



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Hakemli Dergi

3. Sayı



SİVAS - 1999

HAŞVİYYE'NİN DOĞUŞU VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Doç.Dr. Ramazan ALTINTAŞ*

GİRİŞ

Hız. 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. **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 olmaları² 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 hadisler onlara ulaşınca "nasıl" ve "niçin" demezlerdi, çünkü bu sorular bid'atti.³ Onlara göre, inanç konularına müteallik olan meselelerde soru sormak, hevâya tâbî olmanın bir sonucudur. Keyfiyeti meçhullük (bilâ keyf) ve yorumsuzluk (bilâ şerh) akîdesinin bir gereği olarak Hz. Peygamber'in sünnetini tasdik, kalpte imanin oturmuşluğunun âlâmetidir. Akîdede "niçin" ve "nasıl" soruları ise kalbe şüphe atarak imanı yerinden oynatmaya varan yolun başlangıcıdır.⁴ Bu sebeple *Selef*, mümkün olduğu kadar "*ameli ön plana çıkarma*" temayülüne ağırlık vermişlerdir. Çağdaş araştırmacı **Ali Sâmî en-Neşâr**'ın da yerinde tespitiyle bu temayül, Müslümanları insana özgü davranışları gerçekleştirmeye yönelik, inanç konularında tartışmaya açık meselelerden mümkün olduğu kadar kaçınmaya gayret

* C.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ 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.

² Taftazânî, Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1326/1908, s.2.

³ Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden, 1980, s.1294.

⁴ Malafî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbîh ve'r-Redd*, (nşr. M. Zâhid el-Kevseri), Beyrût, 1968, s. 15-16; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Beyrût, ts. II, 18.

eden bir karakter sahibi yapmıştır.⁵ 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 Sıffîn olayları) kimi itikâdî problemlerin doğmasına yol açtı. 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.⁷ 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 aşılayabilmek 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 keyfî 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.⁸ 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"⁹ âyeti *cebr* ifade ederken: "De ki: Kur'an Rabbinizden gelen bir haktır. Artık dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun,"¹⁰ 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

⁵ bk. Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'ettü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire, 1977, 1.53.

⁶ 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.)

⁷ bk. Muhammed el- Behî, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, (trc. Sabri Hızmetli), Ankara, 1992, s.41.

⁸ bk. a. esr., s.47.

⁹ Kehf, 18/23.

¹⁰ Kehf, 18/29.

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 akli araştırmalar derinleştikçe akla gelebilen sorulardır.¹¹ 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 Felsefe** ve 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 fikirlerden az da olsa alınmıştır. Çeşitli İslâmî anlayışları bünyesinde taşıyan Kelâm ilmi tamamen Müslümanların saf ve salt bir düşünce üretimi birikimidir.¹² Yabancı tesirler bir nevi, farklı itikâdî görüşlerin su yüzüne çıkmasında rol oynamışlardır. Yoksa İslâm akidesinin mektepleşme sürecinin özü orijinaldir, dış kaynaklı değildir.

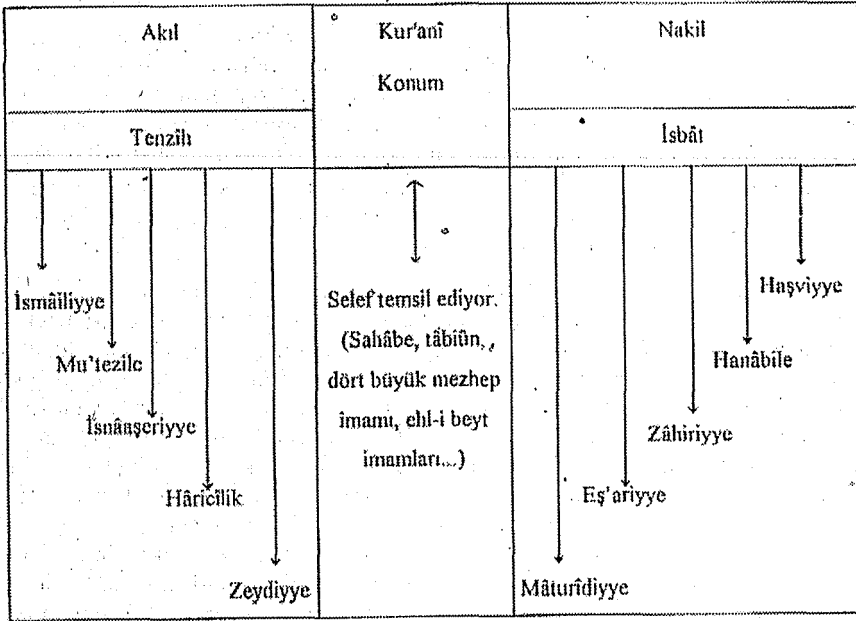
İslâm düşünce tarihinde akidenin açıklanması konusunda yapılan ilk iş; Allah'ın insanla, insanın da Allah'la olan bağının sınırını çizmek oldu. Neden böyle bir gayrete ihtiyaç duyuldu? Halbuki Allah insanla konuşurken, duyular âleminde alınmış lafız ve manaları seçmiştir. Tamamen mahsus âleme ait olmayan 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 hâlel 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.

¹¹ krş. Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, **Kelâm İlminin Bellibaşı Meseteleri**, (trc. Serafeddin Gölcük), İstanbul, 1980, s.13-14.

¹² Neşşâr, a.g.e., I, 30; İrfân Abdulhamîd, a.g.e., s.143.

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.¹³ Hicrî II. yüzyıl, İslâm düşünce mekteplerinin inanç ve metodolojilerinin billurlaştığı ve görüşlerinin temellendirilmeye başladığı tarihî bir kesit olarak görülmelidir. Eğer hicrî I. yüzyıldaki Selefî anlayışı hesaba katmazsak, genel manada nakil ve akıl, isbât ve tenzih çerçevesinde mezhepleri iki grupta toplamak mümkündür. Bunu söyle bir şema ile izah etmeye çalışalım.¹⁴



Yukarıdaki şemanın ortasında “Kur'anî Konum” dediğimiz başlıkla uyuma sadece ilk dönem Selefî 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 Mâtürîdiyye; sol tarafında ise, İsmâiliyye, Mu'tezile, İsnâaşeriyye, Hâricilik ve Zeydiyye yer almaktadır. “Kur'anî konumun” sağında yer alan mezheplerin bakış açılarının yoğunlaştığı alan, isbât ve teşbihe meyletmışken; solda yer alan mezheplerin bakış açılarının yoğunlaştığı alan, te'vîl ve tenzihe

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

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

meyletmış 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,¹⁵ tıkip doldurma, şilte yastıklarının içine doldurulan şey, dolma içi demektir.¹⁶ Buna göre *haşviyye* manâsız, boş şeyler söyleyenler anlamına geliyor. Bazı grupların “*Haşviyye*” diye adlandırılmaları, sıfatları çok olan İlâhî zât fikirlerinin “boş” oluşu sebebiyledir. Bu kelime Arapça'da “Haşviyye”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 ashâbı 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.¹⁷

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 nâstan 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.¹⁸ 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.”¹⁹ Hicrî VII. yüzyılda yaşamış es-

¹⁵ 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.

¹⁶ Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, (nşr., Abdurrahmân Umyere), Beyrut, 1987, s.120; Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fünûp*, (trc. Ali Dahrûc- Abdullah el-Hâlidî), Beyrut, 1996, I, 678.

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

¹⁷ Müfîd, Muhammed b. Nu'mân, *Evâilu'l-Mâkâlât*, Tebriz, 1371, s.41; krş. “Haşv” İA, V, 353-354.

¹⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 678-79; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Tebyin 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 İbârâtü'l-İmâm*, Kahire, 1369/1949, s.139-140; Kevserî, Muhammed Zâhid, *Tekmile*, (Sübkî, Takiyuddîn, *es-Seyfu's-Sakîl*'in hâmişinde), Kahire, ts., s.15.

¹⁹ Tehânevî, a.g.e., I, 678-79.

Seksekî (ö.683/1304) isimli bir mezhepler tarihçisi “Haşviyye”yi, Mürcie mezhebinin bir kolu olarak gösterir.²⁰ 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, Hz.Ali’nin imâmetini bir fitne olarak değerlendiren reddettiği görüşünü Haşviyye’den almıştır.²¹ Bilindiği gibi Mürcie, Kureys’ten olmayan bir kimsenin imâmeti câiz değildir²² 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, Mürcie 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,²³ 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.”²⁴ 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.²⁵

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.²⁶ **H.S. Nyberg**, Mu’tezile’nin ilk görüşlerinin, naslara nüfûz edemeyen ve lafzî manalarından öteye geçemeyen, mücessime ve müşebbihe²⁷

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

²¹ bk. Ekber, en-Nâsî, *Mesâilu’l-İmâme*, Beyrut, 1971, s.20, 66.

²² bk. a.esr., s.62.

²³ Kevserî, a.g.e., s.13.

²⁴ İbn Rüşd, Ebu’l-Velid Muhammed, *el-Keşf an Menâhici’l-Edille*, (Felsefe-Din ilişkileri içinde), trc., Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985, s. 190.

²⁵ bk. Taftazânî, Ebu’l-Vefâ, a.g.e., s.184.

²⁶ bk. Nyberg, H.S., “Mukaddime”, (Hayyât, Ebu’l-Huseyn, el-İntisâr) Kahire, 1925, s. 53; Kevserî, “Mukaddime”, (İbn Asâkir, Tebyîn), s. 12.

