûret*" sözcüğünü "*sıfat*"la açıklayan Eş'arilere şiddetle karşı çıkar. Çünkü Allah'ın sıfatları arasında Kur'an ve sünnette "*sûret*" şeklinde bir sıfat geçmemektedir.<sup>171</sup> Ona göre "*sûret*" sözcüğünü "*sıfat*" olarak manalandırmanın yönü tevhide değil, şirke açıktır. Yukarıdaki hadîsi yorumlamada te'vil konusunda oldukça hoşgörülü ve daha esnek düşünen İbn Hazm, **sûret** sözcüğünü zâtî bir suret

<sup>165</sup> bk. İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, **Ulûmu'l-Hadis**, Haleb, 1350/1971, s. 58; Koçyiğit, Talat, **Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münâkaşalar**, Ankara, 1984, s.104.

<sup>166</sup> Lokmân, 31/11.

<sup>167</sup> el-A'râf, 7/73.

<sup>168</sup> İbn Huzeyme, **a.g.e.**, s.38.

<sup>169</sup> **Kurtûbî** gibi bazı İslam âlimleri bu hadîs metninde geçen *sûratü'r-Rahmân* ibaresinin sonradan râviler tarafından mana olarak eklendiği kanaatini taşımaktadırlar. Suret hadislerinin çevresinde yapılan tartışmalar için bakınız. (Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî** (nşr. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz), Beyrut, 1416/1996, V,492.) **Tevrat**'ta geçen "*Allah Âdem'i yarattığı günde onu Allah benzeyişinde yaptı*" (*Tekvin*, 5 /1) âyetiyle bu hadîs arasında anlam bakımından bir benzerlik vardır. Belki de bu ifade bir râvi tarafından hadis metnine eklenmiş de olabilir.

<sup>170</sup> krş. İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 351.

<sup>171</sup> Râzî, **Esâsu's-Takdîs**, s.86; Beyhakî, **el-Esmâ ve's-Sıfat**, s.296.

değil ulûhiyet makamını temsil eden isimlerin suretiyle ilişkilendirerek yorumlama yönüne giden Eş'arîlere karşı aynı engin hoşgörü zenginliğini tanımadığını müşâhade ediyoruz.

**d.** Allah'a "sûret" isnâdına açık ve diğer yandan hadislerin metninde naslara aykırı düşebilecek ifadelerin yer aldığı farklı rivâyetler te'vil bakımından bazı zorluklar meydana getirmiştir. Rü'yetullah'la ilgili olan, gerek Buhârî ve gerekse Müslim'in rivâyet ettiği bu hadîsin tamamını değil, sadece "sûret" konusunu ilgilendiren bir bölümünü tahlil edeceğiz.

*"...Yalnız bu ümmet içlerinde münâfikları da olduğu halde (yerinde durup) kalacak, derken Allah onlara evvelce tanıdıklarından başka bir sûretle gelip; 'Ben sizin Rabbinizim' diyecek. Onlar (Allah'ı tanıyamadıkları için): 'Biz senden Allah'a sığınırız! Rabbimiz bize gelinceye kadar bizim yerimiz burasıdır. Rabbimiz geldiği zaman biz O'nu tanırız,' diyecekler. Bunun üzerine Allah onların tanıdıkları sûrette gelecek ve 'Ben sizin Rabbinizim', buyuracak."*<sup>172</sup>

Şimdi de bu hadîste geçen ve açıklanması gereken "«**Ē**» İĀ/fe ye'tiyehumullah" ve "«**Ē**»/sûret" ibareleri üzerinde duralım.

Kelâmî literatürde "«**Ē**» İĀ/fe" sözcüğü, Allah'ın haberi sıfatlarından olup, Allah'ın ityânı, kulların kendisini görmesinden ibârettir. Gâibde olan bir şeyi görebilmek için âdeta o şeyin görene doğru gelmesi gerektiğinden ityân mecâzen rü'yet ve tecellî manasınadır.<sup>173</sup> Yukarıdaki rivâyetlerde geçen "ityân" ve "sûret" in zikredilmesi sıkıntı meydana getirmiştir. İtyân, Bakara Sûresi 210. âyetten yola çıkılarak geleneksel sünî anlayışta Allah'ın azabının ve meleklerin gelmesi şeklinde te'vil edilmiştir.<sup>174</sup> Yukarıdaki hadis metninde geçen "ityân" sözcüğünü meleklerin veya azabın gelmesi şeklinde te'vil etsek de devamında gelen "Ben sizin Rabbinizim" ifadesiyle yine de çelişki arz etmektedir. Çünkü meleklerin "Ben sizin Rabbinizim" demesi şirk olur. **Hattâbî**, "onlara Allah'ın gelmesi" ibâresini mü'min ve münâfik arasındaki ayırımın tamamlanması olarak te'vil eder. Mecî ve ityân gibi haberi sıfatlar keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşecektir.<sup>175</sup> Belki burada Selefin metoduna başvurmak en doğru olanıdır. Zira "ityân" kelimesini yorumlamak için nereden yaklaşırsak sadra şifâ bir açıklama getirmek pek mümkün görülmemektedir.

<sup>172</sup> Müslim, "İmân", 281; Buhârî, "Bed'i", Ezan, 450.

<sup>173</sup> bk. Beyhakî, a.g.e., s.295-296.

<sup>174</sup> bk. Yurdagür, Metin, "Haberi Sıfatları Anlamada Metod", EÜİF Dergisi, Sayı:1, (1984), s.249,264.

<sup>175</sup> Beyhakî, a.g.e., s.295.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

Yukarıdaki hadîs metninde ortaya çıkan çözümü zor sorunlardan birisi de mü'minlerle münâfikların hep birlikte Allah'ı göreceklerine dair haberdur. Halbuki Kur'an'a göre münâfiklar kıyâmet günü Rablerini görmekten mahrum kalacaklardır.<sup>176</sup> Dolayısıyla yukarıdaki hadîs metni, bu Kur'anî metne ters düşmektedir. İbn Hazm, "Allah kıyâmet günü mü'minlere tanımadıkları bir sûretle görünecek" manasındaki hadis metnini, "onlar dünyada zannettiklerinin dışında korkudan durumun 'sûretini' görecekler."<sup>177</sup> Yani, "bu işin şekli, meselenin sûreti şöyledir," biçiminde anlaşılabilir tarzda bir yoruma gitmişse de, sorun Haşviyye'nin zihninde tam bir insan biçimi ulûhiyyet anlayışına zemin hazırlamaktan hali kalmamıştır. Örneğin, *Sâlimiyye* fırkası, "Allah Teâlâ kıyamet gününde Muhammed'e mensub olan bir adam sûretinde görünür. O kıyamette; cin, insan, melek ve hayvanlardan her birine, onların manaları ve hakikatleri üzere tecellî eder."<sup>178</sup> *Hişâmiyye*, "Tanrı, insan şekline benzer"; *Beyâniyye*, "Tanrı, nurdan insan gibidir" şeklinde Allah'a sûret izâfe etmişlerdir.<sup>179</sup> Hatta **İbnu'l-Cevzî**'nin kaydettiğine göre müşebbiheden bir grup dünyada Allah'ın görülebileceğini bile iddia etmiştir.<sup>180</sup> *Kerrâmiyye* ise, ahirette Allah'ın bir cihet ve mekânda cisim olarak görülebileceğinin mümkün olduğuna inanır.<sup>181</sup> Bu örneklerde olduğu gibi; sûret, ityân ve mecî gibi Allah'ın yüceliğini ve aşkınlığını ifade eden bu haberler; bir keyfiyet, bir karşılaşma anlamında insan lisanına dökülerek lafzî anlamlar yüklenirse her zaman insan biçimci bir Allah tasavvuruna gidilebilme riski ile yüz yüze gelinir. Halbuki Kur'an'da ve hadîslerde zikredilen teşbihi dil, Allah'ın sonsuz hakimiyetini kavramamıza yarayan ve bu sebeple de insan idrakine indirilmiş temsili imajlardır. Eğer bu dili, naslarda farklı anlamlara da gelse, akılla ve Allah'ın sıfatlarıyla çelişki arzermeyecek bir biçimde uygun düşeni Allah için kullanırsak çok ciddi manada sorun çıkmayacağı kanaatindeyim.