²⁷ Hasan Basrî’nin ilim halkasından ayrılan “Haşviyye”nin bir kısmına mücessime ve müşebbihe denmektedir. bk. Kevserî, “Mukaddime”, (İbn Asâkir, Tebyîn), s.11.

olarak nitelendirilen "Haşviyye"yi reddetmek olduğunu söyler. Hatta tecsim 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 şiîlerden ve râfîzîlerden bir grup Allah'ın insan gibi sûreti ve organları olduğunu iddia ettiler.²⁸

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 tevhi'd inancına aykırı düşmeyecek ve Allah'ın sıfatlarına lâîk olabilecek bir aklî yoruma itibar etmeden tamamıyla *harfî/lafzî* anlayışa yönelmek, diğer yandan ilmi 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 nasıcılık 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 dinî akımlara dağılıp lokal özellikler kazanan genel bir zihniyet biçimi şeklinde değerlendirilebilir. Bu sebeple İslâm düşüncesi tarihinde Haşviyye'den görünimleri 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 "Haşviyye" diye nitelendirmek uygun bir adlandırma olur. Haşviyye'nin gelişim sürecine baktığımız zaman tarihî süreç içerisinde *Sâlimiyye* ve *Hulmânîyye* adıyla Tasavvuf ehli arasında; teşbihçi ve tecsimci bir anlayışla *Kerrâmîye* gibi Kelâm fırkaları arasında; sadece Kur'an'ın manası değil lafzı da mahlûk değildir diyen Hanbelîler gibi Ehl-i Hadîs arasında temsil edilmektedir.²⁹ Bu görüşte, gerek kadîm ve gerekse çağdaş Kelâm ve Mezhepler Tarihî araştırmacıları müttefiktirler.³⁰ Şimdi

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

28 Örneklendirmeler için bakınız. Şehristânî, *el-Milel*, I, 105; Nyberg, "Mukaddime", (Hayyât, el-İhtisâr), s. 53.

29 bk. Malatî, *et-Tenbîh*, s.107-108; Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firak*, (nşr., Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, 1990, s.245-250; İsfârîni, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebşîru fi'd-Dîn*, Beyrut, 1983, s.133; Şehristânî, a.g.e., I, 105-106; Neşşâr, a.g.e., I, 292-93; Şâfiî, *İlm-i Kelâm*, s.73-75.

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

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.³¹ 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.³² Teşbih fikrini benimseyen kimselere *Müşebbihe* denir.

İslâm Mezhepleri tarihçilerinin büyük ekseriyetinin kanaatlerine göre teşbih fikri, ilk olarak Şîîler arasında görünmüştür. Şîîler de bu fikri Yahudilerden almışlardır.³³ Evet, Yahudiliğin nassa dayanan kaynağında zâhiri itibariyle Allah ile insan arasında (antropomorfik) benzerliğe dayalı ifadeler ve ibareler vardır. Örneğin, Tanrı'nın "kulakları vardır, işitir"³⁴; "koklama duyusu vardır"³⁵; "ağzı bize söyler"³⁶; "yemin için elini kaldırır"³⁷; "Tanrı, Hz. Yakup ile güreşir, Yakup O'nu yener"³⁸ 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 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.³⁹ Teşbih ve tecsim inancı, İslâm'ın kendisinden neş'et etmiştir.³⁹ Teşbih fikri ilk olarak "Haşviyye" adı verilen ehl-i hadîs arasında ortaya çıkmış ve sonra diğer şîf ve ehl-i sünnet gruplarına buradan sirâyet etmiştir.⁴⁰ Tarihî rivayetlere göre, Allah'ın haberî sıfatları() konusunda selef'in müteahhirlerinden bir grup

³¹ bk. Neseffî, Ebu'l- Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûlî'd-Dîn*, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, 197-198.

³² Behîy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, s.76.

³³ bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s.225; İsfârânî, a.g.e., s.119; Şehristânî, *el-Milel*, I, 93; Râzî, Fahrreddîn Muhammed b. Ömer, *İ'tikâdâtü Firakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (thk., Ebû Abdillâh Fahrreddîn Muhammed), Beyrut, 1986, s.87;

³⁴ Sayılar, 11/1.

³⁵ Tekvin, 8/21.

³⁶ İşaya, 1/20.

³⁷ İşaya, 62/8.

³⁸ Tekvin, 32/22-32.

* 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 etkilanmiş olabilirler. Aynı durum, Yahudilerin geçmiş bir başka topluluktan etkilendiğini söyleyen için de geçerlidir.

³⁹ İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*, s.208.

⁴⁰ bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 93.

** 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 götürebilir.

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.⁴¹ Bir şâfiî hukukçusu ve kelâmcısı olan **İz b. Abdüsselâm** (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 yalancılardır.*"⁴² Müşebbihe ise *ya yiyecekleri bir haram için, yahut da alacakları değersiz bir dünya malı için*"⁴³ selef mezhebi görünümünde gizlenenlerdir. Halbuki Selef mezhebi tevhid mezhebi olup tescim ve teşbih mezhebi değildir."⁴⁴

Bütün bu dînî ve tarihî kayıtlar teşbihe bakış konusunda hicrî I. yüzyılın sonlarına kadar gelen mütekaddimîn selefle, 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.

1. Ehl-i Hadîs Arasında

Hadîs ehli, Hz. Muhammed'in bütün ashabı tarafından nakledilen hadîs rivayetlerine gönül veren geniş bir kitle sadâkatine dayanan ve duygusal ahlâkî bir katılığı temsil eden bir topluluktur.⁴⁵ Tüm hadîs ehli, Hz. Muhammed (s.a.v)'in ashabına 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 "Hanbelîler" 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 münezzeh olanla temas noktasını kavrayıp, onu elde tutmaya çalışmaktı ki, bunu da, onu elle tutulabilen ve bu yüzden kaçınılmaz olarak münezzehlik boyutunu kaybedecek kimi şeylere ircâ ederek yapıyorlardı. Mu'tezilîler bunu görebildiler ve hadîs ehlini şirke düşmekle itham ettiler.⁴⁶ 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

⁴¹ İrfan Abdulhamid, a.g.e., s. 221.

⁴² el-Mücâdele, 58/18.

⁴³ en-Nisâ, 4/91.

⁴⁴ İz b. Abdüsselâm, "Mulhatü'l-İ'tikâd" (Sübkî, Tâcuddîn, Tabakâtü's-Sâfiyye), Beyrut, 1992, VIII, 222.

⁴⁵ Hodgson, M.G.S., İslâm'ın Serüveni, (trc. Heyet), İstanbul, 1993, I. 352.

⁴⁶ bk. a.esr., I, 354.

sürükleyiciler anlamında "Haşviyye" lâkabını vererek yalancılıkla suçlamışlardır.⁴⁷ 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.⁴⁸ 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 Hristiyan 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.⁴⁹ Abbâsi halifesi **Mütevekkil**'in (ö.232/847) iktidarından sonra, dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Ahmed b. Hanbel'in ardından, kendilerini **Hanbelîler** olarak tanımlayan aşırı bir hadîs 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.⁵⁰ Mezhepler tarihinde "teşbihçi haşviyye"⁵¹ olarak bilinen hadîsçiler çoktur. Mukâtıl b. Süleyman ve meşhur muhaddis **Kehmes b. el-Hasan et-Temîmî** (ö.149/770), **Ahmed el-Huceymî** (ö.?) ve **Dâvûd el-Cevâribî** (ö.?) bunlardandır.⁵² 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."⁵³

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre hadîs ehlinde 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.⁵⁴ Bununla da yetinmeyen haşviyyeci hadîsçiler, benzer bir metodu "hadislere" de tatbik etmişlerdir. Özellikle Hz. Peygamber'in hadîslerinde geçen Allah'ın sıfatlarına taalluk eden zâhirî

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

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

⁴⁹ Hodgson, a.g.e., I, 356.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I, 105.

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

⁵² Şehristânî, a.g.e., I, 105.

⁵³ bk. a.esr., I, 105.

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

manaları duyu organlarıyla hissedilir hakikat manalarına yorumlayarak teşbihe gitmişlerdir.⁵⁵

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 Müslümanlara baktıktan sonra, merhaba ey benim ve beytimin ziyaretçileri, izzetimin 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 semâyâ çıkmaz."⁵⁶

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.⁵⁷

Genellikle Allah'ı yaratıklara benzetmede çoğu zaman teşbih ifade eden lafızları kendi bağlamından kopararak vârid olmayanı vârid olana kıyas ederek çıkarımda⁵⁸ bulunmak teşbihçiliğin ayırdedici farklılığını oluşturmıştır. 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 akide 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)?*"⁵⁹

Hiç kuşkusuz Allah ile yaratıklar arasında benzerlik bağı kurmak doğrudan insanı teşbihçi bir bakış açısına götürecektir. Tarihte, Müşebbihe (benzeticiler) adı verilen kaba nasırlık 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 inşa 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 hükümrânlığı da

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

⁵⁶ Sekseki, *el-Burhân*, s. 37; İbn Arrâk, Ebu'l- Hasen, *Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûa ani'l-Ahâiri's-Şenîati'l-Mevzûa*, Kahire. 1375, I, 138.

⁵⁷ bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 106; kırs. Râzî, a.g.e., s.15.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ *el-A'râf*, 7/195.

kasdedilir.⁶⁰ Buna göre Allah'a isnat edilen *arşa* karyola anlamı vermektense, hükümlanlık anlamını vermek aklın gerektirdiği bir şeydir. Her iki anlam dilde kullanıldığına göre hem akılla ve hem de Allah'ın sıfatlarıyla uyduğu için hükümlanlık 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 ikilemli inanç olarak yansır. Tevhid bağlamından kopan birey ve toplum, anlam kaymasına uğrayan kelimelerin büyüğü 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 kabûğuna (dış/zâhir) sarılan teşbihçi hadiscileri, "*mütekâşife-i haşviyye*"⁶¹ şeklinde adlandırması oldukça mânidardır. Tarihî arka plan olarak "teşbihçi hadisçilerin" zuhûru, Hanbelilerin üçüncü dönemini⁶² 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-Berberâhî** (ö.?)'ye nisbetle "**el-Berberâhiyye**" ismiyle tanınmıştır. Berberâhiyye hareketi teşbih ve mekânı öne çıkararak, Allah için mekân kabul etmeyen muhaliflerini tekfir etmişlerdir.⁶³

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/kavgâ hicrî IV. yüzyılda Bağdat'ta meydana gelmiştir. "**Berberâhiyye**" adı verilen Haşviyye adlı grup, Allah'ın haberî sıfatlarında aşırılığa kaçmış, bu sıfatları te'vil etmeden, zâhîrî manalarıyla almanın gerekliliğine inanmış, sözün tam anlamıyla Allah'ı yaratıklara benzeterek teşbihe düşmüşlerdir.