### C. Allah'a Hissî Yükseliş ve İniş İddiası

Yukarıdan aşağıya inmek, intikâl, i'lâm (bildirme), söz, bir şeye yönelmek, hikmetin indirilmesi gibi anlamlara gelen<sup>182</sup> "nüzü'l" kelimesi, gerek Kur'an da ve gerekse hadîslerde geçmektedir. Dil eksensiz olarak âyet ve hadîslerde geçen "nüzü'l"

<sup>176</sup> bk. el- Mutaffifîn, 83/15.

<sup>177</sup> bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 350.

<sup>178</sup> Geylânî, Abdülkadîr, *Gunyetü't-Tâlibîn*, (trc. A.Fâruk Meyân), İstanbul, 1977, s. 145.

<sup>179</sup> bk. Eş'arî, *Makâlât*, s.31-35; Bağdâdî, *el-Fark*, s.233-243; a.mlf., *Usûlü'd-Dîn*, s.337-338; İsfârâinî, *et-Tebîr*, s.19-120; Şehristânî, *el-Milel*, I, 105; Neseî, *a.g.e.*, I,187.

<sup>180</sup> bk. İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblis*, s.157.

<sup>181</sup> bk. Taftazânî, Sadeddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul, 1939, II, III.

<sup>182</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s.744; Beyhakî, *a.g.e.*, s. 455-456.

sözcüğü zâhiri olarak ele alındığında altı cihetin varlığını çağrıştırır ve Allah için “yön” tayin etmeye kadar götürür. Kur’an dan “yükseliş ve inişle” ilgili bazı âyetler şöyledir.

“Hoş ve güzel sözler ve iyi amel ona çıkar.”<sup>183</sup>

“Melekler ve Ruh (Cebrâil), oraya, miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.”<sup>184</sup>

“O, işi semâdan yere doğru idare eder.”<sup>185</sup>

“Gökte olanın, sizi yere batırıpvermeyeceğinden emin misiniz?”<sup>186</sup>

Haşviyye’ ye göre bu âyetlerde nüzûl, inzâl, suûd, urûc ve ref, nesnelere semâda olan (haşa) Allah’tan geldiklerini ve yine O’na çıkacaklarını gösterir. Dahası Hz. İsa’nın ref’i, Hz. Peygamberin mi’râcı ve duada ellerin yukarıya kaldırılması Allah’ın semâda olduğuna delildir.<sup>187</sup>

**Râzî**’nin dediği gibi, yukarıda geçen âyetlerde “nüzûl” kelimesi yönde mekân anlamına gelmez.<sup>188</sup> Kur’an’ın sistematik bütünlüğü göz önünde tutulduğunda “nüzûl” kelimesi bir yücelikten inişi ifade eder. “Semâ” ile “nüzûl” kelimesinin çok yakın bir ilişkisi vardır. Semâ mutlak yükseklik ve üstünlük işaretidir. Maddi ve manevi bütün yaratıkların fevki demek olan mutlak yükseklik, üstünlük demektir. Her şeyin fevkinde, her şeyden üstün olan ise, Allah’tır. Bu mana ile yüceliğin gerek yerde ve gerekse semâda eşyadan hiçbir şeye karşı nispetinde hiçbir fark ifade etmez. Dolayısıyla ulviyyetin en yüksek timsâli semâ ile anlatılmıştır. Zarfiyet ise gerek hakiki olsun, gerek mecâzî olsun, ihâta anlamını içermemektedir.<sup>189</sup> Öyleyse “nüzûl” kavramına hissi yaklaşım, anlam kaymasının başlangıcını oluşturmaktadır. Eğer “semâ” sözcüğünü “nüzûl” sözcüğü ile kavramsal manada birlikte düşünersek, Haşviyye’nin Allah hakkında düştüğü yanılgıya düşmeyiz. Özellikle hadîslerde geçen “nüzûl” kelimesinin keyfiyeti peygamber tarafından bize açıklanmamıştır. Nüzûl hadîsleri olarak bilinen müteşâbih haberler Haşviyye’nin Allah’a “cihet” ittihaz etmesine yol açmıştır. Bu hadîslerden bir kaç şöyledir.

---

<sup>183</sup> Fâtır, 32/10.

<sup>184</sup> el-Meâric, 70/4.

<sup>185</sup> es-Secde, 32/5.

<sup>186</sup> el-Mülk, 67/16.

<sup>187</sup> bk. İbn Huzeyme, **Kitabu’t-Tevhîd**, s.126.

<sup>188</sup> bk. Râzî, **Esâsu’t-Takdîs**, s.109.

<sup>189</sup> bk. Halebî, **el-Hakâiku’l-Celiyye**, s. 76; krş. Elmalılı, **Hak Dini Kur’an Dili**, VII, 5233.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

“Yüce Allah her gece dünya semâsına iner ve fecir doğuncaya kadar, yok mu rızık isteyen verelim, yok mu bağışlanmak isteyen bağışlayayım” der.<sup>190</sup>

“Yüce Allah her gecenin geriye kalan üçte birinde dünya semâsına iner ve şöyle der: “Yok mu bana dua eden duasını kabul edeyim, yok mu belâ ve musibetten kurtulmak isteyen onu rızıklandırayım?” ve bu, şafak sökünceye kadar devam eder.”<sup>191</sup>

**Huşeyş b. Esram** gibi Haşviyye'nin önde gelen liderleri, nüzûl hadislerine dayanarak Allah'a hissi iniş ve çıkış izâfe etmişlerdir.<sup>192</sup> Böyle bir hataya nüzûl hadisleriyle varılmış olması düşülen hatanın büyüklüğünü göstermektedir. **M. Zâhid el-Kevserî**, bu durumun ancak cisimlerde olabileceğini ve dolayısıyla bunun tecsim olduğunu ifade etmektedir.<sup>193</sup> Şu halde burada mecâzî isnâdın tenzihe daha uygun düştüğü gerçeği ortaya çıkmaktadır. Arap dilinin inceliklerini ve sanatsal gücünü dikkate almayanlar çoğu zaman teşbihi dilden insanın beden ve organlarına hamleder bir anlam çıkarımı yapma gibi hatalarına düşmektedirler.

“Allah'ın dünya semâsına indiği” rivâyetiyle, Allah arştan, arş kürsiden, kürsi semâdan büyükse Allah'ın dünya semâsına inişi nasıl olur? Dünyanın ve göklerin küre şeklinde olduğu bir gerçektir. Bu durumda Allah gecenin üçte birinde inerse, arşa göre bu gecenin üçte biri tanımı değişir.<sup>194</sup> Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak gelen haberlerin, mahlûkâtın fiil ve hareketlerine kıyasla değerlendirilmemesi en uygundur. Mezkûr hadîslerde ifade edilen Allah'ın arz semâsına nüzûlu, şüphesiz cisimler bahis konusu olan yüksekte aşağıya iniş veya alttan yukarıya intikal manaları taşımaz. Allah'ın dünya semâsına nüzûlu, meleklerin ve Allah'ın rahmetinin tecellisi olarak yorumlanması Kur'an'ın sistematik yapısına paralel bir te'vil biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'ın Kur'anla tefsiri açısından böyle bir sonuç gerçeğe daha yakındır.<sup>195</sup>

### D. Allah'a Muhtelif Organların Nisbet Edilmesi

Bu başlık altında yaptığımız araştırmalardan tespit edebildiğimiz kadarıyla Haşviyye'nin Allah'a en çok isnât ettiği organların tahlili üzerinde duracağız.

#### 1. El

<sup>190</sup> Müslim, “Salat” 24.

<sup>191</sup> Buhârî, “Teheccüd” 14.

<sup>192</sup> bk. Malatî, **et-Tenbîh**, s.112-113.

<sup>193</sup> bk. **a.esr.**, s.113. (Dipnot'tan).

<sup>194</sup> Eleştirel bir yaklaşım için bakınız. Râzî, **a.g.e.**, s. 110.

<sup>195</sup> Şu âyetler Allah'ın rahmetini ve meleklerin inmesini açıklamaktadır. bk. el-En'âm, 6/158; el-İsrâ, 17/82; es-Şuarâ, 26/193-194; krş. Râzî, **a.g.e.**, s. 110.



## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

Kur'an'da ve Hadîslerde te'vil etmeden ya da siyâk, sibâk ve iniş sebebi dikkate alınmadan zâhirî manalarına hamledilerek tefsir edilen ve neticede antropomorfik bir yorumun kaçınılmazlığı karşımıza çıkan kavramlardan birisi de “yed” kavramıdır. **İbn Huzeyme**, “Allah’ın eli onların elleri üzerindedir”<sup>196</sup> âyetinde geçen “yedullah” ibaresini, Allah’ı cisimlendirici bir anlayışla yorumlamaktan çekinmemiştir. Yaşadığı çağda, müteşâbihat konusunda Selefi bir bakış açısını kendisine rehber edindiğini defaatle dile getiren İbn Huzeyme, “yed” kavramına mecâzî bir anlam yükleyerek “nimet”<sup>197</sup> olarak yorumlayan Mu'tezile’yi kınar. Ona göre Fetih Suresi 10. âyette geçen “yed” lafzının anlamı gayet açıktır. Çünkü, bir siyasal katılım aracı olan biatlaşma; biat alanla verenlerin ellerini birbirinin üstüne koymalarıyla yapılan bir sözleşmedir. Dolayısıyla “yed” ulyâ ve beyân anlamlarına gelir.<sup>198</sup> Haşviyye’nin, cisimleştirmeye dayalı ulûhiyet telakkisini sistemleştirmede büyük emeği geçen Huşeyş b. Efram naslarda geçen “yed” kavramına doğrudan bir organ olan “el” anlamı veriyor.<sup>199</sup>

İbn Hazm, insan organını çağrıştıracak bir şekilde **yed** kavramına “yedân” anlamı veren Eş'arî’yi mücessimlikle suçlayarak, Allah’ın ellerinden bahsettiğimizde hiçbir zaman O’nun bizim gibi organları olduğunu kastedemeyiz. Kur'an'da geçen “yed” lafzı, Allah’ı murad etmek için kullanılan serbest mecazdır, diye bir görüş belirtir.<sup>200</sup>

Kur'an'da ve hadîslerde geçen “**yedullah**” ibaresi, asla bir organ şeklinde anlaşılmalıdır. Naslarda geçen mecazı görmeyip eli hakiki anlamda bir organ sanmak, Kur'anî zihniyete zıt olarak anlam kaymalarına yol açabilir. Tabii ki bu yargı, sadece “yed” kavramı için geçerli olmayıp dînî naslarda Allah’a nisbet edilen diğer parmak, avuç, ayak, bacak, sağ, sevinme, öfkelenme, taraf vs. gibi kelimeler için de geçerlidir. Ayet ve hadîslerde geçen bu tür ifadelerden ne kastedildiğini, hakikati ve mecazı bilen dil uzmanları çok iyi anlarlar. İbn Huzeyme ve Huşeyş b. Efram gibi insanların nakillerinde apaçık bir kaba anlayışın ortaya çıkması, nebevî zihniyetten uzaklaşmanın bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Parça ve tek başına tasavvur edilebilen şekil ve azaları bir araya getirmek suretiyle onları bir vücut haline koyanlar antropomorfist bir mantığa sahip olmuşlardır.

---

<sup>196</sup> el-Fetih, 48/10.

<sup>197</sup> İbn Kuteybe, **el-İhtilâf fi'l-Lafz**, s.26.

<sup>198</sup> bk. İbn Huzeyme, **Kitâbu't-Tevhîd**, s.64, 73.

<sup>199</sup> krş. Malatî, **a.g.e.**, s. 135.

<sup>200</sup> İbn Hazm, **a.g.e.**, II, 348.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

“*Yed*” kavramını Kur'an sistemi içinde geçtiği yere, Arapça'nın gramer ve sanatsal diline göre; kudret, nimet, kuvvet, himaye, mülk gibi değişik anlamlara geldiği<sup>201</sup> göz ardı edilmezse herhalde anlam aldatması adını verebileceğimiz cismânî bir Tanrı tasavvuruna gitmeyi önlemek için bu anlamlardan yalnız Allah'ın birliği ile çelişmeyi O'na isnat edebiliriz. Böylece “el” kelimesi ile avuç ve parmakları içine alan belirli bir uzuv ifade edilmek istenilmediği, belki başka bir mana kastedildiği ve bunu böyle anlamak için bu bilgiden başka ayrıca bir karîneye gereksinim bulunmadığı kendiliğinden kesin olarak bilinecek; et, kemik ve sinirden teşekkül eden bir âzâ zihne gelmeyecektir.