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 dövdürürler ve bazan bu dövdükleri adamlar ölümle burun buruna gelirlerdi.⁶⁴

⁶⁰ bk. İsfahânî, Râgib, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986, s.493.

⁶¹ bk. Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahrü'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Kahire, 1922, s. 5.

⁶² Şâfiî, *İlm-i Kelâm*, s.73.

⁶³ bk. Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, I, 292.

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

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?”⁶⁵

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 politika 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”⁶⁶ diyerek, bunun üzerine tarihte “*fî Meseleti'l-Kelâm*” veya “*Mulhâtü'l-İ'tikâd*” adını taşıyan ünlü risalesini yazar.⁶⁷ Onun “kelâmullah” konusundaki görüşü özetle şöyledir: “Kur'an, Allah'ın kelâmı olup, manevî yönüyle kadîmdir. Sesler ve harflere gelince kadîm olmayıp, hâdistir.”⁶⁸ 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.⁶⁹

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

⁶⁵ bk. a.esr., VIII, 307-308

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

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

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

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

⁷⁰ bk. Sübkî, a.g.e., VIII, 308.

2. Şia Ekolü İçinde

Hız. Peygamber'in vefatıyla birlikte ümmet, teslimiyetçi bir ruha sahip olan güçlü bir iman ve zühud evresinden şekilci bir müslüman kırılmasına doğru gider. Hız. Osman'ın şehâdeti iç çatışmaları daha da hızlandırır, Cemel olayında Hız. 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 Hız. Ali'nin oğlu Hız. Hüseyin'in Kerbelâ çölünde aç ve susuz bırakılıp sonra da kanlı ve acıklı bir şekilde şehit edilmesi, şîî gulat firkalarının doğuşunu hazırlar. Hız. Ali artık gulât kuramcılarının nezdinde Kur'an'ın gizli manası kendisine verilmiş olan olağanüstü ve esrarengiz bir şahsiyete büründürülerek yeniden tanımlanır.⁷¹ İnancın ölçüyü kaçıranlara *gâliyye* denilmesi, Hız. Ali'ye ulûhiyet atfetmeleri sebebiyledir ki, bunlar, İslâm'dan çıkmış olan müfrit şîî gruplardır. Teşbih ve teciim inancına sahip olmayan şia'yı, gulât firkalarından ayırmak gerekir. Gerçek şîîler, teşbihe düşenleri müşriklikle itham etmektedirler.⁷²

Şehristânî, şîî gulât firkalarının etki alanının Yahudi ve Hristiyan inanc ve kültür havzası olduğuna dikkat çekerek, "nitekim, Yahudiler yaratana yaratılmışı benzetmektedirler. Hristiyanlarsa, yaratılmışları yaratana teşbih etmektedirler. Bütün bu teşbihler gulâtın zihinlerine sirâyet etmiş ve bazı imanlar hakkında ilah oldukları zehabına kapılmalarına sebep olmuşlardır" demektedir.⁷³ İslâm itikat tarihi incelenirken İslâm içinde doğan kimi fikir akımlarında olduğu gibi, aşırı şîî akımlar İran, yahudi, hristiyan, hindu, zerdüş ve gnostik kökenli çeşitli yabancı tesirler altında kalmışlardır.⁷⁴

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 mana⁷⁵ 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 görmediği ve sadece imama bağlı olanların sezdiği derin bir anlam yatıyordu. Batınî yoruma dayalı bu öğretiyi 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.⁷⁶

Batınî 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,

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

⁷² bk. Müfîd, *Evâil*, s.17.

⁷³ bk. Şehristânî, *a.g.e.*, I. 173.

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

⁷⁵ bk. Nesefî, *Tefsîr*, I. 158.

⁷⁶ bk. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I. 217.

Batınî doktrininde daha ileri bir boyut kazandı. Bâtınî filozoflar onu Yeni Eflatunculukla sentezleyerek felsefleştirdiler.⁷⁷

Mezhepler tarihçilerinin genel kanaatine göre, tarihte şiîlik 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 duyurmuş⁷⁸ mülhid bir akım⁷⁹ olmakla birlikte İslâm'ın reddettiği her türlü ahlaksızlık onlarda tabiat halini alan bir karakter kazanmıştı.⁸⁰ 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.

Allah'ın zâtını insana benzetenler; Hz. Ali'yi ilah olarak isimlendiren **Sebe'iyye**, mabudun organları bulunan, insan şeklinde bir insan olduğunu ve yüzü dışında her yanının yok olacağını iddia eden **Beyânîyye**, mabudun organları bulunduğunu ve organlarının alfabedeki harflerin şeklinde olduğunu iddia eden **Muğîriyye**, Allah'ın her güzel surette hulûl ettiğini savunan **Hulûliyye** gibi⁸¹ gulat fırkalarıdır.

Allah'ın sıfatlarını insana aktararak, insanı Allah'a benzetenler ise; Allah'ın yaratılmış iradesi bizim irademiz cinsindendir diyen **Basra Mu'tezilesi**, Yüce Allah'ın kelâmı insanların sesleri ve harfleri cinsindendir diyen **Kerrâmîyye**, Allah'ın bütün sıfatlarının insanın sıfatlarına benzer olduğunu savunan **Zurâriyye**, Allah'ın, herhangi bir fiilin meydana gelmesini, meydana gelmeden önce bilmediğini söyleyen **Râfîziyye** gibi⁸² fırkalarıdır.

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

3. Kelâm Fırkalarında

Teşbih düşüncesi sadece zikrettiğimiz ehl-i hadis ve şiî gulât fırkaları arasında ortaya çıkmakla kalmamış, kelâmî akımlardan **Kerrâmîyye** adıyla tanınan

⁷⁷ bk. a. esr., I, 343.

⁷⁸ bk. Eş'arî, *Makâlât*, I, 30; Malatî, *et-Tenbih*, s.32, 156; Bağdâdî, *el-Fark*, s.225; İsfârânî, *et-Tebîr*, s.119; Şehristânî, *el-Milel*, I, 173-174; Râzî, *İ'tikâdât*, s.81.

⁷⁹ Malatî, a.g.e., s. 24.

⁸⁰ bk. a.esr., s.32, 156.

⁸¹ bk. Hayyât, *el-İntisâr*, s.225; Eş'arî, a.g.e., I,31-35; Bağdâdî, a.g.e., s.233-243; İsfârânî, a.g.e., s.119-120; Şehristânî, a.g.e., I, 105; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s.78-79; Seksekî, *el-Burhân*, s.75-76; Watt.W. Montgomy, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc.. Elhem Rûhi Fiğlalı), Ankara, 1981,s.62.

⁸² bk. Bağdâdî, a.g.e., s. 43.

⁸³ bkz. Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebîr*, I, 158.

firkada da zâhir olmuştur. Kerrâmiler, **Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî** (ö.255/869)'nin taraftarları olarak bilinir.⁸⁴

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

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.⁸⁶ Bağdâdî (ö.429/1037), İbn Kerrâm'ın Allah'a cevher lafzını izafe etmesindeki görüşüyle Hristiyanların, aynı şekilde Allah'a cevher demeleri arasında bir uyum ve benzerlik olduğunu söylüyor.⁸⁷ Bunun anlamı Kerrâmiyye'nin Hellenistik Kelâm'dan büyük oranda etkilendiğinin bir göstergesidir.

İbn Kerrâm ve takipçileri Allah'ın değişikliklere mâhal 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. İlâh ezelde bunlardan boş olmasına rağmen, gelecekte kendisine hâdislerin girmesinden hâlf kalmaz.⁸⁸ 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 kullanış 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 "Hâşeviyyecilik" yapmakla suçlanmışlardır. **Makrîzî** (ö.845/1442), Allah'ı, yaratıklara benzeten Kerrâmiyye ile tenzih akidesi taraftarı Mu'tezile arasında birçok tartışmalar yapıldığını kaydeder.⁸⁹ 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."⁹⁰ 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

⁸⁴ İbnü'l-İnâd, Ebu'l-Felâh Abdülhayy, *Şezerâtü'z-Zehab ve Ahbâru men Zehab*, Beyrut: el-Mektebu't-Ticârî, ts., II, 131; Seksekî, *el-Burhân*, s.35-36.

⁸⁵ Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tebîr*, I, 159.

⁸⁶ İsfarâinî, *et-Tebîr*, s.112; Şehristânî, *el-Milel*, I, 108-109.

⁸⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s.212.

⁸⁸ bk. a.esr., s.217.