## 2. Bacak

Haşviyye Kur'an'da geçen “*sâk*” kavramının zâhirini –mecâzı bırakıp-hakikatine hamlederek Allah'ın “bacağı” vardır, şeklinde bir anlam çıkarımına gider.<sup>202</sup>

Halbuki dînî metinlerde geçen “*sâk*” sözcüğü, Allah Teâlâ'ya muzâf olarak gelmemiştir. Lügatte “*sâk*” topuktan baldıra doğru bacağın incik yerine verilen bir kelimedir. Bundan ağacın sâkı gibi herhangi bir şeyin aslına, köküne de sâk adı verilir. Burada sâk mutlaktır, tamamlanan değildir. “**O gün ki sâktan bir keşif olunur** (iş şiddetlenir, hakkın hükmü tecellî etmeye başlar) **ve secdeye davet edilirler, o vakit güçleri yetmez**”<sup>203</sup> âyetinde “*keşf-i sâk*” gerçeğin ortaya çıkışı, insanlardan gaflet perdelerini sıyrarak bir şiddet ve dehşetle hakka verilen hükmün inananlara rahmet, inanmayanlara da gazap saçarak görünmeyenden, görünene tecellî etmesidir.<sup>204</sup> Diğer bir deyimle, topuktan baldıra doğru bacağın incik yerinin açılması manasına gelen *keşf-i sâk*, kıyamet gününün dehşetini bildirmede *şiddet* manasına mecaz olan bir kavramdır. Nitekim biz bu mecazı bir Arap şiirinde “şiddet” manasına kullandığımızı görüyoruz: “Savaşın kardeşi, eğer savaş onu ısıtırsa o da onu ısıtır, eğer savaş paçalarını sıvarsa o da sıvar.”<sup>205</sup> Bu şiirde geçen *teşmiri sâk*, paçayı sıvamak anlamına gelir ki, bu kıyametin dehşetini ifade eder. Biz bu gerçeği Hz. Peygamber'in hadîslerinde de görüyoruz: “**(Kıyâmet günü) Rabbimiz kendi sâkından keşif buyurduğu (iş güçleştiği zaman) bârgâhı azametine her**

<sup>201</sup> bk. Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s.123-130; Koçyiğit, *Kelâmcularla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, s.131.

<sup>202</sup> bk. Râzî, *a.g.e.*, s.141-142; Elmalılı, *Hak Dînî Kur'an Dili*, VIII, 5295.

<sup>203</sup> el-Kalem, 68/42.

<sup>204</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, VIII, 5294.

<sup>205</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s.363; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 352; Beyhakî, *a.g.e.*, s.346.

**mü'min erkek ve kadın secde eder. Yalnız dünyada riyâ (ibadetlerde gösteriş) ve süm'a (halka işittirmek) için secde edenler secdesiz kalırlar. Gerçi o mürâîler (iki yüzlüler) de secde etmeye çalışırlar; fakat onların sırtı yekpâre safihaya döner (eğilip secde edemezler)."**<sup>206</sup> Bu hadîste de kıyametin şiddetinin vurgulanmasında "sâk" kavramı kullanılıyor. Bir de inanma olgusunda samimi olanlarla, samimiyetsizlerin birbirinden ayırılması için "secde" ile imtihan boyutu öne çıkarılarak böylece nifak ehlinin de perdesi kaldırılmış oluyor. Netice itibariyle Arapça'da "baldırlardan açmak" deyimini emrin şiddetinden ve musibetin zorluğundan meseldir. Allah'a hakikat manasıyla "sâk" isnâdı kesin delillerle muhal olduğundan ancak mecâz ortaya çıkar. Hakikat böyle iken İslâm düşünce tarihinde müteşâbihât arkasından koşan zihnî istîdattan yoksun olan kimseler "sâk" sözcüğünün lafız anlamına bakışlarını sabitleştirerek Allah'ı yaratıklara benzetme yanlışına ve hamâkatına düşmüşlerdir. Bilindiği gibi haberî sıfatları yorumlamada teşbihe ve tescime düşmenin yollarından biri, mecazdan hakikate, ikincisi ise, hakikati bırakıp şahsî telakkilere uygun bir anlama başvurmaktır. Dînî metinlerde geçen "sâk" sözcüğünü Allah'ın baldırı diye anlayan teşbihçiler mecazı bırakarak kelimenin hakikatine gittikleri için Allah'ı cisimleştirici bir tavır sergilemişlerdir.

### **3. Yüz**

Haşviyye'nin Allah'ı cisimlendirmede başvurduğu sıfatlardan birisi de "**vech**"tir. Allah'ın zâtını insana benzeten Râfızîlerin Gulât sınıflarından Beyâniyye: "**O'nun vechinden başka her şey yok olacaktır,**"<sup>207</sup> âyetini insani duyum ve şekil açısından yorumlayarak Tanrı'sının organları bulunan insan şeklinde olduğunu ve yüzü (vech) dışında her yanının yok olacağı"<sup>208</sup> tarzında bâtil bir görüş ileri sürebilmiştir.

Kur'an âyetlerinde geçen "**vech**" sözcüğü, Kelâm ve dilbilim bilginlerince de doğrulandığı gibi değişik söz dizgelerinde farklı anlamlar kazanmaktadır. Mu'tezile'den **el-Allâf**'ın iddia ettiği gibi vechullah'tan murad, sadece Allah'ın zâtı anlamına da gelmez.<sup>209</sup> Meselâ: "**Yalnız Celâl ve İkrâm sahibi Rabbinin vechi bâkî kalacaktır**"<sup>210</sup> "**Her nereye dönersen Allah'ın vechi oradadır**"<sup>211</sup> âyetinde geçen vech, *zât*; "**Biz sizi Allah'ın vechi sebebiyle doyuruyoruz**"<sup>212</sup> ve "**Yalnız**

<sup>206</sup> Buhârî, "Tevhid" 24.

<sup>207</sup> el-Kasas, 28/88.

<sup>208</sup> bk. Bağdâdî, **el-Fark**, s.225.

<sup>209</sup> bk. İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 347.

<sup>210</sup> er-Rahmân, 55/27.

<sup>211</sup> el-Bakara, 2/115.

<sup>212</sup> el-İnsan, 76/9.

**Allah'ın vechini kazanmak için infâk ediyorsunuz**"<sup>213</sup> âyetlerinde vech, *rızâ*;"<sup>214</sup> anlamlarına gelmektedir.<sup>215</sup> Öyleyse bu anlamlardan Allah'ın sıfatlarına ters düşmeyecek ve O'nun birliğine aykırı olmayan bir yorumu kabul edebiliriz.