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

⁹⁰ Bağdâdî, a.g.e., s.230.

eleştirmiştir: “Her yaratılmış, hudûsundan önce Allah'ın takdir ettiği birşeydir. O, bütün sonradan olanları (havâdis), kudretiyle ortaya çıkaran muhdisdir.”⁹¹ **Şehristânî**, el-Milel adlı eserinde Kerrâmîleri kendilerine güvenilen bilginler olmayıp, cahil sefihlerden olmakla vasıflandırmıştır.⁹²

Tarihte Kerrâmî akidesi Gazneli Sultan Mahmud'dan (388-421/998-1030) siyâsî bir destek görür.⁹³ Watt, Mâturîdîliğin fikrî inkişafının, büyük oranda Kerrâmîlerin Kelâmî görüşlerine dair girilen polemiklere çok şey borçlu olduğu⁹⁴ 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.⁹⁵

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, rızıkta 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 rızka kavuşmuş olur.”⁹⁶ 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.”⁹⁷

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 eden⁹⁸ Kerrâmîyye fırkasını, kaba bir teşbihçiliğe düştükleri için kendisinden eleştirme beklenen **İbn Rüşd**'ün (ö.595/1198), Eş'arîlere hücum edip, Selefleri ve Hanbelîleri 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.⁹⁹

İlâhî vahyin bâtınî yorumu üzerinde duran Bâtınî 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.¹⁰⁰ Davud b. Ali,

⁹¹ bk. a.esr., s. 230; Râzî, **Esâsu't-Takdîs**, s. 8, 77.

⁹² bkz. Şehristânî, a.g.e., I, 108.

⁹³ İsrâînî, **et-Tebârî**, s.112.

⁹⁴ bk. Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s.362.

⁹⁵ Kerrâmîyye'ye göre iman, sözden ibarettir. bk. Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Kitâbü't-Tevhîd**, (nşr. Fethullah Huley), Beyrut, 1970, s.373.

⁹⁶ Bağdâdî, **el-Fark**, s.217.

⁹⁷ bk. a.esr., s.213-14; Watt, a.g.e., s.362.

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

⁹⁹ bk. İbn Rüşd, **el-Keşf**, s.247-264.

¹⁰⁰ İbn Nedîm, Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, (nşr. Nâhid Abbas Osmân), Beyrut, 1985, s. 455-456; Sübkî, **Tabağât**, II, 284-293.

sahâbelerin icmânını her halükârda kabul eder, fakat kıyası, re'yi, istihsanı, te'vili ve taklidi reddeder.¹⁰¹ 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."¹⁰²

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."¹⁰³ 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.¹⁰⁴ Aslında bu düşünceler, onun dînî konularda aklı nasıl 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."¹⁰⁵

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."¹⁰⁶ Bu sebeple Allah'ın kendisine verdiği, sayıları doksan dokuz olan isimlere

¹⁰¹ bk. İbn Nedim, a.g.e., s.455-456; Sübkî, a.g.e., II, 284-293.

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

¹⁰³ İbn Hazm, a.g.e., II, 279.

¹⁰⁴ bk. İbn Hazm, a.g.e., II, 281; kırg. Goldziher, Ignaz, Zâhirîler, (trc. Cihat Tunç), Ankara, 1982, s.118.

¹⁰⁵ bk. a.esr., II, 288-291.

¹⁰⁶ el-A'râf, 7/186.

O'nun isimleri denebilir. Kitap ve Sünnette geçmeyen vasıflarla Allah'ı nitelendirmemiz doğru değildir. Allah için "sıfat" lafzı kullanmak mühaldir. Çünkü Allah "sıfat" ve "sıfatların" lafzını açıklayıcı delil indirmemiştir. Peygamberden de böyle bir kavram sâdır olmamıştır. Bu sebeple "sıfat" lafzını kullanmak yanlış bir itikat olup, kötü bir bid'attir. "Sıfat" nazariyesinin kaynağı başta Mu'tezile, Hışam 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."¹⁰⁷ 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 kastetmiyoruzdur. Tersine, yüz, göz ve el lafızları sadece Allah'ı kasdetmek için serbest mecazlar olarak kullanılır.¹⁰⁸

Bütün bu örneklerden anladığımız kadarıyla İbn Hazm Haşvî değil, bizzât "Haşviyyecilik"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 yanılsaması vardır.

Sıfat anlayışı sebebiyle "Haşviyye"den olarak nitelendirilen bilginlerden birisi de **İbn Teymiyye** (ö.728/1327)'dir.¹⁰⁹ O, zât ve sıfatlar meselesinde Selef'in akidesine dönüşmesi 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

¹⁰⁷ bk. İbn Hazm, a.g.e., II, 283-284; krş. Goldziher, a.g.e., s.118.

¹⁰⁸ bk. a.esr., II, 284, 348-49.

¹⁰⁹ 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 rastlayabilmis değiliz. *Kevserî Hısnî*'ye atıfta bulunarak, *Hısnî* ise kaynak göstermeden İbn Teymiyye'nin *istivâ* fiilince *cûlûs* veya *istikrâr* anlamı verdiğini söylüyor. İbn Teymiyye'nin *istivâ* fiilinden ism-i fâil yaparak *müstevî* şeklinde anlamlandırması belki okuyucunun zihninde istikrar manası canlandırılacak ve neticede Allah'a *mekan* isnat edilebilecek bir yöne eğilim taşımasından gerek yukarıdaki habere atfen ve gerekse haberi 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-Teymiyye, (thk. Tâhâ ed- Desûkî Hubeysî), Kahire, 1987, s.57.

sıfatları vardır. Fakat O'nun bu sıfatları, insanın ilim ve kudret sıfatları gibi yaratıkların sıfatlarına uyan arazlardan uzaktır.”¹¹⁰

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

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 zordur. Herhalde hasımlarının onu “tecsimci” olarak suçlama nedenleri; yüz, el, göz, inme ve arşa oturma gibi haberî sıfatları hakiki sıfatlar şeklinde Allah için isbat etmesidir.¹¹² Daha doğrusu, te'vile başvurmamasıdır. Diğer yandan Eş'arî, Şîî, Mu'tezile ve Tasavvufî çevreleri eleştirmesi, onun bir nevi alanını daraltmasına ve tecsimcilik suçlamalarına imkan hazırlıyordu. Elbette bunda farklı görüş sahiplerinin mezhebî taraftarlıklarının da 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 tasdiğe ulaştıran yegâne bir vasıtaadır. 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 akli iyi yönde icrâ-i faaliyette bulunsun diye uyarcılarla kuşatmıştır. Eğer akıl bütün bu uyarcılardan nasibini almazsa, bozulmaya uğrayabilir. Böylece akıl, sahih ve yanlış olan söz ve davranışları birbirinden ayıramaz bir hale gelir. Bazan akıl, hak din veya sahih 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 bâtıl ile karıştırmayın, hakkı gizlemeyin”¹¹³ 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 Râfizîlerin Gulât'ındandır.¹¹⁴ Allah'ın ruhunun Hz. Ali'ye hulûl ettiğini savunan Sebeiyye ve Allah'ın ruhunun, Hz. Ali'ye gelinceye kadar peygamberlerde, Hz. Ali'den sonra da ehl-i beyt ve imamlarda dolaştığını savunan

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

¹¹¹ bk. a.mlf., Risâletü'l-Tedmuriyye, Medine, 1400/1980, s.4.

¹¹² Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, Kelâm İlminin Bellibaş Meseleleri, s.154.

¹¹³ el-Bakara, 2/42.

¹¹⁴ bk. Bağdâdî, el-Fark, s.254.

ve kurucularına ilahlık atfeden Beyâniyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye, Şuray'îyye, Nemîriyye, Rizâmîyye ve Mukannaiyye gibi fırkalar misal olarak gösterilebilir.¹¹⁵

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 şeklindeki bir inanç biçimiyle cereyan ediyordu. Böylece Allah'ın bir şahsın sûretinde zâhir olduğu, şahıslara ulûhiyet inancı verilebileceği savunulur olmuştur.¹¹⁶ Teşbih akidesinden kısa zamanda etkilenen "Hulûliyye" fırkalarından birisi **Ebû Hulmân ed-Dimaşkî**'ye (ö.?) nisbet edilen dalâlet ehli tasavvufî fırkalardan birisi de Hulmânîyye'dir. Ebû Hulmân adlı bu şahıs âslen İran'lı, ama yetiştigi yer Halep'tir. Bid'atını ortaya attığı yer ise Şam'dı. Bundan dolayı Şam'a (Dimaşk) nisbet edilmiştir. Ebû Hulmân es-Sûfî diye de bilinir.¹¹⁷ Hulûliyye iki sebepten dolayı küfre girmiştir. Bunlardan **biri**, Allah'ın ruhunun güzel yüzlü insanlara hulûl ettiğini söylemesidir. Bu sebepten Ebû Hulmân ed-Dimaşkî bağlıları ile birlikte güzel yüzlü birini gördükleri zaman Allah'ın hulûl ettiğini düşünerek ona secde ediyorlardı.¹¹⁸ İnsana tapan ve insanı ilahlaştıran bu fırka bâtıl itikatlarının meşruluğunu vurgulamak için, Allah'ın Âdem hakkında meleklerle buyurduğu: "Onu yapıp ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın"¹¹⁹ 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"¹²⁰ buyurmuştur.

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

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.¹²² 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,

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

¹¹⁶ bk. Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikr*, I, 292-93.

¹¹⁷ *a.esr.*, I, 293.

¹¹⁸ Eş'arî, *a.g.e.*, s.257; Malatî, *et-Tenbîh*, s.22; İsfarâinî, *a.g.e.*, s.132.

¹¹⁹ *el-Hicr*, 15/29.

¹²⁰ *et-Tin*, 95/4.

¹²¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.257; İsfarâinî, *a.g.e.*, s.132.

¹²² bk. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s.157.

dünyada da kalble Allah'ı görmek mümkündür. Hatta **Ebu'l-Huseyn en-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"¹²³ âyetini işittirdiğini buna delil getirir.¹²⁴

Yukarıdaki heretik bir temele dayalı sapkın inançlarda Allah'tan aşkınlık bertaraf edilerek, Allah'a cismânî bir boyut kazandırıldığı, dahası Allah'ın insânileştirilerek, insanın mabud olduğu fikrinin akidevileştirildiği 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 kullanılabileceğini söyleyerek, hem bu iddiayı cevaplandırır ve hem de dünyada Allah'ı gördüm diyenleri şirke düşmekle ithâm ederek tenkit eder.¹²⁵

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-Muğis el-Huseyn b. Mansur'a** (ö.309/922) mensupturlar.¹²⁶ Bu şahıs Fars ülkesinden "el-Beydâ" denilen bir şehirdendir. Başlangıçta tasavvufî görüşlere ait ifadeleri, sûfîlerin "şath" (cezbe hâlî) 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.¹²⁷ Onu küfre ve Hulûliyye'nin görüşlerine nisbet edenlerin onun hakkında naklettiklerine göre, şöyle demiştir: "Kim nefsini 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."¹²⁸ Bu ifadeler açıkca insanın tanrılaştırılmasını vurgular.