Kur'an'ın teşbihî dilinin insanın "yüz" adı verilen maddî yapısıyla örtüşmesinin nedeni "vech" sözcüğüyle insana, Allah'ı tanıtmak amaçlanmaktadır. "Vech" lafzının zât anlamında kullanılması örften kaynaklanmaktadır. İnsan diğer varlıklardan ayağı ve kolu ile değil, yüzü ile ayırdedilmektedir. Dolayısıyla, insanın yüzü görüldüğünde tamamıyla falanı gördüm demede hiçbir beis yoktur. İnsanın aklının, duygularının, anlayışının, düşüncesinin tesir ettiği alan "baş" adı verilen cevherin "beyin" bölgesindeki izahı güç olan bir takım fakültelerdir. Bütün bu manevî güçlerin tesirinin görüntü alanı ise "yüz" adı verilen özel organdır. İnsanın kalbinde bulunan sevinç ve hüznler kendisini "yüz"de sergiler. Yine insanın duyguları bir şeye meylettiği veya bir şeyden yüz çevirdiği zaman yüzü de o yöne meyleder veya çevrilir. İşte vech, insan hakkında bu bilgileri verdiğinden dolayı, zât anlamına gelmektedir.<sup>216</sup>

Eğer âyetler arasındaki anlam farklılığına dilbilim kuralları açısından dikkat edilirse, "*vechullah*" ibaresinde geçen anlam çeşitliliği, kaba bir teşbihçi anlayışa gidilerek insana özgü yüz şekliyle örtüştürülüp, Allah mahlûkâta benzetilemez. Değişik âyetlerde söz konusu edilen "vech" sözcüğünü "bilâkeyf kuramı"na da dayandırarak manayı "meçhüllüğe" terketmeye de gerek yoktur. Sorun Kur'an'ın kendi bütünselliği içerisinde kendiliğinden çözülebilecektir.

#### 4. Taraf (Cenb) İsnad Edilmesi

Kendilerine "Haşviyye" adı verilen ehl-i hadîs, hicrî X. yüzyılda Bağdat'ta büyük bir karışıklık çıkarmıştı. Kılıçla insanları "*Makâm-ı Mahmûd*"(\*) inancına çağırıyorlardı. Onların inancına göre "Makâm-ı Mahmûd" arşta Allah'ın yanında (cenb) Rasulullah'ın oturduğu yer demektir. Bu, Hıristiyanların Hz. İsa göğe yükseldi ve babasının yanında (cenb) oturuyor, itikatlarına benziyordu.<sup>217</sup>

<sup>213</sup> el-Bakara, 2/272.

<sup>214</sup> el-Bakara, 2/115.

<sup>215</sup> bk Eş'arî, **Makâlât**, 218; İsfehânî, **el-Müfredât**, s. 807-808; Râzî, **a.g.e.**, s.118-120; Cürçânî, **et-Ta'rîfât**, s.306; Beyhakî, **el-Esmâ ve's-Sıfât**, s.305.

<sup>216</sup> bk. Râzî, **Esâsu't-Takdîs**, s.120.

\* M. Zâhid el-Kevserî, "Makâm-ı Mahmûd" hadîsinin mevzû olduğunu söyler. Ehl-i sünnete göre bunun gerçek anlamda tefsiri "*şefâat-i kübrâ*" şeklindedir. bk. İbn Asâkir, **Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî**, Kevserî Mukaddimesi, s.14.

<sup>217</sup> krş. Kevserî, **Makâlât**, s.393.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

Halbuki “yan, taraf”<sup>218</sup> anlamına gelen “cenb” de Allah Teâlâ’ya layık bir “cenb”dir. Mahlûkun cenbi gibi değildir. Nitekim Kur’an’da: “Allah’ın yanında (fi cenb) aşırı gitmemden dolayı bana yazıklar olsun”<sup>219</sup> buyrulmaktadır. Mu’tezile bu âyette geçen “*cenb*” sözcüğünü “*emr*” manasına anlamış, “*cenbullah*” demenin “*emrullah*” olduğunu söylemiştir.<sup>220</sup> Ayet siyâk ve sibâk açısından düşünöldüğünde Mu’tezile’nin “cenb” sözcüğünü burada “emr” anlamına te’vil etmesi uygun düşmektedir. “*Cenb*” kelimesinin yakın anlam alanını oluşturan Zümer Sûresi 53. âyette aşırılık anlamına gelen “*israf*”la, 56. âyette geçen “*iifrat*” arasında yakın anlam ilişkisi vardır. Bu sebeple âyetin meâlini “Allah’ın emrinde (itaat konusunda ) aşırı gitmemden dolayı bana yazıklar olsun!” şeklinde verdiğimizde “cenb” kelimesi, Haşviyye’nin anladığı gibi hiç de mekan anlamı taşımamaktadır.

Biz tespit edebildiğimiz kadarıyla yukarıda geçen gerek Allah’ın haberî sıfatlarıyla ve gerekse müteşâbihatla ilgili kavramlarda Haşviyye’nin Allah’ı insan biçimci bir yoruma tabi tuttuklarını görüyoruz. Halbuki her teşbih ifade eden âyeti kendi bağlamından koparmadan ve mecâzi anlamlar da dikkate alınarak yorumlansaydı, diğer taraftan farklı anlamlara gelen manalardan Allah’ın birliği ve sıfatlarıyla çelişmeyecek bir anlam seçilerek izafe edilseydi teşbihe ve teccime meyletme yanılıısına düşölmezdi, kanaatini taşıyoruz.

---

<sup>218</sup> bk. Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, s.361; Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, s.139; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s.301.

<sup>219</sup> ez-Zümer, 39/56.

<sup>220</sup> Eş’arî, *Makâlât*, s. 218; Beyhakî, *a.g.e.*, s. 361; İzmirli, *a.g.e.*, s.301.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bilindiği gibi Allah'ın haberî sıfatları konusunda *Selef'in inancı*, lafzın insan zihninde oluşturduğu mana ile yetinerek bu kavramlar üzerinde konuşmaktan daha ziyâde teslimiyeti öne çıkarmakla birlikte , Allah'ı bütün yetkin sıfatlarla muttasıf kılp ,O'nu yaratıklara benzetici her türlü söz, yorum ve ifadelerden uzak durmaktı. Hatta müteşâbih lafızlar üzerinde konuşanlara karşı da pek iyi gözle bakmamışlardır. Daha doğrusu onlar, âyetlerde geçen müteşâbih lafızları kendi bağlamlarından kopararak dışarıdan bir anlam yükleme çabası içerisine girmeyi , değil manevî, lafzî tahrif olarak nitelendirerek<sup>221</sup> naslarda gelen sıfatların hakikatini bilmeyi tamamıyla Allah'a havale edici bir tavır içerisine girmişlerdir.