Değişik rivâyetlerden anladığımız kadarıyla kelâmcılar, fakihler ve sûfîler, el-Hallâc hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Kelâmcıların çoğunluğu, onun tefkîri ve Hulûliyye'ye mensup biri olduğu hususunda birleşmişlerdir. Fakat *Basra'lı*

¹²³ el-Mâide, 5/54.

¹²⁴ bk.İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s.153.

¹²⁵ bk. a.esr., s.153-155.

¹²⁶ 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 kısmı ulemânın fetvâsıyla aynı halife tarafından idam ettirilmiştir. bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan*, Beyrut, ts. s. 181; Zehebî, Hâfız, *el-İher fi Haberî men Gaber*, Kuveyt, 1960, II, 190; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 293.

¹²⁷ bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s.260; İsfereînî, *et-Tebîr*, s.132; Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikr*, I, 293.

¹²⁸ Bağdâdî, a.g.e., s.263; İsfereînî, a.g.e., s.133.

*Sâlimiyye** kelâmcılarından bir topluluk onu benimsemiş ve sûflerin manevî hakikatleri sınıfına nisbet etmişlerdir.¹²⁹

Onun kendine uyanlara ya da diğer 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 bulduğu 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!"¹³⁰

Âlimlerin "*fâsid te'vil*"¹³¹ dediği yönteme 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 sapmış nice sûfî geleneğe, "manevî dereceleri yüksek olan kimselerden taat kalkmıştır; organlarla yapılan ibadet avama aittir" diyen birçok kimseye rastladığını söyler ve bu sapmış sûfilerin bâtinî yorumlara başvurarak "fakihler halkın avamıdır, onlar hakikatlerin iç yüzüne vâkîf olamaz" şeklinde alay konusu yapıldığını; "Allah nezdinde gerçek âlimlerin ittisâl ve ittihâd mertebesine yükselerek kendilerinden amellerin kalktığı ehl-i hak olduğunu" savunanları kaydeder.¹³² Mukarrebûn mertebesine ulaşmış insanlar için dünyada helal ve haram bir şey yoktur. Onlar için her şey mubahtır,¹³³ 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 sakıncalıdır. Özellikle âlim konumunda olan insanların toplumu böylesi sapımalara 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.

* 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.

¹²⁹ Bağdâdî, a.g.e., s.261; İsfârâinî, a.g.e., s.133; Neşşâr, a.g.e., I, 293.

¹³⁰ Bağdâdî, a.g.e., s.263; İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s.155.

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

¹³² bk. Seksekî, *el-Burhân*, s.102.

¹³³ a.esr., s.103-104.

Tarîhî seyir içerisinde "Haşviyye"nin doğuşu ve gelişimine dair elde ettiğimiz bulgular ve farklı dînî akımlar içerisindeki görünümelerini 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*"¹³⁴ âyetinde ve diğer âyetlerde 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.¹³⁵ 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.¹³⁷ Halbuki bu ifadelerde geçen ne "es-Semâu's-Sâbia" lafzı ve ne de "*istivâ*"sız "*ale'l-Arş*" tabiri Kur'an ve Sünnet'te geçer. Sadece Cehmiyye'ye karşı olmak onu böylesi avamî bir dil kullanmaya sürükleyebilmiştir.

M. Zâhid el-Kevserî'nin hadisci Haşviyye'den saydığı¹³⁸ **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 söylemiş, Yahudilerin, Allah'ın emrine muhalefet etmek için Kur'an'da geçen "*hitta* (tövbe)" kelimesini "*hinta* (buğday)" sözcüğü ile değiştirdiği gibi, Allah'ın sıfatlarını nefyeden Cehmiyye de "*müstevî*" yerine "*istilâ*" manası vererek lafzî tahrife gitmiştir, şeklinde bir de görüş belirtir.¹³⁹ Haşviyye'nin anladığı gibi,¹⁴⁰ duâ esnasında ellerin bazı istisnâlar hâric 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 kaldırırılar. 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 *uluvv*dur, ama bu *uluvv* mekân açısından değil, rütbe açısından. Duâ esnasında mekanın yüksekliği değil, rütbenin yüksekliği ta'zim ve tebcil edilmektedir. İşte,

¹³⁴ Tâhâ, 20/2.

¹³⁵ 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-Hâkkâ, 69/17; el-Furkân, 25/59.

¹³⁶ bk. Malûf, a.g.e., s.70-71.

¹³⁷ bk. Beyhakî, Hüseyin b. Ali, el-Esmâ ve's-Sıfât, Beyrut, ts., s.427.

¹³⁸ Kevserî, Makûlât, s.397.

¹³⁹ bk. İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, Kitâbu't-Tevhîd ve İshâtî Sıfâtı'r-Rabb, (nşr. M. Halil Heras), Beyrut, 1995, s.101-104.

¹⁴⁰ bk. a.esr., s.110.

ta'zim kasdı ile elleri ve yüzü göğse kaldırmanın hikmeti budur. Hatta İslâmiyet, duâ esnasında ellerin dışında Hristiyanların 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**”¹⁴¹ âyeti buna işâret etmektedir. Dolayısıyla insan tabiatı, istenilen rızkın merkezi durumunda bulunan hazineye çevrilmesini gerektirir.

Haşviyye'nin önemli temsilcilerinden kabul edilen **Huşeyş b. Esram** (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.¹⁴² 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 tecsîm 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 şeklinde bir açıklamaya¹⁴³ 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.¹⁴⁴ Mekân kuramına ait bu ifade tarzı, cihet, ayrıca insanî fizyonomi ve duyuları zihinlerde uyandırmaya sebep olabileceği için kavramları kullanırken çok dikkatli olmak gerekmektedir. Göğlerde ve yerde Allah'ın bulunması zâtıyla değil, **ulûhiyyetiyle**dir.¹⁴⁵ 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 tenkide tâbî tutar.¹⁴⁶ 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 tecsîmî 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.¹⁴⁷ Mu'tezile'nin ve Eş'arîlerin te'villerini sert ve alaycı bir üslupla

¹⁴¹ ez-Zâriyât, 51/22

¹⁴² bk. Malatî, *et-Tenbîh*, s. 99-100.

¹⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 157.

¹⁴⁴ Başkaları da vardır, bk. a.esr., s. 157.

¹⁴⁵ Bu konuda farklı örnekler için bakınız. Nesefî, *Tebîrât*, I, 244.

¹⁴⁶ bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 287-88.

¹⁴⁷ Goldziher, *Zâhirîler*, s. 129.

reddeden **İbn Hazm**, kavramların köklerine dönerek teşbih ifade eden lafızları yorumlamada muhaliflerinin yöntemine başvurmak zorunda kalır. Kelimenin zâhîrî manasının Allah'ın cismaniliğine delâlet ettiği yerde, bir takdirde bulunmaktan çekinmez. Meselâ, Ahmed b. Hanbel'e istinaden Kur'an'da "**Rabbîn geldi**"¹⁴⁸ âyetini, "*Allah'ın emri geldi*" şeklinde te'vil eder.¹⁴⁹

İbn Teymiyye kendisini töhmet altında bıraktıracak bir şekilde dînî metinlerde geçen "*istivâ*" lafzına "*müstevî*"¹⁵⁰ anlamı verdiği için muhalifleri tarafından "*Haşvîyecilik* yapmakla suçlanmıştır. Halbuki, **Gazzâlî**'nin uyardığı gibi teşbih izlenimi veren "*istivâ*" kelimesinden kelime türeterek "*müstevî*" vasfı verilmesine¹⁵¹ "*Haşvî*" gibi bir suçlanmaya kapı açılmış olmaz. Çünkü, Allah'ın vasıfları konusundaki kimi disiplin: sızlıklar şüphalara 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 ırsanın, bir atın şekli gibi. Diğer, sadece akli yoluyla algılanan sûrettir. Bunu avam değil, sadece havâs idrâk eder. İnsana özgü olan akıl, görüş ve ahlâk gibi her şahsın kendini temyiz eden özel vasıfları vardır.¹⁵²

Sûret 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 (sûret) ve biçimde terkip eden ihsanı bol rabbine karşı seni aldatan nedir?**"¹⁵³ 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. خلق الله آدم على صورته "*Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı.*"¹⁵⁴ 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 râcî

¹⁴⁸ el-Fecr, 89/22.

¹⁴⁹ bk. İbn Hazm, el-Fasl, II, 358.

¹⁵⁰ bk. İbn Teymiyye, el-Fetâve'l-Hameviyye, s.17.

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

¹⁵² İshfâhî, el-Müfredât, s.427.

¹⁵³ el- İnfîâr, 82/6-8.