Râşid Halifeler devrinin ilk yılları fetih hareketleriyle geçmiştir. Üçüncü halife Hz. Osman devrine kadar müslümanlar bütün güç ve enerjilerini İslam ülkesinin sınırlarını genişletme ve kuvvetlendirmeye hasrederek çok ciddi anlamda *akîde* konularında meydana gelebilecek münakaşalardan uzak durmuşlardır. Örneğin, Hz.Ömer'in *müteşâbihu'l-Kur'an* üzerinde konuşan bir müslümanı, bid'at olduğu gerekçesiyle sert bir şekilde cezalandırdığı bilinmektedir.<sup>222</sup> Çünkü, *Selef*e göre Allah'ın isimleri ve sıfatları konusunda konuşmak ,bid'attir. Her ne kadar Selef akîdesine bağlılık konusunda ısrarla durulsa da, çağın getirdiği sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik gelişmeler şartların değişimini hızlandırır. Meselâ, Hz. Osman'ın şehâdetinin ardından yapılan itikatla ilgili tartışmalar bugün için *İlm-i Kelam'ın* uğraştığı en önemli sistematik problemlerin ilk nüvelerini oluşturmakla birlikte, Cemel ve Sıffin vak'alarının sonuçları sırf teorik değil, doğrudan pratik sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Müslümanların fetihler yoluyla farklı din ve kültürlere mensup topluluklarla karşılaşmaları, bu din ve kültür kodlarına mensup unsurların ihtidâ sonrası düşünce ve inanç plânında getirdikleri bir takım teolojik problemler sebebiyle artık güçlü ve coşkulu iman anlayışı, yerini, tartışmalara dayalı bir zihniyete terketmeye başlar ki bu, karşılıklı bir etkileşimi doğurur. Biz itikât cephesinden olaya baktığımızda *Hellenistik Kelam'a* dair kimi problemlerin *İslam Kelam'ına* tesir ettiğini görüyoruz. Meselâ, vücûd, kıdem gibi sıfatlar, bunlar arasında sayılabilir.

---

<sup>221</sup> bk. Sabûnî, İsmâîl, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbu'l-Hadîs*, nşr. Muhammed Emîn, (Mecmûatü'r-Resâilî'l-Münriyye içinde), Beyrut, 1970, I, 106.

<sup>222</sup> bk. *a.esr.*, I, 119.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

Hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren akîde çevresinde yapılan araştırmalar yeni eğilimlerin firkalaşma sürecini olgunlaştırır. Bir kısım insanlar tenzih akidesi adına Allah'ın vech, yed ,ayn, nüzûl, mecî gibi naslarda geçen sıfatlarını nefy ve ta'tile giderken,diğer bir takım insanlar da bu anlayışın tam tersine sarılarak Allah'ın birliğine ve sıfatlarına aykırı düşebilecek yorumlar yapmaya çalışmışlardır. İşte bu eğilimlerden birisi de nasları yorumlamada aklın rolünü ve değerini küçümseyen, ilmî tenkit geleneğinden oldukça uzaklaşan, isbât ve nakle taassub derecesinde sarılan Haşviyye'dir.

Yaptığımız araştırmadan elde ettiğimiz sonuçlara göre Haşviyye'den bağımsız/muayyen bir mezhep olarak söz etmek oldukça zordur. Belki bu bir anlayışın, bir yorum biçiminin adı olabilir. Onlarda genel ve hâkim karakter, vahiy dilinde kullanılan ve teşbih ifade eden kavramların lafızları üzerinde te'vil ve mecaza gitmeden hakiki anlamlarda zihnî bakışı sabitleştirme geleneğidir. Haşviyye, sadece kaba bir mücessime telakkisi ifade edebilecek yorumlara açık hadîsleri, hiçbir tahlil ve eleştiriye tâbî tutmaksızın, hatta diğer hadîslere tercih ederek sahih hadîs sayıp, harfiyyen tefsir eden hadîs ashâbı hakkında alem olmuş bir adlandırma olmayıp, teşbihe ve tecsime açık ifadelerin zâhirine ve lügat anlamına takılarak meselenin "nasıl olur" tarafını tartışmadan Allah'a insan şekli ve sûreti izâfe eden herkese şâmil bir tanımlamadır. Tenzih düşüncesi adına böyle bir zihnî istidatsızlık onları; "lafızci" bir karaktere büründürerek düşüncede donuklaştırmakla kalmamış, dînî metinleri derinlemesine inceleme ve tenkit etme ruhundan uzaklaşma biçimini itikâdî bir gerekliliğin zorunlu sonucu gibi bir anlayışa ve sapmaya da götürmüştür.

İslâm düşünce tarihi içerisinde görünüşleri itibariyle akli ve onun delillerini reddeden, nasları salt lafzî, harfî bir bakış açısıyla anlamaya çalışın bütün zihniyetler "*Haşviyye*" olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda Haşviyye'nin görüşleri, Allah'ın sıfatlarını insanlara aktararak bir nevi karizmatik sûfî şahsiyetleri ilahlaştıran Sâlimiyye ve Hulmâniyye adıyla *Tasavvuf*; Allah'a mekan ve yön izafe eden Kerrâmiyye adıyla *Kelâm*; haberî sıfatlarda ve müteşâbihâtla ilgili naslarda geçen lafızları insan biçimci bir tarzda yorumlayan Hanbelîler adıyla *Ehl-i hadîs* ve Allah'ın imamlarda hulûl ettiğini söyleyen *Gulât firkaları* gibi dinî akımlar arasında temsil edilmiştir. Buna içtihad ve çağdaş yorumlama yaklaşımlarına karşı çıkan aşırı gelenekçi eğilimleri de eklemek mümkündür. Bütün bu örneklerde de görüldüğü gibi Haşviyye, müstakil bir mezhep yerine, genel bir zihniyetin ortak adıdır. Onları bu zihniyete sürükleyici sebepleri özetle şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a. Naslarda geçen bir ismin anlamını, âyetin kendi bağlamından kopararak akla ve tevhide aykırı, ayrıca Allah'ın sıfatlarına uygun düşmeyecek bir tarzda

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

cisimleştirmeye açık bir anlam yüklemeleridir. Halbuki, naslarda geçen bir isim veya sıfat dillerde değişik anlamlara gelebilir. Bu gayet normaldir. Aynı zamanda o dilin zenginliğini de gösterir. Burada yapılması gereken, isim veya sıfatın dilin semantik anlam alanlarından birine ait olan manayı Allah hakkında kullanmada O'na uygun düşecek bir anlamı seçmektir. Haşviyye böyle yapmadığı gibi, Allah'ın birliği ve sıfatlarıyla çelişki arzedecek bir anlamı seçmiştir.

a. İkincisi, Haşviyye, Kur'an'da ve hadislerde geçen kimi müteşâbih lafızlardan kelime türeterek *ilhâda* gitmişlerdir. Meselâ, *istivâ*'dan *müstevî* türetmek gibi böyle bir gelenek de onları, ister istemez Allah'ı insana benzeten bir varlık telakkisine ve O'na mekan isnadına götürmüştür.

b. Haşviyye, genellikle Allah'ı yaratıklara benzetmekte çoğu zaman teşbih ifade eden lafızları dondurup, vârid olandan vârid olmayanı çıkarma gibi bir usûle başvurmuşlardır. Meselâ, naslarda *yed* geçmektedir diye *el* ile ilgili ne kadar isim varsa bütün kavramları birlikte düşünmüşlerdir. Böyle bir bakış açısı ister istemez Allah'ı insanî fizyonomiye yaklaşıtırcı bir işlev görmeye sebebiyet vermiştir.

c. Özellikle kendilerini *Hanbeliler* adıyla tanımlayan '*ashâbu'l-hadîs*' hadisleri değerlendirmede temel ilke ve metodolojisi belirlenmiş bir ilmî zihniyete sahip olmaktan çok uzak görünmeleri hasebiyle , hadislere hissî bir yaklaşım içerisine girmişler ve neticede hadislerde geçen haberî sıfatlara talluk eden zahiri manaları duyu organlarıyla hissedilir hakikat manalarına yorumlayarak teşbihe düşmüşlerdir.