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

olduğunu söyleyerek insanın Allah sûretinde yaratıldığını iddia etmekle birlikte¹⁵⁵ bir başka yerde bu yaratılışın, Allah'ın isimlerinin sûretinde olduğu açıklamasına yer verir.¹⁵⁶ Vahdet-i vücûd nazariyesinde "Allah Âdemo kendi sûretinde yarattı" (*) hadîsinin anlamı, Allah Âdem'i kendi sıfatlarıyla süsledi, kendi isimleriyle isimlendirdi, demektir. Tabii ki buradan bir başka yorum da çıkar. Allah hayy'dır, insan da hayy'dır; Allah alîmdir insan da alîmdir; Allah mevcûddur, insan da mevcûddur; Allah'ın rubûbiyeti vardır, insanın da rubûbiyeti vardır. Yani bu nazariyeye göre insan yetkin sıfatlarla muttasıftır.¹⁵⁷ Bir noktada Allah'ın niteliklerinin kendilerine aktarıldığını savunan tüm Hulûliyye fırkalarında ve, Hallâc-ı Mansûr'un rubûbiyet iddiasında bulunmasının temelinde de bu anlayış yatar.¹⁵⁸

el-Hattâbî (ö.388/998), ilk bakışta, insan zihnine Âdem'in, Allah'a benzerliği gibi bir intiba getiren bu hadîsi şöyle analiz eder. "Hadîste 'sûret' kelimesine eklenen 'hâ' zamiri, açık olan iki isim arasında kinâye olarak gelmiştir. Zamirin Allah'a taalluku uygun değildir. 'Sûretihî' kelimesinde geçen şahıs zamiri, Âdem'e râcidir. Bunun manası, Âdem'in zürriyeti, değişik merhaletler geçirilerek yaratılmıştır. Yaratılışın başlangıcında sperma, kan ve et olur. Sonra cenin dönemi ile birlikte doğum anına kadar sûretlenme dönemi sürer. Nihayet bebek doğar. İnsan, çocukluk çağından yetişkinlik sürecine doğru yöneldikçe bedeni ile birlikte boyu da uzar. Ama, Âdem'in yaratılışı, böyle olmamıştır. O, tam bir yaratılışla bir anda belli bir süreç izlenmeden yaratılır."¹⁵⁹ Böylece, Allah birçok sûret içerisinde seçtiği Âdem'in sûretini, onun nesli için bir sûret kılmıştır. Hadîste geçen hâ zamiri Âdem'e dönünce, problem kendiliğinden çözülür. O halde hadîsin anlamı, "Allah insanı, Âdem'in sûretinde yarattı" olur. Hz. Âdem ve neslinin yaratılışı ile ilgili bir başka hadîsin varyantı da metin olarak bazı eklemelerle birlikte şöyledir:

b. إذا قاتل أحدكم فيجنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته "Sizden biriniz dövüştüğünüz zaman yüze vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"¹⁶⁰

Bu hadîsin tahlili Kelam kitaplarında yer almıştır. Bundan amaç, Haşviyye'nin Allah'ı varlıklara benzeten yorumunu eleştirmek içindir. Nasıl ki nâzil olan kimi âyetlerin anlamını kavramak için âyetin iniş sebebini bilmeye gerek varsa, bazı hadîslerin anlamını kavramak için de hadîsin sebeb-i vürûdunu bilmeye ihtiyaç vardır. Rivâyetlere göre yukarıdaki hadîsin sebeb-i vürûdu şöyle olmuştur.

¹⁵⁵ bk. İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Âli, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, (nşr. Osman Yahya), Beyrut, 1405/1985, III, 64.

¹⁵⁶ bk. a.esr., XIII, 125-126

* Bu hadîsin bir benzeri Eski Ahit'te, "Allah Âdemo yarattığı günde, onu Allah benzeyişinde yaptı" şeklinde geçmektedir. bk. Tekvin, 5/1.

¹⁵⁷ Çağdaş kelamcı-felsefeci Ahmed Mahmûd es-Subhî, Abdülkerim Cili'nin insân-ı kâmil nazariyesinin de bu hadîse dayandığını iddia eder. bk. Subhî, Ahmed Mahmûd, el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî'l-Fikri'l-İslâmî, Kahire, 1983, s.214

¹⁵⁸ bk. İbnü'l-Cevzî, Telhîsu İblîs, s.154.

¹⁵⁹ Değişik yorumlar için bakınız. Beyhakî, el-Esmâ ve's-Sıfât, s.290; Râzî, Esâsu'l-Takdîs, s.84.

¹⁶⁰ Müslim, "İman" 182.

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

Bu hadîste geçen “ صورته / 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.¹⁶² “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 açısından. 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 . لا تقبحوا الوجه فان ابن آدم خلق على صورة الرحمن . “Yüzü kötülemeyiniz. Çünkü Âdem Rahman’ın Sûreti üzere yaratılmıştır.”¹⁶³

İbn Huzeyme’ye göre bu hadîs’in senedinde üç ayrı illet vardır: (1) Rivâyet zincirinde geçen Sufyân-ı Sevri (ö. 161/778), isnadda A’miş’e (ö.148/769) muhalefet etmiştir.(2) A’miş müdellistir. Çünkü A’miş, 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.¹⁶⁴

Hadîs imamları tarafından müdelles hadis zemmedilmiş ve bu kısma giren hadislerin reddi hususunda ittifak hâsıl olmuşken¹⁶⁵ İbn Huzeyme’nin hadîsin senedini tenkit ettiği halde metnini İslam’ın tevhid inancıyla bağdaştırmaya gitmesi oldukça ilginçtir. İbn Huzeyme hadîste geçen ‘sûratihî’-r-Rahmân’ ifadesini, mahlûkâtın Allah’a izafesi kabilinden sayar. Ona göre, nasıl ki mahlukat yaratılış

¹⁶¹ bk. Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, el-İrşâd ilâ Kavâidil-Edille fî Usûlil-İ'tikâd, (nşr. Muhammed Yusuf Mûsâ- Ali-Abdülmu'nim Abdülhamîd), Kahire, 1950, s.163-164; Nesefî, Tebsira, I, 175.

¹⁶² Goldziher, Zâhirîler, s.130; krş. İbn Hazm, el-Fasl, II, 351; Beyhaki, a.g.e., s.291.

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

¹⁶⁴ bk. İbn Huzeyme, Kitabu't-Tevhîd, s.38.

¹⁶⁵ bk. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, Ulûmu'l-İlâhî, Halep, 1350/1971, s. 58; Koçyiğit, Talat, Hadîslerle Kelamcılar Arasındaki Münâkaşalar, Ankara, 1984, s.104.

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!".¹⁶⁶ "...işte oda bir mucize olarak Allah'ın devesidir.(Nâgatullah).Onu bırakın Allah'ın arzında (arzullâh) yesin..¹⁶⁷ İbn Huzeyme'ye göre, nasılkı 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."¹⁶⁸ Ciddî 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"¹⁶⁹ gibi teşbih ifade eden bir metni "izâfetu'l-milk" kuramıyla çözümleme yoluna gider.¹⁷⁰ 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.¹⁷¹ 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 değil ulûhiyet makamını temsil eden isimlerin suretiyle ilişkilendirerek yorumlama yönüne giden Eş'arilere 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 münâfıkları 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! Rabbiniz bize gelinceye kadar bizim yerimiz burasıdır. Rabbiniz geldiği

¹⁶⁶ Lokmân, 31/11.

¹⁶⁷ el-A'râf, 7/73.

¹⁶⁸ İbn Huzeyme, a.g.e., s.38.

¹⁶⁹ Kurtûbî gibi bazı İslam âlimleri bu hadîs metninde geçen *sûratu'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 râvî tarafından hadis metnine eklendiği de olabilir.

¹⁷⁰ kış. İbn Hazm, el-Fasl, II, 351.

¹⁷¹ Râzî, Esâsu's-Takdîs, s.86; Beyhakî, el-Esmâ ve's-Sıfat, s.296.

zaman biz O'nu tanırız,' diyecekler. Bunun üzerine Allah onların tanıdıkları sûrette gelecek ve 'Ben sizin Rabbinizim', buyuracak.¹⁷²

Şimdi de bu hadîste geçen ve açıklanması gereken “فيا تيههم الله /fe ye'tiyehumullah” ve “صورة /sûret” ibareleri üzerinde duralım.

Kelâmî literatürde “ايتان /ityân” 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 gerekliliğinden ityân mecâzen rü'yet ve tecellî manasındır.¹⁷³ Yukarıdaki rivâyetlerde geçen “ityân” ve “sûret” in zikredilmesi sıkıntı meydana getirmiştir. İtyân, Bakara Sûresi 210. âyetten yola çıkılarak geleneksel sünnî anlayışta Allah'ın azabının ve meleklerin gelmesi şeklinde te'vil edilmiştir.¹⁷⁴ Yukarıdaki hadis metni ile geçen “ityân” sözcüğünü meleklerin yeya 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 ayırımı tamamlaması olarak te'vil eder. Mecî ve ityân gibi haberi sıfatlar keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşecektir.¹⁷⁵ Belki burada Selefîn metoduna başvurmak en doğru olanıdır. Zira “ityân” kelimesini yorumlamak için nereden yaklaşırsak sadra şifâ bir açıklama getirmek pek mümkün görülmemektedir.

Yukarıdaki hadîs metninde ortaya çıkan çözümü zor sorunlardan birisi de mü'minlerle münâfıkların hep birlikte Allah'ı göreceklerine dair haberdır. Halbuki Kur'an'a göre münâfıklar kıyâmet günü Rablerini görmekten mahrum kalacaklardır.¹⁷⁶ 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.¹⁷⁷ Yani, “bu işin şekli, meselenin sûreti şöyledir,” biçiminde anlaşılabilecek tarzda bir yoruma gitmişse de, sorun Haşviyye'nin zihninde tam bir insan biçimi ulûhiyyet anlayışına zemin hazırlamaktan hali kalmamıştır. Örneğin, *Sâlimiyye* fırkası, “Allah Teâlâ kıyâmet gününde Muhammed'e mensub olan bir adam sûretinde görünür. O kıyâmette; cin, insan, melek ve hayvanlardan her birine, onların manaları ve hakikatleri üzere tecellî eder.”¹⁷⁸ *Hişâmiyye*, “Tanrı, insan şekline benzer”; *Beşâniyye*, “Tanrı, nurdan insan gibidir” şeklinde Allah'a sûret izâfe etmişlerdir.¹⁷⁹ Hatta **İbnu'l-Cevzî**'nin

¹⁷² Mîsîim, “İmân”, 281; Buhârî, “Bed'i”, Ezan, 450.

¹⁷³ bk. Beyhakî, a.g.e., s.295-296.

¹⁷⁴ bk. Yurdagür, Metin, “Haberi Sıfatları Anlamada Metod”, EÜİF Dergisi, Sayı:1, (1984), s.249,264.

¹⁷⁵ Beyhakî, a.g.e., s.295.

¹⁷⁶ bk. el- Muta'fîlîn, 83/15.

¹⁷⁷ bk. İbn Hazm, el-Fasl, II, 350.

¹⁷⁸ Geylânî, Abdülkadir, *Güneytü't-Tâlibîn*, (trc. A.Fâruk Meyân), İstanbul, 1977, s. 145.

¹⁷⁹ bk.Eş'arî, *Makâlât*, s.31-35; Bağdâdî, el-Fark, s.233-243; a.mlf., *Usûlû'd-Dîn*, s.337-338; İsfirâinî, *et-Tefsîr*, s.19-120; Şehrîstânî, *el-Milel*, I, 105; Nesefî, a.g.e., I.187.

kaydettiğine göre müşebbiheden bir grup dünyada Allah'ın görülebileceğini bile iddia etmiştir.¹⁸⁰ *Kerrâmiyye* ise, ahirette Allah'ın bir cihet ve mekânda cisim olarak görülebileceğinin mümkünlüğüne inanır.¹⁸¹ 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 gelinebilir. Halbuki Kur'an'da ve hadislerde 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 gelen¹⁸² "nüzü'l" kelimesi, gerek Kur'an da ve gerekse hadislerde geçmektedir. Dil eksenli olarak âyet ve hadislerde geçen "nüzü'l" sözcüğü zâhiri olarak ele alındığında altı cihetin varlığını çağırıştırır 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."¹⁸³

"Melekler ve Ruh (Cebrâil), oraya, miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar."¹⁸⁴

"O, işi semâdan yere doğru idare eder."¹⁸⁵

"Gökte olanın, sizi yere batırırmeyeceğinden emin misiniz?"¹⁸⁶

Haşviyye'ye göre bu âyetlerde nüzü'l, inzâl, suûd, urûc ve ref, nesnelerin semâda olan (haşa) Allah'tan geldiklerini ve yine O'na çıkacaklarını gösterir. Dahası Hz. İsa'nın ref'i, Hz. Peygamberin mi'râcî ve duada ellerin yukarıya kaldırılması Allah'ın semâda olduğuna delildir.¹⁸⁷

Râzî'nin dediği gibi, yukarıda geçen âyetlerde "nüzü'l" kelimesi yönde mekân anlamına gelmez.¹⁸⁸ Kur'an'ın sistematik bütünlüğü göz önünde tutulduğunda "nüzü'l" kelimesi bir yücelikten iniş ifade eder. "Semâ" ile "nüzü'l" kelimesinin çok yakın bir ilişkisi vardır. Semâ mutlak yükseklik ve üstünlük işaretidir. Maddi ve manevi bütün yaratıkların fevki demek olan mutlak yükseklik,

¹⁸⁰ bk. İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblis*, s.157.

¹⁸¹ bk. Taftazânî, *Sadeddîn Mes'ud b. Ömer, Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul, 1939, II, 3.

¹⁸² İsfahânî, *el-Müfredât*, s.744; Beyhakî, a.g.e., s. 455-456.

¹⁸³ Fâtır, 32/10.

¹⁸⁴ el-Meâric, 70/4.

¹⁸⁵ es-Secde, 32/5.

¹⁸⁶ el-Mülk, 67/16.

¹⁸⁷ bk. İbn Huzeyme, *Kitabu't-Tevhîd*, s.126.

¹⁸⁸ bk. Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s.109.

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. Zarfîyet ise gerek hakiki olsun, gerek mecâzî olsun, ihâta anlamını içermemektedir.¹⁸⁹ Öyleyse "nüzûl" kavramına hissi yaklaşım, anlam kaymasının başlangıcını oluşturmaktadır. Eğer "*semâ*" sözcüğünü "nüzûl" sözcüğü ile kavramsal manada birlikte düşünürsek, 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.

"Yüce Allah her gece dünya semâsına iner ve fecir doğuncaya kadar, yok mu rızık isteyen verelim, yok mu bağışlanmak isteyen bağışlayayım" der.¹⁹⁰

"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 söküne kadar devam eder."¹⁹¹

Huşeyş b. Eşram gibi Haşviyye'nin önde gelen liderleri, nüzûl hadislerine dayanarak Allah'a hissi iniş ve çıkış izâfe etmişlerdir.¹⁹² 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.¹⁹³ 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 hamleler 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.¹⁹⁴ 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.¹⁹⁵

¹⁸⁹ bk. Halebî, *el-Hakâiku'l-Celiyye*, s. 76; krş. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 5233.

¹⁹⁰ Müslim, "Salat" 24.

¹⁹¹ Buhârî, "Teheccüd" 14.

¹⁹² bk. Malatî, *et-Tenbîh*, s.112-113.

¹⁹³ bk. a.esr., s.113. (Dipnot'tan).

¹⁹⁴ Eleştirel bir yaklaşım için bakınız. Râzî, *a.g.e.*, s. 110.

¹⁹⁵ 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.

D. Allah'a Muhtelif Organların Nisbet Edilmesi

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

1. El

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*"¹⁹⁶ 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*"¹⁹⁷ 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" ulûâ ve beyân anlamlarına gelir.¹⁹⁸ Haşviyye'nin, cisimleştirmeye dayalı ulûhiyet telakkisini sistemleştirmede büyük emeği geçen Huseys b. Efram nasrlarda geçen "yed" kavramına doğrudan bir organ olan "el" anlamı veriyor.¹⁹⁹

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.²⁰⁰

Kur'an'da ve hadîslerde geçen "*yedullah*" ibaresi, asla bir organ şeklinde anlaşılmamalıdır. 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 hadislerde geçen bu tür ifadelerden ne kastedildiğini, hakikati ve mecazı bilen dil uzmanları çok iyi anlarlar. İbn Huzeyme ve Huseys 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.

"Yed" kavramını Kur'an sistemi içinde geçtiği yere, Arapça'nın gramer ve sanatsal diline göre; kudret, nimet, kuvvet, himaye, mülk gibi değişik anlamlara

¹⁹⁶ el-Fetih, 48/10.

¹⁹⁷ İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi'l-Lafz, s.26.

¹⁹⁸ bk. İbn Huzeyme, Kitâbu't-Tevhîd, s.64, 73.

¹⁹⁹ krş. Malatî, a.g.e., s. 135.

²⁰⁰ İbn Hazm, a.g.e., II, 348.

geldiği²⁰¹ göz ardı edilmezse herhalde anlam aldatması adını verebileceğimiz cismânî bir Tanrı tasavvuruna gitmeyi önlemek için bu anlamlardan yalnız Allah'ın birliği ile gelişmeyi O'na isnat edebiliriz. Böylece "el" kelimesi ile avuç ve parmakları içine alman 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.—mecâzî bırakıp—hakikatine hamlederek Allah'ın "bacağı" vardır, şeklinde bir anlam çıkarımına gider.²⁰²

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 mutlak, tamamlanan değildir. "**O gün ki sâktan bir keşif olunur** (iş şiddetlenir, hakkın hükmü tecellî etmeye başlar) **ve secdeye davet edilirler, o vakit güçleri yetmez**"²⁰³ 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, görülene tecellî etmesidir.²⁰⁴ 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 mecazî bir Arap şiirinde "*şiddet*" manasına kullanıldığını görüyoruz: "Savaşın kardeşi, eğer savaş onu ısıtırırsa o da onu ısıtır, eğer savaş paçalarını sıvırsa o da sıvar."²⁰⁵ Bu şiirde geçen *teşmiri sâk*, paçayı sıvırmak 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) bârgâhî azametine her mü'min erkek ve kadın secde eder. Yalnız dünyada riyâ (ibadetlerde gösteriş) ve süm'a (halka işittirmek) için secde edenler secdesiz kahrılır. Gerçi o mürâîler (iki yüzlüler) de secde etmeye çalışırlar; fakat onların sırtı yekpâre safihaya döner (eğilip secde edemezler).**"²⁰⁶ Bu hadîste de kıyametin şiddetinin vurgulanmasında "*sâk*" kavramı kullanılıyor. Bir de inanma olgusunda samimi olanlarla, sâmimiyyetsizlerin birbirinden ayırılabilmesi için "secde" ile imtihan boyutu öne çıkarılarak böylece nifak ehlinin de perdesi kaldırılmış oluyor. Netice itibarıyla Arapça'da "baldırlardan açmak" deyimini emrin şiddetinden ve musibetin zorluğundan meseldir. Allah'a hakikat manasıyla "*sâk*" isnâdı kesin

²⁰¹ bk. Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s.123-130; Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadîsçiler Arasındaki Münakaşalar*, s.131.

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

²⁰³ el-Kalem, 68/42.

²⁰⁴ Elmalılı, a.g.e., VIII, 5294.

²⁰⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s.363; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 352; Beyhakî, a.g.e., s.346.

²⁰⁶ Buhârî, "Tevhîd" 24.

delillerle muhal olduğundan ancak mecâz ortaya çıkar. Hakikat böyle iken İslâm düşünce tarihinde müteşâbihât arkasından koşan zihni istîfattan yoksun olan kimseler “sâk” sözcüğünün lafız anlamına bakışlarını sabitleştirerek Allâh'ı yaratıklara benzetme yanlışına ve hamâkatına düşmüşlerdir. Bilindiği gibi haberî sıfatları yorumlamada teşbihe ve teciime düşmenin yollarından biri, mecazdan hakikate, ikincisi ise, hakikatî bırakıp şahsî telakkilere uygun bir anlama başvurmaktır. Dînî metinlerde geçen “sâk” sözcüğünü Allâh'ın baldırı diye anlayan teşbihçiler mecazı bırakarak kelimenin hakikatine gittikleri için Allâh'ı cisimleştirici bir tavır sergilemişlerdir.