Bugün için İslâm dünyasında her ne kadar Haşviyye zihniyeti silinmiş gibi görülsede dînî metinler üzerinde akletme ve tefekkürde bulunmayı reddeden, özellikle hadisleri anlamada metin tenkidine karşı çıkan ve geleneğe körü körüne bağnazca sarılarak taklitçi ruhu kurumlaştıran kimi *Tasavvufî* anlayışlar ve *Vehhâbilik* gibi dînî akımlar içerisinde zihniyet olarak varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Netice itibarıyla İslâm dünyası, yeniden varoluş kökleri üzerinde ayağa kalkmak ve tarihin dışında kalmamak için yeni bir *İslâm Aydınlanma* düşüncesine ihtiyaç duymaktadır. Bunun yollarından birisi de, belki de en önemlisi, dînî nasları anlamada haşvî ruhu ve zihniyeti terketmekten geçmektedir. Eş'arîliğin zuhurundan sonra, özgürce düşünce üretme ve aklın rolü konusunda duyarsızlıkların başlaması çağdaş Haşvîliğin ihyasına zemin hazırladığı iddia edilebilir. Her ne kadar Eş'arîlik akıl ve mantık silahını Mu'tezile'nin elinden almışsa da bunu İslâm düşünce yapısını verimli hale getirerek zenginleştirecek yerde, muhâliflerini susturmada bir araç



## **Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.**

olarak kullanmıştır. Bu da müslüman aklın tutulmasına ve kilitlenmesine yol açmakla kalmamış, böyle bir ortam Haşviliğin yeniden eğitim kurumlarında ve müslüman insanın zihniyetinde güçlenmesine hizmet eder bir konuma gelmiştir. İlm-i Kelâm'da ağdaş uyanış Eş'arilerle İbn Teymiyye ve izleyicileri arasındaki rekbet üzerine kurulmuşsa da istenilen ölçüde hr düşünce yoluna açılım sağlanamamış ve aklın değeri istenilen seviyede merkez bir konuma yükseltilememiştir. Çağdaş İslâm düşüncesinin modern dünyada yeniden nc ve nder bir konumda yerini alması, tenkit geleneğinin kurumlaşmasına, akla ve onun delillerine yeterince işlevsel bir zihniyet teşekkülü imkanı oluşturmakla sağlanacağına inanıyoruz.

## BİBLİYOGRAFYA

- AHMED B.HANBEL, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, **el-Müsned**, İstanbul, 1981.
- AHMET EMİN, **Fecru'l-İslâm**, Kahire, 1975.
- ASKALÂNî, Ahmed b. Ali b. Hacer, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, (nşr. Abdülazîz , b. Abdillâh b. Bâz), Beyrut, 1416/1996.
- BAĞDÂDî, Abdülkâhir, **el-Fark beyne'l-Fırak**, (nşr., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, 1990.
- \_\_\_\_\_ **Usûlü'd-Dîn**, Beyrut, 1927.
- BEYÂDî, Kemâleddîn Ahmed, **İşârâtü'l-Merâm min Ibârâti'l-İmâm**, Kahire, 1369/1949.
- BEYHAKî, Hüseyin b. Ali, **el-Esmâ ve's-Sifât**, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî).
- BUHARî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, **el-Câmiu's-Sahîh**, İstanbul, 1315/1936.
- CÜRCÂNî, Seyyid Şerîf, **et-Ta'rîfât**, (nşr., Abdurrahmân Umyere), Beyrut, 1987.
- CÜVEYNî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, **el-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd**, (nşr. Muhammed Yusuf Mûsâ- Ali Abdülmünim Abdülhamîd), Kahire, 1950.
- EBU DAVUD, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, **es-Sünen**, Kahire, 1950.
- EKBER, en-Nâşî, **Mesâilu'l-İmâme**, Beyrut, 1971.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul, 1979.
- EŞ'ARî, Ebu'l-Hasan, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, (nşr., Helmut Ritter), Wiesbaden, 1980.
- GAZZÂLî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm**, (el -Kusûru'l-Avâlî II içinde ), nşr., M. Mustafa Ebu'l-A'lâ, Kahire, 1970.
- GEYLÂNî, Abdülkadîr, **Gunyetü't-Tâlibîn**, (trc. A.Fâruk Meyân), İstanbul, 1977.
- GOLDZİHER, Ignaz, **Zâhirîler**, (trc. Cihat Tunç), Ankara, 1982
- HALEBî, Şehâbeddîn Ahmed b. Cehbel, **el-Hakâiku'l-Celiyye fi'r-Reddi ale'bn-i Teymiyye**, (thk. Tâhâ ed- Desûkî Hubeyşî), Kahire, 1987.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

- HASAN Mahmûd, eş-Şâfî, **el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l- Kelâm**, Karaçi,1989.
- HAYYÂT, Ebu'l-Huseyn, **el-İntisâr**, (nşr., H.S.Nyberg), Kahire, 1925.
- HISNî, Ebubekr Takıyyuddîn, **Def'u Şubeh**, Kahire, 1350/1931.
- HODGSON, M.G.S., **İslâm'ın Serüveni**, (trc. Heyet), İstanbul, 1993.
- HOUTSMA, M. Th, "Haşv", **Zeitschr für Assyriologie**, Sayı:XXVI, Berlin, s. 196.
- İBN ARRÂK, Ebu'l- Hasen, **Tenzîhu'ş-Şerîati'l-Merfûa ani'l-Ahbâri'ş-Şenâti'l-Mevzûa**, Kahire, 1375/1955.
- İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, **Tebyîn ü Kezibi'l-Müfterî**, Beyrut, 1984.
- İBN Ebû Ya'lâ, **Tabakâtu'l-Hanâbile**, Beyrut, ts. (Dâru'l-Maârif).
- İBN FÂRİS, Ebu'l- Huseyn Ahmed, **Mu'cemu Mekâyısı fi'l-Lüğa**, (thk.Şehâbeddîn Ebî Amr),Beyrut, 1994.
- İBN HALLİKÂN, **Vefeyâtü'l-A'yân**, Beyrut, 1978.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, (nşr.,M. İbrahim Nasr- Abdurrahmân Umeyre), Beyrut, 1968.
- İBN KAYYİM, el-Cevziyye, **Şerh u Kasîdeti'n-Nûniyye**, (nşr. M. Halil Heras), Beyrut, 1995.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, Kahire, 1966.
- \_\_\_\_\_ **el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe**, Beyrut,1985.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, **es-Sünen**, İstanbul, 1981.
- İBN NEDİM, Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, (nşr. Nâhid Abbas Osmân), Beyrut, 1985.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velid Muhammed, **el-Keşf an Menâhici'l-Edille**, trc.,Süleyman Uludağ, (Felsefe-Din İlişkileri içinde), İstanbul, 1985.
- \_\_\_\_\_ **Faslu'l-Makâl**, trc., Süleyman Uludağ, (Felsefe-Din İlişkileri içinde), İstanbul, 1985.
- İBN TEYMİYYE, Şeyhulislâm Takıyyuddîn Ahmed, **Risâletü't-Tedmuriyye**, Medine, 1400/1980.
- \_\_\_\_\_ **el-Fetva'l-Hameviyye**, Kahire, 1401/1981.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