3. Yüz

Haşviyye'nin Allâh'ı cisimlendirmede başvurduğu sıfatlardan birisi de “*vech*”tir. Allâh'ın zâtını insana benzeten Râfîzîlerin Gulât sınıflarından Beyânîyye: “**O'nun vechinden başka her şey yok olacaktır,**”²⁰⁷ âyetini insani duyum ve şekil açısından yorumlayarak Tanrı'sının organları bulunan insan şeklinde olduğunu ve yüzü (*vech*) dışında her yanının yok olacağı²⁰⁸ 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 Allâh'ın zâtı anlamına da gelmez.²⁰⁹ Meselâ: “**Yalnız Celâl ve İkrâm sahibi Rabbinin vechi bâkî kalacaktır**”²¹⁰ “**Her nereye dönersen Allâh'ın vechi oradadır**”²¹¹ âyetinde geçen *vech*, *zât*; “**Biz sizi Allâh'ın vechi sebebiyle doyuruyoruz**”²¹² ve “**Yalnız Allâh'ın vechini kazanmak için infâk ediyorsunuz**”²¹³ âyetlerinde *vech*, *rızâ*;²¹⁴ anlamlarına gelmektedir.²¹⁵ Öyleyse bu anlamlardan Allâh'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, Allâh'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

²⁰⁷ el-Kasas, 28/88.

²⁰⁸ bk. Bağdâdî, el-Fark, s.225.

²⁰⁹ bk. İbn Hazm, el-Fasl, II, 347.

²¹⁰ er-Rahmân, 55/27.

²¹¹ el-Bakara, 2/115.

²¹² el-İnsan, 76/9.

²¹³ el-Bakara, 2/272.

²¹⁴ el-Bakara, 2/115.

²¹⁵ bk Eş'arî, Makâlât, 218; İsfahânî, el-Müfredât, s. 807-808; Râzî, a.g.e., s.118-120; Cürcânî, et-Ta'rîfât, s.306. Beyhakî, el-Esmâ ve's-Sıfât, s.305.

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 verdiği için dolayı, zât anlamına gelmektedir.²¹⁶

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 “meçhullüğe” 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, Hristiyanların Hz. İsa göğe yükseldi ve babasının yanında (cenb) oturuyor, itikatlarına benziyordu.²¹⁷

Halbuki “yan, taraf”²¹⁸ anlamına gelen “cenb” de Allah Teâlâ'ya layık bir “cenb”dir. Mahlûkun cenbi gibi değildir. Nitekim Kur'an'da: “**Allah'ın yanında (fî cenb) aşırı gitmemden dolayı bana yazıklar olsun**”²¹⁹ buyrulmaktadır. Mu'tezile bu âyette geçen “*cenb*” sözcüğünü “*emr*” manasına anlamış, “*cenbullah*” demenin “*emrullah*” olduğunu söylemiştir.²²⁰ Ayet siyâk ve sibâk açısından düşünüldüğünde 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 “*ifrat*” 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.

²¹⁶ 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-Müfîteri*, Kevserî Mukaddimesi, s.14.

²¹⁷ krş. Kevserî, *Makâlât*, s.393.

²¹⁸ bk. Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, s.361; Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s.139; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s.301.

²¹⁹ ez-Zümer, 39/56.

²²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 218; Beyhakî, a.g.e., s. 361; İzmirli, a.g.e., s.301.

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. Hâlbuki 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 yanılışına düşülmezdi, kanaatini taşıyoruz.

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 kılıp ,O'nu yaratıklara benzetici her türlü söz, yorum ve ifadelerden uzak durmaktır. 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 nitelendirerek²²¹ 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.²²² Çünkü, *Selef'e* göre Allah'ın isimleri ve sıfatları konusunda konuşmak ,bid'attır. 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 Siffin vak'alarının sonuçları sırf teorik değil, doğrudan pratik sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Müslümanların fetihler yoluyla farklı din ve kültürlerle 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 Felsefe ve Kelam'a* dair kimi problemlerin *İslam Kelam'ına* tesir ettiğini görüyoruz. Meselâ, vücûd, kîdem gibi sıfatlar, bunlar arasında sayılabilir.

Hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren akîde çevresinde yapılan araştırmalar yeni eğilimlerin fırkalaşma 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

²²¹ bk. Sabûnî, İsmâîl, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbu'l-Hadis*, nşr. Muhammed Emîn, (Mecmûatü'r-Resâilü'l-Müniriyye içinde), Beyrut, 1970, I, 106.

²²² bk.a.esr., I, 119.

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 zihni bakışı sabitleştirme geleneğidir. Haşviyye, sadece kaba bir mücessime telakkisi ifade edebilecek yorumlara açık hadîsleri, hiçbir tahlil ve eleştiriyi tâbî tutmaksızın, hatta diğer hadîslere tercih ederek sahih hadîs sayıp, harfiyyen tefsir eden hadîs ashâbı hakkında alem olmuş bir adlandırma olmayıp, teşbihe ve tecessime 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 zihni istidatsızlık onları; "lafızcı" 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 itibarıyla akli ve onun delillerini reddeden, nasları salt lafzî, harfî bir bakış açısıyla anlamaya çalışan bütün zihniyetler "Haşviyye" olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda Haşviyye'nin görüşleri. Allah'ın sıfatlarını insanlara aktararak bir nevi karizmatik sūfî şahsiyetleri ilahlaştıran Sâlimiyye ve Hulmânîyye adıyla *Tasavvuf*; Allah'a mekan ve yön izafe eden Kerrâmîyye 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 fırkaları* gibi dînî 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 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.

b. İkincisi, Haşviyye, Kur'an'da ve hadîslerde 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.

c. Haşviyye, genellikle Allah'ı yaratıklara benzetmekte çoğu zaman teşbih ifade eden lafızları dondurup, vârid olandan vârid olmayanı çıkarma gibi bir usûle başvurmışlardır. 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 yaklaştırmaya bir işlev görmeye sebebiyet vermiştir.

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

Bugün için İslâm dünyasında her ne kadar Haşviyye zihniyeti silinmiş gibi görölse de dînî metinler üzerinde akletme ve tefekkürde bulunmayı reddeden, özellikle hadîsleri 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 itibariyle 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 olarak kullanmıştır. Bu da müslüman aklın tutulmasına ve kilitlemesine yol açmakla kalmamış, böylesi bir ortam Haşvîliğin yeniden yeni selefîliğin ağır bastığı kimi eğitim kurumlarında ve müslüman insanın zihniyetinde güçlenmesine hizmet eder bir konuma gelmiştir. İlm-i Kelâm'da çağdaş uyanış Eş'arîlerle İbn Teymiyye ve izleyicileri arasındaki rekâbet üzerine kurulmuşsa da istenilen ölçüde hür düşünce yoluna açılım sağlanamamış ve aklın değeri istenilen seviyede merkezî bir konuma yükseltilememiştir. Çağdaş İslâm düşüncesinin modern dünyada yeniden öncü ve önder bir konumda yerini alması, tenkit geleneginin 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 Ibârâtü'l-İmâm**, Kahire, 1369/1949.
- BEYHAKî, Hüseyin b. Ali, **el-Esmâ ve's-Sıfât**, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî).
- BUHARî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, **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 Kavâridü'l-Edille fî 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 fî'r-Reddi ale'bn-i Teymiyye**, (thk. Tâhâ ed- Desûkî Hubeyşî), Kahire, 1987.

HASAN Mahmûd, eş-Şâfiî, **el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l- Kelâm**, Karaçi, 1989.

HAYYÂT, Ebu'l-Huseyn, **el-İntisâr**, (nşr., H.S.Nyberg). Kahire, 1925.

Ni. 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's-Serîati'l-Merfûa ani'l-Ahbârî's-Senîati'l-Mevzûa**, Kahire, 1375/1955.

İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, **Tebyîn ü Kezîbi'l-Müfterî**, Beyrut, 1984.

İBN Ebû Ya'lâ, **Tabakâtü'l-Hanâbile**, Beyrut, ts. (Dârü'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 KAYYIM, 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.

_____, **Faslü'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.

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

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

İBNÜ'L-CEVZİ, 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 fî Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul, 1986.
- İSFERÂİNÎ, Ebu'l-Muzaffer, **et-Tebîrû 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, **İtikâd** (Subkî, Tâcuddîn, Tabakâtü's-Şâfiyye içine), 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-İ MUKADDES, İstanbul, 1993.
- KOÇYİĞİT, Talat, **Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar**, 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-Kevserî), 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-Tevhîdî ve İsbâtî Sıfâtî'r-Rabb**, (nşr. M. Halil Heras), Beyrut, 1995.
- 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.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm**, Kahire, 1922.
- _____, **Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993.
- NEŞŞÂR, Ali Sâmî, **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, Kahire, 1977.
- NYBERG, H.S., **"Mukaddime"**, (Hayyât, Ebu'l-Huseyn, el-İntisâr) Kahire, 1925.

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

_____ **Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm**, Kahire, 1935.

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

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

SUBHÎ, Ahmed Mahmûd, **el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî'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. (Matbuatü'l-Fecri'l-Cedîd).

SÜHEYR Muhtâr, **et-Tecsim 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.

TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ b. Ali, **Keşşâfu Istilâhâtü'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 Fiğlalı), Ankara, 1981.

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

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

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

ZEHEBÎ, Hâfız, **el-Iber fî Haberî men Ğaber**, Kuveyt, 1960.