İBNU'S-SALÂH, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, **Ulûmu'l-Hadis**, Haleb, 1350/1971.

İBNÜ'L-ARABî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, (nşr. Osman Yahya), Beyrut, 1405/1985.

İBNÜ'L-CEVZî, Abdurrahmân, **Telbîsu İblîs**, Beyrut, 1992.

İBNÜ'L-ESİR, Ebu'l-Hasan, **el-Kâmil fi't-Târih**, Beyrut, ts. (Dâru'l-Fikr).

İBNÜ'L-İMÂD, Ebu'l-Felâh Abdülhayy, **Şezerâtü'z-Zeheb ve Ahbâru men Zeheb**, Beyrut, ts., (el-Mektebu't-Ticârî).

İRFAN Abdulhamîd, **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, (trc. Sâim Yeprem), İstanbul, 1994.

İSFEHÂNî, Râgıb, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul, 1986.

İSFERÂİNî, Ebu'l-Muzaffer, **et-Tebîru fi'd-Dîn**, Beyrut, 1983.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, (haz. Sabri Hizmetli), Ankara, 1981.

İZ B. ABDUSSELÂM, Ebu'l-Kâsım b. Hasan b. Muhammed, **“Mulhatü'l-İ'tikâd”** (Subkî, Tâcuddîn, Tabakâtü'ş-Şâfiyye içinde), Beyrut, 1992.

KEVSERî, M. Zâhid, **Makâlâtü'l-Kevserî**, Kahire, 1994.

\_\_\_\_\_ **Tekmile**, (Sübkî, Takıyyuddîn, es-Seyfu's-Sakîl'in hâmişinde), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Fecri'l-Cedîd).

KİTAB-I MUKADDES, İstanbul, 1993.

KOÇYİĞİT, Talat, **Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münâkaşalar**, Ankara, 1984.

MAKRİZî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali, **el-Hıtat ve'l-Asâr**, Kahire, 1324/1906.

MALATî, Ebu'l-Huseyn, **et-Tenbîh ve'r-Redd**, (nşr. M. Zâhid el-Kevseri), Beyrut, 1968.

MÂLİK B. ENES, **el-Muvatta**, Kahire, 1951.

MÂTURÎDî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Kitâbü't-Tevhîd**, (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970.

MUHAMMED b. İshâk, **Kitâbu't-Tevhîdi ve İsbâti Sıfâti'r-Rabb**, (nşr. M. Halil Heras), Beyrut, 1995.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

MUHAMMED el-Behiy, **İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü**, (trc. Sabri Hizmetli), Ankara, 1992.

MUSTAFA Abdurrezzâk, **Temhîd li Târîhi'l-Felsefeti'l-İslamiyye**, Kahire, 1959

MÜFİD, Muhammed b. Nu'mân, **Evâilu'l-Mâkâlât**, Tebriz, 1371/1951.

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, **Sahihu Müslim**, İstanbul, 1981.

NESEFİ, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Bahru'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm**, Kahire, 1922.

\_\_\_\_\_ **Tebşiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993.

NEŞŞÂR, Ali Sâmî, **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm**, Kahire, 1977.

NYBERG, H.S., "**Mukaddime**", (Hayyât, Ebu'l-Huseyn, el-İntisâr) Kahire, 1925.

RAZÎ, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, **İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, (thk., Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed), Beyrut, 1986.

\_\_\_\_\_ **Esâsü't-Takdîs fi Ilmi'l-Kelâm**, Kahire, 1935.

SABUNÎ, İsmâîl, **Akîdetü's-Selef ve Ashâbu'l-Hadîs**, nşr. Muhammed Emin, (Mecmûatü'r-Resâil içinde), Beyrut, 1970.

SEKSEKÎ, Ebu'l-Fadl Abbas b. Mansûr, **el-Burhân fi Ma'rifeti Akâidi Ehli'l-İmân**, (nşr. Bessâm Ali), Ürdün, 1988.

SUBHÎ, Ahmed Mahmûd, **el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâmî**, Kahire, 1983.

SUBKÎ, Tâcuddîn, **Tabakâtü's-Şâfiyye**, (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Huluv), Beyrut, 1992.

SÜBKÎ, Takıyyuddîn, **es-Seyfü's-Sakîl**, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Fecri'l-Cedîd).

SÜHEYR Muhtâr, **et-Tecsîm inde'l-Müslimîn**, Kahire, 1981.

ŞEHRİSTÂNÎ, Abdülkerîm, **el-Milel ve'n-Nihal**, (nşr. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1986.

TAFTÂZANÎ, Ebu'l-Vefâ, **Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri**, (trc. Şerafeddîn Gölcük), İstanbul, 1980.

TAFTÂZANÎ, Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer, **Şerhu'l-Akâid**, İstanbul, 1326/1908.

\_\_\_\_\_ **Şerhu'l-Mekâsid**, İstanbul, 1318/1939.

## Hata! Bilinmeyen anahtar değişkeni.

TEHÂNEVî, Muhammed A'lâ b. Ali, **Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn**, (trc. Ali Dahrûc-Abdullah el-Hâlidî), Beyrut, 1996.

TUNÇ, Cihad, "**Sâlimiyye Mektebi**", AÜİF Dergisi, 1983, cilt:XXVI.

WATT, W. Montgomry, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, (trc., Ethem Rûhi Fığlalı), Ankara, 1981.

WEIR, T. H. "**Haşv**", İslam Ansiklopedisi, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul,1964, V, 353-354.

YURDAGÜR, Metin, "**Haberi Sıfatları Anlamada Metod**", EÜİF Dergisi, Sayı:1, (1984).

ZEBîDî, Murtaza, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, (nşr.Ali Şîrî), Beyrut, 1414/1994.

ZEHEBî, Hâfiz, **el-Iber fî Haberi men Ğaber**, Kuveyt, 1960.